Class Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

9826-117

Die Religion in Geschichte und Gegenwart

Dritter Band

Die Religion
in Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft

Zweite, völlig neubearbeitete Auflage

In Verbindung mit

Alfred Bertholet, Hermann Faber und Horst Stephan

herausgegeben von

Hermann Gunkel und Leopold Zscharnack

Dritter Band

I–Me

Mit 40 Tafeln

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1929

89620

BL
31
.R4
1927
v.3

Alle Rechte vorbehalten.
Printed in Germany.

Druck von H. Laupp jr, Tübingen.

Verzeichnis der Mitarbeiter des dritten Bandes.

Pfarrer Lic. **Abramowski**-Schwentainen
Professor D. Hans **Achelis**-Leipzig
Pastor **Adamsen**-Plön
Pastor **Adolphsen**-Zarpen
Professor Dr. P. P. **Albert**-Freiburg i. Br.
Professor Dr. **Alivisatos**-Athen
Professor D. **Alt**-Leipzig
Professor Dr. **Altaner**-Breslau
Professor D. **Althaus**-Erlangen
Privatdozent Pfarrer Lic. Dr. **Aner**-Halle
Professor D. **Anrich**-Tübingen
Professor Dr. Leonid **Arbusow**-Riga
Oberpfarrer a. D. Dr. Georg **Arndt**-Berlin
Professor Dr. **v. Arseniew**-Königsberg
Landesjugendpfarrer Lic. **v. d. Au**-Darmstadt
Professor D. Dr. **Aufhauser**-München
Professor Dr. **Aulén**-Lund
Professor Dr. **Babinger**-Berlin
Professor Dr. **Baeck**-Berlin
Professor Dr. Fr. **Baethgen**-Königsberg
Ministerialrat Dr. Gertrud **Bäumer**-Berlin
Dr. Norman **Balk**-Berlin
Professor D. **Balla**-Leipzig
Oberstudiendirektor Professor Dr. **Barge**-Wurzen
Professor D. Dr. **Barnikol**-Halle
Professor D. **Bartning**-Berlin
Geheimrat Professor D. Johannes **Bauer**-Heidelberg
Professor D. Karl **Bauer**-Münster i. W.
Professor D. Walter **Bauer**-Göttingen
Staatsarchivrat Dr. **Bauermann**-Magdeburg
† Professor D. **Bauke**-Halle
Dr. Hermann **Baumann**-Berlin
Geheimrat Professor D. **Baumgarten**-Kiel
Professor D. Dr. **Baumgartner**-Basel
Dr. Werner **Becker**-München-Gladbach
Professor Dr. Fritz **Beckmann**-Bonn
Professor D. Dr. **Beer**-Heidelberg
Privatdozent Lic. **Begrich**-Marburg
Professor D. **Behm**-Göttingen
Pfarrer Dr. **Berggrav**-Oslo
Professor Dr. C. A. **Bernoulli**-Arlesheim b. Basel
Geheimrat Professor D. **Bertholet**-Berlin
Professor D. **Bertram**-Gießen
Hofrat Professor D. Dr. **Beth**-Wien
Dr. Oskar **Beyer**-Dresden
Pfarrer Lic. **Bickerich**-Leszno
Dr. Salomo **Birnbaum**-Hamburg
Pfarrer D. **Blanckmeister**-Dresden
Professor Lic. **Blanke**-Zürich
Pastor Lic. **Block**-Göteborg
Professor Dr. **Bock**-Berlin
Professor Dr. Helmut **de Boor**-Leipzig
Pfarrer Werner **de Boor**-Kordeshagen
Professor D. **Bornhausen**-Breslau
Professor D. **Bornkamm**-Gießen
Professor D. **Brandrud**-Oslo
Pfarrer **Brecht**-Dagersheim
Professor Dr. **Brilioth**-Lund
Professor Pfarrer D. M. C. van Monrik **Broekman**-Breda
Professor D. **Brouwer**-Utrecht
Professor Dr. Alexander **Brückner**-Berlin
Akademiedirektor Professor D. **Bruhn**-Erfurt
Professor D. Dr. **Brunstäd**-Rostock
Professor Dr. **v. Bubnoff**-Heidelberg
Oberstudiendirektor Dr. **Buchenau**-Berlin
Professor Pfarrer Lic. **Bülck**-Laboe bei Kiel
Professor D. **Bultmann**-Marburg
Pfarrer Dr. K. A. **Busch**-Dresden
Professor Dr. **Buschbeil**-Konfeld
Pastor **Calvino**-Lugano-Cassarata
Pater D. Dr. Odo **Casel** O. S. B.-Herstelle
Pfarrer D. **Chappuis**-Etoy
Professor Pastor D. **Choisy**-Genf
Frau Helene **Christaller**-Jugenheim
Professor D. Dr. Carl **Clemen**-Bonn
Professor D. Dr. Otto **Clemen**-Zwickau
Privatdozent Dr. **Dannenbauer**-Tübingen
Stadtpfarrer **Daur**-Reutlingen
Geh. Konsistorialrat D. Dr. **Dechent**-Frankfurt a. M.
Pfarrer D. Günther **Dehn**-Berlin
Pfarrer Lic. Dr. **Delius**-Berlin
Professor D. Dr. Martin **Dibelius**-Heidelberg
Professor D. **Doerries**-Göttingen
Oberstudiendirektor Schulrat D. **Eberhard**-Hohen-Neuendorf
Professor D. Dr. **Eekhof**-Leiden
Geheimrat Professor D. **Eger**-Halle
Professor D. Dr. **Eißfeldt**-Halle
Professor Dr. **Elbogen**-Berlin
Professor D. Dr. **Elert**-Erlangen
Professor Dr. **Ellinger**-Berlin
Professor Dr. **Emge**-Jena
Pfarrer Dr. **Engert**-Gräfenroda
Lektorin Eva **Eoll**-Tübingen
Bibliothekar Dr. **Eppelsheimer**-Mainz
Professor Dr. **Ermatinger**-Zürich
Professor Dr. **van der Essen**-Löwen
Professor D. **Faber**-Tübingen
Professor D. **Fabricius**-Berlin
Privatdozent Lic. **Fascher**-Marburg
Professor Dr. **Fehrle**-Heidelberg
Geh. Konsistorialrat Professor D. Dr. **Feine**-Halle
Pastor Lic. **Fellner**-Marne
Pfarrer Dr. **Fendt**-Berlin
Pfarrer **Fengler**-Elmshorn
Geheimrat Professor D. Dr. Gerhard **Ficker**-Kiel
Privatdozent Pastor D. **Fiebig**-Leipzig
Dr. Franz **Flaskamp**-Münster i. W.
Oberlandeskirchenrat D. **Fleisch**-Hannover

Konsistorialrat Professor D. Dr. Erich **Foerster**-Frankfurt a. M.
Professor Dr. A. H. **Francke**-Berlin
Privatdozent Dr. **Frenken**-Köln
Pastor Lic. Paul **Fricke**-Münster i. W.
Alfred **Friedel**-Berlin
Professor D. Dr. Otto **Frommel**-Heidelberg
Abraham **Frowein**-Elberfeld
† Professor Dr. Eduard **Fueter**-Basel
Privatdozent Lic. Dr. **Galling**-Halle
Professor D. Dr. **Geismar**-Kopenhagen
† Geheimrat Professor Dr. **Geldner**-Marburg
Missionsinspektor Pfarrer **Gerber**-Leipzig
Stadtpfarrer **Gerok**-Stuttgart
Professor Dr. Bernhard **Geyer**-Bonn
Hauptprediger D. Dr. Christian **Geyer**-Nürnberg.
Professor Dr. Friedrich **Giese**-Breslau
Professor Dr. Friedrich **Giese**-Frankfurt a. M.
Professor D. **Glaue**-Jena
Professor Dr. **Glück**-Wien
Kirchenmusikdirektor **Gölz**-Tübingen
Geheimrat Professor Dr. Walter **Goetz**-Leipzig
Pastor Dr. **Graap**-Simonsburg
Professor Dr. **Grabmann**-München
cand. theol. Eduard **Gronau**-Kiel
Professor Dr. **Güntert**-Heidelberg
Professor D. Dr. Rudolf **Günther**-Marburg
Pfarrer Dr. V. H. **Günther**-Oslo
Professor Dr. **Guisan**-Lausanne
Professor D. Dr. **Gunkel**-Halle
Professor Dr. **Guttmann**-Berlin
Privatdozent Pfarrer Lic. Dr. **Haack**-Breslau
Professor D. Dr. Hans **Haas**-Leipzig
Professor Dr. Felix **Haase**-Breslau
Professor D. **Haller**-Bern
Pastor D. **von Harling**-Leipzig
Professor Dr. **Hasenclever**-Halle
Professor Dr. **Hasse**-Tübingen
Stadtpfarrer Dr. Martin **Haug**-Tübingen
Pfarrer H. **Haupt**-Cincinnati (Ohio)
Professor D. Dr. **Heiler**-Marburg
Professor Dr. Eduard **Heimann**-Hamburg
† Professor D. **Heitmüller**-Tübingen
Professor D. Dr. **Hempel**-Göttingen
Pfarrer D. Dr. **Hennecke**-Betheln
Professor D. Dr. **Hermelink**-Marburg
Propst Lic. **Hertzberg**-Jerusalem
Stadtpfarrer D. **Hesselbacher**-Baden-Baden
Dr. Theodor **Heuß**-Berlin
Professor D. Dr. **Hensii**-Jena
Direktor Professor D. **Hinderer**-Berlin
Redakteur **Hoefs**-Kassel
Professor D. Dr. Heinrich **Hoffmann**-Bern
Pfarrer Lic. Dr. **Hohlwein**-Eilenburg
Professor D. Dr. Günther **Holstein**-Kiel
Pfarrer Lic. Dr. **Horn**-Berlin
Professor Dr. **Horten**-Bonn
Bibliothekar D. **Hunter**-Edinburgh
Professor Dr. **Jacob**-Tübingen
Pfarrer Lic. Ernst **Jahn**-Berlin
Professor Dr. Georg **Jahn**-Halle
Hauptpastor D. **Jannasch**-Lübeck
Landesbischof Professor D. Dr. **Ihmels**-Dresden
Pfarrer **Israel**-Helsingfors
Dr. Willi **Kahl**-Köln
Generalsuperintendent D. Dr. **Kalweit**-Danzig
† Oberreallehrer **Kammerer**-Stuttgart
Dr. Wolfgang **Kantzsch**-Wartavil
Pastor **Kayser**-Geismar
Oberstudiendirektor Lic. Dr. **Kesseler**-Düsseldorf
Professor Dr. **Kindermann**-Danzig
Professor D. Gerhard **Kittel**-Tübingen
Hedwig **Klingebeil**-Hamburg
Professor D. Dr. Erich **Klostermann**-Halle
Pfarrer **Knabe**-Leipzig
Missionsdirektor D. **Knak**-Berlin
Dr. Wilhelm **Knevels**-Heidelberg
Hauptpastor D. **Knolle**-Hamburg
Professor D. Hugo **Koch**-München
Privatdozent D. Dr. Joseph **Koch**-Breslau
Pfarrer Lic. Ernst **Kochs**-Emden
Professor D. Dr. Ludwig **Köhler**-Zürich
Professor D. Dr. Walther **Koehler**-Heidelberg
Kirchenrat D. Karl **Koenig**-Huslar
Professor Dr. **Koeniger**-Bonn
Professor D. **Koepp**-Greifswald
Studienrätin Dr. Johanna **Konrad**-Berlin
Pater Dr. Josef **Kreitmaier** S.J.-München
Pfarrer **Kreuzer**-Freiburg i. Br.
Oberkirchenrat Georg **Krüger**-Neustrelitz
Geheimrat Professor D. Dr. Gustav **Krüger**-Gießen
Kirchenrat Pfarrer Lic. **Kühner**-Waldkirch
Privatdozent Pastor Lic. **Laag**-Gr. Bünzow
Dekan **Lachenmann**-Leonberg
Bibliotheksdirektor Professor Dr. **Längin**-Karlsruhe
Pfarrer Lic. **Langner**-Großneuhausen
Professor Dr. **Latte**-Basel
Rektor D. **Lauerer**-Neuendettelsau
Privatdozent Lic. **Laun**-Gießen
Dr. Gertrud **Layer**-Herchen
Professor Dr. **van der Leeuw**-Groningen
Dr. Gutel **Leibowitz**-Raseiniai (Litauen)
Professor Dr. **Leisegang**-Leipzig
Professor Dr. **Lessing**-Berlin
Privatdozent Lic. Dr. **Leube**-Leipzig
Dr. Hans **Lewy**-Berlin
Privatdozent Lic. Fritz **Lieb**-Basel
Professor D. **Lietzmann**-Berlin
Dr. Walther **Linden**-Halle-Dölau
Professor Dr. **Linke**-Jena
Professor D. Dr. **Littmann**-Tübingen
Bibliotheksdirektor Professor Dr. **Löffler**-Köln
Hofrat Professor D. Dr. **Loesche**-Königssee
Oberbibliothekar Professor Dr. **Losch**-Berlin
Professor Dr. **Loserth**-Graz
Privatdozent Lic. **Lother**-Breslau
Pfarrer D. **Ludwig**-Kleinkems
Kirchenrat D. **Lueken**-Frankfurt a. M.
Geheimrat Professor D. Dr. **Lütgert**-Berlin
Professor Dr. **Maaß**-Berlin
Professor D. **Mackintosh**-Edinburgh
Geheimrat Professor D. **Mahling**-Berlin
Dr. Eduard **von Mayer**-Locarno-Muralto
Professor Dr. **Medicus**-Rüschlikon-Zürich
Professor Lic. **Mensching**-Riga
Professor Dr. Theodor **Menzel**-Kiel
Professor Dr. Paul **Menzer**-Halle
Privatdozent Pfarrer Lic. Dr. **Merkel**-Gustenfelden
Professor D. Arnold **Meyer**-Zürich
Professor Dr. **Meyer-Benfey**-Wandsbek
Privatdozent Lic. **Michaelis**-Berlin
† Geheimrat Professor D. **Mirbt**-Göttingen
Professor Dr. Olaf **Moe**-Oslo
Pfarrer Dr. **Moog**-Krefeld
Oberschulrat Dr. **Mosapp**-Stuttgart
Professor Dr. H. J. **Moser**-Berlin
Professor D. **Mowinckel**-Oslo
Professor D. Dr. Karl **Müller**-Tübingen
Frau Paula **Mueller-Otfried**-Hannover
Professor D. **Mulert**-Kiel

Professor Dr. **Nägele**-Tübingen
Professor D. Dr. **Naegle**-Prag
Prediger D. **Neff**-Weiherhof (Pfalz)
Professor Dr. **v. Negelein**-Erlangen
Gymnasialdirektor Prof. D. Dr. **Netoliczka**-Kronstadt
Landesjugendpfarrer Lic. Dr. **Neubauer**-Kassel
Pfarrer Constantin **Neuhaus**-Basel
Dozent Dr. Ernst **Newman**-Lund
Professor D. **Niebergall**-Marburg
Dr. Karl **Nötzel**-Pasing
Landesdirektor Dr. **Noppel**-München
Professor Dr. **Oeschey**-Leipzig
Dr. Gerhard **Ohlemüller**-Berlin
Geheimrat Professor Dr. **Oldenberg**-Göttingen
Dr. Dietrich **Opitz**-Berlin
Professor D. Dr. **Otto**-Marburg
Oberpfarrer Professor Lic. **Paira**-Stadtroda
Kirchenrat **Paul**-Karlsruhe
Professor D. Erik **Peterson**-Bonn
Professor Dr. Fr. **Pfister**-Würzburg
Studienrätin Margarethe **Plath**-Berlin
Pfarrer Dr. **Platzhoff-Lejeune**-Scherzingen
Professor Lic. Otto **Pohrt**-Riga
Dr. Konrad **Praxmarer**-Wien
Professor D. Hans **Preuß**-Erlangen
Professor Dr. K. Th. **Preuß**-Berlin
Pfarrer Hermann **Priebe**-Berlin
Professor D. **Procksch**-Erlangen
Oberstudiendirektor Dr. **Prüfer**-Leipzig
Dr. **Rabeneck**-München-Gladbach
Professor D. **Rade**-Marburg
Professor Dr. **Ranke**-Heidelberg
Professor Dr. **Rauch**-Gießen
Stadtpfarrer Dr. **Rauscher**-Stuttgart-Berg
Pfarrer Dr. **Reil**-Chemnitz
Lic. K. H. **Rengstorf**-Tübingen
Pfarrer **Resch**-Grimma
Professor D. Julius **Richter**-Berlin
Geheimrat Professor D. **Ritschl**-Bonn
Professor D. **Rockwell**-New York
Professor Dr. **Roeder**-Hildesheim
Pfarrer D. **Rotscheidt**-Essen
Geh. Justizrat Professor Dr. **Ruck**-Bottmingen
Professor Dr. **Rudolph**-Tübingen
Professor Dr. **Rücker**-Münster i. W.
Dr. Oskar **Rühle**-Tübingen
Professor D. Dr. **Rust**-Königsberg
Pfarrer Lic. **Sasse**-Berlin
Direktor Dr. **Sauren**-Köln
Professor Dr. H. H. **Schaeder**-Königsberg
Professor Dr. **Schencke**-Grakammen
Lic. Horst **Scheunemann**-Brecklum
Generalsuperintendent Prof. D. Dr. **Schian**-Breslau
Oberstudiendirektor **Schlemmer**-Frankfurt a. O.
Professor D. **Schlosser**-Herborn
Professor D. **Schlunk**-Tübingen
Professor D. Dr. Arthur B. **Schmidt**-Tübingen
Professor D. Dr. Carl **Schmidt**-Berlin
Pastor Erwin **Schmidt**-Lübeck
Professor D. Friedr. Wilh. **Schmidt**-Münster i. W.
Professor D. Hans **Schmidt**-Halle
Professor D. Karl Ludwig **Schmidt**-Bonn
Privatdozent Lic. Kurt Dietrich **Schmidt**-Göttingen
Pfarrer Dr. W. E. **Schmidt**-Herrnhut
Privatdozent Lic. Dr. **Schmidt-Japing**-Bonn
Professor Dr. Erich **Schmitt**-Bonn
Professor Dr. Hermann **Schneider**-Tübingen
Professor D. **Schnitzer**-München
Prälat D. Dr. **Schöll**-Stuttgart
Professor D. H. W. **Schomerus**-Halle
Professor Dr. Otto F. **Schrader**-Kiel
Oberkonsistorialrat D. A. W. **Schreiber**-Berlin
Professor D. **Schrenk**-Zürich
Pater Dr. Cornelius **Schröder**-Paderborn
Pfarrer D. Dr. Ernst **Schubert**-Berlin
Professor Dr. Walther **Schubring**-Hamburg
Professor D. Dr. Roland **Schütz**-Kiel
Superintendent Lic. **Schultzen**-Peine
Professor D. Dr. Fr. K. **Schumann**-Gießen
† Konsistorialrat a. D. Pfarrer D. **Schwandt**-Danzig
† Pfarrer Universitäts-Dozent Lic. Dr. **Schwarzlose**-Frankfurt a. M.
Professor Dr. Bernhard **Schweitzer**-Königsberg
Direktor Pastor Dr. Carl **Schweitzer**-Berlin
Pastor Lic. **Schwen**-Freiberg i. S.
Lic. Dr. Heinrich **Seeger**-Jerusalem
Geheimrat Professor D. Dr. **Sellin**-Berlin
Domkapitular Professor Dr. **Seppelt**-Breslau
Professor Dr. **Seyfert**-Dresden
Verlagsbuchhändler Werner **Siebeck**-Tübingen
Professor D. **Siegmund-Schultze**-Berlin
Professor Dr. **Sieveking**-Othmarschen
Superintendent a. D. D. Gottfried **Simon**-Bethel
Pfarrer D. Theodor **Sippell**-Marburg
Professor D. Frhr. **von Soden**-Marburg
Erzbischof D. **Soederblom**-Upsala
Professor Dr. **Sommerlath**-Leipzig
Kirchenrat **Sperl**-Wittelshofen
Dr. Friedrich **Spiegelberg**-Dresden
Professor D. Ernst **Staehelin**-Basel
Professor D. Dr. Wilh. **Stählin**-Münster i. W.
Reichsjugendwart D. Erich **Stange**-Kassel
Dozent D. **Steinmann**-Herrnhut
Professor Dr. **Stengel**-Marburg
Professor D. **Stephan**-Leipzig
Professor Dr. **Stepun**-Dresden
Professor D. Dr. **Steuernagel**-Breslau
Dr. Hans **Stier**-Berlin
Dr. Siegfried **Stockburger**-Comburg
Pastor H. **Stocks**-Hoffnung
Professor Dr. **Stolz**-Tübingen
Professor Pfarrer Lic. **Straßer**-Bern
Professor Dr. Albrecht **Ströle**-Stuttgart
Professor D. Dr. **Stuhlfauth**-Berlin
Lajos **Szimonidesz**-Budapest
Stadtpfarrer W. **Teufel**-Schramberg
Bibliotheksdirektor Dr. **Theele**-Fulda
Pfarrer Karl **Themel**-Berlin
Professor Dr. **Thurnwald**-Berlin
Propst Th. **Tiedje**-Göteborg
Geheimrat Professor D. Dr. **Titius**-Berlin
Professor D. Dr. Friedrich **Traub**-Tübingen
Professor D. **Ukeley**-Königsberg
Professor Dr. Eckhard **Unger**-Berlin
Privatdozent Dr. Graf **v. Uxkull-Gyllenband**-Halle
Professor D. **Veress**-Budapest
Pfarrer D. Dr. **Violet**-Berlin
Professor D. Dr. Karl **Völker**-Wien
Privatdozent Lic. Dr. Walther **Völker**-Halle
Vikar Erich **Vogelsang**-Hagen i. W.
Direktor Professor D. Hans **Vollmer**-Schmalenbek
Oberregierungsrätin Dr. Vera **Vollmer**-Stuttgart
Professor D. **Volz**-Tübingen
Studienrat Dr. **Vorwahl**-Harburg a. E.
Professor Dr. **Wach**-Leipzig
Privatdozent Dr. **Wagenmann**-Heidelberg
Pfarrer Lic. **Wallau**-Frankfurt a. M.
Dr. V. **Waschnitius**-Kopenhagen
Professor Dr. **Weese**-Bern
Professor D. Dr. **Wehrung**-Halle

Geheimrat Professor D. **Weinel**-Jena
Professor Dr. **Weisbach**-Berlin
Dr. Karl **Weiß**-Mannheim
Professor D. Johannes **Wendland**-Basel
Pastor Lic. Walter **Wendland**-Berlin
Professor Lic. Dr. **Werdermann**-Hannover
Generalsuperintendent D. **Weßel**-Detmold
Geheimrat Professor D. Fr. **Wiegand**-München
Bibliotheksdirektor Dr. **Wieser**-Berlin
Professor Dr. Rich. **Wilhelm**-Frankfurt a. M.
Professor D. Dr. **Windisch**-Kiel
Professor Dr. **Winternitz**-Prag
Missionsdirektor Professor D. Dr. **Witte**-Berlin
Professor Dr. **Wittig**-Neuforge
Professor D. Dr. **Wobbermin**-Göttingen
Professor Dr. Erik **Wolf**-Rostock
Professor Dr. Johannes **Wolf**-Berlin
Pfarrer D. Dr. **Wotschke**-Pratau
Professor D. **Wünsch**-Marburg
Pfarrer Lic. Dr. **Wuttke**-Wernigerode
Professor Dr. **Ziller**-Osnabrück
Professor Dr. Heinrich **Zimmer**-Heidelberg
Professor Dr. Waldemar **Zimmermann**-Lokstedt
Professor D. **Zscharnack**-Königsberg
Frau Pfarrer **Zurhellen-Pfleiderer**-Frankfurt a. M.
Oberstudiendirektor Dr. **Zwicker**-Plauen

Verzeichnis der Tafeln zum dritten Band.

Tafel 1–8 zum Artikel Kirchenbau

(nach Sp. 864).

Tafel 1. Aureliuskirche in Hirsau. Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.

Tafel 2. Inneres der Kathedrale zu Amiens. Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.

Tafel 3. Westfassade der Kathedrale zu Reims. Nach einer Photographie von F. A. Seemanns Lichtbildanstalt, Leipzig.

Tafel 4. Klosterkirche Vierzehnheiligen: Inneres mit Gnadenaltar. Nach einer Photographie der Staatlichen Bildstelle, Berlin.

Tafel 5. Frauenkirche Dresden. Nach Georg Stuhlfauth, Der christliche Kirchenbau des Abendlandes, 1924, Abb. 18.

Tafel 6. Kirche von Martin Elsäßer in Frankfurt-Niederursel. Nach Kunst und Kirche 1928, Heft 3.

Tafel 7. Außenansicht der Stahlkirche von Otto Bartning auf der Pressa in Köln. Nach einer Photographie von H. Schmölz, Köln.

Tafel 8. Inneres der Stahlkirche von Otto Bartning auf der Pressa in Köln. Nach einer Photographie von J. Josuweck, Köln.

Tafel 9–24 zum Artikel Kunst

(nach Sp. 1408).

Tafel 9 zu Kunst: II A. Kunst der Primitiven.

Abb. 1. Fries: Drei Männer, die Gabelschwänze von Fregattvögeln haltend, die in das Auge des Herdes beißen. Darunter ein Fisch verziert. Nach Aug. Krämer, Die Malanggane von Tombára, 1925, Tafel 40.

Abb. 2. Hölzerne Regenmachergestalt (Lambuso). Zwei Schädel von Kónombin. Nach Krämer, a. a. O., Tafel 13.

Abb. 3. Holzstuhl mit weiblicher Ahnenfigur als Stütze. Baluba, südliches Kongogebiet. Original im Museum für Völkerkunde, Berlin.

Tafel 10 zu Kunst: II A. Kunst der Primitiven.

Abb. 1. Maske aus dem Grasland von Nordwest-Kamerun. Original im Museum für Völkerkunde, Berlin.

Abb. 2. Bronzeplatte in Wappenform. Benin, Britisch Nigeria. Stellt einen gottartig verehrten König dar. Original im Museum für Völkerkunde, Berlin.

Abb. 3. Der mexikanische Sonnengott, grüner Serpentin. In der Sammlung A. von Humboldt des Museums für Völkerkunde, Berlin.

Tafel 11 zu Kunst: II B. Chinesische religiöse Kunst.

Abb. 1. Grabbeigabe: Statuette eines Knaben. Nach Otto Kümmel, Die Kunst Ostasiens (Die Kunst des Ostens 4), 1922, Tafel 1.

Abb. 2. Arhat (Heiliger). Malerei auf Seide, 13. bis 14. Jhd. Nach Kümmel, a. a. O., Tafel 104.

Abb. 3. Steinerne Elefanten am Grabweg des Kaisers Hung Wu bei Nanking. Nach Otto Fischer, Die Kunst Indiens, Chinas und Japans (Propyläen-Kunstgeschichte III), 1928, S. 534.

Tafel 12 zu Kunst: II B. Chinesische religiöse Kunst. II C. Japanische religiöse Kunst.

Abb. 1. Wu Taotze (?) Tuschlandschaft. Nach Ernst Grosse, Die ostasiatische Tuschmalerei (Die Kunst des Ostens 6), 1922, Tafel 2.

Abb. 2. Bodhisattva. Holzfigur im Tempel Hōryuji bei Nara. Nach Fischer, a. a. O., S. 356.

Tafel 13 zu Kunst: II C. Japanische religiöse Kunst.

Abb. 1. Farbenholzschnitt (Ukiyo-ye). Katsukawa Shunsen. Tanz der 7 Glücksgötter. Nach Fr. Spiegelberg, Die Profanisierung des japanischen Geistes, 1929, Abb. 5.

Abb. 2. Kondō (Goldene Halle) und Pagode des Tempels Hōryuji bei Nara. Nach Fischer, a. a. O. Tafel XXI.

Tafel 14 zu Kunst: II D. Religiöse Kunst in Aegypten.

Abb. 1. Statue: Prinz Hem-On (Dyn. 4). Aus dem Pelizäus-Museum in Hildesheim.

Abb. 2. Grabstein eines Beamten aus dem Anfang der 18. Dynastie. Aus dem Pelizäus-Museum in Hildesheim.

Abb. 3. Sarg des Idu mit Beigaben. Zedernholz, altes Reich. Gefunden in einem Grabe bei Gise. Aus dem Pelizäus-Museum in Hildesheim.

Tafel 15 zu Kunst: II D. Religiöse Kunst in Aegypten.

Abb. 1. Opfertafel aus grünem Schiefer. Aus dem Pelizäus-Museum in Hildesheim.

Abb. 2. Tempelrelief: König Ptolemaios I opfert vor Gottheiten. Aus dem Pelizäus-Museum in Hildesheim.

Tafel 16 zu Kunst: II E. Religiöse Kunst in Babylonien und Assyrien.

Abb. 1. Siegelabrollung auf Tontafel: Priester aus Nippur (Philadelphia). Nach Legrain Publ. Univ. Pennsylv. XV.

Abb. 2. Terrakotte: König mit Opfertier (um 2200).

Abb. 3. Siegelabrollung auf Tontafel: Priester aus Nippur (Philadelphia). Nach Legrain Publ. Univ. Pennsylv. XV.

Abb. 4. Altsumerisches Mosaik aus Ur (Muschel, Lapislazuli, Paste; London).

Abb. 5. Kolossalstatue Salmanassars III (Basalt; Konstantinopel).

Abb. 6. Grenzstein Nebukadnezars I (1140; Kalkstein; London).

Tafel 17 zu Kunst: II E. Religiöse Kunst in Babylonien und Assyrien.

Abb. 1. Terrakotte (Konstantinopel).

Abb. 2. Altsumerisches Siegelbild (Vatikan).

Abb. 3. Terrakotte (Konstantinopel).
Abb. 4. Neusumerisches Siegelbild (Vatikan).
Abb. 5. Altsumerisches Siegelbild (Berlin).
Abb. 6. Assyrisches Siegelbild (Konstantinopel).
Abb. 7. Assyrisches Siegelbild (Konstantinopel).

Tafel 18 zu Kunst: II F. Indische religiöse Kunst.
Abb. 1. Ajantâ, Fresko in Höhle 17: Bodhisattva (7. Jhd. n. Chr.). Nach Otto Fischer, Die Kunst Indiens, Chinas und Japans (Propyläen-Kunstgeschichte III), 1928, S. 200.
Abb. 2. Kârli, buddhistischer Höhlentempel mit Stûpa (1. Jhd. v. Chr.).
Abb. 3. Vischnu auf der Weltschlange. Bâdâmî (6. Jhd. n. Chr.). Nach Maurice Dupont, Decoration Hindoue, Paris, o. J.
Abb. 4. Vischnu als vâmana. Bâdâmî (6. Jhd. n. Chr.). Nach Jouvieu-Dubreuil, Archéologie du Sud de l'Jnde II, Paris 1914.
Abb. 5. Brahmâ, Cambodgia (8.—14. Jhd. n. Chr.). Nach Ars Asiatica V, Paris 1923.
Abb. 6. Krischna-Govinda (als Hirt). Südindische Holzskulptur (17. Jhd. n. Chr.). Nach Jouvieu-Dubreuil, a. a. O.

Tafel 19 zu Kunst: II F. Indische religiöse Kunst.
Abb. 1. Vischnu Trivikrama (Nordindien-Nâlanda). Photographie des Berliner Museums für Völkerkunde.
Abb. 2. Ardhanâri. Schiva als Allgott, halb männlich, halb weiblich. Nach J. Ph. Vogel, Serpent Lore and Worship.
Abb. 3. Schiva im flammenden Linga mit Brahma als Schwan, Vischnu als Eber. Photographie Musée Guimet, Paris.
Abb. 4. Lingam Mathurâ (2. Jhd. n. Chr.). Nach A. K. Coomaraswamy, History of Indian and Indonesian Art, 1927.
Abb. 5. Hindutempel in Bengalen (bei Barakar). Nach French, Art of the Pala Empire, Oxford 1928.
Abb. 6. Gopuram von Strivelliputur (Südindien 16. Jhd. n. Chr.). Photographie des Berliner Museums für Völkerkunde.

Tafel 20 zu Kunst: II G. Griechisch-römische religiöse Kunst.
Abb. 1. Demeter von Knidos. Photographie F. Bruckmann, München.
Abb. 2. Grabrelief aus Salamis. Nach Archäolog. Anzeiger 1916.
Abb. 3. Friesrelief. Nach M. Schede, Die Burg von Athen, 1922, Tafel 71.

Tafel 21 zu Kunst: II G. Griechisch-römische religiöse Kunst.
Abb. 1. Tempel in Nîmes. Nach Leo Bruhns, Die Kunst der alten Völker, 1928, Abb. 85.
Abb. 2. Weihrelief (Glyptothek Ny Carlsborg, Kopenhagen). Phot. F. Bruckmann, München.

Tafel 22 zu Kunst: II G. Griechisch-römische religiöse Kunst.
Abb. 1. Parthenon. Nach Schede, a. a. O., Tafel 45.
Abb. 2. Alexandersarkophag. Nach Bruhns, a. a. O., Abb. 78.

Tafel 23 zu Kunst: II H. Islamische religiöse Kunst.
Abb. 1. Kalifengräber bei Kairo.
Abb. 2. Brunnen Achmeds III in Konstantinopel.

Tafel 24 zu Kunst: II H. Islamische religiöse Kunst.
Abb. 1. Gebetsnische (11. Jhd.).
Abb. 2. Bronzeleuchter aus Mossul.
Abb. 3. Koranpult (16. Jhd.).
Abb. 4. Moscheelampe.

Tafel 25—40 zum Artikel Malerei und Plastik (nach Sp. 1888).

Tafel 25 zu Malerei und Plastik: I. Die Zeit des hohen Mittelalters.
Abb. 1. Nördliches Westportal der Kathedrale zu Chartres. Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.
Abb. 2. Lettner im Naumburger Dom: Auszahlung des Judas. Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.
Abb. 3. Tympanon an der Kirche zu Vezelay. Nach A. de Baudot, La Sculpture française, o. J., 12e siècle, Tafel XXX.

Tafel 26 zu Malerei und Plastik: I. Die Zeit des hohen Mittelalters.
Abb. 1. Aus dem Utrechtpsalter: Zu Psalm 11. Nach Erica Tietze-Conrat, Der Utrecht-Psalter (Kunst in Holland, Bd. 3), o. J., Tafel 1.
Abb. 2. Giotto, Die Beweinung, Padua. Nach J. B. Supino, Giotto, 1920, Tafel CXVI.

Tafel 27 zu Malerei und Plastik: II A. Deutsche Gotik und Renaissance.
Abb. 1. M. Pacher, St. Wolfgang und der Teufel. Nach Originalaufnahme von M. Lang, Höfles Nachf., Photohaus am Dom, Augsburg.
Abb. 2. Veronika mit dem Schweißtuch (München, Alte Pinakothek). Nach Originalaufnahme von Franz Hanfstaengl, München.

Tafel 28 zu Malerei und Plastik: II A. Deutsche Gotik und Renaissance.
Abb. 1. Jesus-Johannes-Gruppe. Nach einer Photographie des Kaiser-Friedrich-Museums, Berlin.
Abb. 2. Kopf der Hemma, Regensburg, Emmeran. Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.
Abb. 3. Holzschnitt: Kreuzigung Christi. Nach dem Original in der Münchener Staatsbibliothek.
Abb. 4. Dürer, Kreuzigung, aus der großen Holzschnittpassion. Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.

Tafel 29 zu Malerei und Plastik: II A. Deutsche Gotik und Renaissance.
Abb. 1. Hans Holbein d. J., Aus dem Totentanz: Der Abt. Nach A. Götte, Holbeins Totentanz, 1897, Tafel IV.
Abb. 2. Hans Baldung Grien, Christus an der Marterſäule. Nach H. Curjel, Hans Baldung Grien, 1923, S. 94.
Abb. 3. G. Lemberger, Holzschnitt aus der Lutherbibel: Jakobs Kampf mit dem Engel. Nach A. Schramm, Die Illustration der Lutherbibel (Luther und die Bibel I), 1923, Abb. 433.

Tafel 30 zu Malerei und Plastik: II B. Italienische Renaissance.
Abb. 1. Sansovino, Apostel Jakobus (Florenz). Nach einer Photographie von Amsler und Ruthardt, Berlin.
Abb. 2. Piero della Francesca, Madonna mit Heiligen. Nach einer Photographie von Amsler und Ruthardt, Berlin.

Tafel 31 zu Malerei und Plastik: III A. Italienischer Barock.
Abb. 1. Caravaggio, Rosenkranz-Madonna (Wien). Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.
Abb. 2. Bernini, Heiliger Longinus, Rom. Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.

Tafel 32 zu Malerei und Plastik: III B. Spanischer Barock.
Abb. 1. Ribera, Marter des Hl. Bartholomäus, Madrid.
Abb. 2. Zurbaran, Der Hl. Bonaventura weist dem Hl. Thomas den Gekreuzigten als Quelle alles Wissens, Berlin.

Tafel 33 zu Malerei und Plastik: III B. Spanischer Barock. III D. Niederländischer Barock.
Abb. 1. Murillo, Die unbefleckte Empfängnis. Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.
Abb. 2. Pedro de Mena, Der Hl. Franz in Ekstase (Dom zu Toledo). Nach V. von Loga, Die spanische Plastik vom 15.—18. Jhd. (Geschichte der Kunst III), o. J., Tafel 188.
Abb. 3. Rubens, Anbetung der Könige, Madrid.

Tafel 34 zu Malerei und Plastik: III D. Niederländischer Barock.
Abb. 1. Rembrandt, Der verlorene Sohn (Petersburg). Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.
Abb. 2. Rembrandt, Jesus heilt die Kranken und läßt die Kinder zu sich kommen (Hundertguldenblatt). Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.

Tafel 35 zu Malerei und Plastik: III E. Deutscher Barock.
Abb. 1. C. D. Asam, Weihnacht (Deckenfresko der Klosterkirche Aldersbach, 1720). Nach einer Photographie des Landesamts für Denkmalpflege, München.
Abb. 2. B. E. Bendel, Matthäus (1679). Nach einer Photographie des Germanischen Museums, Nürnberg.

Tafel 36 zu Malerei und Plastik: IV. 19. Jahrhundert und Gegenwart.
Abb. 1. C. D. Friedrich, Kreidefelsen auf Rügen. Nach W. Wolfradt, C. D. Friedrich und die Landschaft der Romantik, 1924, S. 121.
Abb. 2. F. Overbeck, Ruth und Noemi. Nach E. L. Schellenberg, Das Buch der deutschen Romantik, 1924, neben S. 80.

Tafel 37 zu Malerei und Plastik: IV. 19. Jahrhundert und Gegenwart.
Abb. 1. F. v. Uhde, Mahl in Emmaus. Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.
Abb. 2. E. v. Gebhardt, Gethsemane (Friedenskirche Düsseldorf). Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.

Tafel 38 zu Malerei und Plastik: IV. 19. Jahrhundert und Gegenwart.
Abb. 1. Steinhausen, Bekehrung des Paulus. Mit Genehmigung des Steinhausen-Archivs Frankfurt a. M. nach einer Originallithographie aus dem Verlag der Kunstdruckerei Künstlerbund Karlsruhe A.-G., Karlsruhe.
Abb. 2. Klinger, Pietà. Mit Genehmigung der Photographischen Gesellschaft, Berlin.

Tafel 39 zu Malerei und Plastik: IV. 19. Jahrhundert und Gegenwart.
Abb. 1. Schmidt-Rottluff, Christuskopf. Ausführung Puhl und Wagner, Gottfried Heinersdorff, Berlin-Treptow.
Abb. 2. Ernst Barlach, Ehrenmal im Dom zu Güstrow. Mit Genehmigung von Paul Cassirer, Berlin.

Tafel 40 zu Malerei und Plastik: V. Katholische religiöse Kunst der Gegenwart.
Joseph Bergmann, Fresko der Kirche in Olching. Nach einer Photographie der Photographischen Anstalt Karrer und Mayer, München.

Es gelangten zur Ausgabe:

45./46. Lieferung	am	17. Januar	1929		
47./48. „	„	12. Februar	1929		
49./50. „	„	14. März	1929		
51./52. „	„	11. April	1929		
53./54. „	„	23. Mai	1929		
55./57. Lieferung	am	18. Juli	1929		
58./61. „	„	22. August	1929		
62./63. „	„	26. September	1929		
64./67. „	„	31. Oktober	1929		
68./70. „	„	5. Dezember	1929		

III. Band am 12. Dezember 1929

J

Jablonski, 1. Daniel Ernst (1660—1741), reformierter Theologe, Abkömmling von Exulanten der alten böhmischen ¶ Brüderunität, Enkel des Amos ¶ Comenius, * in der Nähe von Danzig, 1683 Prediger in Magdeburg, 1686 in Lissa (zugleich Gymnasialrektor daselbst), 1690 Hofprediger in Königsberg i. Pr., 1693 in Berlin, wo er 1718 zum Konsistorialrat, 1729 zum Kirchenrat aufstieg und auch an dem geistigen Leben hervorragend teilnahm (Mitstifter der Berliner Akademie der Wissenschaften; Direktor ihrer philologisch-historischen Klasse; ¶ Akademie, 3). Als großpolnischer Senior und Bischof der Unitas fratrum (seit 1699) hat er bei der preußischen Königskrönung die beiden Hofprediger König Friedrichs I zu Bischöfen weihen, später auch auf den ersten herrnhutischen Bischof David ¶ Nitschmann (1735) die altbrüderische Bischofswürde übertragen können, — ein Bindeglied zwischen der alten Unität, deren Bestand er zu sichern, und der neuen ¶ Brüderunität (: II), deren Diasporaarbeit er zu fördern bestrebt war. Seine Unionsbemühungen in Verbindung mit ¶ Leibniz, ¶ Molanus u. a. schlugen trotz königlicher Unterstützung (Collegium caritativum in Berlin, 1703) ebenso fehl wie seine Pläne der Einführung der anglikanischen bischöflichen Verfassung (¶ Bischofsfrage, 3), zeitweilig auch der anglikanischen Gottesdienstform in Preußen.

Vf. u. a.: Kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschiedes im Glauben bei den Protestierenden, 1697; Historia Consensus Sendomiriensis, 1731; Projet sur introduire l'episcopat dans les Etats du Roi de Prusse (bei Ldw. Richter: Geschichte der evg. Kirchenverfassung in Deutschland, 1851, S. 234 ff); Weiteres in RGG[1] III, Sp. 224 f. — Ueber J. vgl. RE[3] VIII, S. 510 ff; — Joh. Kvacala: Fünfzig Jahre im preußischen Hofpredigerdienste, 1896; — Derſ.: Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen J. und Leibniz, 1899 (S. 142 ff ein für König Friedrich I geschriebener Aufsatz über die Union); — Derſ.: J. und Großpolen (Zeitschrift der historischen Gesellschaft für Posen XVI, 1901); — H. Dalton: D. E. J., 1903; — Karl Völker: Der Protestantismus in Polen, 1910, S. 107 ff.

2. Paul Ernst (1693—1757), reformierter Theologe und Orientalist, Sohn von 1, * in Berlin, nach ausgedehnten Studienreisen 1719 Pastor in Liebenberg, 1721 in Frankfurt a. O., zugleich Professor der Philosophie, dann der Theologie daselbst. Besonders religions- und kirchengeschichtlich interessiert, gehört er mit seiner irenischen, philosophisch-rationalen, aktiv-ethischen Einstellung bei Festhalten an der „reinen Lehre" zum Typus der Uebergangstheologie des 18. Jhd.s.

Vf. u. a.: Pantheon Aegyptiorum, 1750—52; Institutiones historiae christianae I, 1754; II, 1756; III (von Eb. Hnr. Dan. Stosch), 1767 (I—II[2] 1783—84 hrsg. von Ernst Aug. Schulze; III[2] 1786 von A. Ph. G. Schickedanz); Opuscula, mit Biographie hrsg. von J. G. te Water, 1804 bis 1813. — Ueber J. vgl. ferner Strodtmann: Das neue gelehrte Europa, 1752 ff, XI, S. 555 ff: XIV, S. 558 ff. **Zscharnack.**

Jackson, 1. George, englischer Theologe, * 1864 in Grimsby, seit 1887 im methodistischen Kirchendienst in Edinburgh und Toronto (Canada), 1909—13 Professor für Bibelwissenschaft am Victoria College in Toronto, seit 1913 am Didsbury College in Manchester, seit 1919 als Professor für englische Sprache, Literatur und Geschichte der englischen Bibel.

Vf. u. a.: The Old Methodism and the New, 1903; The Teaching of Jesus, 1903; The fact of Conversion, 1908; Reasonable religion, 1922. **Michaelis.**

2. Samuel Macauley (1851—1912), amerikanischer Kirchenhistoriker. * in New York, besuchte er das Union Theological Seminary, studierte 1873—76 in Leipzig und wurde 1876 Geistlicher der presbyterianischen Gemeinde in Norwood, N. J. Seit 1895 hatte er den Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der New York University inne. Er war von 1880—84 assistierender Herausgeber der amerikanischen „Encyclopaedia of Religious Knowledge" und widmete sich dann vor allem Missions- und Zwinglistudien.

Vf. u. a.: A Bibliography of Foreign Missions, 1891; The Latin Works and the Correspondence of Huldreich Zwingli together with Selections of his German Works in English, 1912; Huldreich Zwingli, 1901. **Haupt.**

Jacobi, 1. Friedrich Heinrich (1743—1819), der Glaubensphilosoph des deutschen ¶ Idealismus. * in Düsseldorf, aus angesehener Kaufmannsfamilie. Pietistische Jugendeindrücke, kaufmännische Lehrzeit und geistige Anregungen in Genf; lernte dort auch die Gedankenwelt der radikalen französischen ¶ Aufklärung (: 1) und ¶ Rousseaus kennen. Kaufmann, seit 1771 auch Beamter. Verkehrte mit ¶ Goethe und vielen andern führenden Männern, gestaltete sein Heim in Pempelfort zu einem gastfreien Musensitz und beteiligte sich seit 1775 als Schriftsteller an der geistigen Bewegung seiner Zeit. 1794 durch die Revolution vertrieben, lebte er an wechselnden Aufenthaltsorten, besonders in Holstein, seit 1805 als Mitglied, bald als Präsident der Akademie der Wissenschaften in München. J. war mit seiner Unmittelbarkeit, seiner Gefühlskraft und Persönlichkeitswertung ein Mann des Sturmes und Dranges, empfand aber auch stark die Wucht einer streng verstandesmäßigen Wissenschaft, wie sie die Aufklärung geschaffen hatte, und wie er

sie in ¶ Spinoza verkörpert sah. Eine religiöse Natur und ein Wahrheitssucher sein Leben lang, rang er darum, gegenüber der konsequent kausalen Welterklärung (¶ Kausalität) den Glauben an Gott, die Freiheit und den ewigen Wert der Menschenseele zu behaupten. Wie er die Naturerkenntnis auf das Zutrauen zur sinnlichen Wahrnehmung begründete, so den Glauben auf eine Nötigung des unmittelbaren Gefühls, auf eine Offenbarung und Erfahrung Gottes im Herzen („Erfahrung und Offenbarung sind einerlei"). Da ihm die Natur Gott verbarg und die Wissenschaft seiner Meinung nach dem persönlichen Gottesgedanken widersprechen müsse, kam er zu entschiedenem Dualismus: „Mit dem Verstande ein Heide, mit dem Gemüte ein Christ." Gott beweisen wollen, heiße, sich über ihn stellen. Nur ein Sprung führe zum Glauben. J. hat ¶ Spinoza in Deutschland neu bekannt machen helfen (Gespräch mit ¶ Lessing; Streit mit M. ¶ Mendelssohn). Gegenüber ¶ Kants Erkenntnisprinzip machte er geltend, daß es halb ¶ a priori, halb empirisch sei. Dessen Begründung der Religion auf Postulate der praktischen Vernunft genügte ihm nicht, und gegen seine alle unter eine Formel beugende Ethik machte er die Rechte der Individualität geltend. In ¶ Fichtes und ¶ Schellings vom Subjekt ausgehender Lehre sah er „umgekehrten Spinozismus", in dem das Höchste ebenfalls eine leere Abstraktion sei; Schelling warf er überdies unklare Verwertung religiöser Begriffe vor. Sein Interesse war ausschließlich auf die religiösen Grundwahrheiten gerichtet, in deren Behauptung er das in seiner Reinheit aufgefaßte Christentum sah. Der historische Glaube lag ihm fern. Christus war ihm das beweisende Exempel für den Gottesglauben: in ihm sehen wir den Vater. Mit seinem Individualismus und seiner Begründung der Religion auf das Gefühl gehört er zu den Frühidealisten, die ¶ Schleiermachers Religionsauffassung vorbereiteten. Von ¶ Hamann und ¶ Lavater schied ihn seine kritische Stellung zu den positiven Elementen des Christentums; ihm eigen war das tiefe Bedürfnis, seinen Gefühlsglauben immer von neuem mit der Philosophie auseinanderzusetzen.

Hauptschriften: Allwills Briefsammlung, 1775 f; Woldemar, 1779 ff (philosophische Romane); Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn, 1785; David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, 1787; An Fichte, 1799; Ueber das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, 1802; Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, 1811. — Gesammelte Werke, 6 Bde., 1812 bis 1825; Auserlesener Briefwechsel, hrsg. von F. Roth, 1825 bis 1827; Briefwechsel mit Goethe, Herder, Hamann s. Ue[12] III, S. 608; R. Zöpprit z: Aus J.s Nachlaß, 2 Bde., 1869; — Neudruck der Hauptschriften aus dem Spinozastreit bei Fritz Mauthner: J.s Spinoza-Büchlein nebst Replik und Duplik, 1912, und Hnr. Scholz: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit, 1916 (mit Einleitung); — Literatur: Ue[12] III, S. 616 ff. 755 f; — ADB XIII, S. 577 ff; — GG[3] IV, § 228; — E. Zirngiebl: J.s Leben, Dichten und Denken, 1867; — L. Lévy-Bruhl: La philosophie de J., 1894; — F. A. Schmid: J.s Religionsphilosophie, 1905; — Derſ.: J., 1908; — Th. t. Stockum: Spinoza, J., Lessing, 1916; — F. Warnecke: Goethe, Spinoza und J., 1907; — H. Schreiner: Der Begriff des Glaubens bei J., Diss. Erlangen 1921.

Heinrich Hoffmann.

2. Justus Ludwig (1815—88), evg. Theologe, * in Burg (Prov. Sachsen), 1847 Professor in Berlin, 1851 in Königsberg und seit 1855 in Halle, Schüler A. ¶ Neanders, Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie und der ¶ Union gegen das Neuluthertum, später der protestantischen Interessen gegen den Ultramontanismus.

Vf. u. a.: Die kirchliche Lehre von der Tradition und der Hl. Schrift in ihrer Entwicklung I, 1847; Erinnerungen an Neander, 1882; Erinnerungen an Kottwitz, 1882. — Gab heraus A. ¶ Neanders wissenschaftl. Abhandlungen, 1851, und dessen Christliche Dogmengeschichte, 1857; Schleiermachers Briefe an die Grafen Dohna, 1887. — Vgl. J. Jacobi: J. L. J. und die Vermittlungstheologie seiner Zeit, 1889; — RE[3] VIII, S. 514 ff.

Mulert.

Jacobini, Ludovico (1832—87), kath. Theologe, * in Genzano, † in Rom, wußte als Nuntius in Wien (seit 1874) trotz der damaligen kirchenpolitischen Gesetzgebung ¶ Oesterreichs ein erträgliches Verhältnis zwischen der Kurie und der Wiener Regierung zu erhalten, förderte 1879 die Verhandlungen zur Beilegung des preußischen ¶ Kulturkampfs durch Besprechungen mit Bismarck in Gastein. Er wurde im selben Jahre Kardinal und war von 1880 bis zu seinem Tode päpstlicher Staatssekretär.

Mulert.

Jacobs, 1. Charles Michael, nordamerikanischer Kirchenhistoriker, * 1875 zu Gettysburg (Pennsylvanien) als Sohn von 2, nach Universitätsstudien zu Philadelphia und zu Leipzig als lutherischer Pfarrer tätig, seit 1913 Professor der Kirchengeschichte auf dem Lutheran Theological Seminary zu Philadelphia (Mt. Airy), wo er auch 1926 seinem Vater als Präsident gefolgt ist. Als Prediger und als Kirchenmann (anfangs im General Council, seit der Einigung in der United Lutheran Church; ¶ Vereinigte Staaten) spielt J. eine führende Rolle.

Vf.: The Way a Little Book of Christian Truth, 1922; The Story of the Church — an Outline of its History, 1925. — Er ist einer der Herausgeber von Works of Martin Luther with Introductions and Notes, Philadelphia 1915 ff; und (mit Preserved ¶ Smith) Luther's Correspondence and other Contemporary Letters, Bd. 2, Philadelphia 1918 (wird fortgesetzt).

2. Henry Eyster, lutherischer Systematiker, * 1844 zu Gettysburg (Pennsylvanien), nach Studien auf dem Pennsylvania College und dem Lutheran Theological Seminary zu Gettysburg seit 1883 Professor der systematischen Theologie auf dem Lutheran Theological Seminary zu Philadelphia (Mt. Airy), 1894—1920 dessen Dekan, 1920—26 Präsident. Im General Council ist er dreimal Präsident gewesen und hat die Kircheneinigung (United Lutheran Church; ¶ Vereinigte Staaten) befördert.

Mit John A. W. Haas hat J. 1899 die Lutheran Cyclopaedia herausgegeben, 1882—96 sich der Lutheran Review gewidmet. — Vf. u. a.: The Lutheran Movement in England, 1891; History of the Evangelical Lutheran Church in the United States, 1893; Martin Luther, the Hero of the Reformation, 1898; The German Emigration to America 1709—40, 1899; Summary of Christian doctrine, 1905.

Rockwell.

Jacobsen, 1. Jens Peter (1847—85), dänischer Dichter, * in Thisted (Nordjütland), † in Kopenhagen, der bedeutendste der „Männer des modernen Durchbruchs", der Gruppe um Georg ¶ Brandes. Jene beiden Städte, das weltverlorene jütische Nest und die literatenhafte Atmosphäre in Kopenhagen, sind die beiden Pole in J.s Leben. Mehr als ein anderer Dichter hat J. mit seinen wenigen erzählenden Werken durch seine Erfassung feinster Stimmungen und Abschattungen in Natur- und Seelenmalerei die naturalistische Dichtung (¶ Naturalismus) vor sich selbst und ihrer brutalen Nachahmungstheorie gerettet und ihr ein Bewußtsein künstlerischer Feinwerte erhalten. Er war exakt durchgebildeter Naturforscher, der ein Werk über die Desmidiaceen Dänemarks schrieb und — als einer der ersten im Lande von ¶ Darwins Abstammungslehre gepackt — dessen Werke über „die Abstam-

mung des Menschen" und „die Entstehung der Arten" ins Dänische übersetzte. Aber er war daneben ein inniger Naturträumer wie nur je ein Romantiker. Auf dieser Mischung von Träumer und Beobachter, von feinster Intuition und minutiösester Analyse ruht der Reiz seiner Milieu- und Seelenschilderungen und seine virtuose Beherrschung der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten. Aus der modernen Naturwissenschaft erwächst seine konsequent atheistisch-positivistische Weltanschauung, die ihren zugespitztesten Ausdruck in der Gebetsszene des Atheisten Niels Lyhne bei der tödlichen Krankheit seines Kindes findet. Sie ist nicht Durchbruch, sondern ganz und gar nur schmählicher Abfall eines feigen Momentes. J.s Form, sich mit dem Leben auseinanderzusetzen, ist Ironie, eine Mischung von Ueberlegenheit und Hoffnungslosigkeit, die von seiner frühen Schwindsucht stark beeinflußt ist. In der Dekadenz der Jahrhundertwende steckt viel schlechte Nachahmung J.s. Aus der intuitiven Naturergebenheit aber entspringt die künstlerische Ueberwindung der reinen Beobachtung, die Beseelung der Natur, die genußvolle Erfassung der feinsten Stimmungen und die tiefe Verwobenheit von menschlichem Schicksal mit den Vorgängen in der Natur.

Von den Ausgaben sind die des Inselverlages (o. J.) und von Diederichs (1923) die besten. — Briefe, hrsg. von Edv. Brandes, 1899, deutsch 1919. — Vgl. Georg Brandes: Dänische Persönlichkeiten (Samlede Skrifter Bd. 3), sowie H. Bethge: J. P. J., ein Versuch, 1920. **H. de Boor.**

2. Johannes Christian, evg. Theologe, * 6. März 1862 in Hvornum (Jütland), seit 1891 Professor an der Universität Kopenhagen.

Vf. u. a.: Om foreslaaet Reform af den theologiske Embedsexamen, 1900; Daniels Bog og de nyeretSprogundersögelser, 1900; Om Symboler og Symbolforpligtelser, 1906; Om Döden og Dödsriget i det gamle Testamente, 1911; Om „Den gammel testamentlige Theologie" som theologisk Disciplin, 1912; Retsagen mod Pastor Arboe Rasmussen, 1913; — Außerdem in Verbindung mit G. Koch: Det nye Testament, Prövendgave af en revideret Oversættelse, 1906 (in veränderter Form für den Kirchengebrauch autorisiert 1907). — Mitarbeiter an ¶ Buhls (oversaettelse af) Det gamle Testamente, (1908—)1910. — Hat redigiert: Studier tilegnede Frants Buhl, 1925. **Adamsen.**

Jacoby, 1. Adolf, evg. Theologe, * 9. März 1875 zu Lauterburg i. Els., 1900 Vikar in Straßburg, 1904 Pfarrer in Weitersweiler i. Els., seit 1912 Präsident des Konsistoriums der luxemburgischen protestantischen Kirche und Hofprediger in Luxemburg.

Vf. neben zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen religionsgeschichtlichen und volkskundlichen Inhalts: Ein neues Evangelienfragment, 1900; Ein bisher unbeachteter apokryphe Bericht über die Taufe Jesu, 1902; Das geographische Mosaik von Madeba, 1905; Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum (RV III, 12), 1910. **Rühle.**

2. Hermann (1836—1917), evg. Theologe, * zu Berlin, 1859 Gymnasiallehrer in Landsberg a. W. und Stendal, 1864 Diakonus in Schloß Heldrungen, 1868 ord. Professor der praktischen Theologie in Königsberg, seit 1912 im Ruhestand.

Vf. außer Predigten u. a.: Die Liturgie der Reformatoren I, 1871; II, 1876; Allgemeine Pädagogik auf Grund der christlichen Ethik, 1883; Neutestamentliche Ethik, 1899; Die Evangelien des Markus und Johannes, 1903. **Schennemann.**

Jacopone da Todi (Jacobus Tudertinus, eigentlich de Benedetti), franziskanischer Dichter (um 1240 bis 1306), * in Todi, nach dem plötzlichen Tode seiner Gattin — etwa 1268 — Mitglied der Franziskaner-Tertiarier, legte sich selbst strengste Askese und Selbstverachtung auf, trat 1278 in den Franziskaner-Orden über. In scharfen Satiren geißelte er die Mißbräuche der Kirche. Ein heftiger Gegner ¶ Bonifatius' VIII, wurde J. 1298 exkommuniziert und eingekerkert; erst 1303 kam er durch Benedikt IX frei. J.s in ihrem Werte verschieden eingeschätzte italienische und lateinische Lieder (Laude, Cantichi) sind z. T. recht volkstümlich gewesen. Daß er auch die berühmte, wenn auch formell nicht einwandfreie Sequenz Stabat mater dolorosa gedichtet habe, die in der Messe der beiden Feste der sieben Schmerzen Mariä (am Freitag vor Palmsonntag und am 15. Sept.) und im Offizium des ersten Festes verwendet wird und in vielen, z. T. herrlichen Kompositionen vorliegt, wird noch bestritten; die gleichzeitige Ordensgeschichte, die von seinen Meditationen spricht, berichtet nichts davon.

RE³ VIII, S. 516 ff; — Lisco: Stabat mater, 1843 (bis damals schon 83 deutsche Uebertragungen desselben); — A. F. Ozanam: Poètes franciscains, 1859² (deutsch, mit Zusätzen hrsg. von N. H. Julius, 1853). **Glaue.**

Jacquelot, Isaac (1647—1708), reformierter Theologe, * in Vassy, seit Aufhebung des Edikts von Nantes (¶ Frankreich, 4 b) in deutschen und holländischen ¶ Refugiés-Gemeinden tätig, zuletzt Hofprediger in Berlin, als Prediger und apologetischer Schriftsteller viel gerühmt. Im Streit um ¶ Bayles Dictionnaire vertrat er in arminianischer Weise (¶ Arminianer) den Universalismus des göttlichen Heilsplanes und kritisierte gleich Bayle die Lehre von der ¶ Prädestination (: III), folgte aber der rationalistischen Apologetik seiner Zeit, indem er gegen Bayle die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Glaubenslehre festhielt und den Zweifel bekämpfte.

Vf. u. a.: La Conformité de la foi avec la raison, 1705; Examen de la théologie de Bayle, 1706; Dissertation de l'existence de Dieu (gegen ¶ Spinoza). — Vgl. O. Zöckler: Geschichte der Apologie des Christentums, 1907; — Jöcher-Adelung II, 1750, S. 1844 f. **Zscharnack.**

Jäger, 1. Johann Wolfgang (1647—1720), lutherischer Theologe, * in Stuttgart, einflußreich als Tübinger Theologieprofessor (seit 1690), Kanzler, kirchlicher Führer Württembergs. Er war u. a. ¶ Bengels Lehrer, hat auch Ch. M. ¶ Pfaff beeinflußt. Den mystischen Spiritualismus bekämpfte er; mit ¶ Speners Richtung sympathisierte er, ohne ausgesprochen Pietist zu sein. Angeregt durch¶ Pufendorfs Jus feciale divinum (1695), darum mehr als die älteren Föderalisten naturrechtlich und juristisch bestimmt, eroberte er der heilsgeschichtlichen Methode im Luthertum Boden (¶Bund: III, 2), wirkte aber unbewußt durch jene von ¶Grotius stammenden Motive zersetzend auf die Orthodoxie. Seine Kompendien haben lange über Württemberg hinaus Schule gemacht.

Vf. u. a.: Jus Dei foederale, 1698; Historia ecclesiastica ... ab a. 1600—1710, 2 Teile 1709/17. — Weiteres (o. J.) bei Ch. G. Jöcher: Allg. Gelehrten-Lexicon II, 1750, S. 1828 (die von Jöcher und ADB XIII, S. 651, benutzten „Würtembergischen Nebenstunden" bedürfen kritischer Nachprüfung); — C. v. Weizsäcker: Lehrer und Unterricht an der evg.-theol. Facultät der Universität Tübingen, 1877, S. 81 ff; — G. Schrenk: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923, S. 310; — A. F. Stolzenburg: Die Theologie des J. F. Buddeus und des Ch. M. Pfaff, 1926 (Register). **Schrenk.**

2. Paul, evg. Theologe, * 1869 in Wennungen (Provinz Sachsen), seit 1893 Hilfsredakteur der ¶ Christlichen Welt, wodurch er in nahen Verkehr mit Friedrich ¶ Naumann, später mit Paul ¶ Göhre und Arthur ¶ Bonus kam. 1898 wurde J. Pfarrer in Ichtershausen bei Arnstadt. Seine geistige Entwicklung stand unter dem Einfluß von W. ¶ Herrmann und E. ¶ Troeltsch, ¶ Windelband und ¶ Rickert. Seit 1906 Pfarrer in Karlsruhe, Freund von Hermann ¶ Oeser,

entfaltete er eine überaus fruchtbare Tätigkeit in Diskussionsversammlungen mit sozialistischen Arbeitern und modernen Gebildeten, die dem christlichen Glauben entfremdet waren. 1910 Pfarrer an der Ludwigskirche in Freiburg i. Br., ist er einer der feinsinnigsten und geistvollsten Verkündiger der Versöhnung von Denken und Glauben geworden. Sein Grundgedanke ist der herbe Gegensatz zu einem intellektualistischen Auffassen des Lebens und eine freudige Betonung des Glaubens als des herzlichen Vertrauens auf die Gottesgnade. Er darf als der „Evangelist für die Gebildeten unserer Tage" angesprochen werden.

Bf. u. a.: Thomas Carlyle, Lebenserinnerungen, 2 Bde., 1897; Zur Ueberwindung des Zweifels, 1900; The Religion of Goethe, 1910; Gottfinden und Ueberwinden, 1911; Lichtspuren, 1914; Wege zur inneren Freiheit, 1914; Ich glaube keinen Tod..., 1914; Innseits, 1917; Vom Sinn des Lebens, 1918; Festland, 2 Bde., 1922; Gottesfragen, 1921; Unverloren, 1922; Freude zuvor!, 1922; Vom Grund der Freude, 1923; Vorsehung, 1923; Evg. Freiheit, 1926; Ahnung und Gewißheit, 1927. — Vgl. O. Stapel: Chr W 1924; — G. Weiß: MPTh 1926; — R. Liechtenhan: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 1925. **Hesselbacher.**

Jänicke, Johannes (1748—1827), evg. Theologe, * in Berlin, erst Webergeselle und Lehrer, wurde dann Geistlicher, 1779 zweiter, 1792 alleiniger, geschätzter Prediger an der böhmischen (Bethlehems-) Kirche in Berlin. Seine Verbindung mit der Brüdergemeinde und Anregungen durch Missionskreise, wie sie sein jüngerer Bruder (als Missionar in Indien 1800 gestorben) und der mit England in Beziehung stehende Oberforstmeister von Schirnding vermittelten, bestimmten J., 1800 in Berlin eine Missionsschule zu eröffnen, in der er selbst den Unterricht erteilte. Daraus ging 1823 eine vom König bestätigte Missionsgesellschaft hervor, deren Vereinigung mit der 1824 gegründeten ¶ Berliner Missionsgesellschaft leider nicht zustande kam. Aus J.s Anstalt, die in geringerem Umfange nach J.s Tode bis 1849 fortbestand, gingen bis 1827 etwa 80, z. T. sehr tüchtige Missionare wie ¶ Rhenius, ¶ Gützlaff hervor, die in englische oder niederländische Missionsarbeit eintraten. Daneben hat J. der Gründung der Preußischen Hauptbibelgesellschaft 1814 (¶ Bibelgesellschaften, 2 b) durch die Stiftung der „Biblischen Gesellschaft" 1805 und durch den Druck der böhmischen und polnischen Bibel ebenso vorgearbeitet wie durch den 1811 gegründeten Traktatverein dem 1816 entstandenen Hauptverein für christliche Erbauungsschriften im preußischen Staate (¶ Schriftenmission).

Die evg. Missionen, 1900, S. 256 ff; — Ernst Breest: in Bibelblatt 1909, S. 75 f. 81 ff. **Glaue.**

Jaeschke, Heinrich August (1817—83), evg. Missionar und Tibetforscher, zuerst Lehrer am Pädagogium der Brüdergemeine in Niesky, dann 1856 bis 1868 Missionar unter den buddhistischen Tibetern des westlichen Himalaya. Nach seiner Rückkehr literarisch tätig in Herrnhut als Herausgeber eines großen tibetischen Wörterbuchs, wovon nur Vorstudien erschienen sind.

Bf. u. a: A short practical grammar of the Tibetan language, 1856; Romanized Tibetan and English Dictionary, 1866; Proben aus dem Legendenbuch: Die 100 000 Gesänge des Milaraspa, (ZDMG 1866); Tibetisch-deutsches Lexikon, 1876; Tibetan-English Dictionary, 1881; Tibetan Grammar, 1883. — Kleinere Aufsätze über Phonologie und Grammatik des Tibetischen in den Monatsber. der Berliner Akademie: — Uebersetzung des NT.s in das Tibetische. **Merkel.**

Jahnow, Hedwig, * 21. März 1879 in Ratwitsch, Oberstudienrätin in Marburg.

Bf. neben literaturgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen und -pädagogischen Aufsätzen: Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung, 1923. **Baumgartner.**

Jahreszeiten sind religionsgeschichtlich insofern von besonderer Bedeutung, als sie nicht nur die Grundlage für die Zeiteinteilung überhaupt bilden (¶ Chronologie: II, 1 a), sondern auch der weitaus größte Teil aller religiösen ¶ Feste und Feiern an sie anknüpft. Der Wechsel der J. bestimmt die Arbeiten des ¶ Ackerbaus und gibt damit auf der Stufe primitiver Bauernkultur dem ganzen Volksleben seine ungeschriebenen Gesetze.

1. Die J. sind von der Natur gegeben und treten verschieden in Erscheinung je nach geographischer Lage und Klima. Das nächstliegende ist die Zweiteilung entsprechend etwa dem Wechsel von Tag und Nacht: Sommer und Winter, warm und kalt, Leben und Sterben der Natur, yang und yin bei den Chinesen. Erst im Lauf einer Entwicklung schieben sich Frühling und Herbst als Uebergänge zwischenein. Bei anderen Völkern ergibt die Natur eine Dreiheit: bei den Aegyptern Nilüberschwemmung, Fruchtbarkeit, Hitze; bei den alten Indern heiße, nasse und kalte Zeit. Die babylonische Astronomie hat die Zusammenhänge zwischen J. und Sonnenlauf systematisch herausgearbeitet und mit der Markierung der Aequinoktial- und Solstitialpunkte die Einteilung des Jahres in die vier heute üblichen J. geschaffen, die der julianische Kalender dann endgültig fixiert hat.

2. Der gewaltige Einfluß der J. auf den religiösen Festzyklus läßt sich bei allen Völkern beobachten. Die mit den J. zusammenhängenden Feste bezwecken in den allermeisten Fällen Stärkung und Mehrung der ¶ Fruchtbarkeit. Im Frühling, wenn die Natur zu neuem Leben erwacht, gilt es ihre Wachstumskraft durch magische Riten zu mehren; zur Sommersonnenwende müssen die Dämonen, die das Abnehmen der Sonnenkraft verschulden, durch Feuer und andere Zeremonien vertrieben werden; zur Wintersonnenwende muß die Sonne begrüßt und gestärkt werden, wenn sie ihren Lauf neu beginnt (¶ Sonnenwende). Bei den Griechen werden alle vier Jahreszeiten mit feierlichem Zeremoniell eingeholt (RGL 6, S. 48 ff); die vedischen Inder halten große Opferfeiern (Chant[4] II, S. 50). Besonders zahlreich sind die Vegetationsfeste, die im Frühling gefeiert werden: das Maifest der Peruaner; das Neujahrsfest der Babylonier; das orgiastische Frühlingsfest des ¶ Attis; das mit dem symbolischen Pflügen verbundene Opferfest der alten Chinesen; die Thesmophorien und Eleusinien der Griechen; die Liberalia, Fordicidia, Cerialia und Robigalia der Römer (Chant[4] II, S. 446; der alte Ritus des versacrum läßt darauf schließen, daß in Notzeiten auch Menschen geopfert wurden); von den Slaven ist feierliches Einholen des Frühlings bezeugt; bei den Germanen bildeten dramatische Bräuche, die zur Frühlingszeit geübt wurden und noch heute in Volkssitten weiterleben (¶ Maibaum u. a.), einen wesentlichen Bestandteil des Kultus. Winterfeste feiern die Chinesen, wenn Yang seinen Aufstieg beginnt; die vedischen Inder als Totenopferfest, die Parsen als Mithrasfest; auch das Julfest der Germanen ist in diesem Zusammenhang zu nennen.

3. Seinen mythologischen Niederschlag findet der Wechsel der J. in den Naturmythen vom ewig hin und her wogenden Kampf der Lichtgötter gegen die bösen Mächte der Finsternis und vom Sterben und Auferstehen der Vegetationsgötter (¶ Auferstehung: I A), wie sie in der babylonischen

Mythologie besonders ausgeprägt sind. Schamasch und Marduk sind Frühlings- und Sonnengötter. Im Weltschöpfungsepos siegt Marduk, die Frühlingssonne, über Tiâmat und bringt den Weltenfrühling. Am Neujahrsfest, das im Frühjahr gefeiert wird, geht die Herrschaft von Nebo, dem Gott der Wintersonne, an Marduk als Gott der Sommersonne über. Der Wechsel der J. ist das Hauptmotiv des Mythenkreises, der sich um ¶ Tammuz und Ischtar schließt. Die semitischen ¶ Muttergottheiten stehen alle im mythologischem Zusammenhang mit dem Werden und Vergehen in der Natur, ebenso wie der ¶ Adonis der Phönizier und der ¶ Attis der Phrygier. — In der griechischen Mythologie repräsentiert sich Apollo als Frühlingsgott, der z. B. im delphischen Kult zur Frühlingszeit seinen Einzug hält (Chant[4] II, S. 367). Die keltische Mythologie kennt den Kampf von Sommer und Winter so gut wie die germanische; in dieser erheben sich zwar mit Baldur Licht und Frühling wieder, aber das Ende der Götter und Menschen ist doch der Fimbulwinter, das Untergehen in Kälte und Finsternis. Der persische Mithra kämpft als Sonnen- und Lichtgott gegen die Dämonen, die das Erfrieren im Winter machen. In Aegypten ist Re, der Sonnengott, als Herr der J. der große Wohltäter der ganzen Natur; auch der Mythus von ¶ Isis und Osiris hat den Wechsel der J. zur Naturgrundlage. — Daß die J. selbst mit anderen Naturpotenzen zu Göttern erhoben werden, finden wir erst auf reflektierter Entwicklungsstufe der Religion, etwa im Brahmanismus (Chant[4] II, S. 68) oder bei den Stoikern (S. 409). **Rühle.**

Jâhû, wohl Verkürzung für ¶ Jahve; die umgekehrte Annahme, wonach Jahve die erweiterte Form ist, bei G. R. Driver s. unten. Die Namensform J. findet sich in vielen, mit dem Gottesnamen zusammengesetzten Personennamen, und zwar in solchen, in denen der Gottesname der zweite Bestandteil des Wortes ist, wie Jescha'-jâhû, Jirme-jâhû. Steht der Gottesname an erster Stelle, so lautet er Jehô, verkürzt Jô, wie Jehô-jâchîn, Jôjâchîn, Jehô-nâdâb, Jô-nâdâb. Die Form Jâhû (oder Jâhô auszusprechen?) findet sich außerdem noch als selbständiges Wort in den ¶ Elephantine-Urkunden und als Stempel auf jüdischen Tonkrügen, vgl. E. Sellin (s. unten). In griechischen Umschreibungen des Gottesnamens der Juden steht gewöhnlich die Form Ιαω; auch sonst wird der Gott der Juden in Berichten der griechischen und römischen vorchristlichen und späteren nichtchristlichen Schriftsteller Ιαω (und Ιευω) genannt, in Zauberschriften lautet der Name Ιαω, bei Gnostikern Ιαω und Jeû usw. — Eine weitere Verkürzung von J. ist Jâh, so in Eigennamen, im dichterischen Stile, z. B. in der Formel des Gottesdienstes ¶ Hallelûjâ = Preiset Jah, und auf Krugstempeln.

Ernst Sellin: MDOG Dez. 1908, Nr. 39, S. 39; Dez. 1909, Nr. 41, S. 26 f; — Rud. Kittel: Geschichte des Volkes Israel (1909[3]) I, 1923[5-6], S. 453 Anm. 1; — Wolf Graf Baudissin: Kyrios II, 1928, S. 193 ff; — G. R. Driver: ZAW N. F. V, 1928, S. 7 ff. **Gunkel.**

Jahve.

1. In der hebräischen Schrift, die ursprünglich nur Konsonanten schreibt, sind nur die Konsonanten des Wortes Jhvh überliefert. Die Juden der späteren Zeit haben, in der richtigen Empfindung, daß ein göttlicher Eigenname Polytheismus voraussetzt (¶ Gottesglaube: II, A 1), den Gottesnamen nicht mehr gebrauchen und schließlich nicht einmal mehr aussprechen wollen. In späteren Stücken der Bibel wird für den Gottesnamen lieber ¶ Elohim (Gott) gesagt, so in den Psalmen 42—83. Später sagte man „der Herr" (so in der griechischen Uebersetzung des AT.s), „der Name", „der Höchste", „der Himmel" u. a. (vgl. Wilhelm Bousset, Religion des Judentums, herausgegeben von Hugo Greßmann, 1926[3], S. 307 ff). Schließlich ist dem Judentum die Ueberlieferung darüber, wie die Konsonanten Jhvh ursprünglich auszusprechen seien, überhaupt verloren gegangen. Doch haben alte griechische Kirchenlehrer noch gehört, daß der Name Ιαβε oder Ιαουε (d. h. hebr. Jahvêh) laute. Die Rabbinen pflegten, wo der Name „Jahve" im Bibeltext vorkam, dafür ¶ „Adonaj", d. h. Herr, auszusprechen; die Späteren haben, um diese Aussprache sicherzustellen, die Vokale von „Adonaj" den Konsonanten von Jhvh hinzugefügt. Daher konnte bei humanistischen Gelehrten, die soeben hebräisch zu lernen anfingen, der Irrtum entstehen, der Name laute „Jehovah": eine Form, die sich im erbaulichen Sprachgebrauch festgesetzt hat, aber jetzt hoffentlich bald daraus wieder verschwinden wird.

2. Die älteste Erklärung des J.-Namens findet sich Ex 3 $_{13\text{ f}}$ beim Elohisten: ¶ Moses fragt Gott: „Was soll ich den Israeliten antworten, wenn sie mich nach dem Namen des Gottes fragen, der mich zu ihnen gesandt hat?" Gott erwidert: „Ich bin, der ich bin (ehjê); sprich zu ihnen: 'Ehjê („ich bin") hat mich zu euch gesandt." Diese Erklärung ist selbst wiederum aufs mannigfaltigste erklärt und auf die Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unverantwortlichkeit, das wirkliche Dasein oder gar auf die „Aseität", d. h. das Allein-aus-sich-selbst-sein Gottes gedeutet worden. Besser entspricht es dem Geist des Altertums, hier an den ¶ Namenglauben zu denken. Man war damals überzeugt, durch die Kenntnis des Namens den Gott in seiner Gewalt zu haben; als Jahve daher nach seinem Namen gefragt wird, weicht er aus und nennt ihn nur, indem er ihn umschreibt: „ich bin, — der ich bin", d. h. ich heiße, wie ich heiße. Glaubt nicht, ihn durch Nennung seines Namens beherrschen und sein Geheimnis durchdringen zu können! Ein ähnliches Ausweichen Gen 32 $_{30}$ Richt 13 $_{18}$. Jedenfalls aber ist diese Erklärung volkstümlicher Art und keineswegs „authentisch", wie denn auch sonst das AT kaum jemals auf diese Erklärung zurückkommt. Die neuere Wissenschaft hat eine Menge anderer Erklärungen aufgestellt: „der Seiende", „der Eintretende, sich Offenbarende, Lebendige", „der ins Dasein Rufende" (d. h. Schöpfer) oder auch „der Wehende" (Wettergott), „Fällende" (Donnergott), „Schleuderer" (Blitzgott) usw., ohne daß es darüber zu einer Sicherheit gekommen wäre. Auch ist die Frage nach der Erklärung des Gottesnamens für die Religion des geschichtlichen Israel ohne besondere Bedeutung: wenn Israel den Namen seines Gottes J. voller Ehrfurcht und Begeisterung nennt, denkt es dabei nicht an eine Etymologie, sondern an die lebendige, charaktervolle und anthropomorphisch vorgestellte Gestalt, die mit diesem Namen bezeichnet wird (¶ Gottesglaube: II, A; ¶ Anthropomorphismus, 2).

3. Die Babylonier haben den Namen J.s, soweit man bisher sagen kann, nicht gekannt. Dagegen kommt vielleicht bei den Westsemiten, besonders in Hamath und in dem gleichfalls nordsyrischen Lande Zaudi ein Gott „Ja'u" vor. Daß der J.-Name außerhalb Israels jedenfalls nicht geläufig gewesen sein kann, beweist der Sprachgebrauch Israels, der diesen Namen im Verkehr mit den Fremden im allgemeinen vermeidet. Aus demselben Grunde scheint der ¶ Elohist und der ¶ Priesterkodex den Namen für die vormosaische Zeit vermieden zu haben (¶ Elohim).

Ueber Aussprache, Erklärung und Gebrauch des Namens

vgl. GB, 1915[16], S. 290 ff; — Siegfried-Stade: Hebräisches Wörterbuch, 1893, S. 246. — Ueber das Vorkommen des Namens außerhalb Israels vgl. Heinrich Zimmern: KAT[3], 1903, S. 465 ff; — Rud. Kittel: Geschichte des Volkes Israel (1909[3]) I, 1923[4.5], S. 386 Anm. 6; S. 452 ff; — Wolf Graf Baudissin: Kyrios II, 1928, S. 197 Anm. 1. — Vgl. auch die Kommentare zu Exodus, die „Biblischen Theologien" und „Religionsgeschichten Israels", ferner R. Kittel: RE[3] VIII, S. 529 ff; XXIII, S. 665, und zuletzt G. R. Driver: ZAW N. F. V, 1928, S. 7 ff. **Gunkel.**

Jahvist (Sigle: J) heißt nach ihrem Gebrauch des Gottesnamens Jahve eine der Quellenschriften des Pentateuchs (¶ Mosesbücher). Sie enthält Ur-, Patriarchen- und Volksgeschichte, die nach Auffassung einzelner Forscher bis in die Bücher Richt, Sam, Kön reichen soll. Uebrigens unterscheidet man neuerdings gerne einen älteren und einen jüngeren J. (J^1 und J^2) oder L (= Laienschrift) und J. Als ganzes ist das jahvistische Werk judäisch, aus dem 10. oder 9. Jhd. Seine Erzählungskunst steht z. T. auf höchster Stufe. Von theologischer Reflexion verhältnismäßig noch fern, weist die Darstellung doch schon die Durchdringung des Stoffes mit einer höheren Idee auf. **Bertholet.**

Jainismus ¶ Jinismus.

Jais, Aegidius (1750—1822), kath. Theologe, Pädagoge und Erbauungsschriftsteller, dessen Erziehungs- und Erbauungsschriften sich bis heute ihren Platz in der kath. Welt bewahrt haben, obwohl sein Mangel an dogmatischer Genauigkeit, besonders in seinem „Katechismus der christ-kath. Glaubens- und Sittenlehre" (1807) und dem dazu 1813 herausgegebenen „Handbuch", ihm schon zu Lebzeiten viel Anfeindung zugezogen hat. Jung in den Benediktinerorden eingetreten, wurde J. 1776 Priester, nach seelsorgerlicher und pädagogischer Tätigkeit (in Salzburg, Jachenau, Rott am Inn) 1803—06 Professor der Moral- und Pastoraltheologie in Salzburg, seit 1804 zugleich Religionslehrer der Kinder des Großherzogs von Toskana, dem er bei dessen Heimkehr nach Toskana dorthin folgte; seit 1814 in Benediktbeuern.

Vf. ferner u. a.: Ausgewählte Erzählungen, Lieder und Sprüche (Neuausgabe von Jos. Pötsch, 1889); Handbuch des Seelsorgers (Neuausgabe von Fr. Jos. Köhler, 2 Bde., 1870—76); Lehr- und Betbüchlein für Kinder, 1821. — Autobiographie in Felders Gelehrtenlexikon I, 1817, S. 349 ff; — Maurus Dietl: P. J. nach Geist und Leben geschildert von einem seiner Schüler, hrsg. von Joh. Mich. ¶ Sailer (mit J. befreundet), 1826; — A. Fr. Ludwig: Zirkel von Würzburg II, 1906, S. 247 ff. **Zscharnack.**

Jakob, 1. Baradäus († 578), der Gründer der monophysitischen syrischen Kirche, deren Glieder sich nach ihm „Jakobiten" nannten (¶ Orientalische Nationalkirchen). Nach einer streng asketischen Erziehung kam er nach Konstantinopel in die sich um die Kaiserin Theodora sammelnden monophysitischen Kreise (¶ Christologie: II, 3 c, Sp. 1623). Seit 542 begann sein unermüdliches Wanderleben in Ostsyrien zur Organisation seiner Kirche. Fast hundert Bischöfe, ungezählte Scharen von Priestern und Diakonen wurden von ihm ordiniert. Von Persien bis nach Alexandrien reichte seine rastlose Tätigkeit, der erst der plötzliche Tod auf einer Reise ein Ende machen konnte.

Literarisch ist J. kaum hervorgetreten. Der von ihm ordinierte ¶ Johannes von Ephesus und andere Schriftsteller berichten ausführlich über ihn. — H. G. Kleyn: J. B., de Stichter der Syrische Monophysietische Kerk, Leyden 1882; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 174 f; — Geschichtliche Orientierung bei H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1917, § 9. **Abramowski.**

2. ben Ascher (1283—1340), Verfasser des Religionskodex Arbaa Turim (vier Reihen), in dem die unübersichtliche Fülle des angesammelten jüdischen Ueberlieferungsstoffes kodifiziert ist (¶ Judentum: II, 1). Die lediglich praktischen Zwecken dienende Sammlung beschränkte sich auf die Regelung des Lebens in der Diaspora und ließ die seit der Verbannung aus Palästina unwirksam gewordenen staats-, sakral- und agrarrechtlichen Normen außer Acht. Der Kodex besteht aus vier Teilen: 1. Orach Chajim = Pfad des Lebens, enthält die Bestimmungen über den Gottesdienst, den Sabbath und die Feiertage; — 2. Jore Dea (lehrt Erkenntnis), handelt von den Speisegesetzen, von den Vorschriften über das Viehschlachten, von den Verboten gegen Götzendienst, Gelübde und Eid, von den Gesetzen gegen Zins und Wucher, vom häuslichen Leben usw.; — 3. Eben Haëser = Stein der Hilfe, umfaßt das jüdische Familienrecht: Ehe, Ehescheidung usw.; — 4. Choschen-Mispat = Schild des Rechts, umfaßt das ganze jüdische Zivilrecht und Zivilprozeßordnung. — Wenn die Turim auch der Jad hachasaka des ¶ Maimonides bedeutend nachstehen, so wurden sie doch ihrer praktischen Bedeutung wegen sehr geschätzt, eifrig kommentiert und studiert (der Kommentar Bet Josef des Josef ¶ Karo z. B. ist für die Feststellung der ¶ Halacha noch heute unentbehrlich). Ein Kommentar J.s zum Pentateuch hat die eigentliche Exegese wenig gefördert.

Winter-Wünsche: Die jüdische Literatur II, 1895, S. 504 ff; — S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes V, 1927, S. 265 ff. **Leibowitz.**

3. von Edessa (um 640 bis Juni 708), Monophysit, neben ¶ Ephräm und ¶ Ebed Jesu der bedeutendste syrische Schriftsteller. Sein unbeugsamer Charakter bringt ihn in mehrfache Konflikte, so daß er sein Bischofsamt in Edessa nach vier Jahren niederlegt, mehrmals seinen Wohnsitz wechselt, aber schließlich vier Monate vor seinem Tode wieder das alte Bistum übernimmt. Bedeutsam ist für ihn und seine Schule die Verschmelzung des Hellenismus mit christlicher Theologie.

Vf. u. a. ein Hexaemeron (¶ Georg der Araberbischof) und führte die Chronik des ¶ Eusebius weiter (Ausgabe im Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, 3. Abt., Bd. IV, 1905). Auch Reste einer syrischen Grammatik sind von ihm überkommen. Seine Kenntnis des Griechischen und Hebräischen ermöglichte ihm eine sorgfältige Revision des syrischen AT.s, der Peschitta (¶ Bibelübersetzungen: III, 1 a; vgl. A. Mahlfs: Septuagintastudien III, 1911, S. 48 ff). Ebenso verbesserte er das Severianische Kirchengesangbuch. — Vgl. RE[3] VIII, S. 551 f; XXIII, S. 665 f; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 248 ff. **Abramowski.**

4. von Jüterbock (1381 bis wahrscheinlich 1465), trat als Jüngling in das Zisterzienserkloster Paradies bei Meseritz ein (daher auch J. de Paradiso), studierte von 1420 an in Krakau Theologie, siedelte wahrscheinlich 1442 in das Erfurter Karthäuserkloster über, womit seine Hochschultätigkeit ein Ende hatte (er war also nicht Professor in Erfurt). J. hat Bedeutung erlangt als fruchtbarer schriftstellerischer Vertreter der konziliaristischen Gedanken (¶ Episkopalismus) in Deutschland während und nach der Zeit des Konzils von Basel (¶ Reformkonzile). Deutlich von Gedanken des ¶ Marsilius abhängig, erkennt er nur der Kirche als Ganzer Unfehlbarkeit zu und läßt deshalb ihre Vertretung, das Konzil, auch dem Papst überlegen sein, der nur „caput ministeriale ecclesiae" ist. Während J. sich für die Reformation der ganzen Kirche wie des Mönchtums im Besonderen zu wirken verpflichtet fühlte, hat er dogmatisch sich nicht von der Kirchenlehre entfernt.

Hauptschriften: Advisamentum ad papam pro reformatione ecclesiae, 1449; De septem statibus ecclesiae, 1449. — Vgl. Jan Fijałek: Mistrz Jakób z Paradyża i Uniwersytet Krakowski w okresie soboru Bazylejskiego, 2 Bde., Krakau 1900 (mit Schriftenverzeichnis); — G. Oergel in: Mitt. des Vereins für die Gesch. und Altertumskunde von Erfurt 22, 1901, S. 139 ff; — Th. Brieger in: ZKG 24, 1903, S. 136 ff; — RE³ VIII, S. 556 ff. **K. D. Schmidt.**

5. von Metz, Dominikaner, lehrte um 1300 in St. Jacques in Paris. J. las zweimal über die Sentenzen des ¶ Petrus Lombardus, wurde aber nicht Magister. In seinem Sentenzenkommentar, der nur handschriftlich erhalten ist, wendet J. sich oft gegen ¶ Thomas v. Aquino; Herveus ¶ Natalis beanstandet in seiner Gegenschrift (Le Mans, Cod. 231) 42 Punkte, in denen J. von Thomas abweicht. Wahrscheinlich hat J.s scharfsinnige Kritik ¶ Durandus de S. Porciano beeinflußt.

A. Pelzer: Revue Néoscolastique 20, 1913, S. 523 (Faitien des Sentenzen-Kommentars); — M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben, 1926, S. 408 ff (hält J. irrtümlich für einen Thomisten); — B. J. Koch: Durandus de S. P. I, 1927, S. 16 f. 252 ff; — Ue II, 1928¹¹, S. 518 f. **J. Koch.**

6. von Mies († 1429), genannt „Jakobellus" wegen seiner kleinen Gestalt, Professor der Philosophie, dann Pfarrer an der Michaelskirche zu Prag, einer der tatkräftigsten Freunde von Hus und einer der angesehensten Theologen der Utraquisten (¶ Hus, 2). Eher als Hus verlangte er den Kelch im Abendmahl, schrieb über dessen Notwendigkeit und reichte ihn trotz kirchlicher Verbote der Gemeinde; auch für Kinderkommunion trat er ein.

RE³ VIII, S. 558 f. **Loesche.**

7. von Nisibis († 338), der Lehrer des ¶ Ephräm. Sein Bild ist uns nur undeutlich erkennbar; eine literarische Hinterlassenschaft ist nicht bekannt. Die Ueberlieferung verwechselt ihn mit ¶ Afraat u. a. und schildert ihn als Heiligen und Wundertäter. 313 baute er die große Kirche in N.; auf dem Konzil von Nicäa (325) stand er (begleitet von Ephräm?) auf seiten der Großkirche. Vielleicht hat schon er die „Schule der Perser" in ¶ Nisibis begründet.

DChrB III, S. 325 ff; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 31. 34 u. 42; — G. Bickell: Ephraemi Syr. Carmina Nisibena, 1866; — Acta Martyrum ed. Bedjan IV, 1894, S. 262 ff; — RE³ VIII, S. 559.

8. von Sarug (451 bis Nov. 521), der Dichter („Die Zither") der jakobitischen Kirche, Monophysit, dessen liturgische Arbeiten heute noch verwertet werden. Am nachhaltigsten wirkten seine Lehrgedichte über Stoffe aus dem AT und NT und dem Heiligenleben. Das meiste ist noch unveröffentlicht. Seine Bildung erhielt er in der Schule der Perser (¶ Ephräm), begann mit 22 Jahren seine dichterische Laufbahn, wurde dann Periodeutes (Visitator) und kurz vor seinem Ende Bischof von Batna.

Homiliae selectae ed. Bedjan, 5 Bde., 1905—10. — Ueber J. vgl. RE³ VIII, S. 559 f; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 148 ff. **Abramowski.**

9. von Viterbo, Theologe aus dem Orden der Augustinereremiten und Schüler des Aegidius Romanus (¶ Colonna, Aegidius) in Paris, wurde dort 1292 Magister in theologia, 1300 Lektor am Generalstudium seines Ordens in Neapel, 1302—07 Erzbischof von Neapel. Sein Hauptwerk De regimine christiano (1301/02) ist die älteste dogmatische Abhandlung über die Kirche. Augustinische und aristotelische Gedanken stehen in ihr noch unausgeglichen nebeneinander; die Theokratie wird verteidigt und zugleich das Eigenrecht des Staates anerkannt.

Vf. außerdem: einen Sentenzenkommentar, 3 Quodlibeta, Sermones. — Ueber J. vgl. Ue II, 1928¹¹, S. 546 f und 774 f; — DThcath VIII, S. 305 ff; — U. Mariani: Giacomo da V. Cenni biografici (Archivio della R. Soc. Romana di Storia Patria 48, 1925, S. 137 ff); — H. X. Arquillière: Le plus ancien traité de l'Eglise. J. de V. De regimine christiano. Etude des sources et édition critique, 1926. **J. Koch.**

10. von Vitry († 1240), in Paris gebildet, wurde Augustinerchorherr in dem belgischen Flecken Oignies, wo er mit der frommen Beghine Maria von Nivelles (1213) in Verbindung trat. Als Kreuzprediger gegen die ¶ Albigenser und Ungläubigen bekannt geworden, 1216 zum Bischof von Akkon geweiht, beteiligte er sich an den Kreuzzügen, so 1218 an dem Zug gegen Damiette. Seit 1226 wieder im Abendlande tätig, wurde er durch Gregor IX zum Kardinalbischof von Tusculum erhoben. Seine Wahl zum Patriarchen von Jerusalem 1239 oder 1240 konnte nicht verwirklicht werden.

Briefe hrsg. von R. Röhricht in ZKG 14—16; Sermones zum Teil hrsg. von Pitra: Analecta novissima II; Exempla hrsg. von Crane, 1890; Goswin Frenken, 1914; Jos. Greven, 1914; — Vita S. Mariae Oigniacensis hrsg. von Papebroch, AS 23. Juni IV, S. 636 ff; — Historia Orientalis sive Hierosolymitana, ed. Moschus, 1597. — Vgl. Phil. Funk: J. v. V., Leben und Werke, 1909; — RE³ VIII, S. 562 ff; — Goswin Frenken: Die Exempla des J. v. V., 1914; — Jos. Greven: Die Anfänge der Beginen, 1912, S. 54 ff. **G. Ficker.**

Jakob und Esau.

1. J. u. E.; — 2. J. und Laban; — 3. J.-E.-Laban-Sagenkranz; — 4. Eingesetzte Ortssagen; — 5. Kinder Jakobs; — 6. Das Ganze; — 7. Die Gestalt J.s; — 8. Neuestes.

Die J.geschichten (¶ Genesis) zerfallen in folgende Sagengruppen:

1. Ein uralter Sagenkreis erzählt von Jakobs Verhältnis zu seinem älteren Zwillingsbruder Esau, dem er die Erstgeburt abgenommen hat: schon über die noch Ungeborenen hat es das göttliche Orakel so bestimmt Gen 25 $_{21—23}$ (Jahvist); den Heißhunger des von der Jagd heimkehrenden Bruders hat der weitblickende J. benutzt, um ihm die Erstgeburt für ein Linsengericht abzukaufen 25 $_{29—34}$ (Elohist); mit Hilfe seiner Mutter Rebekka hat er seinem Vater, dem greisen und blinden ¶ Isaak, das segnende Wort abgelistet 27 $_{1—45}$ 28 $_{10}$ (Jahvist, Elohist). — Nach der hebräischen Ueberlieferung sind J. und E. die Ahnherren der Völker ¶ Israel und Edom (¶ Edomiter), und ihr Wettstreit stellt den siegreichen Kampf Israels (unter David) gegen das ältere Volk Edom dar. Aber während Israel in der Geschichte Edom im Kriege überwunden hat, ist J. in der Sage wohl klug, aber wenig tapfer, und das geschichtliche Edom ist durch Weisheit berühmt (Jerem 49 $_{7}$ Bar 3 $_{22}$ f), der E. der Sage aber ein tölpischer Schlagetot; die Sagengestalten passen also zum Charakter der Völker nicht besonders. Vielmehr sind J. u. E. ursprünglich die Urbilder des Hirten (von Kleinvieh) und des Jägers: beide streiten sich um den Vorrang: der Jäger ist kriegerischer, aber der Hirt ist klüger; das Tier des Jägers schmeckt besser, aber der Hirt hat das seinige schneller bei der Hand; der Jäger lebt von der Hand in den Mund, der Hirt aber denkt an die Zukunft; der Jäger gilt als der Erstgeborene, d. h. der Vornehmere, aber die Klugheit des Hirten erringt schließlich den Segen und auch die Macht über seinen Bruder. Ihre Heimat mag die Geschichte in ¶ Beersaba (im Süden Judas) gehabt haben. Als man später die Erzählung auf die Völker Israel und Edom bezog, hat man einige Beziehungen darauf (z. B. 27 $_{40b}$) eingetragen. Bedeutsam

ist die „untersittliche" Haltung der Sage, die sich an J.s listigen Streichen ergötzt und sich danach freilich zur Unterweisung unserer Jugend nicht ohne umfassende Umdeutungen brauchen läßt.

2. Eine zweite Reihe von Sagen handeln von J.s Aufenthalt bei Laban (29 1—32 1, Jahvist, Elohist). Die Stätte dieser Sagen ist ursprünglich das „Land der Söhne des Ostens" (29 1 Elohist), d. h. das Wüstengebiet östlich von ¶ Damaskus; später hat man Laban in ¶ Harran, der Hauptstadt Mesopotamiens, gesucht (29 4 Jahvist). Auch liegt Völkergeschichtliches auf der Oberfläche: zum Schluß kommt es zu einem Grenzvertrage in ¶ Gilead (31 52, Jahvist), wonach Laban die Aramäer, J. Israel darstellt. Aber auch hier erzählt der Grundstock von Privatpersonen: es sind Schwiegervater und Schwiegersohn; die Erzählungen von ihnen, zu einer „Novelle" zusammengewoben, berichten das Wechselspiel von List und Gegenlist: zuerst betrügt der kluge Laban den J. und zwingt ihn, ihm 14 Jahre lang für seine beiden Töchter zu dienen; dann aber überlistet der noch viel klügere J. den Laban und gewinnt ihm einen großen Teil seiner Herden ab; zum Schlusse ist er ihm dann noch mit all dem Seinen glücklich entkommen und hat mit ihm in Mizpa oder Gilead einen Vertrag geschlossen. Auch diese Geschichte ist ursprünglich mit derber Lustigkeit erzählt worden.

3. Während diese beiden Sagenkreise eigentlich miteinander nichts zu tun hatten, sind sie später auf dieselbe Person übertragen worden, handelten sie doch beide von einer ähnlichen Gestalt, von einem schlauen Hirten. Künstler haben einen „Sagenkranz" gebildet, indem sie zu der J.-E.-Sage eine Fortsetzung gedichtet und die J.-Laban-Geschichte zwischen die beiden J.-E.-Erzählungen wie in einen Rahmen eingestellt haben. Der Ort dieser zweiten der J.-E.-Geschichten (32 4—22 33 1—16, Jahvist, Elohist) wird dort angenommen, wo die vorhergehende J.-Laban-Erzählung J. zuletzt gezeigt hatte: im Ostjordanlande. Die Erzähler haben den Stoff für die neue Geschichte gefunden, indem sie die bereits angeschlagenen Töne nach der neuen Lage des Helden abgewandelt haben. J., der sanftmütige Hirte, jetzt noch mit vielen Menschen und großen Herden beladen, ist seinem Bruder, der ihm doch des Betrugs wegen schwer zürnen muß, bei weitem unterlegen, aber er übertrifft ihn um so mehr an Geistesgegenwart und Klugheit; wie wird es ihm gelingen, ihm zu entkommen? Die Antwort hierauf hat man nach hebräischer Art durch geistreiche Ausdeutungen der Namen der benachbarten Orte (Mahanaim und ¶ Pniel) gefunden. — Der ganze J.-E.-Laban-Sagenkranz muß schon in verhältnismäßig alter Zeit vorhanden gewesen sein.

4. In diesen großen Sagenkranz sind später Erzählungen eingefügt worden, die an bestimmten Orten spielten, und die, manchmal nur in der Form kurzer „Notizen" (¶ Sagen und Legenden: II), von der Gründung der heiligen Stätten oder von den Ereignissen, die hier geschehen seien, berichteten. In ¶ Bethel erzählte man sich, daß dort die Gottheit dem auf dem heiligen Steine schlafenden Heros erschienen sei (28 11—22, Jahvist, Elohist); in Mahanaim soll er Gottes Engellager getroffen haben (32 2 f); unter der ¶ Sichem-Eiche sollen Gottesbilder vergraben sein (35 4, Elohist), unter der „Klageeiche" bei Bethel soll eine Ahnfrau ruhen (35 8. 14, Elohist). In ¶ Pniel erzählte man sich die grausige Geschichte, daß der Dämon des Jabbok hier mit einem Manne mordlustig gerungen habe, aber von ihm zum Segnen gezwungen worden sei (32 23—33). Zu einer Zeit, da man J. für den Stammvater Israels hielt, sind solche Ortssagen auf diesen übertragen worden, schien es doch natürlich zu sein, daß Israels Ahnherr der Gründer dieser Stätten sei. Sammler haben daher auch diese Sagen an passenden Stellen des ganzen Sagenkranzes eingefügt.

5. Zum Schluß kamen noch allerlei Erzählungen von den ¶ Stämmen Israels hinzu, deren Schicksale man in alter Zeit in der Form einer Familiengeschichte aufzufassen gewohnt war. So hat man in der Dina-Sage einen heimtückischen Ueberfall der Stämme Simeon und Levi geschildert (34, Jahvist und Elohist); in der Tamar-Novelle hat man die ältesten inneren Ereignisse des Stammes Juda (38, Jahvist) niedergelegt (¶ Sagen und Legenden: II). Auf den Ahnherrn des Stammes ¶ Joseph hat man einen reichen Märchenstoff übertragen. Von dem ursprünglich führenden, aber später heruntergekommenen Stamm Ruben hat man berichtet, daß sein Stammvater sich einst am Kebsweib seines Vaters vergriffen habe und von diesem verflucht worden sei (35 21. 22a, Jahvist). Da man nun später J. mit dem Ahnherrn des Volkes Israel gleichsetzte, hat man die Stammväter der israelitischen Stämme als die Söhne eben dieses J. aufgefaßt und die Sagen von ihnen unter die J.-Geschichten mit aufgenommen.

6. So ist das Ganze aus mancherlei Quellen zusammengeflossen, wobei man die vielfachen inneren Verschiedenheiten der Stoffe freilich mit in den Kauf nehmen mußte: so hat man übersehen, daß der tapfere und götterstarke J. der Pnielgeschichte von dem klugen, aber feigen J. der Esaugeschichte ebensoweit entfernt ist wie der gnädige Gott, der zu Bethel erscheint, von der finsteren Gestalt, die den Wanderer zu Pniel überfällt. Doch können wir, besonders in der Labangeschichte, verfolgen, wie man schon in früher Zeit an einigen Zügen Anstoß genommen und J., so gut es ging, zu reinigen versucht hat. Den Zusammenordnern des Ganzen ist jedenfalls die Hauptsache die Gnade Jahves gewesen, die J. auf allen seinen Wegen behütet und in allen Gefahren beschirmt hat.

7. Aus dem Obigen ergibt sich, daß „J." ursprünglich weder ein Volk noch ein Gott, sondern einfach eine Privatperson gewesen ist (Greßmann), wie denn auch der Name Jaḫqub-ēl (Jaqubum) im Babylonischen als Personenname bezeugt ist. In einer Inschrift Thutmosis III (um 1500) wird ein mittelpalästinensischer Stadt- oder Gauname J'q-b'ar = Ja'qob'el erwähnt, womit aber der biblische „J." schwerlich zusammenzubringen ist, da die J.-Sagen der Gen, wie wir gesehen haben, ursprünglich nicht im eigentlichen Kanaan, sondern im Süden und Osten zu Hause sind.

8. Die im Vorhergehenden den einzelnen Genesis-Stücken hinzugefügten Quellenangaben („Jahvist", „Elohist") folgen der bei H. Gunkel, Kommentar zur Genesis 1910 3—1922 5, gegebenen Quellenscheidung; eine neue Scheidung (zu drei Quellen) hat O. Eißfeldt (s. unten) nach Smends Vorbild mit großem Scharfsinn vorgetragen. — Was den Inhalt betrifft, so betrachtet Eißfeldt die Erzählungen der von ihm angenommenen ältesten Quelle „L" (= Laienquelle) als ursprüngliche „Stammessagen", in denen geschichtlich-politische Zustände mit „novellistischen" Motiven dargestellt wurden; aber die völkergeschichtlichen Beziehungen sind auch in den Erzählungen von „L" dem Umfang nach so geringfügig oder gar erst durch den Erklärer eingetragen,

daß es sehr fraglich erscheint, ob man danach die Art des Ganzen bestimmen darf. Und auch die Vermutung, J. u. E. seien von Anfang an als Beinamen Israels und Edoms gedacht, scheint dem Quellenbefunde nicht zu entsprechen.

Vgl. die Kommentare zur Genesis. — Ferner: Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 (siehe Register); — Hugo Greßmann: ZAW XXX, 1910, S. 6 ff. 18 ff; — Hermann Gunkel: RGG[1] III, 1912, Sp. 239 ff; — Derſ.: Das Märchen im AT, 1917, ſ. Register unter „Jakob"; — Derſ.: PrJ CLXXVI, 1919, S. 339 ff; — Otto Eißfeldt: Festschrift für Gunkel, 1923, I, S. 56 ff; — Derſ.: Hexateuch-Synopse, 1922, S. 13 ff; — Aelteres in RE[3] VIII, S. 543 ff. **Gunkel.**

Jakobsegen (Gen 49 $_{1-28a}$), eine dem ſterbenden Jakob in den Mund gelegte Reihe von Ausſprüchen über Schickſale und Eigenſchaften der zwölf ¶ Stämme Israels. Es iſt ein uralter Glaube, daß der Menſch im Augenblicke ſeines Todes hellſeheriſche Fähigkeiten erlangen kann. Vor allem iſt es, ſo denkt man, die Zukunft der eigenen Nachkommen, in die das noch ungebrochene Auge des Ahnen einen Blick zu tun vermag, und was er da ſieht, muß ſicher in Erfüllung gehen, zumal, wenn er es durch das geſprochene Wort ſozuſagen feſthält; denn dieſes hat die Macht das zu wirken, was es ausſpricht. Daher der ganz beſondere Wert, der ſolchen letzten Worten beigemeſſen wird. Schriftſtelleriſche Kunſt ließ ſich die Gelegenheit nicht entgehen, die ihr die bezeichnete Situation bot. Es entwickelte ſich geradezu eine „literariſche Gattung", die an ſie anknüpfte (¶ Profane Dichtung im AT). In all deren Erzeugniſſen erſcheinen die Zuſtände einer gegebenen Zeit, d. h. der Gegenwart ihres Verfaſſers, als die vom ſterbenden Ahn ſchon längſt geweisſagten, womit ſie ſich denn von ſelber als etwas Gottgewolltes darſtellen, und das Eintreffen der Weisſagung will natürlich Begeiſterung wecken, nationale wie religiöſe. — Dem Stil des Orakels entſpricht das Dunkle oder Halbverhüllte der Ausdrucksweiſe, die freilich dem Zeitgenoſſen weniger Rätſel aufgibt als uns; mit Vorliebe bewegt ſie ſich in Wortſpielen und Bildern. Uebrigens iſt der vorwiegende Eindruck des J.s der ſchwungvoller Kraft. — Der J. ſtellt ſich als ein wenngleich einheitlich entworfenes, ſo doch in ſeiner Art kompliziertes Gebilde dar, nicht bloß durch ſeine Zuſammenſetzung von Sprüchen über die einzelnen Stämme, deren Zwölfzahl er vorausſetzt, ſondern auch inſofern dieſe Sprüche, einzeln genommen, ſehr ungleicher Länge ſind und zum Teil den Eindruck erwecken, ihrerſeits zuſammengeſetzt zu ſein und eine längere Geſchichte hinter ſich zu haben. Auf einen Judäer, etwa der Zeit Salomos, wenn nicht ſchon Davids, weiſt die gegenwärtige Faſſung des Ganzen hin, das wahrſcheinlich vom ¶ Jahviſten in ſein Werk aufgenommen worden iſt (vgl. Gen 49 $_{3}$ f mit 35 $_{22}$ J). — Für unſere Kenntnis der altisraelitiſchen Geſchichte, namentlich der damaligen Stammverhältniſſe, iſt der J. eine Quelle erſten Ranges. ¶ Schilo.

Vgl. vor allem Hermann Gunkels Geneſisкommentar, (1901) 1922[3–5]; — Procksch: Geneſis, 1913. **Bertholet.**

Jakobus.

1. Sohn des Alphaeus, einer der zwölf Jünger Jeſu (Mrk 3 $_{18}$ Mtth 10 $_{3}$ Luk 6 $_{15}$ Apgſch 1 $_{13}$). Aus hiſtoriſchen Quellen iſt ſonſt nichts über ihn bekannt. Fraglich iſt ſeine Identifizierung mit J., „dem Kleinen" Mrk 15 $_{40}$ 16 $_{1}$ Mtth 27 $_{56}$ Luk 24 $_{10}$, recht fraglich die mit Levi, dem Sohn des ¶ Alphaeus Mrk 2 $_{14}$; verſchiedene Handſchriften ſchreiben dort „Jakobus", um den Helden der Erzählung auf Grund der Gleichheit des Vaternamens in die Apoſtelliſte zu bringen. Die Identifizierung mit 3. iſt ſeit Hieronymus in der kath. Kirche üblich. Im Intereſſe dieſer Gleichung identifiziert man Alphaeus auf Grund einer Verbindung von Joh 19 $_{25}$ und Mrk 15 $_{40}$ mit Klopas. Aber auch dazu beſteht kein Grund.

2. Sohn des Zebedäus (Mrk 1 $_{19}$ ff) und der Frau, die Mtth 20 $_{20}$ auftritt, und, wenn man Mrk 15 $_{40}$ mit Mtth 27 $_{56}$ kombinieren dürfte, Salome heißt. Mit ſeinem Bruder ¶ Johannes und mit ¶ Petrus gehört J. in den ſynoptiſchen Evangelien zu den Vertrauten Jeſu (Mrk 5 $_{37}$ 9 $_{2}$ 14 $_{33}$, auch 13 $_{3}$). Beide Brüder bitten um Ehrenſitze im kommenden Reich Mrk 10 $_{35}$ ff und wollen das ungaſtliche Dorf vernichten Luk 9 $_{54}$. Ob ſie wegen ſolcher Geſinnungen „Donnerſöhne" heißen, iſt ſchon darum fraglich, weil dieſe Mrk 3 $_{17}$ überlieferte Deutung des Namens Boanerges zweifelhaft iſt. J. iſt durch Herodes Agrippa (¶ Herodes und ſeine Nachfolger) ſpäteſtens 44 hingerichtet worden Apgſch 12 $_{2}$; vielleicht hat ſich die Martyriumsprophezeiung Mrk 10 $_{39}$ ſpäter auch an ſeinem Bruder erfüllt (¶ Johannesevangelium, 8 d). — Er iſt in Spanien als Heiliger von Santiago de Compoſtela verehrt worden, und dort hat man ihm auch den ¶ Jakobusbrief zugeſchrieben — eine Deutung, die Dante (Paradiſo 25 $_{29}$ f. $_{70}$ ff) aufnimmt; auch Luthers Kritik am Jakobusbrief ſetzt ſie voraus (Erl. Ausgabe LXIII, S. 157).

3. Bruder Jeſu, Führer der ¶ Urgemeinde von Jeruſalem (Gal 1 $_{19}$ 2 $_{1}$ ff Apgſch 12 $_{17}$ 15 $_{13}$ 21 $_{18}$), nach Hegeſipp (bei Euſebius, Kirchengeſch. II, 23) und Clemens Alexandrinus (bei Euſebius, Kirchengeſch. II 1 $_{4.5}$) mit dem Beinamen „der Gerechte". Während Jeſu Lebzeiten wie die andern Verwandten ſeiner Sendung fernſtehend, iſt J. vielleicht durch eine Erſcheinung des Auferſtandenen, von der Paulus weiß (I Kor 15 $_{7}$), bekehrt worden; dieſe Erſcheinung iſt im ¶ Hebräerevangelium zur erſten Erſcheinung überhaupt geworden und ins Legendare gewendet (zitiert bei Hieronymus de viris inlustr. 2). Die führende Stellung des J. in der Urgemeinde hängt mit einer Art von dynaſtiſchem Prinzip und mit der Abweſenheit des Petrus (Apgſch 12 $_{17}$) zuſammen; ein Aufkommen der geſetzlichen Richtung war damit offenbar gegeben (Gal 2 $_{12}$). J. iſt trotzdem auf Veranlaſſung des Hohepriеſters Ananos, des Jüngeren, im Jahre 62 n. Chr. vor dem Amtsantritt des Prokurators Albinus abgeurteilt und geſteinigt worden (Joſephus Archäologie XX, § 200, Stelle wohl echt; Origenes las eine chriſtliche Interpolation); dieſes Martyrium wird von Hegeſipp a. a. O. ausführlich und legendar erzählt. — Daß J., der übrigens nach I Kor 9 $_{5}$ verheiratet war, der leibliche Bruder Jeſu war, iſt im Intereſſe der dauernden Keuſchheit Marias frühzeitig beſtritten worden; erſt ſollte J. ein Sohn Joſephs aus erſter Ehe, dann (ſeit Hieronymus) mit 1. identiſch und ein Vetter Jeſu ſein. — Der ¶ Jakobusbrief will von dieſem J. geſchrieben ſein.

Th. Zahn: Forſchungen zur Geſchichte des neuteſtamentlichen Kanons VI, 1900, S. 225—364; — Fr. Sieffert: RE[3] VIII, S. 571—81; — E. Schwartz: ZNT IV, 1903, S. 48—61; — M. Dibelius: Der Brief des J., 1921, S. 10 bis 14. **Martin Dibelius.**

Jakobusbrief.

1. Inhalt und literariſcher Charakter; — 2. Geiſtige Eigenart; — 3. Verfaſſer, Zeit, Ort.

1. Das J. benannte Schriftſtück ſteht im NT unter den ¶ Katholiſchen Briefen und beginnt: „Jakobus, Gottes und des Herrn Jeſu Chriſti Knecht, ſendet ſeinen Freudengruß den zwölf Stämmen in der Dia-

spora." Einen brieflichen oder literarischen Abschluß hat es nicht. Seinen Inhalt bilden Mahnungen, die nur in den mittleren Abschnitten 2_{1-12} (vom Ansehen der Person), 2_{14-26} (von Glauben und Werken), 3_{1-12} (von der Zunge) die Form von zusammenhängenden Abhandlungen haben, sonst aber in losen Gruppierungen oder nach Stichworten geordnet oder überhaupt ohne erkennbaren Zusammenhang nebeneinander stehen. Es ist da die Rede von Versuchungen und vom Hören und Tun (Kap. 1), von Streitsucht (3_{13-17}), von weltlicher Gesinnung, Reichtum, Geduld, Gebet u. a. (Kap. 4 und 5). Wir haben kein Schriftstück im NT, das so ausschließlich Ermahnungen, meist ganz allgemeiner Art, enthält und auch keines, das so wenig Wert auf Zusammenhang legt. Die dem J. ähnlichsten Kapitel im NT sind die ermahnenden Abschnitte, mit denen Paulus die meisten seiner Briefe beschließt, und das letzte Kapitel des ¶ Hebräerbriefes; im AT ist vor allem auf Tobit 4_{5-19} 12_{6-10} zu verweisen; die ¶ Weisheitsdichtung des AT.s bietet inhaltlich eine Parallele, stellt aber ihrer Form nach Poesie dar. Die Auslegung hat bei den genannten Texten immer wieder versucht, Zusammenhänge herzustellen. Es läßt sich aber durch einen Vergleich mit außerbiblischen Texten zeigen, daß der J. zu einer bestimmten literarischen Gattung gehört und daß Zusammenhanglosigkeit ein Kennzeichen dieser Literatur ist.

Juden wie Griechen haben im Verlauf ihrer Literaturgeschichte diese Gattung zusammenhangloser Mahnungen, die Paränese (Mahnung), ausgebildet, die die ältere Spruchpoesie allmählich ersetzt hat und alte und neue Weisheitslehren volkstümlicher Art in Prosaform ohne Zusammenhang aneinanderreiht. Im Griechentum gehört z. B. die fälschlich unter dem Namen des Isokrates gehende Rede an Demonikos hierher, im Judentum der Talmud-Traktat „Sprüche der Väter" (¶ Mischna), im Urchristentum noch das Mittelstück im Hirten des ¶ Hermas, sowie Abschnitte der ¶ Apostellehre und des ¶ Barnabasbriefes, die sogenannten „Zwei Wege". Wenn man den J. neben diese Texte stellt, bietet seine Zusammenhanglosigkeit kein Rätsel mehr. Auch die verschiedene Art seiner Sprüche, die bald in jüdischer, bald in anderer orientalischer, bald in griechischer Literatur ihre Parallelen hat, wirkt dann nicht mehr befremdlich. Im Rahmen einer Paräneſe sind auch die zusammenhängenden Abhandlungen in der Mitte des J. durchaus verständlich; auch sonst sind paränetische Texte, wie die Gebote des Hermas zeigen, ausführlicher gestaltet worden, wo es Neigung oder Bedürfnis erforderte.

Dann kann man aber nicht mehr von einem wirklichen Brief reden; denn von eigentlicher Brieflichkeit ist nichts zu merken (¶ Briefliteratur). Die Abhandlungen Jak 2_{1}—3_{12} verraten lediglich, worauf der Verf. besonderen Wert legt; man darf sie aber nicht so deuten, als seien sie durch besondere Vorgänge in einer bestimmten Gemeinde veranlaßt. Der Ton, in dem J. zu seinen Lesern spricht, schließt es aus, daß alle die Gefahren, vor denen er warnt, an einem bestimmten Ort schon volle Wirklichkeit geworden sind. Das Fehlen brieflichen Stils und eines brieflichen Schlusses bestätigt es, daß die Brieflichkeit des Anfangs auf einem freien literarischen Gebrauch der Briefform beruht, wie wir ihn in anderer Weise heute noch beim „Offenen Brief" kennen. Dann muß auch die Zuschrift — „den zwölf Stämmen in der Diaspora" — entsprechend gedeutet werden; sie bezieht sich nicht auf die Juden, sondern auf die Christen, die mit anderen Ehrennamen Israels auch den des Zwölfstämmevolks angenommen haben, und die das Leben auf Erden als Exil gegenüber ihrer himmlischen Heimat betrachten. Von allen Vermutungen über die ersten Leſer ist also abzusehen, weil wir gar nicht beweisen können, daß der Verfasser an bestimmte Gemeinden gedacht hat.

2. Jedem Leſer des J.s fällt auf, daß sich die Christlichkeit des Schriftstücks wenig bemerkbar macht: der Name Jesu wird nur 1_{1} und 2_{1} genannt; die meisten Verse des J.s könnte auch ein Jude geschrieben haben. Unter der Voraussetzung der Brieflichkeit wäre dies sehr verdächtig; in der Tat haben Spitta und Massebieau daraufhin dem J. die ursprüngliche Christlichkeit abgesprochen und ihn für ein jüdisches Schriftstück erklärt, das von einem Christen oberflächlich überarbeitet sei. Wenn das Ganze aber eine „Paräneſe" darstellt, so wird man die verschiedene Herkunft des Spruchgutes und die ethische Abzweckung berücksichtigen und von vornherein keine Ausführungen über den christlichen Glauben erwarten. Es gibt also in der Tat keine Theologie des J., und viele seiner Gedanken sind nicht speziell christlich. Trotzdem ist die Christlichkeit des Ganzen nicht anzuzweifeln, da jene Eigentümlichkeiten mit der Eigenart der Paräneſe gegeben sind und überdies einige Stellen nur unter der Voraussetzung des Christentums zu erklären sind. Außer 1_{1} und 2_{1} ist das Wort von der Wiedergeburt 1_{18} und die Aussage über den edlen Namen, der über den Lesern genannt ist, 2_{7}, hier zu erwähnen; vor allem aber die berühmte Ausführung über Glauben und Werke 2_{14-26}. Auch sie ist ethisch, nicht dogmatisch gerichtet und will die Notwendigkeit der Werke beweisen. Die Losung „Glaube ohne Werke" wird dabei bekämpft, und deswegen hat Luther, dem Jak 2_{26} schon bei der Leipziger Disputation entgegengehalten worden war, in der Vorrede auf das NT von 1522 (Erlanger Ausgabe LXIII, 115) den J., ein recht „strohern Epistel gegen sie" (die Paulusbriefe u. a.) genannt, „denn sie doch kein evangelisch Art an ihr hat". Die Kritik des J. an dem werkelosen Glauben trifft freilich die Gedanken des Paulus vom Glauben gar nicht, weil das, was Paulus Glauben nennt, niemals „tot", ohne „Früchte", bleiben kann. Aber diese Kritik wäre undenkbar, wenn Paulus nicht zuvor seine Losung „Glaube, nicht Werke" ausgegeben hätte; und da diese Isolierung des Glaubens im Judentum unvollziehbar ist, ist auch der Widerspruch des J. ein Zeichen seiner Christlichkeit (¶ Glaube: III, 5; ¶ Gesetz: III, 5a).

Darüber hinaus zeigt dieser Abschnitt aber, wo das eigentliche Interesse des J. liegt. Der Verf. ist ein Anwalt der Rechtschaffenheit, die innerhalb der Gemeinde das Christentum in sittlicher Arbeit, Zucht und Nächstenliebe bewährt. Von zwei Seiten sieht er die Gemeinden gefährdet. Er wendet sich einmal mit einer Art von Laienprotest gegen alle Auswüchse theologischer Betriebsamkeit: gegen theologische Losungen, die — wie die vom Glauben ohne Werke — zu Lässigkeit führen könnten, gegen Wortgewandheit, die Zungensünden, und gegen eine Weisheit, die Streit im Gefolge hat. Er wendet sich weiter mit dem vom Judentum ererbten Pathos der Armenfrömmigkeit gegen alle Verweltlichung durch das Eindringen der Reichen, der Kaufleute, der Genußsüchtigen in die Gemeinde. In all diesem liegt die Bedeutung des J., die ihn zum klassischen Zeugnis eines das Alltagsleben durchdringenden praktischen Christentums macht. Aber es wird auch die Begrenzung seines Gesichtskreises deutlich: der Tiefe jener Paulus-

Losung vom Glauben und der Größe der Missionsaufgabe des Christentums in der Welt bringt er kein Verständnis entgegen.

3. Als Verfasser nennt die Zuschrift einen offenbar allgemein bekannten Jakobus. Damit kann nur der Herrnbruder, Jakobus der Gerechte, gemeint sein (¶ Jakobus, 3). Aber da die Briefform und da die Adresse nach literarischer Konvention gebildet ist, so könnte dasselbe auch von der Autorschaft gelten. In der Tat sprechen gegen sie folgende Gründe: a) Jener J. war nach Gal 2_{12} ein Verfechter des Ritualgesetzes — das paßt sicher nicht zu dem Spruch vom wahren Gottesdienst Jak 1_{27} und kaum zu den Worten vom Gesetz der Freiheit 1_{25} 2_{12}; auch werden 2_{10} die rituellen Forderungen in einer für Ritualisten fast anstößigen Weise außer Acht gelassen. Das gepflegte Griechisch, das zwar gelegentlich semitische Art, aber auch griechische Wortspiele und andere rhetorische Elemente aufweist, läßt sich nur mit Schwierigkeit dem aramäisch redenden Herrnbruder zuschreiben. Wohl aber kann man sich denken, daß ein Späterer, in Verkennung jener Unterschiede, sich den gerechten J. als Schutzherrn seiner Mahnung zur Rechtschaffenheit erwählt hat. — Die Abfassungszeit läßt sich nur ganz allgemein bestimmen; denn die Beziehungen des J. zum I Petr (¶ Petrusbriefe), zum I ¶ Clemensbrief und zum Hirten des ¶ Hermas beruhen auf der Verwendung desselben paränetischen Stoffes, lassen sich also nicht für die Datierung verwenden. Man wird den J. nicht zu nahe an die Missionsarbeit des Paulus heranrücken dürfen (wegen 2_{14} ff) und wird, weil das Christentum noch so weltscheu und reichtumsfeindlich gedacht ist, auch nicht zu tief ins 2. Jhd. hinabgehen (zumal wenn Jud 1 schon auf den J. Bezug nehmen sollte). So ist die Ansetzung innerhalb des halben Jahrhunderts zwischen 80 und 130 möglich. — Ueber den Abfassungsort wissen wir nichts; manche wollen aus 1_{11} und 5_7 auf Palästina schließen; da aber das Material dieser Bilder wohl der Literatur, nicht der Anschauung entstammt, so ist der Schluß nicht zwingend. — Ganz anders urteilt, wer der Verfasserangabe Jak 1_1 auch bei diesem Schriftstück mit großem Zutrauen gegenübersteht, danach die Abfassungszeit bemißt und den literarischen Charakter deutet.

Neuere Kommentare von H. Windisch im Handbuch zum NT IV, 1911; — J. H. Ropes (Internat. Crit. Commentary), 1916; — M. Dibelius (Meyers Kommentar⁷), 1921; — F. Hauck (Zahns Kommentar), 1926. — Die älteren Auffassungen entnimmt man am besten aus: E. Grafe: Stellung und Bedeutung des J. in der Entwicklung des Urchristentums, 1904; und B. Weiß: Der J. und die neuere Kritik, 1904; vgl. auch RE³ VIII, S. 571 f. 581 ff; XXIII, S. 668. — Deutung des J. als jüdischer Schrift: F. Spitta: Der Brief des J., 1896; — L. Massebieau: RHR 1895, S. 249 ff. **Martin Dibelius.**

Jalaguier, Prosper Frédéric (1795—1864), französischer reformierter Theologe, * in Quinac (Departement Gard), 1821 Pfarrer in Sancerre, 1833 stellvertretender, 1836 ord. Professor der systematischen Theologie in Montauban, wo er auf mehrere Theologengenerationen einen tiefgehenden Einfluß im Geist der biblischen Orthodoxie ausübte.

Aus seinem Nachlaß wurden herausgegeben: Oeuvres posthumes I: Introduction à la dogmatique; II: de l'Eglise; III: Théologie générale; IV: Théologie chrétienne (Dogmes purs). — Ueber J. vgl. J. Pédézert: Souvenirs et Etudes, 1888, S. 123 ff. **Lachenmann.**

Jamblichos († um 330 n. Chr.) aus Chalkis in Koilesyrien, Schüler des ¶ Porphyrius, Begründer der syrischen Schule der Neuplatoniker (¶ Neuplatonismus). Von seinen Schriften sind Teile eines umfangreichen Werkes „Sammlung der pythagoreischen Lehren" erhalten. Er gilt ferner als Verfasser des „Buches über die Mysterien", in dem Einwände gegen die Mantik und die Theurgie durch Aufdeckung ihres tieferen Sinnes entkräftet werden. Dazu kommen viele Fragmente und die von Julian in seinen Reden verarbeiteten Gedanken. J., den die späteren Neuplatoniker den Großen, den Dämonischen, den Göttlichen nannten, hat das System und das Weltbild ¶ Plotins durch Einschiebung einer Fülle von triadisch gegliederten Geistwesen zu einem umfassenden System der griechischen und orientalischen Theologie ausgebaut, in dem 360 göttliche Wesen, Heroen, Dämonen, Erzengel und Engel, geordnet nach dem Zahlenverhältnis 12—36—360, untergebracht waren. Damit stellte er der christlichen, besonders der christlich-gnostischen Theologie ein in sich geschlossenes heidnisches theologisches System gegenüber, das von Julian übernommen und zur Grundlage der von ihm geplanten heidnischen Staatskirche erhoben wurde. Aber J. gab nicht nur dem griechischen Glauben eine neue theoretische Begründung durch die Verbindung der vielen Götter mit dem neuplatonischen, von geistig-seelischen Kräften durchdrungenen und gestalteten Weltbild, er schuf auch eine vertiefte religiöse Praxis dadurch, daß er Gebet, Opfer, Kultus, Mantik, Magie und Theurgie verinnerlichte und sie alle als symbolischen Ausdruck seelischer Vorgänge betrachtete, als deren Endzweck die Hinüberleitung der Seele aus dem Sinnlichen zum Geistigen und Göttlichen erschien, ein innerer Prozeß, der für die Begnadeten mit der Einswerdung (ἕνωσις) mit dem Ureinen endete. Die religiös-philosophische Sinngebung wurde ermöglicht durch die allegorische Deutung der philosophischen und religiösen Schriften, die dazu führte, die Lehren des Pythagoras, Platon, Aristoteles usw. mit den griechischen und orientalischen Mythen und Theologien zu einer Einheit zu verschmelzen. Die Herstellung einer Verbindung des rein philosophischen Begriffs eines höchsten und nur durch Denken erreichbaren Geistes und Gottes durch die Reihe der Zwischenbegriffe und Zwischenwesen hindurch mit der menschlichen Seele und umgekehrt ihre Hinaufführung über alle sinnlichen und mythischen Vorstellungen von Göttern und Dämonen hinweg zur Erfassung des Einen ermöglichten zugleich eine ethische Vertiefung der Religiosität; denn den einzelnen Stufen, auf denen die Seele zum Unreinen hinaufsteigt, entsprachen ebensoviele Tugenden (politische, kathartische, paradeigmatische usw.), die in der theoretischen Tugend, die zur Betrachtung der göttlichen Ordnungen gefordert werden muß, und in der hieratischen gipfelten, deren Besitz das Aufgehen im Ureinen allein ermöglicht. Von J. führt der Weg der Entwicklung einer systematischen mystischen Theologie unmittelbar zu ¶ Proklos, von dem der christliche Mystiker ¶ Dionysius Areopagita abhängig ist, der die entsprechende christliche Hierarchie der Geistwesen und das christliche System der mystischen Theologie schuf, das in der mittelalterlichen Mystik fortlebte.

Ue I, S. 612 ff; — J. Geffcken: Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums, 1920, S. 103 ff; — G. Mau und W. Kroll: Pauly-Wissowa IX, Sp. 645 ff; — Th. Hopfner: Ueber die Geheimlehren des J., übersetzt und erklärt, 1922. **Leisegang.**

James, 1. Montague Rhodes, englischer Theologe, * 1862 zu Livermere (Suffolk), 1894 Direktor des Fitzwilliam-Museums, 1905 Professor des Kings College in Cambridge, seit 1918 des

Eton College, bekannt als Apokryphen-Forscher.

Vf. neben zahlreichen Handschriftenkatalogen u. a.: Psalms of Salomon, 1891; Testament of Abraham, 1892; Revelation of Peter, 1892; Apocrypha Anecdota, 2 Bde., 1893. 1897; Fourth Book of Esdras, 1895; Old Testament Legends, 1913; Biblical Antiquities of Philo, 1917; Lost Apocrypha of the Old Testament, 1920; The Apocryphical New Testament, 1924. **Rühle.**

2. William (1842—1910), amerikanischer Philosoph, * in New York als Sohn eines swedenborgianischen (¶ Swedenborg) Geistlichen; Dr. med. in Harvard 1870; von Padua 1893 Dr. phil., von Princeton 1896 Dr. theol. Seit 1878 war er an der Harvard-Universität als Professor der Anatomie, dann der Physiologie, endlich der Philosophie, tätig. 1884 gründete er die amerikanische Gesellschaft für psychologische Forschungen. In Deutschland besonders bekannt durch seinen ¶ Pragmatismus und seine ¶ Religionspsychologie.

Vf. u. a.: Principles of Psychology, 1890 (deutsch von F. Kiesow: Psychologie und Erziehung, 1900); The Varieties of Religious Experiences, 1902 (deutsch mit Einleitung von G. Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, 1907); Pragmatism, 1907 (deutsch von Jerusalem: Pragmatismus, 1908); The will to believe and other essays in popular philosophy, 1897 (deutsch von T. Lorenz: Der Wille zum Glauben, 1899). — Ueber J. vgl. K. Bornhausen: W. J. als Philosoph (ChrW 1910, Sp. 794 ff); — J. Roger: W. J. and other essays on philosophy and life, 1911; — Th. Flournoy: The philosophy of W. J., 1917. **Haupt.**

Jannes und Jambres. Die II Tim 3_8 erwähnten Namen der Ex $7_{8\,ff}$ noch namenlosen ägyptischen Zauberer stammen aus der jüdischen Ueberlieferung, wo sie teils als Jochani, -na (z. B. in der Damaskus-Schrift 7_{19} und im Talmud Menachot 85 a) und Mamre, teils (so in den Targumen) als Jannis und Jambris (Jamris) begegnen. Ein vielleicht schon Plinius histor. nat. XXX, 1_{11} bekanntes Werk über J. u. J. nennt Origenes zu Mtth 23_{37} und 27_9.

Schürer III⁴, 1909, S. 402 ff; — RE³ VIII, S. 587 f. **Beer.**

v. Janow, Matthias, „der Pariser Magister" (nach seinem langen Aufenthalt und seiner Graderlangung in Paris), Domherr in Prag, ein böhmischer Reform-Prediger vor ¶ Hus in stiller seelsorgerischer und schriftstellerischer Wirksamkeit; † im besten Alter 1394. — Bekümmert durch das große päpstliche Schisma (¶ Papsttum: I) wandte er sich gegen die zahllosen päpstlichen ¶ Reservationen und ¶ Exemtionen, die Pfründenjagd, den Pomp in den Kirchen, die Mißbräuche der Bilder- und Reliquien-Verehrung, die Sittenlosigkeit des Klerus und der Laien, vor allem gegen das Mönchtum. Er erstrebte die Zurückführung der Kirche zur Apostolizität, zum allgemeinen Priestertum, zur Nachfolge des Gekreuzigten. Dazu empfehlen seine theologischen Abhandlungen, die sich über das wahre und falsche Christentum ergehen, häufigen, ja täglichen Genuß des Abendmahles, ohne den Kelch zu betonen. Auf der Synode zu Prag 1389 mußte er mehrere Aeußerungen widerrufen, wurde sogar zeitweilig vom Amte suspendiert, obschon er sich nicht von der Kirchenlehre entfernte.

E. Bergmann in der Internationalen theologischen Zeitschrift 1896; — RE³ VIII, S. 588 f; XXIII, S. 668. **Loesche.**

Jansen, 1. Cornelius (1585—1638), holländischer Herkunft, studierte in Löwen zusammen mit ¶ Duvergier besonders Augustin. Seit 1617 war J. Leiter des Pulcheriaklosters in Löwen, seit 1630 Inhaber einer königlich-spanischen Professur für die Hl. Schrift an der Universität. 1623 und 1627 war er in Madrid, um als Vertreter der Universität von Löwen die Jesuiten fernzuhalten. 1634 griff er mit der Schrift Mars Gallicus zugunsten Spaniens die französische Kirchen- und Kabinettspolitik an, wofür das Haus Habsburg mit der Ernennung zum Bischof von Ypern (seit 1636) dankte. J.s Lebensarbeit seit 1627 ist das Buch „Augustinus", 1640 in Löwen mit kirchlichem Imprimatur veröffentlicht. Der Verfasser dieser Darstellung von Augustins Lehre hat dem ¶ Jansenismus (: 2) den Namen gegeben.

DThcath VIII, Sp. 330 ff (mit Analyse des Augustinus); — RE³ VIII, S. 589 ff. — Weiteres bei ¶ Jansenismus. **Bornhausen.**

2. Heinrich, nach seinem Wohnort von Barreveldt zubenannt (Pseudonym: Immanuel Hiel), Mystiker, einer der Vertrauten des Heinrich ¶ Niclaes (¶ Familisten), der aber seit den siebziger Jahren des 16. Jhd.s durch Abstoßung aller hierarchischen und kultischen Elemente das System des Meisters zu einer rein innerlich und streng individualistisch gerichteten Mystik fortgebildet hat, ohne wohl äußerlich aus der kath. Kirche auszutreten. Geschichtlich bedeutsam ist J. dadurch, daß er ein Mittelglied zu bilden scheint zwischen jener älteren Sekte der Familisten und dem Pietismus, von dem z. B. nicht nur ¶ Breckling, sondern auch G. ¶ Arnold auf J. öfters hinweist; Arnold gibt in seiner Kirchengeschichte (IV, 3, 9; Ausgabe 1715, S. 770 ff) eine ausführliche Uebersicht über den Inhalt von J.s Schriften. Ein anderer Zeuge für seine Wirkungskraft ist Pierre ¶ Poiret (Bibliotheca mysticorum selecta, Ausgabe 1708, S. 176 ff).

J.s Hauptwerk ist das etwa 1580 gedruckte Boeck der Ghetuygenissen van den verborgen Ackerschat (auch französisch gedruckt; vgl. M. Rooses: Christophe Plantin Imprimeur Anversois, Antwerpen 1882, S. 85 ff u. ö.). — Ueber J. vgl. Fr. Nippold: Heinrich Niclaes und das „Haus der Liebe" (ZhistTh XXXII, 1862, S. 323 ff. 473 ff, besonders S. 380 ff. 394 ff). **Zscharnack.**

3. Jens Jonas Elstrand (1844—1912), lutherischer Theologe, wohl der eigenartigste Prediger Norwegens. Er wollte mit dem steifen geistlich-feierlichen Stil aufräumen und die natürliche Sprache in der Predigt anwenden (Dialoge), gilt auch als Begründer der „psychologischen" Predigt im Gegensatz zu den dogmatischen Lehrpredigten. Sein Entwicklungsgang hat ihn durch Zweifel und Krisen geführt, und er behielt, bei persönlichem Konservativismus, doch immer viel Verständnis für Probleme des Glaubens.

Vf. u. a.: Elleve Hverdagspraedikener (Elf Alltagspredigten). (1890) 1897³; Hvormeget tror vi? (Wieviel glauben wir?), (1893) 1903³; Plads for Jesus, (1906) 1921⁴; Oplevet og taenkt (Erlebt und gedacht), 1909³; Forkyndelsen (Die Verkündigung, eine Lebensfrage für Kirche und Volk), 1906. **Berggrav.**

Jansenismus.

1. Der historisch-kulturelle Ort des J.; — 2. Sein Ursprung; — 3. Das Problem des J.; — 4. Der Verlauf der Bewegung; — 5. Der Ertrag des J.

1. Drei Motive gestalten das mittelalterliche Frankreich im 16. und 17. Jhd. (¶ Französische Literaturgeschichte, 2, 3.) zur führenden Kulturnation Europas: der moderne Individualismus, die neue Philosophie, der freie Gemeinschaftsgedanke. Der Individualismus kommt aus der italienischen ¶ Renaissance in das nachreformatorische Frankreich und bewirkt dort schnell die völlige Verweltlichung der Persönlichkeitskultur, des parfait homme. Die neue Philosophie gewinnt ihren genialen Begründer in ¶ Descartes, dessen Selbstbewußtseinsphilosophie in Inhalt und Methodik die Losreißung

des menschlichen Denkens von kirchlicher Bevormundung und eine Sicherung der Wissenschaft als Eigengröße mit sich bringt. Der freie Gemeinschaftsgedanke ist in der prinzipiellen Ueberwindung der mittelalterlich-kirchlichen Gesellschaftsidee zu finden. — Diese drei Geistesrichtungen haben jede in ihrer Art auf das religiöse Leben Frankreichs stärksten Einfluß gehabt. Der Individualismus belebte den kath. Geist mystischen Konventikelwesens und mönchischer Askese. Im Gegensatz zur Verweltlichung des allgemeinen Geisteslebens trat eine starke Verinnerlichung und Weltflucht der französischen ¶ Mystik (: V B) ein, die in kirchlichem Quietismus und außerkirchlicher Sektiererei sich breit auswirkte. Die moderne Philosophie wirkt nicht nur als Gegensatz zu Frömmigkeit und traditioneller Kirchlichkeit (¶ Bayle), sondern sie sucht auch starke Vermittlungen mit der kath. Dogmatik (¶ Malebranche, ¶ Oratorianer). Das moderne Gemeinschaftswesen endlich findet seinen allgemein-kirchlichen Ausdruck in Frankreich auf dem Boden der Politik im ¶ Gallikanismus; antikatholisch wirkt er als Calvinismus im Bunde der Hugenotten (¶ Frankreich, 4). Das eigentliche Interesse des kath.-kirchlichen Frankreich, die politische Unabhängigkeit von Rom und Versailles, findet eine uneigennützige Vertretung nur im J. Trotzdem unterliegt im Laufe der Geschichte diejenige Gemeinschaftsidee, die nicht nur als kirchliche Organisation dem kath. Frankreich die Zukunft bedeutet hätte, sondern auch den modernen Individualismus und die neue Philosophie in eine eigentümliche und für Frankreich überaus produktive Synthese zu bringen fähig war: der J. Er ist der Versuch, eine nationale, modern-geistige und religiöskirchliche Kultur in den Grenzen des Katholizismus darzustellen.

2. In dogmatisch-kirchlicher Hinsicht ist der J. schon vorbereitet durch den Baïsmus (¶ Baius) und durch den Molinistischen Streit (¶ Molina). Mit Baius ist er auch lokalisiert in Löwen, wo Cornelius ¶ Jansen unter einem Freund und früheren Kollegen des Baius Theologie studierte und in enger Studienfreundschaft mit ¶ Duvergier sich aufs eifrigste Augustin studien widmete, die beide vom Thomismus (¶ Scholastik) und Aristotelismus weg zu stark calvinisierender Sünden-Gnaden-Auffassung führten. Der in Holland unangefochtene Jansen arbeitete die augustinische Gnaden- und Kirchenlehre aus, während Duvergier in Frankreich den von der jesuitisch geleiteten Kirche abgestoßenen Einsiedlerverein in ¶ Port Royal seit 1634 reorganisierte und dort seine praktisch-religiösen Ideale zu verwirklichen suchte. Durch Duvergier wurde Jansens Lehre auf französischem Boden bekannt und dessen Werk „Augustinus seu doctrina Sti. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses“ (1640) eingeführt, das er wohl als Manuskript gekannt hat. ¶ Lancelot berichtet (Mémoires I, S. 107) Duvergiers Urteil aus dem Gefängnis, der „Augustinus“ sei „das Glaubensbuch der Endzeit; es werde solange wie die Kirche bestehen“.

3. Die nächste Phase des J. verläuft in Frankreich, wo sich um die dogmatischen und ethischen Kerngedanken Jansens der ganze Bildungsreichtum der französischen Renaissance sammelt, obwohl durch den rücksichtslosen Kampf des Jesuitismus gegen diese selbständige Kultur ihrer schönen Entwicklung die baldige Vernichtung sicher ist. Von beiden Seiten wird mit stärkstem Aufwand logischer Spitzfindigkeit und Dialektik gekämpft um Dinge, die als theologische Besonderheiten erscheinen, tatsächlich aber zwei allgemein wichtige gegensätzliche Geisteskulturauffassungen bedeuten. Der J. vertritt an der Hand des programmatischen „Augustinus“ die Lehre von der absolut freien und unwiderstehlichen Gnadenwahl Gottes, zu deren Gewinnung der Mensch nichts hinzutun kann. Diese radikale Auffassung von der ¶ Prädestination (: III), die aus quellenmäßigen Gedankengängen Augustins geschöpft wurde, zeitigte, wie im Calvinismus und protestantischen Sektentum, auch im J. die bedeutsamen Früchte moderner Frömmigkeit.

Einmal bewirkt die völlige Glaubenshingabe des Einzelnen, die der Prädestinationsglaube fordert, eine ungemeine Vertiefung der individuellen Frömmigkeit. Trotz aller Priestervermittlung ist in der jansenistischen Individualmystik der unmittelbare Verkehr des Christen mit Gott, trotz aller katholischen, das Individuum in der Mystik auflösenden Formgebung, der uralte evg. Glaubensbegriff der restlosen persönlichen Gefühlshingabe an Gott wieder aufgenommen (vgl. ¶ Pascals Pensées). Dieser Glaubensbegriff in seiner individualistischen Reinheit kann leicht den fruchtbaren Bund mit den Kulturgütern der Philosophie und Wissenschaft, des Rechtes und Staates eingehen, ohne die religiöse Eigenwürde aufzugeben; er verlangt von den Einzelnen radikale persönliche Selbstverleugnung und verbindet mit der höchsten praktischen Zielstrebigkeit nach den überweltlichen Idealen auch die selbstlose Förderung der innerweltlichen Werte. Die kath.-jesuitische Glaubensauffassung stützt dagegen mit ihrer Betonung der Willensfreiheit und der semipelagianischen Schätzung der guten Werke (¶ Pelagius usw. ¶ Verdienst) zwar scheinbar die Menschenwürde rational, in der Tat schädigt sie sie bei dem sophistischen Versuch, die religiösen Werte zu objektivieren, das Geheimnis des frommen Selbstbewußtseins aufzudecken und seine praktische Auswirkung gesetzlich zu regeln, auf das schwerste.

Auf dem Boden der Ethik hat der J. das prinzipielle Denken der Neuzeit nicht so getroffen. Zwar zeigt sich der jansenistische Gegensatz wider alle jesuitische ¶ Kasuistik (: III) und ihren ¶ Probabilismus mit Hilfe des prädestinatianischen Glaubensbegriffs äußerst klar herausgearbeitet. Aber das tiefere Gesetz der sittlichen Autonomie ist noch nicht gefunden, obwohl es in den Pensées Pascals geahnt und unbewußt erfaßt zu sein scheint. Die Heteronomie der jesuitischen Beichtstuhlpraxis wird zwar in Pascals Lettres Provinciales tödlich getroffen; aber sie wird in der praktisch vertieften und geläuterten jansenistischen Beichtübung wieder aufs stärkste betont und gepflegt, ohne daß man darin unreligiösen, unsittlichen Zwang sähe. Die Priesterbevormundung der Laien bleibt die Klippe, an der die jansenistische Individualethik scheitert. Trotz aller modernen Elemente, welche die jansenistische Ethik für den kulturellen Fortschritt (z. B. Politik, Pädagogik) tragfähig machten, ging man in der Ethik nicht so tief auf die Prinzipien zurück wie in der Religion.

4. Der praktisch-ethische Konflikt im J. zeigt sich deutlich in dem äußeren Verlauf der jansenistischen Kämpfe. Als Führer tritt auf jansenistischer Seite nach Jansens und Duvergiers Tode Antoine ¶ Arnauld hervor, neben ihm seine Schwester Jacqueline-Marie ¶ Arnauld, die berühmte Aebtissin Angelika von Port Royal. Seine „Oeuvres“ (1775 bis 1783 mit aufschlußreichen „préfaces historiques“ von Dupac de Bellegarde und Goujet herausgegeben), seine Schrift gegen den Protestantismus „De

la perpetuité de la foi", an der ¶ Nicole Anteil hat, wurden zu klassischen Zeugnissen des J.; Arnauld trat auch mit ¶ Leibniz zwecks kirchlicher Einigung in Beziehung. Seit 1648 lebte er in Port Royal, wo sich um ihn eine Gelehrtengruppe sammelte, Führer der neuen Geisteskultur im J.: ¶ Lancelot, ¶ Nicole, ¶ Tillemont, ¶ Pascal. Das jansenistische Bildungs- und Erziehungswesen, La logique de Port Royal steht aber in prinzipiellem Gegensatz zu der höfisch-akademischen Gelehrsamkeit (¶ Akademie, 2), von deren Zunft die Jansenisten ausdrücklich ausgeschlossen waren.

Inzwischen hatten der Thomismus, die Dominikaner sich großenteils für die jansenistische Lehre ausgesprochen, und die Jesuiten drangen in Rom darauf, bald die päpstliche Verdammung Jansens zu erreichen. Sie wurde 1653 von ¶ Innozenz X in der Bulle Cum occasione, die weit schärfer war als ¶ Urbans VIII In eminenti v. J. 1642, über fünf Sätze aus Jansens Augustinus ausgesprochen, wobei Fabio Chigi (der spätere Papst ¶ Alexander VII) als Berater Innozenz' besonders die jesuitischen Interessen stützte. Indessen schafft Pascal durch seine Provinzialbriefe gegen die Jesuiten dem J. für kurze Zeit Luft und Ruhe; der Ausschluß Arnaulds von der Sorbonne 1656 wird durch den enthusiastischen Wunder- und Glaubensgeist Port Royals wettgemacht, bis Ludwig XIV (¶ Frankreich, 4 b) aus politischen Gründen die Unterdrückung in die Hand nimmt und so die Uebermacht der königlichen Gewalt über die Kurie, die vergeblich die Verurteilungsdekrete von 1642, 1653 und 1656 durchzusetzen sucht, zur Geltung bringt. Daß er damit die gallikanische Kirchenfreiheit prinzipiell schädigte, war dem nur weltlich-politisch interessierten Autokraten gleichgültig. Von 1660 an werden die Jansenisten, Nonnen und Kleriker, mit Gewalt gezwungen, das Formular mit der Verdammung der fünf Sätze Jansens, von denen ¶ Bossuet gesagt hatte, daß, wenn sie auch nicht wörtlich im Augustinus ständen, sie doch die Seele des Buches seien, zu unterschreiben. Pascal sucht die Freunde zur Verweigerung jeder Unterschrift und Unterhandlung hinzureißen; die Lehre der fünf Sätze sei zu verteidigen und aufrechtzuerhalten. Aber vergeblich! Die moralische Kraft des J. ist gebrochen.

Damit beginnt die letzte Phase des J., der tragische Niedergang. Jacqueline ¶ Pascal stirbt an diesem Gewissenskonflikt 1661. Pascal selbst rafft sich in ihrem Andenken zu rein ethischer Stellungnahme auf und stirbt als ein Unbesiegter. Aber in den J. fährt der Sturmwind der Gewalt (¶ Port Royal). De ¶ Sacy, der Beichtvater und geistliche Führer von Port Royal, wird in der Bastille gefangen gesetzt; die Nonnen werden in andere Klöster verteilt, die jansenistischen Kleriker und Lehrer zerstreut. Noch einmal tritt eine Pause in dem Vernichtungskampf ein: man begnügt sich kirchlicherseits mit dem Versprechen eines respectueux silence (Entgegenkommen Papst ¶ Clemens' IX; der clementinische Frieden 1669). Doch der J. erregt bald neuen politischen Anstoß durch seine Stellungnahme im Streit um die königliche Kirchenhoheit. Unter jansenistischem Einfluß protestieren einige Bischöfe gegen die unter der Form der Regale (¶ Regalien) eingeleitete Unterjochung der französischen Kirche durch den absoluten König; Arnauld tritt für den Papst auf gegen die Krone und gegen die berühmten vier gallikanischen Artikel (¶ Gallikanismus). Damit gerät der J. zwischen die römische und die nationale Kirche, die beide als Kurie und Krone die Kirche unter dem Namen der Freiheit knechten wollen. Auf den Entscheid des J. gegen Ludwig XIV bekam nun der Jesuitismus von dem König alle Gewaltmittel gegen den J. in die Hand. Arnauld mußte 1679 in die Niederlande fliehen. Wer von den jansenistisch Gesinnten seine Freiheit bewahren wollte, rettete sich unter spanische Oberhoheit (Paschasius ¶ Quesnel, ¶ Gerberon). — Einen letzten Aufschwung schien der J. zu nehmen durch das NT des Paschasius Quesnel, das unter kirchlicher Unterstützung des Kardinal ¶ Noailles von 1694 ab sehr verbreitet wurde. Erst 1713 wurde durch des Papstes ¶ Clemens XI Bulle Unigenitus (auch von ¶ Benedikt XIII 1725 bestätigt) die Verdammung von 101 Sätzen Quesnels ausgesprochen; darunter waren wörtliche Zitate aus Augustin. Der französische Klerus spaltete sich in Akzeptanten der Bulle (= die sie annahmen) und in Appellanten, die Berufung (= Appellation) gegen sie einlegten; nach kurzem Erfolg der Appellanten siegte doch die papistische Partei der Akzeptanten. Damit galt Quesnels J. für verworfen (1718, 1723). — Währenddessen hatte die Gewalt unter den Resten des französischen J. schon stark aufgeräumt. 1709 ist Port Royal aufgehoben und 1710 zerstört worden. Und die Bewegung endet in dem Wunder des Diakonus ¶ Franz von Paris als ekstatische Schwärmerei.

5. Als Bildungs- und Kulturbewegung hat der J. in Frankreichs geistigem Leben eine bedeutsame Spur hinterlassen, die der Vernichtungskampf der Jesuiten nicht zerstören konnte. Das Bezeichnende an ihm war, daß er die Religion in engste Berührung mit dem Humanismus und der Philosophie des französischen 17. Jhd.s brachte und durch diese Verbindung die Vereinheitlichung der französischen Geisteskultur zum guten Teil herbeiführte. — a) Die gesamte Bildungswelt Frankreichs, ob sie nun weltlich gerichtet war wie bei Mme. de Sévigné, oder rationalistisch wie bei ¶ Boileau, oder selbst so kirchlich-traditionalistisch wie bei ¶ Bossuet, kam in irgendeinen Zusammenhang mit der jansenistischen Individualkultur. Nachhaltig wirken vor allem die hervorragenden Charaktere, die innerhalb des J. auftraten und von ihm vollendet wurden; das weltliche Persönlichkeitsideal erhielt in diesem Kreise seine psychologische Verfeinerung, seine gemütvollste Vertiefung: ¶ Pascal, ¶ Racine (¶ Französische Literaturgeschichte, 3 c). Diese Erziehung wirkt nach in der profanen französischen Individualkultur bis ins 19. Jhd. — b) Ferner ist für das französische Geistesleben der Bund bedeutsam geworden, den im J. die Religion mit der Philosophie schloß. Der Philosoph, der in dieser Richtung die Zukunft des J. enthielt, war Pascal. Durch die Pensées hat sein religiöser Bildungsgeist besonders befruchtend auf die kath. Frömmigkeit gewirkt; sein vertiefender philosophischer Einfluß konnte weder durch kirchliche noch durch atheistische Gewalt zerstört werden. Der französische ¶ Reformkatholizismus, die französische Gegenwartsbildung greift in ihren sympathischsten Vertretern immer wieder auf diese religiös-philosophischen Gedanken zurück, wie sie innerhalb des J. entstanden sind (¶ Laberthonnière, Sully ¶ Prudhomme, E. ¶ Boutroux). Der Altkatholizismus (¶ Altkatholiken) ist von ihm beeinflußt. — c) Endlich hat die gesellschaftliche Einheit, die sich in den bedeutenden Persönlichkeiten des J. zusammenschloß, trotz ihrer baldigen Zersprengung für das politische und das kirchliche Frankreich nicht vergeblich gearbeitet. Wenn die Jesuiten auch die gegnerische Organisation vernichteten, die Kritik, welche die Lettres Provinciales geübt hatten, blieb unvergeßlich im Volksbewußtsein;

sie wirkte nach in der Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich 1764 (¶ Jesuitenorden). Noch reger aber blieb der jansenistische Begriff kirchlicher Freiheit. Der Gegensatz gegen Kurie und Papismus drang durch den J. in die französische Allgemeinbildung. Er wirkte in der groben, populären Unkirchlichkeit der Französischen Revolution; er endigte in der Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 5; 6 a), wie sie Frankreich 1905 vollzogen hat, Folgen, die dem J. unendlich fern lagen. Hätte die französische kath. Kirche die jansenistische Reformbewegung in sich aufzunehmen vermocht, wäre Frankreich seit 1918 nicht wieder treueste Tochter Roms geworden.

Unter zeitgenössischen Darstellungen sei auf ¶ Gerberons Histoire und ¶ Bayles Artikel im Dictionnaire (II[3], S. 1529 ff) hingewiesen. — F. Cayrey re: DTheath VIII, 1924, Sp. 318 ff (daselbst Literatur); — RE[3] VIII, S. 589 ff; XXIII, S. 668; — A. Ehrhard: Kath. Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit (Kultur der Gegenwart IV, 1[2], 1909, S. 334. 364 ff); — L. von Ranke: Französische Geschichte, vornehmlich im 16. und 17. Jhd., 1876[4]; — Sylvester Kohler: J. und Cartesianismus. 1905; — Alb. de Meyer: Les premières controverses jansénistes en France 1640—49, 1917; — J. Hild: Honoré Tournely und seine Stellung zum J., 1911; — H. Brémond: Sentiment religieux en France IV, 1920; — E. Moog: Leibniz und der J. (Deutscher Merkur 1919, S. 37 ff. 82); — Derf.: „Recht" und „Tatsache" im Kampf um Jansens „Augustinus" (ebda. 1915, S. 25 ff); — Paul Honigsheim: Die Staats- und Sozial-Lehren der französischen Jansenisten im 17. Jhd., 1914 (dazu E. Moog: IKZ 5, 1915, S. 444 ff); — B. Groethuysen: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 1927, S. 172 ff. 309 ff. — Hans Lindau: Ein Heiliger von Port-Royal und Kardinal Richelieu (Festschrift für A. Riehl, 1914). — Weitere Literatur bei ¶ Arnauld, ¶ Bajus, ¶ Pascal, ¶ Quesnel, ¶ Franz von Paris, ¶ Port Royal. **Bornhausen.**

Janssen, Johannes (1829—91), kath. Historiker, * in Xanten, 1854 Privatdozent für Geschichte in Münster, noch im selben Jahr durch Joh. Friedr. ¶ Böhmers Vermittlung Gymnasialprofessor für Geschichte in Frankfurt a. M., was er, 1860 Priester geworden, blieb, obwohl ihm während seines Studienaufenthaltes in Rom (1863/64) der Uebertritt in den diplomatischen Dienst der Kurie angeboten, später u. a. die Leitung des Vatikanischen Archivs in Aussicht genommen, gelegentlich auch der Uebergang zur politischen Publizistik nahegelegt wurde; nur kurze Zeit gehörte er, später der Tagespolitik abhold, als Zentrumsmann dem preußischen Abgeordnetenhause an (1875/76). Papst Leo XIII ehrte ihn 1880 durch Ernennung zum Päpstlichen Hausprälaten und Apostolischen Protonotar. Obwohl J. erst in allmählicher Entwicklung von der Romantik zum ¶ Ultramontanismus gelangt und auch seine immer heftiger werdende habsburgisch-kath. Opposition gegen Preußen, den „großen Staatsmann" (= Bismarck, fast stets ironisch so bezeichnet) und die Berliner „Kulturkerle" vor allem durch die Ereignisse von 1866 und dann endgültig durch den ¶ Kulturkampf ausgelöst worden ist, war er von seiner Jugend an bewußter Katholik, so daß sich alle Zeiterscheinungen in seinem fast eine Autobiographie ersetzenden Briefwechsel kath.-konfessionell abspiegeln. Das wirkt sich auch in seinen historischen Arbeiten, insbesondere in seinem letztlich von Böhmer angeregten Lebenswerk, der „Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters" (6 Bde., 1876—88; Bd. 7—8 von seinem Schüler L. v. ¶ Pastor) aus. J. schreibt darin eine Apologie des romantisch angeschauten Mittelalters gegen die Reformation als „kirchlich-politische Revolution" (Gegensatz zu der um die Mitte des 15. Jhd.s begonnenen wahren Reformation) und als Ursache des Verfalls einer bis dahin anhaltenden kulturellen Blüte. Dem Katholizismus gilt J. als der Geschichtsschreiber des deutschen Volkes des 15.—17. Jhd.s, dessen Darstellung auch im heutigen kath. Kampf um die „Geschichtsrevision" eine Hauptquelle bildet. Auch Nichtkatholiken wie Jakob ¶ Burckhardt, Fr. ¶ Nietzsche u. a. schrieben ihm das Verdienst zu, „die gefälschte protestantische Geschichtskonstruktion, an welche wir zu glauben angelernt sind", endlich zerstört und die wirkliche Geschichte aufgedeckt zu haben, wobei sie die auf evg.-theologischer Seite von ihnen vermißte Unparteilichkeit naiverweise bei J. in Unkenntnis seiner bewußt kath. Einstellung voraussetzten. Seine anzuerkennenden Verdienste liegen in dem Versuch einer realistischen kultur- und sozialpolitischen Milieuschilderung unter bisher fehlender breiter Berücksichtigung des Volkslebens und der Massenstimmungen und Benutzung bis dahin unbenutzter Quellen. Aber daß er „die feine Linie der Objektivität nicht überall eingehalten" hat, muß auch L. v. Pastor zugeben, und andere haben mit noch schärferer Kritik seine unkritische Verwertung einseitiger zeitgenössischer Urteile, seine tendenziöse Auswahl und Anordnung von Zitaten und Exzerpten, sein moralisierendes Ableuchten des Privatlebens der Reformatoren und reformatorisch Gesinnten u. dgl., vor allem aber die Unfähigkeit zum Verstehen der religiösen Motive der ¶ Reformation feststellen müssen.

Die einzelnen Bände seiner Geschichte erschienen: I, 1876 bis 1878 (Ausgang des Mittelalters); II, 1879 (bis 1525); III, 1881 (bis 1555); IV, 1885 (bis 1580); V, 1886 (Vorbereitung des 30jährigen Krieges); VI, 1888 (Kunst und Volksliteratur bis Kriegsbeginn); VII, 1893 (Schulen und Universitäten); VIII, 1894 (Volkswirtschaftliche, gesellschaftliche und religiös-sittliche Zustände); die Bände haben zum Teil bis zu 20 Auflagen erlebt. — Ergänzend: An meine Kritiker, (1882) 1891[2]; Ein zweites Wort an meine Kritiker, (1883) 1895[2]; — L. v. Pastor: Erläuterungen und Ergänzungen zu J.s Geschichte des deutschen Volkes, seit 1898. — Vf. ferner u. a.: Frankreichs Rheingelüste und deutschfeindliche Politik in früheren Jahrhunderten, (1861) 1883[3]; Schiller als Historiker, (1863) 1879[2]; Frankfurts Reichskorrespondenz nebst verwandten Aktenstücken 1376—1519, 2 Bde., 1863/72; Joh. Friedr. Böhmers Leben, Briefe und Schriften, 3 Bde., 1868 ff; Fr. L. Graf zu Stolberg, 2 Bde., 1877; Zeit- und Lebensbilder, 1875, 2 Bde. 1889[4]. — J. J.s Briefe, hrsg. von L. v. Pastor, 2 Bde., 1920 (vgl. Hochland 17, 1920, S. 74 ff; HPBl 166, 1920, S. 159 ff); Briefe Onno ¶ Klopps an J., von Dems. (Hochland 16, 1919, S. 229 ff. 385 ff. 484 ff. 578 ff; vgl. dazu G. Beyerhaus: Ein Mitarbeiter an J.s Geschichte des deutschen Volkes, HZ 132, 1925, S. 465 ff). — Ueber J. vgl. Ldw. v. Pastor: J. J., (1892) 1894[2]; — ADB 50, S. 733 ff; — Rich. Schwemer: Geschichte der freien Reichsstadt Frankfurt II, 1912, S. 233 ff (über den Böhmerschen Kreis); — Gustav Wolf: Quellenkunde zur deutschen Reformationsgeschichte I, 1915, S. 31 ff u. ö.; — Ed. Fueter: Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 572 ff; — Hans Delbrück: Die historische Methode des Ultramontanismus (Historische und politische Aufsätze, 1887, S. 5 ff); — Max Lenz: Kleine historische Schriften I, 1913[2], S. 22 ff; II, 1920, S. 334 ff; — Jul. Köstlin: Luther und J., 1883; — Walther Koehler: Katholizismus und Reformation, 1905. **Zscharnack.**

Janssens, Laurent, kath. Theologe, * 1855 in St. Nicolas (Südflandern), studierte Theologie im Collegium belgicum in Rom (¶ Römische Kollegien), trat 1880 in Maredsous in den Benediktinerorden ein. 1893—1908 war J. Rektor und Professor der Dogmatik am internationalen Collegium San Anselmo in

Rom, 1905 Sekretär der päpstlichen Bibelkommission, 1908—10 Sekretär der hl. Kongregation für Ordensangelegenheiten, Konsultor der Indexkongregation.

Außer zahlreichen Beiträgen zur Revue Bénédictine de Maredsous u. a. vf. J. eine Summa theologica I—VI, 1899—1905; La confirmation, 1888; A. Kolping, 1891. **Lachenmann.**

Januarius, der Heilige (S. Genuaro), nach der Legende Bischof von Benevent, um 305 gemartert. Seine Reliquien ruhen nach verschiedenen Translationen seit 1497 im Dom zu Neapel. J.s Ruhm als Schutzpatron dieser Stadt gründet sich auf das ¶ Blutwunder: an den Hauptfesten im Mai, September und Dezember soll das Blut, das in zwei Ampullen im Domschatz aufbewahrt wird, flüssig werden, wenn es dem Haupte des J. nahe gebracht wird.

Legenden in AS Sept. VII, S. 761 ff; — RE³ VIII, S. 606 f; — KHL II, Sp. 25; — KL VI, Sp. 1237 f; — StML 21, 1881, S. 329 ff; — Th. Trede: Das Heidentum in der römischen Kirche I, 1889, S. 142 ff (tendenziös und gehässig, aber anschaulich in der Darstellung der Zeremonien usw.). **Rühle.**

Japan.

I. Ethnologisch und geschichtlich; — II. Religion; — III. Mission. — Ueber Japanische Kunst vgl. ¶ Kunst: II.

Japan: I. Ethnologisch und geschichtlich.

1. Einst in seiner ganzen Ausdehnung ein ¶ Ainu-Reich, hat die langgestreckte ostasiatische, von den Tropen bis zur subpolaren Zone sich hinziehende Guirlande von 40 Inseln und einer Vielzahl kleinerer Eilande, deren (japanische) Benennung Nippon oder Nihon = (chinesisch) Jih-pên, Japan („Sonnenaufgang") auf China als Namengeber weist, seiner Erdbeben, Taifune und Flutwellen ungeachtet Jahrhunderte bereits vor Beginn unserer Aera vom Westen wie vom Süden her Zuwanderer erhalten. Körperlich wie seelisch eines der einheitlichsten Völker der Erde, stellen die rund 60 Millionen Japaner von heute, zu denen politisch jetzt auch die 18 Millionen Koreaner und die 3½ Millionen Formosaner hinzuzurechnen sind, anthropologisch betrachtet doch ein Mischvolk dar. Seine drei ursprünglichen Hauptbestandteile sind trotz aller Verschmelzung noch immer deutlich unterscheidbar. Ueber die früheste, paläo-asiatische Nomaden-, Jäger- und Fischerbevölkerung (als in der Folge niedergekämpfte Grundrasse) schoben sich, von der warmen Kuroshiwo-Strömung herangetragen, Malaienblut und Malaienkultur einbringend, mongolo-malaiische Südseestämme. Sie sind der wirksamste Faktor gewesen. Von einer anderen, kalten Meeresströmung, dem Leman, waren, weniger „viril", aber kulturkräftiger, vorher schon koreisch-mandschurische Bevölkerungselemente der Hauptinsel (Hondo) zugeführt worden. Diese über Korea vom nordasiatischen Festlande her nach Westjapan eingewanderten, die Ainu dort verdrängenden Mandschu-Koreer werden es gewesen sein, die der werdenden Einheitsrasse ihre von der chinesischen durchaus verschiedene agglutinierende, der altaischen Familie zuzurechnende Sprache gaben. Malaiisches Gut läßt sich in dieser wenig mehr nachweisen, wohingegen in topographischen Namen alte Ainubezeichnungen noch zahlreich sich erhalten haben. Die Schrift wie überhaupt die Elemente aller höheren materiellen und geistigen Kultur haben die Japaner gleich anderen Völkern Ostasiens von den Chinesen übernommen. Nur daß die Schwierigkeit der Bewältigung der zeichenreichen chinesischen Bilderschrift sie dazu geführt hat, für den Gebrauch der Ungelehrten zwei eigene, leichter zu erlernende Syllabare (Hirakana und Katakana) zu erfinden.

2. Die legendäre Geschichte, wie sie in den beiden ältesten erhaltenen Literaturwerken, dem Kojiki (aufgezeichnet 712 n. Chr.) und dem Nihongi (720), dargeboten ist, beginnt mit dem angeblich gottentsprossenen Jimmu-tennō, der, als Führer stolzer Südseekorsaren aus der südlichen Hauptinsel Kyūshū nordostwärts vordringend, das von den eingewanderten Mandschu-Koreern in Besitz genommene mittlere J. (Yamato) eroberte (660 v. Chr.). Er gilt als der erste Kaiser der japanischen Dynastie, der allerältesten der Welt. Die wirklich verläßliche Historie nimmt ihren Anfang erst fast ein Jahrtausend später, etwa mit der Einführung der Schrift durch den Koreaner Wani (405 n. Chr.). Korea war auch sonst zunächst die Brücke, über die alles chinesische Gut den Weg nach J. fand. Unmittelbarer Verkehr mit China setzte, um ununterbrochen bis ans Ende des 9. Jhd.s anzuhalten, erst 200 Jahre später ein, in den Tagen des Kronprinzen Shōtoku-Taishi. Ein gelehriger Zögling der Kultur des Reiches der Mitte — er war wie ein Bewunderer der Lehre des ¶ Konfuzius so eifrigster Förderer des um die Mitte des 6. Jhd.s zuerst von Korea überkommenen Buddhismus (¶ Japan: II, 2) — machte er auch bereits den ersten Versuch, an die Stelle des bisherigen Geschlechterstaats aus blutsverwandten Stämmen den Beamtenstaat nach Chinas Muster einzuführen. Die Hauptstadt des in der Folge wirklich chinesierten Reiches, vorher unter jedem neuen Herrscher eine andere, bleibt seit 710 für sieben aufeinanderfolgende Kaiser Nara in der Provinz Yamato (Nara-Periode). Das war die erste Blütezeit der fremden Religion. 794 wird die Residenz nach dem heutigen Kyōto (Provinz Yamashiro) verlegt, von Kwammu, dem dahin verziehenden Kaiser, Heian-jō „Friedensschloß" genannt (Heian-Periode, bis 1186). Hatte in der südlichen Hauptstadt (Nanto) die buddhistische Priesterschaft mit dem Wachsen des Einflusses der Fremdreligion zunehmende Neigung gezeigt, auch die politische Leitung an sich zu ziehen, so wußte nun in der neuen Residenz (Miyako), wohin sich die buddhistische Tempelherrlichkeit nicht so ohne weiteres mitverpflanzen ließ, eine dem Kaiserhause verwandte Familie, die der Fujiwara, sich in Besitz der faktischen Macht zu setzen. Der durch sie in den Hintergrund gedrängte Mikado wechselte nur seine Minister, als es rauheren Kämpen der Krone, dem Geschlechte der Minamoto, nach langem Rivalisieren mit dem Hause der Taira gelang, den über Literatur- und Kunstpflege verweichlichten Höflingen ihren dominierenden Rang zu entwinden und die Regierung (Bakufu, „Zeltregierung") an sich zu raffen (1185). Von ihnen wird der politische Schwerpunkt nach dem Osten verlegt: bis 1333 ist Kamakura (unweit dem heutigen Tōkyō) Sitz der Regierung des neuaufgerichteten Feudalstaates mit dem Shōgun (Generalissimus) an der Spitze, während der machtlose Kaiser zu Miyako verblieb. Auf diese sogenannte Kamakura-Periode, in der sehr bald auch die Shōgune wieder die eigentliche Macht an ihre Minister aus der Hōjō-Familie verloren, folgt eine Zeit politischer Zerfahrenheit, in der eine andere Familie, das Haus Ashikaga, mit Sitz in Muromachi (Kyōto) das Shōgunat in Händen hielt (bis 1573), ohne doch mehr die aufstrebenden, miteinander ringenden Territorialfürsten (Daimyō, „großer Name") in Botmäßigkeit halten zu können. In diese Zeit, in der die buddhistische Malerei ihre wunderbare Entwicklung erfuhr, fällt die Entdeckung J.s durch die Portugiesen, die Aufnahme des Handelsverkehrs mit den Europäern und

die erste Einführung des Christentums durch Franz ¶ Xavier und seine Genossen (seit 1549; ¶ Japan: III, 2). Fand dieses an einem Militärgewaltigen, Oda Nobunaga (1534—82), der damit den militarisierten Bonzen Abbruch zu tun dachte, einen starken Schirmherrn, so witterte sein Nachfolger in der Lenkung des Staatsschiffes, der Reichsverweser Hideyoshi, Gefahr in der Fremdreligion, hinter deren Verkündigern ihm europäische Erobervölker auf der Lauer zu liegen schienen. Vollen Garaus machte der kath. Mission dann seit 1614 der erfolgreiche Schöpfer einer neuen festen Zentralmacht, Iyeyasu. Die von ihm begründete Shōgunats-Dynastie des Hauses Tokugawa, die ihren Sitz in Yedo hatte, hat sich bis 1868 behauptet. Von 1639 bis 1853, in welchem Jahre die Vereinigten Staaten von Nordamerika zu der Erschließung des Inselreichs den ersten wirksamen Schritt tun, lebt das japanische Volk so gut wie ganz nur für sich. Ein sehr begrenzter Handelsverkehr mit der Welt des Westens geht einzig durch die Holländer weiter, die, wie die Engländer, als protestantische Konkurrenten gegen die der Regierung verdächtig gewordenen kath. Spanier intrigierend, eben damit den Japanern sich zu empfehlen verstanden hatten. So fest die neubegründete Herrschaft, die dem Buddhismus (wie dem Konfuzianismus) alle nur immer denkbare Förderung zuteil werden ließ, zu stehen schien, seit Anfang des 18. Jhd.s wurde doch auch sie wieder unterwühlt. Geschehen ist das durch eine, unserer Romantik vergleichbare, literarische Bewegung, die auf ein Doppeltes gerichtet war: auf Wiederhervorholung des durch Buddha zurückgedrängten altnationalen Kults, des Shintō (¶ Shintoismus), und auf Restaurierung der kaiserlichen Souveränität. Das Unvermögen der Tokugawa-Regierung, die auf Landöffnung drängenden „Barbaren" abzuwehren, führte endlich, 1868, zum Sturz der mittelalterlichen Feudalherrschaft und zur Wiedererhebung des trotz aller Machtlosigkeit doch durch alle Jahrhunderte hindurch von religiösem Nimbus umgeben gebliebenen Mikado, dem die zahlreichen Territorialherren des Reiches mehr oder weniger freiwillig ihre Fürstenmacht abtraten, wie auch ihre bis dahin stärkstens privilegierten Kriegeradeligen, doch ganze zwei Millionen Samurai (Zweischwertträger), sich nun die sehr empfindliche Entrechtung gefallen lassen mußten. Der Kaiser verlegte seine Residenz von Kyōto nach dem bisherigen Sitz der Usurpatoren-Herrschaft, Yedo, seitdem Tōkyō („Oestliche Hauptstadt") genannt. Die Fremden wieder aus dem „Land der Götter" zu vertreiben, in das die Tokugawa ihnen hatten Zutritt bewilligen müssen, erwies sich ihm als unmöglich. Voreinst, bis 1868, der gelehrige Schüler Chinas, ist sein Volk seitdem der nicht minder gelehrige Amerikas, Englands, Frankreichs, Deutschlands geworden, eifrigst beflissen, sein ganzes Leben von Grund auf umzugestalten, ohne dabei doch die altjapanische Geistesbildung aufzugeben. Meiji, d. i. „erleuchtete Regierung", ist die Bezeichnung der die ganze Regierungsdauer des ersten Kaisers der neuen Ordnung, des 122. Herrschers der Dynastie (* 1850, reg. 1868—1912), umfassenden Periode allseitiger Reformen, die auch die christliche Mission, die römisch- und die griechisch-katholische wie die evangelische, wieder aufkommen ließ. Als wirklich „erleuchtet" hat die Regierung, die 1889 dem bis dahin absolutistisch beherrschten Volke eine Verfassung gab und nach dem anfänglichen Versuche, den alten Shintō-Kult zur monopolisierten Staatsreligion zu erheben, Religionsfreiheit proklamierte, 1890 auch ein richtiges Parlament einführte — seit 1925 hat jeder männliche Japaner von über 25 Jahren das aktive Wahlrecht —, sich durch ihren glänzenden Erfolg erwiesen: J., das 250 Jahre hindurch, sich selbst genugsam, im Dornröschenschlaf gelegen, hat heute nicht nur bereits die unbestrittene Vorherrschaft in Ostasien, (siegreicher Krieg mit China 1894/95, Annexion von Korea 1910, wirtschaftliche Fußfassung in China), es ist, obwohl die allerjüngste, doch eine der stärksten Großmächte. Unter diesen die einzige nichtchristliche, hat es, in den großen Weltverkehr hineingezogen, es bereits fertig gebracht, des starken russischen Nachbars sich zu erwehren (1904/05), und ist, nachdem es von Deutschland nichts mehr zu befürchten hat, auf dem Posten, auch Amerika und England gegenüber kraftvoll seinen Mann zu stehen. Aus dem vormaligen Agrarstaat ist, begünstigt durch den Weltkrieg, indem dieser alle großen Wettbewerber zeitweilig ausschaltete, eines der großen Industrieländer der Gegenwart geworden. Der Einsicht, daß dieser Wandel der Regierung neue Aufgaben innerpolitischer Natur stellt (soziale Frage!), hat diese sich offensichtlich nicht verschlossen. Taishō, d. i. große Gerechtigkeit, ist der (nebenbei bemerkt: auch nach der Aera Meiji noch dem alten chinesischen Zauberbuche I-tsing, japanisch Ekikyō, entnommene) Name, den die Regierungszeit des zweiten Kaisers von Neu-Japan: Yoshihito (1912 bis 1926), trug. Nachdem er, krankheitshalber seit 1921 schon durch seinen Sohn Hirohito vertreten, dahingegangen, führt dieser als Kaiser die Regierung. Showa, d. i. leuchtender Friede, heißen die Jahre seiner Aera.

F. v. Wenckstern: Bibliogr. of the Jap. Empire I, (1895) 1910*; II, 1907; für die Literatur, soweit sie von v. W. nicht mehr umfaßt ist, siehe O. Nachod: Bibliographie von J. 1906 bis 1926, 2 Bde., 1928. — Als Nachschlagewerk sehr dienlich: E. Papinot: Dict. d'hist. et de géogr. du Japon, 1906. — Wichtige Periodica sind: Résumé statistique de l'empire du Japon (amtlich), sowie The Japan Year-Book. — Allgemein landeskundlich: K. Haushofer: J. und die Japaner, 1923. — Zur Entdeckungsgeschichte jetzt G. Schurhammer S. J.: Fernão Mendez Pinto und seine „Peregrinaçam" (Asia Major, vol. III, 1926, S. 71 ff. 194 ff). — Zur Geschichte siehe O. Nachod: Geschichte von J. I, 1906; II, 1928 (bis etwa 850 n. Chr.); — Derſ.: J., in: Ullsteins Weltgeschichte III, 1910, S. 569 ff; — Knapper H. Haas: J. in Rich. Scholz' Handb. der Staatengeschichte, 1922, S. 123 ff; — F. Brinkley: J., 8 Bde., Boston 1901/02, London 1903/04; — De la Mazelière: Le Japon, Histoire et Civilisation, 1907 ff; — J. Murdoch: A History of J. I, 1910; II, 1903; III, 1926; — F. E. A. Krause: Geschichte Ostasiens, 3 Bde., 1925; — K. Florenz: Geschichte der jap. Literatur, 1906. **Haas.**

Japan: II. Religion.

1. Am Frühmorgen seiner Geschichte schon und alsdann wieder und wieder von fremder Zivilisation erfaßt, hat das Volk von J. noch zur Stunde daran zu arbeiten, von ihm übernommenes Auslandsgut mit seinem nationalen Urbesitze zu verschmelzen. Sein Eigenstes zeigt, obwohl mit viel Konfuzianischem und Buddhistischem verquickt, noch am besten seine alte, primitive, nie ganz niedergezwungene, neuerdings künstlich aufgefrischte Religion, der Shintō (¶ Shintoismus). Die Ethik des Familienlebens wie der sonstigen Wechselbeziehungen der Menschen untereinander, die diesem ganz systemlosen Natur- und Ahnenkult noch fehlte, lieh der chinesische Konfuzianismus (jap. Jukyō, „Weg, Lehre der Literaten"; ¶ China: II, 4), auf dessen Grundlage hauptsächlich das im heutigen (religionslosen) Schulunterricht gelehrte Moralsystem sich aufbaut. Auch der sogenannte „Weg der Ritter" (Bushidō), im Mittelalter der (ungeschriebene) sittliche Kodex der (jetzt dahingesunkenen) militärischen Adels-

kaste, heute nichts anderes mehr als „die sittlichen Prinzipien eines anständigen Menschen und Bürgers", hat in diesem seine Fundamentierung. Die abstrakte neukonfuzianische Philosophie, während der Tokugawazeit für die der Samurai-Klasse angehörenden Kreise als Religionsersatz von nicht geringem Belange, hat heute im wesentlichen nur mehr archäologische Bedeutung. Kirchliche Organisation mit Tempeln, Priestern und Kult ist der Konfuzianismus in J., anders als in China, zu keiner Zeit gewesen.

2. Ganz und gar das ist hingegen der ¶ Buddhismus (Butsu-dō oder Buttō, „Weg des Buddha", Bukkyō, „Lehre des Buddha", oder Buppō, „Gesetz des Buddha"), dem es gelungen ist, nacheinander zuerst Kaiser und Hof (Nara- und Heian-Periode), hernach die Ritterschaft (Kamakura-Periode) und endlich auch das gewöhnliche Volk, das am längsten zu den alten Göttern hielt, zu gewinnen und den Shintōismus, dessen Schreine er unangetastet ließ oder doch nur prunkvoll herausputzte, dessen Gottheiten (Kami) er als japanische Inkarnationen indischer Buddhas und Bodhisattvas deutete, und dessen Ahnenkult er in eigene, geprängevollere Pflege nahm, ganz zu überwachsen. Es war nicht die ältere Grundrichtung des Buddhismus, das pessimistische, kalte, individualistische Hīnayāna, sondern das auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung stehende formenkomplizierte, lebensfreudigere, universalistische Mahāyāna (¶ Buddhismus: I, 7), das in der äußersten östlichen Thule sich pflanzte, um da auf allen Gebieten der Kultur (Wissenschaft, Philosophie, Literatur, Kunst, Lebensgestaltung) seinen übermächtigen Einfluß zur Geltung zu bringen, freilich auch zu politischen Aspirationen sich verleiten ließ, gegen die später besonders der machtgewaltige Nobunaga, der Nero des japanischen Buddhismus, sich kehrte. Die innere Geschichte der Religion spielte sich in der Einsamkeit friedlicher Klöster ab. Eingeführt hat sich der Buddhismus, die chinesischen Uebersetzungen der heiligen Schriften indischer Herkunft wie die in China entstandenen grundlegenden Texte mit sich bringend (einer japanischen Version des buddhistischen Kanons hat es bei der Uebereinstimmung des japanischen Schriftsystems mit dem chinesischen bis heute nicht bedurft; ¶ China: II, 5), in einer Vielzahl von Richtungen oder Schulen (shū, gewöhnlich mit „Sekte" wiedergegeben), die, in China seit lange schon zum Teil erstorben, in J. sich erhalten haben. Die in der sogenannten, Yamato-Periode blühenden sechs alten (Nara-) Schulen (Kusha-, Jōjitsu-, Kegon-, Hossō-, Sanron- und Ritsu-shū) verloren an Bedeutung, seit nach Verlegung der kaiserlichen Residenz nach Kyōto die von einem hervorragend tüchtigen japanischen Mönche Kōbō Daishi (774—835) aus China geholte universale, in Lehre wie Symbolik Zusammenhang mit dem vorderasiatischen Gnostizismus vermuten lassende Shingon-Richtung oder Mantra-Schule, der J. Bestes seiner alten religiösen Kunst verdankt, und die von seinem priesterlichen Studiengenossen Dengyō Daishi (767—822) nach J. verpflanzte genuinchinesische, scholastische Tendai-shū Jünger in immer wachsender Zahl an sich zogen. Waren bislang ausländische Mönche die Führer gewesen, so taten sich jetzt einheimische als solche hervor. Ihnen erst gelang es, eine dem Volke annehmbare Form der Buddha-Religion zu gestalten. In der Kamakura-Periode, für den Buddhismus eine Glanzzeit, kamen zu den bestehenden „acht Schulen" (hasshū), nachdem vorher schon die Yōzūnembutsu-shū (= Sekte zur gegenseitigen Aushilfe durch Buddha-Andacht), eine Schule der ¶ Amida-Anrufung oder des „Reinen Landes" (Gokuraku, Sanskr. Sukhāvatī), errichtet worden war, mehrere andere Zweige eben dieser Richtung: die Jōdo-shū, die Shin-Sekte (auch Monto-, Ikkō- oder Hongwanji-Sekte genannt), ein Absenker der vorgenannten, und die Ji-shū, die, statt des schweren Heilswegs einen bequemeren zum Ziele zeigend, das einfältige Volk dem Glauben an die Heilandsmacht und Huld des Buddha Amida und an die Wiedergeburt in seinem Paradies gewannen. Der Kriegeradel dagegen, auch seinerseits der Schriftgelehrsamkeit, dazu noch weiter allem äußeren Ritual abhold, fühlte seine Bedürfnisse wieder durch eine andere Form der Religion befriedigt. Diese Form war der zur Versenkung in das eigene Innere anleitende, die umgebende Natur als Buch der Offenbarung anempfehlende antischolastische, mystische, von dem indischen Patriarchen Bodhidharma um 525 n. Chr. in China begründete Zen- (= Dhyāna-) Buddhismus. Solche kontemplative Schulen sind die von Eisai (1141—1215) bzw. Dōgen (1200—1253) aus China eingeführte Rinzai- bzw. Sōdō-shū. Beide halten dazu an, unter Abstreifen alles Ichgefühles mit der Welt, d. i. mit dem wahrhaft Seienden, in eins zu verschmelzen oder sich als selbig mit dem Buddha zu erleben. Dem alten Kriegeradel erwiesen sie sich dienlich, den Geist stoischen Gleichmuts jedem Geschick gegenüber zu nähren (Bushi-bukkyō, „Buddhismus der Ritter"). Eine dritte Schule der Kontemplation, die Ōbaku-shū, fand hernach in der Tokugawa-Periode Eingang. Vorher schon, noch im 13. Jhd., hatte der „japanische Luther" Nichiren (1222—82), über seinem Schriftforschen im Saddharma-puṇḍarīka-sūtra (jap. Hokekyō) die tiefste Wahrheit erkennend und um, der von ihm als Abfall von der echten Buddhalehre verfluchten erfolgreichen Sekte der Amida-Anrufung entgegen, wieder den „Weg der Heiligkeit", des Eigenanstrengens, hochzubringen, die religiös-fanatische und nationalchauvinistische Hokke- oder Nichiren-Sekte geschaffen, neben der Shin-shū (dem „japanischen Protestantismus") die eigentümlichste Ausprägung des japanischen Buddhismus. Leicht wie die Sekten der Amida-Buddha-Anrufung (nembutsu) macht auch diese populäre bibliolatrische Sekte die Heilsgewinnung. Erfordert ist hier nichts weiter als fleißiges Aufsagen des Gebetsspruchs Namu myōhō renge-kyō, „Verehrung dem Sūtra der Lotusblume des wunderbaren Gesetzes!". Die „Gesetzesblume", der in dieser Formel Verehrung wird, ist das Hokkekyō. Das bloße Aussprechen seines Titels schon führt zur Erleuchtung. — Was die vielen Schulen, wie schon die fundamentalen Hauptrichtungen Hīnayāna und Mahāyāna, unterscheidet, ist die Verschiedenheit des von jeder zur Erreichung des einen und selben religiösen Endziels, d. h. zum Herausgelangen aus dem Saṃsāra, in vorzugsweise Empfehlung gebrachten Mittels: 1. philosophisches Denken und Forschen in der Schrift (z. B. von der Shingon-shū empfohlen), oder 2. Tatenweg, Praxis, d. i. Befolgen der Gebote (als selbstverständliche vorbereitende Selbstzucht von allen Schulen gefordert), oder 3. Meditation (hauptsächlich von der Zen-shū gepflegt). Einen ganz anderen Weg als dieses dreifach verschiedene Sichselbstabmühen (ji-riki) fanden 4. die ¶ Amida-Buddhisten in dem Sichstützen auf eine fremde oder eines anderen Kraft (ta-riki), im Glauben an die erlösende Macht des Buddha Amitābha oder an das durch seine Hilfe zu erlangende Wiedergeborenwerden in der Seligkeit seines Paradieses im Westen. In Ansehung des letzten Strebezieles, des Nirvāna — auch das Paradies der Amidaisten gilt nur als Vorstufe zu diesem —

läßt sich der japanische Buddhismus aller Schulen, wie der Mahāyāna-Buddhismus anderwärts auch, unter dreifachem Gesichtspunkt betrachten: als Religion 1. der Erleuchtung, 2. der Heiligung, 3. der Erlösung. Nirvāna aber ist der Zustand völliger Entschränkung: höchste Weisheit, vollkommene Heiligkeit, absolute Seligkeit, alles drei in einem (¶ Buddhismus: I, 3).

Seit dem 17. Jhd. tat dem Buddhismus bei den Gebildeten der Konfuzianismus Abbruch, hernach auch die oben schon erwähnte puristische Bewegung, die ihm als einem vom Ausland Eingekommenen Fehde ansagte. Mit der Restaurierung der seit 800 Jahren zum bloßen Schein gewordenen Kaiserherrschaft der von seiten des Tokugawa-Shōgunats ihm zuteil gewordenen staatlichen Stützung verlustig gehend, von dem bei dem neuen Regimente in Gunst stehenden Shintō aus dessen buddhaisierten Schreinen gewiesen und zum andernmal vom Christentum (¶ Japan: III) und dem Einstrom abendländischen Denkens bedrängt, hat er sich gleichwohl nicht nur die treue Anhängerschaft des niederen Volkes wie des Mittelstandes zu erhalten vermocht, sondern neuerdings sich auch aus langer Lethargie zu reformierender Aktivität und selbst zu propagandistischer Regsamkeit (¶ Buddhismus: I, 9) aufrütteln lassen; eine Renaissance, die dank der zunehmenden intellektuellen wie sittlichen Hebung des auch modernen Ideen sich nicht verschließenden Klerus offensichtlich im Fortschreiten begriffen ist. Noch im Erscheinen ist, nachdem 1881 schon eine Tōkyō-, 1903 eine Kyōto-Neuausgabe des heiligen Kanons veranstaltet wurde, eine abermalige, sehr erweiterte ¶ Tripitaka-Edition (Taishō Issaikyō), für die an die 13 000 Bände vorgesehen sind.

W. E. Griffis: The Religions of J., 1894 u. ö.; — G. W. Knox: The Development of Religion in J., 1907; — M. Anesaki: Religious History of J., 1907 (rev. Abdruck aus der Encyclopaedia Americana). — Für den japanischen Konfuzianismus vgl. die Aufsätze von Dening, Fisher, Knox, Lloyd u. a. in: Transactions of the Asiatic Society of J., vol. XX, 1893; XXXIV, 1907; XXXVI, 1908; XLV, 1917. — Ferner: Inouye, Tetsujiro: Die japanische Philosophie, in: „Allg. Geschichte der Philosophie" (Die Kultur der Gegenwart I, Abt. V), 1913², mit Literaturangaben von H. Haas (S. 93); — R. C. Armstrong: Light from the East. Studies in Japanese Confucianism, 1914; — Th. Devaranne: Konfuzius in J. (ZMR 1925); — J. Nitobe: Bushido, die Seele J.s, 1901; — H. Sazaki: Moral-Erziehung in J., 1926.

Den Buddhismus in J. stellt nach Geschichte wie nach Lehre u. Kult in Kürze am besten K. Florenz dar in: Chant⁴, 1925, zugleich mit Angabe der wichtigsten Literatur, auf die verwiesen sei. — Nachzutragen ist von solcher hier noch O. Rosenberg: Die Probleme der buddhistischen Philosophie, 1924; — M. Anesaki: Buddhist Art in its Relation to Buddhist Ideals, 1925; — A. Getty: The Gods of Northern Buddhism, (1914) 1928²; — Ōhasama-Faust: Zen, der lebendige Buddhismus in J., 1925; — D. T. Suzuki: Essays in Zen Buddhism, 1927. — Coates and Ishizuka: Hōnen, the Buddhist Saint, 1925. — R. C. Armstrong: Buddhism and Buddhists in J., 1927. — Für das heilige Schrifttum ist wichtig: Nanjio, Bunhiu: A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, 1883; dazu noch E. Denison Ross: Alphabetical List of the Titles of Works in the Chinese Buddhist Tripitaka, 1910. **Haas.**

Japan: III. Christliche Mission.

1. a. Schon 1837 hatten seitens der evg. Mission die drei China-Missionare Karl ¶ Gützlaff, S. Wells ¶ Williams und Peter ¶ Parker einen vergeblichen Versuch gemacht, in J. Fuß zu fassen. Erst die Eröffnung des Landes durch die Amerikaner (1853/54) schuf eine Lage, welche die Wirksamkeit von Missionaren ermöglichte. Im Jahre 1859 kamen die Missionare John Liggins, C. M. Williams (amerikanische bischöfliche Mission), J. C. Hepburn (amer. presbyt. Mission), J. R. Brown, D. B. Simmons und G. F. Verbeck (amerik.-holländische ref. Mission) in Japan an. 1860 folgte J. Groble (amerik. bapt. Mission). Diesen ersten Pionieren folgten bald andere nach. Da das Christentum noch bei Todesstrafe verboten war, konnten sie vorerst nur lernen und zu Japanern durch Erteilung englischen Unterrichts Beziehungen anknüpfen. Sie waren auch auf die wenigen, den Fremden geöffneten Hafenstädte beschränkt. Erst 1872 erhielten sie die Erlaubnis, in das Innere kurze Reisen zu machen. Im November 1864 wurde der erste Japaner auf dem Boden J.s, Yano Riu, auf dem Sterbebette heimlich getauft. Im Jahre 1871 wurden zwei Missionare (W. E. Griffis und E. W. Clark) Lehrer an Regierungsschulen in Fukui und Shizuoka und erhielten die Erlaubnis, Bibelunterricht zu erteilen. Einige Japaner wurden wegen des Verdachtes, daß sie Christen seien, eingekerkert. Am 10. März 1872 wurde in Yokohama die erste evg. Gemeinde mit 9 Mitgliedern gegründet. Auf den Druck der fremden Diplomaten und auf den Rat von Japanern, die ins Ausland entsandt waren, entfernte die Regierung, um gleichberechtigt mit den anderen Kulturländern zu werden, im Jahre 1873 die öffentlichen Anschläge gegen das Christentum; aufgehoben wurde das Verbot des Christentums erst 1876.

Jetzt legte die Regierung dem Christentum keine Hindernisse mehr in den Weg, so daß die Missionare frei und öffentlich wirken und werben konnten, freilich für ihr dauerndes Wohnen bis 1899 immer noch auf die wenigen offenen Städte beschränkt. Der Hauptgrund für die großen Erfolge aber war die Stimmung im Volke, die alles, was aus dem Westen kam, als modern und gut begehrte und auch das Christentum als zum Wesen des modernen Lebens gehörig anzunehmen sehr geneigt war. Besonders tief waren oft die Gründe zum Uebertritt nicht. Gleichwohl erwuchsen dem evg. Christentum damals eine Anzahl bedeutender Persönlichkeiten, so J. H. Nijima, der 1873 in Kyoto die heute den Rang einer Staatsuniversität besitzende, christliche Hochschule Doshisha gründete, Kanjo Uchimura, der heute noch bedeutendste Prediger J.s, und S. Ebina, der heutige Präsident der Doshisha. Im Jahre 1885 begann der Allgemeine Evangelisch Protestantische Missionsverein (¶ Ostasien-Mission) als erste und bis heute einzige evg. Missionsgesellschaft aus Deutschland und der Schweiz sein Missionswerk in J. 1888 zeigte das evg. Missionswerk folgenden Bestand: 301 fremde und 477 japanische Missionsarbeiter, 249 Gemeinden, von denen 92 sich schon selbst erhielten, mit 25 514 erwachsenen Christen; 101 Schulen mit 9671 Kindern, 14 theologische Schulen mit 287 Studenten.

Auf die Zeit der blinden, überstürzten Annahme alles Fremden folgte in J. eine Zeit kritischer Selbstbesinnung, die auch für das Christentum schwerwiegende Folgen hatte: man lernte neben den Vorzügen auch die Schwächen des Westens kennen und griff zurück auf das altjapanische Wesen, das man mit großem Stolz dem Fremden entgegenstellte. Dies mit dem shintoistischen Kaiserkult eng verflochtene, altjapanische Wesen glaubte man nun gegen das die göttliche Stellung des Kaisertums leugnende Christentum schützen zu müssen. So rückten viele vom Christentum als einer Gefahr für den nationalen Bestand

Japans ab. In Zeitungen und Büchern wurde das Christentum als staatsgefährlich bekämpft. Man erkannte ferner, daß die westliche Zivilisation und Kultur im Westen selbst sich in vielfacher Hinsicht vom Boden des Christentums gelöst hatte, und daß man erstere auch ohne das Christentum übernehmen könne. Dazu kam, daß der Materialismus, Atheismus und Naturalismus, die damals in der Wissenschaft und Literatur des Westens weithin herrschten, als das Neueste des Westens in J. eine religionsfeindliche Strömung schufen. Endlich erzeugte die damals in Deutschland, England und Amerika aufkommende, kritische Theologie eine gewisse Beunruhigung in den japanischen Christenkreisen, denen man das Christentum in zu naiver Weise dargeboten hatte. Gleichwohl erwies sich diese Theologie als ein wertvolles Mittel zur Bekämpfung der religionsfeindlichen Strömungen. Sie hat das Christentum in J. damals gerettet durch den Nachweis, daß moderne Wissenschaft und Christentum wohl vereinbar seien. Das Jahr 1889 brachte insofern für die Mission einen Fortschritt, als in der neuen Verfassung J.s vom 11. Februar 1889 für alle Japaner Religionsfreiheit proklamiert wurde.

Die Schwierigkeiten, die die nationale Bewegung dem Christentum bereitete, bestanden zunächst fort. In der Schulfrage verlor die Mission, die anfangs im modernen Schulwesen führend gewesen war, durch den Ausbau des vorzüglichen öffentlichen Schulwesens ihre leitende Stellung und hatte zu kämpfen um die religiöse Beeinflussung ihrer Schüler gegenüber der Forderung der Regierung, daß alle Schulen J.s religionslos sein sollten. Scharfe Widerstände bereitete der Mission auch der zu neuem Leben erwachende Buddhismus (¶Japan: II, 2, Sp. 37). Das Ende dieser Zeit zeigt aber schon einen Ausgleich aller dieser Gegensätze und ein neues Aufblühen der Mission. 1899 erklärte die Regierung, der Staatsshinto sei keine Religion und die Verbeugung vor dem Kaiserbilde sei kein religiöser Akt. So konnten sich denn auch führende Staatsmänner (der Reichstagspräsident Kataoka Kenkichi, die Admirale Serata und Uryu u. a.) zum Christentum bekennen. Im Jahre 1900 wirkten in J. 502 fremde und 1113 japanische Missionsarbeiter; in 416 Gemeinden waren 43 273 erwachsene Christen gesammelt.

1. b. Die Entwicklung des evg. Christentums zeigt jetzt neben dem nun wieder schnelleren, äußeren Wachstum (1911 gab es schon 83 638 erwachsene Christen) besondere Fortschritte in folgenden Punkten: Die christlichen Sonntagsschulen erfreuten sich eines bedeutenden Anwachsens (1911: 96 663 Kinder). Die christlichen Vereine junger Männer sodann wurden Sammelstätten für Tausende von gebildeten jungen Männern. An fast allen höheren Schulen und Universitäten wurden solche Vereine gegründet. Die japanischen, jungen Kirchen ferner, vor allem die führenden Kirchen der Kongregationalisten, Presbyterianer und bischöflichen Methodisten, entwickelten sich zu selbständigen, japanischen Organisationen, in denen die Japaner die Leitung übernahmen. Besonders bedeutungsvoll aber war, daß die innere Entwicklung zu einer bewußt japanischen Einstellung dem aus dem Westen überkommenen Christentum gegenüber führte. Man lehnte die einfache Uebernahme der westlichen Formen des Christentums in Verfassung, Kultus und Lehre ab, wollte nur den wesentlichen Kern des christlichen Heils und suchte nach japanischen Ausdrucksformen auf allen drei Gebieten. Schließlich bahnte sich in der Stellung der Oeffentlichkeit und der Regierung eine Anerkennung des Wertes des Christentums für J. an. Man gewann Verständnis für die aufbauende Arbeit der Mission (sittliche Tüchtigkeit und Reinheit der Christen, Sonntagsschulen, Liebeswerke) und erkannte die großen Verdienste der Christen im Kriege gegen Rußland (Soldatenheime, Fürsorge für Kriegerfamilien und die Gefangenen) an. Der Vizeminister des Innern, Tokonami, führte dann seit 1911 die entscheidende Wendung in der Religionspolitik der Regierung herbei. Seitdem fördert die Regierung die Missionsarbeit, wo und wie sie nur kann. Erster Ausdruck dieser neuen Einstellung war die Religionskonferenz vom 25. Febr. 1912, zu der die Regierung Vertreter des Shintoismus, des Buddhismus und des Christentums nach Tokyo berief, um über die Volkswohlfahrt und die sittliche Vertiefung des Volkslebens zu beraten. Diese Konferenzen sind seitdem nach Bedarf wiederholt worden. Damit ist das Christentum faktisch als gleichberechtigte Religion anerkannt worden.

Der Weltkrieg brachte keine Unterbrechung der Missionsarbeit. Die angelsächsischen Missionen konnten ihr Werk ungeschmälert fortführen, und auch der Allgemeine Missionsverein wurde von der Regierung nicht gehindert, auch sein Eigentum nach dem Kriege nicht beschlagnahmt. Aus Not mußte er freilich seine Arbeit einschränken. Seit 1924 kann er sein Werk wieder langsam ausbauen. In der Einstellung J.s zum Christentum brachte die traurige Tatsache des Krieges der christlichen Völker untereinander keine Aenderung; die Japaner standen zu sehr außerhalb des Krieges. Die großen Geldgewinne aber, die J. im Kriege zuflossen, schufen eine Veräußerlichung und Verflachung des Lebens, die dem Christentum nicht günstig war. Gleichwohl ging die Arbeit gut voran. Das große Erdbeben vom 1. Sept. 1923 fügte aber der evg. Mission großen Schaden zu. Deutlich bemerkbar ist das neue Bestreben, von den Großstädten aus auch in den ländlichen Bezirken stärker als bisher das Christentum zu verbreiten. Die evg. Missionskreise und japanischen Kirchen haben sich heute in vier Organisationen zu gemeinsamem Wirken zusammengeschlossen: Der Bund der Missionsgesellschaften; der Bund der japanischen Kirchen; der japanische Fortsetzungsausschuß des Edinburger Missionskongresses von 1910; das japanische, christliche Nationalkonzil (seit 1923). — Die Stellung des evg. Christentums hat sich in der Oeffentlichkeit dauernd gebessert. 1925 hat zum erstenmal die Kaiserin die Anstalten der Doshisha besucht. Das Kaiserhaus zahlt jährlich 100 000 Mk. für Liebeswerke der evg. Mission. Im Jahre 1927 legte die Regierung dem Reichstag einen Gesetzesentwurf vor, durch den das Christentum auch gesetzlich anerkannt werden sollte. Der Reichstag hat dies Gesetz nicht gebilligt, weil der Staat eine zu starke Aufsicht über die Religionen forderte. Die Regierung wird das Gesetz bald in veränderter Form wieder einbringen.

1. c. Der heutige Bestand. Es arbeiten in J. heute 1524 fremde und 5233 japanische evg. Missionsarbeiter. Es gibt 1734 Gemeinden, von denen sich 466 selbst unterhalten. Die Zahl der erwachsenen Christen ist 177 683; diese brachten 1 886 546 Yen auf, d. h. auf den Kopf 21,20 Mk.! Es gibt 2877 Sonntagsschulen mit 188 687 Kindern, 257 Kindergärten mit 12 045 Kindern, 68 Volks- und Mittelschulen mit 24 488 Kindern, 21 theologische Schulen mit 508 Studenten, 24 Hochschulen mit 5418 Studenten und Studentinnen, 3 Handelsschulen mit 245 Schülern, 1 Krankenpflegerinnenschule mit 32 jungen

Mädchen, 36 Abendschulen mit 6279 Besuchern, 12 Krankenhäuser mit 381 Betten, 2 Polikliniken (39 079 Kranke), 11 Waisenhäuser mit 583 Kindern, 2 Aussätzigenasyle mit 382 Insassen, 8 Blindenheime mit 315 Blinden, 8 Armenheime mit 278 Bewohnern und 10 Arbeiterheime mit 124 Insassen. — Es gibt 112 christliche Zeitschriften. Im Jahre 1927 wurden 1 281 613 christliche Bücher und 727 299 kleine christliche Schriften verkauft.

2. Die kath. Mission begann, als 1549 der Jesuit Franz ¶ Xavier mit einigen Mitarbeitern nach J. kam (¶ Asien, 2). Es gelang dem Christentum, auch in führenden Kreisen zahlreiche Anhänger zu gewinnen (¶ Japan: I, 2). Franziskaner und Dominikaner folgten. Aber die Eifersucht der Orden, die Zwistigkeiten der Japaner mit den fremden Kaufleuten, der von Engländern und Holländern genährte Verdacht, daß die kath. Missionare ihren Heimatfürsten eine Unterwerfung J.s zu ermöglichen bestrebt seien, sowie ein etwas derbes Auftreten der Missionare in der Zerstörung von Tempeln, schließlich die Eifersucht der japanischen Fürsten untereinander führten zu schweren Verfolgungen, durch die nach zahlreichen Martyrien von Missionaren und japanischen Christen (u. a. die 1862 heiliggesprochenen „26 japanischen Märtyrer", die 1597 in Nagasaki gekreuzigt worden sind) das Christentum ausgerottet wurde. Um 1640 war diese Missionsperiode zu Ende. Das Christentum wurde bei Todesstrafe verboten.

1859 ließen sich wieder die ersten kath. Missionare (P. Girard und P. Mermet) in J. nieder. 1865 entdeckten die Missionare, daß trotz Absperrung vom Ausland und Verfolgung sich aus dem 17. Jhd. noch kath. Christen, vor allem bei Nagasaki, erhalten hatten, 25 000 an Zahl. Von 1867—73 hatten diese Christen eine neue, schwere Verfolgung zu erdulden; sie wurden gefoltert, ins Gefängnis geworfen, in ungesunde Bergwerke gesteckt und aus der Heimat deportiert. Einige Hundert widerriefen ihr Christsein, die meisten ertrugen tapfer alle Not und blieben treu. Im Jahre 1872 betrug die Zahl der neu gewonnenen Christen 1220. — Die kath. Mission hatte zu Anfang in den gebildeten Kreisen noch zu leiden unter dem Verdacht, der im 16. Jhd. aufgekommen war, daß sie sich in die Politik J.s einmische; auch ist bis heute für sie die äußere Aehnlichkeit mit dem Buddhismus eine Hemmung. Trotzdem hat auch sie steigende Erfolge; doch ist ihr Wachstum langsamer als das des evg. Christentums. Im Jahre 1830 gab es 42 378, 1900: 54 602, 1908: 62 694 kath. Christen. Die päpstliche Kurie knüpfte seit 1885 freundliche Beziehungen zur Regierung an, die auch heute intensiv gepflegt werden. Als aber nach dem Weltkriege die Regierung einen Gesandten an den Vatikan abordnen wollte, scheiterte dieser Plan an dem Widerstand der Buddhisten und der nationalen Kreise. 1927 wurde der erste Japaner (Hayasaka) zum Bischof geweiht. — Es arbeiten in J. 493 fremde und 943 japanische kath. Missionsarbeiter. Die Zahl der Christen beträgt 90 553. Es gibt 8 Seminare mit 68 Priesterzöglingen, 14 Gebetsschulen mit 1522 Kindern, 19 Volksschulen mit 4317 Kindern, 21 höhere Schulen mit 5189 Schülern, 1 Universität mit 171 Studenten, 19 Waisenhäuser mit 575 Kindern, 7 Krankenhäuser ,11 Polikliniken, 4 Zeitschriften.

3. Die russisch-orthodoxe Mission in J. begann 1861 der junge Kaplan des russischen Konsulats in Hakodate, P. Nicolai. Seit 1897 wirkte Nicolai in Tokyo. Er hatte nur ganz wenige russische Mitarbeiter, er legte großes Gewicht auf die Ausbildung von japanischen Arbeitern. Nach anfangs harten Verfolgungen stieg die Zahl der orth. Christen langsam an. 1914 gab es 34 782. Die Umwälzung in Rußland hat das Werk schwer geschädigt. Sein heutiger Bestand ist: 1 russischer und 225 japanische Missionsarbeiter. Die Zahl der Christen beträgt 14 356.

Otis Cary: A History of Christianity in J., 1909; — H. Ritter: Dreißig Jahre protestantische Mission in J., 1890; — The Japan Mission Year Book, 1902—27; — G. Warneck: Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen, 1913[10]; — J. Schmiblin: Kath. Missionsgeschichte, 1925; — Fr. Arens: Handbuch der kath. Missionen, 1925; — Das Ostasien-Jahrbuch der Ostasien-Mission; — Zahlreiche Aufsätze in der ZMR 1885—1928; — J. Witte: J. zwischen zwei Kulturen, 1928. **Witte.**

Jarcke, Karl Friedrich (1801—52), Jurist, * in Danzig, trat als Privatdozent in Göttingen 1824 in Köln zur kath. Kirche über, wurde 1825 Prof. für Strafrecht in Berlin, gründete hier mit anderen politisch Konservativen (wie Ludw. v. ¶ Gerlach) das Politische Wochenblatt, war 1832—48 als Nachfolger von Gentz Rat in der Wiener Staatskanzlei, namentlich publizistisch tätig, begründete 1839 mit ¶ Phillips und ¶ Görres die Historisch-politischen Blätter, lebte 1848—50 in München, starb in Wien, hat durch Schriften über Staat und Kirche in Oesterreich zur Ueberwindung des ¶ Josephinismus in Oesterreich beigetragen.

Vermischte Schriften, 1839—54. — Ueber J. vgl. ADB XIII, S. 711 ff. **Mulert.**

Jason von Kyrene, jüdischer Geschichtsschreiber, aus dessen verloren gegangenem, fünf Bücher umfassendem Werk das II ¶ Makkabäerbuch ein Auszug ist; J. muß um 160 v. Chr. geschrieben haben.

Schürer III, S. 359 ff; — RE[3] VIII, S. 608. **Ziebig.**

Jaspis, Albert Siegismund (1809—1885), evg. Theologe, * in Rossen (bei Freiberg a. d. Mulde), 1832 Katechet und Prediger in Leipzig, 1835 Pfarrer in Lugau, 1838 in Lichtenstein-Rödlitz bei Zwickau, 1845 in Elberfeld, seit 1855 Generalsuperintendent von Pommern. Gegenüber dem Rationalismus vertrat er einen ernsten, religiös warmen Pietismus und übte durch seine erwecklichen Predigten, eifrigen Jugendunterricht und ausgedehnte Seelsorge sowie als Schriftsteller weitreichenden Einfluß aus, der ihm aber als Kirchenpolitiker in den kirchlichen Kämpfen seiner Zeit versagt blieb.

Vf. u. a.: Bibelanekboten, 1845; Der kleine Katechismus Luthers erklärt, (1853) 1902[33]; Der Lehrer als Seelsorger unter seinen Kindern, 1861; Sieben Briefe über das Lesen der Bibel, (1864) 1882[4]; Die Seelsorge unter Konfirmanden, 1883; mehrere Predigtsammlungen und viele einzelne gedruckte Predigten. Vgl. RE[3] VIII, S. 608 ff; — ADB 50, S. 633 f. **Brecht.**

Jastrow, 1. Joseph, amerikanischer Psychologe, * 1863 als Sohn eines Rabbiners in Polen, kam als Kind nach Amerika, studierte an der Universität von Pennsylvania, wurde 1888 als Psychologe an die Universität von Wisconsin (Ann Arbor) gerufen; seit 1900 Präsident der Amerikanischen Psychologischen Gesellschaft.

Vf. u. a.: Facts and Fables in Psychology, 1900; The Subconscious, 1906; The Qualities of Men, 1910; Character and Temperament, 1915; The Psychology of Convictions, 1918. **Haupt.**

2. Morris (1861—1921), amerikanischer Orientalist jüdischer Herkunft, * zu Warschau, seit 1866 mit seiner Familie in Pennsylvania, studierte hier und in Breslau, seit 1892 Professor für semitische Sprachen an der Pennsylvania-University in Philadelphia.

Vf. u. a.: The Religion of Babylonia and Assyria, 1898 (deutsch 2 Bde., 1902 ff); The Study of Religion, 1901; Babylonian-Assyrian birth-omens (RVV XIV, 5), 1914; The Book

of Job, 1920; The Song of Songs. Being a collection of love lyrics of ancient Palestine, 1921. — Ueber J. vgl. JewEnc. VII, S. 79. **Rühle.**

Jatho, Carl (1851—1913), evg. Theologe, * in Kassel, machte den Krieg 1870/71 mit, studierte in Marburg und Leipzig, war Pfarrer in Bukarest und Boppard und (seit 1891) in Köln. Als Student von kritischen Gedanken erfüllt, wuchs er als Pfarrer zunächst in die überlieferte kirchliche Lehre hinein. In seinen späteren Kölner Jahren aber ließ die in reicher Amtsarbeit erlebte Steigerung der Liebe zu Menschen mannigfachster Art dem ästhetisch (namentlich musikalisch) begabten Manne das Dogmatische immer gleichgültiger werden. Aus den Ausspracheabenden seiner Hörer erwuchs der Verein der Freunde evg. Freiheit (¶ Parteien, kirchliche). Je mehr Erfolg seine Predigt und seine Vorträge auch bei solchen hatten, die der Kirche ganz fremd geworden waren, um so stärker wurde freilich seit 1905 der Widerspruch aus kirchlich-konservativen Kreisen heraus. Das 1909 in Altpreußen geschaffene sogenannte Irrlehregesetz und ¶ Spruchkollegium galten als wesentlich zu dem Zwecke gemacht, gegen ihn vorzugehen, ohne das hier wirklich unmögliche Disziplinargesetz anzuwenden. Namentlich in den Andachten, die er unter dem Titel „Fröhlicher Glaube" (1910, 1911 [4]) herausgab, fand man Pantheismus; daneben stand J. den historisch-kritischen Fragen völlig frei gegenüber. Das Spruchkollegium verhandelte gegen ihn am 24. und 25. Juni 1911; seine Verteidiger waren O. ¶ Baumgarten und G. ¶ Traub; er wurde seines Amtes enthoben (wie bald bekannt wurde, mit 11 gegen 2 Stimmen, die von ¶ Kahl und ¶ Loofs). Er und seine Anhänger traten nicht aus der Landeskirche aus; er setzte seine Predigttätigkeit (in einem Saal) und seine Vorträge durch ganz Deutschland hin fort, während die kirchlichen Kämpfe sich verschärften (1912 Absetzung G. ¶ Traubs). Er starb in Köln an den Folgen eines Unfalls.

Veröffentlichte außerdem u. a.: Predigten, 1906 [4]; Persönliche Religion. Predigten, Neue Folge, 1911 [3]; Zur Freiheit seid Ihr berufen. Saalpredigten, 1913; Vier letzte Saalpredigten, 1913; Der ewig kommende Gott, 1913 [4]; — Briefe J.s gab C. O. Jatho heraus, 1913. — Vgl. Aktenstücke zum Falle J., 7 Hefte, 1911; — M. Rade: J. und Harnack. Ihr Briefwechsel, 1911; — von Rohden: Der Kölner Kirchenstreit, 1911; — A. Bonus: Wider die Irrlehre des Oberkirchenrats, 1911; — G. Traub: Staatschristentum und Volkskirche, 1911. **Mulert.**

Jbas von Edessa († 457), ein Vertreter der gemäßigten antiochenischen Richtung. Als diese sich 433 mit ¶ Cyrill von Alexandrien einigte, äußerte J. sich darüber in einem Brief an Mares, der ihn berühmt machte. Da seine Gedanken in die Parteischablone nicht paßten, wurde er auf der Räubersynode abgesetzt, in Chalcedon 451 wieder restituiert, bis sein Brief endgültig in Konstantinopel 553 als „drittes Kapitel" dem Verdikt verfiel (¶ Christologie: II, 3c).

Von seiner Uebersetzerarbeit ins Syrische ist nichts erhalten. — Der Brief findet sich in Mansis Konzilsausgabe VII, S. 241 ff. — Vgl. Bardenhewer IV, 1924, S. 410; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 101; — DChrB III, S. 192 ff; — RE [3] VIII, S. 611 f. **Abramowski.**

Ibn Daud, Abraham (Abraham ben David Halevi, auch Rabed I genannt, fälschlich Ibn Dior) — nicht zu verwechseln mit den Anderen gleichen Namens, insbesondere mit dem berühmten Gegner des ¶ Maimonides, Abraham ben David aus Pasquières —, * um 1110 in Cordova, soll als Märtyrer zwischen 1170—1180 in Toledo gestorben sein. J. D. war der erste wissenschaftliche Vertreter des Aristotelismus arabischer Umbildung in der jüdischen Religionsphilosophie (¶ Jüdische Philosophie, 4 a. b). In seinem arabisch geschriebenen Werke Al-akidā arrafiā, hebr. Emunā rāmā, d. h. der erhabene Glaube (ed. Weil, 1857) versucht er, den Judaismus mit der Philosophie zu versöhnen und den Glauben der Kontrolle der Vernunft zu unterstellen. Er bemüht sich nachzuweisen, daß auch die Hl. Schrift den Gedanken von der Stufenreihe der niederen und höheren Welt enthalte. Den Beweis von der Gotteexistenz stützt er hauptsächlich auf die Schlußfolge vom Bloßmöglichen auf das Dasein eines alleabedingenden notwendigen Seins. Er lehnt jedoch in Einklang mit der jüdischen Grundauffassung die aristotelische Lehre von der Weltewigkeit ab. — Von seinen historischen Arbeiten wurde sein hebräisches Sefer seder hakabala — das Buch von der Tradition (1160) — besonders berühmt (ed. prima Mantua 1514, kritische ed. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, S. 47 bis 82); zur Abwehr der ¶ Karäer geschrieben, um nachzuweisen, „daß die Kette der Traditionen von Moses bis Joseph Ibn Migasch (1077—1140) nicht unterbrochen wurde"; sein System wurde bei aller kritischen Würdigung auch von der modernen jüdischen Geschichtsschreibung verwertet. Außerdem sind als Anhänge erschienen: 1. Geschichte der Juden von der Makkabäerzeit bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus; 2. Sichron dibrē Rom, Chronik der römischen Kaiser bis zum Beginn des 7. Jhd.s.

Guggenheimer: Die Religionsphilosophie des Abraham ben Dawid Halevi, 1850; — Jakob Guttmann: Die Religionsphilosophie des Aba Ibn Daud aus Toledo, 1879; — Hamburger: Realency-kopädie III, Schlußheft, S. 81 ff; — D. Neumark: Die Geschichte des jüdischen Philosophie des Mittelalters I, 1907; — Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes IV, 1926, S. 382 ff. 472 ff; — Encyclopaedia Judaica I, S. 438 ff. **Leibowitz.**

Ibn Esra, 1. Abraham ben Meir (1092 bis 1167), jüdischer Gelehrter und Dichter, * in Toledo, seit 1140 wandernd durch fast alle Mittelmeerländer bis nach Bagdad und zurück nach Italien und Nordfrankreich. Er ist Verfasser von Werken zur hebräischen Grammatik und einer Reihe von Kommentaren biblischer Bücher.

D. Rosin: Reime und Gedichte des A. J. E., 1885—94; — W. Bacher: A. J. E. als Grammatiker, 1882; — Jew. Enc. VI, S. 520 ff; — M. Brann: Geschichte der Juden und ihrer Literatur II, 1899, S. 120 ff; — D. Kahana: Rabbi A. J. E., 1922; — Zeitschrift Debir, hrsg. von Elhogen, Epstein und Torczyner, 1922, Heft 1; — M. Steinschneider: Catologus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana, 1852 ff, Col. 680—89; — Ders.: ZDMG XX, 1866, S. 427.

2. Mose ben Jakob (um 1070—1138), aus Granada, Dichter zahlreicher Bußlieder (selichoth), eng befreundet mit ¶ Jehuda ben Samuel Ha-Levi.

M. Brann: Geschichte der Juden II, 1899, S. 185 ff; — L. Dukes: M. ben E. aus Granada, (1839) 1888; — D. Luzzatto in: Kerem chemed 1839, Bd. IV, S. 65 ff; — M. Sachs: Die religiöse Poesie der Juden, 1845, S. 276; — L. Zunz: Zur Literaturgeschichte, 1865, S. 202; — M. Steinschneider: Cat. Bodl., 1852 ff, Col. 1801. **Fiebig.**

Ibsen, Henrik (1828—1906), norwegischer Dichter, * zu Skien im südlichen Norwegen, † zu Oslo. J. gilt als ein Bahnbrecher naturalistischer Dichtung (¶ Naturalismus). In der Tat ist von seinem dramatischen Lebenswerk die gegenwartskritisch-realistische Seite zunächst am anregendsten gewesen, obwohl seine ganze Jugenddichtung bis zum „Brand" (1866) und „Peer Gynt" (1867) völlig romantisch, seine spätere sogenannte Gesellschaftsdramatik tief sym-

bolisch durchflochten ist. Die erste Periode seines Wirkens bis zum Verlassen der Heimat (1864) galt der Schaffung eines nationalen Dramas für das junge Heimatland aus den Kraftquellen der alten Sagenwelt und der volkstümlichen Dichtungsschätze, Märchen, Sage und Volksballade. Hier ist J. ganz Romantiker, doch kündigt sich Problemdichtung namentlich in den reiferen Werken (Helden auf Helgeland, Kronprätendenten) an. Die spätere Dramengruppe — beginnend mit dem „Bund der Jugend" — wertet die Gesellschaft als Institution vom Gesichtspunkt des Einzelnen als sittlicher Persönlichkeit, die gegen die Verwerflichkeit der Gesellschaft als zur Konvention erstarrter leerer Form protestiert. Zwischen beiden Gruppen stehen die vier Werke: „Komödie der Liebe", „Brand", „Peer Gynt", „Kaiser und Galiläer", in denen sich der lyrisch-ästhetische Romantiker zum Ideendramatiker großen Stils steigert. Den Versuch des Doppeldramas „Kaiser und Galiläer", das weltgeschichtliche Problem des Ringens von Christentum und Antike dramatisch zu formen, erkennen wir freilich nicht nur historisch als gescheitert. Auch der fruchtbare Gedanke des „dritten Reiches" — mit Hegel zu reden: die Synthese der Antithesen Antike und Christentum —, hat hier weder einen tiefen Verkünder noch einen großen Märtyrer erhalten. Er verweht. „Brand" und „Peer Gynt" reichen dagegen so hoch wie sie gezielt waren. Das Stichwort des „Brand": „Alles oder Nichts" klingt vor in der Sublimierung der Liebe, die sich von „Olaf Liljekrans" (1856) beginnend über die „Helden auf Helgeland" zum zentralen Problem in der „Komödie der Liebe" steigert. Das tragende Paar, Svanhild und Falk, werden reine Gefäße von Ideen, die übrigen Personen deren satirisch gefaßte Parodie. Das setzt sich im „Brand" fort, dessen Titelheld zum idealen Träger der Forderung nach Ganzheit im Leben überhaupt wird. Die Anknüpfung an den sektierenden Pastor Lammers aus Ibsens Heimat ist nur von äußerem Interesse; die Verbindung mit ¶ Kierkegaard, so greifbar sie in der radikalen Forderung „Alles oder Nichts" und in der unbedingten Kampfstellung von Individuum und Gesellschaft ist, muß mehr als Zeitgegebenheit denn als persönliche Abhängigkeit betrachtet werden. Die Priesterstellung des Helden will J. selbst als unwesentlich angesehen wissen; er hat es mit ethischen, nicht mit religiösen Problemen zu tun. Dennoch ist die Wahl des Gefäßes für die Idee nicht zufällig oder unwesentlich. Der Ruf nach dem ganzen Menschen gipfelt in der Forderung nach dem ganzen Opfer und mündet damit in spezifisch christliche sittliche Postulate aus. Der „Peer Gynt" ist der Gegenpol des „Brand", der Held ist Träger des Kompromisses, der „drum herum" geht, sein Wesen ist Halbheit, wertlos für Gott und Teufel, und darum der Vernichtung seiner Individualität im Schmelzlöffel des Knopfgießers verfallen. Auch in seine Gegenwartsdramen stellt J. zunächst Helden, die Erfüller idealer Forderungen sind (z. B. im „Volksfeind"), erkennt aber mehr und mehr die Brüchigkeit auch des Individuums in der realen Welt (am stärksten in der „Wildente" und „Hedda Gabler") und trägt darum in die Dramen der Spätzeit den Gedanken der Wandlung und Läuterung hinein („Rosmersholm", „Klein Eyolf").

Sämtliche Werke übersetzt von G. Brandes, J. Elias, P. Schlenther, 10 Bde. — E. Reich: J.s Dramen, 1903⁴; — R. Woerner: H. J., 2 Bde., 1900; — G. Gran: H. J., der Mann und sein Werk, deutsch von G. Morgenstern, 1928; — Hnr. Weinel: J., Björnson, Nietzsche, 1908. **H. de Boor.**

v. Ickstadt, Johann Adam (1702—76), kath. Aufklärer, Jurist, * in Vockenhausen (Kurmainz), 1731 Professor in Würzburg, 1741 Lehrer des bayerischen Kurprinzen, seines späteren Gönners Herzog Max Joseph III, nach verschiedenen juristischen Berufsstellungen 1746—65 Professor und zugleich Direktor des Studienwesens in Ingolstadt, wo ihm die gegen die Jesuiten gerichtete aufklärerische Unterrichtsreform, auch die Schaffung von Realschulen zu danken ist. Auch nach seiner Uebersiedelung nach München blieb sein Interesse dem Unterrichtswesen zugewandt; darüber hinaus war er ein Verfechter des aufgeklärten Absolutismus der bayerischen Fürsten.

Vf. u. a.: Opuscula juridica I, 1747; II, 1759; Warum ist der Wohlstand der protestantischen Länder so gar viel größer als der katholischen?, 1772 (Neuausgabe in den Flugschriften des Evg. Bundes Nr. 181/83, 1900). — Ueber J. vgl. ADB XIII, S. 740 ff; — Aug. Kluckhohn: Frhr. v. J. und das Unterrichtswesen in Bayern, 1869 (auch in K.s Vorträgen und Aufsätzen, 1894, S. 313 ff). — Vgl. Literatur zu Universität ¶ Ingolstadt und ¶ München. **Zscharnack.**

Idealismus.

I. J., begrifflich; — II. Die Philosophie des Deutschen J.; — III. Deutscher J. als religiös-theologisches Gegenwartsproblem.

Idealismus: I. Begrifflich.

1. Was J. ist, kann immer nur klar werden an dem Gegensatz zum ¶ Realismus, wie er vom J. her bestimmt wird. Realismus ist das Denken der Wirklichkeit aus dem Grundbegriffe des Dinges, der ¶ Substanz: res = Ding, real = dinghaft, Realität = Dinghaftigkeit. Ding ist das Identische, Beharrende, Für-sich-Bestehende, das Subsistierende, die Substanz. Der Dingbegriff drängt sich aus urtümlichem Innesein der Wirklichkeit auf, daraus, daß Innesein von Wirklichkeit Erfahrung von Widerstand ist. Wir spüren die Wirklichkeit als erfahrenen Widerstand, als etwas, das unabhängig von uns ist und uns entgegensteht. Daraus bildet sich der Begriff der ¶ Wirklichkeit als absoluter Realität, als losgelöster, für sich bestehender, von uns unaufhebbarer Dinghaftigkeit. Das wird im Substanzbegriff gedanklich gefaßt. Dieser Begriff wird auf die Grundprobleme unseres Wirklichkeitsdenkens, ihre Gestaltung und Lösung angewandt. Insbesondere denkt man von hier her das Veränderungsproblem. An diesem stellt sich das Streben des Erkennens nach Einheit und Zusammenhang in der Vielheit, Mannigfaltigkeit und Fülle des Gegebenen dar. Was sich verändert, ist sowohl dasselbe wie nicht dasselbe. Die Lösung ist: Das beharrende Ding im Wechsel seiner Eigenschaften, oder folgerichtig, Verbindung und Trennung letzter, unveränderlicher Elemente. Bei räumlicher Bewegung verändert sich das Ding selbst nicht. Alles Geschehen ist Verbindung und Trennung unveränderlicher, identischer Dinge durch räumliche Bewegung. Das Ding ist der Träger hinter den Eigenschaften, also selbst qualitätslos. Widerständigkeit ist Masse. Die folgerichtige Gestalt dieses ganzen Denkens ist der atomistische Materialismus, mit der homogenen, qualitätslosen Substanz in allen Elementen (¶ Atom, 1). Man denkt das Wirkliche aus solchen letzten Teilen und in den Teilen die identische konstante Substanz. Die Anwendung auf das Erkenntnisproblem (¶ Erkenntnistheorie) ergibt die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt als von Dingen. Das ¶ Erkennen ist Abbilden der Dinghaftigkeit durch ihre Wirkungen auf das Subjekt. Die Wirkungen der Dinge sind unsere Vorstellungen. Wir erkennen, indem wir diese Vorstellungen auf ihre Ursachen zurückbeziehen.

Unser Erkennen ist ¶ Wahrheit, wenn es so abbildend, wiedergebend mit dem Dinghaften außer uns übereinstimmt. Dieses Denken führt zur Vorherrschaft des erkennenden Verhaltens als unserer eigentlichen Wirklichkeitsbeziehung über unser gesamtes Leben. Der Mensch wird ein Objektausschnitt seines Erkennens. Das hat bestimmte, kulturbildende und kulturauflösende und zerstörende Wirkungen. Indem dieses Denken sich auf die an sich seiende Substanz hinter den Eigenschaften, den Erscheinungen und dem Gegebenen richtet, ist es ¶ Metaphysik. Metaphysik ist das Denken der Wirklichkeit als absoluter Realität. Die Arten der Metaphysik ergeben sich daraus, wie man meint, diese an sich seiende Realität bestimmen zu können.

2. Der Idealismus entsteht als Gegenwirkung gegen unmögliche, unerträgliche und widersinnige Folgerungen aus diesem realistischen Wirklichkeitsdenken und ist in seiner Geschichte ein immer weiteres Vordringen in die Irrtümlichkeit der ganzen Voraussetzung, aus welcher sich jene Folgerungen ergeben, gegen die man sich wehrt; er führt schließlich zu der Prüfung dieser letzten Voraussetzung selbst, wobei man sie als solche überhaupt erst gewahr wird.

2. a. Die widersinnigen und zerstörenden Folgerungen treten zuerst beim Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffe selbst auf. Wenn man Erkennen und Wahrheit in das Abbilden einer an sich seienden Realität setzt, so macht man sie eben damit unmöglich. Der Metaphysik folgt als ihr Schatten die Skepsis (¶ Skeptizismus). Die Wirkungen der Dinge auf uns, die Vorstellungen sind nicht nur von dem Dinge an sich abhängig, sondern auch von der Beschaffenheit des Subjektes. Wir können die ¶ Dinge an sich nicht erkennen, sondern nur, wie sie uns erscheinen: der ¶ Phänomenalismus. Wir können das Abbild nie mit dem Urbild vergleichen; wir sind auf das Gegebene unserer Vorstellungen eingeschränkt: der ¶ Positivismus. Wir können alles nur aus der Bedingtheit unserer Art und Lage erfassen, wie es eben jeglichem scheint: der ¶ Relativismus. Das Ende ist der ¶ Agnostizismus, eine Skepsis auf phänomenalistischer und relativistischer Grundlage. Das ist bei dem realistischen Ansatze von ganz unausweichlicher Folgerichtigkeit. ¶ Sokrates hat sich zuerst gegen diese skeptische Auflösung des Erkennens erhoben. Er sucht einen Ausweg, ohne aber die Voraussetzung, die zu den unerträglichen Folgerungen führt, selbst zu prüfen. So kommt er auf sein begriffliches Wissen (¶ Begriff). Wahrheit ist das, worin die Subjekte in begrifflicher Klarheit übereinstimmen. Das ist die erste tiefe und große Ahnung des J. Sie wird alsbald, weil die Voraussetzung nicht geprüft wird, sondern selbstverständlich und unbeachtet bleibt, verbildet. Es entsteht bei ¶ Plato der objektive J., der meist für den eigentlichen J. gilt, obwohl er seiner Grundvoraussetzung nach Realismus ist, eine Verbildung der idealistischen Ahnung des Sokrates. In einem einfachen Schlusse ist die Entstehung des objektiven J. zu fassen: Im begrifflichen Wissen haben wir die Wahrheit — die Ahnung des Sokrates. Wahrheit ist Uebereinstimmung mit einer an sich seienden Realität — die ungeprüfte, selbstverständliche Voraussetzung. Also ist das im Begriffe Gedachte das absolut Reale. Das begrifflich Gedachte wird als ¶ Idee hypostasiert, wird eine an sich seiende Wesenheit als eine metaphysische Hinter- oder Ueberwelt. Der objektive J. ist Begriffsrealismus oder eine Metaphysik immaterieller Substanzen. ¶ Aristoteles, der gegen diese platonische Hypostasierung kämpft, geht auch nicht auf den Grund, sondern wehrt nur aus Wirklichkeitserkenntnis im übrigen die widerstrebenden Folgerungen ab. Im Wahrheits- und Erkenntnisbegriffe hält er an der Abbildungslehre fest. ὁμοιώματα der Dinge sind unsere Vorstellungen; dann haben sie Wahrheit. Darum durchbricht er den Grundirrtum Platos nicht, obwohl er ihn in den Symptomen kritisiert. Wohl kommt er von den anderen Problemen aus zu echt idealistischer Umbildung, nämlich beim Wirklichkeits- und Veränderungsproblem. Die Wirklichkeit als bloße Anhäufung von Dingen, von Teilen, die obendrein folgerichtig materiell gedacht werden müssen, wird verkannt und verkürzt; alles, was wir lebendige und personhafte, geistige Wirklichkeit nennen, wird damit weggedeutet. Aristoteles entdeckt demgegenüber den Organismus im Unterschiede vom Aggregat, erkennt, daß ein Ganzes mehr ist als die bloße Summe der Teile und in ursprünglicher Formeinheit zu begründen ist. Der Organismus ist seither die Grundform idealistischen Wirklichkeitsdenkens. Entsprechend wird für das Veränderungsproblem das ¶ Form-Materieverhältnis gefunden und der ¶ Entwicklungs-Begriff gebildet, wenn auch noch nicht völlig geklärt und sehr schnell realistisch verfälscht. Des Aristoteles Größe sind seine Erkenntnisse für das Wirklichkeitsdenken. In der Logik freilich herrscht dem ganzen Erkenntnisbegriffe entsprechend das Ding-Eigenschaftsverhältnis vor, so in der Lehre von der Begriffsbildung durch Abstraktion, durch Aussonderung gemeinsamer oder konstanter Teilinhalte, die zu einer Gattung mit Umfang hypostasiert werden. Der ganze Aufbau der Logik in Begriff, Urteil und Schluß steht auf dem realistischen Grundbegriffe. Ein anderes aber war schon im Platonismus richtig erfaßt, der Gegensatz von Sollen und Sein, das Wissen um ein Sollen in aller Wirklichkeit, das Ringen um solch ein Sollen, das eigentlich die ¶ Kultur macht, es ist die Idee als bildende Wertanforderung. Das ist auch bei Aristoteles erhalten und vertieft.

Der objektive J. sprengt nicht den Bann des Realismus, sondern wird in ihn hineingezogen. Er bildet darin eine besondere Art der Metaphysik und heißt als solche ¶ Spiritualismus. Vielfach wird J. und Spiritualismus einfach gleichgesetzt, eine spiritualistische Metaphysik nennt man geradezu J. Vollends irreführend ist die Benennung eines extremen Phänomenalismus, der die Beschränkung auf unsere Vorstellungen behauptet, über die hinaus uns nichts gegeben und erreichbar sei, als „subjektiver J." (Idee = Vorstellung). Darnach wäre J. die Behauptung von der alleinigen Wirklichkeit unserer Vorstellungswelt, die sich auch als eine spiritualistische Metaphysik geben kann: Es gibt nur „Geister" (spirits, immaterielle Substanzen) mit ihren Vorstellungen. Der Typus dieser Metaphysik mit allem, was dazu gehört, ist die ¶ Leibniz'sche Monadologie. Eine Gestalt realistischen Substanzdenkens mit objektividealistischem Einschlag haben wir in der stoischen Philosophie (¶ Stoa) und bei ¶ Spinoza. Subjektividealistische Tendenzen finden sich im ¶ Positivismus des 19. Jhd.s, eine Erneuerung des Platonismus in der modernen ¶ „Phänomenologie".

2. b. Der Durchbruch durch den realistischen Untersatz, der nach dem angegebenen Syllogismus bei Plato und Aristoteles zum objektiven J. führt, der Durchbruch durch den realistischen Grundirrtum zum eigentlichen J. hin erfolgt in der kritischen Philosophie ¶ Kants, aber noch nicht in aller Klarheit und Strenge (¶ Kritizismus). Auch hier zeigt sich wieder, daß der J. aus der Krisis des Realismus entsteht.

Kant redet ja weithin die Sprache des Phänomenalismus, und die geläufige Auffassung hat Kant durchweg phänomenalistisch verstanden. Doch stellt er die entscheidende Frage: Was heißt überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, anders ausgedrückt: wie komme ich zu der realistischen Grundvoraussetzung? ist sie notwendig und unvermeidlich, wenn ich schon von ihr aus unvermeidlich zu Folgerungen komme, die widersinnig und unerträglich sind? Daß ich sie nicht als selbstverständlich unterstelle, sondern sie als solche gewahr werde und prüfe, das macht mein Denken zu einem kritischen. Es wird dann nicht gefragt: wie kann ein Subjekt, das einer dinghaften Welt so dinghaft gegenübersteht, von dieser Welt Erkenntnis erwerben? sondern: wie komme ich überhaupt zu dieser Gegenüberstellung, besteht sie zu Recht? Wenn ich so frage, dann zeigt sich der Irrtum in dieser Voraussetzung. Erfahrener Widerstand bekundet vielmehr gesetzliche Ordnung, geregelte Verknüpfung, den Zusammenhang eines Ganzen, in den ich eingeordnet bin und mich einfügen muß, der mich hält und trägt. Ich spüre den Zusammenhang am Widerstand der Nachbarteile, weil ich selber Teil bin; aber in diesem Widerstande stehe ich in der Ordnung des Ganzen, das mehr ist als die Summe seiner Teile aus ursprünglicher Einheit, die den Teilen vorausgegeben ist. Das ergibt Kants Begriff der Synthesis ¶ a priori, der ursprünglichen Einheit in der Mannigfaltigkeit, und gerade durch den Unterschied und die Mannigfaltigkeit die konkrete (zusammengewachsene) Einheit, die Verbundenheit gegenüber der abstrakten, absoluten Identität, der abgesonderten, losgelöst fürsichbestehenden Selbigkeit, bei der man analytisch von letzten Teilen her denkt und daraus die Wirklichkeit zusammensetzen will. Gegenständliche Beziehung ist Synthesis a priori. Der andere idealistische Grundbegriff Kants ist der der ¶ Apperzeption (das Hinzu-Durch-Greifen), womit die Eigenart der Bewußtheit bezeichnet wird. Apperzeption ist Ganzheit am Teile, von der ergriffen und gestaltet zu sein meine Bewußtheit, meine Ichheit ausmacht. Apperzeption ist Stehen in ursprünglicher unbedingter Einheit. ¶ Vernunft ist das „Vermögen des Unbedingten". Daß wir so im Unbedingten stehen, in unbedingt-synthetischer Einheit, das unterscheidet uns von dem Dinghaften, dem Bedingten; darin sind wir Person. Person werden wir aus unbedingter Verbindlichkeit, womit man Kants kategorischen Imperativ übersetzen könnte. Von daher begründet sich der Primat der praktischen Vernunft, die Freiheit als Personhaftigkeit. Erkennen ist nicht das Abbilden einer absoluten Realität, was ein Mißverständnis unserer urtümlichen Wirklichkeitserfahrung ist, sondern Zusammenfassung der Wirklichkeit durch gesetzlich notwendige Verknüpfung der Teile zu einem lebendigen Ganzen in unbedingter Personhaftigkeit, d. h. Erkennen ist Apperzeption in Synthesis a priori. Die Beziehungen der Teile untereinander sind die ¶ Kategorien, die Ganzheitsbeziehung der Teile zu ursprünglicher Einheit ist die ¶ Idee, die Sicht, der Durchblick, die Zuversicht. J. ist darnach das Innesein, das Leben und Denken der Ganzheitsbildung aus ursprünglicher schöpferischer Einheit. Das Subjekt steht nicht mehr dinghaft der Wirklichkeit gegenüber, sondern mitten drin; in ihm wird ein Stück Wirklichkeit zum Unbedingten hin zusammengefaßt. Wahrheit ist solche Personwerdung in unbedingter Verbindlichkeit. Das Erkennen verfolgt exakt, diskursiv, buchstabierend die Ganzheit, deren wir so inne sind, in der Wechselbeziehung der Teile. Wir haben nicht mehr ein ¶ Absolutes als Gegenstand des Erkennens, sondern ein ¶ Unbedingtes in Personhaftigkeit als Prinzip und Ursprung des Erkennens, aus dem wir leben, nicht eine tote, beharrende Realität, die wir betrachten, sondern eine personhafte Wirklichkeit, die uns ergreift, die lebendig mit uns handelt, der wir nachfolgend und nachdenkend gehorchen. Der Grundbegriff des kritischen J. ist der der ¶ Persönlichkeit oder Personhaftigkeit. Er versteht die Wirklichkeit nicht als absolute Realität, d. h. folgerichtig als atomistische Materie, sondern erfaßt sie aus unbedingter Personhaftigkeit und findet sich so in aller Wirklichkeit vor den lebendigen Gott gestellt. Die Personwerdung in unbedingter Verbindlichkeit ist der ¶ Glaube, der Vernunftglaube, weil nicht Meinung oder unsicheres Wissen, sondern Vernehmen oder Empfangen unbedingter Personhaftigkeit im ¶ Gewissen. Die Metaphysik wird ersetzt durch die Philosophie des Glaubens, welche das Erkennen in das Ganze unseres so begründeten Lebens einordnet und es darin mit unserer Lebendigkeit, mit der ¶ Schönheit und der ¶ Sittlichkeit zu einem System der Ideen oder ¶ Werte verbindet. Diese Grundwissenschaft der Philosophie ist die Logik als kritische Gültigkeitsbegründung der Werte in der gläubigen Personwerdung. Die Logik wird so in Sprengung ihrer intellektualistischen Verkürzung erweitert zum „Vernunftsystem". Der Dingbegriff, der die alte formale Logik beherrschte, wird durch das System der Kategorien und der Ideen oder Werte ersetzt. Das Programm einer neuen universalen Logik entsteht.

Die Wirklichkeit ist nicht absolute Realität, sondern ein Wirkungszusammenhang, ein Ganzes aus ursprünglicher, schöpferischer Einheit, ist Schöpfung. Wir fassen den Schöpfungscharakter der Wirklichkeit überall, wo wir Ganzheit inne werden. Als solch ein Ganzheitsgebilde erschließt sich die dynamisch-organische Struktur aller Wirklichkeit. Das Problem der Veränderung geht neu auf im Problem der ¶ Zeit, in der Nicht-Umkehrbarkeit der Zeit, in der Unwiederbringlichkeit der Vergangenheit, darin ferner, daß überhaupt Neues geschieht. Die Erhaltungsprinzipien der realistischen Mechanik können ja gerade dieses nicht erklären. Darin, daß die Wirkung immer mehr ist und etwas anderes als die Summe der Bedingungen in der Ursächlichkeit, geht auch hier das Problem des Schöpferischen auf. Geschehen wird ¶ Geschichte. Man versteht die Eigenart geschichtlich-geistiger Lebensvorgänge und von daher den Zusammenhang der Wirklichkeit überhaupt.

Von hierher bestimmt sich auch der J. als Kulturproblem im Gegensatze zur ¶ Aufklärung. Er ist Neubegründung der kulturellen Wertgebiete in der Ganzheit des Lebens, deren wir inne sind im Glauben aus Gottes schöpferischer Wirklichkeit. Die Aufklärung ist die Verabsolutierung dieser Wertgebiete, bei der das Theoretische vorherrscht, zu einer losgelösten Letztgültigkeit. Darin richten sie sich gerade zugrunde, wie das aufklärerische realistische Erkennen der Skepsis preisgegeben ist. Der J. ist Gegenwehr gegen die Kulturkrisis, die aus dieser aufklärerischen Diesseitskultur entsteht, im Ringen um solche Neubegründung. Der Widerstreit von Sollen und Sein, der immer vom J. tief erfaßt worden ist, der Widerstreit von Wertanforderung und Dasein stellt das Grundproblem der ¶ Religion mit den Wirklichkeiten des ¶ Todes und der ¶ Sünde, in denen wir diesen Widerstreit zusammenfassen können. Das Streben nach Ueberwindung des Wertwiderstreites ist das Heilsuchen. Menschen, die in der Wurzel ihrer Existenz

davon wissen und darum ringen, werden für die ¶ Gnaden-¶ Offenbarung Gottes geöffnet. Der J. ringt, wie Kant schon beim Erkennen und bei der Sittlichkeit begonnen hatte, aus kultureller Not um Neubegründung der Kultur im Glauben aus dem Heilswirken Gottes (¶ Idealismus: II. III).

Vgl. die Literatur zu II. **Brunstäd.**

Idealismus: II. Philosophie des Deutschen Idealismus.

Sie entspringt aus der ganzen geistigen Bewegung unserer klassischen Kulturschöpfung in den beiden Menschenaltern um die Wende des 18. und 19. Jhd.s (¶ Idealismus: III, 2). Als J. steht diese Bewegung auch in der Problematik, die unter ¶ Idealismus: I geschildert wurde, hat sie zwar über den Stand bei Plato-Aristoteles entscheidend hinausgetrieben, aber doch noch nicht ausgeklärt und überwunden.

Das Lebensgefühl, die Weltanschauung unserer großen Dichtung (¶ Klassizismus, ¶ Romantik, ¶ Lessing, ¶ Herder, ¶ Klopstock, ¶ Goethe, ¶ Schiller u. a.) gibt den Antrieb gegen Intellektualismus und Mechanisierung. Ursprüngliche Lebendigkeit, das Geheimnis des Werdens und Wachsens (¶ Geschichte: II, 2; ¶ Geist: I. 3; VI, 2), konkrete ¶ Anschauung, sinnvolles Umfassen und Durchdringen des Wirklichen ist die Losung, eine organisch-dynamische Naturauffassung, Sturm und Drang einer selbstgewissen Subjektivität, die um eigene Berufung ringt, das alles objektiv-idealistisch geartet, von ¶ Leibniz und ¶ Spinoza bestimmt, am klassischen Hellenentum, wie es ¶ Plato und ¶ Aristoteles erfaßt hatten, gebildet.

Philosophisch wird diese Bewegung von Kant begonnen und von Hegel abgeschlossen. Bei ¶ Kant ist der idealistische Grundzug phänomenalistisch verdunkelt und verwickelt, im ersten Losringen noch begriffen. Die „kopernikanische Wendung" Kants ist der Durchbruch durch den realistischen Ansatz der dinghaften Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt (¶ Idealismus: 1, 2b). ¶ Fichte ergreift mit Leidenschaft Kants Lehre von der ¶ Apperzeption, von der Ichheit. Daß der Mensch kein totes Ding sei, sondern sich als verantwortliche, lebendige, tätige Person erfasse, ist ihm die Angelegenheit. So bestimmt er die eine Seite des Subjekt-Objekt-Verhältnisses recht, aber er denkt nicht die ganze Gegenüberstellung um. Mit dem ¶ Dinge an sich ist er trotz aller Gewaltsamkeit, die bis zur Streichung ging, nicht fertig geworden. So streift er an bloßen, subjektiven J. und endigt in einer spiritualistischen Metaphysik (¶ Spiritualismus). ¶ Schelling faßt die Objektseite an, die Fichte vernachlässigt hatte. Er will Kant weitertreiben, indem er die fruchtbaren Ansätze zum idealistischen Wirklichkeitsdenken bei ihm verfolgt; er endigt im reinen objektiven J. (¶ Idealismus: I, 2a). Er hat am meisten aus Lebensgefühl und Weltanschauung unserer Dichtung übernommen, auch den eigentümlichen Spinozismus. Die eigentliche kritische Wendung Kants hat er nicht verstanden. Wo es um das Verhältnis von Subjekt und Objekt geht, kommt wieder der Substanz-Begriff herein, die absolute Indifferenz oder das indifferente Absolute. Die absolute Indifferenz ersetzt ihm die Synthesis a priori und die intellektuelle Anschauung das Verhältnis von Idee und Kategorie, von Glauben und Wissen (¶ Identitätsphilosophie). ¶ Hegel greift gerade dieses Prinzip des indifferenten Absoluten und den Intuitionismus an. Indem er das „Absolute" als ¶ „Geist" (: I, 3; VI 2), als Subjekt denken will, wird er zwar nicht frei, von der metaphysischen Mißdeutung, ein realistisch unterstelltes Absolutes mit Prädikaten der Personhaftigkeit auszustatten; im ganzen aber stößt er auf das Entscheidende der kritischen Wendung vor, er denkt das ganze Verhältnis von Subjekt und Objekt um, nachdem Fichte die Subjekt- und Schelling die Objektseite idealistisch verstanden hatte. Gemäß dieser Problematik des Deutschen J. wird es darauf ankommen, von Hegel her die phänomenalistischen Verschalungen der Kantischen Gedanken (¶ Phänomenalismus) aufzulösen und von Kant her die objektiv-idealistische Art Schellings und die objektiv-idealistischen Rückstände Hegels zu sprengen. Hegels Satz, daß die Kantische Erkenntniskritik den eigentlichen Sinn des aristotelischen Wirklichkeitsdenkens wieder erschlösse, ist in der Tat der Wegweiser, den J. aus der Problematik heraus, in der er beim Deutschen J. stecken blieb, zu Ende zu denken.

Die anderen Denker, die man im weiteren Sinne zum deutschen J. rechnen kann, haben gegenüber der Linie von Kant bis Hegel keine grundsätzliche Bedeutung, sie bleiben entweder in der phänomenalistischen Mißdeutung Kants stecken (¶ Maimon, Jak. Sig. Beck, ¶ Fries) oder bilden ähnlich wie Fichte über den subjektiv idealistischen Abweg eine spiritualistische Metaphysik aus (¶ Schopenhauer) oder sind reine objektive Idealisten (K. Chr. Fr. ¶ Krause, ¶ Baader).

Infolge der gekennzeichneten Problematik des J. in sich selber bleibt auch das Verhältnis zum ¶ Offenbarungs-Glauben des Christentums ungeklärt. Es kann so scheinen, als ob hier doch wieder die Offenbarung des Evangeliums durch eine Metaphysik objektiv idealistischer Art gedeckt und ersetzt werden solle, die nach der alten Weise der „Erhebung" des Glaubens zum Wissen in eigentlicher, gesicherter und überzeugender Gestalt wiedergebe, was im Christentum zuerst in die Welt getreten sei. Vielmehr muß umgekehrt der J. unter die Kritik des evg. Gottesglaubens gestellt und dadurch gerade aus seiner eigenen Problematik zur Klarheit und Echtheit seiner selbst gebildet werden, zur Philosophie des Glaubens, welche das μετανοεῖν im Denken und Erkennen ist und die Welt der Geister und Gedanken überwindet. ¶ Schleiermacher, der von seinen christlich-kirchlichen Ansätzen aus hierzu sachlich die Möglichkeit gehabt hätte, ist vielmehr in Schellingisch-Spinozistischer Weise dem objektiven J. mit allem, was für die Glaubenserkenntnis an Verirrung daraus folgt, erlegen. Die theologische Kritik der Gegenwart an Schleiermacher und am J. überhaupt erkennt zum Teil mit Scharfblick die Schwäche des Deutschen J., sieht aber nicht, daß dieser darin gerade nicht J., sondern unüberwundener ¶ Realismus des natürlichen Menschen ist, und täuscht sich, indem sie Realismus mit Wirklichkeitssinn und Wirklichkeitsernst gleichsetzt. Im realistischen Denken sperren wir uns gerade von der Wirklichkeit ab, während der kritisch geklärte J. sich mitten in die Wirklichkeit und ihre Bewegung hineingestellt findet, ins Ringen um existentielle Gottesgewißheit der Kreatur in der Personwerdung des ¶ Glaubens nach aller leibhaften Konkretheit geschichtlicher Lebendigkeit, in der wir Gottes Schickung und Berufung wagend und deutend im Glauben erkennen. — ¶ Idealismus: III.

Außer der Literatur zu den einzelnen genannten Denkern und den Geschichten der Philosophie (insbesondere W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1928[15]) vgl. E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1922/23[2]; — R. Eucken: Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1922[16]; — H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, 1924[4]; — A. Riehl: Philosophischer Kritizismus I, 1908[2]; — P. Natorp: Platos Ideenlehre, 1922[2]; — H. Rickert: Kant als Philosoph der

modernen Kultur, 1924; — Ernst Troeltsch: RE³ VIII, S. 612 ff (Neudruck in T.s Ges. Schriften IV, 1925, S. 532 ff); — W. Lütgert: Die Religion des d. J. und ihr Ende, 1923/26²; — E. Hirsch: Die idealistische Philosophie und das Christentum, 1926; — E. Brunner: Die Mystik und d.s Wort, (1924) 1928²; — H. Groos: Der d. J. und das Christentum, 1927; — Fr. Brunstäd: Die Idee der Religion, 1922; — Derſ.: Reformation und J., 1925. **Brunstäd.**

Idealismus: III. Deutscher Idealismus als religiös-theologisches Gegenwartsproblem.

Der Gegensatz zwischen dem Realismus, der seit der Mitte des 19. Jhd.s das moderne Leben, weithin auch Wissenschaft und Kunst durchwaltete, und der idealistischen Ueberlieferung, die in Philosophie, Bildungswesen, allgemeiner Ideologie noch weit verbreitet war, schuf am Ende des 19. Jhd.s einen innerlich unwahren Zustand; und die Wiederbelebungsversuche des ursprünglichen D.n J. (¶ Eucken) gaben diesem doch nicht die innere Verbindung mit der neuen Lage. Als vollends Weltkrieg und Kriegsfolgen eine allgemeine Krisis herbeiführten, wurde die Bekämpfung des D.n J. zum Losungswort; mochte man mehr die spekulative Philosophie (¶ Idealismus: II) oder die klassische Dichtung (¶ Klassizismus) oder die ¶ Romantik oder die ethische Ideologie des Bürgertums im Auge haben, — an aller Unwahrheit des Lebens, an der religiösen und sittlichen Erschlaffung gab man ihm die wesentliche Schuld. Man hat einen entmächtigten, vereinseitigten oder trivialisierten Spät-J. vor Augen, stilisiert darnach das Bild der ganzen gewaltigen Erscheinung, um die es sich handelt, und betrügt sich so um die notwendige innere Auseinandersetzung. Es ist für die Ueberwindung der gegenwärtigen Kulturkrisis von großer Bedeutung, die damit verbundene terminologische, sachliche und geschichtliche Verwirrung zu klären. Und zwar handelt es sich dabei um eine Frage nicht nur der Philosophie, sondern der gesamten Geisteshaltung, vor allem auch der Theologie; die philosophische Frage wird ihre Klärung erst im Zusammenhang der praktischen Entscheidungen des Geisteslebens finden können.

1. Der philosophische Streit wird dadurch verwirrt, daß statt des „kritischen" heute meist der „objektive" oder „subjektive" J. (¶ Idealismus: I, 2 a) den Begriff bestimmt; ferner dadurch, daß die Neubelebungsversuche des J. auf sehr verschiedenen Linien verlaufen (¶ Neukantianismus, ¶ Neufriesianismus, ¶ Neuhegelianismus, ¶ Neufichteanismus), daß in der ¶ Phänomenologie tatsächlich der mittelalterliche Realismus (¶ Universalienstreit) aufersteht, der doch zum „objektiven J." gehört; daß der ¶ Realismus im Gegensatz zu der naturalistisch-positivistischen Haltung des 19. Jhd.s eine „induktive Metaphysik" erstrebt, die zuweilen der spiritualistisch-idealistischen Metaphysik (¶ Spiritualismus) nahekommt, und daß die ¶ Lebensphilosophie bald realistisches, bald idealistisches Gepräge trägt. Die christliche Theologie hat zunächst kein Interesse an einer Stellungnahme in dem nie aufhörenden, aber heute besonders verwirrten Streit zwischen J. und Realismus. Sie unterstellt im Gegenteil alle diese Theorien der kritischen Frage, ob und inwiefern sie Ausdrucksmittel, Vorbereitungen oder Erfüllungen der religiösen bzw. christlichen Selbstbesinnung des Geistes sind (ein für die Vertiefung der Geschichte der Philosophie heute immer wichtiger werdender Gesichtspunkt) oder dazu werden können. Dabei erweist sich keine von ihnen allen als schlechthin adäquat. Jede enthüllt vorzugsweise bestimmte Linien der Erkenntnis, klärt bestimmte Lebensbeziehungen; keine erfaßt die gesamte Wirklichkeit oder zeigt gar eine letzte Wirklichkeit, die dasselbe meint, dessen die religiöse Gotteserkenntnis durch Offenbarung gewiß wird (¶ Glaube: V). Daher muß die Theologie sie alle ablehnen, sofern sie ein Letztes sein oder geben wollen, aber sie alle verwerten, sofern sie Hilfe für Weltanschauung (¶ Weltbild und Weltanschauung: IV) und ¶ Ethik gewähren. Rein philosophisch betrachtet, ist dies Verfahren eklektisch, sofern es die letzte Einheit nicht in einem philosophischen Prinzip, sondern in der andersartigen Macht der Religion erkennt, und doch ist es das einzige, das dem Anspruch der christlichen Erkenntnis genügt. Im besonderen gilt es heute, das Vorurteil zu bekämpfen, daß die christliche Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes, der „religiöse Realismus", eine realistische Erkenntnistheorie fordere. Eher darf der kritische J. (¶ Idealismus: I, 2 b) den Anspruch erheben, noch immer die besten Dienste zu leisten; er zeigt, wie das theoretische Erkennen zur Selbstverantwortung, d. h. zur Besinnung auf seine Grenzen führt und in den Begriffen des ¶ Unbedingten, des ¶ Geistes (: I. VI), der Freiheit die fruchtbarsten Ansatzpunkte für die Welt- und Lebensanschauung des Glaubens vorbereitet; er leitet überdies wie jedes Gebiet so auch das religiöse dazu an, sich seiner besonderen Struktur (d. h. zugleich damit seines übergreifenden Anspruchs) kritisch bewußt zu werden.

2. Ausschlaggebend für das Schicksal des philosophischen J. dürfte der Streit um den „Deutschen J." werden. Dieser Begriff bezeichnet die Bewegung des deutschen Geisteslebens, die etwa von 1750 (Auftreten ¶ Klopstocks, ¶ Lessings, ¶ Hamanns) bis 1830 (Tod ¶ Goethes, ¶ Schleiermachers, ¶ Hegels) in immer neuen Ansätzen aufsteigt, um dann allmählich abzuklingen. Er ist also eine einmalige geschichtliche Erscheinung, mit den Merkmalen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkstums. Daher kann auch die Gegenwart ihre Stellung zu ihm nur kraft einer heute noch fehlenden historischen Klärung gewinnen. Diese historische Klärung aber wird notwendig verfehlt, wenn man ohne weiteres das vieldeutige Wort ¶ „Idee" zugrunde legt. Es deutet hier nur eben an, daß es sich überall um ein innerstes, daher schöpferisches Berührtwerden durch ein Ueberempirisches handelt, das freilich bald mehr als unbedingter Wille (Sollen), bald mehr als Unendlichkeit (Sein) verstanden wird; immerhin sagt es schon dadurch mehr als der von Nohl u. a. vorgeschlagene Name „deutsche Bewegung". Ebenso wird die historische Klärung des „D.n J." verfehlt, wenn man sein Verständnis allein an ¶ Goethe oder am Neuhumanismus (¶ Antike und Christentum, 4 c) oder an der philosophischen Entwicklungslinie (¶ Idealismus: II) orientiert, oder wenn man das Erzeugnis des 18. Jhd.s unmittelbar an den biblischen und reformatorischen Formungen des Christentums mißt. Solche Betrachtungsweisen verführen dazu, im D.n J., sei es die Vollendung der Renaissance, sei es eine Form ästhetischer Mystik, sei es die Selbstvergöttlichung des Menschengeistes, sei es ein Schwelgen in lebensfremden Konstruktionen zu sehen und so die Funktion des wirklichen D.n J. in der wirklichen Geschichte des Geisteslebens völlig zu verkennen.

2. a. Die historische Klärung fragt vor allem, was den unendlich vielseitigen D.n J. als Einheit verstehen läßt. Einheit nun ist der „D. J." weder durch einen eigentümlichen Gedankenbesitz noch durch eine eigentümliche Methode, sondern durch die Aufgabe, die sich dem deutschen Geisteslebe im 18. Jhd.s notwendig stellte, und um die es mit all seinen Kräften, daher auch auf allen Gebieten ringen mußte. Eine un-

geahnte Fülle neuer Erkenntnisse und Werte, ein neues ins Unendliche greifendes und doch rationales Weltbild, neue Ansprüche des Staates, überhaupt des Diesseits waren in den vergangenen Jahrhunderten emporgekommen, und die ¶ Aufklärung wußte die hier keimenden neuen Begriffe der Welt, der Natur, des Menschen nur äußerlich mit der überlieferten religiösen Welt- und Lebensanschauung zu verbinden. Demgegenüber galt es die inneren (religiösen, ethischen, ästhetischen) Kräfte, vor allem ein tieferes Offenbarungsverständnis aufzurufen. Das bedeutete gerade auf religiösem Gebiete wirklich ein Neues. Denn die orthodoxen und pietistischen Formungen des evg. Christentums hatten sich vor den Anforderungen der neuen Kultur zurückgezogen, statt sie in der Vollkraft der dem Glauben gegebenen Verheißung verantwortungsbewußt zu erfüllen. Und Deutschland war vor andern berufen, hier die Führung zu ergreifen. Denn es hatte die Reformation am tiefsten erlebt; und es war durch seine politisch-wirtschaftlich-soziale Lage gedrängt, alle Kräfte auf das Schlachtfeld des Geistes zu werfen. Es galt nicht eine neue Religion, aber eine neue Welt- und Lebensanschauung zu schaffen, und zwar — unter christlichem Gesichtspunkt — als eine neue Auswirkung des evg. Christentums. Nicht Propheten, sondern geniale Dichter und Denker waren die Träger. Nur ist das Verhältnis des evg. Christentums zur Welt- und Lebensanschauung, wenn anders es wirklich deren Form- und Normkraft werden kann, so innig, daß auch Rückwirkungen auf das religiöse Gebiet selbst nicht ausbleiben konnten.

Diese Rückwirkungen bestanden zunächst in der Befreiung von erstarrten Formen und Bindungen, in dem Versuch einer Besinnung auf das Wesen der Religion und des Christentums. Ueberall erkennt man, wie die aus dem schlichten lutherischen Bibelchristentum und dem Pietismus überkommenen Kräfte das überwinden wollen, was man als eng und starr, als unlebendig und allzumenschlich empfand. Der D. J. lebt nicht nur unbewußt von der Reformation, sondern will bewußt die reformatorische Neuorientierung am Wesentlichen des Christentums vollenden. Allein der Vollzug dieser Tendenz war überaus schwer und verwickelt. Er war es schon durch die überlieferte Unklarheit des empirischen Protestantismus über sein eigenes Wesen und durch die in der kirchlichen Entwicklung liegenden Hemmungen. Noch mehr durch den bunten Reichtum des „D.n J." selbst. Denn in ihm gewannen die überkommenen Einflüsse der Antike (¶ Antike und Christentum, 4 c) durch Neuorientierung am Griechentum (Neuhumanismus; ¶ Winckelmann, F. A. ¶ Wolf u. a.; ¶ Gymnasium, 2) gesteigerte Bedeutung, und gewisse Züge der ¶ Mystik (: V) wurden immer mächtiger, sowohl in ihrem allgemeinen Einfluß wie in der besonderen Form etwa J. ¶ Böhmes. Ueberdies verband die Religion sich hier in der Aufrufung der inneren Kräfte von vornherein aufs stärkste mit der ästhetischen Empfindung (Das ¶ Aesthetische, 3). Es gelang dem evg. Glauben nicht, das so entstehende Gewirr von religiösen Motiven ganz mit seiner Kraft und seinem Inhalt zu durchdringen. Die natürliche Religion der Aufklärung wurde zwar unendlich vertieft, aber nicht restlos verchristlicht; das ästhetisch-mystisch-philosophische Unendlichkeitsmotiv empfing weithin ausschlaggebende Bedeutung; das Ringen zwischen der Dynamik des christlichen Gottes-, Offenbarungs- und Glaubensgedankens einerseits, der gefühlsstarken logisch-mystisch-ästhetischen Einheitslehre (¶ Identitätsphilosophie) anderseits blieb unentschieden. Die Rückwirkung dieses großen Ringens um Welt- und Lebensanschauung bestand also zwar einerseits in einer Neubesinnung auf das Wesen des evg. Christentums, aber zugleich anderseits in neuer Trübung. Bibel und Luther gewannen trotz ihrer starken Bedeutung für den „D.n J." doch nicht den vollen Sieg in ihm. Die heutige Forschung zeigt sowohl den Einfluß des protestantischen Christentums (besonders in der Form des Pietismus) wie den der mystischen und der griechischen Geisteshaltung immer deutlicher auf. Der wirkliche D. J. bietet religiös ein unklares, vielspältiges Bild.

2. b. Erst von der Feststellung der einheitlichen Aufgabe aus läßt der geschichtliche Gang des D.n J. sich verstehen und gliedern. Freilich steht die Forschung hier noch so weit zurück, daß alles einzelne, z. B. auch der Uebergang zum Spätidealismus und dieser selbst noch ganz im Unklaren liegt. — Zweifellos tritt im Frühidealismus das christlich-religiöse Moment am stärksten hervor; zumal ¶ Hamann und ¶ Herders Bückeburger Schriften deuten Möglichkeiten einer reinen Erfüllung der Aufgabe an; der dynamische Gottesgedanke, der Rechtfertigungsglaube der Reformation streckt sich hier nach der Fülle des neuen Weltbilds und der neuen Weltwerte, um eine evg. Welt- und Lebensanschauung zu gestalten. Freilich andersartige Untertöne bleiben auch hier, und in ¶ Lessing scheinen sie, obwohl auch er tiefe Blicke in das Wesen des Christentums tut, von Aufklärung und Spinoza her die Oberhand zu behalten. Dann führen ¶ Goethe und ¶ Kant den Hochidealismus herauf. Jener verstärkt durch das Gewicht seines Werks die Macht der antiken und ästhetischen Motive, dieser durch die Selbstbegrenzung des Denkens und die zentrale Stellung der unbedingten Forderung (¶ Idealismus: I, 2 b) trotz seinem Unverständnis des Rechtfertigungsglaubens die Tiefe der christlichen Verwurzelung. So fehlt die Kraft der inneren Einheit, und auf dem Boden des Hoch-J. entwickeln sich die mannigfaltigsten Spielarten der religiösen Kulturbegründung: bei ¶ Schiller größte Nähe zum reformatorischen Evangelium, ohne daß er es doch wirklich ergreift; bei ¶ Beethoven im Eingehen auf den edelsten klassischen Humanismus ein Durchbruch des christlichen Glaubens an Gottes Allgewalt und Liebe; bei W. v. ¶ Humboldt ein edler Klassizismus, der doch wesentlich in nichtchristlicher Frömmigkeit wurzelt; in der innerlich so reichen ¶ Romantik ein Ausprobieren aller Möglichkeiten, das nur in dem Theologen ¶ Schleiermacher die Neubesinnung am Wesen des Christentums ernsthaft versucht, meist aber diese mit der Neubelebung der Vergangenheit (oft genug des Katholizismus) verwechselt und so die Gegenwartsaufgabe verleugnet; in der spekulativen Philosophie ein Aufgraben der letzten Tiefen, zu denen das Denken kommen kann, aber in getrennten Linien (bei ¶ Fichte die Bedeutung der Freiheit und der lebendigen Tat, bei ¶ Schelling die Lebendigkeit der Natur und die Zweieinigkeit der Welt, bei ¶ Hegel die allumspannende Dynamik des lebendigen Geistes) und mit Absolutierung des eigenen Denkens, daher zuletzt Erstarrung im System und statt der inneren Begründung im lebendigen Glauben vielmehr Paktieren mit Mystik und Dogma. — Nach alledem ist der empirische Gang des „D.n J." keineswegs eine reine Verwirklichung der Aufgabe, die doch sein Wesen bestimmt; auch die Punkte, an denen er das meiste für sie leistet (Herders Bückeburger Schriften, Kant, Schleiermacher) sind es nicht völlig; sie liegen überdies sachlich so weit voneinander, daß sie keine Verbindung gewinnen und nicht in gesammelter Kraft

die Richtung des Ganzen zu bestimmen vermögen. So schließt das Schicksal des „D.n J." eine tiefe Tragik ein (¶ Hölderlin, Fr. ¶ Schlegel, H. v. ¶ Kleist). Daher war das äußere Ende der unvergleichlich glänzenden Bewegung die Auflösung. Nach dem Tode der großen Führer wird es augenscheinlich, daß sie die neu auftauchenden schweren Probleme der Wissenschaft wie der politisch-wirtschaftlich-sozialen Praxis nicht mehr schöpferisch zu erfassen vermochte; wissenschaftlich bedeuten D. Fr. ¶ Strauß, L. ¶ Feuerbach und K. ¶ Marx, praktisch Reaktion und Revolution das Auseinanderbrechen der Mächte, die der „D. J." in lebendiger Einheit verbunden hatte; was im Spätidealismus übrig blieb und vor allem von der klassischen Dichtung und der Philosophie her immer neue Nahrung empfing, war nur auf wenigen Linien (¶ Schelling, Chr. H. ¶ Weiße, J. H. ¶ Fichte; Historiker wie L. v. ¶ Ranke; Auswirkungen Hegels und vor allem der Romantik in Wissenschaft, Kunst und Dichtung) für das Verhältnis zum Christentum bedeutsam, aber auch da gegenüber der Gesamtentwicklung zur Ohnmacht verurteilt; im übrigen zersetzte (¶ Schopenhauer) und trivialisierte der Spät-J. sich oft genug selbst, weil seine Träger seiner Aufgabe nicht mehr gewachsen waren.

2. c. Aus solcher historischer Betrachtung ergibt sich die Bedeutung des D.n J. für die Gegenwart. Er ist Gegenwartsproblem, sofern wir abermals vor derselben ungeheuren weltanschaulich-ethischen Aufgabe des evg. Christentums stehen. Auch die besondere Zuspitzung der Aufgabe ist insofern ähnlich, als die Theologie heute wie damals in Anknüpfung an die Reformation das Wesen des Christentums dafür neu aufzugraben versucht und als anderseits die heute geforderte Ueberwindung des positivistischen Realismus dem damals notwendigen Kampfe wider die Aufklärung verwandt ist. So ist das Ringen des D.n J. lehrreich für uns, sowohl da, wo es gelungen, wie da, wo es mißlungen ist. Es erläutert und konkretisiert in beidem unsere Aufgabe; es beleuchtet den Weg, schärft unsere Werkzeuge. Es wäre Ungehorsam gegen Gott und Verleugnung seiner Gnadengaben, wenn wir ungenützt beiseite lassen wollten, was uns in den Leistungen jener Großen geschenkt ist. Auch der Nachweis, daß in der innersten Begründung des D.n J. außerchristliche Motive mitbestimmend sind, bedeutet keinesfalls eine Entwertung. Im Gegenteil, es wird hier augenscheinlich, um was es sich für das Christentum handelt: nicht um die Deutung eines an sich blinden und toten Stoffes vom Glauben aus, sondern um das Ringen mit einem Stoffe, der selbst schon gleichsam religiös durchtränkt ist; d. h. um die innere Ueberwindung der religiösen Motive, die schon der Charakter des Stoffes mit sich bringt, um die Durchchristlichung der uralten und doch stets neuen „natürlichen Religion", die doch auch etwas von Gottes Offenbarung in der Natur und im Geiste erkennt. Das uralte Problem, vor dem schon Paulus und die Reformation gestanden haben, erlebt hier eine neue Wendung mit neuen Fragen und neuen Gaben Gottes. Es ist für uns sachlich leichter als für den D.n J.; denn die Neubesinnung auf das Wesen des ¶ Christentums (: V A) ist durch die historische Arbeit der letzten Geschlechter und durch die gegenwärtige Krisis unverkennbar nahe gelegt, und wir wissen uns durch die furchtbaren Gegenwartsnöte noch ernster vor den Gott der empirischen Wirklichkeit gestellt als jene Zeit, die das Wirkliche weithin überwiegend ästhetisch und theoretisch betrachtete. Aber das Problem ist zugleich sehr viel schwerer für uns, sofern sowohl die grundsätzliche Verschiedenheit von ¶ Kultur und Christentum, wie auch die durch die Emanzipation, durch die Naturalisierung, Mechanisierung, Brutalisierung, aber ebenso durch die wertstarke Intensivierung der Kultur herbeigeführte scharfe Gespanntheit der gegenwärtigen Lage inzwischen offenbar geworden ist. Schon daraus wird klar, daß eine Erneuerung oder (etwa das Christliche stärker betonende) Modernisierung des D.n J. keine Erfüllung unserer Aufgabe bedeuten würde. Freilich ebenso unzureichend wäre es, die Verbindungen der verschiedenen Gebiete, vor allem des Christentums und der Weltkultur, mit denen der D. J. die Einheit schöpferisch begründen wollte, nur kritisch aufzulösen. Das Steckenbleiben in der ¶ „Diastase" ist mindestens so verhängnisvoll wie das in jener „Synthese"; es bedeutet die Verkennung der weltanschaulichen und ethischen Aufgaben, den Rückfall in biblizistisches, pietistisches oder unwahr abstraktes Christentum. Die positive Auseinandersetzung mit dem D.n J. soll uns vielmehr die Aufgabe, ihre Größe und ihre Schwierigkeit lebendig halten; vor allem die Vertiefung in Herder, Kant und Schleiermacher, aber auch das Ringen mit der klassischen Dichtung und der spekulativen Philosophie muß uns vorbereitend schulen, bis vielleicht einmal der evg. Christenheit neue Dichter und Denker geschenkt werden, die das glänzende Werk des D.n J. wirklich vom christlichen Glauben aus überbieten. Bis dahin bleibt der D. J. lebendig und das dankbare Studium seiner Großen nicht nur historisch, sondern aktuell notwendig. Das Ringen um die Lösung der weltanschaulichen und ethischen Fragen setzt am fruchtbarsten immer wieder bei ihm ein. Insofern ist die Auflösung, die das Ende seiner historischen Entwicklung bezeichnet, zugleich die Möglichkeit einer neuen, tieferen Verwirklichung seines Wesens.

Zum Historischen vgl. außer den bei ¶ Idealismus: II sowie den einzelnen Führern und Stichworten genannten Schriften besonders auch die Arbeiten von ¶ Dilthey. — Ferner H. Nohl: Die deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme (Logos II, 1912. S. 350 ff); — H. Kindermann: Der Durchbruch der Seele, 1928; — F. Delekat: J. H. Pestalozzi, (1926) 1928²; — G. Fricke: Der religiöse Sinn der Klassik Schillers, 1927; — E. Hirsch: Die ideal. Philosophie und das Christentum, 1926; — F. Lieb: Baaders Jugendgeschichte, 1926; — K. Leese: Von J. Böhme zu Schelling, 1927; — Ders.: Philosophie u. Theologie im Spätidealismus, 1928; — Zahlreiche Aufsätze in der Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, hrsg. von E. Rothacker, seit 1923; — Kritische Berichte von R. Paulus in ZThK 1924 und 1927; — Mit starker Entgegensetzung von D.m J. und Christentum: die einschlägigen Schriften von A. ¶ Schlatter, ¶ Dunkmann, ¶ Lütgert, ¶ Gogarten, E. ¶ Brunner, ¶ Elert; — H. Ehrenberg: Disputation, 3 Bücher vom d.n J., 1923; — H. Groos: Der d. J. und das Christentum, 1927; — Tob. Pöhlmann: Die humanistische und die christliche Gemeinde, 1927; — P. Tillich: Ueber gläubigen Realismus (ThBl 1928, H. 5; vgl. 1927, H. 2 u. 7); — Literarhistoriker wie vor allem H. A. Korff: Geist der Goethezeit, 2 Bde., 1923/25; — Ders.: Humanismus und Romantik, 1924. — Mit (mehr oder weniger kritischer) Anknüpfung an den J. die einschlägigen Schriften von ¶ Bornhausen, ¶ Brunstäd, G. ¶ Lasson, K. ¶ Sell; — R. Seeberg: Christentum und J., 1921; — Ders.: Aufklärung, J. und Religion, 1925; — R. Paulus: J. und Christentum, 1919; — G. Wehrung: Reformatorischer Glaube und d. J. (Studien zur systematischen Theologie, Haering dargebracht, 1918); — Joh. Wendland: Reformation und d. J. (ebenda); — K. Leese: Der d. J. und das Christentum, 1927; — H. Stephan: Die religiöse Frage die Schicksalsfrage des d.n J. (ZThK 1926);

— D. Mahnke: Das unsichtbare Königreich des d.n J., 1920; — Weisheit und Tat, Philos. Schriftenfolge, hrsg. von A. Hoffmann, seit 1923; — Beiträge zur Philosophie des d.n J., hrsg. von A. Hoffmann, seit 1918; — Blätter für Deutsche Philosophie, hrsg. von H. Fischer, seit 1927. **Stephan.**

Idealrealismus ist diejenige erkenntnistheoretische Ueberzeugung, welche ¶ Idealismus und ¶ Realismus miteinander zu vereinigen sucht. Nach ihr sind die Dinge zwar nur „ideell", nämlich als Wahrnehmung und Vorstellung, gegeben, sind zugleich aber eine vom erkennenden Geist unabhängige Realität, aus welcher heraus erst die ideale Welt sich gestaltet. Diese hypothetische Zurückführung der Erscheinung auf ein reales Ansich ist nicht zu verwechseln mit der Gleichsetzung von Subjekt und Objekt (vgl. ¶ Schellings ¶ Identitätsphilosophie). Sie wird vertreten von ¶ Schleiermacher, ¶ Lotze, dem ¶ Phänomenalismus und kritischen Realismus. **Bruhn.**

Idee (ἰδέα, εἶδος).

1. Begrifflich. Das Wort I. hat eine sehr verworrene Um- und Verbildung im Laufe von zwei Jahrtausenden erfahren. Gestalt, Urtypus, Vorstellung, Gedanke, Methode, Einheit des geistigen Sinnes sind als Bedeutung der I. aufeinander gefolgt. ¶ Plato (¶ Idealismus: I, 2a) hat mit I. eine metaphysische Tatsache bestimmen wollen, daß die I.n transzendentale wegweisende Richtgedanken sind, die in der Einheit des Geistes vorhanden, dem menschlichen Denken vorschweben und von ihm voluntaristisch (¶ Voluntarismus) erstrebt werden. Die Logik, Ethik und Aesthetik, die Natur- und Geistesgeschichte, Politik und Wirtschaft, Staat und Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft sind Versuche, I.n, d. h. Urbilder der erschauten Geisteseinheit zu gestalten. Dieses Unternehmen, etwas transzendent Gegebenes immanent zu verwirklichen, ist eine Funktion der Religion, der Idealismus daher auf die Religionsphilosophie bezogen. Ebenso ist der Wille zur I. eine der Religion verwandte Bewußtseinsform, insofern die annähernde Verwirklichung der I.n als Strebensziele möglich, notwendig und praktische Aufgabe der menschlichen Vernunft ist. Seit Platon ist der religiös-tranzendente und praktisch-ethische Charakter der I.n bekannt; er bleibt der christlichen Religion gedanklich und vorstellungsmäßig unentbehrlich, wenn sich auch der christliche ¶ Glaube in I.n nicht ausdrücken noch ausschöpfen läßt.

P. Natorp: Platos I.nlehre, 1921²; — H. Barth: Die Seele in der Philosophie Platons, 1921; — E. Kühnemann: Schiller, (1905) 1920⁶; — Derſ.: Kant, 2 Bde., 1923 f; — Th. Carlyle: Sartor resartus, 1834; — J. Royce: The World and the Individual, 2 Bde., 1901; — R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I, 1927⁴, S. 682 ff.

2. Idee und Geschichte sind insofern aufeinander bezogen, als die ¶ Geschichte sich verwirklichende I. ist. Zwar scheint die Menschengeschichte im einzelnen nur egoistische materielle Bestrebungen zu bergen; aber die Naturgeschichte, jenes fälschlich materialistisch gescholtene Geschehen, ist Verwirklichung kollektiver und universaler I.n in den Grenzen von Raum und Zeit. Zu der Menschheitsidee (¶ Humanitätsideal), die der Geschichtsphilosophie (¶ Geschichte: II) vorschwebt, tritt eine absolute Weltidee, die die Totalität des zeit- und raumlosen Wesensgehalts und den Sinn des Seins erfüllt (¶ Leibniz). Diese ¶ Metaphysik ist zugleich Philosophie der Religion, insofern alle Gedanken der Religion entweder der Geschichte oder der Gotteswirklichkeit, die der absoluten Weltidee identisch ist, angehören. ¶ Ranke erklärt wie ¶ Plato die I. für „göttlichen Ursprungs". Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit; — Fr. Meinecke: HZ 77, 1896, S. 262 ff (Erwiderung gegen K. Lamprecht); — L. Ranke in: Histor.-polit. Zeitschrift II, 1833, S. 794. — ¶ Kausalität: II. **Bornhausen.**

Identitätsphilosophie. In der an ¶ Spinoza anknüpfenden Vorerinnerung zur Darstellung seines Systems der Philosophie hat ¶ Schelling 1801 dieses als „absolutes Identitätssystem" bezeichnet. Er stellt es den vom Standpunkt der Reflexion aus entworfenen, auf Gegensätzen beruhenden und aus ihnen nicht herauskommenden Systemen entgegen: „Es gibt keine Philosophie als vom Standpunkt des Absoluten." ¶ Realismus (¶ Naturphilosophie) und ¶ Idealismus (Transzendentalphilosophie) sind einseitig, „entgegengesetzte Pole des Philosophierens"; es ist notwendig, sich in beide Ansichten des Systems hineinzuarbeiten: dieses selbst aber steht im „Indifferenzpunkt". Hatte Schelling bis dahin als Anhänger ¶ Fichtes gegolten, so hat er nun ausgesprochen, was ihn von ihm trennt. Ein Sein im ganzen Sinne des Wortes gesteht er nur der absoluten Indifferenz des Idealen und Realen zu; alles andere ist nur in ihr. Wenn etwas außer ihr erblickt wird, so geschieht es vermöge einer in der Reflexion begründeten Trennung des Einzelnen vom Ganzen. Die Materie ist nur, sofern sie zum Sein der absoluten Identität gehört; ebenso der Geist. Die Dinge als endlich betrachten heißt sie nicht betrachten, wie sie an sich sind. Alles was ist, ist an sich betrachtet die absolute Identität, die dem Wesen nach in jedem Teil des Universums dieselbe ist. Die Welt ist nicht emanatistisch (¶ Emanation) zu begreifen; die absolute Identität (das Unendliche) ist nicht aus sich herausgetreten, sondern alles, was ist, ist, insofern es ist, die Unendlichkeit selbst. Der Kampf gegen die Emanations-Lehre zieht sich durch Schellings Lebensarbeit. Nicht minder der Kampf gegen ¶ Descartes, den Begründer der wissenschaftlichen Verselbständigung des Idealen und des Realen. — Das „System der absoluten Identität", sagt 1802 die Abhandlung „Ueber das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt", ist in seinem Prinzip schon Religion; darum verwirft es „eine Erkenntnis des ¶ Absoluten, die aus der Philosophie nur als Resultat hervorgeht". Schelling deutet die christliche Lehre von der „Endlichwerdung des Unendlichen", dem „Menschwerden Gottes" im Sinne der I. „Alle Symbole des Christentums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen." Der Glaube ist „die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt" — dieselbe Unendlichkeit, die der Philosoph spekulativ erkennt. Später ist Schelling, ohne die I. aufzugeben, zur Lehre von Gott als höchster Persönlichkeit fortgeschritten; in den Stuttgarter Privatvorlesungen (1809/10) sind die Unterschiede des „neueren Identitätssystems" von dem unlebendigen und „gemütlosen" Spinozismus festgestellt. Noch am Ende seines Lebens hat Schelling die Bezeichnung ¶ „Pantheismus" akzeptiert: sie drücke den Gegensatz seiner I. zur Lehre Spinozas aus, in der wohl das Pan, aber nichts von Theismus zu finden sei (S. W. II, 1, 372). Schelling hat das Wort I. selten gebraucht; es lautete ihm zu allgemein. In der Folge hat es oft zur Benennung jener ganzen romantischen Bewegung (¶ Romantik) gedient, die die „Identität von Leib und Geist" (Schleiermacher, 1800) behauptete. Insbesondere wird es auf die Anfänge ¶ Hegels, hin und wieder aber auch auf viel ältere Lehren bezogen, z. B. auf die Parmenideische These der Identität von Denken und Sein.

W. Metzger: Die Epochen der Schellingschen Philosophie, 1911; — R. Kroner: Von Kant bis Hegel II, 1924. **Medicus.**

Ideologen, französische, eine Richtung der französischen Aufklärungsphilosophie, die unter Verwerfung der Metaphysik (vgl. ¶ Positivismus) eine Reform der theoretischen und der praktischen Philosophie auf Grund einer empiristisch-physiologisch begründeten Lehre vom menschlichen Seelenleben, seinen Bewußtseinsinhalten, Vorstellungen und Gedanken (= Ideologie, Ideenlehre) erstrebte. Grundlegend war ¶ Condillacs an John ¶ Locke angelehnter Sensualismus und seine Empfindungspsychologie, die von dem der Bewegung den Namen gebenden philosophierenden Staatsmann Graf Destutt de Tracy (1754—1836) noch relativ konservativ verwertet wird, während der Arzt Cabanis (1757—1808) mit starker Neigung zum ¶ Materialismus über Destutt wie über Condillac weit hinausging. Bei ihm erreichte nicht nur die bisherige materialistisch-mechanische Erklärung des Seelenlebens mit ihrer Umdeutung aller Empfindungen in Bewegungselemente und ihrer Rückführung aller Ideenverbindungen auf mechanische Nervenbewegungen ihren Höhepunkt, sondern er hat zugleich als neuen physiologischen Gesichtspunkt die chemischen Veränderungen der Nerven betont und bei der Erklärung der Seelenzustände verwertet, während ¶ Maine de Biran in bewußtem Gegensatz zu ihm eine Abgrenzung der Psychologie von der Physiologie vornimmt und sogar eine, wenn auch fragmentarische Metaphysik vorträgt und damit den Rahmen der I.schule überschreitet. Die von ¶ Condorcet, Destutt u. a. vorgetragene Geschichtsphilosophie der Schule ist durch die ihren naturalistischen Grundanschauungen entsprechende Betonung der Bedeutung des Milieus, des Klimas, des Temperaments u. dgl., auch für die Geistesgeschichte, charakterisiert, die die Selbständigkeit und Freiheit geschichtlichen Lebens weithin aufhebt. In ihrer religiösen Haltung sind die I. überwiegend Skeptiker oder Agnostizisten. In der Religionswissenschaft haben sie die französische physiologisch gerichtete und pathologisch interessierte ¶ Religionspsychologie vorbereitet und auch religionshistorische Arbeiten im Sinne der Aufklärung geliefert. Da sie auch den Unterricht sowie die Rechts- und Staatswissenschaft samt der Politik auf einen neuen Grund stellen wollten, kommt ihnen innerhalb der französischen Revolutionsperiode auch pädagogische und politische Bedeutung zu. Unter Napoleon, dessen Haß sie sich durch ihre oppositionelle Haltung zuzogen, kamen sie jedoch, wie die von ihm auch als I. beschimpften Vertreter des Deutschen ¶ Idealismus, immer mehr in den Ruf, unpraktische Doktrinäre und Theoretiker zu sein. Dieser Klang haftet dem Wort I. seitdem an.

Hauptwerke außer denen von ¶ Condillac, ¶ Condorcet, ¶ Maine de Biran: Destutt de Tracy: Les éléments d'Idéologie, 5 Bde., 1801—07, und Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu, 1811; — Cabanis: Rapports du Physique et du Moral, 1802, und (posthum) Lettre sur les causes premières, 1824. — Ueber die I. vgl. Fr. Picavet: Les Idéologues, essai sur l'histoire des idées en France depuis 1789, 1891; — Th. Chabot: Destutt de Tracy, 1885; — J. Cruet: La philosophie morale et sociale de Destutt de Tr., 1909; — O. Ewald: Die französische Aufklärungsphilosophie, 1924; — G. Misch: Die Entstehung des französischen Positivismus (Archiv für Philosophie, Abt. I, Bd. XIV, N. F. VII, 1901, S. 1 ff. 156 ff); — Otto Scheel: Die moderne Religionspsychologie (ZThK 18, 1908, S. 1 ff, besonders S. 11 ff). — Weiteres bei Ue III, 1924 [12], S. 427 ff. 699. **Zscharnack.**

Jean Paul (Friedrich Richter; 1765—1825) vereinigte in sich aufklärerische, idealistische und romantische Züge, war Dichter und Pädagoge zugleich, am stärksten von ¶ Hamann und ¶ Rousseau angeregt. Als Dichter wirkte er trotz seiner oft gespreizten Darstellung durch die Echtheit seines Humors und die Tiefe seiner Empfindung und war besonders glücklich in der Schilderung kleinbürgerlicher Idyllen. Als Pädagoge vertrat er eine idealistische Pädagogik, die weniger einzelne Anregungen gibt, als die erzieherische Gesinnung wecken will, die auf das Ganze der sittlichen Persönlichkeit gerichtet ist und aus Idealität und Individualität einen ganzen Menschen, den „idealen Preismenschen" formen, den „in jedem Kinde umhüllt liegenden Idealmenschen frei machen" will. Die sozialen, biologischen und pathologischen Probleme der modernen Pädagogik lagen J. P. fern, wohl aber finden sich bei ihm feine jugendpsychologische Beobachtungen.

Vf. u. a.: Flegeljahre; Siebenkäs; Die unsichtbare Loge; Levana oder Erziehlehre; — J. P.s Werke, 5 Bde., hrsg. von Karl Freye und Ed. Berend; — Briefe, hrsg. von Ed. Berend, 4 Bde., 1921—26. — Ueber J. P. vgl. Ed. Berend: J. P.s Persönlichkeit, 1913; — W. Münch: J. P., der Verfasser der Levana, 1907; — N. Tonroff: J. P. als Pädagoge, 1906. **Keiseler.**

Jeanne d'Arc, die Jungfrau von Orleans (etwa 1410—31). * in Domremy (in Lothringen), wuchs sie ohne wissenschaftliche Bildung heran und blieb dauernd des Lesens und Schreibens unkundig. Bestimmend für ihre Entwicklung war eine tiefe Frömmigkeit und ein nationales Moment, das Dankgefühl für viele ihrer Heimat vom Hause Valois erwiesene Wohltaten. Ausschlaggebend für ihr Schicksal war der drohende Fall von Orleans, Frühjahr 1429 (¶ Frankreich, 5). Im Februar 1429 am Hof angelangt, sah sie sich zunächst und auch später mit größtem Mißtrauen behandelt. Mit einer kleinen Schar in Orleans eingedrungen, erzwang sie die Aufhebung der Belagerung. Das Geheimnis ihrer Erfolge beruht in ihrer gesunden, reinen Persönlichkeit, nicht in strategischem Wissen: wie sie ihre Landsleute mit sich fortriß, so jagte sie ihren Feinden Furcht und Schrecken ein; unbefangene Zeitgenossen, wie besonders Perceval de Cagny, wissen jedoch von Wundern und übernatürlichen Kräften nichts zu berichten, — das ist erst spätere Legende, um die Heiligsprechung zu ermöglichen. Ihre Leistung besteht darin, daß sie das getan hat, was das Königtum versäumte: sie hat der nationalen Verteidigung einen Mittelpunkt geschaffen, aber sie hat die nationale Bewegung nicht erst hervorgerufen. Ihr Einfluß beruht auf der Zustimmung der Kreise, denen sie entstammt, nicht des Königs und des Hofes. Seinen Höhepunkt erreichte J.s Wirken mit Karls VII Krönung in Reims (Juli 1429); seitdem ist, da ihre eigentliche Aufgabe erfüllt war, ihr Stern im Sinken begriffen, bis sie im Mai 1430 durch Tollkühnheit und Eigenmächtigkeit, nicht durch Verrat, den Burgundern in die Hände fiel. Die Auslieferung an die Engländer besiegelte ihr Schicksal: diese brauchten zur Bloßstellung Karls VII ihren Untergang; möglich war das nur durch den Nachweis der Ketzerei. Im Mai 1431 zum Tode verurteilt, verließ sie im Angesicht des Scheiterhaufens ihre Standhaftigkeit; sie wurde nach langwierigem Prozeß zu ewigem Gefängnis verurteilt. Als sie wenige Tage später ihr Schuldbekenntnis widerrief, war sie als rückfällige Ketzerin rettungslos verloren. Am 30. Mai 1431 wurde sie in Rouen verbrannt. Unter Vorschiebung der Angehörigen J.s wurde mehrere Jahrzehnte

später durch Karl VII der Rehabilitationsprozeß eingeleitet und ihre Unschuld erwiesen. 1909 wurde sie selig, Mai 1920 endlich heilig gesprochen.

Die Prozeßakten, hrsg. von Quicherat, 5 Bde., Paris 1841—49; — Chroniques de Perceval de Cagny, publ. par H. Moranvillé, Paris 1902; — Th. Sickel: HZ IV, 1860, S. 273 ff; — Anatole France: Vie de Jeanne d'Arc, 2 Bde., 1908 (Bd. I, Vorwort S. 1—83 die Literatur ausführlich besprochen); — Ph. H. Dunand: La sainteté de J. d'A. et l'histoire (Etudes publiées par des pères de la compagnie de Jésus 116, 1908, S. 316—335. 639—663); — Studien von H. Prutz in den SAM 1914, 1917, 1920 und 1923. — In der jüngsten französischen Literatur wurde J. von Ch. Péguy, 1910 und J. Delteil, 1925, in der englischen von Andrew Lang, 1908, und Bernhard Shaw, 1923, behandelt.

Hasenclever.

Jeduthun (an vier Stellen Jedithun) ist, abwechselnd mit Ethan, in der ¶ Chronik Name einer der drei Sängerinnungen; den angeblichen Ahnherrn dieser Gilde denkt sich der Chronist als Sängerhaupt in Davids Umgebung (I 25_{1} ff), nach II 35_{15} zugleich als Seher. Da zur Zeit der Chronik die Sänger zu den Leviten gerechnet werden, stattet sie (I 6_{29} ff 15_{17}) auch Ethan-J. mit einem levitischen Stammbaum aus. In den unklaren Ueberschriften der Psalmen 39. 62. 77 ist J. möglicherweise nicht Bezeichnung des Dichters, sondern der musikalischen Vortragsweise.

Bertholet.

Jehovist (Sigle: JE, wohl auch Rje oder Rj) heißt nach heutigem Sprachgebrauch der Redaktor oder Redaktionskreis, der die Werke des ¶ Jahvisten (J) und des ¶ Elohisten (E) zur Einheit zusammengearbeitet hat (¶ Mosesbücher). Er war Judäer, wohl etwa um 650. Gewöhnlich bevorzugt er J, flicht aber, zumal zum Ausgleich widerstreitender Stellen, auch Eigenes ein, das sich durch fortgeschritteneren prophetisch-theologischen Standpunkt kennzeichnet.

C. Heinrich Cornill: Einleitung in das AT, (1891) 1913^{7}, S. 78 ff.

Bertholet.

Jehu (assyrisch Jaua), König von ¶ Israel etwa 842—15, tritt uns in der künstlerisch hervorragenden Erzählung von seinem Aufstieg zur Herrschaft (II Kön 9 f) zuerst als hoher Offizier im Dienst des Königs Joram (früher ¶ Ahabs) entgegen; seine Herkunft bleibt unbekannt. Die Designation und Salbung zum König durch einen Abgesandten des Propheten ¶ Elisa im Feldlager zu Ramoth Gilead und die Huldigung des Heeres treiben ihn zu offenem Aufstand gegen die regierende Dynastie ¶ Omris. Die nun folgenden blutigen Vorgänge, die in Israel zu jedem Dynastiewechsel gehören, hier aber wegen der politischen und höfischen Zusammenhänge auch auf das davidische Königshaus von Juda ausgedehnt sind, werden lediglich als J.s persönliches Werk dargestellt: Tötung des Königs Joram vor Jesreel, des Königs Ahasja von Juda bei Jibleam, der Königinmutter ¶ Isebel und des Hofstaates in Jesreel, der 70 israelitischen Prinzen in Samaria (auf J.s Aufforderung durch den dortigen Adel), der 42 judäischen Prinzen auf dem Weg dahin, der Propheten und Verehrer des ¶ Baal von Tyrus bei der Zerstörung von dessen Hofheiligtum in Samaria. Natürlich hätte J. nicht so vorgehen können, ohne der Zustimmung weiter, besonders der echt israelitischen Kreise im Reich, die schon längst die kanaanäisch eingestellte Politik der Dynastie Omris mißbilligten, im voraus sicher zu sein (prophetische Initiative schon ¶ Elias (: 1) I Kön 19_{16}; Beziehung zu den ¶ Rechabiten: II Kön $10_{15\,f}$); seine persönlichen Motive mögen profan gewesen sein. Wieweit er die inneren Verhältnisse des Reiches änderte, steht dahin. Nach außen vollzog er jedenfalls den Bruch mit der Phönikerfreundschaft der beseitigten Dynastie. Die Kämpfe mit dem noch im Aufstieg begriffenen ¶ Aramäer-Reich von Damaskus gingen weiter und führten unter J. und seinen Nachfolgern zu schweren Gebietsverlusten und tiefer Demütigung Israels (10 $_{32}$ f 13_{7}; Wendung erst unter ¶ Jerobeam II). An ¶ Assyrien (: 3) mußte J. sogleich einen Tribut zahlen, dessen Ueberbringung auf dem sogenannten Schwarzen Obelisken Salmanassars III dargestellt ist.

Vgl. die Geschichten ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern; — RE^{3} VIII, S. 638 ff; — H. Gunkel: Deutsche Rundschau XL, 1913, S. 289 ff = Meisterwerke hebräischer Erzählungskunst I, 1922, S. 67 ff; — R. Kittel: Gestalten und Gedanken in Israel, 1925, S. 220 ff; — Zum Tribut an Assur: AOTB I^{2}, S. 343; II, Abb. 121 ff.

Alt.

Jehuda ben Samuel Ha-Levi (arabisch: Abu-l-Hasan al-lavi), * etwa 1085 in Toledo, nach 1141 †; als jüdischer Dichter und Philosoph von hervorragender Bedeutung. Nach Studien- und Wanderjahren im südlichen Spanien lebte er als Arzt in Toledo und vielleicht später in Cordova. Um 1140 entschloß er sich, nach Palästina auszuwandern. Eine Zeitlang von begeisterten Verehrern in Aegypten festgehalten, strebte er auch von dort seinem eigentlichen Ziele zu, doch wissen wir nicht, ob er den heißersehnten Boden des heiligen Landes betreten hat. — Seine Dichtung ist nicht auf das religiöse Gebiet beschränkt, hat hier aber ihre größte Stärke und stellt wohl den Höhepunkt der religiösen Poesie der Juden im Mittelalter dar. Er beherrscht die hebräische Sprache mit einer Meisterschaft, die es vergessen läßt, daß sie keine lebende Sprache mehr war. Die Kunstformen der arabischen Dichtung, welche die jüdisch-spanischen Dichter auf die hebräische Sprache übertragen, hemmen bei ihm nirgends den natürlichen Fluß der Sprache, und selbst ihre künstlichsten Formen erfüllt er mit dichterischem Leben und beseelt sie mit ursprünglichem Empfinden. Er kennt die Sehnsucht der Seele nach Gott und ihre Seligkeit, wenn sie ihn gefunden hat, und in den Seeliedern, die er unter dem Eindruck seiner Seereise nach Aegypten geschrieben hat, spricht sich eine ganz persönliche, individuelle Religiosität aus. Doch am meisten ist er er selbst, wenn seine Dichtung Israel und Zion zum Gegenstande hat. Den Stolz auf die Erwählung Israels, den Schmerz über seine Leiden und die Sehnsucht nach seiner Erlösung hat kein anderer jüdischer Dichter so rührend und innig ausgedrückt. Mit Recht ist darum sein Zionslied die berühmteste unter seinen Dichtungen geworden. Dieselbe Empfindung durchdringt auch sein arabisch geschriebenes religionsphilosophisches Werk „Al-Chazari" (gewöhnlich Kusari genannt). Er sucht in ihm die Religion von der Bevormundung durch die Philosophie zu befreien. Die Kritik, die er zu diesem Zwecke an der zeitgenössischen Philosophie übt, steht stark unter dem Einfluß des arabischen Theologen ¶ Gazali. In der Auffassung der Religion selbst dagegen geht er seinen eigenen Weg. Religion ist nicht, wie die Philosophen meinen, ein bloßes Wissen von Gott, sondern eine Gemeinschaft mit Gott, die eine dem Verstande überlegene besondere Fähigkeit voraussetzt und nicht vom Menschen, sondern nur von Gott herbeigeführt werden kann. Israels Erwählung besteht darin, daß ihm diese Fähigkeit verliehen ist, und das ihm offenbarte Gottesgesetz will sie, insbesondere durch seine Kult- und Zeremonialvorschriften, so zur Entfaltung bringen, daß sie zur Aufnahme des göttlichen Einflusses imstande ist. — ¶ Jüdische Philosophie, 3 c.

Die beste und vollständigste Ausgabe seiner Dichtungen ist der von H. Brody herausgegebene (noch nicht abgeschlossene) „Diwân des Abu-l-Hasan Jehuda ha Levi". — Von Uebersetzungen neben den älteren Werken von M. Sachs, A. Geiger, G. Karpeles, S. Heller folgende: Emil Bernhard: Jehuda Halevi, ein Diwan, 1920; — Franz Rosenzweig: Jehuda Halevi, 92 Hymnen und Gedichte, 1926²; — Den Al-Chazari hat H. Hirschfeld ediert (1887) und übersetzt (1885). Die oft gedruckte hebräische Uebersetzung ist von D. Cassel mit deutscher Uebertragung und Kommentar herausgegeben. **Guttmann.**

Jelke, Robert, evg. Theologe, * 31. März 1882 zu Frohse am Harz, nach einem Studium in Halle, Tübingen, Halle und Tätigkeit im anhaltischen Kirchendienst von 1910—19 Pfarrer in Saxdorf, 1918 zugleich Privatdozent in Halle, 1919 ord. Professor der systematischen Theologie in Rostock, seit 1920 in Heidelberg. J. ist Vertreter einer durch den Biblizismus, auch durch Einflüsse von ¶ Ihmels modifizierten und philosophisch unterbauten Erfahrungstheologie.

Vf. u. a.: Unter welchen Bedingungen können wir von religiöser Erfahrung sprechen? 1913; Das Problem der Realität und der christliche Glaube, 1916; Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie, 1917; Das Grundproblem der theologischen Ethik, 1919; Die Wunder Jesu, 1922; Das Leben nach dem Tode, 1924; Religionsphilosophie, 1927.

Schmidt-Japing.

Jellinghaus, Theodor (1841—1913), evg. Theologe, * in Schlüsselburg (Westfalen), ging 1866 als Missionar der ¶ Goßnerschen Missionsgesellschaft nach Indien und wurde 1873 Pastor in der Mark. 1874 in Oxford für R. P. ¶ Smith gewonnen, wurde er der „Dogmatiker der ¶ Heiligungsbewegung" durch seine Schriften und seine Bibelschule in Gütergotz (1885), später in Berlin, der er, 1894 wegen Nervenleidens pensioniert, sich nun ausschließlich widmete. 1902 waren etwa 300 Schüler und 80 Schülerinnen hindurchgegangen, um — der Absicht nach neben ihrem Berufe — in den Gemeinschaften Bibelstunden zu leiten. Ein völliger Nervenzusammenbruch 1903 ließ ihn wähnen, die damaligen Krisen der ¶ Gemeinschaftsbewegung (: 1 c) verschuldet zu haben. 1911 zog er seine Bücher zurück und kehrte in einem Widerruf ganz zum Pietismus zurück.

Vf. u. a.: Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum, (1880) 1903⁵; Sieg- und Leben in der Glaubenshingabe an den im Worte gegenwärtigen, völligen Erlöser, 1900²; Erklärung über meine Lehrirrungen, o. J.; Mitteilungen aus der Bibelschule (seit 1899). **Fleisch.**

Jena, Universität.

1. Wenn heute J.s Weltruf vornehmlich in den industriellen Werken C. Zeiß und O. Schott begründet ist, durch mehr als 3½ Jahrhunderte verdankte J. ausschließlich der Universität seinen Ruhm. Nachdem schon 1527 und 1535 die Universität ¶ Wittenberg in Pestzeiten Zuflucht in J. gefunden hatte, war es wiederum J., wo auf Betreiben des Kurfürsten Johann Friedrich, nachdem er zugleich mit der Kurwürde und dem Kurfürstentum seine Hohe Schule an ¶ Moritz von Sachsen verloren hatte, ein Plan verwirklicht werden sollte, den ¶ Melanchthon in der ersten Aufregung nach der Schlacht bei Mühlberg gefaßt, aber aufgegeben hatte. Am 19. März 1548 wurde im früheren Paulinerkloster das Gymnasium academicum als Paedagogium provinciale eröffnet, zunächst nur mit zwei Fakultäten und zwei Professoren, dem Theologen Viktorinus ¶ Strigel und dem „Poeten" Johannes ¶ Stigel. Schon in den nächsten Jahren mehrte sich die Zahl der Lehrer; auch Vertreter der juristischen und der medizinischen Fakultät wurden berufen. Vor allem aber ergänzte sich die theologische Fakultät, und zwar im Gegensatz gegen die melanchthonianische Richtung durch Aufnahme von Gelehrten streng lutherischen Geistes, unter denen neben Erhard ¶ Schnepf und dem nur kurz verweilenden Justus ¶ Jonas der wissenschaftlich und organisatorisch hochbedeutende, äußerst streitbare Matthias ¶ Flacius (1557 berufen) hervorragte. So konnte denn J. am 2. Februar 1558 als protestantische Volluniversität eingeweiht werden, nachdem es von Kaiser Ferdinand I die Bestätigung als studium generale erhalten hatte. — Als dann im theologischen Kampfe der melanchthonianisch gesinnte Strigel auf der Leuchtenburg gefangen gesetzt und nach dem Tode Schnepfs drei Gesinnungsgenossen des Flacius, Simon ¶ Musäus, Matthäus ¶ Judex und Johann ¶ Wigand berufen worden waren, schien das überstrenge Lutherthum an der Universität J. und durch dieselbe auch im Lande gesichert. Aber durch ihre überspannten Forderungen — Ausschluß nicht lutherisch Gesinnter vom Abendmahl, Oberaufsicht über die thüringische Kirche — kam die Fakultät in Streit mit dem Herzog selbst, der 1561 ein von ihm ganz abhängiges Weimarer Konsistorium errichtete und die dem entschieden widersprechenden lutherischen Theologen absetzte. Doch Ruhe zog damit in J. nicht ein. Wohl fand unter Herzog Johann Wilhelm das Luthertum wieder Vertreter in der Fakultät — Cölestin, ¶ Kirchner, Tilemann ¶ Heßhus; auch Wigand kehrte zurück; aber von neuem mußten diese, nachdem durch den albertinischen Kurfürsten August, der die Regentschaft übernommen hatte, der Philippismus zum Siege gekommen war, 1573 weichen. Erst als die Lehrnormen, die schließlich in der ¶ Konkordienformel und im ¶ Konkordienbuch ihren Niederschlag fanden, auch in Thüringen bzw. in J. zur Anerkennung kamen, war einer friedlichen Entwicklung der Boden bereitet. In der Fakultät wurde Georg Mylius führend.

In der ersten Hälfte des 17. Jhd.s, gerade auch während des Dreißigjährigen Krieges, der mehrfach, am schlimmsten 1637, die Stadt heimsuchte, erfreute sich die Universität J., vor allem durch die hohe Blüte ihrer theologischen Fakultät, höchsten Ansehens; 1626 betrug die Zahl der Studenten 7—800. Die lutherische Orthodoxie fand neben Johann Major und Johann Himmel in Johann ¶ Gerhard ihren bedeutendsten Vertreter, der mit Recht um seiner glaubensinnigen Persönlichkeit willen noch lange als protestantischer Kirchenvater verehrt wurde. Ihm zur Seite stand, durch seine philologischen Arbeiten am Text der Hl. Schrift berühmt, Salomon ¶ Glassius. Nicht bloß, daß theologische Werke von umfassender Gelehrsamkeit und eindringendem Scharfsinn Zeugnis ablegten; nicht bloß, daß theologische Probleme verschiedenster Art in Programmen und Abhandlungen erörtert und auf Anfragen von auswärts eingehend besprochen und entschieden wurden; auch in den Dingen der Welt stand der theologischen Fakultät eine führende Stellung zu. In einer großen Zahl zum Teil ganz ausführlicher Gutachten äußerte sie sich über eine Fülle von Fragen, die ihr vorgelegt wurden, Fragen der Politik, des Staats- und bürgerlichen Rechts; das ganze Gebiet der Ehesachen unterstand ihr damals als höchster Instanz und erforderte oft langwierige und schwierige Auseinandersetzungen. Und über den Kreis ihrer Facharbeiten hinaus stellten sich die J.er Theologen in den Dienst der evg. Christenheit ihres Landes durch ihre Mitarbeit an dem großen Bibelwerk des Herzogs ¶ Ernst des Frommen. — Aus dem Jahre 1630 wird die Einrichtung eines Colle-

gium philadelphicum in J. berichtet, wobei insbesondere auch häuslicher Erbauung und stärkerer Bibellektüre das Wort geredet wird. Wieweit diese Gründung als Vorstufe der ¶ Spener'schen Collegia pietatis in Betracht kommt, ist noch zu untersuchen.

Mußte in der Zeit nach dem Dreißigjährigen Kriege wissenschaftliche Betätigung und wirtschaftliche Entwicklung allgemein darniederliegen, so war auch J., obwohl es 1672—90 ein eigenes Herzogtum bildete und die Residenzstadt zweier Herzöge war, davon nicht ausgenommen; die Rohheit des J.er Studentenlebens in jener Zeit ist berüchtigt.

In der theologischen Fakultät spielte Johann ¶ Musäus eine gewisse Rolle, insofern er „dem Synkretismus eines Gg. ¶ Calixt abhold, ob auch die starre, lutherische Orthodoxie erweichend, den Uebergriffen der Wittenberger Theologen, insbesondere ¶ Calovs, Widerstand entgegensetzte."

2. Erst das 18. Jhd. zeigt einen neuen Aufschwung. Der Pietismus gewann, nicht ohne daß die Orthodoxie ihn hier und da heftig bekämpfte, wie vereinzelt in Thüringen, so auch in J. Boden, wenn er auch niemals zur vollen Entfaltung kam. Unter den Theologen sind es Männer wie Michael Förtsch und Franz ¶ Buddeus, die, nachdem sich schon der Historiker ¶ Sagittarius 1691 für ihn eingesetzt hatte, ihm nahestanden, seine „Ausschreitungen" aber scharf kritisierten. ¶ Zinzendorf weilte mehrfach in J., und die Herrnhuter Brüderschaft, die sich in Neudietendorf und Ebersdorf festsetzte, gewann daselbst Anhänger, zumal da auch der junge Christian Renatus von Zinzendorf dort studierte. Auf die „Brüder" geht die Errichtung der ersten Armenschule = Volksschule zurück. Johann Georg ¶ Walch, durch fast zwei Menschenalter Nachfolger des Buddeus, ausgezeichnet durch vielseitige Bildung, unermüdliche Lehrtätigkeit und emsiges wissenschaftliches Arbeiten, neigte anfänglich auch dem Pietismus zu, wurde aber durch Zinzendorfs Art abgestoßen.

Der Ausgang des 18. Jhd.s brachte Stadt und Universität J. wie auch ihre theologische Fakultät zu schöner Blüte. Waren es dort Goethe und Schiller, die sich in J. so besonders wohl fühlten und einen großen Kreis trefflichster Menschen, die beiden Humboldts, Voß, Knebel, die beiden Schlegel, Tieck, Novalis, Brentano um sich sammelten — neben Goethes bekannten Aussprüchen vom „lieben, närrischen Nest", „dem allerliebsten Ort", wo er „immer ein glücklicher Mensch" war, weil er „keinem Raum auf dieser Erde so viel produktive Momente verdanke", sei Schillers Wort (bei Ablehnung der wiederholten Berufung nach Tübingen, 1792) erwähnt: „Alle Gedanken, J. zu verlassen, sind nun auf immer verbannt. Kein Ort in Deutschland würde mir das sein, was J. und seine Nachbarschaft mir ist, denn ich bin überzeugt, daß man nirgends eine so wahre und vernünftige Freiheit genießt und in einem so kleinen Umfange so viel vorzügliche Menschen findet" —, waren es an der Universität Juristen wie Thibaut und Feuerbach, Mediziner wie Hufeland und Stork, Philosophen und Philologen wie Fichte, Schelling, Hegel, Schütz, Reinhold, die zum Ruhm ihrer Wissenschaft beitrugen, so hat sich auch die theologische Fakultät dem neuen Geist, der sich von der Aufklärung her auswirkte, nicht verschließen können. Die historisch-kritische Wissenschaft, die der Stolz der J.er theologischen Fakultät im 19. Jhd. gewesen ist, nahm damals ihren Anfang. Zu ihr gehört neben Chr. W. Franz ¶ Walch und ¶ Doederlein — Joh. Gottfried ¶ Eichhorn, der in J. seine ersten wertvollen at.lichen Werke schuf, gehörte als Orientalist zur philosophischen Fakultät — besonders J. J. ¶ Griesbach, als Persönlichkeit allen den großen Geistern, die damals in J. verweilten, freundschaftlich verbunden. Des Rationalisten H. E. G. ¶ Paulus Hauptwirksamkeit fällt zwar der Universität Heidelberg zu; die Jahre aber in J., vier in der philosophischen und zehn in der theologischen Fakultät (1789—1803), sind für seine wissenschaftliche Einstellung von größter Bedeutung gewesen. Als man gegen die Vertretung der Kantischen Philosophie, die man im Zusammenhang mit der Anschauung des H. E. G. Paulus des Vulgärrationalismus, der Verführung zu Pantheismus und Atheismus verdächtigte, in J. bei der Regierung Einspruch erhob, wurde die Klage durch ¶ Herders Eingreifen abgewiesen.

3. Auch die letzten hundert Jahre zeugen von dem überaus regen wissenschaftlichen Leben, das in J. herrschte. Die Katastrophe von 1806 hatte zwar bitterste Not über die Stadt gebracht, auch in den folgenden Jahren lastete die französische Besatzung unsäglich schwer auf ihr. Um so lebhafteren Anteil nahm J. an der Befreiung des Vaterlandes, in deren Dienst sich auch die Studentenschaft freudig stellte. Am 12. Juni 1815 wurde in J. die deutsche Burschenschaft begründet. Die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen fanden, gefördert durch Fürsten und Regierungen, die sich das Erbe Karl Augusts und Goethes angelegen sein ließen, seitdem sorgsamste Pflege. Eine Reihe weit über J. hinaus berühmter Gelehrter hat daselbst gewirkt; von ihnen mögen nur der Historiker Joh. Gustav Droysen, der Anatom Karl Gegenbaur, der Philosoph Kuno ¶ Fischer, Ernst ¶ Abbe, durch den die enge Verbindung zwischen der Wissenschaft und der Industrie hergestellt wurde, die J.s Ruhmestitel ist, Ernst ¶ Häckel, Rudolf ¶ Eucken, Berthold Delbrück genannt sein. Eine besondere Förderung wurde in J. der pädagogischen Wissenschaft zu teil, für deren Ausgestaltung in Theorie und Praxis, durch Errichtung des pädagogischen Seminars und Gründung von Erziehungsanstalten Männer wie Volkmar Stoy und Wilhelm ¶ Rein wirkten. Auch die theologische Fakultät, die sich von den kirchlichen Reaktionsbestrebungen, wie sie sich vielfach in Deutschland durchsetzten, frei zu erhalten wußte, erfreute sich in den verschiedenen Epochen tüchtiger, zum Teil allgemein anerkannter Vertreter, die ihr den Stempel „liberaler" Gesinnung und einer Stätte unbeirrbarer Wahrheitsforschung aufdrückten. Auf die Generation, in der Joh. Phil. ¶ Gabler, Heinr. Aug. ¶ Schott, ¶ Baumgarten-Crusius genannt zu werden verdienen, folgte jene Blütezeit jenaischer Theologie, die mit dem Namen K. ¶ Hases verbunden ist. Hase, der über 50 Jahre an der Alma mater Jenensis lehrte, in dem sich der Geist des klassischen Idealismus mit dem der Romantik innig verband, war durch seine außergewöhnliche literarische Wirksamkeit, durch seine unermüdliche Arbeitskraft, durch seine hervorragende künstlerische Darstellungsgabe ein Lehrer, der zwar nicht eine theologische Schule bildete, der aber Ungezählte durch seine Vorlesungen und Schriften anzog und die Freude an kirchengeschichtlichen Studien in immer weitere Kreise trug. Hase zur Seite traten Willibald ¶ Grimm, Karl ¶ Schwarz, der Vertreter der Praktischen Theologie, zugleich Oberpfarrer der Stadt, L. J. ¶ Rückert, Dogmatiker und nt.licher Exeget. Als Nachfolger des letzteren entfaltete Richard Adalbert ¶ Lipsius eine gesegnete Wirksamkeit. Gleichzeitig mit ihm wirkten in der theologischen Fakultät Adolf ¶ Hilgenfeld, vornehmlich dem Studium des NT.s und der nt.lichen Apokryphen zugewandt, als

Alttestamentler Karl ¶ Siegfried und als Praktischer Theologe Karl Rudolf ¶ Seyerlen, Nachfolger Otto ¶ Pfleiderers, der 1870—75 Oberpfarrer und ord. Professor in J. gewesen war. An Hases Stelle trat 1883 Friedr. ¶ Nippold; als Nachfolger von Lipsius wurde 1893 H. H. ¶ Wendt berufen. Nur kürzere Zeit sind, zur Vertretung des erkrankten Seyerlen in J. tätig gewesen Otto ¶ Baumgarten (1890—94) und Paul ¶ Drews (1894—1901). — In der gegenwärtigen theologischen Fakultät zu J. ist die Einheitlichkeit, die sie als Hort des „Liberalismus" auszeichnete, aufgegeben worden. Sie wird nicht mehr durch das wissenschaftliche Streben historisch-kritischer Richtung, nicht mehr durch die freiheitliche Stellung gegenüber dem Bekenntnis zusammengeschlossen; gemeinsam ist ihr nur noch der Boden der lutherischen Reformation und die Verpflichtung gegenüber der Landeskirche. Zur Zeit haben inne den Lehrstuhl für das AT ¶ Staerk (als Nachfolger von Bruno ¶ Baentsch, seit 1909), für das NT K. L. ¶ Schmidt (als Nachfolger des 1904 nach J. berufenen H. ¶ Weinel, seit 1925), für Kirchengeschichte ¶ Heussi (als Nachfolger von ¶ Lietzmann, seit 1924), für Systematik ¶ Weinel (als Nachfolger von H. H. ¶ Wendt, seit 1925), für Praktische Theologie ¶ Macholz (als Nachfolger von ¶ Thümmel, seit 1927). Daneben sind in der theologischen Fakultät noch tätig als ao. Professoren für praktische Theologie ¶ Glaue, als Privatdozenten für systematische Theologie ¶ Gogarten und Hans Michael ¶ Müller, als Privatdozent für NT Pfarrer Schlier. — Die Zahl der Theologiestudierenden betrug im WS. 1927/28: 73 (darunter 2 Frauen), SS. 1928: 117 (5).

Karl Eduard Schwarz: Das erste Jahrzehnt der Universität J., 1858; — Gustav Frank: Die J.ische Theologie in geschichtlicher Entwicklung, 1858; — F. Günther: Lebensskizzen der Professoren der Universität J. seit 1558 bis 1858, 1858; — Ernst Böhme: Dreihundertfünfzig Jahre J.ische Theologie, 1898; — H. Lietzmann: Die Reformation und ihre Wirkungen in der Theologischen Fakultät der Universität J. (in: „Reformation und ihre Wirkungen in Ernestinischen Landen", 1917, Bd. I, S. 151 ff); — H. Weinel: Die theologische Fakultät in J., 1928; — G. Paul: J. im Wandel der Jahrhunderte, 1925. — Weiteres bei Erman-Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1905, S. 490 ff; — RGG[1] III, S. 290 f. **Glaue.**

Jensen, 1. Christian (1839—1900), evg. Theologe, * in Fahretoft (Nordfriesland), 1867 Pastor in Uelvesbüll (Eiderstedt), seit 1873 Hauptpastor in Breklum (bei Bredstedt), gab seit 1870 das „Sonntagsblatt fürs Haus" heraus, gründete 1876 die Schleswig-Holsteinische Missionsgesellschaft zu Breklum, deren erste Missionare 1881 nach Vorderindien ausgesandt wurden (¶ Indien: III A, 3), 1879 die Breklumer Brüderanstalt, ursprünglich zur Ausbildung von Laienpredigern, seit 1883 zur Ausbildung amerikanischer Prediger bestimmt, 1882 ein christliches Gymnasium (Martineum), das 1893 wieder einging.

Predigtwerke: Neue Hauspostille, 1888; Tägliche Andachten, 1894; Um die Wende des Jahrhunderts, 1900. **Fengler.**

2. Gustav Margert (1845—1922), norwegischer Theologe, seit 1881 Hauptlehrer am Praktisch-Theologischen Seminar in Oslo, 1888—95 Pastor an der Dreifaltigkeitskirche daselbst, dann wieder Hauptlehrer, 1902—11 Stiftspropst in Oslo. Im ganzen orthodox, hat J. durch seine tief-innerliche, vom Grundtvigianismus (¶ Grundtvig) und moderner Theologie (Fr. ¶ Petersen) mild angehauchte und etwas mystisch gerichtete Frömmigkeit die norwegische Orthodoxie zu erweichen geholfen und die heranwachsende Pfarrgeneration Norwegens aufs tiefste beeinflußt. Seine praktisch-theologische Einsicht und konservativ vermittelnde Haltung machte ihn auch in steigendem Maße zum Berater der Kirchenregierung, und besonders in allerlei liturgischen Reformfragen, die seine Zeit erfüllten (Agendenreform 1889; Altarbuch 1920, Gesangbuch 1926), galt er als die selbstgeschriebene Autorität. — ¶ Norwegen.

Vf. u. a.: Udkast til en forandret Höimesseliturgi, 1883 (mit W. K. Hesselberg zusammen); Gudstjeneste og Menighedsliv 1887; Indledning i Prestetjenesten, (1888) 1916[4], auch deutsch; Praedikener, 1898; Tanker og opgaver, (1902) 1908[4]; Fra Menighedsforsamlingen, 1905 (Predigten); Forslag til en revideret salmebok, 1915; Traek av et livssyn, (1917) 1918[2]. — Mehrjähriger Mitredakteur von „Luth. Kirketidende" usw. — Ueber G. J. vgl. Norvegia Sacra 1923, S. 242 ff. **Brandrud.**

3. Peter, Assyriologe, * 1861 zu Bordeaux, 1888 Privatdozent in Straßburg, 1892 ao. Professor in Marburg, seit 1895 ord. Professor für semitische Sprachen daselbst. J. ist einer der scharfsinnigsten Gelehrten auf dem Gebiet der semitischen und assyriologischen Philologie; seine dem ¶ Panbabylonismus nahestehende Hypothese jedoch, die möglichst alle mythischen Motive der gesamten Weltliteratur aus dem ¶ Gilgamesch-Epos (¶ Babylonien: II, 10 b γ) ableiten will — nicht nur die Gestalten des AT.s, selbst Jesus und Paulus sieht er als „Varianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch" —, konnte der Kritik nicht standhalten.

Vf. neben zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen u. a.: Die Kosmologie der Babylonier, 1890; Die Hittiter und Armenier, 1898; Die Mythen und Epen der Babylonier (KB VI, 1), 1900; Das Gilgameschepos in der Weltliteratur I: Die Ursprünge der at.lichen Patriarchen-, Propheten- und Befreiersage und der nt.lichen Jesussage, 1906; Von Nestor-Samuel bis Orestes-Salomo, 1908; Moses, Jesus, Paulus, (1909) 1910[3]; Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt?, 1910; Gilgamesch-Epos, Jüdische Nationalsagen, Ilias und Odyssee, 1924; Zur Entzifferung der „hittitischen" Hieroglypheninschriften, 1925. — Zur Kritik von J.s Gilgamesch-Hypothese vgl. H. Greßmann: RGG[1] III, Sp. 292 ff (woselbst weitere Literatur zur Kontroverse). **Rühle.**

Jentsch, Karl (1833—1917), * in Landeshut, zuerst Protestant, trat J. 1846 zur römisch-kath. Kirche über und wurde Priester. 1870 erließ er in der „Schlesischen Zeitung" eine Erklärung gegen die ¶ Infallibilität, trat trotz Widerrufs doch wieder gegen die Unfehlbarkeitslehre auf, wurde 1875 exkommuniziert und wirkte fortan als altkatholischer Pfarrer in Offenburg und Neiße, seit 1882 als freier Schriftsteller, zeitweise Redakteur, ständiger Mitarbeiter führender Zeitschriften, als „der Alte von Neiße" weitgeachtet. Die Behauptung, daß er vor dem Tode nach Rom zurückgefunden habe, wird bestritten. Als volkswirtschaftlicher Publizist ist J. u. a. Vertreter der bäuerliche Kleinsiedelungen bezweckenden Bodenreform, des Genossenschaftswesens und der Koalitionsfreiheit der Industriearbeiter. Er vertrat auch die Hoffnung auf einen Staatenbund (Völkerbund) und ersehnte eine Staatsgemeinschaft aller deutschen Stämme. Seine religiösen Schriften sind wohl zu einseitig verstandesmäßig und im Relativismus seiner Zeit befangen. Wie andere schlesische religiöse Denker (¶ Wittig, ¶ Güttler) konnte er sich mit der empirischen römischen Kirche nicht abfinden, hielt dabei aber an der Idee der kath. Kirche fest. Er hoffte auf Milderung des konfessionellen Kampfes durch nähere Bekanntschaft der Konfessionen untereinander und empfahl dem Protestantismus die Aufnahme mancher Elemente der römischen Frömmigkeit und Kirchlichkeit.

Vf. u. a.: Grundbegriffe und Grundsätze der Volkswirtschaft, 1912², als „Volkswirtschaftslehre, 1920⁶; Weder Kommunismus noch Kapitalismus, 1893; Geschichtsphilosophische Gedanken, 1903³; Die Partei, 1909; Die Zukunft des deutschen Volkes, 1905, unter dem Titel: Der Weltkrieg und die Zukunft des deutschen Volkes, 1915³; Sexualethik, Sexualjustiz, Sexualpolizei, 1900; Betrachtungen eines Laien über unsere Strafrechtspflege, 1894; Christentum und Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, 1909; Wie dem Protestantismus Aufklärung über den Katholizismus nottut und gegeben werden soll, 1917; Rodbertus, 1899; Friedrich List, 1901; Adam Smith, 1905. — Selbstbiographie in: Wandlungen, 1905³; — Carl Jentsch von ihm selbst, nach seinen Werken. Eine Lese zusammengesetzt von A. Mühlan und A. H. Rose, 1918; — Vgl. RGG¹ III, Sp. 294 ff; — Eichendorffblätter, Monatsbeilage der Neißer Zeitung 1925, Nr. 12; 1926, Nr. 3 und 6; dazu Eingesandt von Karl Kreisel vom 10. Mai 1926 im „Neißer Tageblatt" 1926, Nr. 139. **W. E. Schmidt.**

Jephtha (hebr. Jiphthāh) wird als einer der sieben „großen" Richter gezählt; vgl. ¶ Richterbuch. Die mancherlei Erzählungen über ihn (Richt 10_{17}—12_{7}) beginnen nach einer deuteronomistischen Einführung 10_{6-16} mit einer Verhandlung J.s und der Aeltesten von ¶ Gilead: als Bastard von seinen Verwandten vertrieben und Führer einer Freischar, wird er von den Gileaditen gegen die ¶ Ammoniter zu Hilfe herbeigeholt und läßt sich von ihnen das Fürstentum versprechen. — Das folgende Stück 11_{12-28} gibt eine lange Verhandlung J.s mit dem Könige der ¶ Moabiter, der Gilead angegriffen hat, und dem J. Israels Anrecht auf das Gebiet nördlich vom Arnon auseinandersetzt; für das ursprüngliche „Moab" ist fälschlich mehrfach „Ammon" eingesetzt worden; die weitläuftigen Reden und die darin enthaltenen Anspielungen an andere Sagen, besonders an Num 20_{14}—21_{24} zeigen die verhältnismäßig späte Herkunft dieses Stücks. — Es folgt eine ebenso schöne wie altertümliche Volkssage von J.s Gelübde 11_{30-40}. In den Kampf ausziehend, gelobte J. zum Ganzopfer, wer ihm bei seinem Heimzuge entgegenkomme (¶ Menschen- und Kinderopfer: II). Das Schicksal will es, daß dem siegreichen Helden — seine einzige Tochter entgegenkam, als erste unter den jauchzenden, das Siegeslied singenden Frauen (¶ Profane Dichtung im AT). Das tapfere Mädchen aber widerstrebte dem schweren Schicksal nicht, und nur zwei Monate bat sie sich aus, um mit ihren Gespielinnen ihren jungfräulichen Tod zu beweinen. Und so sei es Sitte geworden: die Töchter Israels besingen die Tochter J.s alljährlich vier Tage lang. Das Fest, auf das so angespielt wird, wird zu ¶ Mizpa (nördlich vom Jabbok) stattgefunden haben (11_{34}); ursprünglich sicherlich ein Gottesfest, die Klage um die sterbende Frühlingsgottheit (¶ Adonis, ¶ Tammuz), ist es als Erinnerungsfeier an einen geschichtlichen Helden umgedeutet worden; die zum Fest gehörige Erzählung von J.s Tochter wandelt ein auch sonst bekanntes Märchenmotiv ab; vgl. H. Gunkel, Märchen im AT, 1917, S. 120. — Den Schluß des Ganzen bildet gegenwärtig 12_{1-6}: Ephraim, auf Gileads Erfolge eifersüchtig, greift dieses an und wird von ihm über den Jordan zurückgeschlagen; darin der bekannte Zug, daß die Ephraimiten das Wort Schibboleth nicht aussprechen können und daran als solche bei der Verfolgung erkannt werden. — Ob das Ganze eine Einheit bildet oder aus verschiedenen Quellen besteht und aus welchen, ist fraglich. An der Geschichtlichkeit der Person J.s ist nicht zu zweifeln.

Kommentare zum ¶ Richterbuch; ferner R. Kittel: Geschichte des Volkes Israel II, 1925⁶, S. 38 ff; — O. Eißfeldt: Quellen des Richterbuches, 1925, S. 70 f; — Aelteres in RE³ VIII, S. 641 ff; XXIII, S. 668. **Gunkel.**

Jeremia und Jeremiabuch.

1. Lebens- und Zeitgeschichte; — 2. J.s prophetische und religiöse Art; — 3. J. als Redner, Dichter und Schriftsteller; — 4. Das Buch; — 5. Der Verfasser der Völkergedichte. — Die dem J. zugeschriebenen ¶ Klagelieder J.s und der ¶ Jeremiabrief haben Sonderartikel.

1. J. ist um 650 v. Chr. im benjaminitischen Dorf Anatot 2 Stunden nördlich von Jerusalem als Sohn des Priesters Chilkia geboren. In jungen Jahren wurde er zum Propheten berufen. Er erzählt uns selbst von dem Erlebnis seiner ¶ Berufung (: II, 2) und von dem Zwiespalt, der von nun an durch sein ganzes Wesen hindurchging. Der zarte, nach innen gerichtete, mehr zum Dichter geschaffene Mensch wehrt sich gegen den Zwang Jahves; er hätte wohl lieber den Dienst Gottes im künstlerischen und verborgenen Amt des Priesters besorgt, und nun muß er hinaus auf die Straße und in den Streit. Zugleich fühlt aber der berufene Jüngling ein merkwürdiges Hochgefühl; er hört als Schicksalsbote Jahves die Stimme: „Sieh her, ich habe dir heute Macht gegeben über die Völker und über die Königreiche, auszuwurzeln und einzureißen, aufzubauen und einzupflanzen!" 1_{10}. Es ist also nicht Schicksal der Seelen, sondern Schicksal der Völker, mit dem es die Propheten zu tun haben, und über Israel hinaus ergeht der prophetische Ruf an die ganze Welt. Im Mittelpunkt freilich steht das Gottesvolk. J. sieht voraus, daß über Jerusalem das Gericht eines furchtbaren Krieges hereinbreche, und daß er selbst mit seiner Gerichtsbotschaft durch die schwersten Kämpfe zu gehen habe.

Als J. um 627 auftrat, führte ¶ Assyrien (: 3) das Szepter über die Welt. Seine letzten großen Könige hatten die assyrische Macht bis tief nach Aegypten getragen; Jerusalem, der Grenzposten gegen Aegypten hin, war ein kleiner Vasall im gewaltigen Reich. Aber schon ahnte man den Sturz des Tyrannen. Als der Chaldäer 625 seine Unabhängigkeit erklärte, wagte auch ¶ Josia von Jerusalem 622 in der „josianischen Reform" seine Stadt und seinen Kult vom assyrischen Wesen zu befreien. Zweifellos hat J. diese Reform begrüßt. Im ersten Zeitraum seines Wirkens (627—622) hatte er sich vor allem gegen die Verweltschung des jerusalemischen Kultus gewendet, gegen die Vermischung Jahves mit dem sinnlichen ¶ Baal und gegen den fremden Gestirndienst (¶ Götzendienst), und diese Verweltschung war durch die Reform beseitigt worden. In der folgenden glücklichen Zeit unter Josia hatte J. keinen Anlaß zum öffentlichen Auftreten; er wirkte wohl als Seelsorger im stillen Kreis.

Der plötzliche Zusammenbruch Ninives 612 (¶ Assyrien, 3) machte Palästina zunächst völlig frei, erweckte aber in Aegypten den alten Anspruch auf dieses Gebiet (¶ Aegypten: III, 2). Josia wehrt sich um die kaum erlangte Selbständigkeit, fällt aber im Kampf gegen den Pharao. Als Vasall Aegyptens bekommt Jojakim, der Sohn Josias, den jerusalemischen Thron. Sofort tritt auch J. wieder auf den Plan. Die Jahre unter Jojakim, der zweite Zeitraum des Wirkens J.s (609—604), sind die schwersten Jahre des Propheten gewesen, und es erfüllte sich buchstäblich, was ihm bei der Berufung gewiß geworden war, daß das ganze Land, Könige, Beamte, Priester und Volk wider ihn anstürmen würden 1_{18}. Sein gehässiger Gegner war der König Jojakim, der seines Vaters Werk zerstörte, ohne jede Achtung vor Gott, ohne

jedes Mitgefühl mit den Untertanen; ermüdend war der Kampf mit der Masse, die dem weiten Blick des Propheten nicht folgen konnte und mochte, und die ängstlich dem unheimlichen Gerichtsboten aus dem Weg ging. Aber die leidenschaftlichsten Widersacher J.s in jenen Jahren waren die Priester Jerusalems. J. griff damals nicht mehr bloß den Baalsdienst an, sondern den Tempelglauben selbst, das Vertrauen auf Tempel und Opfer als Schutz gegen das Unglück. Dadurch reizte er die Priester, die Hüter des Kultes; sie fühlten sich in ihren heiligsten Gefühlen verletzt, in ihrem Eigennutz bedroht. Mit allen Mitteln suchen sie den Propheten wegzubringen, ein Beweis, zu was für einer machtvollen Persönlichkeit er herangewachsen war. Sie klagen ihn wegen Gotteslästerung auf den Tod an, sie lauern ihm in seinen öffentlichen Worten auf, sie schicken Spione unter seine Tischgenossen, sie gewinnen seine Verwandten zum geheimen Mordanschlag gegen ihn, sie benutzen ihre Gewalt als Tempelpolizei, um ihn zu geißeln, und wehren ihm den Zugang zum Tempel, zum großen öffentlichen Wirken. J. leidet schwer unter diesem Haß, Streit und Argwohn, unter der Einsamkeit und Wirkungslosigkeit, unter dem immer neuen gewaltsamen Andringen Jahves an ihn und unter dem ihm aufgezwungenen Verzicht auf Ehe, Freundschaft und Fürbitte. Leidenschaftlich beschwert er sich in den bittersten Stunden gegen Gott, er habe ihn in den Beruf gezwungen, habe ihm das Versprechen der Hilfe nicht gehalten, stelle ihn in die Einsamkeit und unter die öffentliche Schmach, zwinge ihn durch furchtbare Qualen, das empfangene Wort herauszugeben, auch wenn er es bei sich behalten wollte. J. möchte weg vom Beruf, weg von allen Menschen, lieber die Todesstille der Wüste als das eisige Schweigen der Menschen! Es wird so dunkel in seiner Seele, daß er seine Geburt verflucht und sein nutzloses, leidvolles Leben verwirft. J. hat uns selbst diese verzweifelten Kämpfe seines Innern erzählt und auch seine bitteren Empfindungen gegen die Berufsfeinde nicht verschwiegen. Aber er zeigt uns zugleich, wie Gott ihm auf seine Gebete geantwortet hat. Er empfängt in solchen Stunden nicht Trost des gütigen Vaters, der sich zu dem niedergesunkenen Menschen herabbeugt, sondern er spürt die starke Hand des ernsten Führers, der den strauchelnden Jünger zu sich heraufzieht 15_{19}. Eine äußere Hilfe fanden J. und sein Schüler ¶ Baruch dadurch, daß beide vor dem Haftbefehl Jojakims sich mehrere Jahre in der Verborgenheit halten mußten, und in solcher Stille, wohl in der Wüste Juda, konnte J.s Seele wieder zum Frieden kommen. Und je schwerer seine Kämpfe waren, desto stärker offenbart sich uns sein Gehorsam, seine Treue gegen Gott, seine Liebe zum Volk, der kein Opfer zu groß war.

Die Schlacht bei Karkemisch am Euphrat 605 zwischen Aegyptern und Babyloniern hatte die Frage, wem das Erbe Assurs zufalle, zugunsten des Chaldäers Nebukadnezar entschieden (¶ Babylonien: I) und Jerusalem war jetzt babylonischer Vasall geworden. Als die Stadt sich 597 freimachen wollte, wurde sie von Nebukadnezar schwer gezüchtigt und der Kern der jerusalemischen Aristokratie und wehrhaften Bevölkerung nach Babylonien abgeführt (¶ Israel, 12). Jetzt genießt J. unter dem jungen König ¶ Zedekia öffentliches Ansehen, immer wieder wird er vom König um Rat angegangen, sein Gerichtswort hat ihn als den wahren Propheten Gottes erwiesen. So steht er in diesem dritten Zeitraum (597—586) zunächst auf der Höhe seines Wirkens. Freilich die Wirren der vergangenen Jahre hatten das Volkswesen Jerusalems zerrüttet, und der Erwählungsglaube brachte viel Not für die erregte Gemeinde. Die volkstümlichen Propheten, die Führer der Gemeindefrömmigkeit, glaubten, Jahve müsse sofort zur Rache für Tempel und Stadt einschreiten, die Verbannten heimführen und an Babels Stelle sein eigenes Reich aufrichten, und mit diesem Ruf nach Rache und Erlösung verwirrten sie die Gemüter in Jerusalem und in Babylonien. Unermüdlich kämpft J. mit den gegnerischen Propheten, denen die Liebe des Volkes zufiel; er schickt einen Brief an die Verbannten mit hohen, weitschauenden Gedanken, um sie zu beruhigen und über den Augenblick hinauszuführen; er erscheint eines Tages in Jerusalem mit dem Joch auf dem Hals, um den Willen Jahves, daß die Welt Nebukadnezars Joch tragen solle, vor aller Augen darzustellen. Aber wenn J.s Bemühen auch vorübergehend Erfolg hatte, schließlich war die religiöse und politische Verwirrung zu groß und führte zum Abfall Jerusalems von Babylonien und zum endgültigen Untergang. Was J. in den Jahren der Belagerung (588 bis 586) erlebte, wie er fortwährend zur Uebergabe, zum Festhalten am Treueid gegen Nebukadnezar mahnte, wie er mit rohem Gefängnis beschwert und mit schmählichem Tod bedroht wurde, hat uns Baruch ausführlich berichtet. Nach der Eroberung bot ihm der feindliche Feldherr ein freies, ehrenvolles Los in Babylonien an; der alte Prophet wollte aber den verzagten Volkshaufen in Palästina nicht im Stich lassen und blieb bei der von Gedalja neugegründeten judäischen Kolonie. Als diese nach der Ermordung Gedaljas vollends allen Mut verlor und nach Aegypten drängte, beschwor sie der Prophet, an Palästina festzuhalten, weil an dieses Land die Verheißung geknüpft sei. Es war umsonst. J. wurde mit nach Aegypten verschleppt und führte dort mit dem verkommenen Haufen einen letzten, hoffnungslosen Kampf. Dort in Aegypten ist J. und sein Werk verschollen. Sein Leben ist ein erschütternder Beweis für die Tragik der Gotteszeugen. Aber das Wort J.s hat den äußeren Untergang überdauert; es hat in der babylonischen Gemeinde vielfältige Frucht gebracht und die Dichter von Ps 73, von Hiob 3 ff und Jes 53 gehen in J.s Spuren. Und durch alle Zeiten hindurch, unter uns heute mehr denn je, hat sich seine Botschaft als eine Kraft des Lebens erwiesen.

2. J. läßt uns besonders tief in das prophetische Wesen hineinblicken (¶ Propheten: II). Das göttliche Wort kommt über ihn als eine fremde Gewalt, der er sich nicht entziehen kann. Das eine Mal ist's ihm Geschenk: „Fanden sich Worte von dir, so war mir's Speise, dein Wort war mir Wonne"; das andere Mal ist es Qual: „Es war in mir drin wie glühendes Feuer, ein Brand in meinem Gebein" 15_{16} 20_{9}. Er verfügt nicht frei über die göttliche Stimme; einmal muß er in der größten Spannung zehn Tage warten, bis ihm die göttliche Antwort kommt 42_{7}. Genau scheidet er zwischen dem eigenen Wünschen und Jahves Willen, und oft erzählt er, wie der öffentlichen Botschaft die geheime Anweisung durch Jahve an ihn selbst vorausgeht. Jahve schickt ihn eines Tages zum Töpfer, damit er an dessen Hantierung das göttliche Verfahren mit den Völkern lerne $18_{1\,ff}$; ist der Prophet im Zweifel über Jahves Ratschluß, wie nach dem Unglück von 597 über das Bald der göttlichen Hilfe, so gibt ihm Jahve Klarheit durch ein visionäres Erlebnis, damit er im Streit der Meinungen seinen Standort habe und das Volk führen könne $13_{1\,ff}$. Im Kampf mit den volkstümlichen Propheten werden J. die Echtheitszeichen der göttlichen Berufung und des

göttlichen Wortes immer klarer. Es ist nicht so sehr der fremdartige, dem eigenen und dem Volksbegehren widersprechende Inhalt, woran sich die Stimme als Gottesstimme erweist, sondern zunächst einfach das Zwangsmäßige, die ungeheure Gewalt, mit der der Ruf Gottes an den Propheten ergeht und sein Inneres durchdringt. Mehr und mehr aber scheidet J. die Geister nach der sittlichen Wirkung, die von ihnen ausgeht, und spricht dem Gegner die göttliche Autorität ab, weil sie das Volk nicht zur Buße bringen und selbst keine sittliche Zucht haben. Und da jene selbsterwählten Propheten sich vor allem ihrer geheimnisvollen Kräfte, ihrer Träume und Verzückungen rühmen, verwirft J. alles schwärmerische Wesen und scheidet scharf zwischen dem Traum und dem wirkenden Gotteswort, das „sengend ist wie Feuer und wie der Hammer, der Felsen zerschlägt“ 23_{29}.

Auch J. ist wie die älteren Propheten einfaches Organ Gottes, Mund Jahves, Herold und Wegbereiter der in der Geschichte einherschreitenden Gottheit. Er ist Darsteller Jahves: weil Jahve die Gemeinschaft mit dem Volk aufgehoben hat, darf der Prophet keine Gemeinschaft mehr mit dem Volk pflegen, sich nicht freuen, nicht trauern mit den Volksgenossen; fürwahr ein herbes Amt! $16_{1\,ff}$. So steht der Prophet ganz auf der Seite Gottes, geschieden vom Volk. Aber in J. löst sich der Mensch mehr und mehr vom Propheten ab und der Mensch J. tritt selbständig auf die Seite des Volkes, mitfühlend, werbend, um das Volk ringend, vor Gott für das Volk fürbittend. Die Gerichtsbotschaft nimmt er nicht einfach hin; immer wieder forscht er nach den Gründen, die das göttliche Todesurteil rechtfertigen. Selbst eine nach innen gekehrte Natur, beschäftigt er sich mit der Seele des Volkes, sucht, ob er nicht aus der Masse wenigstens einzelne gewinnen könne $5_{1\,ff}$; er hört die verborgenen Bußregungen mitten im Lärm der Baalsfeste $3_{21\,ff}$; er wird zum Metallprüfer des Volks $6_{28\,ff}$ und ist ein Meister der seelischen Beobachtung geworden. Um so drückender ist für ihn der Befund: das ganze Volk ist Schlacke, die böse Lust hat den freien Willen aufgesogen und ist zwangsläufige Natur geworden. „Verwandelt der Mohr seine Haut, der Pardel seine Streifen? So wenig könnt ihr gut werden, gewohnt zum Bösen!“ 13_{23}. Sind die Menschen der Sünde verfallen, so gibt es keinen Halt mehr wie bei jagenden Rossen; in voller Erkenntnis des drohenden Verderbens überliefern sie sich der Lust, sie wollen, sie können nicht mehr anders, sie müssen: es ist das „Muß“ der Sünde, der schreckliche Widerspruch zu dem „Muß“ des Gottesmenschen 8_{6} 2_{25}. Weil J. sich so tief mit seinen Mitmenschen beschäftigt, kann er das göttliche Gerichtswort nicht einfach hören und weitergeben. Sein mitfühlendes Herz wird furchtbar dadurch erschüttert, und die Größe seines Gehorsams wird uns erst hieraus völlig deutlich: er hat sich nicht geweigert, das Gerichtswort auszusprechen, trotzdem es ihm immerfort äußeren Hohn und Haß und schwerste innere Qual gebracht hat: „Mein Herz bricht mir im Leibe, alle meine Glieder zittern — vor Jahve, vor seinen heiligen Worten!“ 23_{9}. Ohne jeden Abstrich verkündet er den Gottesspruch des Untergangs; schonungslos sagt er denen, die angstvoll ein günstiges Orakel von ihm erflehen, das unerbittliche Verderben; scharf wie ein schneidendes Schwert ist sein Urteil über das Volk, vor allem über die Stadt Jerusalem. Aber wenn das Gericht sich erfüllt hat, wenn das Land von einer Not heimgesucht ist, dann wandelt sich der herbe Ankläger sofort in den tiefbetrübten Freund, dessen Herz weint, dessen Augen in Tränen zerfließen: „O, wäre mein Haupt voll Wasser, mein Auge ein Tränenquell, daß ich beweinte Tag und Nacht meines Volkes Hingeraffte!“ 8_{23} 13_{17} 14_{17}. Die gleiche Innigkeit des Empfindens schreibt J. seinem Gott zu. Nicht erst das NT, schon das AT, vor allem J. hat das Geheimnis der göttlichen Liebe verkündigt, den Vater, der sich vor sich selbst wundernd fragt, warum er nicht von dem Sohn lassen könne, der doch seine Liebe gar nicht verdient: „So oft ich von ihm rede, immerfort muß ich sein gedenken; mein Herz wallt ihm zu — ich muß mich seiner erbarmen!“ 31_{20}. Und ebenso wird durch J., gerade an ihm selbst und an dem Geschick des ihm anvertrauten Volkes klar, daß diese scheinbar weichmütige Liebe zugleich schärfste Zucht ist.

In der Schule Gottes und in der Auseinandersetzung mit den Vertretern der damals besten Frömmigkeit, den Priestern und Propheten, ist J. fortwährend in der religiösen Erkenntnis gewachsen, und was er erfuhr und erkämpfte, hat er durch sein Wort und durch sein Wesen verkündigt. Die Propheten geben nicht etwa nur eine Steigerung der damals besten Frömmigkeit, sondern etwas völlig anderes; es ist wie bei Luthers Kampf eine Scheidung der Geister, ein Gegensatz der religiösen Grundauffassungen. Der Beitrag J.s ist höchst bedeutsam. Es handelt sich vor allem um den Gegensatz zwischen Priesterreligion und Prophetenreligion, d. h. um die Freiheit jedes einzelnen, auch des Kleinsten in der Religion von der Bevormundung durch Menschen, weiter um die Frage, ob die Gottheit und der Gottesdienst an irgendwelche Menschen oder Gegenstände (Tempel, Altar, Land) gebunden seien, und endlich um die Frage, ob die Frömmigkeit um Gottes oder um des Menschen willen, aus Gehorsam oder um Lohn geschehe, ob die Gottesgemeinschaft mystisches Genießen oder sittliches Wachsen sei. Die Urkunden, die wir von J. über diese Fragen haben, sind vor allem die Tempelrede, die Weissagung des neuen Bundes und der Brief an die Verbannten $7_{1\,ff}$ 31_{31-34} $29_{5\,ff}$; die Haupturkunde ist er selbst, er, der Beter, mit seinem persönlichsten, unmittelbaren Gottesverkehr, der Sklave Gottes, der alles opferte, Ehre und Glück, selbst die Freiheit des Willens, der, eben weil er auf alles verzichtete und von allen abgeschnitten einsam wurde, den einzigartigen Bund mit Gott fand. Weil er selbst den innerlichsten Verkehr mit Gott besaß, konnte ihm der Tempel nichts bieten, weil er erlebte, daß der Gottesverkehr den Menschen züchtigt und vergöttlicht, erschien ihm das kultische Treiben als Hindernis der Seele. Er sah viele, die nicht zu Gott kamen, weil sie am Priester und Altar hängen blieben, und er merkte, daß der Gottesdienst bei vielen nicht nur keine Frucht brachte, sondern die sittliche Zucht auflöste, weil man auf den Tempel und auf die fromme Leistung vertraute und im Opfer einen Ablaß für die Sünde sah. Es genügt nicht anzunehmen, J. habe nur die kultischen Auswüchse bekämpft, dazu hätte es keiner Propheten bedurft; er sagt uns selbst in 7_{21-23}, daß seine Meinung viel weiter ging und daß er nicht einen gereinigten Kult forderte, sondern einen völlig anderen Gottesdienst, eben den Dienst des Gehorsams und die unmittelbare, persönliche Gottesgemeinschaft. Und er hofft, die jetzige, vom Sinai stammende Ordnung werde durch eine neue Ordnung ersetzt, in der jeder diesen Gehorsam leiste und jeder frei, unabhängig von irgendeinem Mittler, im „Erkennen“ Gottes, d. h. in der Gottesgemeinschaft, stehe. Diese Weissagung bleibt zunächst auf die Nation Israel beschränkt, aber sie ist im Grunde universal:

wer Gott erkennt, gehört zum Volke Gottes. Im Brief an die Verbannten geht J. noch deutlich einen Schritt weiter. Hier verkündigt er den Heimatlosen, daß die Gottesgemeinschaft an kein Land und an keine Zeremonie, auch an keinen vermittelnden Menschen gebunden sei, und daß sie sich eben mit ihrem Jahvedienst die Fremde zur Heimat machen können: wertvolle Keime, aus denen die Synagoge entstanden ist. Auch sagt J., daß die Religion die Völker nicht trennen, sondern verbinden solle; „betet für Babel"! ruft er den Verbannten zu, denen die Rache an Babel als heilige Pflicht erschien; damit war eine völlig neue Stellung zur Heidenwelt geschaffen, aus der die Mission erwachsen konnte. J. leugnet nicht, daß Jahve in besonderem Verhältnis zu Israel stehe, und auch für ihn bleibt das Heil der Zukunft an Palästina geknüpft; aber Jahve war nicht deshalb mit Israel verbunden, weil er vom Tempel und Altardienst abhängig war, sondern weil er innerlich von seinem erwählten Volk nicht loskam. Im Kampf mit den volkstümlichen Propheten endlich erkennt J. besonders scharf, daß das Volk Gottes und der Mensch Gottes nicht befugt sind, Ansprüche aus der religiösen Berufung abzuleiten. Das war die Gefahr des Erwählungsglaubens, daraus kam der Trotz gegen die Gerichtsbotschaft, das Verlangen des Heils, das glühende Rachegefühl, die fortwährende eschatologische Spannung; darin lag das Haupthindernis des sittlichen Fortschritts. J.s Leben vom Tag der Aussendung an bis zum Ende ist ein Zeugnis dafür, wie er die Berufung verstand, daß der Erwählte nicht zur Höchstforderung, sondern zur Höchstleistung herausgeholt sei. Trotz des prophetischen Beispiels hat dieses Problem die Frommen der folgenden Jahrhunderte nicht losgelassen; irgendwie sollte, glaubte man, das Volk Gottes oder das Kind Gottes im Diesseits oder im Jenseits seinen Lohn bekommen, und das Leiden ist ein schweres Rätsel für den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes geblieben.

3. Wie ¶ Amos oder ¶ Jesaja ist J. der Redner, der im Ich Jahves vor der größten Oeffentlichkeit spricht, zunächst der Schicksalskünder, der Weissager (gerade bei J. sind die Weissagungen besonders zahlreich), der als Zukunftswisser von Volk und König um Orakel gebeten wird. Ganz überwiegend, geradezu grundsätzlich (28 $_8$) ist seine Weissagung Drohwort. Weil er aber die Botschaft des heiligen Gottes begründen will, und weil doch im letzten Grund die Weissagung immer wieder das drohende Unheil abwenden soll 26 $_3$ 36 $_3$, wird das Drohwort zur Scheltrede oder Mahnrede, und bisweilen geht die eine Gattung während der Rede in die andere über. So wird der Weissager zum Bußprediger und Erzieher und spricht gerade dabei unvergängliche Wahrheiten aus. Die Botschaft ist bisweilen ein stoßartiger Ruf; auch bei J. müssen die Kapitel oft in zahlreiche kurze Sprüche gegliedert werden, doch steht daneben von Anfang an die längere Rede, vgl. 2 $_{1-19}$. Immer muß bei der Erklärung des Prophetenwortes genau untersucht werden, an welche Zuhörerschaft es sich wendet. Grundsätzlich will der Prophet das Ohr des Gesamtvolkes erreichen, so benutzt er die großen öffentlichen Versammlungen (vgl. noch 44 $_1$); doch finden sich gerade bei J. auch besonders viele Weissagungen für einzelne. Nicht selten hat er wohl auch an Stelle des gesprochenen Wortes das Flugblatt benutzt (z. B. 4 $_{5\,ff}$), um dem Wort sofortige und weite Wirkung zu schaffen. Und zum erstenmal finden wir bei J. die Fernwirkung durch das geschriebene Wort, den Brief an die verbannten Judäer 29 $_{5\,ff}$ und das Heilsbüchlein 30 f, das doch wohl auch den verbannten Nordisraeliten zugeschickt worden ist. Wir sehen, der Redner wird zum Schriftsteller. Viel mehr als bei den früheren Propheten haben wir im J.buch Stücke, die nur niedergeschrieben wurden und vom Propheten selbst nach dem unmittelbaren Erleben geschrieben oder diktiert worden sein müssen, seine Zwiegespräche mit Jahve, seine selbstbiographischen Berichte, seine Lieder des Leids (8 $_{18-23}$ u. a.), seine Rachegebete, vor allem seine Bekenntnisse über das Martyrium seines Berufs und seine Verzweiflung an Gott und an sich selbst (15 $_{10\,ff}$ 20 $_{7\,ff}$). So zeigt J. die reichste Entfaltung des Prophetentums; zugleich steht er am Ausgang der klassischen Prophetie und leitet von ¶ Amos und ¶ Jesaja zu ¶ Ezechiel und Deuterojesaja; das Wort wird durch die Schrift ergänzt und schließlich ersetzt.

In Rede und Schrift offenbart J. seine dichterische Meisterschaft. Vor allem seine größeren Kompositionen 4 $_{5-31}$ 14 $_1$—15 $_3$ 30 f sind Perlen der Poesie. Wie auf den großen mittelalterlichen Gemälden sind hier die mannigfaltigen Szenen zusammengefügt, ganz greifbar sind die Gestalten, die zukünftigen Schrecken sind ganz gegenwärtig gefaßt und geschildert, überall spürt man das starke Mitempfinden, das seelische Feingefühl, die Stimmung in allem Geschehen; in dramatischem Wechsel treten die Redenden auf, wir gehen mit in der Prozession des geängstigten Volkes und hören seine Litanei 14 $_{7-9.\ 19-22}$; wir stehen am Grab der Rahel und sehen die klagende Ahnfrau 31 $_{15}$. Ergreifend hat J. vor allem die Oede des Landes geschildert, die nach dem Untergang der Nation eintritt, den Todesschatten, der über allem liegt 9 $_9$:

Den Bergen singet das Leichenlied,
der Auen Trift den Grabgesang,
verödet sind sie, einsam von Menschen,
hören nimmer der Herden Laut;
die Vögel der Luft und die Tiere —
verflogen, verstoben!

Leider sind gerade die schönsten und eigenartigsten Lieder textlich schwer beschädigt. An der äußeren Form ist der strophische Aufbau durchsichtiger als das Versmaß; die scheinbare Willkür im Metrum ist aber wohl oft feines Ausdrucksmittel der Stimmung. Bemerkenswert ist J.s Vorliebe für das Leitmotiv. Auffallend häufig verwendet er das Wort schûb, „umkehren" in allen seinen Formen und Bedeutungen. Es ist, als sollte der Ruf zur Buße unaufhörlich durchs Land klingen, wie gerade auch J. besonders gerne sinnbildliche Handlungen ausführte (16 $_{1\,ff}$ 19 $_{1\,ff}$ 28. 32. 35. 43 $_{9\,ff}$), durch die er sein Wort sichtbar und eindringlich machte.

4. Dem jetzigen Buch gingen verschiedene Teilsammlungen voraus. 36 $_4$ berichtet, daß J. 605 alle seine bisherigen Gerichtsworte auf eine Rolle zusammenschreiben ließ, und als Jojakim diese Rolle verbrannte, wurde sie wiederhergestellt und „viele ähnliche Worte hinzugeschrieben" 36 $_{32}$. Auch sonst sind allemnach verwandte Aussprüche gesammelt worden: Kultisches 7 $_{1-23}$, Klagelieder 9 $_{9-22}$; Sprüche über Könige 22 $_1$—23 $_4$, über Propheten 23 $_{13-32}$. Aus diesen frühen Sammlungen, aus dem persönlichen literarischen Reichtum, den J. seinem Schüler Baruch übergab, aus den geschichtlichen Erlebnissen J.s, vor allem der letzten Zeit, hat Baruch das Buch J. verfaßt, und es ist anzunehmen, daß wir es in der Hauptsache in dieser Gestalt besitzen. Der 1. Band (Kap. 1—36) hat zwei Teile; der 1. Teil (Kap. 1—25) umfaßt die Worte J.s in verhältnismäßig guter

zeitlicher Ordnung (1—6 aus der Zeit Josias, 7—20 überwiegend aus der Zeit Jojakims, 21—25 überwiegend nach 597); der 2. Teil (Kap. 26—36) bringt Erzählungen als geschichtliche Umrahmung von Worten J.s (vgl. z. B. Kap. 7 und 26). Der 2. Band (Kap. 37—45) ist fortlaufende Erzählung, überwiegend von den letzten Lebens- und Leidensjahren des J. Diese Biographie ist höchst wertvoll, stilistisch freilich nicht hervorragend.

Auch das Buch J. ist späterhin vielfach erweitert worden, ein Beweis, wie eifrig man in den Prophetenbüchern las, und wie sie die Schaffenskraft angeregt haben. Auch haben die Späteren freilaufende Flugblätter mit den großen Schriften vereinigt, um sie für den gottesdienstlichen Gebrauch zu erhalten. Größere Zutaten sind: Jahve und die Götzen 10_{1-16}, Sprüche frommer Weisheit 17_{5-18}, rechte Sabbathfeier 17_{19-27}, Heil für Jerusalem und Juda 33_{1-13}, über Davidshaus und Priesterschaft 33_{14-26}. Solche Zusätze in den Prophetenschriften sind teilweise recht wertvoll, und sie sollten als wichtige Urkunden ihrer Zeit noch genauer und zusammenfassender untersucht werden. Aus II Kön 24_{18} ff endlich ist ein Bericht über die Eroberung Jerusalems angehängt worden Kap. 52.

5. Die Völkergedichte (25_{15-38} 46—51; in der griechischen Uebersetzung bei Kap. 25 eingefügt) bilden ein einheitliches Büchlein und stammen schwerlich von J., sondern von einem exilischen Verfasser in Babylonien. Ihre einheitliche Idee und literarische Eigenart erweisen sie als ein geschlossenes Werk, das allerdings jetzt durch vielfache Zusätze erweitert und gestört ist. Der Tod Nebukadnezars 562 hat allenmach den bedeutenden Dichter zu seinem Werk angeregt. Er findet, daß jetzt wieder eine weltgeschichtliche Epoche sei, wie damals als Nebukadnezar durch den Sieg von Karkemisch zum Weltherrscher erhoben worden war. Das Gericht über Juda hat sich erfüllt, jetzt muß auch das Gericht über die Völker kommen, auch sie müssen Jahves Becher trinken. So beginnt der Dichter nach dem einleitenden Gedicht 25_{15} ff mit der Schlacht bei Karkemisch 46_{3-12} und weissagt den Weltkrieg, das Gericht Jahves über Aegypten, Philisterland, Moab, Ammon, Edom, Damaskus, Arabien, Elam und vor allem den Sturz Babels. Er ist kein Prophet mehr, sondern ein Schriftsteller, nicht mehr selbständig, sondern lehnt sich bewußt mit vielen Zitaten an seine Vorgänger an. Aber er ist doch ein kraftvoller, eigenartiger Dichter mit gewaltigen Bildern und künstlerischem Gefüge (vgl. den Hammerspruch 51_{20-23}, den Schwertspruch 50_{35-38}, das Lied von Karkemisch 46_{3-12}), ein Mann von reicher Bildung und lebhaftem Sinn für das Politische und Kriegerische, ein Mann von vornehmer Haltung, der nicht Rache für Juda und Jerusalem begehrt, sondern nur das gerechte Gericht über die Welt erwartet. Und er war ein Mann hochstehender Religiosität. Auch für ihn wirkt Jahve vor allem in der Geschichte, erhaben über alle Welt, überaus lebendig in seinem Kampf mit den mächtigen Völkern und Göttern. Deuterojesaja hat die Botschaft dieses Mannes erst vollendet und zu der Gerichtserwartung die Hoffnung auf Heimkehr und Erlösung gefügt. Aber auch dieser „Deuterojeremia" ist ein edler, charaktervoller Vertreter der exilischen Gemeinde gewesen.

Kommentare von A. Condamin, 1920, C. H. Cornill, 1905, B. Duhm, 1901, F. Giesebrecht, 1907², J. Köberle, 1908, C. v. Orelli, 1905³, A. S. Peake, 1910/12, P. Volz, 1928, u. a.; H. Schmidt in: Schriften des AT.s II, 2, 1923²; — P. Volz: Der Prophet J., (1918), 1921²; — H. W. Hertzberg: Prophet und Gott, 1923; — J. Skinner: Prophecy and Religion, Studies in the life of J., 1922; — W. Baumgartner: Die Klagegedichte des J., 1916; — S. Mowinckel: Studien zur Komposition des Buches J., 1914. — Weitere Literatur bei P. Volz: Kommentar zu J., (1922) 1928² und RE³ VIII, S. 646 ff. **Volz.**

Jeremiabrief gehört zu den nur in der griechischen Bibel vorliegenden ¶ Apokryphen (: I) und steht hier oft als 6. Kapitel (Vulgata) oder als Anhang hinter dem Baruchbuch (¶ Baruchschriften, 1). Er will von ¶ Jeremia an die nach Babylonien weggeführten Juden geschrieben sein, um sie vor dem Abfall zu den heidnischen Götzen zu bewahren. Diese sind Machwerke von Menschenhand; sie sehen, hören und fühlen nicht, können sich selber nicht schützen, geschweige denn andern helfen oder schaden. So werden sie nach einer Einleitung (V. 1_{-6}) drastisch in 9 Abschnitten geschildert, die alle damit schließen, daß solche Götzen keine wirklichen Götter seien und keine Verehrung verdienen. — Trotz der Aehnlichkeit mit der Polemik der alexandrinischen Juden (¶ Salomos Weisheit) und der christlichen Apologeten (¶ Apologetik: II) wird hier weder ägyptisches noch griechisches Heidentum bekämpft. Alle faßbaren Beziehungen — vgl. namentlich die Erwähnung der Chaldäer und des Gottes Bel in V. 10 — gehen vielmehr, in Uebereinstimmung mit der Einkleidung, auf den babylonischen Gottesdienst — vgl. ¶ Bel und ¶ Drache zu Babel — den der Verfasser offenbar aus eigener Anschauung gut kennt. Die Beschreibung der Götterbilder (V. 8 ff), der Götterprozessionen (V. 3 ff), der Tempel (V. 16 ff), der Priester (V. 29 ff) und der sakralen Prostitution (V. 42 f) bestätigt und ergänzt, was wir sonst (¶ Babylonien: II) von diesem wissen. Auch die übrigen Beziehungen unserer Schrift zur hellenistischen Literatur (s. RGG¹ I, Sp. 541) sind nur als Parallelbildungen zu verstehen. Die Briefform, die an die pseudepigraphen Lehrbriefe der hellenistischen Zeit erinnert, ist in Jerem 29 vorgebildet. In der Polemik gegen die Götzenbilder sind Jes 44 Jerem 10 vorangegangen. So muß der Brief als ein Teil der reichen apokryphen Literatur, die sich an die Namen Jeremia und Baruch heftete, in der babylonischen Diaspora entstanden sein, und zwar zu einer Zeit, wo die babylonische Religion, wenn auch im Niedergang, noch lebte, d. h. etwa im 3. oder 2. Jhd. v. Chr. Die griechische Sprache läßt ein hebräisches Original durchschimmern.

Vgl. W. Naumann: Untersuchungen über den apokryphen Jeremiabrief, 1913; — C. J. Ball bei R. H. Charles: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I, S. 596 bis 611, 1913. **Baumgartner.**

Jeremias II (um 1530—95), Patriarch von Konstantinopel 1572—79, 1580—84, 1586—95, einer der kräftigsten Herrscher der Orthodox-Anatolischen Kirche, unter dem jedoch die Kirche Rußlands, bisher von Konstantinopel abhängig, autokephale Kirche wurde, indem J. selbst, als er 1589 in Moskau weilte, den dortigen Metropoliten Hiob zum Patriarchen erhob und diesen Akt 1593 durch die hl. Synode in Konstantinopel bestätigen ließ. Seine vier Antwortbriefe an die Tübinger lutherischen Theologen (1574—81), in denen er die ¶ Augsburgische Konfession kritisierte, sind heute symbolisches Buch.

RE³ VIII, S. 660 ff; — Acta et scripta theologorum Wirtembergensium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, Wittenberg 1584; — K. J. v. Hefele: Ueber die alten und neuen Versuche, den Orient zu protestantisieren (ThQ 1843, S. 539 ff); — Phil. Meyer: Die theolog. Literatur der griechischen Kirche im 16. Jhd., 1899, bes. S. 87 ff. **Beth.**

Jeremias, 1. Alfred, evg. Theologe und Assyriologe, Bruder von 2 u. 4, * 1864 in Markersdorf bei Chemnitz, seit 1890 Pfarrer in Leipzig, 1905 Privatdozent, 1922 ao. Professor. Neben Hugo ¶ Winckler Hauptvertreter des ¶ Panbabylonismus.

Vf. u. a.: Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, 1887; Hölle und Paradies bei den Babyloniern, (1895) 1903²; Izdubar-Nimrod, 1891; Im Kampf um Babel und Bibel, (1902) 1903⁴; Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904; Das AT im Lichte des Alten Orients, (1905) 1916³; Babylonisches im NT, 1905; Das Alter der babylonischen Astronomie, 1909; Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913; Allgemeine Religionsgeschichte, (1918) 1925²; Außerbiblische Erlösererwartung, 1927; Religionswissenschaftliche Darstellungen für die Gegenwart, seit 1927. — Mitherausgeber der „Vorderasiatischen Bibliothek" und des „Alten Orients". **Baumgartner.**

2. Friedrich, evg. Theologe und Assyriologe, Bruder von 1 und 4, * 1868 zu Meerane (Sachsen), 1897 Diakonus in Dresden-Pieschen, 1909 Vereinsgeistlicher für Innere Mission Dresden, 1910 Propst an der Erlöserkirche in Jerusalem, 1921 Konsistorialrat in Magdeburg, seit 1928 Oberkonsistorialrat beim Evg. Oberkirchenrat in Berlin.

Vf.: Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezars, 1891; Die semitischen Völker Vorderasiens (Chant⁴ II, 1925, S. 496 ff). **Rühle.**

3. Joachim, evg. Theologe, * 1900 in Dresden als Sohn von 2, 1922 Dozent für NT am theologischen Seminar der Brüdergemeinde in Herrnhut, 1923 Dozent und 1927 ord. Professor am Herder-Institut zu Riga; seit 1925 zugleich Privatdozent in Leipzig; seit 1928 Direktor des ¶ Institutum Judaicum und ao. Professor in Berlin.

Vf. u. a.: Jerusalem zur Zeit Jesu I, 1923; II A, 1924; Golgatha, 1926. **Bultmann.**

4. Johannes, evg. Theologe und Assyriologe, Bruder von 1 und 2, * 1865 zu Rochlitz, 1890 Hülfsgeistlicher in Leipzig, 1899 Pfarrer in Gottleuba, seit 1905 in Limbach i. S.

Vf.: Die Kultustafel von Sippar, 1889; Moses und Hammurabi, 1903²; Wehr und Waffen im Kampf um den Gottesglauben, 1908; Wissen wir etwas Sicheres über Jesus?, 1912; Frömmigkeit im Krieg, 1915; Der Gottesberg. Ein Beitrag zum Verständnis der biblischen Symbolsprache, 1919. — J. ist Herausgeber des Christlichen Bücherschatzes, 1901 ff. **Rühle.**

Jericho, Stadt in der Jordanniederung (¶ Kanaan: I), 250 m unter dem Meeresspiegel, mit wasserreicher fruchtbarer Umgebung. Das alte J. hat an der Stelle des tell es-sultān bei der ʿēn es-sultān (Elisabrunnen, vgl. II Kön 2 $_{19\,ff}$) gelegen, 2 km nordwestlich vom heutigen erīha. Nach Jos 2 und 6 ist die kanaanäische Königsstadt J. durch ein Wunder den Israeliten in die Hände gefallen; die Erzählungen davon sind sagenhaft. Die Ausgrabungen haben ergeben, daß J. zwar schon im 3. Jahrtausend befestigt war und daß es um 2000 eine besonders starke Mauer erhalten hat, aber diese ist schon um 1500, also vor dem Eindringen der Israeliten nach Kanaan, zerstört worden. Seitdem ist J. ein unbedeutendes Dorf geblieben (trotz I Kön 16 $_{34}$). Herodes der Große aber (37—4 v. Chr.) hat J. — das Gebiet südlich des alten und westlich des heutigen J. — zu seiner Winterresidenz gemacht und prächtig ausgebaut. Zu Jesu Zeit war J. also eine größere Stadt (Mtth 20 $_{29}$ Luk 10 $_{30}$ 19 $_{1}$).

Peter Thomsen: „Jericho", RLV VI, 1926, S. 153 ff; — Hugo Greßmann: Altorientalische Bilder zum AT, 1927², S. 180 ff; — Gustaf Dalman: Orte und Wege Jesu, (1919) 1924³, S. 257 ff. **Eißfeldt.**

Jerobeam I (hebräisch: Jārobʿām), König von ¶ Israel etwa 932—911. Er stammte aus einem vornehmen Geschlecht in Ephraim und wurde schon in jungen Jahren von ¶ Salomo zur Leitung der Frondienste seiner Heimat für den Hof herangezogen. Seine heimliche Designation zum König von Israel durch den Propheten Ahia von Silo (vgl. ¶ Königtum in Israel) brachte ihn aber mit Salomo in Konflikt und zwang ihn zur Flucht nach Aegypten (I Kön 11 $_{26\,ff}$). Nach Salomos Tod kehrte er zurück und wurde in einer Versammlung der israelitischen Volksgemeinde zu ¶ Sichem als König proklamiert, nachdem Salomos Sohn Rehabeam ebendort die ihm gestellten Bedingungen hinsichtlich des Frondienstwesens abgelehnt hatte (12 $_{1\,ff}$). Die hiermit vollzogene Aufhebung der Personalunion zwischen den Reichen Israel und Juda (¶ David, 2) führte zu einem langen Kriegszustand, der keiner Partei Erfolge brachte (14 $_{30}$). Die Bedrohung beider Reiche durch das Auftreten der Aegypter unter Sisak in Palästina (14 $_{25\,ff}$ ist nur für Juda Quelle) scheint nicht lange gewirkt zu haben. J.s Politik mußte vor allem auf die Konsolidation von Israels staatlichem Sonderleben ohne Rückhalt an den auf Jerusalem als Hauptstadt zugeschnittenen Einrichtungen des davidisch-salomonischen Großreiches, die in der Hand Rehabeams blieben, gerichtet sein. Dahin gehört die Erhebung der altberühmten Kultstätten von ¶ Bethel und Dan zu Staatsheiligtümern (12 $_{26\,ff}$; ¶ Stierdienst), vermutlich auch der Wiederaufbau von Sichem und ¶ Pniel (12 $_{25}$). Kurz nach J.s Tod ging die Königswürde von seinem Sohn Nadab auf den Usurpator Baesa über (15 $_{27\,ff}$).

Vgl. die Geschichten ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern; — R. Kittel: Gestalten und Gedanken in Israel, 1925, S. 210 ff; — RE³ VIII, S. 662 ff; XXIII, S. 669 f. **Alt.**

Jerobeam II, König von ¶ Israel aus der Dynastie ¶ Jehus, etwa 784—744. Seine Regierung bedeutet politisch die letzte Blütezeit des Reiches, ermöglicht durch das Zurücksinken des Aramäerreiches von Damaskus, das Israel unter J.s Vorgängern (besonders Joahas: II Kön 13 $_{7}$) tief gedemütigt und territorial eingeschränkt hatte, nun aber seinerseits durch die Assyrer bedroht wurde. J. konnte infolgedessen das alte Reichsgebiet von Israel zum größten Teil in seiner Hand vereinigen (14 $_{25}$; vgl. Amos 6 $_{13}$: die ostjordanischen Grenzorte Lodebar und Karnaim wiedergewonnen); ein neues nationales Sicherheitsgefühl, wohl auch erhöhter Wohlstand waren die Folgen. Die Kehrseite zeigt sich in den Scheltworten des gleichzeitig auftretenden Propheten ¶ Amos (: 2): brutales Regiment und üppiges Leben der Herrenschicht, Verelendung und Entrechtung der Gemeinfreien, also ein ungehemmtes Fortschreiten der altkanaanäischen, längst vor J. in Israel eingedrungenen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Die von Amos und dem etwas jüngeren ¶ Hosea (: 3) angedrohte Katastrophe der Dynastie (Amos 7 $_{9.\,11}$ Hosea 1 $_{4\,f}$) erfolgte erst nach J.s Tod unter seinem Sohn Sacharja (II Kön 15 $_{10}$; vgl. ¶ Menahem).

Vgl. die Geschichten ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern, ¶ Amos und ¶ Hosea; — RE³ VIII, S. 665 f; XXIII, S. 671. **Alt.**

Jerusalem.

I. Geographisch; — II. Geschichtlich; — III. Heilige Stätten in der Gegenwart; — IV. Universität.

Jerusalem: I. Geographisch.

1. J. (hebräisch: jeruschalajim, in LXX: jerusalēm, arabisch: el-quds) liegt nur wenig östlich des Rückens des palästinischen Gebirges (¶ Kanaan: I), genau west-

lich des Nordendes des ¶ Toten Meeres, in 31° 47 nördl. Breite, 30° 15′ östl. Länge. Weder klimatisch noch geologisch tritt es aus dem Rahmen des sonstigen Gebirges heraus. Die niedrigste Stelle des jetzigen Altstadtgebiets liegt 720 m, die höchste 777 m über dem Meeresspiegel. „Um J. her sind Berge“ (Ps 125 $_2$): im Osten erhebt sich die Kette des Oelbergs (dschebel et-tūr) bis zur Höhe von 818 m, woran sich nördlich in fast gleicher Höhe der Skopus anschließt (rās el-meschārif); von ihm aus umgeht die Wasserscheide, die in der Nähe des heutigen Syrischen Waisenhauses 819 m erreicht, halbkreisförmig die Stadt; die Berge im Süden (abu tōr = Berg des bösen Rates und batn el-hauwa = Berg des Aergernisses) sind niedriger. Zwischen diesen Höhen liegt das Gebiet der heutigen und früheren Altstadt sowie die ihm nördlich vorgelagerten Vorstadtviertel. Eine Ausdehnung der Stadt nach Osten hin, also zum Oelberg hinauf, ist nicht erfolgt, wohl aber eine Weiterentwicklung nach Südwesten, Westen und Nordwesten wesentlich über die umgebenden Höhen hinaus. — Das Gebiet der Altstadt ist in seiner Struktur durchaus bestimmt durch drei Täler, die im allgemeinen in nordsüdlicher Richtung laufen. Zunächst das am weitesten östliche, das den Ostteil der Stadt vom Oelberg trennt; dieses Tal entwickelt sich nördlich der Altstadt in zunächst östlicher Richtung und biegt am Fuße des Oelbergs nach Süden um; es heißt im oberen Teil wādi ed-dschōz, später wādi es-sitt mirjam und ist dem biblischen Kidron- oder Josaphattal gleichzusetzen. Im Westen wird die Altstadt von den zur Wasserscheide hinaufführenden Höhen durch ein Tal getrennt, das am Südwestende der Stadt sich nach Osten wendet und sich später mit dem Kidrontal vereinigt; dieses Tal, wādi el-mēs, dann wādi er-rabābe geheißen, entspricht dem alten ¶ Hinnomtal. Zwischen diesen beiden Tälern, und zwar dem Kidrontal näher, läßt sich nun der dritte Tallauf beobachten, dessen Anfänge unmittelbar nordwestlich des Damaskustores sichtbar sind. Das Tal ist stark verschüttet; doch heißt die Straße, die seinen Lauf bezeichnet, noch heute el-wād (das Tal). Das ist das Stadttal, das man nach Josephus Tal der Käsemacher (τῶν τυροποιῶν) benennt; es mündet ebenfalls, etwas nördlicher als das Hinnomtal, in das Kidrontal, welches nach der Vereinigung der drei Täler wādi en-nār (Feuertal) heißt und dem Toten Meere zuläuft. Zwischen diesen Tälern liegen zwei langgestreckte Hügel, der höhere und breitere Westhügel und der niedrigere und schmalere Osthügel, auf und zwischen denen sich die Altstadt befindet.

2. J. besitzt nur eine Quelle, die Marienquelle im unteren Teil des Kidrontales. Sie hat es verursacht, daß östlich von ihr, am Hang des „Berges des Aergernisses“, das Dorf silwān (¶ Siloah) angelegt wurde. Sie ist der Gihon des AT.s, so benannt wohl nach dem „sprudelnden“, ungleichmäßig kommenden Wasser. Die Wichtigkeit der Quelle für das alte J. ersieht man daran, daß verschiedentlich Versuche unternommen worden sind, ihr Wasser der auf dem Berge liegenden Stadt bezw. den südöstlich davon liegenden Gärten zugänglich zu machen. Ferner gibt es einen Grundwasserbrunnen, unmittelbar nach dem Zusammenkommen der Täler, den Hiobsbrunnen (Joabsbrunnen, Nehemiabrunnen), die „Rogelquelle“ des AT.s, dessen in regenreichen Wintern gelegentlich zu beobachtendes Ueberlaufen der Bevölkerung einen Anlaß zu festlicher Freude gibt. — Im übrigen ist J. auf das Regenwasser angewiesen. Die Durchschnittsregenmenge ist größer als die Berlins (etwa 560 gegen 520 mm), so daß in normalen Jahren ausreichend Wasser vorhanden ist. Das Wasser wird abgesehen von zahlreichen Zisternen auch in einigen teilweise alten Teichen aufgefangen (gute Zusammenstellung RGG^1 III, Sp. 313). Dennoch wurde das offenbar nicht als genügend empfunden; schon in alter (wohl herodianischer) Zeit gab es eine Wasserleitung, deren Sammelbecken die „salomonischen Teiche“ südlich Bethlehem sind. Heute wird J. außer von Süden auch von Nordosten (ʿain fārā) mit Quellwasser versehen.

3. Weder Anlage noch Lage J.s können, verkehrsgeographisch betrachtet, als günstig bezeichnet werden. J. ist an sich nicht geeignet, Mittelpunkt Palästinas zu sein. Nach Osten dehnt sich bis zum Toten Meere hin, fast vor den Toren J.s beginnend, die Wüste Juda. Die stark zerklüftete Oberfläche des judäischen Gebirges schafft für Kultivierung wie für Straßenbau und Verwaltung große Hindernisse. Was die Verkehrswege anbelangt, so führt zwar eine der von ¶ Jericho nach Westen gehenden Straßen nördlich an J. vorbei, hat aber ihre wichtigste westliche Fortsetzung erst einige Kilometer nördlich von der Stadt entfernt (die sogenannte Bethhoronstraße). Dagegen geht die Wasserscheidenstraße in einiger Nähe der Stadt vorüber (Richt 19 $_{10\,\mathrm{f}}$) und verbindet sie mit dem Süden und Norden. Demnach sind es nicht geographische, sondern politische Gegebenheiten gewesen, die J. für die Weltgeschichte bedeutsam gemacht haben.

Literatur bei ¶ Jerusalem: II, 1. **Hertzberg.**

Jerusalem: II. Geschichtlich.

1. Das vorchristliche J.: a) Bis zu David und Salomo; — b) in der judäischen Königszeit; — c) vom Exil zu den Herodianern; — d) bis zur Zerstörung im Jahre 70. — 2. J., altkirchlich. — 3. Gegenwart: a) Neuere Geschichte; — b) Bevölkerung; — c) Stadtbild.

1. a. Im 14. Jhd. v. Chr. erwähnen die ¶ Tell-el Amarna-Briefe einen König Abdi-Chipa von J., den Beherrscher eines Stadtstaates, wie es sie seit der Hyksoszeit zahlreich in Palästina (¶ Kanaan: II) gegeben hat; doch ist die Stadt wahrscheinlich schon in den „Aechtungstexten“ (um 2000, vgl. Sethe in ABA 1926, 5, S. 53) genannt. Die Bevölkerung führte den Namen Jebusiter, woher wohl der Stadtname Jebus (Richt 19 $_{10\,\mathrm{f}}$ I Chron 11 $_{4\,\mathrm{f}}$) abgeleitet ist. Die Königsnamen Melkisedeq (¶ Melchisedek; Gen 14 $^{\mathrm{M}}_{18}$ Ps 110 $_4$) und Adonisedeq (Jos 10 $_{1.\ 3}$) lassen vielleicht auf Sadiqkult schließen. Bei den Einwanderungskämpfen (¶ Israel) kann J. höchstens vorübergehend erobert worden sein (Richt 1 $_8$), denn bis zu ¶ David ist es in jebusitischer Hand. David erobert, nachdem er König des Süd- und Nordreiches geworden ist, den „verkümmernden Stadtstaat“ (Alt) mit seiner Leibgarde und macht J. so im Sinne des Wortes zur „Stadt Davids“, die keinem der beiden Reiche angehört und auch wohl der Stammeszugehörigkeit nach exterritorial geblieben ist (trotz Jos 15 $_{7\,\mathrm{f}}$ 18 $_{16.\ 28}$; Deutn 33 $_{12}$ bezieht sich nicht auf J.). — Das J. der Jebusiter und Davids haben wir uns auf dem südlichen Teil des Osthügels zu denken, an dessen Fuß östlich die Quelle lag. Die ¶ Ausgrabungen (: II) haben gezeigt, daß früh, schon in jebusitischer Zeit, versucht worden ist, durch einen von oben herabgeführten Schacht das Wasser der Quelle auch in Kriegszeiten zugänglich zu machen. Später hat man das gleiche Ziel durch einen am Ostabhang entlang führenden Kanal, zur Zeit Hiskias durch einen durch den Felsen gehauenen, 540 m

[illegible]

[illegible] Solange Ausgrabungen nicht das Gegenteil erweisen, muß man sich auch in dieser Zeit J. [illegible]

[illegible]

[illegible] In der herodianischen Zeit ist J. Großstadt geworden, ein Mittelpunkt des Weltjudentums. [illegible]

lichkeit die Herren waren, ertragen zu können. Aus den Spannungen erwuchs der Jüdische Krieg (66 bis 70; ¶ Judentum: I, 1 c); er endete mit der (wenn auch nicht völligen) Zerstörung der Stadt, der Vernichtung des Tempels und dem Ende der Geschichte J.s als des nationalen und kultischen Mittelpunktes Palästinas und des Judentums.

H. Guthe: RE³ VIII, S. 666 ff; XXIII, S. 671 f. — J. Benzinger RGG¹ III, Sp. 309 ff (bei beiden ältere Literatur); — H. Vincent: J. sous terre, 1911; — Derſ.: J., Tome I, J. antique Fasc. I, 1912; — G. Dalman: Zion, die Burg J.s (PJ XI, 1915, S. 39 ff); — Derſ.: Die Stammeszugehörigkeit der Stadt J. und des Tempels (Baudissin-Festſchrift, 1918, S. 107 ff); — R. Weill: La cité de David, 1920; — Joachim Jeremias: J. zur Zeit Jesu, 1923 ff; — F. G. Duncan: Millo and the City of David (ZAW XLII N. F. 1, 1924, S. 222 ff); — A. Alt: J.s Aufstieg (ZDMG LXXIX N. F. IV, 1925, S. 1 ff); — Macalister-Duncan: Excavations on the Hill of Ophel, 1923—25. — Ueber Einzelfragen, besonders betr. Ausgrabungen, vgl. die letzten Jahrgänge des Quarterly Statement des Palestine Exploration Fund, der RB und der ZDPV (¶ Ausgrabungen: II). **Hertzberg.**

2. Eine höchst bedeutende Rolle war J. durch das Christentum beschieden. Zunächst war es von 30 bis etwa 62 Sitz der ¶ Urgemeinde. Das Kollegium der Apostel und der Herrnbruder ¶ Jakobus leiteten von hier aus die entstehende christliche Kirche. Ihre Mission erstreckte sich bald über die Grenzen Palästinas hinaus, und später — in Konkurrenz mit ¶ Antiochia — weit in das römische Reich hinein. Ihre Eigenart war und blieb das ¶ Judenchristentum. Im Jahre 48 oder 49 fand hier die Besprechung mit den antiochenischen Aposteln über die beiderseitige Missionspraxis statt, das sogenannte Apostelkonzil (¶ Heidenchristentum, 2 b). Seitdem zahlten auch die heidenchristlichen Gemeinden eine Steuer nach J. Hier ist endlich der evg. Erzählungsstoff geformt worden: die ältesten Sammlungen der Worte und Taten Jesu, die in die synoptischen ¶ Evangelien eingearbeitet sind. Vor der Zerstörung J.s im Jahre 70 (¶ Jerusalem: II, 1 d) floh die Gemeinde nach Pella. Nach dem ¶ Bar-Kochba-Krieg erbaute Kaiser Hadrian auf den Trümmern J.s die ausschließlich heidnische Stadt Aelia Capitolina, in der sich eine heidenchristliche Gemeinde ansiedelte. Das Judenchristentum blieb im Ostjordanland.

Als die Synodalverfassung eingeführt wurde, trat J. in Konkurrenz mit ¶ Cäsarea als kirchliche Hauptstadt des Landes. Man einigte sich dahin, daß auf den palästinensischen Synoden die Bischöfe von J. und Cäsarea gemeinsam den Vorsitz führten, was die Synode von Nicäa 325 can. 7 bestätigte. Der Wirksamkeit des ¶ Origenes in Cäsarea verdankte auch J. eine bischöfliche Bibliothek, die ¶ Eusebius von Cäsarea für seine Kirchengeschichte benutzt hat.

Kaiser ¶ Konstantin d. Gr. machte J. zur heiligen Stadt. Er erbaute über dem Grabe Christi die Anastasis (¶ Jerusalem: III, 3), der bald viele andere Kirchen folgten. Das Kreuz Christi wurde die große Reliquie, Palästina das Wallfahrtsziel für die ganze Christenheit. Die Synode von Chalcedon 451 trug dieser Entwicklung Rechnung, indem sie J. zum kirchlichen Oberhaupt der drei palästinensischen Provinzen machte; die Synode von Konstantinopel 553 erhob J. zum fünften Patriarchat. Kaiser ¶ Justinian erbaute große Pilgerhäuser und Kirchen. 614 wurde J. eine Beute der Perser, 637 des Islam.

Hans Achelis: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 1912, I, S. 1—64; — Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, S. 209 ff; — Karl Holl: SAB 1921, S. 920 ff; dazu W. Mundle: ZNT 1923, S. 20 ff; — RE³ VIII, S. 687 ff; XXIII, S. 672 (Patriarchat J.); — Eine genaue Beschreibung der heiligen Stätten J.s im kirchlichen Altertum (um 385) gibt die Pilgerfahrt der Aetheria; vgl. Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta, hrsg. von W. Heraeus, 1908 (Sammlung vulgärlateinischer Texte, 1. Heft); vgl. auch RE³ XVIII, S. 345 ff. **Achelis.**

3. a. Den Arabern wurde J. heilige Stadt, die dritte nach Mekka und Medina (¶ Islam). Hauptstadt war sie indessen so wenig wie in byzantinischer Zeit; vielmehr wurde erst Lydda, dann Ramle Mittelpunkt der Palaestina Secunda. Die duldsame Haltung, die der Islam anfangs gegen die christliche Bevölkerung J.s beobachtete, ging von etwa 900 an immer mehr verloren. Unter der Herrschaft der ägyptischen Fatimiden (seit 969) kam es sogar stellenweise zu Christenverfolgungen. Unerträglich wurde die Lage durch die Seldschuken, die 1077 J. eroberten. Das führte dann zum ersten Kreuzzug und zur Einnahme J.s durch die Franken 1099 (¶ Kreuzzüge), die den vorhandenen christlichen Bauten (besonders Grabeskirche und südlich davon, auf dem späteren Muristangrundstück) neue hinzufügten. J. wurde die Hauptstadt des Frankenstaates und die Wiege der ¶ Ritterorden. 1187 nahm Saladin die Stadt; außer der Grabeskirche wurden die christlichen Gebäude islamisiert. 1229 erhielt ¶ Friedrich II J. durch Vertrag auf 10½ Jahre zurück; das völlige Ende der Frankenherrschaft bedeutete der Chowaresmiersturm 1244. — 1517 kam J. in türkische Hand; bis 1917 war es Hauptstadt eines größeren Verwaltungsbezirkes (Liwa) unter einem Mutesarrif. Am 9. Dez. 1917 wurde die Stadt von der englisch-ägyptischen Expeditionsarmee kampflos besetzt, um dann die Hauptstadt des englischen Mandatsstaates ¶ Palästina zu werden, in der der High Commissioner seinen Sitz hat.

3. b. J. war seit der römischen Zeit stark international gemischt. Das 7. Jhd. brachte ein Vorherrschen des arabisch-islamischen Elements. Doch blieb das alteingesessene griechische Christentum in allen Wirren bodenständig; bis heute ist J. Sitz eines (autokephalen) griechisch-orthodoxen Patriarchen (¶ Orthodox-anatolische Kirche). Das lateinische Christentum wuchs in der Kreuzfahrerzeit stark an; später haben die Franziskaner ihm Rückhalt gegeben; seit 1847 besteht das lateinische Patriarchat, das zu dem großen Aufschwung der kath. Arbeit, der Klöster- und Ordensniederlassungen, sehr beigetragen hat. In J. gibt es ferner, abgesehen von den Oberhäuptern einiger römisch-unierter Kongregationen, einen armenischen Patriarchen, einen jakobitischen (syrianischen) Bischof, einen koptischen Metropoliten, einen abessynischen Bischof, einen anglikanischen Bischof sowie einen deutsch-evangelischen Propst. Das 19. Jhd. hatte den Protestantismus in J. Fuß fassen lassen. Erst begann die englische ¶ Judenmission; dann kam 1841 das preußisch-englische Bistum, dessen zweiter Vertreter, Bischof ¶ Gobat (1846 bis 1879) die meisten evg. Liebeswerke mitbegründet und vielerorts, auch in J., evg. Gemeinden geschaffen hat (¶ Orient). Juden waren im Mittelalter wenig vorhanden; die spanischen Judenausweisungen im 15. Jhd. brachten sephardische Familien nach J.; aus Polen kamen im 18. Jhd. aschkenasische; die Zuwanderung dauerte an und ist durch die zionistische Bewegung (¶ Zionismus) verstärkt worden. Von den Europäern sind nach den Engländern, die viele Beamte in J. haben, die Deutschen die wichtigste

Gruppe (etwa 450). Unter den Konsulaten gibt es ein deutsches Generalkonsulat. Die Einwohnerzahl beträgt schätzungsweise 80 000, davon nicht ganz 50 000 Juden, 16 000 Christen und 15 000 Muhammedaner.

3. c. Die Altstadt zerfällt noch heute in die vier Quartiere: das muhammedanische, das christliche, das armenische, das jüdische. Als Lebensmittelmarkt und für den Kleinhandel ist die Altstadt trotz der Enge der Straßen und Verhältnisse von großer wirtschaftlicher Wichtigkeit für J. und die umwohnenden Bauern und Beduinen. Hauptgeschäftsstraße, besonders für die Europäer und den Fremdenverkehr, ist die Jaffastraße unmittelbar westlich der Altstadt. Außer nach Osten gibt es nach allen Seiten Vorstädte, meist jüdische, — manche von ghettoartiger Häßlichkeit, andere aus schönen Villen bestehend —; unter den Vorstädten sind besonders zu nennen die Kolonie der deutschen Templer im Südwesten (¶ Tempel, deutscher) und das zu einem Stadtviertel angewachsene Syrische Waisenhaus im Norden. J. hat eine Reihe schöner Bauten aufzuweisen, unter denen die deutschen hervorragen (Mariendom, Erlöserkirche, Paulushospiz, Diakonissenhospital u. a., ganz besonders die Oelbergstiftung). — Das Straßenbild bietet das übliche orientalisch-europäische Gemisch. Die Straßen werden jetzt asphaltiert, der Verkehr durch zahlreiche Omnibuslinien unterstützt. Eine Bahn verbindet J. mit Lydda und von da weiter mit Haifa, Jaffa und Aegypten. — In sanitärer Beziehung wird viel getan und die Malaria mit Erfolg bekämpft. An Hospitälern und Schulen ist dank christlicher und jetzt auch jüdischer Wirksamkeit kein Mangel. Industrie ist wenig vorhanden, Handwerk und Handel überwiegen durchaus. Zum großen Teil lebt die Stadt vom Fremdenverkehr. Denn J. übt eine starke, ja immer stärker werdende Anziehungskraft aus. Der Charakter der heiligen Stadt ist auch durch die Modernisierung des letzten Jahrzehnts nicht weggewischt worden. Trotz vieles „Unheiligen" kann man noch einen starken Eindruck davon haben, daß J. die heilige Stadt dreier Weltreligionen ist (¶ Jerusalem: III).

H. Guthe und Meyer in: RE³ VIII, S. 690 ff (daselbst ältere Literatur); — H. Vincent-F.-M. Abel: J. Tome II, J. nouvelle, 1914 ff; — P. Volz: Das J. der Kreuzfahrer (PJ III, 1907, S. 57 ff); — H. W. Hertzberg: 75 Jahre deutsche evg. Gemeinde J., 1927. — Sonst vgl. die Palästinaführer von Baedeker, Meyer, Meistermann (kath.) und Preß (jüd.), sowie das (allerdings stark einseitig-englische) Handbook of Palestine von Luke u. Keith-Roach, 1922. Hertzberg.

Jerusalem: III. Heilige Stätten in der Gegenwart.

1. J., die „heilige Stadt" der Juden, Christen und Muhammedaner, ist reich an Stätten, mit denen sich Erinnerungen an die heilige Geschichte verknüpfen, von denen jedoch hier nur die wichtigeren genannt werden können. Nur selten reicht die Tradition dieser Verknüpfung soweit zurück, daß sie einige Wahrscheinlichkeit oder gar Sicherheit beanspruchen kann. Vielfach hat die Festlegung einer Tradition die anderer als Konsequenz oder durch Ideenassoziation nach sich gezogen. Dabei spielte auch die Rücksicht auf die Wünsche der Pilger, die möglichst viele Stätten des Heiles besuchen wollten, eine nicht zu unterschätzende Rolle. Bisweilen läßt sich ein Wandern der Tradition von einer Stätte zur andern beobachten. Der Hader der Konfessionen und die Rivalität der Mönchsorden haben gelegentlich zu Doppeltraditionen geführt. Die komplizierte Geschichte dieser Traditionen, für die uns bis vor kurzem nur literarische Quellen (besonders Pilgerschriften seit dem 4. Jhd.; vgl. Literatur zu ¶ Jerusalem: II, 2) und mittelalterliche Karten (die älteste das Madeba-Mosaik aus dem 6. Jhd.) zur Verfügung standen, beginnt erst neuerdings auch durch archäologische Untersuchungen deutlicher zu werden; doch sind der Ausgrabung gerade durch die Heiligkeit der Stätten vielfach unübersteigbare Schranken gezogen.

2. Das Hauptheiligtum der Muhammedaner, haram esch-scherîf, ist der einstige Tempelplatz, sein Hauptbau der Felsendom (kubbet-es-ṣachra), nach einer Inschrift vom Jahre 691 vom Sultan Abd el-Malik (nicht von Omar) erbaut über dem heiligen Felsen, der ziemlich sicher einst den Brandopferaltar des salomonischen Tempels getragen hat. Die Moschee el-aḳṣā an der Südseite des haram ist hervorgewachsen aus einer an der Stelle der Basilika des Herodes erbauten Marienkirche Justinians, die in der Kreuzfahrerzeit als templum Salomonis galt und den im anstoßenden Palast (jetzt „Weiße Moschee") wohnenden Tempelrittern (¶ Ritterorden) ihren Namen gab. Ein Platz an der westlichen Stützmauer des haram dient den Juden seit dem Mittelalter als Klageplatz („Klagemauer"; Litaneien jeden Freitag nachmittag).

3. Das Hauptheiligtum der Christen ist die Heilige Grabeskirche. Deren wechselvolle Geschichte beginnt mit der Erbauung einer Auferstehungskirche (Rundbau über dem Hl. Grabe) und einer Basilika über der Stätte der Kreuzauffindung durch Konstantin (¶ Grab, Heiliges, I). Im Laufe der Zeit gesellten sich weitere Kirchen, besonders die Kalvarienkirche (¶ Golgatha) hinzu. Nach der Zerstörung durch die Perser erfolgte ein Neubau durch den Abt Modestus (616—26). Der jetzige Bau, der alle bis dahin entstandenen Heiligtümer zusammenfaßt, geht auf die Kreuzfahrer (Anfang des 12. Jhd.s) zurück, hat jedoch mehrere Zerstörungen und Neubauten erfahren (letzter Neubau mit entstellenden Einbauten nach einem Brande 1810). Er enthält in der Mitte einer Rotunde die Kapelle des Hl. Grabes (Troggrab) mit der vorgelagerten Engelskapelle und eine Reihe weiterer Kapellen, die sich in nicht ganz regelmäßiger Weise um den ostwärts anschließenden Langbau (darin die Weltenmitte) gruppieren. Hervorgehoben seien: das Gefängnis Jesu, die Kapellen der Kleiderverteilung, der Dornenkrönung, der Kreuzannagelung, der Kreuzerhöhung (Golgotha mit der Grube für das Kreuz und dem Felsspalt Mtth 27 $_{51}$, darunter die Kapelle mit dem Grabe Adams) und etwas abseits unterhalb von Golgotha der Salbungsstein. Weiter ostwärts schließt sich die unterirdische Helenakapelle mit der anstoßenden, abermals tiefer gelegenen Kreuzauffindungskapelle an. Die Besitzrechte der einzelnen Konfessionen an diesen Heiligtümern sind genau abgegrenzt und werden eifersüchtig gehütet. Die Hauptfeiern finden naturgemäß in der Zeit von Palmsonntag bis Ostern statt, jedoch infolge der Verschiedenheit des Kalenders für Lateiner und Griechen an verschiedenen Tagen. Besonders eindrucksvoll ist die griechische Feier der Auferstehungsnacht mit dem Wunder des sich selbst entzündenden hl. Feuers, das von Priestern aus der Grabkapelle herausgereicht wird, und an dem alle Teilnehmer ihre Kerzen und Fackeln entzünden. — Die Entscheidung der Echtheitsfrage Golgothas und des Hl. Grabes hängt vor allem von der bisher nicht ausreichend möglichen Feststellung des Laufes der damaligen Nordmauer Jerusalems ab, die diese Stätten ausgeschlossen haben muß. Die Möglichkeit der Echtheit wird sich zurzeit nicht bestreiten lassen. Neuere Versuche, Golgotha

und das Grab Jesu an anderen Stellen zu ermitteln, entbehren aller genügenden Grundlagen.

4. Die Via dolorosa, deren Endpunkt mit der Ansetzung Golgothas und des Hl. Grabes gegeben ist, hat nach der herrschend gewordenen Tradition ihren Ausgangspunkt in der Kaserne, die, an der Nordwestecke des ḥaram gelegen, die Stelle der ehemaligen Burg Antonia einnimmt. Diese gilt als das Richthaus des Pilatus, das nördlich von ihr festgestellte römische Pflaster als das Gabbatha von Joh 19 13, ein dreifacher Torbogen (ein Teil des Mittelbogens über der Straße, die nördliche Fortsetzung in der Kirche der Zionsschwestern) als Eingangstor zum Prätorium und Ecce homo-Bogen. An der so bestimmten Straße sind dann sämtliche Stationen des Leidensweges einschließlich der rein legendarischen örtlich festgelegt und zum Teil mit Kapellen besetzt. Die Identifikation des Prätoriums mit der Antonia läßt sich jedoch nur bis etwa 1200 zurückverfolgen; früher suchte man es im südlichen Stadtteil in der Sophienkirche, deren Lage freilich nicht sicher zu bestimmen ist. Nach Josephus (bell. jud. II 14 8 § 301) ist es richtiger mit dem Palast des Herodes zu identifizieren, dessen Reste in der Zitadelle am Jaffatore erhalten sind. Der Ecce homo-Bogen ist in Wahrheit das Osttor der von Hadrian gegründeten Aelia Capitolina.

5. Ein südlich der Stadtmauer auf dem Westhügel gelegener Gebäudekomplex enthält in sich die Reste einer Kreuzfahrerkirche, einer Nachfolgerin der ältesten, schon für die Zeit Hadrians bezeugten Kirche, der „heiligen Sion", der „Mutter aller Kirchen", der „Apostelkirche". Diese war sehr wahrscheinlich da erbaut, wo das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, die Versammlungsstätte der ersten Christengemeinde (Apgsch 12 12), gestanden hatte. Ohne genügenden Grund aber hat die Tradition dies Haus auch mit dem identifiziert, in dem die Jünger das Pfingstwunder erlebten, und weiter mit dem, in dem Jesus mit seinen Jüngern das Abendmahl hielt („Coenaculum"; die Ausstattung des jetzt als Abendmahlssaal gezeigten Raumes geht auf die seit 1333 hier ansässigen Franziskaner zurück). Unter diesem Hause soll sich ferner das Grab Davids befinden (daher die Bezeichnung des ganzen, seit 1547 muslimischen Gebäudekomplexes als en-nebi dā'ūd). In die Nachbarschaft verlegte man ferner das Haus des Kaiphas, das Sterbehaus der Maria, der Mutter Jesu („Dormitio") und andere Erinnerungsstätten. Die Dormitio wurde 1898 von Kaiser Wilhelm II dem Deutschen Verein vom Hl. Lande überlassen, der hier eine imposante Marienkirche erbaute.

6. Der Garten ¶ Gethsemane lag nach alter, doch keineswegs sicherer Tradition am Fuß des Oelberges, wo ihn die von der Stadt kommende Straße erreicht. Hier haben Ausgrabungen 1910 ff die Fundamente einer Kirche aus dem 4. Jhd. nachgewiesen. Heute pflegen Franziskaner dort einen Garten mit mehrhundertjährigen Oelbäumen, in dessen nächster Nähe die Stellen, wo die Jünger schliefen und wo Judas den Herrn küßte, gezeigt werden, während das Gebet Jesu in eine etwas abseits gelegene Höhle („Agoniegrotte") verlegt wird. In einer zweiten Höhle nahe der ersten zeigt man das Grab, in dem Maria bis zu ihrer Himmelfahrt geruht haben soll; der Eingang zu ihr ist seit dem 5. Jhd. mit einer Kirche überbaut. Auf der Oelbergkuppe bezeichnete die im 4. Jhd. über einer Grotte erbaute, 1910 f ausgegrabene Eleonakirche die Stelle, wo Jesus seine Jünger lehrte; gegenwärtig liegt hier ein Karmeliterkloster mit den Kirchen des Paternoster und des Credo (wo die Jünger das Apostolikum formuliert haben sollen). Wenig nördlicher liegt die Stätte der Himmelfahrt, wo schon Konstantin eine Kirche (Oktogon mit oben offener Kuppel) erbaute, während heute eine kleine Kapelle in einem unregelmäßig gestalteten Hof steht (muslimischer Besitz). Etwa 400 m weiter nordwärts auf der „Galiläakuppe" bezeichnet eine griechische Kapelle die Stelle, wo nach mittelalterlicher Tradition die Engel die Jünger nach der Himmelfahrt ihres Herrn anredeten („Viri Galilaei"); neuerdings wird mehrfach angenommen, daß ursprünglich hier eine Herberge für Pilger aus Galiläa lag. Die russischen Kirchen an und auf dem Oelberg können nur junge Traditionen für sich in Anspruch nehmen (Gethsemane und Himmelfahrt).

Für die kaum übersehbare Literatur kann auf Peter Thomsen: Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur, bisher 4 Bde., 1908—27, verwiesen werden. — Zur ersten Orientierung vgl. Karl Baedeker: Palästina und Syrien, 1910 7, S. 18 ff. — Hauptwerk: H. Vincent und F. M. Abel: Jérusalem, Tome II: Jérusalem nouvelle, 1926. — Wichtigste Spezialschriften: Zu 2 vgl. G. Dalman: Neue Petraforschungen und der heilige Felsen von J., 1912. — Zu 3 vgl. RE 3 VII, S. 44 ff; — C. Mommert: Golgatha und das hl. Grab zu J., 1900; — C. W. Wilson: Golgatha and the Holy Sepulchre (Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements, 1902—04); — A. Heisenberg: Grabeskirche und Apostelkirche, 1908; — G. Dalman: Golgotha und das Grab Christi (PJ 9, 1913, S. 98 ff); — K. Schmaltz: Mater ecclesiarum, die Grabeskirche in J., 1918. — Zur Feier des hl. Feuers Aufsätze von B. Schmidt und K. Schmaltz in PJ 11, 1915, S. 85 ff und 13, 1917, S. 53 ff. — Zu 4 vgl. G. Dalman: Die Via dolorosa (PJ 2, 1906, S. 15 ff). — Zu 5 vgl. Th. Zahn: Die dormitio sanctae virginis und das Haus des Johannes Markus (NkZ 10, 1899, S. 377 ff); — C. Mommert: Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion (ZDPV 21, 1898, S. 149 ff). — Zu 6 vgl. H. W. Trusen: Geschichte von Gethsemane (ZDPV 33, 1910, S. 57 ff); — H. Vincent: L'Eglise d'Eléona (RB 8, 1911, S. 219 ff). **Stenernagel.**

Jerusalem: IV. Universität.

Bereits 1913 beschloß der Wiener Zionistenkongreß die Errichtung einer hebräischen Universität in J. Noch vor Beendigung des Weltkrieges legte der Leiter der Zionistischen Organisation, Dr. Chaim Weizmann, den Grundstein für das Universitätsgebäude auf dem Scopus-Hügel im Norden J.s; am 1. April 1925 wurde die Universität unter Teilnahme von Vertretern der Hochschulen aller Kulturländer feierlich eröffnet. Sie steht erst im Anfang ihres Aufbaus und hat zunächst nur einige wissenschaftliche Institute: vier naturwissenschaftliche, deren Aufgaben hauptsächlich durch die Erfordernisse des Landes bestimmt sind, ein mathematisches, ein orientalistisches und ein judaistisches. Dieses ist der Erforschung der jüdischen Religion gewidmet, aber ebenfalls vorläufig noch nicht vollständig ausgebaut, wenn es auch die meisten Hörer hat und mehr als die anderen Institute veröffentlicht (Madda'e ha Jahadut, 1928). Die Mittel der Universität fließen aus freiwilligen Spenden, die Leitung liegt in der Hand eines Kuratoriums, dem u. a. Albert ¶ Einstein angehört. Die Zahl der Studierenden betrug im Winter 1927/28: 211. Im Herbst 1928 wurde die geisteswissenschaftliche Fakultät eröffnet, die das judaistische und orientalistische Institut in sich aufnahm. — Mit der Universität ist die Universitäts- und National bibliothek verbunden, die gegenwärtig etwa 200 000 Bände besitzt und eine bibliographische Vierteljahrsschrift „Kirjat Sefer" (Bd. 5, 1928) herausgibt. Auch erscheinen seit 1923 Publications of the University J. (Haag, M. Nijhoff). **Elbogen.**

Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm (1709—89), evg. Theologe, * in Osnabrück; nach ausgedehntem Studium und langjährigen Auslandsreisen (Holland, England) 1742 Hofprediger in Wolfenbüttel, 1749 Abt von Marienthal, 1752 Abt von Riddagshausen, 1771 Vizepräsident des Konsistoriums in Wolfenbüttel. Bekannt ist, daß Goethe den Selbstmord seines Sohnes Karl Wilhelm in Wetzlar († 1772) für die Schilderung seiner „Leiden des jungen Werther" literarisch verwertet hat. — Die theologische Bedeutung J.s liegt auf homiletischem und apologetischem Gebiet. Ein Geistesverwandter ¶ Mosheims, bemüht er sich in der Predigt um anziehende Form des Ausdrucks, um psychologische Einstellung auf den Hörer, um Klarheit und Durchsichtigkeit der Gedanken. Als Apologet zeigt er den Einfluß Chr. ¶ Wolffs, mit dessen Philosophie er schon als Leipziger Student in Berührung gebracht war. Seine „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion" (1768 ff) fanden große Verbreitung, auch durch Uebersetzung in andere Sprachen. Sein Plan einer Historia dogmatum (Brief an Gottsched vom 12. Jan. 1747) kam leider nicht zur Ausführung; immerhin läßt sich aus gewissen nachgelassenen Aufzeichnungen (Nachgelassene Schriften I, 1792, S. 125 ff 563 ff) ersehen, daß J. durch starken Sinn für geistesgeschichtliche Zusammenhänge den nachmaligen Begründer der ¶ Dogmengeschichte, W. ¶ Münscher, weit überragte. Dem pädagogischen Interesse J.s verdankte Braunschweig die Gründung des Karolinums 1745, der Vorstufe der heutigen (seit 1862) Technischen Hochschule.

Schriftenverzeichnis bei J. M. H. Döring: Die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jhd.s, 1830, S. 153 ff; — Entwurf seiner Lebensgeschichte. Eine Selbstbiographie (Nachgelassene Schriften II, 1793, S. 1—84); ergänzend und fortführend: Emperius: J.s letzte Lebenstage, 1790; — Ueber J. vgl. Friedr. Koldewey: Lebens- und Charakterbilder, 1881, S. 105 ff; — Derf.: EHP IV[3], 1906, S. 660 ff; — Aug. Roloff: Abt J. und die Gründung des Collegium Carolinum, Diss. Berlin 1910; — K. Aner: Die Historia dogmatum des Abtes J. (ZKG, N. F. 10, 1928, S. 76 ff). — Aelteres in RE[3] VIII, S. 695 ff und RGG[1] III, Sp. 315 f. **Ucke ley.**

Jesaja und Jesajabuch.

1. Jesaja, der Sohn des Amoz: a) J. als Prophet; — b) J.s Bedeutung; — c) J. als Schriftsteller. — 2. Deuterojesaja: a) D. als Prophet; — b) D.s Bedeutung; — c) D. als Schriftsteller. — 3. Die weiteren Prophetenworte des J.buches: a) Ihr Inhalt; — b) Ihre Form. — 4. Die Entstehung des J.buches.

Das unter dem Namen des J. überlieferte Buch enthält Prophetenworte aus den verschiedensten Jahrhunderten. Die ältesten Bestandteile des Buches sind die Worte des Propheten J., der im 8. Jhd. lebte. Sie sind in Kap. 1—35 enthalten, wozu Kap. 36—39 als historischer Anhang hinzugefügt ist. — Eine zweite Sammlung, Kap. 40—55, enthält die Worte „Deuterojesajas", eines unbekannten Propheten aus der Zeit des Exils. — Außerdem sind sowohl in der ersten Hälfte des J.buches wie in einem Anhang Kap. 55 bis 66 noch eine Reihe weiterer Prophetenworte aus vorexilischer, exilischer und nachexilischer Zeit enthalten.

1. a. Jesaja ben Amoz ist der erste im Südreiche Juda wirkende Prophet, dessen Worte erhalten sind. Er lebte in der zweiten Hälfte des 8. Jhd.s. Es bestätigt sich an ihm die Regel, daß größere Prophetenpersönlichkeiten immer nur in Zeiten höchster politischer Spannung aufgetreten sind. In den zwei Jahrhunderten, die seit der Spaltung des salomonischen Reiches vergangen waren, hatte das kleinere Südreich Juda (¶ Israel, 10 ff) im allgemeinen ein geruhiges Leben gelebt. Um die Mitte des 8. Jhd.s war es damit vorüber. Der Zusammenstoß mit ¶ Assyrien bereitete sich vor. — 738 hatte ¶ Menahem von Israel dem im Westen kämpfenden Tiglatpileser III von Assur einen ungeheuren Tribut gezahlt. Nach dem Abzug Tiglatpileſers begannen die von ihm heimgesuchten Kleinstaaten ein Defensivbündnis gegen die Assyrer zu betreiben. Da Juda den Anschluß verweigerte, wurde ihm von den Aramäern und Israeliten der Krieg erklärt (Syrisch-ephraimitischer Krieg etwa 735—734). ¶ Ahas von Juda wandte sich in der Not an Tiglatpileſer III. Der kam sofort, züchtigte Israel und zerstörte Damaskus. Als er 727 starb, verweigerte Hosea von Israel den jährlichen Tribut. Der neue König, Salmanassar V erschien. Hosea wurde gefangen und Samarien erobert. Damit hatte das Nordreich aufgehört zu bestehen. — Ahas von Juda war, solange er lebte, ein treuer Vasall der Assyrer. Sein Nachfolger ¶ Hiskia ließ sich zum ersten Male 711 verleiten, einem Bündnis gegen die Assyrer beizutreten. Sargon II erstickte den Aufstand schnell. Zum zweiten Male schloß sich Hiskia nach dem Tode Sargons einer Koalition gegen die Assyrer an. Sargons Nachfolger Sanherib erschien 701 im Westen und züchtigte sämtliche Rebellen. Auch Jerusalem wurde belagert. Doch gaben die Assyrer die Belagerung bald wieder auf, so daß der Stadt das Geschick Samariens noch einmal erspart blieb.

Vom Leben J.s wissen wir nur wenig Sicheres. Er wohnte in Jerusalem und war mit einer Prophetin verheiratet. Zwei Söhnen gab er bedeutungsvolle Namen (7_3 8_3). Seinen Worten kann man entnehmen, daß die Zustände in der Großstadt Jerusalem es gewesen sind, die die Wendung seines Lebens vorbereitet haben. Auch Samarien wird von ihm erwähnt. Und zwar war es weniger das Elend der Armen als das Leben und Treiben der leitenden Stände, an dem sein Blick immer wieder hängen blieb. Anstatt daß sie den Schwächeren halfen, plünderten sie sie selber auf das gewissenloſeste aus und lebten, von dem erpreßten Gelde genießend, in den Tag. Woher sollten auch sittliche Hemmungen kommen? Die Religion der Zeit erschöpfte sich in einem sinnlichen Kult. Gewisse Kreise dienten sogar fremden Göttern (¶ Götzendienst). Dabei war Israel doch das Volk Jahves, der nur den einen Willen hat, daß auf der Erde Recht und Gerechtigkeit herrsche! Einst ist das auch in Israel alles anders gewesen, wie J. glaubte. In den Tagen Davids war Jerusalem eine ehrbare Stadt mit guten Richtern und Ratsherren; jetzt ist es verkommen wie eine Dirne. Der Schmerz und die Empörung über den tiefen Fall der Gottesstadt bewirkte, daß das Leben J.s eine entscheidende Wendung nahm. Im Todesjahre Ussias (etwa 740) „sah er den Herrn" und wurde von ihm selbst beauftragt, hinzugehen, um dem Volke, das nicht hören will, den letzten Rest des Verstandes zu nehmen, damit es um so sicherer in den Abgrund taumele ($6_{1—11}$). — Als Jahves Bote hat J. ein Menschenleben lang Gottesworte in Jerusalem ausgerichtet. Vor Himmel und Erde erhob er die Anklage gegen Israel wegen all seiner Sünden, wegen des Reichtums, den Gott haßt, wegen des Hochmutes, den er verabscheut, wegen der Bedrückung der Armen, der Beugung des Rechtes, wegen des Prassens und Zechens, wegen des ganzen sinnlosen Kultes ($1_{2\,f.\,10\,ff.\,21\,ff}$ $2_{6\,ff}$ $3_{12.\,16\,ff}$ $5_{8\,ff}$ $28_{7\,f}$ $29_{13\,f}$). Ein Vergeben und Vergessen wäre höchste Ungerechtigkeit. Die Stunde der Vergeltung ist da. — Im einzelnen hat sich J. den „Tag Jah-

ves" (2 13 ff) sehr verschieden vorgestellt (¶ Eschatologie: II, 4). Bald sprach er davon, daß Jahve selber zu furchtbarem Gericht erscheinen werde (2 12 ff 3 13 f 16 ff), bald davon, daß das ganze Land zur Wüste werden solle (5 8 6 11 32 9 ff). Zuletzt wies er immer wieder auf einen Feind aus der Ferne hin, der kommen und allem Leben ein Ende machen würde (3 1 ff 5 13. 26 ff 28 11). Es ist wahrscheinlich, daß er dabei schon früh an die Assyrer gedacht hat. — Sehr bald fügte er eine weitere Erkenntnis hinzu. Es werden nicht alle vom Gericht getroffen werden. Ein Rest wird bleiben, der Buße tut (1 24 ff). Diese Erkenntnis war ihm so wichtig, daß er einem Sohne einen Namen gab, der sie enthielt: Schearjaschub, ein Rest wird sich bekehren (7 3). — Ja gelegentlich hielt er sogar die Bekehrung aller für möglich. Würden alle Buße tun, brauchte kein Gericht eintreten. Dann könnten alle friedlich wohnen bleiben (1 16 f. 19). — Die großen geschichtlichen Ereignisse, die er miterlebte, vertieften seine Erkenntnis mehr und mehr. Als der syrisch-ephraimitische Krieg ausbrach, glaubte er, daß damit das Gericht angebrochen sei. Israel und Aram würden untergehen (8 1—4). Juda aber habe jetzt die Möglichkeit, als heiliger Rest zu bleiben, falls es sich noch im letzten Augenblick bekehren werde (7 1 ff). Als dies nicht geschah, sah er, daß es auch für Juda schon zu spät sei. Und so verkündete er denn: die Mittel, deren ¶ Ahas sich bedienen wolle, um die drohende Gefahr zu bannen, würden zwar für eine kleine Weile helfen (7 10 ff). Dann aber werde auch über Juda die Katastrophe hereinbrechen (7 18 ff, 8 5 ff). Den Glauben an einen Rest gab er jedoch nicht auf. Nur war ihm jetzt ganz klar, daß der Rest, der bleiben würde, eine viel kleinere Schar wahrhaft Gläubiger sei. Vorerst bedeutete die Hausgemeinde, die er mit seinen Kindern und seinen Jüngern bildete, den Anfang eines neuen Israel im Geist (8 16—18). — Es scheint, als ob auf die Ereignisse des Jahres 734 im Leben J.s eine längere Periode enttäuschten Schweigens folgte (8 16). Erst unter der Regierung ¶ Hiskias trat er wieder mit Worten hervor, als er von den Bemühungen um ein Bündnis gegen Assur erfuhr, bei denen Aegypten im Hintergrund stand. Der Untergang des Nordreiches hatte ihm bewiesen, daß das Gericht begonnen habe. Es war klar, daß Jahve es mittels des Assyrers zu Ende führen würde. Daher ist es Wahnsinn, sich der Assyrer durch Rüstungen oder Bündnisse erwehren zu wollen (30 1 ff. 8 f 31 1 ff). Retten könnte nur Bekehrung und gläubiges Stillehalten (28 16 30 15 ff). Da er für seine Worte keinen Glauben fand (28 14 ff), versuchte er, sich durch eine Tat Aufmerksamkeit zu verschaffen. Drei Jahre ging er nackend, um anzudeuten, daß binnen kurzem Aegypter und Kuschiten, auf die man seine Hoffnung setzte, selber als Gefangene, nackt und barfuß nach Assur ziehen würden (20). Auch diese Tat blieb wirkungslos. Das Bündnis kam zustande. Der Aufstand von 711 mißglückte. Der zweite erfolgte 705, als Sargon gestorben war. — 701 erschien der neue König, Sanherib, im Westen und züchtigte zunächst den Norden. Dann wandte er sich dem Süden zu. Von Lachisch aus ließ er Juda erobern und Jerusalem belagern. Es ist ungewiß, wie J. den Anfang des Krieges beurteilt hat. Es scheint, daß wir nur Worte von ihm aus den letzten Monaten des Feldzuges haben. Wenn er jetzt wieder redete, hatte das einen tiefen Grund. Der Assyrer war ja gar nicht ein demütiges Werkzeug in der Hand Jahves, wie er geglaubt hatte, das sich darauf beschränkt, Sünder zu strafen. Er war ein Eroberer, der sich um gut und böse nicht kümmerte (10 5 ff). Sofort ergänzte J. seine Verkündigung. Das Gericht über Juda ist im Gange. Danach aber wird es vor den Mauern von Jerusalem auch über den Assyrer ergehen (10 27 ff 14 24 ff 17 12 ff 18 1 ff 30 27 ff 37 22 ff [?]). Und dann, wenn nur noch ein Rest in Zion übrig ist, der sich bekehrt hat (37 32)? Dann wird ein König aus dem Hause David den Messiasthron besteigen und in Gerechtigkeit und Weisheit regieren (9 1 ff 11 1 ff). Hat J. noch mehr verheißen? Hat er davon geredet, daß Jerusalem mit dem Tempel Jahves dann der Mittelpunkt eines Friedensreiches der ganzen Erde werden würde? Da 2 2 ff bestritten ist, läßt sich nichts Sicheres sagen. — Das Ende gestaltete sich anders, als J. es erwartet hatte. Zwar wurde Jerusalem nicht erobert, da die Assyrer die Belagerung abbrachen. Doch der Rest, der geblieben war, dachte nicht daran, sich zu bekehren, sondern feierte rauschende Siegesfeste. J. war tief enttäuscht. Zum zweiten Male war der Augenblick verpaßt. Selbst der Rest in Zion, der geblieben war, hatte versagt. Gott wird ihm diese Sünde nie vergeben! (22 1 ff). Das ist das letzte Wort J.s. Bald nach 701 wird er gestorben sein.

1. b. Die Bedeutung J.s besteht einmal darin, daß er das, was ¶ Amos und ¶ Hosea getrennt verkündigt haben, zu einer höheren Einheit zusammengefaßt hat. Wie Amos und Hosea kennt auch J. keine natürliche Verbindung zwischen Jahve und Israel. Gewiß hat Jahve einst Israel erwählt. Doch zögert er keinen Augenblick, dem erwählten Volke den Garaus zu machen, wenn es sich seinem Willen nicht fügt. Wie Amos und Hosea ist auch J. davon überzeugt, daß Jahve keinerlei Kult verlangt (Amos 5 21 ff Hosea 6 6 Jes 1 10 ff). Er fordert etwas völlig anderes. Mit Amos verkündigt J.: Jahve verlangt von den Menschen die Hingabe ihres Willens (Amos 5 14 f. 24 Jes 1 16 f). Mit Hosea betont J.: Jahve will dazu auch das letzte Ziel des menschlichen Denkens und Fühlens sein. Nur gebraucht J. hier einen anderen Ausdruck als Hosea, der von „Gotteserkenntnis" und „Liebe" spricht, die von den Menschen gefordert wird (Hosea 6 6). J. nennt das andere, was Gott verlangt, zum ersten Male in der Religionsgeschichte ¶ „Glauben" (7 9 28 16). Es ist zweifellos, daß dieses eine keusche Wort das, was hier gemeint ist, weit besser umschreibt, als es die beiden Worte vermögen, die Hosea gewählt hat. Denn in dem Worte „Glauben" klingt an, daß es sich Gott gegenüber um eine Erkenntnis und Liebe eigener Art handelt. Es ist ahnungsvolles Erfassen des einen tief verborgenen Grundes alles Seins, und es ist vertrauensvolle Hingabe des endlichen Geschöpfes an den unendlichen Schöpfer.

Zum anderen besteht die Bedeutung J.s darin, daß er solche völlige Hingabe an Gott auch für möglich gehalten hat. Es waren seine schmerzlichsten Erfahrungen, daß nicht das ganze Volk oder wenigstens ein größerer Teil des Volkes dazu imstande war. Das Volk als Ganzes ist verloren. Ueber das wird das Gericht ergehen. Doch ein Rest wird bleiben. Den wird der Schrecken des Gerichtes so erschüttern, daß er Buße tut. Der wird dann auch als Lohn die ganze Fülle irdisch-überirdischer Glückseligkeit erleben, die in Gott beschlossen ist, den ewigen Frieden und den König, der in Gerechtigkeit regiert. — Zu Lebzeiten J.s bildete lediglich die kleine Schar seiner Jünger den Anfang eines neuen Israel. Um die Mitte des 7. Jhd.s zeigte es sich, daß auch andere in Jerusalem gesonnen waren, neue Wege zu gehen. Es waren jene Kreise, in denen das ¶ Deuteronomium entstand, das wenigstens eine wesentliche Einschränkung des Kult-

betriebes forderte und mit großem Ernst auf das Halten der sittlichen Gebote und die Liebe zu Gott hinwies. — Als die Katastrophe über Jerusalem hereingebrochen war (¶ Israel, 12), wurden es abermals mehr, die die alten Wege verließen. Unter dem erschütternden Eindruck des Gerichts ging der Rest von Juda, der geblieben war, tatsächlich in sich. Gierig griff er die Ideen des Deuteronomiums auf. Nun mußte die immer wieder neu verheißene Heilszeit ja anbrechen. Selbst nach der Heimkehr wollte sie nicht kommen. So wurde der Rest von Juda ein wartender Rest, der nicht sterben kann. Ein solcher ist er im Grunde bis auf diesen Tag geblieben. Ganz gewiß hat J. diese Wirkung seiner Worte nicht geahnt. Aber tatsächlich haben sie solche Folge gehabt.

1. c. Welche Worte J. zuzuschreiben sind, ist nicht völlig sicher. Als echt dürften zu bezeichnen sein: 1 2 f. 4—9. 10—17. 18—20. 21—26. 29—31 2 6—21 3 1—9a. 12—15a. 16—24 3 25—4 1 5 1—7. 8—10. 11—13. 14. 18 f. 20. 21. 22. 23 6 1—11 7 18 f. 20. 21 f. 23—25 8 1—4. 5—8. 9 f. 11—15. 16—18. 21 f 9 1—6 9 7—10 4 + 5 25—29 10 5—19. 27b—34 11 1—9 14 24—27 17 1—3. 4. 5a. 5b. 6. 9—10a. 10b—11. 12—14 18 1—6 22 1—14. 15—25 28 1—4. 7 f. 9—13. 14—22. 23—29 29 1—4a. 9—13. 18 f. 15 30 1—5. 6 f. 8—14. 15—17. 27—33 31 1—3. 4 f 32 9—14. Zweifelhaft sind: 2 2—4 5 24 6 12 f 10 20—23. 24—27a 14 28—30. 31 f 29 5—8 31 8 f 32 1—8 37 22—29. 30—33. 33 f. Wertvolle alte Berichte über J. sind jedenfalls nach dem gegenwärtigen Text: 7 1—17 20. — Von den Worten J.s sind reine Drohworte: 3 25—4 1 5 14 6 12 f 7 18 f. 20. 21 f. 23—25 8 9 f. 21 f 14 24—27. 28—30. 31 f 17 1—3. 4. 5a. 5b. 6. 18 1—8 22 25 29 1—4a 30 27—33 31 8 f 32 9—14 (5 14 6 12 f 8 21 f dürften Fragmente sein). Drohworte mit kürzerer Begründung der Drohung sind: 1 29—31 3 1—8a. 16—24 5 24 7 13—17 8 5—8 9 7—10 4 + 5 25—29 17 9—10a. 10b—11 28 1—4 29 13 f (1 29—31 ist wohl ein Fragment). Gelegentlich ist die vorangestellte Begründung ausführlicher gehalten, so daß man von der Verbindung Schelt- und Drohwort sprechen kann. Schelt- und Drohworte sind: 2 6—21 5 8—10. 11—13 10 5—19 22 1—14. 15—18 28 9—13. 14—22 30 1—5. 6 f. 8—14. 15—17 31 1—3 37 22—29 (von diesen Worten geht 28 14—22 zum Schluß in ein Mahnwort über). Reine Scheltworte sind: 1 4—9 5 18 f. 20. 21. 22. 23 28 7 f 29 15. In 1 21—26 steht an Stelle eines Scheltwortes die Nachahmung eines Leichenliedes. Außerdem klingt das Drohwort hier in eine Verheißung aus. 5 1—7 ist eine Parabel an Stelle eines Schelt- und Drohwortes. 1 2 f und 3 12—15a sind prophetische Gerichtsreden, von denen die letztere durch eine Klage des Propheten eingeleitet ist. 1 10—17 ist eine prophetische Tora. 1 18—20 28 23—29 29 9—12 können als aus der Diskussion entstandene Worte bezeichnet werden. Verheißungen sind: 2 2—4 7 7—9 10 20—23. 24—27 11 1—9 22 20—23. 24 (letztere eine ironische Verheißung) 29 5—8 31 4 f 32 1—8 37 30—32. 33—34 (35). Orakel, denen ekstatisches Erleben zugrunde liegen dürfte, sind: 9 1—6 10 27b—34 17 12—14. Eigenberichte des J. sind 6 1—11, der Bericht über seine Berufung, 8 1—4, ein Bericht aus der Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges, 8 11—15, ein Bericht über eine göttliche Belehrung, 8 16—18, wohl das Schlußwort zu den Aufzeichnungen aus dem Jahre 734. — Die Uebersicht lehrt, daß bei J. eine größere Mannigfaltigkeit an prophetischen Gattungen vorliegt, als bei den anderen, etwa gleichzeitig mit ihm lebenden Propheten. Sein Erleben war zu reich, als daß es in den wenigen herkömmlichen Formen prophetischer Rede hätte ausströmen können. Zudem griff er gelegentlich im Interesse einer größeren Wirkungsmöglichkeit bewußt zu neuen Gattungen, die seinen Hörern noch nicht geläufig waren. Vielleicht, daß er sie auf diese Weise fesseln konnte. (Ueber diese Gattungen vgl. ¶ Propheten: II B). — Wie es zur Niederschrift der zumeist auf mündlichen Vortrag berechneten Worte gekommen ist, wissen wir nicht. Gelegentlich ist die Niederschrift durch J. selbst ausdrücklich bezeugt (8 1 f. 16 30 8) oder mit Sicherheit anzunehmen (6 1 ff 8 1 ff). — Daß so viel festgehalten worden ist, darf als ein großes Glück bezeichnet werden. Es ermöglicht, die Bedeutung, die J. als Heros der Religion und Meister der prophetischen Rede hat, wenigstens von ferne zu ahnen.

2. a. 722 war das Nordreich Israel von den Assyrern zerstört worden. 586 eroberten die Babylonier Jerusalem, die Hauptstadt des Südreiches Juda. Beide Male wurden große Teile der Bevölkerung ins Exil geschleppt. Die Verbannten vom Jahre 722 gingen in verhältnismäßig kurzer Zeit spurlos in der Fremde unter (doch vgl. ¶ Exil). Die Verbannten vom Jahre 586 behaupteten sich infolge der Intensität des geistigen Lebens, das sie fern von der Heimat lebten. Die Zerstörung Jerusalems hatte ihnen die Augen geöffnet. Alles ist gekommen, wie es kommen mußte. Gott ist ein gerechter Gott. Vielleicht, daß er sich nun auch als ein gnädiger Gott erweist, der den tiefgebeugten Rest seines Volkes nicht allzulange in der Fremde schmachten läßt. Doch ereignete sich lange Zeit hindurch nichts, was als Anzeichen einer Wendung gedeutet werden konnte. Erst nachdem mehr als dreißig Jahre vergangen waren, wurde es anders. Bald nach 555 drangen die Meder in Mesopotamien ein. Es schien, daß sie von hier aus gegen Babylon ziehen wollten. Doch wurden sie selber vorher von dem Perserkönig Cyrus II (558 bis 529) angegriffen und in wenigen Jahren unterworfen. Cyrus machte nach diesem Erfolge nicht Halt. Der nächste, der von ihm besiegt wurde, war Krösus von Lydien. Alle Welt war gespannt, was weiter geschehen würde. Mit am gespanntesten waren die Gefangenen in Babylonien. Wird Cyrus sich nunmehr gegen Babylon wenden? — In dieser Zeit der höchsten Spannung trat abermals ein Prophet unter den Verbannten auf, dessen wirklicher Name unbekannt ist. Da seine Worte im Anhang zu den Worten J.s überliefert sind (40—55), pflegt man ihn Deuterojesaja (D.), d. h. „zweiter J." zu nennen.

Im Unterschied zu den großen Propheten vor ihm, die Unheilspropheten gewesen sind, ist D. ein Heilsprophet (¶ Eschatologie: II, 6). Er droht nicht mit Untergang und Verderben. Er verheißt das Ende alles Leides. Israels Sünde schrie freilich einst gen Himmel (43 24). So mußte es Jahwes Zorneskelch trinken (51 17). Aber nun ist alle Schuld gebüßt und das Ende der Leidenszeit da (40 2). In einer Fülle von Worten, die wie Bäche der Leidenschaft strömen, redet er von dem Heile, das vor der Türe steht. Ja zuweilen jauchzt und jubelt er, als sei das große Wunder schon geschehen. Doch steht für ihn das Bild der Zukunft, die er erwartet, nur in großen Zügen fest. Alle Einzelheiten schwanken. Zuweilen redet er so, als erwarte er das Gericht über Babylon und die Befreiung der Gefangenen von einem unmittelbaren Eingreifen Jahwes (42 13 ff 44 23 47 1 ff 48 20 51 23). Dabei klingen dann in seinen Worten uralte Gedanken von einem Kampfe mit dem Chaos nach, den Jahve noch einmal am Ende der Tage kämpfen wird (42 15 44 27 51 9 f). Meist spricht er jedoch viel realistischer: Cyrus, der soeben strahlend heraufzieht, ist dazu ersehen, den

Gefangenen die Freiheit zu schenken. Jahve selbst hat ihn als seinen Gesalbten berufen. Jahve selbst ist mit ihm auf allen seinen Wegen (41 $_{1}$ ff. 25 ff 44 $_{28}$ 45 $_{1}$ ff. $_{13}$). Quer durch die Wüste soll der Zug der Erlösten gehen. Zeichen und Wunder werden geschehen. Wasser wird strömen. Paradiesesbäume werden sprießen. Jahve selbst kehrt mit den Seinen heim (40 $_{3}$ 41 $_{18}$ f 43 $_{19}$ f 52 $_{8}$ ff). Jahve selbst baut Jerusalem als eine Märchenstadt wieder auf (44 $_{26}$ 49 $_{8}$ ff 51 $_{3}$ 54 $_{1}$ ff. $_{11}$ ff). Mit diesem Wiederaufbau wird dann die ganze Weltgeschichte zu ihrem Ende kommen. Kämpfe um die Vorherrschaft gibt es hinfort nicht mehr. Jerusalem wird für alle Zeiten der Mittelpunkt der ganzen Erde sein. Doch malt D. dieses Zukunftsbild, an dessen unmittelbare Verwirklichung er glaubt, nur selten durch niedere Gedanken aus, indem er davon redet, daß dann alle Völker der Erde dem Gottesvolke dienen werden (49 $_{22}$ f). Für gewöhnlich gibt er ganz anderen Gedanken Raum. Die Verherrlichung Israels wird dazu führen, daß alle Völker der Erde zur Erkenntnis des einen wahren Gottes kommen. Mit der Schöpfung von Himmel und Erde hat das große Drama Gottes begonnen (40 $_{26}$ 44 $_{24}$ 45 $_{12}$ 48 $_{13}$). Die Geschichte des Offenbarungsvolkes von seiner Erwählung bis zu seiner Verklärung ist der zweite Akt (41 $_{8}$ ff 43 $_{1}$ ff u. a.). Den Schluß bildet die Bekehrung der ganzen Welt (45 $_{14.\ 22}$ f 51 $_{4}$). Der Gott, der solcher Wunder fähig ist, wie sie an Israel geschehen werden, hat allerdings nicht seinesgleichen. Er ist der erste und der letzte, neben dem es keinen anderen gibt (41 $_{4.\ 21}$ ff 42 $_{17}$ 43 $_{10}$ 44 $_{6}$ ff 45 $_{6.7}$; ¶ Gottesglauben: II A, 3 d—f). — Ueber alles dies hinaus hat D. noch ein weiteres von der Zukunft erwartet. Unter seinen Worten finden sich einige, die man mit dem Namen „Knecht-Jahve-Lieder" zu bezeichnen pflegt (42 $_{1—4.\ 5—7}$ 49 $_{1—6.\ 7}$ 50 $_{4—9.\ 10}$ f 52 $_{13}$—53 $_{12}$). Häufig wird angenommen, daß sie zu den übrigen Worten D.s in unmittelbarster Beziehung stehen. Der Gottesknecht, von dem sie reden, sei Israel, das stellvertretend für die Völker der ganzen Welt leidet. Dereinst wird es allen offenbar werden. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß eine andere Deutung, die in dem leidenden Gottesknecht den Propheten selber sieht, die richtigere ist. Es sind ganz persönliche Erfahrungen und ganz persönliche Erwartungen, denen D. in den Knecht-Jahve-Liedern Ausdruck verliehen hat (¶ Knecht Jahves). — 539 eroberte Cyrus Babylon. Unmittelbar danach befahl er den Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem. Das Ende des Exils war angebrochen. Soweit gingen die Prophezeiungen D.s in Erfüllung.

2. b. Ganz gewiß ist es bereits wunderbar, daß die Prophezeiungen D.s soweit in Erfüllung gegangen sind. Von allen Taten des Perserkönigs ist zweifellos die eine Tat die folgenreichste geworden, daß er gefangenen Juden die Heimkehr nach Jerusalem und den Wiederaufbau ihres Tempels gestattet hat. Indessen liegt die Größe D.s nicht darin, daß er der Prophet dieser einen Tat des Cyrus gewesen ist. Es gab damals andere Propheten, die ebenfalls den Untergang Babylons verkündeten (14 $_{4}$ ff 21 $_{1}$ ff). Die wahre Größe D.s liegt in dem beschlossen, was er darüber hinaus verkündet hat. D. erwartete ja nicht nur die Heimkehr nach Jerusalem. Er erwartete die Verherrlichung Jerusalems, die Bekehrung der ganzen Welt und für sich selbst die Teilnahme an all der Herrlichkeit in einem Wunderleben nach dem Tode (52 $_{15}$ 53 $_{10}$ f). Jerusalem ist nicht verherrlicht worden, die Völker der Welt haben sich nicht bekehrt, er selber ist nicht auferstanden. Dennoch liegt gerade in allen diesen Erwartungen, die nicht in Erfüllung gegangen sind, die eigentliche Größe D.s. Denn sie sind die zeitgeschichtlich bedingte Einkleidung einer einzigen großen Schau, die Ewigkeitswert hat. Diese Schau umfaßt mit einem Blick, wie ihn nur wunderbar Begnadete tun können, den einen Gott, das eine Volk, an dem er sich als der Gerechte und Gnädige offenbart, und das eine Ziel des göttlichen Liebeswillens: das Heil der Welt, „das von den Juden kommt" (Joh 4 $_{22}$). Und zugleich zittert in ihr die tiefe Einsicht mit, daß der Weg zu diesem Ziele für die großen Mittler Gottes ein Kreuzesweg ist. Daß bereits anderen Propheten vor D. Teile dieser großen Schau aufgegangen sind, ist ohne Belang. Der, dessen Auge das Ganze zum ersten Male strahlend erfaßt hat, ist D. gewesen. Er selber glaubte, daß die Verwirklichung dessen, was er prophetisch geschaut hatte, unmittelbar bevorstünde. Wir wissen, daß die Verwirklichung einer unendlichen Schau in der Unendlichkeit liegt.

2. c. Abgesehen von unbedeutenderen Zusätzen innerhalb einzelner Verse stammen vielleicht nur 40 $_{19}$ f 41 $_{7}$ 42 $_{24}$ f 43 $_{8}$ 44 $_{1.\ 18}$ 46 $_{6—8}$ 48 $_{22}$ 51 $_{11.\ 18}$ nicht von D. — 47 $_{1—15}$ ist ein mit Tönen des Spottes untermischtes Scheltund Drohwort wider Babel, 46 $_{1}$ f ein Orakel über den Untergang Babylons. — Verheißungen sind 41 $_{8—13.\ 14—16.\ 17—20}$ 43 $_{1—7.\ 14}$ f. $_{16—21}$ 44 $_{2—4}$ (5) 45 $_{1—3}$ 46 $_{3}$ f. $_{12}$ f 49 $_{8—10}$ (12). $_{14—21.\ 22}$ f. $_{24—26}$ 52 $_{1—6}$ 54 $_{1—3.\ 4—6.\ 7}$ f. $_{9}$ f. $_{11—17}$ 55 $_{1—5.\ 10}$ f. $_{12}$ f. Gelegentlich sind die Verheißungen mit Stücken anderer Gattungen verbunden, mit einem Drohwort gegen Israels Peiniger (51 $_{17—23}$), mit einem Scheltwort gegen Israel (48 $_{1—11}$ 51 $_{12—16}$), mit einem Mahnwort (51 $_{1—8}$) oder mit einem Hymnus (45 $_{14—17}$). 40 $_{3—5}$ ist eine Abwandlung einer Verheißung. An Stelle einer Verheißung steht in 40 $_{9—11}$ ein der Stadt Zion in den Mund gelegtes Siegeslied und in 52 $_{7—12}$ ein Heilsorakel. — Eschatologische Hymnen D.s sind 40 $_{12—26.\ 27—31}$ 44 $_{23}$ 48 $_{20}$ f 49 $_{13}$. In 42 $_{10—17}$ geht der Hymnus in eine Jahverede in Form eines Drohwortes und einer Verheißung über. Ichhymnen Jahves sind 42 $_{8}$ f 44 $_{24—28}$ 45 $_{4—7.\ 8.\ 11—13.\ 18}$ f 46 $_{5—12}$ (ohne $_{6—8}$) 48 $_{17—19}$ 50 $_{2}$ * f 55 $_{8}$ f. Ichhymnen Jahves in Form von Gerichtsreden Jahves sind 41 $_{1—4.\ 21—29}$ 43 $_{9—13}$ 44 $_{6—20}$ 45 $_{20—25}$ 48 $_{12—16}$. — Verkündigungsaufträge sind 40 $_{1}$ f. $_{6—8}$. — Ein Scheltwort ist 45 $_{9}$ f und vielleicht auch 42 $_{18—23}$. — Mahnworte sind 44 $_{21}$ f 55 $_{6}$ f. — Wie eine Beschwörung klingt 51 $_{9}$ f. — Reflexionen über den Grund der erlittenen Strafe sind 43 $_{26—28}$ und 50 $_{1—3}$*. Eine Reflexion über den Grund des bevorstehenden Heiles ist 43 $_{22—25}$. — Von den Knecht-Jahve-Liedern sind 42 $_{1—4.\ 5—7}$ und 49 $_{7}$ Verheißungen. 49 $_{1—6}$ besteht aus Worten des Knechtes an die Völker und einer Verheißung Jahves. 50 $_{4—9}$ und $_{10}$ f gehören im weiteren Sinne zur Gattung der individuellen Klagelieder. 52 $_{13}$—53 $_{12}$ ist eine Verheißung, deren Mittelstück ein im voraus gesungenes Leichenlied auf den Sühnetod des Knechtes bildet. — Die Uebersicht über die Gattungen lehrt, daß D. nicht nur ein Prophet, sondern auch ein Dichter gewesen ist. Auf die Rechnung des Dichters gehen vor allem die begeisterten Hymnen, gehen die Variationen einzelner konkreter Verheißungen, die er empfangen hat (vgl. 40 $_{3—5}$ 41 $_{17—20}$ mit 43 $_{16—21}$ 44 $_{2—4}$), geht der reiche hymnische Schmuck, der über alle seine Worte gebreitet ist (vgl. 43 $_{16}$ f 44 $_{2}$ 49 $_{26}$ u. a.). Beides aber ist D. ganz gewesen, ein Prophet und ein Dichter ganz von Gottes Gnaden.

3. a. Außer den Worten J.s und D.s enthält das Buch J. noch eine ganze Reihe weiterer Pro-

phetentexte der verschiedensten Art. Unbedeutendere Zusätze zu anderen Prophetenworten sind, abgesehen von ganz kurzen Zusätzen innerhalb einzelner Verse, 1 1. 27 f 2 1. 5. 22 3 10 f 5 30 8 23 10 27a 13 1. 6 14 1—4a 18 7 20 2. 5 21 16 f (?) 28 5 f 40 19 f 41 7 42 24 f 43 8 44 1. 18 46 6—8 48 22 51 11. 18 57 20 f 58 13 f 59 5—8 •21 60 12 61 11 62 10 65 20 66 9. 16. — Selbständige Prophetenworte, die vielleicht aus vorexilischer Zeit stammen, sind 19 1. 2—4. 5—10. 11—15 (19 16 f. 18. 19—22. 23. 24 sind spätere Zusätze dazu) 57 1—6. 7—13. — Worte aus der Zeit des Exils sind 13 2—22 14 4b—21 (22?) 21 1—10. 11 f (?). 13—15 (?). — Worte aus nachexilischer Zeit sind 4 2—6 11 10—16 12 1—6 15 f. 23 1—14 (15—18) 24 bis 27. 29 16—24 30 18—26 32 15—20 33. 34 f. 56 1—8. 9—12 57 14—19 58 1—12 59 1—20 (ohne 5—8) 60 1—22 61 1—10 62 1—12 63 1—6 63 7—65 25 66 1—4a. 5. 6—15. 17—24. — Häufig wird für die Kapitel 56—66 der Name Tritojesaja, d. h. dritter J., gebraucht. Da es jedoch bestritten ist, ob 56—66 wirklich auf einen einzigen, in der Zeit nach dem Exil lebenden Schriftsteller zurückgehen, ist dieser Ausdruck hier vermieden worden.

Von den Worten, die vielleicht aus vorexilischer Zeit stammen, beschäftigen sich zwei mit den Verhältnissen in Juda und Jerusalem. Der Abfall von Jahve wird nicht ungestraft bleiben (57 1—8. 7—13). — Die übrigen sind an Aegypten gerichtet. Unbedingt älter ist die kleine Sammlung von Worten 19 1—15, in der Aegypten mit dem Gericht Jahves gedroht wird. 19 16—24 ist ein tröstlicher Anhang dazu, der aus einer späteren Zeit stammt: auch in Aegypten wird man dereinst Jahve dienen; und zuletzt werden Aegypten, Assur und Israel die drei Völker Jahves auf Erden sein.

Die sicher aus der Zeit des Exils stammenden Worte sind sämtlich gegen Babylon gerichtet. Das Gericht über Babel steht unmittelbar bevor (21 1 ff). Die Meder werden es vollstrecken (13 2 ff). Der König von Babel muß hinab in die Unterwelt (14 4b ff). — 21 11 f. 13—15 sind Worte, die sich auf uns unbekannte Verhältnisse in Edom und Nordarabien beziehen.

Unter den aus der Zeit unmittelbar nach dem Exil stammenden Worten steht 66 1—4 für sich allein da: der Schöpfer von Himmel und Erde bedarf keines Tempels und keiner Opfer; ein demütiges Herz ist alles, was er will. — Alle übrigen aus der Zeit nach dem Exil stammenden Prophetenworte sind inhaltlich bis auf zwei sehr ähnlich. Die Verbannten sind zum großen Teile heimgekehrt und der Tempel ist wieder aufgebaut. Doch von all den herrlichen Verheißungen der Propheten des Exils, die weit über Heimkehr und Wiederaufbau hinausgingen, ist auch nicht eine einzige in Erfüllung gegangen. Die heidnischen Mächte stehen unerschüttert da. Jerusalem ist nicht der Mittelpunkt der ganzen Welt geworden. — Aber was Gott durch den Mund seiner Propheten geredet hat, kann keine Lüge sein. Wenn all das Herrliche bisher noch nicht erschienen ist, so wird es demnächst erscheinen. Immer wieder versicherten es Propheten, die in Jerusalem auftraten. Immer wieder hieß es: jetzt ist das Ende wirklich da. Wenn frühere Geschlechter das Kommen Gottes nicht erlebt haben, so werdet ihr es erleben. Er kommt, er kommt und hält Gericht (25 9 35 4 60 2). Wehe den Peinigern seines Volkes (33 1 34 5 ff 63 1 ff)! Wehe den Völkern der ganzen Welt (24 1 ff 33 12 f 34 1 ff)! Wehe auch den Sündern in Jerusalem (29 20 56 9 ff 65 11 ff 66 17)! Aber Heil allen seinen Frommen (29 18 f 52 2 61 1 ff)! Die ganze Fülle irdisch-überirdischer Glückseligkeit, die in Gott beschlossen ist, wird sich über sie ergießen. Himmel und Erde wird sich verklären (30 26 65 17). Wasser wird strömen (30 25 33 21 35 6). Gärten werden sprießen (4 2 30 23 32 15). Jerusalem wird wunderbar verherrlicht werden (65 18). Nichts wird mehr zu wünschen übrig bleiben. Vergebung der Sünde (33 24), Erlösung von allem Uebel (30 19 59 20 62 11), ewiger Friede, ewige Glückseligkeit (32 17 f 57 19 60 17 62 8 f 65 21 ff), alles, alles wird geschenkt werden. Jahve selbst wird seine heilige Stadt beschirmen (4 5 f 24 23 27 3 30 20 f), in der ein König aus dem Hause David ein gerechtes Volk regiert, das die Treue liebt (11 10 26 2 61 6 62 12). Die über die ganze Welt verstreuten Juden werden heimkehren (11 11 f 27 12 f 56 8 60 4 66 20). Fremde Könige werden kommen, um in dem Hause anzubeten, das ein Bethaus für alle Völker heißt (56 7 60 3). Selbst die Toten werden auferstehen, um an all der Herrlichkeit teilzunehmen (26 19). — Da das Kommen des Endes sich immer wieder verzögerte, konnte es nicht ausbleiben, daß die Frommen zu Zeiten ganz verzweifelten. Wir fasten, aber Gott sieht es nicht (58 3). Vielleicht ist gar seine Hand zu kurz, um zu helfen (59 1). Dann haben Propheten immer wieder ernst gemahnt. Eure Sünde ist der Grund dafür, daß das Alte nicht vergehen kann. Bekehrt euch und der Tag des Heiles wird nicht länger auf sich warten lassen (58 6 ff 59 2 ff 64 4 ff). — Ganz anderen Inhaltes sind zwei Worte, die vielleicht auch aus nachexilischer Zeit stammen, 15 f und 23 1—14 (15—18). Die Grundlage von 15 f scheint eine Klage über eine bereits eingetretene Verwüstung Moabs zu sein, die durch spätere Zusätze in eine Weissagung verwandelt ist. 23 1—14 ist eine Klage über eine Zerstörung Sidons, die ein späterer Bearbeiter als eine Weissagung auf den Untergang von Tyrus aufgefaßt hat. In 23 15—18 fügte er einen Anhang hinzu, in dem er von Heil für Tyrus redete.

3. b. Von den selbständigen Prophetenworten aus vorexilischer, exilischer und nachexilischer Zeit sind 19 2—4. 5—10. 16 f Drohworte. 19 11—15 57 7—13 66 5 sind Schelt- und Drohworte. 56 9—12 kann als eine Abwandlung eines Schelt- und Drohwortes bezeichnet werden. In 57 1—6 bildet eine Klage des Propheten die Einleitung zu einem Schelt- und Drohwort. — 14 4b ff ist ein mit Tönen des Spottes untermischtes prophetisches Leichenlied auf den Tod des Königs Babel, das in ein Drohwort mündet. — 13 2—22 21 1—10 63 1—6 66 6—16 sind Orakel. — 4 2—6 11 10—16 19 18. 19—22. 23. 24. 29 16—24 30 18—26 32 15—20 57 14—19 60 1—22 62 1—12 sind Verheißungen. 12 1—6 ist eine Verheißung, in der ein eschatologisches Danklied und ein eschatologischer Hymnus angeführt werden. — In 34 f und 66 17—24 liegt die Verbindung von Drohwort und Verheißung vor, in 56 1—8 die Verbindung von Mahnwort und Verheißung. — In 15 f und 23 1—14 bilden Klagen die Grundlage. 15 f hat Zusätze in Form von Drohworten, 23 1 ff einen Zusatz in Form einer Verheißung erhalten. — In 58 1—12 folgt auf das Scheltwort eine prophetische Tora über das rechte Fasten, die in eine Verheißung mündet. 66 1—4a ist eine prophetische Tora, die in ein Drohwort mündet. — 24—27 ist eine Sammlung von Stücken der verschiedensten Gattungen (Drohworte, Verheißungen, Orakel, eschatologische Hymnen, ein Chorlied), die alle zu einem großen Bilde des Weltgerichts zusammengestellt sind. — 33 59 1—20 (ohne 5—8) 61 1—10 63 7—65 25 sind prophetische Liturgien.

Unter allen diesen Worten sind einige, die noch ganz die Kürze und Prägnanz der älteren Prophetensprüche zeigen, so die Drohworte und Verheißungen in 19, die beiden Orakel 21 1—10 und 63 1—7, doch auch andere Worte wie 21 11 f. 13—15 23 1—14 56 9—12 57 1—6. 7—13 und 66 1—4a. Längere, aber trotzdem prächtige Worte sind vor allem 14 4b ff und 33. Den breiteren Stil einer späteren Zeit zeigen 13 2—22 34 f. 57 14—19 58 1—12 59 1—20 60 1—22 61 1—10 62 1—12 63 7—65 25 66 3—15. In allen übrigen Worten zeigt sich der Verfall des prophetischen Stiles. Das hindert natürlich nicht, daß einzelne Stellen dieser Worte trotzdem von großer Schönheit sind. Das ist selbst in 24—27 der Fall.

4. Das J.buch hat seine heutige Gestalt erst im Laufe von Jahrhunderten erhalten. Aus einer Sammlung echter J.worte sowie aus weiteren Prophetenworten der vorexilischen, exilischen und nachexilischen Zeit entstanden allmählich eine Reihe kleinerer Sammlungen, die aneinandergereiht wurden. Folgende Sammlungen sind noch zu erkennen: 1—12 Worte zumeist an Juda, 13—23 Worte zumeist an fremde Völker, 24—27 Worte über das Weltgericht, 28—35 (?) Worte verschiedenen Inhaltes. Allen diesen Sammlungen wurde 36—39 (im wesentlichen gleich II Kön 18 13—20 19) als geschichtlicher Anhang hinzugefügt. Zu dem so entstandenen Prophetenbuche kamen später noch zwei weitere Sammlungen, 40—55, die Worte Deuterojesajas, und 56—66 Worte zumeist aus nachexilischer Zeit.

Kommentare: K. Marti: Das Buch J., 1900; — Cheyne: The book of the prophet Isaiah, 1904; — J. Hirsch: Das Buch J., 1911; — B. Duhm: Das Buch J., (1892) 1922⁴; — H. Guthe-K. Budde: Das Buch J. (Die Hl. Schrift des AT.s übersetzt von E. Kautzsch), (1894) 1922⁴; — H. Schmidt: Die großen Propheten (Die Schriften des AT.s in Auswahl II, 2), (1915) 1923²; — M. Haller: Das Judentum (ebenda II, 3), (1914) 1925²; — F. Feldmann: Das Buch Isaias, 1925 f; — E. König: Das Buch J., 1926. — Außerdem: K. Budde: Die sogenannten Ebed-Jahve-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahves, in Jes 40—55, 1900; — S. Mowinckel: Der Knecht Jahwäs 1921; — H. Gunkel: Ein Vorläufer Jesu, 1921; — L. Köhler: Deuterojesaja, 1923; — K. Budde: J.s Erleben, 1928; — Karl Elliger: Die Einheit des Tritojesaja, 1928. — Aelteres in RE³ VIII, S. 705 ff. **Balla.**

Jesreel, in griechischer Zeit Esdrelon (Judith 3 9 4 6), heute zer'în, Stadt am Rande der gleichnamigen fruchtbaren Ebene (Jos 17 16 Richt 6 33), des Feldes der letzten Schlacht zwischen Saul und den Philistern (I Sam 29 1. 11 II Sam 4 4). J. gehörte zum Gebiet des Stammes Issachar (Jos 19 18). Ahab und seine Nachkommen hatten hier ihre Nebenresidenz (I Kön 18 45 f 21 II Kön 8 29 9).

Hermann Guthe: RE³ VIII, S. 731 ff; XXIII, S. 672 f; — Gustaf Dalman: Orte und Wege Jesu, (1919) 1924³, S. 67 ff; — Albrecht Alt: PJ XXI, 1925, S. 39 f. **Eißfeldt.**

Jesuaten, auch „Apostolische Kleriker vom hl. Hieronymus" genannt, um 1360 von Giovanni Colombini († 1367) in Siena gegründet, eine Genossenschaft von Laienbrüdern für Krankenpflege und strenge Askese, vom Volk später auch „Aquavit-Väter" wegen des von ihnen bereiteten Likörs genannt. Seit 1606 durften auch Kleriker eintreten. Ursprünglich nach der Benediktinerregel, später der ¶ Augustinerregel lebend, mit weißem Talar und graubraunem Mantel. Im Mittelalter in Italien verbreitet, von Clemens IX wegen Verweltlichung aufgehoben. — Der weibliche Zweig, die Jesuatinnen, bestand noch bis 1872 in Italien.

Heimbucher II, 1907³, S. 240 ff; — KHL II, Sp. 53; — KL² VI, Sp. 1371 ff; — RE³ VIII, S. 741 f. **Priebe.**

Jesuitenorden.

1. Die Stiftung des Ordens; — 2. Ausbreitung; — 3. Organisation; — 4. Dogmatik und Ethik. — J.-Jesuiten.

1. Der J.orden hat seinen eine Individualität innerhalb des ¶ Mönchtums (: II) bedeutenden „Charakter" von seinem Stifter Ignaz de ¶ Loyola aufgeprägt bekommen. Spanischer Militär in der eigenartigen Färbung des stolzen, ritterlich-amoureusen, dabei vielfach innerlich hohlen, bigotten Kavaliertums, 1521 im Verteidigungskampfe der Zitadelle von Pamplona gegen die Truppen des Königs Franz I von Frankreich durch einen sein rechtes Bein verstümmelnden Schuß schwer verwundet, erlebte er auf dem Krankenlager seine Bekehrung. Zwei Andachtsbücher an Stelle der begehrten, aber nicht aufzutreibenden Ritterromane, eine Heiligenlegende und das „Leben Christi" des ¶ Ludolf von Sachsen wandeln den mattgesetzten Weltkämpfer in den Streiter Christi. Die Liebe zur Dame des Herzens wandelt sich in Marienminne, die er visionär erlebt; statt mit dem Franzosen kämpfte er mit dem Teufel, und wie er einst dem Kaiser sein Land erhalten half, will er jetzt von Jerusalem aus dem Heiland eine Welt in Bekehrung der Ungläubigen erobern; der Christusritter kann auf dem Wege nach Jerusalem einen maurischen Ritter wegen Spott über die Jungfrau Maria zum Zweikampf fordern wollen. Auf der ersten Station seiner Palästinareise, auf dem Monserrat (Katalonien), weihte er sich nach Generalbeichte unter Ablegung der Waffen und Anlegung des Pilgerkleides der Maria; in Manresa durch die Pest fast ein Jahr aufgehalten, kommt er, asketisch in bewußter Zucht geschult, am 1. Sept. 1523 nach Jerusalem, wird aber vom Franziskanerprovinzial wegen seiner Schwärmerei abgelehnt und vervollständigt zunächst seine Bildung in Barcelona (Lateinstudium) und Alcala (Philosophie), in kleinem Studentenkreise Askese treibend. Deshalb verdächtigt, siedelt er 1527 nach Salamanca, 1528 nach Paris über: Abschluß der Lehr-, Beginn der Meisterjahre. Mit seinen Gefährten Peter ¶ Faber, Franz ¶ Xavier, Alfons ¶ Salmeron, Jakob ¶ Laynez, Nikolaus ¶ Bobadilla, Simon ¶ Rodriguez weiht er sich am Tage Mariä Himmelfahrt (15. August 1534) in der Marienkirche auf dem Montmartre dem himmlischen Herrn zur Muhammedanermission: der Geburtstag des J.ordens, der sich von vornherein jedwedem päpstlichen Befehl unterwarf. Visionen Loyolas gaben der Kämpferschar den Namen: „Kompagnie Jesu" (ein schon im Mittelalter begegnender Name). Nach erfolgreicher Tätigkeit in Venedig in Krankenpflege und Seelsorge erfolgte die Anerkennung der Statuten in Rom erst am 27. Juli 1540 durch Paul III für eine Zahl von 60 Mitgliedern (die Beschränkung wurde 1543 aufgehoben) unter dem Generalate des Ignatius.

2. Innere Mission (Predigt, Katechese, Seelsorge, Waisenpflege, Kampf gegen Prostitution) innerhalb und außerhalb Roms, dazu Heidenbekehrung bildeten in bewundernswerter Wirkungskraft das erste Programm des Ordens. 1544 zählte man 9 jesuitische Niederlassungen in Europa, 1554 bereits 8 Ordensprovinzen, reichend von den japanischen Inseln bis zur Küste Brasiliens, mit 61 Stationen, 63 Häusern, 23 Gymnasien. 1548 wurden die geistlichen ¶ Exerzitien von Paul III bestätigt; die Konstitutionen wurden zwar von Loyola 1555 ausgearbeitet, aber von Laynez vollendet. Unter dem Einfluß der Erfolge und der Wirkung von Kurie, Bischöfen, weltlichen Fürsten in Bayern und Oesterreich wird die Gesell-

schaft für Innere und Aeußere Mission allmählich Kampfforden (doch hat z. B. Ignatius noch 1548 seine Missionspläne verfolgen können): die Geschichte der ¶ Gegenreformation ist die Geschichte des J.ordens, der sich trotz Gegnerschaft (z. B. ¶ Karls V oder des Melchior ¶ Cano) durchsetzte. Auf dem ¶ Tridentinum wurde er (Laynez, Salmeron vorab) führend im Sinne antilutherischer Dogmatik und des unfehlbaren Papsttums. In Italien waren Venedig (Laynez; doch wurden sie 1606—56 ausgewiesen), Florenz, Genua, Modena, Ferrara und Neapel Wirkungsfeld (1680: 128 Kollegien; die Renaissance verschwindet). Spanien unter Philipp II war spröde; aber im 17. Jhd. herrschten die J. bei Hofe und im Adel. Portugal, wo Xavier und Rodriguez schon 1539 wirkten, sah nach Abschüttelung der spanischen Herrschaft 1640 J. als Regierungsmitglieder. In Frankreich brachte die Verbindung mit dem Hause Guise die J. hoch (1555 erste Niederlassung in Billon) und ließ sie bei der Vernichtung der Hugenotten, insbesondere bei der Bartholomäusnacht (¶ Frankreich, 4 a) Helfer oder Anreger sein; doch wurde 1595 der Orden ausgewiesen, um 1603 zurückzukehren und im Zeitalter Ludwigs XIV seine Blütezeit zu erleben (¶ La Chaise, der königliche Beichtvater und Ratgeber der Frau von Maintenon). Nach Deutschland kam 1540/41 auf die Religionsgespräche von Worms und Regensburg (¶ Deutschland: I, 5) Faber; Le Jay und Bobadilla folgten; 1545 ff ¶ Canisius, „der" deutsche Jesuit; den Nachschub stellte das Collegium Germanicum in Rom (seit 1552; ¶ Römische Kollegien). Von dem Stützpunkte Ingolstadt aus wurden in Wien, Prag, Köln, München, Trier, Mainz, Würzburg, Olmütz, Speyer, Innsbruck, Graz, Ungarn (Peter ¶ Pázmány) u. a. Kollegien gegründet und Schulen eröffnet; Dillingen wurde eigene J.universität. Nach Polen kamen die J. 1564, um auch hier die Gegenreformation durchzuführen. Schweden sah sie nur vorübergehend unter Johann III (1568—92); die unter jesuitischem Einfluß erfolgte Konversion von Gustav Adolfs Tochter ¶ Christine war nur eine persönliche Eroberung. In England 1542 Fuß fassend, wurden sie eine Stütze der Stuarts und arbeiteten hier mit wechselndem Erfolge teils im Lande, teils von den auf dem Kontinent (Frankreich, Rom, Spanien) gegründeten englischen Kollegien aus.

Der von Jahr zu Jahr wachsende Orden erreichte 1710 mit 37 Provinzen, 1 Vizeprovinz, 612 Kollegien, 157 Seminaren, etwa 200 Missionen, 24 Profeß-, 59 Probehäusern, 340 Residenzen, 19 978 Mitgliedern, darunter 9957 Priestern, zunächst einen Höhepunkt. Im Zeitalter der Aufklärung nahm er ab, zersetzte sich, verlor die Zeitgemäßheit, ja Daseinsberechtigung: unter allgemeiner Zustimmung vollzog ¶ Clemens XIV am 21. Juli 1773 die Auflösung des Ordens (Bulle: Dominus ac redemptor noster), Ungehorsam gegen die Kurie, laxe Moral, unlautere Geld- und Handelswirtschaft, Mißstände in ¶ Paraguay, wo ein kommunistisches Staatswesen unter jesuitischer Leitung begründet worden war, als Ursache angebend. Trotz dieser offiziellen Aufhebung ging der J.orden nie ganz unter; ¶ Friedrich d. Gr. und Katharina von Rußland duldeten J. als brauchbare Schulmeister.

Mit der Restauration des Katholizismus im 19. Jhd. erfolgte am 7. August 1814 die Wiederherstellung des Ordens (Breve: Sollicitudo omnium). Der rasche Aufstieg, nahezu in allen Ländern, bewies die Führung des immer politischer werdenden Katholizismus durch die J.; sie haben diese Geschichte „gemacht", das ¶ Vatikanum von 1870 ist ihr Werk und der sogenannte ¶ Ultramontanismus ihre Praktik. Natürlich fehlten Rückschläge nicht. Ihr Einfluß an der Kurie ist nach dem Tode Leos XIII eher gesunken als gestiegen. Konsequent von öffentlicher Wirksamkeit ausgeschlossen sind die J. nur in Rußland (seit 1820), der Schweiz (seit 1847), Portugal (seit 1910). Für Deutschland, wo der ¶ Kulturkampf 1872, und Frankreich, wo die einsetzende radikale Trennung von Staat und Kirche 1901 (¶ Frankreich, 6 a) sie aussperrten, brachte der Weltkrieg die Wendung: 1917 fiel in Deutschland § 1 des Reichsgesetzes gegen die J., der dem Orden die Errichtung von Niederlassungen und die Ausübung jeder öffentlichen Tätigkeit in Kirche und Schule innerhalb des Reiches verbot, nachdem schon 1904 § 2, der den verbündeten Regierungen das Recht gab, ausländische Ordensglieder auszuweisen und inländischen den Aufenthalt in bestimmten Bezirken oder Orten zu verbieten, aufgehoben war. In Frankreich hat die mit Kriegsausbruch verkündete Toleranz gegenüber unterrichtenden Kongregationen Anlaß zu erneuter Fußfassung und wachsender Kräftigung gegeben (das Comité catholique de Défense religieuse, die Société générale d'éducation et d'enseignement, die Action populaire, die Association catholique de la jeunesse française, die Ligue patriotique des Françaises, die Scouts de France, die Fédération des étudiants catholiques, die Union catholique de la France agricole, die Union des associations ouvrières catholiques u. a., auch die Action française (¶ Katholizismus: II, 1 c) oder die Militärschule St. Cyr stehen unter jesuitischer Leitung oder Beeinflussung.

Statistik für 1927: Assistenz Italien (zerfallend in die provinciae: Romana, Brasiliae [Vice-provincia], Neapolitana, Sicula, Taurinensis, Veneta) zählt 795 Priester, 452 Scholastiker, 432 Koadjutoren (Zuwachs: + 65); die Assistenz Germanien (zerfallend in die provinciae: Austriae, Brasiliae Merid. [Vice-prov.], Cechoslovaca [Vice-prov.], Germaniae inferioris, Germaniae superioris, Hungariae, Jugoslaviae [Vice-prov.], Neerlandica, Poloniae maioris et Mazoviae, Poloniae minoris): 1730 Priester, 1068 Scholastiker, 1024 Koadjutoren (Zuwachs: + 138); die Assistenz Gallien (zerfallend in die provinciae Campaniae, Franciae, Lugdunensis, Tolosana): 1686 Priester, 661 Scholastiker, 519 Koadjutoren (Zuwachs: + 2); die Assistenz Spanien (zerfallend in die provinciae Aragoniae, Argentino-Chilensis, Baetica, Castellana, Columbiana, Legionensis, Lusitana, Mexicana, Toletana): 1954 Priester, 1376 Scholastiker, 1508 Koadjutoren (Zuwachs: + 130); die Assistenz England (zerfallend in die provinciae: Angliae, Belgica, Canadae inferioris, Canadae superioris [Vice-prov.], Hiberniae): 1687 Priester, 1137 Scholastiker, 513 Koadjutoren (Zuwachs: + 56); die Assistenz Amerika (zerfallend in die provinciae: Californiae, Marylandiae-Neo-Ebor., Missouriana, Neo-Aurelianensis, Novae Angelae): 1565 Priester, 1573 Scholastiker, 427 Koadjutoren (Zuwachs: + 147). Insgesamt: 9417 Priester (+ 155), 6267 Scholastiker (+ 286) 4423 Koadjutoren (+ 97) = 20 107 J. (+ 538). Der Sitz des niederdeutschen Provinzials ist Köln, des oberdeutschen München; Kollegien und Niederlassungen befinden sich u. a. in Berlin, Düsseldorf, Frankfurt a. M., Godesberg, München, Nürnberg; das Hauptkolleg (Ignatiuskolleg) ist in Valkenburg (Holland).

3. Die glänzenden Erfolge der J. ruhen zunächst auf ihrer militärisch gestrafften, vierfach gestaffelten Organisation: Novizen (Aufnahme nach genauer Prüfung, die irgendwie Verdächtige, Kranke,

Angehörige eines anderen Ordens, zur Priesterweihe Ungeeignete, also z. B. Ehemänner, ausschließt; Dauer: 2 Jahre); Scholastiker (= Studenten auf einer Ordensschule: zweijähriges Studium der Rhetorik und Literatur, 3 Jahre Philosophie, Physik und Mathematik, 5—6 Jahre praktische Uebung im Grammatik-Unterricht, 4—6 Jahre Studium der Theologie, dann Prüfungsjahr nach erhaltener Priesterweihe); geistliche Koadjutoren (die bewegliche Truppe, die als Rektoren, Professoren, Missionare u. a. verwendet wird; weltliche Koadjutoren sind die nicht aufsteigenden Laienbrüder); Professen (erst mit dem 45. Jahre; vierfaches Gelübde: neben den drei Mönchsgelübden noch spezieller Gehorsam gegen den Papst; sie sind mit aktivem und passivem Wahlrecht die Mitglieder der Generalkongregation, also die Regierung des Ordens, die den General auf Lebenszeit wählt, ebenso die ihm zur Seite stehenden Assistenten und den ihn beichtväterlich beratenden Admonitor). An der Spitze steht der General mit unumschränkter Vollmacht; sein Stellvertreter in der Provinz ist der Provinzial; unter diesem stehen die Superioren (praepositus = Vorsteher des Profeßhauses, magister novitiorum des Probationshauses, rector des Kollegiums). Prokuratoren besorgen das Rechnungswesen, weltliche Geschäfte u. dgl.; Zensoren prüfen die Bücher; die einzelnen Institute haben ihre besonderen Präfekten. Ernennung der Beamten durch den General, in der Regel auf drei Jahre. Die sogenannten „geheimen J." (¶ Affiliierte) werden in den Konstitutionen vorgesehen als Professen der drei Gelübde, die von hervorragender Begabung nicht ohne zwingende Gründe zuzulassen sind als sogenannte Kollateralen zur Ueberwachung von mit einem Auftrage versehenen J.; auch hat Ignatius hervorragende Persönlichkeiten zum Gehorsam verpflichtet, ohne sie in die Gesellschaft selbst aufzunehmen; näher umreißbar sind sie nicht und spielen gegenwärtig keine Rolle mehr. — Die bei aller Beweglichkeit strengste Disziplin gipfelt in unbedingtem Gehorsam. Der J. muß dem Obern gehorchen „wie ein Leichnam, der sich auf jede Seite wenden läßt, wie ein Stab, der jeder Bewegung folgt, wie ein Wachskügelchen, das sich in jede Form drücken und ziehen, wie ein kleines Kruzifix, das sich nach Belieben drehen und richten läßt" (sogenannter Kadavergehorsam). Die äußere und innere Ertüchtigung erzielt eine humanistisch aufgebaute Pädagogik (Lehr- und Erziehungsplan: die 1586 auf Befehl ¶ Sixtus' V entstandene, 1599 veröffentlichte ratio atque institutio studiorum societatis Jesu) und die zielbewußt aufgebauten ¶ Exerzitien. Hervorragende Generale wie ¶ Laynez, ¶ Franz von Borgia, ¶ Aquaviva, ¶ Roothaan, ¶ Beckx, ¶ Anderledy, ¶ Martin brachten in die Form den gewünschten Geist. Gegenwärtiger General: Wladimir Ledochowski (seit 1914).

4. Der J. paßt sich in seiner Struktur durchaus der Gesellschaftslehre des ¶ Katholizismus an, auch der speziellen Soziologie des Mönchtums, so gewiß er Eigengepräge besitzt. Wenn die kath. Kirche sich auf der Geist-Leiblichkeit des Menschen aufbaut, darum eine Organisation als Lebensform für nötig hält und von dem dogmatischen Gedanken des fortdauernden Zusammenhanges von Schöpfung und Erlösung aus die Hinaufhebung des Schöpferisch-Natürlichen „zu Gott" und dem Reiche Gottes ist, und wenn die Orden hier als dauernde Lebensgemeinschaft auf einer dank ihrer Ablösung von gewissen weltlichen Beziehungen höheren Stufe stehen, so ist in den J. sowohl die notwendige Verbindung von Schöpfung und Erlösung, Menschlichem und Göttlichem, Kultur und Reich Gottes (Kirche) als auch die ausgesonderte Lebensgemeinschaft höherer Ordnung lebendig. „In der Welt, doch nicht von der Welt" könnte man ihr Motto nennen, und gerade das scharf fixierte Festhalten der hier vorliegenden Doppelung macht die Eigenart der J. aus. Während bei den übrigen Orden die Weltflucht primärer Zweck wird, wissen sich die J. zur entschiedenen, weltoffenen Prüfung des Wertvollen in der Entwicklung des menschlichen Faktors, der Nutzbarmachung brauchbarer menschlicher Formen, der Anwendung menschlicher Mittel berufen. Die Trennung von Religion und Welt wird abgelehnt und ersetzt durch eine im Schema Zweck (Reich Gottes) und Mittel (Kulturkräfte) verlaufende Verbindung. Die Sinngehalte der Kulturbezirke werden nicht aufgehoben, sondern als ewige Gedanken und Willensnormen des Schöpfergottes in der Erlösung erneut bejaht, d. h. eingeordnet. In diesem Sinne erstreben die J. eine religiöse Kultur, und die Energie dieses Strebens gerade in der Nutzung der kulturellen Seite mußte sie zu dem Orden einer Kirche machen, die als civitas dei auf Erden in die Erscheinung zu treten beansprucht. Die Problematik des J.ordens aber ist, ob er in seiner (katholisch vollkommen korrekten) Zielsetzung nicht die in jener Doppelung geforderte Balance durchbrochen hat zugunsten zu starker, selbst unchristlicher oder unsittlicher Belastung des „in der Welt". Gewollt hat er das nie; aber fragen muß man, ob er es nicht tat. Ad. ¶ Harnack hat ihn, der unter Verzicht auf den Zwang der Mönchstracht sich frei in der Welt bewegt, die Selbstaufhebung des Mönchtums genannt, was er aber in der Steigerung der Askese und der Verschärfung der Mönchsgelübde wieder nicht ist; die gegen die J. erhobenen Vorwürfe kreisen alle um jene Frage. Ihre viel getadelte sogenannte „Akkommodation" in der Mission z. B. (¶ Asien, 2; ¶ China: IV, 3) wollte betrachtet sein als Anpassung an die vorgefundenen brauchbaren Formen des Menschentums, im Grunde nichts anderes, als wenn Canisius „anständige Kleidung" für die nach Deutschland zu schickenden J. oder Suarez „flüssiges und gefälliges Latein" für wissenschaftliche Werke als Anpassung an die Aesthetik des Menschentums forderte, oder das Theater (J.-Dramen) in der Pädagogik genutzt wurde. Daß die Kunst des ¶ Barock (: I) die Kunst der J. wurde, beruht ebenfalls auf der Verknüpfung von Sinnlichem und Uebersinnlichem. Der (nicht im Wortlaut, aber in der Sache bei den J. sich findende) berüchtigte Satz „Der Zweck heiligt die Mittel" ist die praktische Ethik jener Doppelung, auf den Grundsatz gebracht. Die Ethik der J. kann von ihren Voraussetzungen aus nur Zweckethik sein, keine Ethik des kategorischen Imperativs; das Unsittliche dieser Ethik liegt aber nicht im Prinzip, das ganz unabhängig von den J. vertreten werden kann (z. B. von N. ¶ Hartmann, auch schon von Chr. ¶ Sigwart), sondern in der Praxis der J. Es kommt immer darauf an, welche Zwecke welche Mittel heiligen, mit jenem Grundsatze ist z. B. von ¶ Biedermann Uebel und Leid vom Zweck der Erziehung des Menschengeschlechtes aus gerechtfertigt worden; es fehlte in der Praxis des J.ordens die strenge Unterstellung der Zwecke unter ein höchstes Gut, so gewiß dieses theoretisch im Reich Gottes gegeben ist, eine Vereinzelung, die wieder mit dem Grundmangel der kath. Moral, der ¶ Kasuistik (: III), zusammenhängt. ¶ Suarez, ¶ Laymann, ¶ Busembaum, ¶ Escobar sind die berüchtigsten Moralisten der J. Der Grundsatz des ¶ Probabilismus wiederum ist Nutzung kirchlicher Kraft nach individuellem Bedürfnis; die absolute

ethische Forderung wird ersetzt durch eine probable Autorität, deren Probabilität sie unabhängig vom persönlichen Gewissen legitimiert. Im übrigen darf man nicht übersehen, daß das von den J. betonte „in der Welt" kulturelle Leistungen nicht nur hervorbringen kann, sondern auch hervorgebracht hat. Es kann da um Staatspolitik gehen und ging auch häufig um sie, aber das hier von ¶ Pascal entworfene Bild darf nicht normativ genommen werden; vor allen Dingen ist der moderne Staat in ganz anderer Weise gegen jesuitische Direktiven gefeit als ehedem. Das Wort ¶ Clemens XIII sint ut sunt, aut non sint (sie mögen sein, wie sie sind, oder überhaupt nicht sein) stimmt schon von da aus nicht. Ebenso kann nicht geleugnet werden, daß der Schwerpunkt jesuitischen Wirkens selbst von der Politik weg sich auf wissenschaftliche Leistungen, Erziehung und Liebestätigkeit verschoben hat. Auf allen diesen Gebieten arbeiten Namen von gutem Klange, wie etwa ¶ Duhr, ¶ Ehrle, ¶ Braunsberger, ¶ Fonck, ¶ Lippert, ¶ Wasmann, ¶ Przywara, ¶ Pribilla. Die Tätigkeit der J. in den Lazaretten 1870 und im Weltkriege war hervorragend. Die Mission ist es nicht minder (1927: 1463 Priester, 362 Scholastiker, 480 Koadjutoren, total 2305 gegen 2263 im Jahre 1926). Die wissenschaftlichen Zeitschriften der J., wie die Etudes publiées par les pères de la compagnie de Jésus, die „Stimmen der Zeit", die Zeitschrift für kath. Theologie bemühen sich um Hebung des wissenschaftlichen Strebens im Orden, zumeist freilich in streng kath.-papalistischem Sinne. — Die sogenannte „J.furcht" ruht teils auf den Erfahrungen der Geschichte, von denen freilich manche als „J.fabeln" ausgeschaltet werden müssen, teils auf konfessioneller Polemik, teils auf mangelnder Einsicht in die Eigenart der J.; ein wirklich starker Glaube ist von ihr frei.

Quellen: Institutum societatis Jesu, 1869 ff, 1892/93, umfassend die Collectio Decretorum = Sammlung der päpstlichen Privilegien, das Examen generale societatis Jesu für die in den Orden Eintretenden, die Constitutiones (Separatausgabe Rom 1908) samt den Declarationes, die Dekrete und Kanones der Generalkongregationen, die Regulae soc. Jesu für das gemeinschaftliche Leben der J. und die Amtsführung der Ordensbeamten, die Ratio studiorum = Studienplan, die Ordinationes generalium, die Exercitia spiritualia des Ignatius (¶ Exerzitien), samt dem Directorium und den Industriae pro superioribus von ¶ Aquaviva. Einen Auszug bietet die Epitome instituti societatis Jesu, 1924. — Seit 1894 erscheinen die Monumenta historica societatis Jesu (Briefe, Urkunden, Biographien usw.). — Ueber die J. vgl. RE³ VIII, S. 742 ff; XXIII, S. 673 f; — KHL II, Sp. 56; — CathEnc. XIV, S. 81 ff; — RGG¹ III, Sp. 333 ff (W. Koehler); — Heimbucher III, 1908³, S. 2 ff; — Bäcker-Sommervogel, 1890 ff. — Neuere Literatur: P. v. Hoensbroech: Der J.orden, 2 Bde., 1926/28 (Nachschlagewerk); — H. Böhmer: Die J., (1904) 1921⁴; — F. Wiegand: Die J., 1926; — H. Stoeckius: Loyolas Gedanken über Aufnahme und Bildung der Novizen, 1925; — E. Staehelin: Der J.orden und die Schweiz, 1923; — B. Duhr: Geschichte der J. in den Ländern deutscher Zunge, 4 Bde., 1907—1928; — Derſ.: Das J.gesetz, 1919; — O. Pfülf: Die Anfänge der deutschen Provinz der neuerstandenen Gesellschaft Jesu und ihr Wirken in der Schweiz 1805—47, 1923; — H. Fouqueray: Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528—1762), 5 Bde., 1925; — Mir-Recalde: Histoire intérieure de la Compagnie de Jésus, 1922; — A. Krötz: Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu, 2 Bde., 1927; — G. Gundlach: Zur Soziologie der kath. Ideenwelt und des J.ordens, 1927; — M. Charney: Le péril Jésuite, 1923; — Jesuitenkalender, 1926.

W. Koehler.

Jesus Christus.

A. Jesus und die Jesusüberlieferung: 1. Der Methodenstreit; — 2. Die Evangelien als Quellen der Geschichte Jesu (Porträt; Entwicklung, Rahmen der Geschichte Jesu; die schriftstellerische Art der Evangelisten; das Thema der Evangelien; Einheitlichkeit und Vielgestaltigkeit der Ueberlieferung; ältere Schichten?; das urchristliche Kerygma und die evg. Sammelberichte; das Wachsen der Ueberlieferung; die Geburtsgeschichte Jesu; der zwölfjährige Jesus im Tempel; Sichtung des Hauptbestandes der Ueberlieferung); — 3. Einteilung; — 4. Exkurs über die außerchristlichen Quellen der Geschichte Jesu. — B. Die Geschichte Jesu in Umrissen: 1. Absolute Chronologie; — 2. Relative Chronologie; — 3. Aufriß und Anfang der Wirksamkeit Jesu. — C. Die Verkündigung Jesu (seine Worte): Die Nähe des Reiches Gottes und die Buße des Menschen: 1. Die Anknüpfung an das Judentum (die messianischen Bewegungen; Gesetz und Verheißung; Rabbinismus und Apokalyptik; Johannes der Täufer); — 2. Der Inhalt der Verkündigung Jesu: a) Gnade und Gericht (die Art des Reiches Gottes negativ und positiv; Jesus und die Antike); b) Der Gehorsam gegen Gott in der Welt (die Autorität des Gesetzes; die rechte Auslegung des Gesetzes; Jesu Kritik am gesetzlichen Wesen; das Ganze der Forderung Gottes als Entweder—Oder; Lohn und Strafe; der Wille Gottes; das Doppelgebot der Liebe); c) Gott der Herr und Vater (der jüdische Gottesglaube in seiner Reinheit und Folgerichtigkeit; Vorsehungsglaube und Resignation; der Wunderglaube; der Gebetsglaube; der Glaube; die Vergebung der Sünden). — D. Das Handeln Jesu (seine Taten): Die Zeichen des Reiches Gottes: 1. Die Wunder Jesu (das Wunder und die Buße; Gott und Natur; der besondere jüdische Zusammenhang gegenüber dem allgemeinen antiken Zusammenhang; die Heilungen der Dämonischen); — 2. Die Tempelreinigung. — E. Jesus selbst (seine Person): Der Messias des Reiches Gottes: 1. Die „Kirche"; — 2. Leiden und Sterben Jesu; — 3. Das Messiasgeheimnis Jesu. — F. Schluß.

A. J. und die J.-überlieferung. Bei dem Wort „und" handelt es sich hier nicht darum, daß zuerst das eine und dann das andere zu behandeln wäre. Diese Betrachtungsweise ist in der Geschichtswissenschaft sonst vielfach möglich und nötig: man bietet zuerst eine Feststellung und Nachprüfung der sogenannten Quellen in bezug auf ihren Umfang und Wert, und man gibt darnach eine Darstellung der in den Quellen geschilderten Persönlichkeit und Wirksamkeit. Hier aber handelt es sich bei dem Wort „und" um eine Beziehung, um eine Wechselwirkung besonderer Art: wir fragen nach der Gestaltung der J.-überlieferung in ihrer Bedeutung für das Erfassen der Persönlichkeit, vorsichtiger gesagt: der Gestalt Jesu, und wir fragen zugleich nach der Gestalt Jesu und seiner Wirksamkeit in ihrer Bedeutung für die Gestaltung der J.-überlieferung.

A. 1. Wie nötig eine solche Besinnung ist, ergibt sich aus der Unsicherheit und Verworrenheit der Betrachtungsweisen, mit denen man der J.frage Herr zu werden versucht. Wir beobachten, seitdem es eine auch auf J. angewandte Geschichtswissenschaft gibt, ein Hin- und Herpendeln zwischen einer individualistischen und einer kollektivistischen Betrachtungsweise in mannigfachen Schattierungen. Ein Bewunderer ¶ Carlyles bedauert, daß in dem Buch des frommen Schotten über „Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte" solche Anschauung nicht auf J. ausgedehnt ist, da doch im Sinne Carlyles „die Weltgeschichte im Grund die Geschichte der großen Männer ist, die in ihr gewirkt und geschafft haben". Ernest ¶ Renan hat in seiner Weise mit seinem berühmten „Leben Jesu" die für viele Menschen pein-

liche Geschichtslücke ausgefüllt. Im Gegensatz zu einer solchen individualistischen Betrachtung steht die kollektivistische in ihrer ideengeschichtlichen oder mythischen oder geschichtsökonomischen Form. Für ¶ Hegel (¶ Geschichte: II, 2) ist nicht die Person Jesu, sondern die mit ihm gegebene Idee das Entscheidende: „Macht exegetisch und historisch aus J., was ihr wollt, es frägt sich allein, was die Idee ist." Für die Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu (¶ Bibelwissenschaft: II, 5 d; ¶ Christentum: I), als deren bekanntester Vertreter unter den Neueren Arthur ¶ Drews gelten mag, ist die uns in den Evangelien vorliegende Geschichte Jesu der Niederschlag eines synkretistischen Mythus. Für die Anhänger der ¶ Oekonomischen Geschichtsauffassung, d. h. vor allem für die marxistischen Sozialisten, ist das ganze NT, insbesondere auch die Darstellung der Evangelien auch nichts anderes als der Niederschlag einer allgemeinen Wahrheit, in diesem Fall: einer ökonomischen Verschiebung unter Absehung von einem Persönlichkeitsfaktor. Gegen die „zünftige" Behandlung der J.frage, wie sie der Theologie anvertraut ist, hat man bald die individualistische und bald die kollektivistische Betrachtung in ihren verschiedenen Ausprägungen ausgespielt. Theologen und in ihrer Gefolgschaft Historiker und Philologen sollen es nicht verstanden haben, das schlichte Geschichtliche an J. herauszustellen, und man verweist auf die Nachtreter von Renan bis zu einem Renan redivivus vom bescheideneren Format eines Emil ¶ Ludwig. Theologen sollen es anderseits nicht verstanden haben, das erhabene Uebergeschichtliche an J. herauszustellen, und man verweist auf Georg ¶ Brandes' „J.-Sage", das haarscharfe Gegenteil einer Literatenarbeit zu der vorher genannten Literatenarbeit. Bei diesem an sich unfruchtbaren, aber symptomatischen Gegenspiel darf und kann nicht vergessen werden, daß auch die J.forschung im theologischen Bezirk an beiden beschriebenen Haltungen ihren Anteil gehabt hat und noch hat: dem neueren theologischen „Liberalismus" mit seiner Betonung der Persönlichkeit gerade in der Religionsgeschichte und auch im Urchristentum kommt es in erster Linie auf die Erfassung der *Persönlichkeit* Jesu in ihrer äußeren und inneren Entwicklung an. Allerdings darf nicht verkannt werden, daß diese Redeweise im Verlauf einer weiter drängenden, stehen gebliebene Reste immer wieder anpackenden Evangelienforschung allmählich gedämpfter geworden ist. Dem theologischen Altliberalismus kommt es demgegenüber in der Nachfolge Hegels nicht auf die Einzelpersönlichkeit, sondern eben auf die *Idee* an. Verwandt damit ist die radikale *religionsgeschichtliche* Betrachtung, wie sie auch in Theologenkreisen zu finden ist (¶ Bibelwissenschaft: II, 5 b; ¶ Religionsgeschichtliche Schule). Die also in der theologischen Arbeit vorliegende Doppelheit ist so peinigend, daß eine — Synthese angeboten wird, wie sie mit sachlichem Gewicht, aber nicht immer mit methodischer Klarheit von sehr verschieden eingestellten Theologen vertreten wird, eine *Synthese zwischen Geschichte und Uebergeschichte*, zwischen gewirkter und gedeuteter Geschichte, zwischen J. und Chr. Die Frage ist, ob mit einer solchen an sich ansprechenden Synthese der Tatbestand des in den Evangelien vorliegenden urchristlichen Bekenntnisses getroffen wird. Neben der geschilderten mehr dialektischen Einheitslösung läuft das auf das Kompromiß gerichtete Denken: man sucht der Entscheidung zwischen Persönlichkeit und Kollektivum durch eine Besinnung auf das besondere Verhältnis von *Persönlichkeit und Gemeinschaft*, deren Exponent die erstere sei, zu entgehen. Auf der anderen Seite aber wird gerade der moderne an ¶ Nietzsche geschulte Mensch doch wieder vor das Entweder—Oder gestellt. Findet der auf die Persönlichkeitskultur bedachte Mensch — das gilt für jeden Menschen, einerlei welche Metaphysik er sonst auch haben mag — im NT, in den Evangelien etwas, was ihn anspricht? Nietzsche sagt: nein. Er sagt mit Recht: nein. Die Frage ist nur die, ob das Manko an Persönlichkeit erklärt werden kann mit dieser oder jener psychologischen Theorie, etwa mit der Nietzsche'schen Ressentiment-Theorie, oder auch mit einer anderen oben genannten von dem Persönlichkeitsfaktor absehenden Betrachtung.

Das sind im ganzen unsere Fragen, mit denen wir an die Quellen herantreten. Wir fragen die Evangelien selbst, und zwar die Evangelien im Rahmen des NT.s, der urchristlichen Schriften überhaupt.

A. 2. Die sich bei der Lektüre der *Evangelien* sofort aufdrängende Beobachtung, daß diese Schriften *keine Biographien* und ihre Urheber keine Biographen sind (¶ Evangelien, gattungsgeschichtlich), hat über die üblicherweise gezogenen Folgerungen hinaus ihr besonderes Gewicht und ihre besondere Tragweite. Die Erfassung einer Persönlichkeit im Schrifttum gibt sich gemeinhin in dem, was man literarisches *Porträt* nennt. Ein solches fehlt in den Evangelien. Ein wirklich durchgeführter Vergleich der Evangelien mit der antiken Biographie- und Memoirenliteratur zeigt den maßgebenden Unterschied. Die Frage, ob die Evangelien von der Biographie abzurücken sind, kann ein Wortstreit sein, je nach dem der Begriff der letzteren gefaßt wird. Eine ausgereifte Biographie ist jedenfalls die mit geschichtlicher Kunst ausgeführte Darstellung des Lebens einer Person. Sie umfaßt sowohl die äußere als die innere *Entwicklung* der darzustellenden Persönlichkeit. Wenn das erreicht werden soll, sind die Fragen der Stoffanordnung (sachliche oder zeitliche Reihenfolge), des Pragmatismus, der Psychologie, der Charakteristik von ausschlaggebender Wichtigkeit. Alledem sind die Evangelien so gut wie ganz entrückt. In den meisten evg. Erzählungen sind die Personen aus der Umgebung Jesu gar nicht individualisiert. Im Grunde erfahren wir nichts über all diese Leute, die verschiedenen Geheilten, die Verwandten, die Freunde, die Jünger, die Gegner Jesu. Ab und zu steht ein Name da. Oefters fehlt er. Daß dieser Zustand nicht selbstverständlich ist, lesen wir daran ab, daß in den späteren Evangelienbearbeitungen individualisierende Züge hinzukommen, daß ein Porträt herauswächst, daß neue Namen auftauchen, wie sie uns aus der christlichen Legende geläufig sind. Und diese christliche Legende, die Erzählungen von berühmten frommen Männern und Frauen mit ihren Taten und Worten, ist sekundär; sie führt aus dem unliterarischen Zeitalter mit seinen mehr primären Quellen in die griechische Kleinliteratur hinein, der es in solchen Geschichten um die Erfassung einzelner Persönlichkeiten zu tun ist. Und J. selbst? Auch von ihm gibt es in den Evangelien kein Porträt; von seiner äußeren und inneren Entwicklung wird uns so gut wie nichts erzählt. Der Hellenist Lukas hat das ändern wollen, indem er den ihm überlieferten Stoff periodisiert und psychologisiert. In der nur von ihm in der Form einer fortlaufenden Erzählung mitgeteilten Kindheitsgeschichte Jesu erwähnt er zweimal wie schon vorher einmal in der Kindheitsgeschichte des Täufers ¶ Johannes, daß das Kind wuchs, stark im Geiste wurde und an Weisheit zunahm (Luk 1_{80} $2_{40.\ 52}$)

Lukas ist der einzige Evangelist, der in der Erzählung vom zwölfjährigen J. etwas aus der weiteren Jugend Jesu bringt (Luk 2 41—52). Die apokryphen Evangelien (¶ Apokryphen: II) haben das alles weiter ausgemalt. Da wird z. B. das Wunderkind J. genau beschrieben. Auf Grund dieser späteren Evangelien kann man sich ein ziemlich deutliches Bild von der irdischen Erscheinung und dem Charakter Jesu machen.

Dasselbe gilt für die zeitlichen und örtlichen Angaben in den Evangelien. Aufs Ganze gesehen kann nur von einem Rahmen der Geschichte Jesu gesprochen werden, der als redaktionelle Zutat sekundär ist (¶ Formgeschichte). Nicht eine Geschichte Jesu, sondern Geschichten von J. liegen vor. Wenn die Evangelisten, vor allem wieder Luk, den Versuch gemacht haben, die trümmerhaften Situationsangaben so zu verteilen und auszuwerten, daß so etwas wie eine fortlaufende Geschichte abgelesen werden kann, so muß dieser Versuch als gescheitert angesehen werden. Bei Mrk und Mtth ist's zudem überhaupt fraglich, ob ihnen wirklich ein solcher Versuch, an dessen Gelingen der Historiker bei einem etwa anzunehmenden Ur-Markus (¶ Evangelien, Synoptische: A, 3; B, 2) glauben möchte, ernsthaft vorgeschwebt hat. Aus dieser Sachlage folgt nun aber nicht, daß alle Einzelangaben des genannten Rahmens sekundär und daher geschichtlich wertlos seien. Manche von ihnen sind so individuell und zugleich so unbetont, daß mit ursprünglicher Ueberlieferung gerechnet werden muß. Das gilt z. B. für die Situationsangabe in einer so wichtigen Perikope wie der vom Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mrk 8 27—30 und Par.). Wenn alle derartigen Dinge erst nachträglich beim Zusammenstellen der Einzelstücke gebildet worden wären, dann wäre der Aufriß der Geschichte Jesu im ganzen einheitlicher ausgefallen, d. h. die betreffenden Einzelangaben des Orts, der Zeit, der Situation hätten nicht nur hier und da, sondern durchweg einen allgemeinen einheitlichen Charakter erhalten. Das Wesentliche ist, daß in allen Fällen die Rahmenstücke unbetont sind. Damit ist auf der einen Seite ihre Unergiebigkeit, auf der anderen Seite aber auch ihre Ergiebigkeit festgestellt. Begreiflicherweise haben sich Mtth und auch Mrk veranlaßt gesehen, die einzelnen Geschichten, die über Worte und Taten Jesu berichten, nicht zeitlich, sondern inhaltlich zu verknüpfen (¶ Evangelien, Synoptische: B, 2). Und wenn dann noch Itinerarangaben vorliegen, die bei Mtth stärker abgestoßen sind als bei Mrk, während sie bei Luk neu auftauchen, so muß immer wieder die Frage nach der sachlichen Anordnung gestellt werden. Ein hierher gehöriger Fall sind z. B. die drei Geschichten Mrk 4 35—5 43: der Seesturm; der gerasenische Besessene; die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib. Das hier zunächst folgerichtig aussehende Itinerar ist bei genauerem Zusehen nicht entwirrbar und hat offenbar nur den Sinn, daß hier drei Geschichten auf und am See von Genneſaret zusammengestellt sind, die sich in verschiedenen Jahren haben zutragen können. Wir haben in den Evangelien bald gerahmte, bald nichtgerahmte Bilder vor uns. Die Evangelisten — wieder abgesehen von Luk — haben auf dies alles keinen Wert gelegt. Daraus erklärt sich die Buntheit der Situationsangaben. Ohne daß wir die Einzelheiten mit Sicherheit nachprüfen können, sind im Laufe der Ueberlieferung aber auch manche Ortsangaben hinzugewachsen. Das in den altchristlichen Pilgerberichten deutlich werdende Streben, alle heiligen Orte aus der Geschichte Jesu festzulegen, ist uralt. Von früh an z. B. kennt die Christenheit den Tabor als den Berg der Verklärung Jesu: im NT selbst wird der Tabor nicht genannt.

Man kann sich die beschriebene Eigenart der Evangelien in bezug auf ihre Unergiebigkeit für eine Gewinnung des Porträts, der Entwicklung, der Situation Jesu und seiner Umgebung daran verdeutlichen, daß man auf Parallelen aus der volkstümlichen Literatur verschiedener Zeiten und Kulturen, auch aus der Antike, auf alle möglichen Volksbücher, die nicht im strengen Sinne Literatur sind, hinweist. Aber sofort müssen wir uns zugleich klar machen, daß wir uns hier nur in der Vorhalle einer Analogie befinden. Der Quellort der Evangelien mit ihren Vorstufen liegt in einem Erzählerkreis, einer Gemeinschaft, genau so wie der Quellort von Volksbüchern und manchen Heiligenlegenden. Diese Form ist offenbar als die einzige dem Stoff, den es in den Evangelien darzulegen galt, kongenial gewesen. Das Besondere liegt in entscheidender Weise an dem Charakter gerade der Gemeinde, mit der wir es hier zu tun haben, d. h. der Gemeinde, die sich als das at.lich-nt.liche Volk Gottes („Kirche") darstellte (¶ Formgeschichte; ¶ Geschichtsschreibung: II).

Von hier aus wird es deutlich, daß die Evangelisten im ganzen nicht Schriftstellerpersönlichkeiten, sondern Sammler eines anvertrauten Gutes gewesen sind. Es tritt aber dann das, was bei Luk in leisen, nicht sonderlich wichtigen Ansätzen vorliegt, mehr in den Vordergrund. Die Gebundenheit an den Stoff, die alle Volksüberlieferung und in besonderem Maße die esoterische Jüberlieferung auszeichnet, nimmt immer mehr ab. Rein äußerlich betrachtet, wird der „Ich"-Stil immer stärker, was dann ganz dem Aufkommen von ausschmückenden Details im Sinne psychologischer Interessiertheit entspricht. Allerdings ist der in diesem Zusammenhang zu nennende vierte Evangelist nicht in die beschriebene Weltläufigkeit eingegangen. Sein so merkwürdig konkretes, ja weltliches Evangelium ist letztlich doch unweltlich als eine Schrift, deren entscheidendes Kennzeichen die Konfession eines Schauenden bzw. einer kleinen schauenden Gemeinde ist, so daß gerade dieses Evangelium vom Weltlich-Literarischen abrückt.

Daß die Evangelien keine Biographien und die Evangelisten keine Biographen sind, daß das literarische Porträt als Objekt und die literarische Persönlichkeit als Subjekt der Evangelienschreibung fortfallen, daß dies erst an den Rändern des Urchristentums anders geworden ist und mit der Hellenisierung, d. h. Verweltlichung der urchristlichen Bewegung zusammenhängt, ist der nicht zu übersehende Hinweis auf einen wesentlichen Sachverhalt. Die Evangelien wollen und können nicht berichten von einer überragenden Persönlichkeit, einem Helden, dessen Psyche uns greifbar werden müßte und könnte. Gerade der wirklich radikale Betrachter muß zugestehen, daß er hier mit psychologischen Kategorien nicht durchkommt. Es ist begreiflich, daß die großen Kritiker auf den Christusmythus hinzuweisen nicht müde geworden sind. Die Frage ist nur die, wie denn dieser sogenannte Christusmythus eigentlich aussieht. Zunächst muß festgehalten werden: allerlei rein Situationsmäßiges, Topographisches, Chronologisches, Psychologisches ist da und auch wieder nicht da. Soweit es da ist, hat es keinen Akzent. Die tragende Hauptsache ist etwas anderes: das johanneische Wort vom Logos, der Fleisch

wurde und unter uns wohnte (Joh 1; ¶ Christologie: I, 5 b), steht unsichtbar auch über den synoptischen Evangelien. Keine Erzählungen von einem persönlichen Gründer und Stifter des Christentums werden dargeboten, sondern in einer Fülle von Einzelspiegelungen wird das Thema der Menschwerdung des Logos behandelt. Aelteste Schichten, die vor solchem Bewußtsein der urchristlichen Gemeinde liegen, mögen ihre Spitze noch darin gehabt haben, daß sie von einem Lehrer und Propheten J. von Nazareth erzählten, der Streitgespräche führte und auffallende Dinge tat. Diese älteren Schichten sind aber jedenfalls nicht dauernd wirksam geworden. Wir können sie nicht reinlich abheben. Sie gingen ein und unter in dem Bericht von dem in J. erschienenen ¶ Messias oder — mehr griechisch ausgedrückt — der Epiphanie des Gottessohnes. Das uns erhaltene älteste Evangelium, das des Mrk, setzt den Messiasglauben, den Christuskult und -mythus voraus, der jenseits aller Persönlichkeitspsychologie steht. Der Messias, der Christus ist ein gewöhnlicher Erdenmensch (φιλὸς ἄνθρωπος) gewesen, der sich als solcher nicht abhob von anderen Menschen. Die Menschwerdung des Logos gibt sich kund in wirklicher Menschheit. „Er hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen mit lautem Geschrei und Tränen gebracht vor den, der ihn aus dem Tode erretten konnte ...“; diese Worte Hebr 5 7 gelten dem leidenden Gottesknecht von Gethsemane (Mrk 14 32 ff und Par.), dessen Gebetskampf menschlich und göttlich zugleich ist. Der Mensch J. von Nazareth ist der, von dem Paulus Phil 2 5—11 spricht: „Christus Jesus, der da war in Gottesgestalt, aber das Gottgleichsein nicht wie einen Raub ansah, sondern sich selbst entäußerte, indem er Knechtsgestalt annahm, im Menschenbild auftrat, im Verhalten wie ein Mensch befunden, sich selbst erniedrigte, gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Kreuzestod ...“ Ein gewöhnlicher Mensch mit seinen Grenzen ist sichtbar geworden, in dem Gott handelt. Nach der Verkündigung des Petrus Apgsch 2 22 ist J. von Nazareth der „Mann, von Gott unter euch mit Taten und Wundern und Zeichen erwiesen, die Gott durch ihn tat ...“ Die Ueberlieferer und Präger der Evangelien sehen hier Gott, nur Gott am Werke. Von Leistungen einer auf ihre Zukunft, ihre Nachwirkungen bedachten Persönlichkeit ist nichts erzählt. In solchem Sinne J. als den Stifter des Christentums und Begründer der christlichen Kirche hinstellen zu wollen, ist, an dem urchristlichen Bewußtsein gemessen, eine abwegige, pelagianische Auffassung. Man macht oft viel Wesens davon, daß ein hervorragender Mensch, der zum Mythus wird, in der Erinnerung der Menschen wächst. In bezug auf J. ist das nicht sonderlich geschehen. Die Legendenbildung ist bei ihm merkwürdig zurückhaltend. Alle Steigerungsmöglichkeit ist sozusagen abgeriegelt; von Anfang an dachte die Kirche über eine Sache nach, die für sie Gericht und Gnade in einem war: Gott wurde Mensch. Der Historiker, der klare Linien sehen will, der mit Begriffen wie „Persönlichkeit“, „Genie“, „Held“ einen hellen Raum überblicken will, gerät hier in ein ihn befremdendes Helldunkel oder Halbdunkel, in dem die anonymen Menschen, die Nicht-Persönlichkeiten, die geistig Armen, wie J. sie selig gepriesen hat, wichtig werden. Von hier aus muß uns das Thema „J. und die Seinen“ in seinem besonderen Lichte erscheinen: die zwölf ¶ Apostel, die J. nach der Ueberlieferung um sich geschart hat, gewinnen nicht Fleisch und Blut. Es ist der urchristlichen Gemeinde wichtiger, daß das Wort Gottes durch seinen Messias in ihrer Mitte, der „Kirche“, durch zwölf Apostel kund wird, als daß sie etwa Näheres wissen will von diesen einzelnen Persönlichkeiten. Erst die in den hellenistischen Reiseroman einmündenden apokryphen Apostelgeschichten wissen allerlei anschauliche, persönliche Einzelheiten zu erzählen. Auch der sogenannte Apostelfürst ¶ Petrus will im Rahmen des Urchristentums nicht überschätzt werden: wichtiger als sein schwankender Charakter war sein begnadetes Schicksal.

So negativ für den Historiker die vorgelegte Betrachtung aussieht, so positiv ist ihr Hintergrund: wenn nach der Ueberzeugung des gesamten Urchristentums und damit auch der Evangelisten das Evangelium die Tat Gott in seinem Gesandten, seinem Messias, seinem Sohne ist, so können über diesen J. von Nazareth nicht Aussagen gemacht werden wie über eine andere Persönlichkeit der Geschichte. Es kann nicht verfangen, in dem Festhalten dieser Sachlage etwa eine zu weit getriebene Skepsis zu sehen und ihr gegenüber den Versuch zu machen, aus dem Evangelium mehr historisches Urgestein herauszuholen. Vor dem Mrk als dem ersten Evangelisten mag ein Ur-Markus gewesen sein. An der Spitze der faßbaren schriftlichen Ueberlieferung mag ein hebräischer Ur-Matthäus gestanden haben. Aus dem Evangelium des Luk mag man eine synoptische Grundschrift herausholen, die mit gewissen Partien des vierten Evangeliums verwandt ist. Solche literarische Arbeit (¶ Evangelien, Synoptische) ist möglich und nötig; unrichtig aber ist die vielfach in ihr steckende Meinung, auf diese Weise einen historisch ergiebigeren Urbericht zu gewinnen. Am Anfang hat gerade eine bunte Vielheit von Ueberlieferungen gestanden, die alle ihre Abzweckung darin hatten, das eine J.-Chr.-Thema zu illustrieren. Von hier aus wird es überhaupt erst verständlich, warum der Druck einer Evangelienfrage, einer synoptischen, einer johanneisch-synoptischen Frage (¶ Johannesevangelium, 1) von den Evangelisten selbst nicht gespürt wurde. Man empfand die Einheitlichkeit des Themas und stieß sich nicht an den mannigfachen Variationen dieses Themas. Es gilt hier, was Goethe einmal in bezug auf die von ihm untersuchte Rochus-Legende gesagt hat: „Widersprüche kamen nicht vor, aber unendliche Unterschiede, welche daher entspringen mochten, daß jedes Gemüt einen andern Anteil an der Begebenheit und den einzelnen Vorfällen genommen, wodurch denn ein Umstand bald zurückgesetzt, bald hervorgehoben, nicht weniger die verschiedenen Wanderungen des Heiligen, so wie der Aufenthalt des Heiligen an verschiedenen Orten verwechselt wurde.“ Wer es unternimmt, die Geschichte Jesu aus den Evangelien herauszustellen, muß sich von vornherein diese Einheit bei aller Mannigfaltigkeit — diese Mischung macht ja gerade das Wesen der synoptischen Frage aus — verdeutlichen. Nur so ergibt sich eine Möglichkeit für die Sichtung von Haupt- und Nebensache.

Daß eine Sichtung des Evangelienstoffes für die Darstellung der Geschichte Jesu vorgenommen werden muß, zeigt sich schon in den oben gemachten Beobachtungen über Schichtungen der Evangelien untereinander und in sich selbst. Daß im Rahmen der uns bekannten Evangelien von Mrk—Mtth her über Luk zu Joh und zu den apokryphen Evangelien der Evangelienstoff verändert worden ist, liegt auf der Hand. Auf der anderen Seite muß immer die Frage wach bleiben, ob nicht gerade in einer literarisch später festgelegten Evangelienperikope

sachlich bessere, ursprünglichere Ueberlieferung vorliegt. Beim Joh-Ev. darf bei seinem Abstand von den drei synoptischen Evangelien dieser Vorbehalt nicht vergessen werden. Wir müssen von Fall zu Fall die Quellen benutzen, wie sie uns primär und sekundär erscheinen. Es liegt ferner auf der Hand, daß innerhalb des Urchristentums das Interesse an der evg. Ueberlieferung verschieden stark war. Gerade auch das hellenistische Christentum, das ja im wesentlichen die (griechisch geschriebenen) Evangelien aus sich herausgesetzt hat, hatte verschiedene Typen, von denen zwei einigermaßen deutlich sind: es gab Gemeinden, die sich dem Typus der hellenistischen Mysterienreligionen näherten (vor allem ist hier an die paulinischen Gemeinden zu erinnern); es gab ferner Gemeinden, die in Verbindung standen mit dem Typus der hellenistisch-jüdischen Synagogen (vgl. die Gestalt des ¶ Stephanus); deren Werk scheint die Uebernahme und Pflege der evg. Tradition gewesen zu sein. Wenn dann innerhalb eines einzelnen Evangeliums, etwa auch des Mrk, wie oben angedeutet, eine besondere Schicht, die den Lehrer und Propheten J. schildert, herausgehoben werden kann, so fragt sich, wie eine solche Schicht zu betrachten ist. Gesetzt den Fall, daß ein Kreis von Menschen der Urchristenheit in J. vornehmlich oder gar allein den Weisheitslehrer gesehen hat und der Historiker damit auf die älteste uns faßbare Schicht stößt, so folgt daraus nicht, daß eine chronologisch spätere Schicht, die etwa den Propheten und dann den Messias J. hervorhebt, hintanzusetzen ist. Es muß ja auch damit gerechnet werden, daß die konzinne Erkenntnis dessen, was J. wirklich gewesen ist, erst allmählich, stufenweise, auf Grund neuer Offenbarungsereignisse (Auferstehung!) herausgekommen ist (¶ Christologie: I, 2 b). Zudem ist zu beachten, daß eine Betrachtung wie die, J. sei Lehrer und Prophet oder gar nur Lehrer gewesen, nicht ohne weiteres im Urchristentum isoliert aufgetreten ist, sondern in Beziehung gestanden hat zu Aussagen und Bekenntnissen, die über die genannten Würdetitel hinaus in eine höhere Christologie hineinführten.

Was wird in der ältesten uns faßbaren zusammenfassenden Verkündigung über J. von Nazareth, in dem sogenannten urchristlichen Kerygma, positiv ausgesagt, was wird einhellig in den Vordergrund gestellt? Der älteste derartige Bericht Phil 2_{5-11}, auf den wir schon hingewiesen haben, stellt J. Chr., d. h. den Messias J., als den Knecht Gottes hin, der gestorben und auferstanden ist. Damit stimmt die von Paulus selbst als Traditionsformel hingestellte Aussage I Kor $15_{3\,ff}$ insofern zusammen, als auch dort vom Tod und von der Auferstehung Jesu Christi geredet wird. Dem Zusammenhang von I Kor entsprechend, redet Paulus hier nur von der Auferstehung, zu deren Erfassung aber mit dem „gestorben und begraben" eingesetzt werden muß. Die vollständige Formel mag auch etwas über die Geschichte Jesu ausgesagt haben. Sicher ist das nicht: es mag auch so gewesen sein, daß Paulus über die Geschichte Jesu keine einzelnen Aussagen gemacht, höchstens nur angegeben hat, daß dieser J. Chr. sein Sein in der Welt als Knecht Gottes geführt habe. In ähnlicher Weise wird die Verkündigung von J. Chr. in den Reden der Apgsch zusammengefaßt: $2_{23\,ff}$ $3_{13\,ff}$ $10_{36\,ff}$ $13_{23\,ff}$. Wieder steht der Hinweis auf Tod und Auferstehung im Vordergrund. Und über die Geschichte des Knechtes Gottes (3_{13}) erfahren wir folgendes: J. von Nazareth war ein Mann, durch den Gott Krafttaten, Wunder und Zeichen getan hat (2_{22}); er zog durchs ganze jüdische Land umher, nachdem er sich von Johannes hatte taufen lassen und seine eigene Wirksamkeit in Galiläa begonnen hatte; er predigte den Frieden und machte gesund alle Dämonischen (10_{36-38} $13_{24\,f}$). Wenn in solcher Weise von J. Chr. gepredigt wird, erklärt sich Werden und Wesen der Evangelien: J. von Nazareth ausgewiesen als der Messias durch Wort und Tat ist gestorben und auferstanden. Dabei hat es mit der Leidensgeschichte von der beschriebenen urchristlichen Verkündigung her eine besondere Bewandtnis: auf ihr in ihrem Gesamtverlauf liegt ein Hauptakzent. Das stimmt zusammen mit der Art des Berichtes über das Leiden und Sterben Jesu: wir haben hier den einzigen Abschnitt der Evangelien vor uns, der trotz mancher Fugen und Nähte, trotz einiger später eingeschobenen Perikopen von Anfang an im Zusammenhang fixiert gewesen sein muß. Daraus ergibt sich die große Uebereinstimmung zwischen den drei Synoptikern, die sich sogar auf den vierten Evangelisten mit erstreckt. Sehr genau sind örtliche und zeitliche Dinge, ja Tag und Stunde angegeben. Was den Stoff vor der Leidensgeschichte anlangt, so betonen wie die Prediger des Evangeliums in der Apgsch auch die Evangelisten in ihren Sammelberichten den Zusammenhang von Wort und Tat, sei es, daß je nach dem vorliegenden Aufriß das Wort (vgl. Mrk $1_{14\,f}$ $1_{21\,f}$ 2_{13} 6_{6b} 10_{1} Mtth 4_{12-17} $7_{28\,f}$ 11_{1} 19_{1} Luk $4_{14\,f.\,44}$ 8_{1} $21_{37\,f}$ Joh 4_{41}) oder die Tat (Mrk 3_{7-12} 6_{53-56} Joh 2_{11}) oder beides (Mrk 1_{39} $6_{12\,f}$ Mtth 4_{23-25} $9_{35\,f}$) in den Vordergrund gestellt wird: „J. ging umher im ganzen galiläischen Lande, lehrte in ihren Schulen und predigte das Evangelium vom Reich und heilte allerlei Seuche und Krankheit im Volk." Und in der Perikope vom Zeugnis Jesu über den Täufer Johannes ist das alles in ausdrückliche Beziehung zur Person Jesu gesetzt: „Die Blinden sehen, und die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, und die Tauben hören, die Toten stehen auf, und den Armen wird das Evangelium gepredigt; und selig ist, der sich nicht an mir ärgert" (Mtth $11_{5\,f}$). In dem Ineinander von Wort und Tat lag für das Urchristentum, ja sogar für noch abseits stehende Juden, die Vollmacht Jesu (Mrk $2_{5\,ff}$) und der Hinweis darauf, daß der „Kommende" da ist (Mtth $11_{2\,ff}$). Es läßt sich nicht sachlich begründen, die Darstellung der Verkündigung Jesu auf Kosten der Darstellung der Taten Jesu voranzustellen oder die letztere als eine Nebensache zu behandeln. In beidem ist in gleicher Weise die Beziehung auf den, der als der Messias Vollmacht hat, entscheidend. Dieses und jenes Wort, ja alle Worte mag auch ein anderer Lehrer und Prophet gesprochen haben; aber hier hat einer gesprochen, der mit einzigartiger Vollmacht ausgerüstet war. Diese und jene Tat, ja alle Taten mag euch ein anderer Wundertäter getan haben: aber hier hat einer gehandelt, der im Anbruch des in ihm Wirklichkeit werdenden Reiches Gottes gestanden, der deshalb Sünden vergeben hat. Damit ist noch nichts Näheres ausgesagt über ein sog. Bewußtsein Jesu um seinen Beruf, seine Sendung, über ein sog. Messias bewußtsein Jesu. Das ist eine sich anschließende, für das Bekenntnis der ersten Gemeinde nicht einmal primäre Frage. Wenn die Geschichte Jesu im Lauf der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung gewachsen und nicht immer legitim gewachsen ist, sondern auch legendarische Ausschmückungen erfahren hat, so gilt das in gleicher Weise für die Ueberlieferung von den Worten und den Taten Jesu.

Nun ist es ja ein besonderes Anliegen der J.forschung, dieses Wachsen der Ueberlieferung festzustellen, die einzelnen Schichten nach dem Grade ihrer Ursprünglichkeit voneinander abzuheben. Das Kriterium, das sich hier vornehmlich anbietet, ist die beschriebene zusammenfassende Verkündigung von J. Chr., wie sie in der Predigt der Apostel und in den Sammelberichten der Evangelisten vorliegt. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß vieles, was in den Evangelien zu lesen ist, über den Inhalt dieses unseres Kriteriums hinausgeht. Allerdings haben die Evangelisten offenbar die Meinung vertreten, daß sich alles, was sie berichten, mit dem Inhalt der Sammelberichte verträgt. Jedenfalls haben sie alles von ihnen übernommene Evangeliengut in den Dienst des zusammenfassenden J.-Chr.-Bekenntnisses stellen wollen. In Wirklichkeit hat aber eine mehr oder weniger gebundene Erzählerfreude Novellen und Legenden geschaffen; die Bemühung, das Bekenntnis nach innen und außen sicherzustellen, hat eine apologetische und polemische Ausschmückung gebracht (¶ Apologetik: I, 1); die Notwendigkeit, im Rahmen der sittlichen Unterweisung (Paräneſe) autoritative J.worte zur Verfügung zu haben, hat die in ihrem Dienst stehende Wortüberlieferung nicht nur erhalten, sondern auch vermehrt. Das alles verdeutlichen wir uns aber nicht nur an solchen Tatbeständen, sondern wir lesen es unmittelbar an der synoptischen Vergleichung einer öfters sich widersprechenden Berichterstattung ab. Von alledem aus ist eine Sichtung des Evangeliengutes nicht nur möglich, sondern auch notwendig.

In der ältesten uns faßbaren J.-Chr.-Verkündigung fehlt jeglicher Hinweis auf die Geburtsgeschichte Jesu. Dem entspricht, daß die älteste evangelische Erzählung Mrk $1_{1\,ff}$ genau so wie das Apgsch $13_{23\,ff}$ betont ist, mit dem Bericht über die Taufe des erwachsenen Mannes durch Johannes beginnt; sie weiß nichts über Geburt und Kindheit zu erzählen. Dazu kommt, daß die Erzählungen Mtth 1 f und Luk 1 f nicht miteinander vereinigt werden können. Nur weniges ist ihnen gemeinsam, vieles dagegen im Widerspruch zueinander. Beide Berichte, in der uns vorliegenden Textgestalt, erzählen von der Erzeugung Jesu durch den Geist aus der Jungfrau Maria. Nun wissen die den synoptischen Evangelien zugrunde liegenden beiden Hauptquellen Mrk und die Redequelle (Q; ¶ Evangelien, Synoptische: A) nicht nur nichts von dieser wunderbaren Entstehung Jesu, sondern erheben sogar einen zwischen den Zeilen zu lesenden Widerspruch. Mrk 3_{21} — die Stelle ist bezeichnenderweise von Mtth und Luk fortgelassen — zeigt jedenfalls, daß ¶ Maria und die Geschwister Jesu nichts gewußt haben. Und positiv ist zu sagen, daß Mrk 1_{11} und Par. (vgl. vor allem Luk 3_{22} in der Form der Handschrift D) die Messiaswürde und Gottessohnschaft Jesu aus der Adoption von Gott her im Taufakt erklärt wird (¶ Christologie: I, 1 a). In anderer Weise rückt das Joh.-Ev. von der Jungfrauengeburt ab, wenn dort 1_{45} und 6_{42} J. als Josephs und Marias Sohn aus Nazareth bezeichnet wird. Ferner: die Geschlechtsregister Mtth $1_{1\,ff}$ Luk $3_{23\,ff}$ haben ihre Zuspitzung darin, daß J. der Sproß des davidischen Königshauses sein soll, indem Joseph als Vater Jesu und zugleich Davidide nachgewiesen wird. Als sich dann später der Glaube an die ¶ Jungfrauengeburt durchgesetzt hatte, wurde gegen die ursprüngliche Anlage der Geschlechtsregister Maria zur Davididin gemacht (vgl. Justin, Dialog 43. 45. 100 und Protevangelium des Jakobus 10). Die lukanische Ueberlieferung selbst mit ihrer wahrscheinlich auf judenchristlichem Boden entstandenen poetischen Ueberlieferung läßt durchblicken, daß sie ursprünglich von J. als dem durch den Engel Gottes verheißenen Sohn Josephs und Marias erzählt hat. In der ganzen nt.lichen Literatur sprechen jedenfalls nur Luk $1_{34\,f}$ und Mtth $1_{18—25}$ von der Jungfrauengeburt. Demgegenüber hat die älteste palästinische Gemeinde in J. den Sohn Josephs und Marias gesehen. Die Wurzel der Jungfrauengeburtsanschauung dürfte nicht in der Mtth $1_{23\,f}$ verwendeten Weissagung Jes 7_{14}, sondern in synkretistischen Anschauungen (das Werden von Göttersöhnen; ¶ Christologie: I, 5 a; II, 1 c) zu suchen sein. Den Anstoß mag dabei der messianische Würdename „Sohn Gottes" gegeben haben, weil man ihn auf heidnischem Boden nicht mehr in seinem eigentlichen Sinne erfaßte. Wie die Begabung und Entwicklung eines Menschen nicht in erster Linie von Erziehung und Umgebung abhängt, sondern mit seinem Anfang im Mutterschoß gegeben ist, so gilt das besonders auch von J.: das Wunder seiner Erscheinung lag schon im Mutterschoß Marias. — Daß J. Davidide gewesen sei — der zweite Punkt, in dem die Geburtsgeschichten bei Mtth und Luk übereinstimmen —, ist durchgehende Anschauung des Urchristentums, das in dem Messias den Davidssohn sieht. Nun gehen die beiden Ahnentafeln Mtth $1_{1\,ff}$ und Luk $3_{23\,ff}$ so sehr auseinander, daß von ihnen aus nichts Bestimmtes gesagt werden kann. Wichtiger sind die Stellen Röm 1_3 („geboren von dem Samen Davids nach dem Fleisch") und Mrk 10_{47} („Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich meiner!") als Belege ältester Ueberlieferung. Abgesehen davon, daß wir es hier mit einem wichtigen Einzelstück der Messiasanschauung zu tun haben, werden wir unterstellen dürfen, daß in der Familie Jesu die Meinung geherrscht hat, sie gehöre zur Nachkommenschaft Davids. Jesu eigene Haltung könnte aus der Perikope Mrk $12_{35—37}$ deutlich werden, wenn deren Sinn nicht undeutlich wäre. Als wahrscheinlicher Sinn ergibt sich: J. bestreitet, daß der Messias Davids Sohn sein müsse — im Gegensatz zu der Meinung der Rabbinen mit ihrer nationalen und politischen Messiashoffnung. Daraus würde zu folgern sein, daß J., wenn er sich selbst für den Messias hielt, seine eigene Davidssohnschaft abgelehnt habe. Anderseits muß aber auch wieder gefragt werden, ob wirklich dieser ganze zwischen J. und seinen Gegnern geführte Schuldisput einen solchen Akzent verträgt. — Ein Drittes, in dem die Geburtsgeschichten übereinstimmen, ist der Hinweis auf das judäische ¶ Bethlehem als Geburtsort. Und zwar sind darin Mtth $1_{18\,ff}$ und Luk $2_{1\,ff}$ im Rahmen der urchristlichen Ueberlieferung völlig isoliert und widersprechen zudem einander in der entscheidenden Zuspitzung. Nach Mtth haben die Eltern Jesu in Bethlehem ihren Wohnsitz; und nur aus Furcht vor Archelaos ziehen sie nach ihrer Rückkehr aus Aegypten nach Nazareth in Galiläa. Nach Luk dagegen haben die Eltern Jesu in Nazareth ihren Wohnsitz und sind nur zufällig und vorübergehend, anläßlich eines über Palästina von der römischen Behörde verhängten Zensus („Schatzung" bei Luther), in Bethlehem, als das Kind dort geboren wird. Wenn wir einmal absehen von den nicht kontrollierbaren Legenden, die in die Geburtsgeschichte hineinverwoben sind (die Weisen aus dem Morgenland, der bethlehemitische Kindermord, die Flucht nach Aegypten), so ist vor allem der Zensus Luk $2_{1\,ff}$ geschichtlich unwahrscheinlich, wenn nicht gar völlig unmöglich. Diese Begebenheit aus der Geschichte des römischen

[illegible] ganz in Ordnung ist, da bei Lebzeiten ¶ Herodes' des Großen († vor Chr.) und seines Sohnes und Nachfolgers Archelaos († nach Chr.) ein römischer Zensus in Judäa gar nicht stattfinden durfte. Erst im Jahre [illegible]

[illegible] zur Sammelberichte in den Evangelien zurückgeworfen. Was nun den Hauptbestand der evangelischen Ueberlieferung, die mit [illegible] und Par. einsetzt, anlangt, so ist die [illegible] werden.

A. 3. [illegible] ergibt sich folgendes: [illegible]

[illegible] predigt und handelt. —

A. 4. In einem erschöpfenden Nachwort kann und [illegible] werden. [illegible]

[illegible] halten. Ob und wie eine Notiz Suetons in seiner [illegible] war." Die öfters vertretene These, daß es sich hier um einen nachträglichen christlichen Einschub handle, empfiehlt sich nicht. Was wird aber, die Echtheit der [illegible] Gewiß nur dies, daß ein römischer Historiker im Anfang des zweiten nachchristlichen Jhd.s die Meinung [illegible] auszuleitenden herzuleiten sei. Damit wird [illegible] Historikern ist dieser Mangel bei dem jüdischen Historiker ¶ Josephus. Die Stelle in seinen Altertümer 18, 3, wo über J. gesprochen wird, ist entweder stark von christlicher Hand nachträglich interpoliert oder als Ganzes eine Interpolation so gut wie die genannten Angaben in der slawischen [illegible]

politischen Gründen prekären messianischen Bewegungen seines Volkes kein Wesens hat machen wollen. Mancherlei über J. ist schließlich in der erst später fixierten talmudischen Ueberlieferung (¶ Mischna usw.) erhalten, in seinem karikaturhaften Aufputz jedoch inhaltlich wertlos. Zur Erhärtung der Geschichtlichkeit Jesu bringen die wenigen heidnischen und jüdischen Zeugnisse einen Beitrag insofern bei, als ganz deutlich wird, daß niemals und nirgends von antiker profaner Seite her trotz aller Schärfe des Kampfes die Tatsache des Lebens und Wirkens Jesu bestritten worden ist. Im Zusammenhang mit einer solchen vorsichtigen Verwertung der antiken J.zeugnisse erledigt sich dann doch der in der modernen Geistesgeschichte immer wieder auftauchende Zweifel, ob J. überhaupt existiert habe, restlos und ist keiner besonderen Einzelwiderlegung wert. Implicite haben wir zu dieser Frage in unserer Darlegung des Aufeinanderbezogenseins von J. und J.überlieferung Stellung genommen.

B. 1. In welchem Jahr J. geboren ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit festlegen. Nach Mtth 2 $_1$ und Luk 1 $_5$ ist J. unter ¶ Herodes d. Gr. geboren. Nun ist aber Herodes schon 750 ab urbe condita (= nach der Gründung Roms), d. h. also 4 v. Chr. gestorben. Das Geburtsjahr Jesu wäre danach zu Unrecht mit dem ersten Jahr unserer Zeitrechnung (¶ Chronologie: III, 2 b) gleichgesetzt worden. Luk 3 $_1$ ist in umständlicher Weise im Rahmen eines für das dritte Evangelium bezeichnenden sogenannten „Synchronismus" das Jahr des Auftretens ¶ Johannes' des Täufers als das 15. Jahr des Kaisers Tiberius angegeben (d. h. zwischen August 28 und 29). Außerdem ist Luk 3 $_{23}$ gesagt, J. sei, als er auftrat, „ungefähr" 30 Jahre alt gewesen. Abgesehen von der Unbestimmtheit dieser Angabe ist zu sagen, daß sie in keine Beziehung zu der Angabe 3 $_1$ gesetzt ist. Nach der synoptischen Ueberlieferung (vgl. Mrk 1 $_{14}$) ist J. nach der Gefangensetzung des Täufers aufgetreten (wann ist diese gewesen?), nach der johanneischen Ueberlieferung haben J. und der Täufer noch gleichzeitig gewirkt. Es mag mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß J. noch im Jahre 28/29 seine Tätigkeit begonnen hat. Als damals ungefähr Dreißigjähriger müßte er dann vor dem Jahre 1 geboren sein (Der oft gemachte Versuch, mit Hilfe astronomischer Berechnungen im Anschluß an die Erwähnung des Sterns Mtth 2 $_{1\,\text{ff}}$ das Geburtsjahr Jesu festzulegen, scheitert an der Art dieser Erzählung, die jedenfalls für solche Berechnungen keine Grundlage bietet). — Auch das Todesjahr Jesu ist unsicher. Eine in der altkirchlichen Ueberlieferung auftauchende Notiz (Tertullian, adversus Judaeos 8; adversus Marcionem 1 $_{15}$), die an das Konsulatsjahr der Gemini (29) denkt, läßt sich mit Luk 3 $_1$ (28/29) nicht recht vereinigen. Gesichert erscheint, daß J. in der Amtszeit des „Prokurators" Pontius ¶ Pilatus (26—36) hingerichtet worden ist. Da Pilatus am Passah des Jahres 36 nicht mehr amtierte und der Täufer Johannes seine Tätigkeit im Jahre 28/29 begonnen hat, so kommen die Jahre 29—35 in Betracht. Eine festere Berechnung des Endes der Geschichte Jesu scheitert auch daran, daß, abgesehen vom Anfang, auch die Dauer dieser Wirksamkeit nicht bestimmt festgelegt werden kann. Eine ebenfalls viel umstrittene Einzelheit der absoluten Chronologie ist mit der Frage nach dem Todestag Jesu gegeben: die evangelischen Berichte stimmen darin überein, daß J. an einem Freitag gekreuzigt worden ist (Mrk 15 $_{42}$ Mtth 27 $_{62}$ 28 $_1$ Luk 23 $_{54}$ Joh 19 $_{14.\ 31}$; vgl. auch das Petrus-Evangelium), weichen aber im Monatsdatum voneinander ab. Nach dem Bericht der Synoptiker ißt J. mit seinen Jüngern das Passahlamm (Mrk 14 $_{12.\ 17}$) und wird in der Passahnacht gefangen, vor dem Synedrium verhört, am unmittelbar folgenden Morgen von Pontius Pilatus verurteilt und hingerichtet, d. h. am 15. Nisan. Das Joh-Ev. dagegen, in Uebereinstimmung mit dem Petrus-Ev. berichtet, daß J. schon in der Nacht auf den 14. Nisan festgenommen und am 14. Nisan gekreuzigt worden ist (Joh 13 $_{1.\ 29}$ 18 $_{28}$ 19 $_{31}$). Nun hat in diesem Falle die synoptische Zeitangabe große sachliche Schwierigkeiten: der erste Passahtag (von 6 Uhr abends des 14. bis dahin des 15. Nisan) wurde wie ein Sabbath heilig gehalten und durfte vor allem nicht durch Gerichtsverhandlungen beeinträchtigt werden. Es empfiehlt sich von hier aus mehr die johanneische Zeitberechnung, bei der allerdings zu bedenken ist, daß die Kreuzigung Jesu gerade am 14. Nisan im Sinne des vierten Ev. einen tieferen Sinn haben kann: Christus ist das wahre Passahlamm (Joh 19 $_{36}$; vgl. dazu 1 $_{29}$). Es kommt hinzu, daß nach Mrk 14 $_2$ die jüdische Behörde vermeiden wollte, J. gerade am Feste zu beseitigen. Hier scheint die ältere Ueberlieferung durchzublicken, daß J. vor dem Passah gekreuzigt worden ist. (Wenn man auch hier mit Hilfe astronomischer Betrachtung hat festlegen wollen, in welchem Jahr damals der 14. oder der 15. Nisan auf einen Festtag gefallen ist, so ist das wiederum als gescheitert anzusehen.) Genauer können die Fragen der absoluten Chronologie nicht gelöst werden (¶ Christentum: I, 6 a).

B. 2. Mit der relativen Chronologie steht es in der J.überlieferung nicht besser. Damit kommen wir auf die Frage nach dem Schauplatz und der Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu sprechen. Die drei ersten Evangelien bieten folgendes Bild: Jesu Wirksamkeit hat sich zuerst und vor allem in seinem Heimatland Galiläa, insbesondere am See von Gennesaret abgespielt; dann ist er für einige Zeit außerhalb Galiläas, des Machtbereiches seines Landesfürsten Herodes Antipas, umhergewandert; schließlich ist er nach Jerusalem zum Passahfest gezogen, das sein Todespassah wurde; sein Aufenthalt in und bei Jerusalem hat vom 1. bis 6. Tag der jüdischen Woche, vom Palmsonntag bis Karfreitag des christlichen Kalenders, gewährt. Die Dauer der Gesamtwirksamkeit Jesu berechnet sich damit auf einen Zeitraum unter einem Jahr. An sich könnte man die einzelnen Perikopen auf einige wenige Monate verteilen. Nun werden wir aber durch die Geschichte vom Aehrenraufen am Sabbath (Mrk 2 $_{23—28}$ und Par.) in die Zeit der palästinischen Ernte geführt, die ziemlich sicher in der Zeit zwischen Anfang April und Juni anzusetzen ist. Es kommt ganz darauf an, ob wir die genannte Erzählung am Anfang oder am Ende der Wirksamkeit Jesu unterbringen. Fassen wir im Anschluß an die jetzige Stellung der Perikope den Anfang ins Auge, so ergibt sich aus diesem Erntedatum fast ein volles Jahr. Setzen wir dagegen die Erzählung trotz der jetzt vorliegenden „chronologischen" Einordnung, die ja sowieso ganz unsicher ist, mehr an den Schluß, so mag sie in die letzte Zeit Jesu gehören. — Ein anderes Gesamtbild von Schauplatz und Dauer bietet das Joh-Ev. Nach ihm ist J. vor dem Todespassah dreimal in Jerusalem und Judäa aufgetreten. Dabei dauerte sein letzter Aufenthalt nicht eine einzige Woche, sondern etwa ein halbes Jahr, wenn wir das Laubhüttenfest (7 $_{1\,\text{ff}}$) als Ansatzpunkt nehmen. Als besondere Eigentümlichkeit kommt hinzu: Jesu Reisen

nach Jerusalem erscheinen nicht als eine Unterbrechung des galiläischen Aufenthaltes, sondern Jerusalem und Judäa sind der eigentliche Schauplatz; nur wenige Begebenheiten spielen in Galiläa. Bei dieser Gegenüberstellung von Synoptikern und Joh wird man sich in bezug auf den Schauplatz im allgemeinen den ersteren anzuschließen haben. Offenbar ist der johanneische Aufriß stark bestimmt durch das Bestreben, dem jüdischen Vorwurf, J. sei nur ein galiläischer Winkelprophet gewesen, die Spitze zu bieten: J. ist gerade öffentlich längere Zeit in Jerusalem tätig gewesen (vgl. Joh $7_{1\,ff}$). Immerhin ergeben sich aus den Synoptikern selbst einige Perspektiven für Jesu frühere Beziehungen zu Jerusalem und damit für eine längere Dauer seiner Wirksamkeit. Wenn J. nach Mtth 23_{37} (= Luk 13_{34}) gesagt hat: „Jerusalem ..., wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen!", so wird man sich von hier aus die Möglichkeit eines mehrmaligen Aufenthalts in Jerusalem und Umgebung offen halten müssen. Oder aber: der letzte dortige Aufenthalt hat länger gewährt, als es jetzt bei den Synoptikern zu lesen ist. Auch ist an die Tatsache zu erinnern, daß J. in und bei Jerusalem offenbar von früher her bekannte Familien gehabt hat (Mrk $11_{1\,ff}$ 14_{14} Luk $10_{38\,f}$).

Wie steht es überhaupt mit den Ortsbezeichnungen der Evangelien? Für die Synoptiker steht ganz im Vordergrund ¶ Kapernaum. Das wird im ganzen der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen, wobei jedoch damit gerechnet werden muß, daß die eine oder andere ursprünglich mit keinem Ort oder mit einem andern Ort verbundene Perikope erst nachträglich mit Kapernaum zusammengebracht worden ist. Eine kleine Anzahl anderer Orte, die ohne sonderliche Betonung genannt sind, machen gerade deshalb einen unverdächtigen Eindruck. Daß sich dabei immer wieder Perspektiven ergeben, die den synoptischen Aufriß, so wie man ihn meistens annimmt, sprengen, dafür sei als Beispiel nur der Weheruf Jesu über Bethsaida und Chorazin, die schlimmer seien als Tyrus und Sidon (Mtth 11_{21} = Luk 10_{13}), genannt. Mit Chorazin dürfte J. Fühlung gehabt haben, er mag auch dort gewirkt haben, ohne daß eine Perikope davon berichtet. Eine bestimmte Ordnung in der Reihenfolge kann bei der Eigenart dieser Perikopenüberlieferung nicht hergestellt werden (s. o. Sp. 113). Die Versuche des dritten Evangelisten in dieser Richtung sind nicht in der Weise geglückt, daß man auf eine zuverlässigere ältere Ueberlieferung stieße. Das gilt für seine kleineren und größeren Umgruppierungen des Stoffes, vor allem auch für den Reisebericht $9_{51\,ff}$, mit dem er ¶ Samaria in den Wirkungskreis Jesu einbeziehen wollte.

B. 3. Das Ergebnis unserer Besinnung ist, daß sich die Angaben der Evangelien im Großen vertragen, daß aber der Verlauf im einzelnen nicht mehr festgestellt werden kann: J. ist als ungefähr dreißigjähriger Mann, ohne daß wir etwas über seine äußere und innere Vorbereitung sagen können, öffentlich aufgetreten, hat einige Jahre hindurch hauptsächlich in Galiläa, ab und zu auch außerhalb der Landesgrenzen (Gegend von Tyrus und Sidon, Cäsarea Philippi, Zehnstädtegebiet) und in Jerusalem und zuletzt nur dort gewirkt. Eine äußere Entwicklung kann so nicht deutlich werden, erst recht keine innere im Rahmen des öffentlichen Wirkens Jesu. Soweit man die letztere festlegen und durch die Jugend Jesu verfolgen will, läßt sich vielleicht das eine oder andere auf Grund indirekter Schlüsse (etwa die Erziehung Jesu in einer jüdischen Familie, seine Unterweisung in der Synagoge) aussagen, ohne daß damit etwas Entscheidendes getroffen wäre.

Um so stärker hebt sich der Anfang der Wirksamkeit Jesu heraus. Die von ¶ Johannes dem Täufer entfachte und getragene Buß- und Taufbewegung hat J. veranlaßt, ebenfalls die Buße zu predigen, dabei den Ruf des Täufers aufnehmend: „Tut Buße! Das Reich Gottes ist nahe" (Mrk 1_{15} Mtth 4_{17}). Damit stehen wir vor der Verkündigung Jesu.

C. 1. J. ist nicht der erste gewesen, der vom ¶ Reich Gottes gesprochen hat. Auch der Täufer Johannes ist es nicht gewesen. Die Predigt beider lautet ja nicht: ich verkündige euch, daß es ein Reich Gottes gibt, und dieses sieht so und so aus; sondern sie lautet: ich verkündige euch, daß „das Reich Gottes" nahe ist. Es wird also von einer den Hörern, den jüdischen Zeitgenossen bekannten Sache gesprochen. Diese konkrete Anknüpfung ist für die Predigt des Täufers wie auch Jesu entscheidend.

Wenn wir die den damaligen Juden bekannte Sache klären wollen, reden wir am besten zuerst über das die Sache bezeichnende Wort. Das griechische Wort βασιλεία, das wir gewöhnlich mit „Reich" oder „Königreich" übersetzen, bezeichnet an sich das Sein, das Wesen, den Zustand des Königs. Da es sich um einen König handelt, sprechen wir am besten von seiner Würde und Gewalt. Wie von selbst stellt sich eine zweite Wortbedeutung ein: die Würde des Königs zeigt sich in dem von ihm beherrschten Gebiet, in seinem Reich. Die Durchsicht des kanonischen AT.s in seinem hebräischen Text und in seiner Uebersetzung ins Griechische (Septuaginta), der pseudepigraphischen und apokryphen und der rabbinischen Literatur zeigt, daß die Bedeutung „Würde", „Gewalt" im Vordergrunde steht. In der Hauptsache handelt es sich um einen auf die Predigt der Propheten zurückgehenden und von den Apokalyptikern weiter ausgebildeten eschatologischen Begriff, bei dem die Ausdrücke „Gottesreich" (griechisch: βασιλεία τοῦ θεοῦ, hebräisch: malkūt jahwēh, aramäisch: malkūtā di'elāhā) und „Himmelreich" (βασιλεία τῶν οὐρανῶν, malkūt haśāmajim, malkūtā dišmajjā) in demselben Sinne gebraucht werden (¶ Apokalyptik: II, 2; III, 3). Immerhin hat der zweite Ausdruck darin seine besondere Färbung, daß geredet werden soll von der Herrschaft, die vom Himmel her kommt und in diese Welt eintritt. Zwei wichtige Erkenntnisse gibt uns gerade der Ausdruck „Himmelreich" an die Hand. Erneut wird deutlich, daß die wesentliche Bedeutung nicht „Reich", sondern „Herrschaft" ist. Damit hängt zusammen, daß solche Himmelsherrschaft ihrer Natur nach nicht ein Reich darstellen kann, das durch eine natürliche Entwicklung irdischer Verhältnisse oder durch menschliche Anstrengungen zustande kommt, sondern durch das Eingreifen Gottes vom Himmel her.

Auf dieses Eingreifen Gottes wartete das jüdische Volk als das auserwählte Volk Gottes. Ein belebender Aufschwung, auf der anderen Seite aber auch eine krankhafte Trübung dieser Hoffnung ist bezeichnend für die messianischen Bewegungen um die Wende unserer Zeitrechnung. Im Gegensatz zu anderen Völkern hatte das von den Römern unterjochte Judenvolk sein eigentliches Sein nicht in dem, was es leiblich und geistig leistete, so kräftig und hochbegabt es auch sein mochte, sondern in etwas anderem, das über diesem Volke war, in dem Rufe Gottes, der es als das „Volk Gottes" konstituierte. Sein Besitz war das Gesetz, seine Hoff-

nung die Verheißung — zwei Brennpunkte einer alles umschließenden Ellipse (¶ Bund: II, 4; ¶ Gesetz: II A, 2). Gesetz und Verheißung sind insofern streng aufeinander bezogen, als in beidem in einer nicht zu überbietenden radikalen Ausprägung Gott und nur Gott spricht. Gott der Herr ist nicht ein Tyrann, sondern ein Vater, der sein Volk wie seinen erstgeborenen Sohn liebt, der deshalb sein Gesetz gegeben hat: ein Gesetz, das ethisch und juristisch in einem ist, das den Menschen in allen seinen Beziehungen von der stofflichen wie auch der geistigen Welt ablenkt und zu Gott, dessen Willen Gehorsam zu leisten ist, hinlenkt. Nur von hier aus hat das Volk eine Zukunft, eine Verheißung, die nicht sowohl in der Erfüllung menschlicher Ideale, sondern eben des Willens Gottes beschlossen liegt: Gott, der das letzte Wort zu sprechen hat, wird durch seinen Gesalbten, seinen ¶ Messias, seinen Tag, den Tag Gottes heraufführen: die Welt wird ihr Ende finden, Gott in seiner Herrlichkeit wird bleiben und mit ihm sein Volk, das ihm dient. Diese prophetische Gewißheit, diese Predigt von Unheil und Heil, von Gericht und Gnade ist in ihrer Komplexität vom Spätjudentum gepflegt, aber doch nicht recht festgehalten worden. Menschlicher Quietismus und auf der anderen Seite Aktivismus, jedenfalls menschlicher Individualismus drängte sich vor auf Kosten des in Gesetz und Verheißung kund werdenden Rufes Gottes. Das schriftgelehrte Judentum, der sogenannte Rabbinismus, der uns schriftlich fixiert erst aus der nachchristlichen Zeit bekannt ist, aber sicherlich schon auch die Zeit Jesu erfüllt hat, gibt zwar die Hoffnung grundsätzlich nicht auf, verfällt aber in seinem eifrigen Streben, Gottes Willen jetzt und hier darzustellen, in der Praxis immer mehr einer berechnenden menschlichen ¶ Kasuistik (: II). Auf der anderen Seite wirft man sich einer die Zukunft berechnenden ¶ Apokalyptik (: II) in die Arme, die auf Grund von allen möglichen übernommenen orientalischen Vorstellungen phantastische Wunschbilder hinzauberte. Mehr oder weniger verbunden mit einer solchen orientalischen Mythologie war die Hoffnung der Wiederherstellung der alten Davidsherrlichkeit, wobei sich dann ohne weiteres politische Gedanken und Wünsche in bezug auf das ersehnte Ende der Römerherrschaft, wie sie sich schon in entsprechender Weise bei den Propheten finden, in den Vordergrund schoben.

An dieser im einzelnen sehr vielschichtigen Haltung haben nicht alle Juden teilgenommen. Gerade die offiziellen Kreise wie die ¶ Sadduzäer hielten sich zurück; sie hatten sich mit der Römerherrschaft abgefunden und waren sowieso den apokalyptischen Vorstellungen, die verhältnismäßig spät ins Judentum eingedrungen waren, abgeneigt. Anders das Volk! Die „Stillen im Lande" lebten und webten in der Endhoffnung. Und ebenso steht es mit der gesetzesstrengen Richtung der ¶ Pharisäer, die zwar nicht die offizielle Führung in Jerusalem hatten — diese lag bei den Sadduzäern als den Vertretern der alten Priestergeschlechter —, die aber als Laien, Nichtpriester und auch als Schriftgelehrte dem Volke Vorbild waren. Dabei schlug gerade hier die glühende messianische Hoffnung vielfach in einen die politischen Leidenschaften aufwühlenden Aktivismus um. Wir können für die Zeit der Religionswende eine ganze Anzahl von solchen messianischen Bewegungen feststellen. Neben einzelnen Messiasprätendenten ist hier an die mit den Pharisäern zusammenhängende Partei der ¶ Zeloten zu denken, neben denen die ebenso eingestellten ¶ Sikarier den Römern viel zu schaffen machten. Andere eschatologische Bewegungen haben wohl gar keinen politischen Charakter gehabt, wurden aber dennoch politisch verdächtigt, wie ja auch die unpolitischen Vertreter solcher Bewegungen Johannes der Täufer und J. den politischen Machtfaktoren zum Opfer gefallen sind.

¶ Johannes der Täufer verkündigt die Nähe des Endes, und auf Grund dieser Ueberzeugung verlangt er Buße. Als ein Prophet wie die großen Propheten Israels weist er auf den Tag Jahves (¶ Eschatologie: II, 2) hin, der ein Tag der Buße und des Gerichts sein wird. Er wettert gegen die Selbstgefälligkeit und Selbstsicherheit des Volkes, die sich vor allem bei den Pharisäern sowohl im gesetzlichen Wesen als auch in der apokalyptischen Erwartung breit gemacht haben: „Fangt doch nicht an, bei euch zu sagen: wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken" (Mtth 3_9 = Luk 3_8). Die Juden haben die Buße nötig genau so wie die Heiden: beide können zum Reiche Gottes hinzugesellt werden. Dabei wird die Buße in die schlichten Handlungen des Alltags verlegt, durch die wir unseren Verkehr mit dem Nächsten ordnen; von den Besitzenden wird Entsagung gefordert (vgl. die sogenannte Standespredigt des Täufers Luk 3_{10-14}). Dieser prophetische Standpunkt, daß der Ruf Gottes, dem Gehorsam zu leisten ist, und nicht die völkische Individualität das Volk Gottes, d. h. die „Kirche" darstellt, eignet in derselben Weise J. von Nazareth, der ihn in Wort und Tat erfüllt: „Wahrlich, ich sage euch, solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden. Aber ich sage euch: viele werden kommen vom Morgen und vom Abend und mit Abraham und Isaak und Jakob im Himmelreich sitzen; aber die Kinder des Reichs werden ausgestoßen in die Finsternis" (Mtth 8_{10-12}; vgl. 15_{28} Luk 13_{28} f Mtth 22_{1-14} = Luk 14_{16-24} Jes 49_{12}); und er heilt den Knecht des römischen Centurio, bei dem er „solchen Glauben" gefunden hat (Mtth 8_{5-13} = Luk 7_{1-10}) wie auch die Tochter der heidnischen Syrophönizierin (Mrk 7_{24-30} Mtth 15_{21-28}). Wenn J. nachher im Verlauf seiner Wirksamkeit vor die Täuferfrage gestellt wird und in dem Täufer „mehr als einen Propheten" sieht (Mtth 11_9 = Luk 7_{26}), so hat er der grundlegenden Verkündigung des Täufers zugestimmt. Wenn dann in demselben Zusammenhang der Berichterstattung die Minderwertigkeit des Täufers in Jesu Augen hervorgehoben wird (Mtth 11_{11} = Luk 7_{28}: der Kleinste im Himmelreich ist größer als Johannes, dieser Größte unter den Weibergeborenen; Mtth 11_{12} f = Luk 16_{16}: der schwer deutbare Stürmerspruch), so wird hier in der einen oder anderen Aussage spätere antitäuferische Polemik vorliegen. Darin ist aber die Ueberlieferung doch eindeutig, daß J. bei aller Zustimmung zur Täuferpredigt von dem Täufer abgerückt ist. Zwei Besonderheiten dieses Propheten, sein Asketentum und seine Taufpraxis, werden von J. nicht übernommen, jedenfalls nicht betont. J. und seine Jünger sind keine Asketen, sie fasten nicht wie Johannes und seine Jünger (Mrk 2_{18} ff und Par.; ¶ Askese: III, 1. 2). Auf das Taufen wird in der Wirksamkeit Jesu kein Wert gelegt (¶ Taufe: I; die dagegenstehende johanneische Ueberlieferung verdankt ihre Formulierung der antitäuferischen Polemik: nicht nur der Täufer, auch J. hat getauft!). J. ist der Erfüller des Reiches Gottes (vgl. Mrk 2_{19} und Par.) jenseits der Askese als eines Heiligungsstrebens des Menschen und jenseits der Taufe als einer rituellen Handlung des

Menschen (hier liegen ja zum mindesten die J. bedenklich machenden Gefahren der Täuferpraxis vor). Und der Täufer selbst, in dessen Taufbewegung J. mit besonderem Anspruch getreten ist, hat die Vorläufigkeit seines Willens erkannt, was über die synoptische Ueberlieferung hinaus am schärfsten vom vierten Evangelisten gesehen und dargestellt ist, und auf den Größeren nach ihm, den Erfüller, hingewiesen, ohne daß aus der widerspruchsvollen Ueberlieferung deutlich wird, ob und wie er in J. von Nazareth den Messias gesehen hat.

C. 2. a. J. predigt die Nähe des Reiches Gottes, das Gnade und Gericht, Heil und Buße zugleich bedeutet. Was im Sammelbericht des Evangelisten an den Beginn des Gesamtberichtes gestellt ist (Mtth 4 $_{17}$), taucht dann immer wieder auf: „Heil den Augen, die sehen, was ihr seht" (Luk 10 $_{23}$), Heil den Armen, den Hungernden, den Weinenden (Luk 6 $_{20\,f}$)! Es gilt, dieses Heil, diese Einladung zum Reiche Gottes in Buße anzunehmen, d. h. um seinetwillen allen anderen Dingen der Welt, Reichtum und Ruhm bei den Menschen den Abschied zu geben, es also nicht zu machen wie die zum Mahl Geladenen, die allerlei Verhinderungen haben (Mtth 22 $_{1—14}$ = Luk 14 $_{16—24}$). Insofern bedeutet diese Einladung Ernst, ja Schrecken. Um dieses Gutes willen, das dem Schatz im Acker gleicht oder der kostbaren Perle, für die ein Kaufmann seinen ganzen Besitz drangibt (Mtth 13 $_{44—46}$), muß man sein Verführungsauge ausreißen, seine Verführungshand abhauen können (Mtth 5 $_{29\,f}$). Man muß bedenken, daß sich um des Reiches Gottes willen manche zu Eunuchen gemacht haben (Mtth 19 $_{12}$). Das bedeutet strengste Auslese der wenigen aus der Masse der vielen (Mtth 22 $_{14}$; vgl. die Worte von der engen Pforte und der breiten Straße Mtth 7 $_{13\,f}$ = Luk 13 $_{23\,f}$). Ein hartes Entweder—Oder verlangt unerbittliche Entscheidung: „Wer die Hand an den Pflug legt und zurückblickt, ist nicht geschickt zum Reiche Gottes" (Luk 9 $_{62}$). Und solche Entscheidung wird nicht im Rausche getroffen, sondern ist eine Sache bestimmter, sozusagen nüchterner Ueberlegung: wie ein Baumeister vor dem Beginn des Baues einen ordentlichen Voranschlag macht, wie ein König nicht planlos in den Krieg zieht (Luk 14 $_{28—32}$), so soll sich der zur Gottesherrschaft Geladene besinnen, ob er denn die Einladung recht annimmt. Wer die Einladung zwar annimmt, sich aber ihre zwingenden Folgerungen nicht verdeutlicht, wer also „hört", aber nicht tut, ist dem Manne gleich, der sein Haus auf Sand baut (Mtth 7 $_{24—27}$ = Luk 6 $_{47—49}$). Opferbereitschaft bis zum Aeußersten wird verlangt, bis zum Haß gegen die eigene Familie (Mtth 10 $_{37}$ = Luk 14 $_{26}$). J. selbst hat das in seinem Verhalten gegen die Seinen gezeigt (Mrk 3 $_{31—35}$ und Par.).

Aus dieser radikalen Forderung ergibt sich das Entscheidende über die Art des Reiches Gottes. Die Art des Zustandes, wo Gott herrscht, wird vor allem negativ und damit — positiv bestimmt.

Negativ genommen, ist das Reich Gottes etwas, was allem Jetzigen und Hiesigen, allem Gegenwärtigen und Irdischen entgegengesetzt, also etwas schlechthin Wunderbares ist. Ein Ideal, ein höchstes Gut im Sinne der Ethik, dem man beharrlich entgegenstrebt, dem man sich stufenweise nähert, ist das Reich Gottes nicht. Es kommt ja von der uns entgegengesetzten Seite. Die Frage ist nicht die, ob und wie wir Menschen in unserem Herzen das Reich Gottes als eine Sache der Gesinnung haben, ob wir Menschen in unserer Gemeinschaft das Reich Gottes darstellen. Die Frage ist die, ob wir Menschen, wenn das Reich kommt — und es kommt ohne uns, ohne unser Zutun —, zu ihm gehören oder nicht. Das Reich Gottes herbeizwingen wollen, ist menschlicher Fürwitz, ist verfeinertes Zelotentum, ist selbstgerechtes Pharisäertum. Das Schwerste ist hier die Geduld, die allein die Bereitschaft für Gottes Tat an uns gewährleistet. Wer nicht diese Geduld im Gegensatz zu sich selbst und im Offensein für Gott aufbringt, gleicht dem Manne, der sät und dann nicht die Saat — sie wächst: „er weiß nicht, wie" — in Stille aufgehen und wachsen läßt (Mrk 4 $_{26—29}$). Ein Wunder geschieht vor unsern Augen, wenn ohne unser Zutun und Verstehen aus dem Samenkorn die fruchttragende Aehre geworden ist — daß der moderne Mensch dies Wunder auflöst, aufzulösen sich bemüht, hat nichts mit dem tertium comparationis des vorgeführten Gleichnisses zu tun —; und so ist's auch mit dem Wunder des Reiches Gottes. Die Gleichnisse vom Senfkorn (Mrk 4 $_{30—32}$ und Par.) und vom Sauerteig (Mtth 13 $_{33}$ = Luk 13 $_{20\,f}$) besagen nichts anderes. Auch sie haben ihre Abzweckung darin, zu zeigen, wie unberechenbar, wie überwältigend das Reich Gottes auf einmal da ist, und das inmitten seiner Vorzeichen, die in Jesu Wirken beschlossen liegen. Nirgends ist davon die Rede, daß wir Menschen solches Reich zu bauen in der Lage sind. Nur Gott baut. Und wenn gesagt wird, daß wir „ins Reich Gottes eingehen" (Mtth 5 $_{20}$ 7 $_{21}$ Mrk 10 $_{15}$ und Par. Mrk 10 $_{23}$ und Par.), so besinnen wir uns auf das, was wir oben über „Reich Gottes" als „Herrschaft Gottes" gesagt haben: wir gehen ein in Gottes Herrschaft, dorthin, wo Gott Herr ist. Wir gehen ein in das „Leben" (Mrk 9 $_{43\,f}$ = Mtth 18 $_{8\,f}$), das wahrhaftig wir nicht darstellen oder auch nur mitdarstellen können. Wir gehen ein in die „Freude des Herrn" (Mtth 25 $_{21.\ 23}$), die uns geschenkt wird.

Was ist aber dann diese Herrschaft Gottes positiv? Sie ist eine kosmische Katastrophe. Denn positiv genommen, wird sie durch bestimmte Ereignisse dargestellt, wie sie das eschatologische Drama der jüdischen Apokalypsen ausmachen. J. lebt und webt in der Hoffnung seines Volkes, soweit dieses nicht an dem politischen Messiasbild hing, sondern auf die Herrlichkeit des in den Wolken des Himmels kommenden „Menschensohnes" (Dan 7 $_{13}$) wartete: die Toten werden auferstehen, das Gericht wird hereinbrechen zum Segen für die einen, zum Fluch für die anderen. Mancherlei ist hier (vor allem in der sogenannten synoptischen Apokalypse Mrk 13 und Par.) von der sich an apokalyptischen Bildern berauschenden Gemeinde hinzugefügt. Aber J. hat in der Tat geredet vom Essen und Trinken im Reiche Gottes (vgl. z. B. Luk 22 $_{18}$). Und doch: entscheidend ist etwas anderes in Jesu Predigt von diesen Dingen. Entscheidend ist nicht, daß J. die Vorstellungen seiner jüdischen Zeitgenossen in dem hier zur Rede stehenden Zusammenhang geteilt hat, geschweige denn daß er sie überboten hätte. Entscheidend ist vielmehr, daß J. auf diesem Gebiet weit hinter seinen Zeitgenossen zurückgeblieben und zwar bewußt zurückgeblieben ist. Im Gegensatz zu echter Apokalyptik, wie sie uns aus dem Judentum und auch aus dem frühen Christentum bekannt ist, verzichtet J. darauf, die Enddinge auszumalen und die Vorzeichen zu berechnen. Der Spott der Sadduzäer, die ihm ein Problem der von ihnen im Gegensatz zu den Pharisäern abgelehnten Apokalyptik und Auferstehungshoffnung vorlegen, kann ihn nicht treffen: „Wenn sie von den Toten auferstehen, so heiraten sie nicht und werden nicht ge-

heiratet, sondern sie sind wie die Engel im Himmel" (Mrk 12 25 und Par.). Der Akzent ist hier ganz deutlich auf die Ablehnung jeglicher Spekulation gelegt und nicht auf eine nähere Darlegung des Zustandes der Engel. Noch deutlicher ist die Verwerfung aller Bemühungen, den Termin des nahen Endes zu bestimmen, die Vorzeichen auszurechnen, wie das in jüdischen und in christlichen Apokalypsen an der Tagesordnung ist (¶ Apokalyptik: II, 2; III, 3). „Die Gottesherrschaft kommt nicht so, daß man sie berechnen kann" — Luther übersetzt hier frei, aber treffend: ‚nicht mit äußerlichen Gebärden' —; „und man kann auch nicht sagen: siehe hier oder da; denn siehe, die Gottesherrschaft ist mitten unter euch!" (Luk 17 20 f). Dieses viel behandelte und oft mißverstandene Wort hat allein in der Ablehnung der Vorzeichenberechnung seine Zuspitzung (die Frage, ob hier etwa betont sei, daß das Reich im Augenblick des Sprechens dieses Wortes schon da ist [immanent], steht nicht zur Debatte, zumal da in dem aramäischen Urwortlaut ein Hilfszeitwort „ist", „wird sein" gar nicht vorliegt; und die von Luther gebrauchte Uebersetzung: „inwendig in euch" ist unrichtig, was sich schon daraus ergibt, daß die syrische Uebersetzung eine Rückübersetzung des griechischen ἐντός [= innerhalb] in das dem Syrischen verwandte Aramäische verlangt, die „mitten unter euch" besagt). Ebenso steht es mit der Aussage über das Wann des Tages des Menschensohnes: „Wenn man euch sagt: ‚siehe, er ist in der Wüste', so geht nicht hinaus; ‚siehe, er ist in der Kammer', so glaubt nicht. Denn wie der Blitz ausgeht vom Anfang und scheint bis zum Niedergang, also wird auch sein die Ankunft des Menschensohnes" (Mtth 24 26 f; vgl. Luk 17 23 f). Daß die Umgebung Jesu über Vorzeichen und Zustand des Reiches Gottes anders dachte, mag schließlich an der Geschichte von den Zebedäussöhnen veranschaulicht werden, die gerne einen guten Platz im Himmel gesichert hätten und denen J. antwortet, daß das Verteilen der Ehrenplätze allein Gottes Sache sei (Mrk 10 40 = Mtth 20 23).

Und noch in einem anderen Punkte bleibt J. hinter seinen Zeitgenossen zurück. Auch da, wo nicht eine nationalpolitische Zukunftshoffnung im Vordergrunde steht, wo vielmehr von der Endzeit das Heil für alle Welt erwartet wird, wo also etwas von dem Täuferwort, daß Gott dem Abraham aus den Steinen Kinder erwecken kann, lebendig ist, auch da noch ist die Vorzugsstellung des jüdischen Volkes wichtig. Es soll und wird dennoch Israel in altem Glanze neu erstehen: die zerstreuten Volksgenossen werden nach dem neuen Jerusalem zusammenströmen, eben dorthin auch die Heiden. Mit der Römermacht ist es dann auf einmal für immer aus. J. hat im ganzen diese Hoffnung geteilt. Von hier aus ist es zu verstehen, daß er seinen Jüngern, den „Zwölfen", den Repräsentanten der zwölf Stämme des Volkes Gottes als des heiligen Volkes, das Richter- und Herrscheramt im Reiche Gottes verheißen hat (Mtth 19 28 Luk 22 29 f). Damit hängt zusammen, daß J. seine und seiner Jünger Wirksamkeit auf Israel beschränkt hat.: „Nehmt nicht den Weg zu den Heiden und betretet keine Stadt der Samariter! Geht vielmehr zu den verirrten Schafen vom Hause Israel!" (Mtth 10 5 f; vgl. 15 24; dazu die Perikopen vom Centurio in Kapernaum Mtth 8 5—13 = Luk 7 1—10 und von der Syrophönizierin Mrk 7 24—30 = Mtth 15 21—28). Allerdings hat die weitverbreitete Meinung, es handle sich hier um sozusagen unerfindbare J.worte (Gegensatz zur christlichen Heidenmission), darin ihre Grenze, daß auch judenchristliche Eiferer das eine oder andere derartige Wort in Umlauf gesetzt haben können. Bedeutsam ist für alle Fälle wieder etwas Negatives, das uns schon beim Täufer Johannes begegnet ist: der Jude als solcher hat keinen besonderen Anspruch vor Gott, wenn er am Gerichtstage sogar von Heiden beschämt werden kann. Diese Rolle Israels ist erfaßt wie nachher von Paulus (Röm 2: die Verwerfung Israels, Röm 9 bis 11: die Rettung Israels). Und schließlich: eine Zuspitzung gegen Rom hat die Sorge um Israel nicht. Man halte neben das viel gebrauchte jüdische ¶ Schemone Esre mit seinem patriotisch-nationalen Einschlag das ¶ Vaterunser mit seiner patriotisch-nationalen Entschränkung. Man erinnere sich an die Antwort Jesu auf die verfängliche Pharisäerfrage: „Gebt dem Cäsar, was dem Cäsar gehört, und Gott, was Gott gehört!" (Mrk 12 13—17 und Par.). A und O ist Gott. Römerliebe und Römerhaß sind demgegenüber gegenstandslos.

Immer wieder werden wir zum Negativen zurückgeführt, das in seiner scharfen Negativität — es geht um die Position Gottes! — festgehalten werden muß. Daraus, daß J. die apokalyptische Kunst des Berechnens ablehnt, folgt nicht, daß er die Immanenz auf Kosten der Transzendenz predigt. Daraus, daß er das National-Politische der jüdischen Enderwartung abstreift, folgt nicht, daß er einem ¶ Universalismus huldigt. Der sogenannte Universalismus der Verkündigung Jesu ist derselbe wie bei den großen Propheten einschließlich des Täufers Johannes. Wenn dort erkannt ist, daß der Jude als solcher vor Gott nichts gilt, so soll damit nun nicht gesagt sein, daß der Mensch als solcher Geltung und Anspruch hätte. Gerade darin, daß J. seine konkrete Aufgabe auf Israel und zwar Israel nach dem Fleisch beschränkt hat, kommt zum Ausdruck, daß es sich hier nicht um einen auf das Wesen des Menschen gegründeten Internationalismus und Universalismus handelt. Wenn in der damaligen griechischen Welt die universalistische Einstellung Hand in Hand geht mit der Pflege der „Persönlichkeit" (vgl. die ¶ Stoa!), so hat die Verkündigung Jesu daran keinen Anteil. Das Achten auf die apokalyptischen Zusammenhänge, das Betonen des eschatologischen Gesamtdramas der Endzeit riegelt die Verkündigung Jesu gegen den griechischen ¶ Individualismus ab. Nun wird ja sicherlich diese Verkündigung vom Reiche Gottes nicht verstanden, wenn man gerade hier den Gegensatz zwischen J. und dem Judentum übersieht. Sie wird aber erst recht nicht verstanden, wenn man den genannten Gegensatz vom griechischen Denken aus deutet. Das griechische Denken, das ja immer wieder unser Denken bestimmt, sieht in dem Menschen einen sich entwickelnden Charakter, bei dem das Körperlich-Sinnliche abstirbt und das Geistig-Seelische wächst. Wer J. in diesem Bereich sieht, sublimiert seine Verkündigung vom Reiche Gottes und setzt so an die Stelle der von J. abgelehnten menschlichen apokalyptischen Phantasie und der ebenso abgelehnten menschlichen politischen Wunschbilder nur ein verfeinertes Menschentum. Solches wird gepflegt im Rahmen des antiken Ideals vom vir bonus (¶ Humanität). Nach einem Ausspruch ¶ Epiktets gehören „sich selbst gefallen" und „Gott gefallen" zusammen, weil das „Gesetz der Natur" und das „Gesetz Gottes" identisch sind. Von solchem Optimismus weiß J. und mit ihm sein Apostel nichts — bei Paulus ist das alles viel greller und daher deutlicher als bei J. So sympathisch uns Epiktets Predigt von der wahren Freiheit ist, so geht es doch dabei immer um die Zustände

der menschlichen Persönlichkeit. Niemals kommt hier der Mensch von sich selbst los, über sich selbst hinaus. Die griechische Welt endete mit einem individualistischen Lebensideal, der Autarkie (Selbstgenügsamkeit) der philosophischen Persönlichkeit, deren kosmisches Gemeinschaftsideal dabei noch nicht einmal recht verankert war in wirklicher Gemeinschaft. Nun wissen wir, daß die Antike auch ihre pessimistischen Strömungen hatte. Von der ungebrochenen Weltlichkeit haben schon die attischen Tragiker (¶ Aischylos; ¶ Euripides; ¶ Sophokles) und ¶ Plato Abstriche gemacht und einen psychologischen und kosmologischen ¶ Dualismus angebahnt und ausgebildet. Aber auch die gebrochene Antike einschließlich der hellenistischen Mysterien mit ihrem Streben nach Reinigung hält an der Weisung aller Weisungen „Erkenne dich selbst!" fest und damit an der Hybris des Menschen. Ob in diesem Zirkel jemals die Wirklichkeit radikal erkannt werden kann, ob sich nicht ein ¶ Seneka mit seiner deklamatorischen Philosophie (Nietzsche nennt ihn einen „Toreador der Tugend") über die Wirklichkeit hinwegdisputiert, ist die peinigende Frage. J., der kein antiker Optimist gewesen ist, ist nicht von einem pessimistischen anthropologischen und kosmologischen Dualismus getragen gewesen. Er redet nicht in griechischer Weise von Seele und Leib, Geist und Fleisch, sondern vom ganzen Menschen, der zur Buße, zur Bußtat aufgerufen wird. Das Wort „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und nehme doch Schaden an seiner Seele"! (Mrk 8_{36} und Par.) hat Veranlassung gegeben, von der Botschaft des „unendlichen Wertes der Menschenseele" zu sprechen. „Seele" heißt aber hier nichts anderes als „Leben", so daß der Sinn des Wortes ganz einfach ist: was helfen dem Menschen alle Güter der Welt, wenn er doch sterben muß! J., dessen Wort über sein Berufsdasein so pessimistisch klingt („Die Füchse haben ihre Gruben und die Vögel des Himmels ihre Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegt" Mtth 8_{20} = Luk 9_{58}), teilt den ererbten Vorsehungsglauben und preist die Lilien auf dem Felde und die Vögel unter dem Himmel, die von Gott versorgt werden (Mtth $6_{25—34}$ = Luk $12_{22—31}$). Das Nachgrübeln über eine schlechte Welt im Sinne eines pessimistischen Dualismus kennt J. nicht. Die Beobachtung der Wirklichkeit zeigt ihm, daß es verschiedenartige Menschen gibt, d. h. Gute und Schlechte, Gerechte und Ungerechte, so wie es Gesunde und Kranke gibt. Aber kein Mensch kann vor Gott, der allein gut ist, gut genannt werden (Mrk 10_{18} und Par.). In einer Mahnung apostrophiert J. einmal seine Zuhörer als solche, die böse sind, die so anders sind als der himmlische Vater (Mtth 7_{11} = Luk 11_{13}). Solcher Wirklichkeitsbeobachtung entspricht die Einsicht, daß die Menschen klein und bescheiden über sich denken und nicht etwa meinen sollen, andere, die schwer heimgesucht seien, seien besonders schlimme Sünder, schlimmere Sünder als sie selbst (Luk $13_{1—5}$), oder ein Blindgeborener büße elterliche oder eigene Schuld (Joh 9_{1} ff).

Ein entscheidendes Negativum dürfte deutlich gemacht sein: J., der Prediger des Reiches Gottes, hat keine Weltanschauung, keine Metaphysik, keinen so oder so gearteten —ismus, es sei nun Nationalismus oder Internationalismus, Universalismus, Humanismus, Individualismus, es sei Optimismus oder Pessimismus, es sei Monismus oder Dualismus. Bei dieser Einstellung entschwindet dann auch jegliche Betonung dieser oder jener psychischen Haltung, ob es sich nun um den Perfektionismus des Pharisäers, den Asketismus des Gnostikers oder auch den Libertinismus des Gnostikers, den Enthusiasmus des Schwärmers handelt. Demgegenüber bedeutet die genannte Metaphysiklosigkeit — bei Paulus ist das vor allem I Kor nicht anders — eine Standpunktslosigkeit, d. h. ein Absehen von allem, selbst den begeisterndsten und edelsten Zuständen und Betätigungen, wie sie dem Menschen lieb sind, ein Leerseinwollen. Ein Aergernis für die Juden und eine Torheit für die Griechen ist diese Reichgottespredigt Jesu genau so wie die apostolische Verkündigung des Kreuzes Christi.

J. übt nicht Hintergrunds-, sondern Vordergrundsbetrachtung. Er tut das aber nun nicht etwa als Künstler, als sog. Naiver, als Kind, sondern als Denker, als bewußt sich Entscheidender, als Mann. Seine so streng theozentrische Betrachtung ist dabei nicht Spekulation, sondern Einsicht in die Wirklichkeit des dem Tode verfallenen, doch für Gottes Herrschaft bestimmten Menschen.

Wir sagten schon: solche Negation ist die Position Gottes als des Herrn. Wenn wir dabei von der Transzendenz, von der kosmischen Katastrophe, vom Wunder gesprochen haben, so sind auch solche Ausdrücke eigentlich unzulänglich, wenn wir Menschen uns von den damit verbundenen Vorstellungen aus eine obere Welt zurechtzimmern wollten. Gott allein ist Zukunft und hat Zukunft. Seine Herrschaft ist zukünftig, weil sie nicht verflochten ist in unser menschliches Sein. Aber diese Zukunft ist nicht losgelöst von uns, sie geht uns vielmehr an, sie bestimmt unsere Gegenwart. Es ist nicht so, daß wir durch Buße und gute Werke die Zukunft herbeiführen können, etwas Besonderes für sie tun können. Das wäre ja nichts anderes als Pharisäismus, in dessen Sprüchen sich das Wort findet: „Wenn Israel nur einen Sabbath hielte, so wäre es erlöst." Gefordert ist vielmehr, daß der Mensch im Alltag den Willen Gottes tut. Was sagt J. über den Gehorsam des Menschen gegen Gott in der Welt?

C. 2. b. Wie seine jüdischen Zeitgenossen, insbesondere wie die Rabbinen, betont J., der selbst öfters mit „Rabbi" angeredet wird (Mrk 9_{5} 10_{51} u. a. St.), die Autorität der Schrift, des Gesetzes, in dem der Wille Gottes niedergelegt ist (¶ Bibel: I D, 1; ¶ Gesetz: III, 1). Er disputiert hin und her in den Synagogen als ein Rabbi und verkündigt als ein Weisheitslehrer mancherlei Dinge, die in der Form und in der Sache mit rabbinischen Sprüchen verwandt oder geradezu identisch sind. Wichtiger ist die von J. betätigte und von seinen Zuhörern geforderte Bindung an das Gesetz. Ein reicher Mann fragt: „Was muß ich tun, um das ewige Leben zu erwerben"; J. antwortet: „Du kennst die Gebote" und zählt dann die bekannten Gebote des ¶ Dekalogs auf (Mrk $10_{17—19}$ und Par.). Ein anderer Mann und zwar ein Schriftgelehrter fragt J. nach dem höchsten Gebot; J. ruft ihm zwei at.liche Stellen in Erinnerung: Deutn 6_{4} f und Lev 19_{18}, wo das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe aufgestellt ist (Mrk $12_{28—31}$ und Par.). In mancherlei entscheidenden Einzelfällen beruft sich J. auf die Schrift, so in der Frage nach der Ehescheidung (Mrk $10_{1—12}$ = Mtth $19_{1—12}$), in der Geschichte vom Aehrenraufen am Sabbath (Mrk $2_{23—26}$ und Par.), in der Erzählung vom Zöllnerverkehr (Mtth 9_{13} 12_{7}). Oder es kommt auch vor, daß J. mehr nebenbei diese oder jene Schriftstelle zitiert oder auf sie anspielt. Dem entspricht das praktische Verhalten Jesu und seiner Jünger. Der Tempelkult wird anerkannt (vgl.

Mtth 5 $_{23\,f}$), die Tempelsteuer bezahlt (Mtth 17 $_{24—27}$), die frommen Bräuche werden geübt, so das Almosengeben, Beten, Fasten (Mtth 6 $_{1—4.\ 5—8.\ 16—18}$). Allerdings ist hier ein quellenkritischer Hinweis angebracht: sehr viele dieser Zeugnisse finden sich nur beim ersten Evangelisten. Wenn es sich etwa um den Niederschlag von späterer Gemeindeüberlieferung handeln sollte, so wäre aber doch dies deutlich, daß diese Gemeinde nichts von einer Bekämpfung der Gesetzesautorität durch J. gewußt hat. Das in diesem Zusammenhang zugespitzteste Wort steht wiederum bei Mtth: es ist die Einleitung der ¶ Bergpredigt, daß J. sich als den hinstellt, der nicht gekommen ist, Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Es kommt ganz darauf an, was hier mit „erfüllen" gemeint ist. Der erste Evangelist hat jedenfalls zwischen diesem „erfüllen" und den dann folgenden Antithesen gegen allerlei Gesetzliches keinen Gegensatz gefunden, wie ja auch für Paulus Christus der ist, der das Gesetz erfüllt, indem er es aufhebt. Wir müssen also fragen, wie, in welchem Sinne für J. das Gesetz Autorität ist, wie er das Gesetz auslegt.

Auch den Rabbinen geht es um die rechte Auslegung des Gesetzes. Wir blicken hier in mannigfache Schichtungen hinein, die aber — wir sehen dabei ab vom hellenistischen Judentum mit seiner Tugendlehre — in dem einen Punkt zusammengefaßt sind: der Mensch hat zu tun, was Gott befohlen hat, einerlei ob es sich um den Ritus oder die Ethik handelt. Während in der Predigt der Propheten Recht und Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gefordert war, hat das Spätjudentum den Gehorsam sozusagen um des Gehorsams willen betont. Diese Haltung, bei der man nur auf Gott sah, sehen wollte, nicht Menschensatzungen einschmuggeln wollte, ergab ein merkwürdiges Nebeneinander und Ineinander von rituellen und ethischen Weisungen, die im Gesetz als einer formalen Autorität gegeben waren. Ethik und Recht sind nicht voneinander geschieden. Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist ein Rechtsvertrag, bei dessen Erfüllung auf die pflichtgemäßen Leistungen hingewiesen wird, aber dann auch auf Leistungen, die darüber hinausgehen (z. B. Almosen, Beten, Fasten) und so den Charakter besonderer Verdienstlichkeit haben. Der Ernst, mit dem man sich der Gesetzesautorität zu unterwerfen trachtete, führte in die ¶ Kasuistik (: II). Anderseits strebten auch manche Rabbinen aus einer schier nicht mehr übersehbaren Zersplitterung heraus, indem sie die Frage nach der Hauptsache im Gesetz aufwarfen und mit einem Kennwort (z. B. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!") oder einer allgemeinen Regel (z. B. „Was du nicht willst, das dir geschieht, das füge auch keinem andern zu!" (¶ Goldene Regel) beantworteten. Und wenn dann auch bei den Rabbinen überliefert ist: „Der Sabbath ist euch übergeben, nicht ihr dem Sabbath", so ist das eine deutliche Kritik des Formalismus. Es gibt bei den Rabbinen auch einzelne Aussprüche gegen den Verdienstlichkeitsgedanken. Es scheint aber, daß wir es hierbei immer nur mit einer gelegentlichen Kritik zu tun haben.

In Jesu souveräner Kritik am gesetzlichen Wesen werden diese gelegentlichen Gedanken in den entscheidenden Mittelpunkt gerückt und dabei die Propheten, die ja auch in der Schrift stehen, als Bundesgenossen aufgerufen, und zwar auch dann, ja gerade dann, wenn von ihnen aus eine andere Schriftstelle bekämpft werden muß. So wird Schriftstelle gegen Schriftstelle gesetzt. Das deutlichste Beispiel ist hier die Behandlung der Ehescheidung (Mrk 10 $_{1—12}$ = Mtth 19 $_{1—12}$). Wo ist Gottes Wille zu suchen? Moses hat allerdings in seinem Gesetz geschrieben, daß der Mann seine Frau mit einem Scheidebrief entlassen kann. Aber in der Schöpfungsgeschichte steht zu lesen, daß Mann und Frau einander nicht verlassen sollen. Und Moses? Er hat sein Gesetz nur um der Herzenshärtigkeit der Juden willen gegeben. Ganz einfach ausgedrückt, bedeutet solches Verfahren, wie J. es übt, die Forderung, Wesentliches und Unwesentliches zu trennen, wie es am drastischsten in Drohwort gegen die Pharisäer ausgesprochen ist, die „die Mücken seihen und das Kamel verschlucken", die das Schwerste am Gesetz dahinten lassen: nämlich Recht und Barmherzigkeit und Treue (Mtth 23 $_{23\,f}$ = Luk 11 $_{42}$). Solche Kampfworte, die aus einer Fülle von Konflikten mit den Schriftgelehrten und Pharisäern erwachsen sind, sind ein Hauptanliegen der Verkündigung Jesu. Während es in dem soeben genannten Kampfwort noch zurückhaltend heißt: „Dies sollte man tun und jenes nicht lassen", wird an einer anderen Stelle den Schriftgelehrten unmittelbar vorgehalten, sie hätten durch eine absonderliche rituelle Bestimmung sogar das vierte Gebot außer Kraft gesetzt (Mrk 7 $_{9—13}$ über das „Korban"-Sagen). Offenbar wendet sich J. hier zunächst gegen eine verwerfliche schriftgelehrte Deutung der Schrift. In Wirklichkeit aber geht seine prophetische Art gegen das AT selbst, soweit es formale Autorität ist: „Erbarmen will ich und nicht Opfer" (Mtth 9 $_{13}$ = 12 $_{7}$) wird aus Hosea 6 $_{6}$ zitiert. Und unüberbietbar scharf und deutlich ist das Wort: „Es gibt nichts, was von außen in den Menschen hineinkommt, das ihn verunreinigen könnte; sondern was aus dem Menschen herauskommt, das ist es, was ihn verunreinigt" (Mrk 7 $_{15}$ = Mtth 15 $_{11}$). Bei solchem Heraustreten aus der Rechtssphäre als der bloßen Verbotssphäre wird der Mensch, der sich niemals dabei ausruhen darf, er habe dieses oder jenes Verbotene nicht getan, ganz und ständig gefordert, sein Tun ist niemals neutralisiert: „Darf man am Sabbath Gutes tun oder Böses? Ein Leben retten oder töten?" (Mrk 3 $_{4}$ = Luk 6 $_{9}$; vgl. 14 $_{3}$). Das Achten auf die Nebendinge gegenüber dem Schwersten im Gesetz und gegenüber dem Ganzen der Forderung Gottes an uns führt den Menschen in Halbheit und Heuchelei. Die Pharisäer mit ihrem Bestreben, alle Kleinigkeiten, alle rituellen Vorschriften zu erfüllen, stellen sich zwar als demütig vor Gott hin, schrauben sich aber vor den Menschen in die Höhe und vergessen, daß Gott in ihr Herz hineinsieht (Luk 16 $_{15}$ Mtth 23 $_{25—28}$ = Luk 20 $_{39—46}$).

Auf halbem Wege in nicht zu überwindender Scheu vor dem Entweder—Oder bleiben auch solche stehen, die guten Willens sind, die sich dann aber dabei ertappen lassen müssen, daß sie Gottes Sache nur insoweit bejahen, als sich ihre eigene Sache damit verträgt. So geht es dem reichen Jüngling (Mrk 10 $_{17—27}$ und Par.): „Leichter kommt ein Kamel durch ein Nadelöhr als ein Reicher ins Reich Gottes." Es kommt darauf an, daß man sich mit seinem Herzen für Gott oder die Welt entscheidet (Mtth 6 $_{19—21}$ = Luk 12 $_{33\,f}$). „Niemand kann zwei Herren dienen ..." (Mtth 6 $_{24}$ = Luk 16 $_{13}$). Hierher gehören die großen Antithesen der ¶ Bergpredigt (Mtth 5), in denen die Ganzheit gegen die Halbheit, das Positive gegen das Negative (das Gute tun! Nicht nur: das Böse unterlassen!), die Sache gegen den Buchstaben gesetzt werden: wer zwar nicht mordet, aber noch zürnt, der ist ein Mörder; wer zwar nicht die Ehe bricht, aber die böse Lust im Herzen hat, ist ein Ehebrecher; wer sich scheiden läßt, bricht die Ehe, die nicht relativ, sondern

absolut, nicht ein Teil, sondern ein Ganzes ist; wer nur den Meineid vermeidet, weiß nichts von der ganzen Wahrhaftigkeit; wer Vergeltung für erlittenes Unrecht übt, bejaht selbst das Unrecht; wer nur die Freunde liebt, kennt nicht die ganze Liebe, die sich auch auf die Feinde erstreckt. Der Mensch muß die volle Last des Entweder—Oder, die Entscheidung zwischen Gut und Böse tragen. Und in solcher Reduktion auf die Hauptsache, in solchem Beiseiteschieben des Buchstabenglaubens, in solcher Verwerfung der anschwellenden Satzungen, bei denen die pharisäische Selbstsetzung herauskommt, besteht das Evangelium, die frohe Botschaft. Wenn die Predigt vom Reich Gottes ein Heil den Menschen bedeutet, so ist in der vorgeführten Auseinandersetzung mit dem Gesetz von demselben Heil die Rede. Und wenn die Heilspredigt den Armen, den Hungernden, den Weinenden gilt, so ist in der Auseinandersetzung mit dem Gesetz an dieselben Menschen gedacht. Von diesen Armen ist eine Last genommen. Die Pharisäer und Schriftgelehrten sehen mit Verachtung auf das „Volk", das „das Gesetz nicht kennt", auf die Stillen im Lande und dann auf die Zöllner, deren Beruf den Konflikt mit den Satzungen mit sich bringt und auf die Sünder. „Wehe euch ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler! Ihr schließt das Himmelreich vor den Leuten zu. Ihr selber kommt ja nicht hinein, und ihr laßt auch die, die hineinkommen wollen, nicht hinein" (Mtth 23 $_{13}$ = Luk 11 $_{52}$). J. als der Freund der Zöllner und Sünder (Mrk 2 $_{16\,f}$ und Par. Mtth 11 $_{19}$ = Luk 7 $_{34}$) preist die Unmündigen, denen nun gerade das geschenkt wird, was den Weisen und Klugen verborgen ist (Mtth 11 $_{25\,f}$ = Luk 10 $_{21\,f}$). An die Mühseligen und Beladenen ergeht der Heilandsruf: „Mein Joch ist sanft, und meine Last ist leicht" (Mtth 11 $_{28—30}$). In solcher messianischen Freudezeit werden sonst befolgte religiöse Bräuche hintangesetzt: „Können die Hochzeitsleute fasten, wenn der Bräutigam bei ihnen weilt?" (Mrk 2 $_{19}$ und Par.). In solcher Zeit gilt das Gleichniswort vom neuen Flicken auf dem alten Kleid und von dem neuen Wein in den alten Schläuchen (Mrk 2 $_{21\,f}$ und Par.).

Frohe Botschaft ist das alles auch darin, daß denen, die Gottes Willen tun, Lohn verheißen wird. Es ist nichts darüber gesagt, daß der verheißene Lohn, wie auf der anderen Seite die verheißene Strafe, das Motiv zur Tat sei. Vielmehr ist ganz deutlich gemacht, daß J. den Gehorsam ohne Nebenabsichten und Hintergedanken fordert. Ein Knecht hat keinen Anspruch auf den Dank seines Herrn (Luk 17 $_{7—10}$); das wird klar in der Behandlung der Arbeiter im Weinberg (Mtth 20 $_{1—16}$). Ganz frei aber gibt dann Gott denen Lohn, die ihm gehorsam sind nicht um des Lohnes willen (¶ Lohn; ¶ Vergeltung).

Die Frage, wie der Mensch den Willen Gottes erfüllt, ist nicht leicht zu beantworten und soll nicht leicht beantwortet werden. Eine allgemeine Regel hilft hier nicht weiter. Wenn einer wie der reiche Jüngling nach dem Weg des Lebens fragt, so kann er nur auf die ihm bekannten Gebote hingewiesen werden. Aber wie steht es, wenn dann die besondere Forderung in der besonderen Lage an den Menschen herantritt? Wird er sich dann so benehmen wie der barmherzige Samariter im Gleichnis (Luk 10 $_{29—37}$)? Das immer wieder deutlich werdende Entweder—Oder kann durch keine allgemeine Regel eingefangen werden. Das zeigt sich darin, daß in Jesu Verkündigung niemals die Askese in dieser oder jener Form als allgemeine Forderung vorkommt. ¶ Armut (: I, 1) verbürgt keinen Zustand der Heiligkeit; gefordert wird das Opfer. Geschlechtliche Enthaltsamkeit (¶ Askese: III, 2) mag unter Umständen nötig sein; gefordert wird Reinheit innerhalb und außerhalb der Ehe. ¶ Fasten (: I) mag eine fromme und nützliche Uebung sein, aber nicht mehr: J. selbst hat sich als Fresser und Säufer hinstellen lassen müssen (Mtth 11 $_{19}$ = Luk 7 $_{34}$). Was das wirtschaftliche und politische Leben betrifft, so gibt es von Gott her kein unmittelbar abzuleitendes verneinendes Reform- oder Revolutionsprogramm, aber auch kein bejahendes Aufbauprogramm. Immer müssen wir dessen gewärtig sein, daß die unerbittliche Forderung Gottes in die bestehenden und an sich nicht bekämpften familiären, sozialen, politischen Beziehungen hineinschlägt, daß man z. B. von der eigenen Familie sich gegebenenfalls lösen muß (Mrk 3 $_{31—35}$ und Par.). Wie der Samariter gewußt hat, daß er dem Verwundeten hat helfen müssen — gerade der Priester und der Levit mit ihrer Gesetzeskenntnis und ihren ethischen Grundsätzen haben versagt —, so müssen wir immer wieder auf uns selbst verzichten und dem Nächsten helfen und dienen (Mrk 10 $_{42—44}$ und Par. Mtth 23 $_{8\,f.\ 11\,f}$).

Damit stehen wir vor dem Gebot der ¶ Liebe. Für das Verständnis dieses Gebotes ist das gerade zuletzt Gesagte entscheidend: gehorchen im Selbstverzicht. Die Nächstenliebe ist nicht dasselbe wie die schon in der Antike verlangte Philanthropie, die bis zur Feindesliebe gesteigert werden kann und darin ihre Wurzel hat, daß der Mensch dem Menschen heilig sein soll. Wenn von solcher Menschenwürde ausgegangen wird, dann ist die Nächstenliebe dasselbe wie die Gottesliebe: wir lieben das Göttliche in unserem Nächsten. Im AT und bei J. (Mrk 12 $_{28—34}$ und Par.) handelt es sich aber um ein wirkliches Doppelgebot der Liebe: Gott und der Nächste. Der Mensch steht vor Gott als Gehorsamer, überwindet sich selbst und ist offen für den Nächsten. Und indem der Mensch den Nächsten liebt, bewährt er seinen Gehorsam gegen Gott. Insofern gibt es keine Nächstenliebe ohne Gottesliebe und keine Gottesliebe ohne Nächstenliebe. Die sich einstellende Frage nach dem „Wie" solcher Nächstenliebe ist ebenso einfach wie schlagend beantwortet in dem „wie dich selbst". Wie man sich selbst liebt, weiß man ohne weiteres, ohne Belehrung. „Alles nun, was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch; das ist das Gesetz und die Propheten" (Mtth 7 $_{12}$ = Luk 6 $_{31}$). Solche Liebe kennt keine Grenzen. „Siebenzig mal sieben mal" muß der Mensch seinem Bruder vergeben (Mtth 18 $_{21\,f}$). Solche Liebe ist kein bloßer Affekt, keine bloße Sympathie für die, die einem lieb sind — das findet sich auch bei den Sündern und Heiden (Mtth 5 $_{46\,f}$ = Luk 6 $_{32\,f}$) und ist ja letztlich nur Selbstliebe —, solche Liebe ist nicht diesem oder jenem, den wir uns aufsuchen, zugewendet. Solche „Vollkommenheit", solche „Barmherzigkeit" eignet nur Gott (Mtth 5 $_{48}$ Luk 6 $_{36}$). Der Apostel Paulus hat diesen Sachverhalt so ausgedrückt: „Bleibt niemandem etwas schuldig, es sei denn die gegenseitige Liebe; denn wer seinen Nächsten liebt, der hat das Gesetz erfüllt" (Röm 13 $_{8}$).

So wirkt sich das Gericht Gottes über den sündigen Menschen aus. Die Herrschaft Gottes ist das Ende des Menschen, aber nicht sein Tod. Denn in dem Ende des Menschen ist sie Heil und Freude, frohe Botschaft. Gott ist der Herr und — Vater.

C. 2. c. Ueber Jesu Gottesvorstellung und Gottesglauben haben wir implicite schon ge-

sprochen, als wir Jesu Predigt über Gottes Tat und Willen behandelten. Es ist ja nicht so, daß wir nunmehr eine selbständige Darstellung von Gottes Wesen zu geben hätten. Denn was Gott ist, das ist er eben in seinem Handeln und Wollen. In seinem Handeln mit seinem Volk erkennen wir ihn; seinem auf sein Volk gerichteten Willen gehorchen wir. So nur haben wir Gottesglauben und Gottesliebe. Und das alles ist unsere Hoffnung, insofern Gottes Tat Zukunft ist, die uns angeht, und insofern wir Gottes Willen nicht erfüllt haben. Schon von hier aus ist es unmöglich, zu behaupten, J. habe eine neue Gottesvorstellung und einen neuen Gottesglauben gebracht. Und ganz deutlich wird das, wenn wir bedenken, daß J. hier ohne weiteres im Zusammenhang des palästinischen Judentums verstanden werden kann und muß, für das Gott weder im Denkakt der Spekulation noch im Gefühlsakt der Mystik erfaßt wird (¶ Gottesglaube: II A, 4). Bei dem Hellenisten ¶ Philo ist das trotz aller Betonung des Vätererbes wohl der Fall, weil er von der griechischen Philosophie maßgebend beeinflußt ist. Sicherlich gewinnt man beim griechischen Denken den Eindruck, daß in ihm das Wesen des Geistigen reiner und feiner erfaßt ist als in den israelitisch-jüdischen anthropomorphischen Vorstellungen. Aber diese Geistigkeit hat ihre zwingende Konsequenz im Pantheismus der ¶ Stoa, der auch ein Philo weithin verhaftet ist. Und eher als eine solche sublime Philosophie lassen rückständig aussehende anthropomorphische Vorstellungen Gott in seiner vollen Souveränität unangetastet. Der israelitische Jahve, der jüdische „Herr" ist nicht Weltgesetz, sondern Wille an die Welt. „Er gebietet, dann geschieht es; er befiehlt, dann steht es da" (Ps 33 9). Der alleinige Wille Gottes macht Gott als den Schöpfer der Welt und den Herrn der Geschichte aus. Mit dem Menschen handelt er wie der Töpfer mit seinem Gefäß aus Lehm: er „verstockt, wen er will; er erbarmt sich, wessen er will" (Ex 33 19 Röm 9 15). Dieser Herr ist zugleich „Vater" (¶ Vatername Gottes). Im AT kommt diese Bezeichnung nicht oft, aber doch in sehr entscheidender Weise vor. Jahve ist der Vater seines Volkes, das sein Haus, d. h. seine Kinder und Sklaven darstellt. Der Vater ist der Schöpfer: „Ist nicht er dein Vater, der dich geschaffen, er es, der dir Dasein und Bestand geschenkt hat?" (Deutn 32 6; vgl. Jerem 31 9 Jes 64 3 Deutn 14 1 Ps 103 13 f). Schon in der israelitischen Zeit kommt „Vater" als Anrede im Gebet vor (Jes 63 15 f Ps 89 27 68 6 Jerem 3 19 Jes 64 7 Jerem 3 4). Dieser Vater fordert von seinem Volk, daß es sich zu ihm wie zu einem Vater verhält, er fordert Vertrauen und Treue (vgl. Deutn 14 1 f). Dieser Vater ist zugleich Herr und umgekehrt, wie sich aus einem Ausspruch in strengem parallelismus membrorum ergibt: „Ein Sohn ehrt seinen Vater, und ein Diener fürchtet seinen Herrn. Nun, wenn ich Vater bin, wo ist meine Ehre, und wenn ich Herr bin, wo ist die Furcht vor mir?" (Mal 1 6; vgl. 2 10). Im späteren Judentum wird der Gebrauch der Bezeichnung „Vater" allgemeiner. Und auch hier: Gott ist Vater und Herr (Sir 23 1. 4 51 14 III Makk 5 7 6 8 ff 7 8 Weish 2 16). Nun kommt „Vater" allerdings auch im Hellenismus vor, z. B. in der hermetischen Literatur. Aber da wird Gott mit diesem Wort als kosmisches Prinzip bezeichnet; Gott-Vater ist der physisch-hyperphysische Ursprung von allem. In die nächste Nähe von J. dagegen kommen wir mit einem spezifisch jüdischen Gebet: „Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, verzeih uns, unser König, denn wir haben gefrevelt!" (sechste Bitte des ¶ Schemone Esre). Dem entspricht, daß das Volk wie der einzelne „Gottes Sohn", „Gottes Kind" genannt wird (Sir 4 10 Ps Sal 17 30 Jubiläenbuch 1 24 f), wenn es Gott gehorcht.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind in diesem komplexen Gottesgedanken in Beziehung zueinander gesetzt. Der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" ist der Gott einer Geschichte, die das Volk in der Gegenwart angeht. Und der Gott, der das Weltgeschehen zu Ende bringt und sein Gericht und seine Herrschaft heraufführt, ist der Gott einer Zukunft, die ebenfalls das Volk in der Gegenwart angeht. Allerdings ist es für das Judentum ein schwieriges Problem, wie denn eigentlich im Gottesgedanken Gegenwart und Zukunft aufeinander bezogen sind. Ein ausgeprägter Vorsehungsglaube befindet sich in Spannung zur Hoffnung. Im Glauben an Gott als den Richter blickt der Mensch in die Zukunft. Da wird sich Gott gnädig und barmherzig zeigen denen, die zu ihm halten. Hier schleicht sich nun leicht ein Stück Werkfrömmigkeit ein, indem man sich durch Sündenbekenntnis und Bußgebet der Gnade Gottes versichern will (vgl. IV Esra 8 31—36). Der Gedanke an die Möglichkeit guter Werke wird nicht völlig fallen gelassen. Daß Gott gnädig ist, erscheint mehr als ein freundliches Uebersehen der Sünden, mit dem man in Furcht und Hoffnung für die Zukunft rechnen darf, denn als ein Vergeben der Sünden, dessen man sich in der Gegenwart getröstet.

Mit alledem haben wir, wie schon angedeutet, zugleich über Jesu Stellung zu Gott gesprochen. Das bisher Dargestellte ist bei J. weithin in der Form und in der Sache nicht anders. Die Abgrenzung Jesu vom Judentum in der Sache besteht nur darin, daß er den zuletzt genannten Rest beseitigt, daß er den jüdischen Gottesgedanken in seiner Reinheit und Folgerichtigkeit erfaßt und gelebt, daß er den schlechthin gnädigen Gott gegenüber dem schlechthin sündigen Menschen gepredigt hat (¶ Gottesglaube: III, 1; ¶ Gnade Gottes: III, 1). Hier sitzt die vielberufene Originalität Jesu, nicht etwa darin, daß er neue, originelle Gedanken über Gott vorgetragen hätte.

Daß Gott Herr und Vater in einem ist, und wie er das ist, ist nicht so zu verstehen, daß J. mehr vom gütigen Vater geredet hätte als das Judentum. Auch dieses kennt den kindlichen Vorsehungsglauben, wie wir ihn bei J. in den Sprüchen vom Sorgen (Mtth 6 25—34 = Luk 12 22—31 Mtth 10 29—31 = Luk 12 6 f Mtth 5 45) finden. Und J. ist dabei gerade dem Judentum in besonderer Weise verhaftet, weil auch bei ihm solche Aussagen nichts zu tun haben mit einer Erkenntnis des gesetzmäßigen Wirkens Gottes in der Natur, wie das in der pantheistischen Stoa der Fall ist, die ja auch solche Aussprüche der Fürsorge Gottes kennt. Gott ist für J. persönlicher Wille, heiliger und gnädiger Wille. Den Menschen ist er nahe, insofern er an ihnen handelt. Ein losgelöstes Reden über die Eigenschaften Gottes ist unmöglich. Gott ist nicht etwa eine höhere Natur, so daß man ihn im Kult als einem mysteriösen oder gar magischen Mittel erfassen und herbeizwingen könnte. Es gibt da kein mystisches Gottesverhältnis, in dem der Mensch seine Person auflöst im Strome des göttlichen Wesens. Es heißt demgegenüber: „Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und mit ganzer Kraft" (Mrk 12 30 und Par.). Dem genannten Vorsehungsglauben steht gegenüber — genau wie in

der jüdischen und überhaupt orientalischen Spruchweisheit — die das Leben kennende Resignation: „Die Füchse haben Gruben usw." (Mtth 8 20 = Luk 9 58); „wer vermag durch Sorgen seinem Leben eine Elle zuzusetzen?" (Mtth 6 27 = Luk 12 25); „jeder Tag hat seine eigene Plage" (Mtth 6 34b); „wer da hat, dem wird gegeben usw." (Mrk 4 25 und Par.). Die Frage, wie solche Resignation neben dem ebenso deutlichen Optimismus zu verstehen ist, wird nicht beantwortet, weil sie nicht gestellt, nicht empfunden wird. Wenn in dem Prediger Salomo (¶ Predigerbuch) das carpe diem neben der Einsicht „Alles ist eitel" steht, so ist das kein leichtsinniger Epikuräismus, sondern die Einsicht in unser dem Tode verfallenes Leben: der Mensch ist dankbar, wenn sein Wunsch nach Glück erfüllt wird, für Gottes Güte; doch er bescheidet sich, wenn Gott Unglück über ihn verhängt. Das ja nicht wegzuleugnende Leiden, das von den Stoikern, aber nicht von J. wegdisputiert wird, kann keinen Zweifel am Walten Gottes begründen. Die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes, das in der Religions- und Geistesgeschichte vielbehandelte Theodizeeproblem (¶ Theodizee) wird nicht aufgeworfen. Der Mensch verstummt vor Gott: „Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe" (Mrk 14 36 und Par.).

In dem bei J. selbstverständlichen Wunderglauben (¶ Wunder: III) geht es im Grunde um dieselbe Einsicht. Der Mensch darf Wunder erwarten. Er zweifelt aber nicht an Gott, der ein Wunder versagt. Gott ist allmächtig. Der Mensch aber kann und darf nicht mit Gottes Allmacht als mit einer allgemeinen Tatsache rechnen: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!" (Mrk 9 24).

Ebenso ist es mit dem Gebetsglauben, bei dem es auf den gegenüber Gott verzichtenden Opferwillen und doch auch auf die Gott angehende vertrauende Bitte ankommt. J. hat in einem vom Judentum herkommenden reichen Gebetsleben gestanden (¶ Gebet: III A, 1). Zu seinem Meistergebet, dem ¶ „Vaterunser" (Mtth 6 9—13 Luk 11 1—4), gibt es jüdische Parallelen in allen Einzelheiten. Das Besondere an ihm ist seine Einfachheit und Knappheit. Der Beter soll nicht plappern wie die Heiden (Mtth 6 7); er soll sich nicht zur Schau stellen wie ein Pharisäer; nur Gott geht das Beten etwas an (Mtth 6 5 f). Jeweils wird hier deutlich, wie das Gebet so gar nichts mit Leistung zu tun hat. Der Beter wendet sich an Gottes Güte. Aber nur der darf das tun, der in seinem eigenen Leben Güte zeigt; nur der darf sich vergeben lassen, der anderen vergibt (Mtth 6 14 f = Luk 11 25 f). Und vergeben heißt: von allem Nachrechnen der Schuld des anderen absehen; siebenzig mal sieben mal soll man vergeben (Mtth 18 21 f = Luk 17 4); man soll nicht handeln wie der Schalksknecht im Gleichnis (Mtth 18 23—35). Das rechte Bittgebet soll Gott bewegen (vgl. Mtth 7 7—11 = Luk 11 9—13 und die Gleichnisse vom bittenden Freund Luk 11 5—8 und von der bittenden Witwe Luk 18 1—8). Gott kann bewegt werden; er ist an kein (Natur-)Gesetz gebunden. Im Bittgebet wird sozusagen der Allmachtsgedanke aufgehoben, aber eben nur in dem Sinne, daß die Allmacht Gottes frei ist, keine allgemeine Wahrheit ist, mit der wir Gott einfangen. Wir sollen uns Gottes Willen in Gehorsam unterwerfen. Das bedeutet aber nicht Resignation, sondern ein Aussprechen dessen, was einen bedrückt, und dann ein Verstummen vor — Gott: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst."

Dieser Wunderglaube und dieser Gebetsglaube sind der Glaube bei J. Wer diesen Glauben nur in der Größe eines Senfkorns hat, der kann Berge versetzen (Mtth 17 20 = Luk 17 6); denn „alles ist möglich dem, der glaubt" (Mrk 9 23). J. schilt den Kleinglauben (Mrk 9 19 und Par. Mtth 6 30 = Luk 12 28). In dem Sammelbericht Mrk 1 15 ist nichts anderes gemeint: „Glaubt an das Evangelium!" (¶ Glaube: III, 2).

Dieser Glaube bezieht sich letztlich auf die Vergebung der Sünden. Eine allgemeine Theorie über die Sünde, etwa eine Erbsündenlehre findet sich bei J. nicht. Dabei ist die Erfassung dessen, was Sünde ist, unüberbietbar radikal (¶ Sünde: III): sie ist nicht bloße Schwäche, nicht bloßer Fehltritt, sondern ein so völliges Entferntsein des Menschen von Gott, daß nur Gottes Vergebung helfen kann. Von solcher Vergebung ist auch im Judentum geredet. Aber die da deutlich werdende Gnade Gottes besteht darin, daß bei den Frommen die Sünden übersehen werden, während der völlige Sünder verdammt wird. So gibt das Judentum eigentlich den Sünder doch preis. Dagegen macht J. im Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Luk 18 9—14) klar, daß gerade der Sünder nicht verloren ist im Gegensatz zum Pharisäer, der nicht einsieht, daß der Mensch gar nicht mehr tun kann als das, was von ihm gefordert ist. Es bleibt dabei, daß wir auch mit unseren besten Taten „unnütze Knechte" sind (Luk 17 10). Weil der Zöllner und Sünder etwas davon weiß, so versteht er eher als die korrekten Frommen, was es heißt, sich von Gott wirklich beschenken lassen. Daher preist J. die „Armen" selig (Mtth 11 5 = Luk 7 22; Mtth 5 3 = Luk 6 20). In verschiedenen Gleichnissen wird das näher veranschaulicht (Mtth 21 28—32: die ungleichen Söhne; Luk 15 4—10: das verlorene Schaf und der verlorene Groschen; Luk 15 11—32: der verlorene Sohn). Nur der Sünder weiß, was Gnade ist. Solche Menschen ohne Selbstanspruch sind nur noch die Kinder, die deshalb von J. als Vorbilder hingestellt werden (Mrk 10 13—16 und Par.). Und wann und wie wird Vergebung der Sünden deutlich? Nicht in der Weise, daß eine allgemeine Regel mit sicherem Maßstab deutlich wird. Solcher Maßstab kann auch nicht gegeben sein in Tod und Auferstehung Jesu, den ¶ Heilstatsachen, auf die sich die Kirche gründet. Die Frage ist, ob J. selbst in diesem entscheidenden Zusammenhang von der Gnade Gottes gegen den sündigen Menschen von sich selbst als der Heilstatsache gesprochen hat (siehe E).

D. l. J. spricht nicht nur, sondern er handelt auch. Und wenn seine Verkündigung in der Vergebung der Sünden gipfelt, so ist gerade diese Vergebung mit seinem Handeln eng verknüpft. Dem Gichtbrüchigen wird Heilung und Sündenvergebung zuteil: „Kind, deine Sünden sind dir vergeben" (Mrk 2 1—12 und Par.). Auch wenn die Analyse dieser Geschichte ergeben sollte, daß erst durch die ordnende Ueberlieferung und Redaktion das Heilungswunder und das Wort von der Sündenvergebung zusammengebracht worden sind — sicher ist eine solche Analyse keinesfalls —, so ist jedenfalls wichtig, daß die urchristliche zusammenfassende Verkündigung diesen besonderen Zusammenhang betont hat. Denn ¶ Wunder (: III) und Wort, über deren Verbindung im urchristlichen Kerygma wir oben gesprochen haben, treten in eine wirksame Verbindung zueinander. Warum lädt Kapernaum so große Schuld auf sich? Weil es durch die Zeichen, die J. an ihm getan hat, nicht zur Buße gebracht worden ist (Mtth 11 21—24 = Luk 10 13—15). Wenn J. aus seinem Wunderglauben heraus dem Volk in

seinem Wunderglauben die Hilfe Gottes sichtbar macht, so verstärkt er damit unmittelbar den Bußruf. Wenn Gott sichtbar wird, dann findet immer eine Scheidung vom Bösen und eine Bindung an Gottes heiligen und gnädigen Willen statt. Und umgekehrt: wenn das Wunder nicht die Wirkung zur Buße hat, so hat es keinen Nutzen, so ist es keine Sichtbarmachung Gottes. Dieses Aufeinanderbezogensein ist das Wesentliche. Die Wunder sind nicht eine nachträgliche Bestätigung und Beglaubigung der Predigt. Buße wie Wunder haben es mit dem Glauben zu tun. Nur der Mensch, der das Böse läßt und das Gute will, kommt zu Gott. Nur der Mensch, der so die sichtbare Hilfe Gottes will, erfährt das volle Wunder. Und J. ist nicht ein Wundertäter, ein Thaumaturg, der seine Macht manifestiert, sondern ein Helfer, der gebunden ist an den in Buße Gott entgegengebrachten Glauben. Er lehnt es ab, Unglauben durch Machtäußerung zu überwinden. Die wunderheischenden Pharisäer und Schriftgelehrten werden auf das Zeichen des Jonas verwiesen, der den Nineviten Buße gepredigt hat (Mtth 12 38—42 = Luk 11 29—32; vgl. Mtth 16 1. 2. 4 Mrk 8 11—12). Wo der Glaube fehlt, kann J. keine Krafttaten leisten (Mrk 6 5 f = Mtth 13 58; vgl. Joh 2 18). Ein lediglich auf die Wunder gegründeter Glaube wird als ungenügend beurteilt (Joh 2 23 f 4 48). Die Bitte an Gott, die aus dem Gehorsam, dem Glauben fließt, wird erfüllt; die Forderung an Gott, die ja nichts ist als Unglaube, wird zurückgewiesen. Gottes Tun an den Menschen ist nicht Willkür, sondern Barmherzigkeit mit dem Bußfertigen und Gericht über den Unbußfertigen. Ein Glaube ohne Buße, der Gott das Wunder zutraut, ist kein Glaube, sondern das Verhalten eines „boshaften und unkeuschen Geschlechtes". Es gibt nicht etwa statt der Buße einen anderen Weg zu Gott. Ein Zeichen, das losgelöst wäre von der Buße, würde Gott nicht ehren, sondern verunehren. Hier einer schweifenden Wundersucht nachgeben, würde den Pharisäismus wieder in den Sattel heben, würde die Predigt Jesu von der Gottesherrschaft wieder aufheben. So trennt sich J. von den Maßgebenden seines Volkes und geht in den Tod, der ja eine Weigerung, das Wunder zur Rettung des Lebens auszunutzen (Mtth 26 53), darstellt. Aber gerade damit erfüllt J. die Schrift; denn in der Geschichte des Volkes Israel als des Volkes Gottes ist der Beweis erbracht, daß große Offenbarungstaten Gottes ohne Buße nichts helfen. Die Väter haben in der Wüste die Wunderspeise des Manna gegessen und sind wegen ihrer Unbußfertigkeit dennoch gestorben (Joh 6 58).

Wenn sich J. in solcher Weise anrufen läßt und auch der leiblichen Not steuert, so wendet er sich damit an Gottes Allmacht, ohne jedoch eine Kluft zwischen Gott und Natur aufzureißen. Wenn wir bei der Erörterung seiner Gottesanschauung gesehen haben, daß für J. Gott nicht im Gegensatz zu der dem Tod verfallenen Natur steht, so gilt diese Spannung auch für das Wunder. In den gegebenen Lagen hilft die göttliche Allmacht. Nichts, was das menschliche Leben bedroht, weder Krankheit noch Sturm, weder Natur noch Geister können die Hilfe begrenzen (Mtth 8 und 9). Von hier aus wird nicht etwa ein Unterschied zwischen sogenannten Heilungswundern und sogenannten Allmachtswundern gemacht. Sowie das Wunder in seiner besonderen konkreten Lage getan ist, stellt sich J. so gut wie jeder andere Mensch wieder unter die Natur. Daran haben ja gerade die Juden Aergernis genommen: anderen hat er geholfen und kann sich nun selbst nicht helfen (Mrk 15 31 f und Par.). J. gebietet und gehorcht zugleich der Natur. Damit hängt zusammen, daß J. nicht wie ein die Natur sozusagen aus den Angeln hebender Thaumaturg herumzieht, vielmehr die Geheilten sofort entläßt und zur Verwunderung seiner Jünger sich dem Ansturm der wundersuchenden Menge entzieht (Mrk 1 44 und Par. Mrk 5 19 = Luk 8 39).

Mit alledem ist das Besondere an dem Wundertäter J. herausgehoben, der sich von der Antike und auch dem Judentum abgrenzt. Wir erinnern uns des allgemeinen Zusammenhangs, in dem die Wunder Jesu stehen: die ganze damalige Zeit war des Wunders voll. Nicht nur von J. werden Wunder erzählt. Paulus und die anderen Apostel sind überzeugt davon, Wunder getan zu haben (II Kor 12 12). Auch die Juden haben Wundertäter (Apgsch 19 13 ff). J. selbst unterstellt, daß die Pharisäer Teufel austreiben (Mtth 12 27 = Luk 11 19). Was das religiöse Heidentum anlangt, so ist vor allem die Lebensbeschreibung des Thaumaturgen ¶ Apollonius von Tyana durch Philostratus zu nennen und nicht die Tatsache zu vergessen, daß sogar der ernste Historiker Tacitus zu erzählen weiß, der Kaiser Vespasian habe einen Blinden geheilt (Hist. IV, 81). Das Besondere aber an Jesu Wundertätigkeit wird mit diesen Beobachtungen insofern nicht getroffen, als in der Antike eine Auffassung von Gott, Mensch und Natur herrscht, die J. nicht hat. Wichtiger ist deshalb die Frage, wie sich J. als Wundertäter im besonderen Zusammenhang des Judentums ausmacht. Im Judentum zur Zeit Jesu fallen die Funktionen des Lehrens und Wundertuns im ganzen auseinander; der Rabbi ist mit dem Wundertäter nicht identisch (Chanina ben Dosa und der Sohn des R. Gamaliel; Mischnatraktat bab. Berakoth 34 b). Im allgemeinen treten die zeitgenössischen Frommen und Lehrer nicht als Wundertäter auf und werden auch nicht als solche verehrt. Daß die großen Frommen der damaligen Zeit Wunder getan haben müßten, ist eine ungeschichtliche Vorstellung. Von den berühmten Rabbinen ¶ Hillel, ¶ Gamaliel, ¶ Jochanan ben Zakkai, ¶ Akiba werden keine Wunder erzählt. Was überliefert ist, sind Gebetserhörungen in bestimmten Notfällen, Träume, Weissagungen. Die jüdischen Exorzisten, von denen erzählt wird, gebrauchen allerlei Formeln und sonstige Mittel. Die Merkmale der Wunder Jesu heben sich aus der jüdischen Umgebung bestimmt heraus. Und zu ihr gehört auch Johannes der Täufer, dem in der Ueberlieferung kein Wunder zugeschrieben wird. Gerade als Wundertäter hebt sich der Prophet J. von diesem ab (Joh 10 41). Anderseits tun die Jünger Jesu genau so wie ihr Meister Wunder, die dabei folgerichtig als die Taten des erhöhten und in der Gemeinde gegenwärtigen Christus aufgefaßt werden (vgl. die Apgsch). Die Verkündigung der Jünger ist wie die Jesu sofort von wunderbaren Heilungen begleitet (Mrk 6 7 Mtth 10 1. 8 Luk 9 1 f 10 9). Das Volk sieht etwas, was in der israelitischen Geschichte unerhört ist (Mtth 9 33). Auch einzelne Propheten des Alten Bundes haben große Wunder vollbracht. Aber dieses Wundertun, insbesondere die Heilstätigkeit bildete keinen wesentlichen Bestandteil der ihnen auferlegten Wirksamkeit, wie das bei J. der Fall ist.

Es kommt nun ganz darauf an, ob und inwieweit die evangelischen Wunderberichte dem allgemeinen antiken oder dem besonderen jüdischen Zusammenhang angehören. Wenn die Evangelisten einschließlich Joh im Anschluß an das urchristliche Kerygma die besondere Bezogenheit von Wunder und Wort, Tat und Bußpredigt bzw. Evan-

gelium betont haben, so haben sie ihren Wunderbericht den aus dem jüdischen Zusammenhang deutlich werdenden Merkmalen dienstbar gemacht. Aber so wie im vierten Evangelium — dabei öfters in allegorisierender Weise — der Offenbarer Christus in Wundergeschichten deutlich wird, die von Haus aus novellistisches, fabulierendes, weltliches Gepräge haben — das typischste Beispiel dürfte die Kana-Erzählung Joh 2 $_{1}$ ff sein —, so sind auch in die synoptische Ueberlieferung derartige Dinge eingedrungen. Das Mrk-Ev. schildert J. in betonter Weise als den ¶ Heiland (σωτήρ), ohne daß allerdings in den synoptischen Evangelien dieser griechische Würdetitel vorkommt, und bringt einen einheitlich durchdachten und einheitlich konzentrierten Stoff. Aber dieser Stoff ist von Haus aus stark differenziert und muß differenziert beurteilt werden. Die Wundergeschichte von der Tempelsteuer, bei der die nötige Münze im Fischmaul gefunden wird (Mtth 17 $_{24—27}$), erinnert mit diesem „Motiv" geradezu an die Erzählung vom Ring des Polykrates. Einige verhältnismäßig ausführliche Wundergeschichten sind dann aus der hellenistischen Welt verwandt, weil sie ganz entsprechend die Technik des Wundertäters schildern, die Größe der Tat unterstreichen und auf ihren Erfolg aufmerksam machen. In der Perikope von der Heilung eines Taubstummen (Mrk 7 $_{32—37}$) kommt so etwas wie eine Zauberformel vor (Ephatha, d. h. „öffne dich"); dem Blinden von Bethsaida speit J. in die Augen und legt dann die Hände auf sie (Mrk 8 $_{22—26}$); in der parallelen johanneischen Ueberlieferung (Joh 9 $_{1}$ ff) wird fünfmal kurz hintereinander erwähnt, daß J. einen Teig aus Lehm gemacht und diesen dem Blinden auf die Augen gestrichen habe. Oder es sei daran erinnert, daß die feierliche Erzählung von der Totenerweckung im Hause des Jairus den unfeierlichen Schluß hat: „Er sagte, sie möchten ihr zu essen geben" (Mrk 5 $_{43}$; Mtth und Luk haben diese Notiz nicht). Diese wenigen Beispiele mögen genügen. Sie zeigen deutlich, daß hier ein Thaumaturg auftritt. Vielfach handelt es sich um ausgesprochene Epiphaniegeschichten. Manche dieser Geschichten entstammen at.lichen Erzählungen. Insbesondere mögen judenchristliche Erzähler J. zum Helden von jüdischen Legenden des Midrasch gemacht haben, in dem seinerseits die Geschichte der Väter teils phantasievoll gesteigert, teils frei erfunden ist. Aber stärker noch haben in der hellenistisch bestimmten Ueberlieferung griechische Novellen, Mythen und Märchen sich ausgewirkt. Eine im einzelnen durchzuführende Stoffgeschichte und Stilkritik hat hier die nötige Sichtung zu vollziehen. Zugleich muß man sich aber dabei klar machen, daß ein solches Kriterium nicht völlig sicher ist, um Geschichtliches und Ungeschichtliches zu trennen. Ferner: so sehr manches an die hellenistischen Wundergeschichten erinnert, so sehr ist anderseits die Zurückhaltung, ja die Keuschheit im Aufnehmen profaner Motive zu beachten. So wie die Evangelisten im echten Verständnis Jesu alles in den für J. maßgebenden Zusammenhang gestellt haben, so ist offenbar von Anfang an die Phantasie, die an den Wundergeschichten gearbeitet hat, einer bestimmten Zucht unterworfen gewesen.

Wenn wir nun nochmals auf die jedenfalls nötige Sichtung zu sprechen kommen, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Erzählungen von den Heilungen Dämonischer (¶ Geister: II, 4; ¶ Gebetsheilung, 1) stilistisch die ursprünglichsten und sachlich die gewichtigsten sind. Und das entspricht ganz dem urchristlichen Kerygma: „Er ist umhergezogen und hat wohlgetan und gesund gemacht alle Dämonischen" (Apgsch 10 $_{38}$). Das sachlich Wichtige ist dabei dies, daß die Heilung Dämonischer am deutlichsten in unmittelbarer Beziehung zur Herrschaft Gottes, die im Anbruch ist, steht. Es gehört zur Verdeutlichung des zukünftigen Gegenwart werdenden Heils, daß die Dämonen, deren Fürst der Satan ist, fliehen. In dieser Gewißheit vertreiben J. und seine Jünger Dämonen durch Krankenheilung. „Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Siehe, ich gebe euch Vollmacht, auf Schlangen und Skorpione zu treten, und über die ganze Macht des Feindes, und nichts kann er euch zu leide tun!" (Luk 10 $_{18}$ f). „Wenn ich mit dem Geiste Gottes (Luk: mit dem Finger Gottes) die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen" (Mtth 12 $_{28}$ = Luk 11 $_{20}$). Es herrschte zur Zeit Jesu die Vorstellung, daß mancherlei Geisteskrankheit, die geheimnisvolle Zerrüttung des menschlichen Innenlebens, Besessenheit sei: der Kranke, der Besessene ist fremden Gewalten, die über ihn gekommen sind, die in ihn hineingefahren sind, verfallen. J. hat diese geltende Vorstellung, diese Erklärung für eine auch uns heutigen Menschen letztlich rätselhafte Erscheinung, übernommen, ohne zu kritisieren, ohne nach einer neuen Erkenntnis zu suchen. Offenbar ist ihm wichtig, daß der Satan hier seine Hand im Spiele hat: die leibliche Not ist eine ethische. Solchen Ungeist und Widergeist zertritt J. Alle beruft er zur Gottesherrschaft, sogar die, die in der Gewalt des Bösen, des Satans sind. Wenn das Ziel der Gottesherrschaft eine völlige Gnade für den Menschen bedeutet, so gehört dazu, daß der Druck des Geheimnisses der menschlichen Zerrüttung beiseitigt wird. Diese Hauptsache festzuhalten, ist wichtiger als auf die medizinische Seite der Angelegenheit näher einzugehen. Mehr nachprüfbare Parallelen legen nahe, bei diesen wie auch bei einigen anderen Krankenheilungen (z. B. Mrk 2 $_{1—12}$ und Par. 3 $_{1—6}$ und Par.) an die bei Neurotikern und Hysterikern angewandte Ueberwältigungstherapie zu denken. Anderseits ist eine gewisse Vorsicht bei der Auswertung solcher Parallelen am Platze. Oestliche Menschen in einer uns fernen Zeit und Welt mögen in ihrer Einfachheit und Konzentriertheit wesentlich stärker empfunden und dazu stärkere Vorbedingungen mitgebracht haben. Und doch: um die Frage einer stärkeren Konzentriertheit handelt es sich bei den zur Rede stehenden Wundern Jesu nicht, sondern um das Reich Gottes, das von Gott und nicht von Menschen kommt, und dann um J. selbst als den Messias. Im Verkehr Jesu mit den Dämonischen kommt der Messiasname für J. zur Geltung: der Dämonische von Gadara nennt J. den „Sohn des höchsten Gottes" (Mrk 5 $_{7}$ = Luk 8 $_{28}$). Der normale Jude wartet auf den Lehrer, der ihn leitet. Der Dämonische, der aus dem Verband der Gemeinde herausgerissen ist, der an sich selbst und aller menschlichen Hilfe verzweifelt, sucht im Messias die göttliche Hilfe. Und J. selbst in diesem Gespräch mit den Dämonischen? Er lehnt den ihm entgegengetragenen Würdetitel insofern ab, als er nicht das Zeugnis der Geister als ein Herr der Geister begehrt, sondern den Bußglauben fordert, mit dem alle wachen Menschen und nicht nur wache Gezeichnete zu Gott kommen.

D. 2. Erschöpft sich in diesen Wundertaten, diesen Zeichen des Reiches Gottes das Handeln Jesu? Deutlich und wichtig ist, daß das Handeln Jesu nicht als der Ausbruch eines üblichen, wenn auch noch so gesteigerten Aktivismus angesehen werden darf. Es ist begreiflich, daß in der neueren J.beurteilung je und je auf das Passive bei J. hingewiesen worden ist („J. erkannte bei sich die Kraft, die

von ihm ausgegangen war" Mrk 5 30), sei es, daß man auf die dämonische, numinose oder gar magische oder auch zugespitzt eschatologische Gesamthaltung Jesu den Finger legt. So richtig da manches Wesentliche gesehen sein mag, so unergiebig, nicht sachentsprechend ist es aber, von der Kategorie des Irrationalen aus das Ganze erfassen zu wollen. J. hat sich nicht treiben lassen, sondern in der Klarstellung dessen, daß und wie die Herrschaft Gottes den Menschen angeht, was es mit den Zeichen dieser Herrschaft auf sich hat, mit Bewußtsein gesprochen und gehandelt. Seine Haltung geht über bloßes apokalyptisches Warten hinaus. J. zieht nach Jerusalem und vollzieht die Tempelreinigung (Mrk 11 15—19 und Par.). Diese deutliche Tat ist eingebettet in einen Gesamtplan. J. reist nach Jerusalem zum Passahfest und ist gerüstet auf den Kampf mit den geistlichen und weltlichen Machthabern. Was er gepredigt hat, führt er in einer alle erschreckenden Tat aus: in der handgreiflichen Verwerfung des Tempeldienstes wird die Notwendigkeit der Umkehr sichtbar gemacht. Es werden keine allgemeinen grundsätzlichen Lehrerörterungen über Wesen und Wert des Tempels gegeben. Ein Gravamen wird herausgegriffen und an ihm die Frage geklärt, ob die jüdische Gemeinde die Sünde in ihrem Gottesdienst erkennt und von ihr läßt oder sich in ihr gegen Jesu Bußruf versteift. Ohne Diskussion fordert J. den Gehorsam gegen Gott und jagt die Händler aus dem Tempel Gottes. Eine zentrale Angelegenheit in der Geschichte Jesu, der Beginn der Leidensgeschichte, deshalb vom vierten Evangelisten, der die Gesamtgeschichte Jesu scharf unter den Leidensgedanken stellt, an den Anfang des Wirkens Jesu gerückt!

E. Das zuletzt besprochene Ereignis bedeutet eine sehr persönliche Zuspitzung des Auftretens Jesu, die die Frage nach der Person Jesu als unausweichlich hinstellt. Und die Frage ist im Blick auf das bisher behandelte Wirken Jesu überhaupt unausweichlich. Wir können und müssen aber darüber nur Weniges in Kürze sagen. Ueber die Taten Jesu haben wir kürzer sprechen können als über seine Worte, da die für die Taten wesentliche Bezugnahme auf die Heils- und Bußpredigt Jesu von der Herrschaft Gottes sachlich eben mit der vorher besprochenen Verkündigung gegeben war. Und nach dieser Darstellung von Wort und Tat Jesu können und dürfen wir vor der Person Jesu nicht mit der Erwartung stehen, daß wir bei ihr noch diese oder jene Seite der Person in ein helleres Licht gerückt bekämen. Was J. als seine Aufgabe und seinen Beruf angesehen hat, ist aus der Darlegung seiner Verkündigung und seines Handelns deutlich geworden. Was dabei J. von sich selbst gedacht hat, wie sein sogenanntes „Selbstbewußtsein" und „Berufsbewußtsein" gewesen ist, das erscheint als eine unwesentliche Frage, wenn wir bedenken, daß Wort und Tat Jesu ja gerade wegführen von dem Sprecher und hinführen zu Gott. Im Rahmen der allgemeinen Geistes- und Religionsgeschichte erscheint J. als ein Mann mit prophetischer Haltung und einem sehr ausgeprägten Berufsbewußtsein, mit dem sich ein schlichter Handwerker von Heimat, Familie und Beruf löst und das begreifliche Kopfschütteln gerade der eigenen Verwandten hervorruft. Soweit dann in einzelnen Sprüchen, z. B. in dem „Ich aber sage euch" ein Bewußtsein deutlich wird, das aller menschlichen Erfahrung widerspricht, taucht allen Ernstes die Frage auf, ob hier nicht ein Schwärmer redet und handelt, der rätselhaft und unheimlich, ungesund und unklar ist. So wird eine psychiatrische Beurteilung der Person Jesu akut. Wir hätten darnach zur Erfassung des Wirkens Jesu nicht eine fördernde, bestätigende Erkenntnis gewonnen, sondern eher einen Abbau von allem bisher Gesagten vollzogen. Es ist dann schon besser, man läßt das Reden und Nachdenken über das Selbstbewußtsein Jesu und hält sich an den Kanon, daß bei großen Männern der Geschichte das Interesse nicht an ihrer Person, sondern an ihrem Werke haftet. Nun steht aber J. nicht in einem allgemeinen geistes- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang, von dem aus nur unbefriedigende Werturteile gegeben werden können, sondern in dem besonderen Zusammenhang des jüdischen Volkes mit seinem Anspruch, das Volk Gottes, die „Kirche" zu sein. Und von hier ergibt sich sozusagen als eine Selbstverständlichkeit, daß J. von Nazareth, ohne daß wir über den Ursprung und die einzelnen Stadien seines messianischen Bewußtseins Auskunft geben können, sich als den ¶ Messias verstanden hat.

E. 1. Nach Mtth 16 18 hat J. der Messias die „Kirche" gegründet (¶ Kirche: II). Es handelt sich hier um ein echtes J.wort, gegen dessen Echtheit von der Textkritik aus gar nichts, von der Literarkritik aus sehr wenig und von der Sachkritik aus kaum etwas gesagt werden kann. Das Ganze und das Einzelne bekommt hier sein richtiges Gesicht, wenn wir die Bedeutung des semitischen Vorworts für das griechische ἐκκλησία ins Auge fassen: qāhāl (oder auch ein Wort, das zunächst Gemeinde bedeutet, aber die Sondergemeinde dann als Repräsentantin des qāhāl versteht) ist das Volk Gottes im Rahmen der Eschatologie, die ja allen Aussagen über das Volk Gottes von den Propheten an, eigentümlich ist; die Gemeinde, die mit J. und seinen Jüngern gegeben ist, ist Israel, gerade Israel, nur Israel, der Rest Israels, das Israel der Endzeit. Dieser eschatologische Gedanke stößt sich ja wohl zunächst mit dem anders gewendeten Gedanken, daß das, was Gottes Tat an J. und seinen Jüngern ist, von J. gebaut werden soll. Vielleicht muß dieses Bauen — wir können ja nicht mit Sicherheit den semitischen Urtext rekonstruieren — fallen gelassen worden, so daß dem Sinne nach folgender Wortlaut herauskäme: du Simon, der du Fels heißt, bist der Fels der Gemeinde Gottes, des Volkes Gottes, das sich mit dir als das wahre Israel konstituiert; und dieses Volk Gottes soll nicht untergehen ... Dieser Vorgang ist in der Geschichte Jesu nicht isoliert. J. hat aus der Masse des jüdischen Volkes eine kleine Schar ausgesondert, die in scharfem Gegensatz zu den pharisäischen Schriftgelehrten und schließlich zum ganzen Volk, das „sich verstockte", stand. Dieser Jüngerkreis hat allerdings in der Darstellung der Evangelien etwas Unbestimmtes — man denke nur an die Vielgestaltigkeit der Namenlisten —; die Ueberlieferung entbehrt hier des Individuellen. Aber das ist ja in der Urgemeinde, aus der heraus spätestens sich ein solches Zwölferkollegium gebildet haben müßte, gar nicht anders. In dem, was J. sprach und tat, ist die Eschatologie, daß nämlich dem Rest und Kern des Volkes Gottes das nahende Reich Gottes zugedacht ist, akut geworden. Mit J. selbst ist der Anspruch des Reiches Gottes gegeben. J. hat im Messiastum gestanden, wenn er überhaupt ein seine jüdischen Hörer wirklich verpflichtendes Wort gesagt hat. Er hat auf die Konstituierung der Messias-J.-Gemeinde, d. i. Kirche, hingewiesen. Einerseits hat er versucht, das Volk, ganz Israel zu gewinnen; anderseits hat er sich auf seine Jünger und wenige Getreue zurückgezogen, auf einen

Rest, der schließlich ganz Israel betrifft. Die Sonderstellung des Simon ¶ Petrus ist dabei ein Rätsel, das als solches hingenommen werden muß. Wir können ja auch nicht die Frage beantworten, warum Gott gerade das Volk Israel zu seinem Volk, zu seiner Kirche gemacht hat. Petrus ist auserwählt, hat sich dann verstockt, bleibt aber auserwählt als das fundamentum ecclesiae. Auch Israel ist auserwählt, hat sich dann verstockt, bleibt aber auserwählt, weil ein Rest sich bekehrt. Das ist die Verheißung und Erfüllung, von der im Alten und Neuen Bund gesprochen ist.

E. 2. Diese auf die Person Jesu als des Messias zugespitzte Haltung ist der Grund seines Leidens und Sterbens geworden. Was J. in der Stunde des letzten Mahles mit seinen Jüngern esoterisch vollzogen hat (¶ Abendmahl: I, 1), das ist mit der vom Volke erfolgten Absonderung ein Anspruch in der jüdischen Oeffentlichkeit geworden. J. ist von der jüdischen Kirchenbehörde als gottloser Messiasprätendent verurteilt (Mrk 14 $_{61}$ und Par.) und von dem römischen Prokurator Pontius ¶ Pilatus als staatsgefährlicher Thronprätendent hingerichtet worden (Mrk 15 $_{26}$ und Par.). Von der messianischen Tat der Tempelreinigung ist schon gesprochen (s. D 2). Dazu gehört der Einzug Jesu in Jerusalem unter dem Jubel des Volkes (Mrk 11 $_{1-10}$ und Par.). J. ist nicht als Prophet, sondern als künftiger Herrscher des nahenden Gottesreiches in die Gottesstadt eingezogen. Er läßt sich die Zurufe der Menge, die in ihm den Messias begrüßt, gefallen. Und er nährt diesen Glauben, wenn nicht durch das Wort, so doch durch sein ganzes Auftreten in der Jerusalemer Leidenszeit. Nicht nur die Menge drängt sich an den Messias, um ihn dann zu verraten. Bei den nächsten Vertrauten, den Jüngern, ist es nicht anders. Die Zebedäussöhne erbitten sich von dem Messias J. die Ehrenplätze im Reiche Gottes, um dann von J. auf die Notwendigkeit des Leidens, der Todestaufe hingewiesen zu werden (Mrk 10 $_{35-45}$ = Mtth 20 $_{20-28}$). Petrus bekennt sich zu J. als dem Messias (Mrk 8 $_{27-30}$ und Par.), um dann ebenfalls auf das bevorstehende Leiden hingewiesen zu werden, dabei aber zunächst zu versagen, d. h. den von ihm anerkannten Messias zu verraten. ¶ Judas Ischarioth verrät seinen Herrn.

E. 3. Eine des Nachdenkens werte Paradoxie, daß das jauchzende Volk und auch der bekennende Jünger J. verraten! Das hängt mit den Widersprüchen, ja der Zwiespältigkeit der jüdischen Messiaserwartung zusammen. Und damit hängt weiter das sogenannte Messiasgeheimnis zusammen. Die Aneignung des Messiasgedankens ist für J. Erhebung und Belastung zugleich gewesen. Sein aus der Vollmacht kommendes Wort in Verbindung mit der ebenso vollzogenen Tat drängt zur offenen Annahme des in Wort und Tat geborgenen und verborgenen Messiastums. Wenn das nicht geschehen wäre, so hätten die Hörer auf einen anderen warten müssen, ja J. selbst hätte das tun müssen, genau so wie Johannes der Täufer. Auf der anderen Seite bedeutet der Messiasanspruch eine ständige Auseinandersetzung mit menschlichen, gottwidrigen Ansprüchen. Auch die, die J. am nächsten stehen, sind nicht frei von solchem selbstischen Wesen. So bedarf es einer ständigen Jüngerbelehrung (vgl. z. B. die Worte über das Dienen Mrk 10 $_{42-45}$ und Par.). Und J. hat für sich selbst diese Auseinandersetzung geführt, wie in der Versuchungsgeschichte (Mtth 4 $_{1-11}$ = Luk 4 $_{1-13}$; vgl. Mrk 1 $_{12\,f}$) in der Verbindung mit der voraufgegangenen Taufgeschichte (Mr 1 $_{9-11}$ und Par.) berichtet wird. Es bedarf keiner besonderen Darlegung, daß bei J. in seinem Messiastum alles unter den vollen Gehorsam vor Gott, wie er in der Predigt von der Gottesherrschaft vorliegt, gestellt wird. Von hier aus spricht J. über die Würde des Davidssohnes (Mrk 12 $_{35-37}$ und Par.; ¶ Christologie: I, 1). Den nicht selten vorkommenden messianischen Titel „Sohn Gottes“ (¶ Christologie: I, 1) wendet er nicht auf sich an. In den beiden Worten, wo er von sich als dem Sohn spricht (Mtth 11 $_{25-27}$ = Luk 10 $_{21\,f}$ Mrk 13 $_{32}$ = Mtth 24 $_{36}$), liegt keine eigentlich messianische Bezeichnung vor. Aber diese Worte, in denen sich J. als den dem Vater gehorsamen Sohn weiß, der in einzigartiger Weise mit Gott verbunden und daher Träger der Offenbarung Gottes ist (vgl. das Joh-Ev.), zeigen deutlich, wie das von J. gewollte und dargestellte Messiastum aussieht. Nach der evangelischen Berichterstattung hat sich J. immer wieder ¶ „Menschensohn“ genannt. Und in der aramäischen Muttersprache Jesu hat diese Bezeichnung die Bedeutung von „Mensch“. Die Bezeichnung stammt aus Dan 7 $_{13\,f}$, wo von dem himmlisch-präexistenten Menschen die Rede ist, der dereinst auf den Wolken des Himmels kommen wird (¶ Eschatologie: II, 7). Ganz deutlich ist allerdings die unmittelbar messianische Zuspitzung an der Danielbuchstelle nicht. Es kann mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß J. selbst die Bezeichnung „Menschensohn“ zum Namen des Messias gemacht hat (vgl. Mrk 14 $_{62}$). Wesentlich für diesen messianischen Würdetitel ist die Tatsache, daß der Messias vom Himmel her kommt und daß die kommende Herrlichkeit in Unscheinbarkeit verborgen ist. Jedenfalls entsprechen dem die Worte Jesu über sich als den Menschensohn, der unsicherer gestellt ist als die Füchse und die Vögel (Mtth 8 $_{20}$ = Luk 9 $_{58}$). Dieser Menschensohn ist ganz abhängig von Gott, dessen Gesalbter er ist; er ist gehorsam, indem er nicht auf seine Würde, sondern auf Gottes Tat achtet; er nimmt nicht das Reich Gottes, sondern läßt es sich geben. Am Tage des Endgerichts steht er zu denen, die sich zu ihm als dem Menschensohn bekannt haben: „Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln“ (Luk 12 $_{8\,f}$; vgl. Mtth 10 $_{32\,f}$). Die Entscheidung, die dem Reich Gottes gilt, gilt dem Menschensohn J. als dem Messias des Reiches Gottes: „Heil dem, der nicht an mir Anstoß nimmt!“ (Mtth 11 $_{6}$ = Luk 7 $_{23}$). „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. Und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mtth 12 $_{30}$ = Luk 11 $_{23}$). Warum? Wieso? „Des Menschen Sohn hat Macht, zu vergeben die Sünden auf Erden“ (Mrk 2 $_{10}$ und Par.). Damit stellt sich J. neben seine Brüder, aber sofort auch als den Einzigen über sie. Der Mensch hofft auf die Herrschaft Gottes, die in dem Messias J., aber nur in ihm schon Wirklichkeit geworden ist. Unser Hoffen wird also gelenkt auf den Messias, der als Einziger in seinem Verhältnis zu seinem Vater den Schleier zerrissen hat, den die Verstockung, der Ungehorsam, die Selbstsetzung gewebt haben. Gottes Herrschaft liegt hinter diesem Schleier. Doch J. als der Erfüller der Verheißung spricht zu den Menschen: „Heute ist diese Schrift in euren Ohren erfüllt (Luk 4 $_{21}$).

F. Es hat einer neuen und besonderen Tat Gottes bedurft, den Jüngern Jesu dies alles zu verdeutlichen: nach den Osterereignissen (¶ Auferstehung Christi; ¶ Urgemeinde) erst haben sie verstanden und mit neuen Zungen gepredigt, was J. in seinem

Leben, was Christus in seinem Erdendasein gebracht hat. Im Lichte der Ostererfahrung haben die Evangelisten die Christologie geklärt und gesteigert. Auf der anderen Seite lassen uns die Evangelisten in die Not der ersten Hörer Jesu hineinblicken, der nicht gesteuert wird mit einem Lehrsatz von Jesu Werk und Person, die vielmehr bejaht werden muß und dann erst überwunden werden kann.

Das von J. geforderte Bekenntnis zu ihm als dem messianischen Gottessohn bewahrt die Christologie vor einer Verflüchtigung, wie sie im Doketismus (¶ Christologie: I, 4; II, 2 b), und einer Verkümmerung, wie sie in der Heroenverehrung vorliegt. Es handelt sich nicht um eine Spekulation über einen Christusmythus oder eine Christusidee, auch nicht um ein Nachsinnen über die hervorragenden Eigenschaften eines religiösen Genius; es handelt sich um den einzigartigen, in die Weltgeschichte nicht einzuordnenden, aber aus dem biblischen Zusammenhang herauswachsenden Auftrag und Beruf Jesu Christi in Wort und Tat.

Zur Forschungsgeschichte vgl. Alb. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (2., neubearb. und verm. Aufl. des Werkes: „Von Reimarus zu Wrede), (1913) 1921 (unveränd. Abdruck der 2. Aufl.) 1926 (ebenso); — H. Weinel: J. im 19. Jhd., (1903) 1914²; — J. Leipoldt: Vom J.bilde der Gegenwart, (1913) 1925²; — RE³ IX, S. 1 ff; XXIII, S. 674 ff (hier ältere Literatur); — Zum Ganzen (aus der neueren Literatur): W. Bousset: J., (1904) 1922⁴ (mit einer Einführung von K. L. Schmidt, RV I, 2. 3); — H. Schell (kath.): Christus, 1906 (14.—15. Tausend); — W. Heitmüller: RGG¹ III, Sp. 343—410; — P. Wernle: J., 1916; — F. Loofs: Wer war J. Chr.?, 1916; — A. Hauck: J., 1921; — A. Schlatter: Die Geschichte des Chr., (1921) 1923²; — K. Bornhäuser: Das Wirken des Chr. durch Taten und Worte, (1921) 1924²; — A. Reatz (kath.): J. Chr., 1924; — — M. Dibelius: Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925; — M. Goguel: Jésus de Nazareth, Mythe ou Histoire, 1925; — E. Hirsch: J. Chr. der Herr, 1926; — B. W. Bacon: The Story of J. and the Beginnings of the Church, 1927; — D. Nielsen: Der geschichtliche Jesus (deutsch von G. Hommel), 1928; — J. Klausner (jüd.): Jesus of Nazareth, 1927 (aus dem Hebräischen [1922] übersetzt). — Zu A vgl. M. Kähler: Der sogenannte historische J. und der geschichtliche biblische Chr., (1892) (1896²) 1928 photomechanischer Druck der Ausgabe von 1896); — Die neueren Arbeiten zur Evangelienkritik, insbesondere die formgeschichtlichen Arbeiten (¶ Formgeschichte, ¶ Evangelien, synoptische); — Zu B vgl. G. Dalman: Orte und Wege Jesu. (1919) 1924³; — Zu C—E vgl. außer den zahlreichen einzelnen Monographien die betr. Abschnitte der Gesamtdarstellungen des Urchristentums und der Lehrbücher der ¶ Biblischen Theologie des NTs; — Zu C vgl. R. Bultmann: J., 1926; — R. Gyllenberg: Gott, der Vater, im AT und in der Predigt Jesu, 1925; — Zu E vgl. K. L. Schmidt: Die Kirche des Urchristentums (Festgabe für A. Deißmann), 1927; dazu ThBl 1927, Nr. 11. **K. L. Schmidt.**

Jesusbild der Gegenwart.

A. Bis zum Ausbruch des Weltkriegs: 1. Das Bild Jesu Christi, wie es innerhalb der christlichen Gemeinde entstanden ist; — 2. Das Bild Jesu Christi, wie es außerhalb der christlichen Gemeinde entstanden ist; — 3. „Vergegenwärtigung" Jesu. — B. Krieg und Nachkriegszeit: 1. Die Gegenströmungen vor dem Krieg; — 2. Der Krieg und seine Wirkung; — 3. Die allgemeinen religiösen Strömungen der Nachkriegszeit und ihr J.bild; — 4. Das kirchliche J.bild der Nachkriegszeit.

A. 1. Man wird gewiß behaupten dürfen, daß innerhalb der christlichen Gemeinde die Bedeutung und Nachwirkung J. Chr. zu keiner Zeit der Kirchengeschichte größer war als heutzutage. Das hängt zum Teil zusammen mit der durch die deutsche Renaissance des 18. Jhd.s und durch die Romantik herbeigeführten Persönlichkeitskultur, zum Teil aber auch mit der intensiven Arbeit, welche die Theologie des 19. Jhd.s auf die Erforschung des Lebens und des Selbstbewußtseins Jesu verwendet hat, und deren Ertrag durch Unterricht und Predigt in die Gemeinde übergegangen ist.

1. a. Das gilt auch von dem heutigen Katholizismus mehr als von jedem früheren. Auch in ihm kommen die Nachwirkungen der romantischen Persönlichkeitskultur zur Geltung, wie sie in Annette von ¶ Droste-Hülshoffs „Gethsemane", Arno von Waldens „Christus", F. W. Helles „Jesus Messias", Joseph Seebers „Der ewige Jude" mit dem stereotypen sakramental-supranaturalen Kirchenchristus ringen in unentschiedenem Kampf. Und es erhebt sich z. B. Hermann ¶ Schells „Christus" bei aller Befangenheit gegenüber dem traditionellen Tatbestand doch zu einer Auffassung des Problems, welche die vermeintlichen Widersprüche in „die lebensvolle Spannung" auflöst, „ohne welche eine schöpferische Persönlichkeit, eine allseitige Fülle des inneren Besitzes und eine ursprüngliche Geisteskraft gar nicht denkbar ist".

1. b. Ungemein verbreitet ist in der evangelischen Gemeinde noch die vorpsychologische Stufe des naiven Seelenlebens ohne Reflexion und ohne Kritik, welche die Eindrücke und geschichtlichen Berichte schlicht hinnimmt, wie sie sich geben. Auf dieser Stufe stehen die „bibelgläubigen" Kreise, insbesondere auch die Gemeinschaftsleute und die meisten Angehörigen der Sekten. Daß bei Gott — und J. ist Gott; „der Herr" ist J. wie der Vater — kein Ding unmöglich, daß es anmaßend wäre, an den hohen göttlichen Offenbarungen der Evangelien herumdeuteln, „mäkeln" zu wollen, steht ihnen ohne weiteres fest. Besonders tief greift bei ihnen der Kontrast: Gott hat für mich gelitten, ist auch für mich gestorben. Herrnhutische Tradition begegnet sich da mit bernhardinischer Mystik und schafft — man denke nur an ¶ Barnardo oder v. ¶ Bodelschwingh! — durch die Bluttheologie (¶ Blut: II, 2 c) die tiefsten Gemüts- und Willensbewegungen der Menschheitsgeschichte. Stark ist der Einfluß der Engländerei auf diese Kreise, die den Auferstandenen zum Seelenbräutigam und an des Vaters Stelle zum Weltregierer machen, ja sogar jede Anrufung des Vaters als einen Abbruch an der Ehre des Sohnes empfinden. Der wahre, gegenwärtige Gott ist aber auch der Weltenrichter, auf dessen Posaunen viele kirchliche Bibelchristen nicht weniger sehnsüchtig harren wie die Sektenchristen. Sie verehren J. als den Hirten der kleinen Herde, die hier mit ihm leidet, darum auch an seinem Richteramt teilnehmen darf, dereinst aber mit ihm triumphieren wird, und empfinden seine Gegenwart in einer fast körperlichen Weise.

1. c. Wo aber die Stufe des naiven Seelenlebens durch die der prüfenden Reflexion über die Außenwelt und das eigene seelische Leben abgelöst ist, kann meist nur noch das J.bild der Aufklärung einwirken. Der kluge, verständige Lehrer einer in Gottvertrauen und Vertrauen zum Menschenwesen wurzelnden, für Alle gültigen Moral, der im Befreiungskampfe des Geistes als Märtyrer starb, wird bewußt unterschieden von dem Christus der Kirche. Er sammelt vielleicht keine religiöse Gemeinschaft, erfüllt aber auch heute noch viel mehr einzelne Kirchenglieder, als wir es denken, mit jenem Ernst der Lebensführung, mit jenem ehrlichen Wahrheits- und Wirklichkeitssinn und mit jener Zuversicht zum Sieg

der Wahrheit in dieser und zur Vollendung der Einzelseelen in jener Welt, die schon das alte Aufklärungschristentum segensvoll für unser Volk gemacht haben. Die ¶ Egidy'sche Bewegung, die wie die ethische Kultur und der freireligiöse ¶ Tschirn J. wesentlich als Lehrer der Nächsten- und Volksliebe, daneben als glühenden Wahrheitskämpfer bewertet, berührt uns zwar als Rückfall in den alten Rationalismus, kommt aber einem von der Kirche nicht befriedigten Bedürfnis einer ganz einfachen, sittlichen Religiosität entgegen. — Auch das J.bild der kirchlichen Orthodoxie verbindet mit der gläubigen Uebernahme des gegebenen biblischen Stoffes eine systematische Rationalisierung des biblischen Gedankengehalts, die aus der in das System der Versöhnung eingefügten zweiten Person der Gottheit ein stilisiertes Bild ohne Fleisch und Blut macht.

1. d. Unbrauchbar erweist sich dies traditionelle Bild des Gott-Heilandes wie jenes rationalistische Bild des Tugendlehrers für alle, die von der Unverbrüchlichkeit ebenso der psychologischen wie der Naturgesetze überzeugt, zu grundsätzlichem Zweifel an den Uebersteigerungen der Menschheit Jesu in dem kirchlichen Christusbild genötigt, aber auch von der Einseitigkeit der rein intellektuellen zu einer volleren Auffassung des gesamten Seelenlebens durchgedrungen sind, in der auch die Triebe, Affekte, Gefühle, Stimmungen, Willensregungen aus bloßen Begleitern der Denk- oder Vorstellungsfunktion zu selbständigen Funktionen des Seelenlebens erhoben sind, letztlich sogar das Unterbewußte, Unterschwellige, Visionäre, Ekstatische in seiner Bedeutung für die Religion erkannt ist. Hier wird also kritische Untersuchung der biblischen Berichte mit Unterscheidung des objektiv Möglichen oder doch Wahrscheinlichen und des subjektiv Geglaubten gefordert und eine psychologische Feststellung des Selbstbewußtseins Jesu und der Berichterstatter, in denen jenes sich spiegelte. Daneben hat die Persönlichkeitskultur ¶ Goethes, W. v. ¶ Humboldts, ¶ Carlyles u. a. immer weitere Kreise der Gemeinde erfüllt und ein ungemeines Bedürfnis nach Erfassung der Persönlichkeit Jesu erweckt, dem mit den großen Schlagwörtern von der Menschwerdung Gottes, mit der Allwissenheit und der Allgewalt des Gottessohnes über die Natur nicht genügt wird. — α. In dieser Richtung ist das J.bild der modernen historisch-kritischen (populär „liberal" genannten) Theologie von großer Bedeutung geworden. Man hat dieser Theologie zwar vorgeworfen, daß sie ihren J. nach ihrem eigenen Bilde gestaltet habe. Und wirklich hat sie in der ihr sich aufdrängenden Aufgabe, aus den verschiedenen historischen Resten der Geschichte Jesu mit Zuhilfenahme der eigenen Weltanschauung ein neues J.bild herzustellen, vielfach den historischen J. näher an dies praktisch verwertbare J.bild herangerückt, als die Quellen es gestatten. So hat ¶ Wellhausen („Israelitische und jüdische Geschichte", 1894) das messianische Bewußtsein Jesu fast ganz ohne die apokalyptisch-eschatologischen Züge, ruhend und abgeklärt in edler Innerlichkeit, geschildert, Adolf ¶ Harnack aber („Wesen des Christentums", 1899) wesentlich diejenigen Gedanken in den Vordergrund gerückt, die unser Denken unmittelbar ansprechen: Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe, das Reich Gottes und sein Kommen. Aber was bekundet sich in dieser Gefahr einer die uns fremden Züge der J.gestalt der Evangelien zurückstellenden Modernisierung, die Albert ¶ Schweitzer schonungslos aufgedeckt hat, anderes als das starke Bedürfnis der Kreise, die hinter ihr stehen, einen J. zu besitzen, der ihnen wirklich verständlich, wesentlich durchsichtig und geeignet sei, als ihr geistiger und sittlicher Führer auch in der Gegenwart zu dienen? Indem man sein Hängenbleiben in dem von keiner Naturgesetzlichkeit beengten supranaturalen Gottesbegriff, in dem Dualismus einer Gottes- und Teufelswelt samt Engels- und Dämonenkräften, in der messianisch-apokalyptischen Hoffnung zeitgeschichtlich und psychologisch zu begreifen sucht, erlöst man die großen bleibenden Grundanschauungen und Willenstaten Jesu aus der Gebundenheit an die Zeitlichkeit und Vergänglichkeit und übergibt sie der Verkündigung in Unterricht und Predigt in vereinfachter und eben dadurch sittlich wirksamer Gestalt. Wir finden denn in all den populären modern-theologischen Darstellungen Jesu, bei ¶ Bousset, ¶ Weinel, ¶ Jülicher, Rud. ¶ Otto, Arnold ¶ Meyer, K. ¶ König, aber auch in so streng wissenschaftlichen Werken wie H. ¶ Holtzmanns Nt.licher Theologie (1896 f), O. ¶ Holtzmanns „Leben Jesu" (1901), Th. ¶ Keims „Geschichte Jesu" (1867 ff) usw. eine zusammenfassende Charakteristik der Persönlichkeit und Nachwirkung Jesu, die in einen Hymnus auf seine Größe, ja Einzigkeit ausläuft. Das ungemeine Interesse, das diesen Darstellungen entgegenkommt, und die nachhaltige Begeisterung, die sie wecken, dürfen als Gradmesser für Jesu Geltung in der Gegenwart betrachtet werden. — β. Aber auch weite Kreise der Altgläubigen erweisen sich von verwandten Bedürfnissen ergriffen. Die sogenannten modern-positiven Theologen tragen ihnen Rechnung, ja selbst Männer wie Erich ¶ Schaeder gehen aus von dem Selbstbewußtsein Jesu, fühlen sich sympathisch berührt, wenn neuere Maler J. ohne Heiligenschein als einen Menschen mitten hineingestellt haben in die Volksmenge, und geben sich redliche Mühe, aus einem Verständnis für die geistigen und wirtschaftlichen Strömungen der Zeit heraus und frei von aller zwingenden Autorität der Kirche oder Schrift, auch J. mitten hineinzustellen in den Strom der Zeit- und Kulturgeschichte. Man gibt nach Martin ¶ Kählers Vorgang Irrtümer Jesu zu und auch weitgehende Differenzen zwischen den verschiedenen Spiegelungen Jesu in seinen Jüngern und Evangelisten (Vgl. ¶ Pfennigsdorfs, Fr. ¶ Barths, H. ¶ Jordans, ¶ Kühls, ¶ Ihmels' populäre Darstellungen). Wenn aber von dieser Seite als wesentlicher Unterschied zwischen diesem und dem modern-„liberalen" J.bild hervorgehoben wird, daß letzteres „die ganze Person Jesu rein und restlos aus den Faktoren der ihn umgebenden, der irdischen Welt zu erklären" unternehme, während das modern-positive J.bild anerkenne, daß „in J. wirklich und wahrhaftig die göttliche Liebe in die Welt gekommen ist", so ist dagegen zu sagen, daß auch die modern-„liberalen" Theologen die Einzigartigkeit Jesu, seine „spezifische Dignität" mit ganz ähnlichen Worten anerkennen (vgl. Bousset, Weinel), vor allem aber ebenso durchdrungen sind von dem unauflösbaren Rest, dem Geheimnis, davor jede Biographie eines Helden, obenan die Charakteristik Jesu mit seiner völlig vereinzelten Gottes- und Selbstgewißheit Halt zu machen hat (vgl. besonders die psychologische Studie Karl ¶ Weidels „Jesu Persönlichkeit").

A. 2. Aber die Fortwirkung Jesu in der Gegenwart geht weit über die innerkirchlichen Kreise hinaus. Es sind gerade in der Gegenwart eine Fülle von J.bildern entstanden in Kreisen, die sich gewöhnlich außerhalb der christlichen Gemeinde halten.

2. a. Noch leben Nachfolger der spekulativen Christusauffassung ¶ Schellings und ¶ Hegels,

die die historische Betrachtungsweise ganz zurücktreten lassen hinter die Idee der Gottmenschheit und der Menschwerdung Gottes, die höchstens gipfelt in der historischen Erscheinung Jesu (¶ Christologie: II, 7 b). Die radikale Bestreitung der letzteren durch A. ¶ Drews beruht im letzten Grunde auf monistisch-spekulativem Bedürfnis, das sich stößt an der Durchbrechung der Selbstentwicklung der Menschheitsidee durch schöpferische Persönlichkeiten: „Nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische, macht selig" (Fichte). So gab ¶ Schopenhauer seinen Jüngern den Auftrag, J. Chr. stets im allgemeinen aufzufassen, als das Symbol oder die Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben, nicht aber individuell, da dies Individuum nur Vehikel der Idee für das Volk sei, das nun einmal stets etwas Faktisches verlange. In Richard ¶ Wagners sich mehrfach wandelnder Christusanschauung ist dieser spekulative Gedanke der bleibende Grundzug: Christus das Symbol der Menschheit, die sich selbst und damit Gott vom Willen zum Dasein erlöst (vgl. 2 d).

2. b. Verwandt mit dieser Verflüchtigung des Geschichtsbildes ist die mythologische Betrachtung (¶ Christentum: I, 2), wie denn deren großer Meister D. F. ¶ Strauß und deren Uebertreiber Br. ¶ Bauer als Hegelsche Ideologen darauf geführt wurden. Sie ist zu Ende und ad absurdum geführt von ¶ Kalthoff. Dieser überträgt naturwissenschaftliche Methoden auf die Geschichtswissenschaft, erhebt statt einzelner Individuen die Massen, die Gesellschaft, das Milieu zu Trägern der Kulturbewegung und deutet deshalb alle individuellen Züge um als Uebertragungen allgemeiner Ideen auf das Individuum. Unleugbar kommt der mythologischen Behandlung ein Wunsch vieler modernen Menschen entgegen, sich der aristokratischen Vorherrschaft und des moralischen Druckes der führenden Geister zu entledigen; das ungehemmte Ausleben der Individualität verträgt sich besser mit der realistischen Massenkultur als mit der idealistischen Persönlichkeitskultur.

2. c. Der materialistische Grundzug der naturwissenschaftlich verbildeten Zeitgenossen hat sich bei einigen Anhängern ¶ Lombrosos in pathologischer Beurteilung Jesu niedergeschlagen. Der dänische Theologiekandidat Emil Rasmussen hat eine „psychopathologische Studie über J." (1905), der Irrenarzt Lomer (de Loosten) über „J. Chr. vom Standpunkte des Psychiaters" geschrieben (1905). Man liebt die Zusammenstellung von Genialität und pathologischer Reizsamkeit, und man läßt zwischen geistiger Gesundheit und Krankheit nur fließende Uebergänge bestehen. Wie weit auch noch die lebhafte Abneigung gegen stark ausgeprägte Religiosität, die ja allerdings bisweilen mit nervösen Ueberreizungen zusammengeht, in der einfachen Gleichsetzung derselben mit religiösem Wahnsinn mitwirkt, muß dahingestellt bleiben.

2. d. Wir begegneten bereits bei Schopenhauer, den erst das fin de siècle zu seinem Lieblingsphilosophen gemacht hat, der Anweisung, J. als Personifikation der Verneinung des Willens zum Leben, als Symbol des Mitleidens und der Askese aufzufassen. Dem kam einerseits die Tendenz Ludw. ¶ Feuerbachs und D. F. ¶ Strauß', J. so kulturfeindlich als möglich darzustellen, andererseits die zu einer Weltanschauung der Entsagung drängende Kulturmattheit gerade feinerer Geister entgegen. Richard ¶ Wagner ließ sich von Schopenhauer erfassen (s. 2 a), ohne doch wie er die Lehre von der Erbsünde und Erlösung als Abklatsch des Brahmanismus und Buddhismus zu werten, vielmehr angezogen von der den Armen im Geist zugänglichen Tat des freiwilligen Leidens. Während der dichterische Entwurf „J. v. Nazareth" (1848) noch den Aufriß des Lebens Jesu aus sozialen Ideen gewann durch die Entgegenstellung von Gesetz und Liebe, von Schätze sammeln, Freien ohne Liebe und Nächstenliebe, erfüllt er im „Parsifal" (1882) die Mission, die er inzwischen von Schopenhauer erhalten hatte, das Christentum von dem Rückfall in den jüdischen Optimismus zu reinigen und durch Wissen und Mitleid, verkörpert im Parsifal, dem Heiligen, Ritter und Mönch, „Erlösung dem Erlöser" zu bringen. Diese Verkehrung des Christentums hat sich vieler feinsinniger Angehörigen der führenden Kreise bemächtigt, ihre Gedanken unmerklich von J. zu Buddha zurückgeführt und durch Allegorese und Symbolistik („Wahn", der das Wahre dem blöden Auge verhüllt, dem sehenden enthüllt) in der Meinung bestärkt, daß Jesu und Buddhas gemeinsame Absicht war, uns „im edelsten Symbol den Weg zu zeigen, der aus dem in Armut, Krankheit, Tod und Sünde gebundenen Elend des Daseins hinausführt in die Freiheit der Kinder Gottes, in das Nirwana, das Nichtwahnland derer, die den Schein überwunden haben". Diese schimmernden und schillernden Grundgedanken der „Memoiren einer Idealistin", Malwida von ¶ Meysenbug, verbinden sich dann leicht mit den buddhistischen Gedanken der ¶ Theosophie. Nur noch auf die Nuance der buddhistisch-asketischen Auffassung sei hingewiesen, die Richard Wagner in seiner Schrift „Kunst und Religion" (1880) und in den Abendmahlsworten des Parsifal angeregt hat: J. sei Vegetarier gewesen und habe im Abendmahl das „Heilamt" des Vegetarianismus gestiftet. — Verwandt mit dieser Auffassung Jesu ist die Grundauffassung von Ellen ¶ Key, die dem Neuprotestantismus zu Unrecht vorwirft, daß er den Widerspruch zwischen Christentum und moderner Kultur wegräume, J. zum Kriegsfreund und Kapitalistenfreund, Kunstfreund und Kulturfreund, zum Nationalisten und Individualisten mache, seine klaren, bestimmten Befehle bezüglich Reichtum und Eigentum und Krieg verinnerliche und so entleere. Was ihm nach ihrer Ansicht die geistige Siegeskraft gab, das war sein morgenländischer Zug, die Weltverneinung. Seltsam, daß E. v. Hartmann, Haeckel und Nietzsche J. gerade aus dieser „Kulturfeindschaft" den größten Vorwurf machen! Eduard v. ¶ Hartmann fügt seinen übrigen Vorwürfen gegen das mäßige Talent der Mißachtung der Arbeit, des Eigentums und der Familienpflichten zu und sieht in J., der bei völligem Mangel gediegener Kultur im Durchschnitt nur Mittelmäßiges geleistet habe, einen stillen Fanatiker und Schwärmer, der trotz angeborener Menschenfreundlichkeit die Welt und das Irdische hasse und verachte. Auch Paul ¶ Heyse vermißt in seinen „Kindern der Welt" (1873) den Sinn für Welt, Schönheit und Kultur an J. ¶ Haeckel kommt in den „Welträtseln" zu dem Schluß, daß J., seine Geschichtlichkeit vorausgesetzt, mit seiner „Religion der Liebe", die seine Zugehörigkeit zur nicht-semitischen Rasse, ja sogar zum hellenistischen Zweig derselben beweise, eine Verachtung gegen das eigene Individuum, gegen den Leib, die Natur, die Kultur, die Familie und die Frau verbunden habe, die mit der besseren Weltanschauung der Neuzeit unverträglich, schlechthin schädlich sei. ¶ Nietzsche aber wirft ihm den „Instinkthaß gegen die Realität", „Instinktausschließung aller Abneigung, aller Feindschaft, aller Grenzen und Distanzen im Gefühl", eine „sublime Weiterentwicklung des Hedonismus auf durchaus morbider Grundlage" vor und erklärt diese

Dekadenz als Folge einer extremen Leid- und Reizfähigkeit, die überhaupt nicht mehr „berührt" werden will, weil sie jede Berührung zu tief empfindet. Der frühere Bewunderer von Schopenhauer und Wagner läßt deren Geschöpf, den buddhistischen asketischen J., seinen ganzen Renegateneifer entgelten.

2. e. Naturgemäß viel seltener ist die Schwingung des Pendels nach der kulturfrohen Seite; sie fehlt aber auch nicht, zum Erweis der ungemeinen Vielseitigkeit des Eindrucks, den der J. der Evangelien hervorzurufen vermag. Ja, manche liberalen Geister, Journalisten und Kritiker (bekannt war einst bes. Wolfgang ¶ Kirchbach) haben J. möglichst nahe an ihre kulturfrohe Stimmung herangerückt und das Paradoxe seines Wesens verleugnet. Unerfreulich ist auch der Mischling Joh. ¶ Schlafs, diese Kreuzung arischen und semitischen Blutes, dieser Heiland „nicht vermöge asketisch-künstlicher Nervenanspannung, sondern vermöge der natürlichen, sympathetischen Kräfte seiner organischen Psychophysis", abhold allem Opferdienst, ein unerhört freier Mensch, ein großer Einsamer, dem jene Mystik des tiefsten Weltwiderspruchs eignete; „der schaffende, persönlich schaffende Gottgeist, aber doch als Weltgeist unpersönlich über der großen, sichtbaren Individualität stehende Geist, die Nächstenliebe, das reinste Bruderschafts- und Sozietätsgefühl: das war sein ganzes Bekenntnis und seine ganze Religion." Eine Abirrung wird man endlich in ¶ Chamberlains Charakteristik Jesu nicht finden können, nur einen hocherfreulichen Gegenschlag gegen Schopenhauer. „Wenn das Reich Gottes in uns wohnt, wenn der Himmel wie ein verborgener Schatz in diesem Leben einbegriffen liegt, was soll der Pessimismus?" Man darf auch nicht himmlische Güte, Demut und Langmut in den Vordergrund des Charakters Jesu drängen, sondern seinen Heldenmut, womit er, der das Schöne nicht mied, den Gebrauch des Kostbaren lobte, aus der Wüste heraustrat in das Leben, ein Sieger, der eine frohe Botschaft zu verkünden hatte — nicht Tod, sondern Erlösung! „Buddha bedeutet den greisenhaften Ausgang einer ausgelebten, auf Irrwege geratenen Kultur: Christus dagegen bedeutet den Morgen eines neuen Tages; er gewann der alten Menschheit eine neue Jugend ab, und so wurde er auch der Gott der jungen, lebensfrischen Indoeuropäer . . ."

2. f. Freilich ist nun Chamberlains J. nicht nur etwas modern-kantisch gesehen, sondern er wird auch dadurch verzeichnet, daß er zwar nicht aus der geistigen und religiösen Entwicklung des Judentums, wohl aber aus dessen rasse- und volksmäßigem Zusammenhang gewaltsam herausgenommen und zum Arier gestempelt wird. Mit Chamberlains Buch beginnt das freilich schon vom Rembrandtdeutschen (¶ Langbehn) vertretene völkische J.bild, seinen Weg zu machen. Max Bewer „Der deutsche Chr." (1907) hat dann freilich durch den Ton der antisemitischen Propaganda dieses J.bild auf ein beträchtlich niedrigeres Niveau gebracht, während wieder andere Geister J. nur in der Nähe Wotans sehen wollten.

2. g. Zum sozialen J.bild mag uns ¶ Tolstoi hinüberführen, der freilich das Evangelium in erster Linie nicht als Kulturkritik oder soziale Botschaft erlebte, sondern aus der Tiefe seines verzweifelten Suchens nach einem Sinn und ewigen Wert des Lebens, das keine Wissenschaft und keine Kunst, kein Dichterruhm und kein Familienglück, keine soziale Arbeit und keine Kultur ihm stillen konnte. Zwar werden nur wenige Deutschen ihm auf seinen durch russische Erlebnisse veranlaßten kritischen und reformatorischen Wegen folgen können; aber seine allegorische Methode, wodurch er J. unmittelbar in die Gegenwart hinein sprechen läßt, und seine pantheistische, innerweltliche Umdeutung der Zukunftserwartungen Jesu, wohl auch sein grimmiges Entweder—Oder zwischen den Rechtsordnungen der Gesellschaft und den Liebesordnungen der Bergpredigt, diese ganze Auslese und Zurechtmachung Jesu zu einem ausgesprochenen Feind von Staat, Kultur, Recht, Krieg hat einen bedeutsamen Beitrag geliefert zu der inneren Gestimmtheit, womit man bei uns einer Predigt von J. entgegenkommt. — Lange Zeit tröstete man sich gegenüber der Feindseligkeit der Sozialdemokratie gegen Kirche und Religion mit ¶ Goethes zuversichtlicher Erklärung (1891): „Ein einziges nur ist allen geblieben: die Achtung und Ehrfurcht vor J. Chr. Auch der ausgesprochenste Sozialdemokrat und Glaubenshasser hat sie . . . Wohl macht man sich ein ganz anderes Bild von diesem J. von Nazareth als bisher; es fehlt ihm in ihren Augen der Glorienschein, den die Kirche ihm um die hohe Stirn gewoben hat; man lächelt über seine von den Theologen ihm zugemutete Göttlichkeit; für sie ist er meist nur noch der große soziale Reformator, der mit religiösen Mitteln, aber vergeblich das goldene Weltalter heraufführen wollte, das auch sie erstreben und, glücklicher als jener, schaffen werden. Aber sie alle halten doch sinnend still vor seiner großen Persönlichkeit". Freilich haben die sozialistischen Leben-Jesu-Schreiber der 90er Jahre, Balduin Säuberlich, Georg Lommel und Domela Nieuwenhuis, das Ihrige getan, in Bruno Bauers Gefolgschaft und ohne alle Berücksichtigung der als klassenvoreingenommen geltenden Leben-Jesu-Forschung der letzten Jahrzehnte, um den notwendigen Zusammenhang des Christentums mit seinem persönlichen Stifter aufzulösen. Gegenüber diesen Erzeugnissen erfreuten nicht wenig die von ¶ Rade auf dem Evg.-sozialen Kongreß 1898 veröffentlichten Arbeiterstimmen über J. 40 Arbeiter aus allen Berufen und Gegenden Deutschlands sprachen sich überwiegend, wo nicht Bruno Bauers „Wissenschaft" spukt, für J. aus als einen Menschen, der für die Armen, Elenden und Unterdrückten gewirkt hat, der mit bewundernswertem Mut gegen die damaligen Ausbeuter des Volks, Pharisäer und Pfaffen, gekämpft und das Volk aus seiner Stumpfheit herauszureißen versucht, dafür auch sein Leben gelassen hat. Während viele ihn einfach zum Sozialdemokraten stempeln, der wahrscheinlich heute Führer und Reichstagsabgeordneter wäre, andere meinen, die Verwirklichung seiner Lehre würde Frieden auf Erden bedeuten, sind nur wenige, die in eigenartiger Weise seine rein religiöse Bedeutung würdigen. Der Stil, in dem Losinsky („War J. Gott, Mensch oder Uebermensch?" 1902) von den übernatürlichen Phantastereien der leicht einer Selbsttäuschung über ihren eigenen Charakter ausgesetzten Natur Jesu redete und J. als ermüdeten und energielosen, zum krassesten Mystizismus geneigten Dekadenten schildert, offenbart die gehässige Ausbeute aus Strauß, Renan, Buckle, Guyot und Nietzsche. Neu ist, daß J. auch als Sozialist über Bord geworfen wird, da er alle Menschen zu Bettlern degradiert sehen will. Die Zustimmung von Bebel und Liebknecht zu solchen ungeschickten, „patschigen" Verunglimpfungen Jesu veranlaßte zwar den Sozialisten Woltmann im Verein mit v. Vollmar zu einer energischen Warnung. Aber Woltmanns eigener Ansatz zu einem besseren „Leben Jesu" macht J. zu einem Pantheisten, Vorläufer Darwins, Prediger einer sozialen Ethik! — Im

übrigen aber waren die bescheidenen Regungen eines Suchens nach Reinheit und Tiefe in der Auffassung Jesu, wozu wir durchaus M. ¶ Maurenbrechers ernst zu nehmende Beiträge zur Leben-Jesu-Forschung rechnen, recht vereinzelt und konnten nicht aufkommen gegen die Gehässigkeiten im Stil des Zehn-Gebote-Hoffmanns (¶ Hoffmann, Adolph), die sich in der kleinen Agitation immer noch vergröbern. Wie schwer es ist, gegen diesen Strom zu schwimmen, zeigt so recht die seltsame Vorsicht, womit Goehre und Christoph ¶ Blumhardt ihrer bleibenden Verehrung des Vorkämpfers sozialer Gerechtigkeit Raum zu schaffen suchten. Das „Proletarierbild" Jesu, das 1899 Blumhardt zur Sozialdemokratie führte, ist bei genauerer Untersuchung, gerade durch sozial interessierte Forscher wie G. ¶ Traub, immer mehr verblaßt; es ist unbestreitbar nachgewiesen, auch von Maurenbrecher angenommen, daß Besitzfragen dem vom religiösen Gut beherrschten Gesichtskreis Jesu ziemlich fern lagen. Wer also kein primäres religiöses Interesse hat, wird an dieser Gestalt mehr und mehr vorübergehen. Insofern dürfte doch der Parteipapst ¶ Kautsky in seinem „Ursprung des Christentums" nicht die Normalansicht der Sozialdemokraten ausgesprochen haben, da er J. wesentlich zum Mammonsbekämpfer und Rebellen macht, der einen Handstreich auf Jerusalem plant, aber dabei untergeht, und Jesu Bedeutung in seiner Schöpfung sieht, in dem von Klassenhaß erfüllten kommunistischen Staat der Urchristenheit, der mit dem sozialistischen Zukunftsideal manche Aehnlichkeit zeigt. — In dieser Hinsicht wird auch die Entwicklung Fr. ¶ Naumanns stark nachgewirkt haben. Naumann hatte zwar auch in seinem noch christlich-sozialen „J. als Volksmann" (1894) die Stempelung Jesu zum Nationalökonomen und Sozialreformer abgelehnt, aber doch dem sozialen J.bild, wie es in den christlich-sozialen Kreisen um ¶ Stöcker (¶ Christlich-Sozial, 2 b) und in den Kreisen des Evangelisch-sozialen Kongresses (¶ Evangelisch-Sozial, 5) als stärkster Antrieb zu ernster, sozialer Arbeit wirkte, den vollsten Ausdruck gegeben. Indem er von seiner Stellung zum Reichtum und zu den Reichen ausging, ihn unter Strohdächer und an die Ränder von Dorfwegen stellte und seine Seele beunruhigt zeigte von dem Zusammenwohnen von Schwelgerei und Hunger in derselben Straße, kam er zu dem Schluß: „J. Chr. ist und bleibt der größte Volksmann. Mögen andere ihn beschreiben als den ewigen Sohn Gottes, als den kommenden Weltrichter, als das Sühnopfer für die Sünden der Welt, so sagt mein Herz dabei: Alles, was ihr von ihm rühmt, ist richtig, alles dieses ist auch mein Glaube; aber ihr verschweigt mir eins, woran ich hänge mit jeder Faser meiner Seele; ihr seid so still von dem Mann, der im Volk für das Volk einen Kampf geführt hat, der unvergeßlich ist". Dann aber hatte Naumann in Palästina den Glauben an den „Volksmann" verloren, da er den trostlosen Kultur-, speziell Wegezustand des heutigen Palästina in Jesu Zeit zurückdatierte und es von einem Volksmann unbegreiflich fand, wie er für die Besserung dieses Zustandes nichts tun konnte, und war zu der schweren Frage gelangt: „Hatte J. überhaupt ein Kulturideal?" Er leistete einen doch wohl übereilten Verzicht auf den „kulturlosen Asiaten", den Vorläufer des hl. ¶ Franz von Assisi, der arm den Armen diente, aber zur Beseitigung der Armut nichts tat; er gab es auf, bei seiner Arbeit für die Sozialreform in Jesu Fußstapfen zu gehen, und schränkte dessen Geltung entschlossen ein auf das innerste Gebiet, hielt fest an seiner heiligen Seele, sofern wir unserer eigenen Seele Rettung bei Gott suchen, und zeigte uns in dem „am reinsten herausgearbeiteten Ich der Menschheitsgeschichte" den Lehrer des vor nichts zurückschreckenden Einsatzes für neue Ziele („Briefe über die Religion", 1902). Wenn er nun den eigentlich schwersten Konflikt unseres Christentums darin findet, daß Jesu Worte nicht unmittelbar und wörtlich auf unsere vom Kapitalismus ihr charakteristisches Gepräge empfangende Zeit übertragbar sind, so hat der Evg.-soziale Kongreß unter W. ¶ Herrmanns Führung „die sittlichen Weisungen Jesu" als Grundzüge einer Gesinnungsethik zu befolgen fortgefahren. Freilich sind die Träume von einem sozialen Programm Jesu, die einst ¶ Todt (¶ Christlich-Sozial, 2 b) in den christlich-sozialen Kampf getrieben, verschwunden; fast niemand läßt sich von Max ¶ Kretzers „Bergpredigt" mitreißen: „Christus wollte die Gegensätze aus der Welt schaffen, natürliches und göttliches Recht galten ihm eins; er machte die Erfüllung seiner Gebote abhängig von der Gleichheit aller Menschen." Wohl aber spüren viele den Stachel des andern Kretzerschen Wortes, darin J. sich empfiehlt als „das Gewissen der Gesellschaft, die mein Wort im Munde führt, ohne es zu üben". Und so lassen sich noch Ungezählte ergreifen von Julius ¶ Harts Erlöser der Armen, mehr vielleicht noch von Fritz von ¶ Uhdes Christus für die Arbeiter und Handwerker unserer Zeit (¶ Christusbilder, 2 e). Das soziale, das in den realen Lebenskampf mitten hineingestellte J.bild bleibt die Seele aller selbstlosen Sozialreform.

A. 3. In wie weiten Kreisen die Frage nach J. eine der tiefsten Fragen geworden war, zeigt sich am deutlichsten in den ungezählten J.bildern der schönen Literatur, aus der einige typische im Vorstehenden hervorgehoben worden sind, während für alles Weitere auf den Artikel ¶ Christusdichtung verwiesen werden muß. Es zeigt sich auch an den immer wiederholten Versuchen einer vollen Vergegenwärtigung, „Modernisierung" des Christusbildes. ¶ Bonus gab diese Parole zugleich mit der von der ¶ „Germanisierung" des Christentums aus, indem er das Bodenständige und Eigenartige jeder Nationalität für so bestimmend für alle Lebensfragen, Problemstellungen und Lösungen erklärte, daß nur ein national denkender, fühlender, redender, glaubender J. in dem deutschen Volke Kraft und Leben werden könne. Wenn aber in einer ganzen Reihe von trefflichen modern gedachten Schriften (wie Kind: „Züge aus Jesu Wesen und Leben", ¶ Classen: „J. heute als unser Zeitgenosse", Reinh. Heinecke: „J. und seine Botschaft in deutschem Gewande", Fr. Daab: „J. von Nazareth, wie wir ihn heute sehen", Wickström: „Was J. in Oestersund erlebte", Jul. ¶ Baumann: „Wie Chr. urteilen und handeln würde, wenn er heutzutage unter uns lebte") nach dem Vorbild von ¶ Sheldons „In Jesu Fußstapfen" nicht bloß Jesu ganze Person, sondern auch die einzelnen Züge seines Lebens zu Vorbild und Beispiel gemacht werden, so ist damit zwar dem Bedürfnis vieler Menschen der Gegenwart Genüge getan. Aber für solche, die noch genug Stille und sinnendes Schweigen aufbieten können, um sich hineinzuleben in die durch keine Verdeutschung und Vergegenwärtigung zu überbietende Einheit und Hoheit des Lebensbildes der Evangelien, ist jede künstliche Versetzung Jesu in unser Milieu entbehrlich. Um, nach Sören ¶ Kierkegaards Forderung, Jesu „gleichzeitig" zu werden, nicht nur seine Bewunderer, auch seine Nachfolger, können wir ihn getrost in seinem zeit- und volksgeschichtlichen Milieu belassen.

(Baumgarten) Weinel.

B. 1. Schon in den letzten Jahren vor dem Kriege trat in der im Vorstehenden geschilderten Lage eine Wendung ein, ebensowohl durch innertheologische Entwicklung wie durch die allgemeine geistige Lage bedingt. ¶ Wellhausens radikale Evangelienkritik, noch mehr Albert ¶ Schweitzers faszinierende Kritik der J.bilder der gesamten Theologie mit der niederschmetternden, scheinbar konsequenten Forderung, entweder vor einem Unerkennbaren stehen zu bleiben oder seinen apokalyptischen J. anzunehmen, in dessen eschatologischem Fanatismus nicht nur die Welt wertlos wurde, sondern auch die hohen Worte der Bergpredigt zu einer bloßen „Interimsethik" zu zerschmelzen schienen, wirkten ebenso zerstörend auf die Bewegung zum geschichtlichen J. hin wie der wiedererwachende spekulative und mystische Geist, der zum Symbolismus, zur Mythologie und zur Legende drängte. Von hier unterstützt, ist A. ¶ Drews' Christusmythe schließlich (auch in jungtheologischen Kreisen) erfolgreicher geworden, als ihr nach ihrem geschichtlichen Wahrheitswert zugekommen wäre. Aber auch die ¶ Jugendbewegung mit ihrer Wiedererweckung der alten Weihnachts- und Osterspiele, so wertvoll diese auch war, hat in romantischem Drang der Geschichte das Symbol vorgezogen. Endlich ist der Bewegung das Eintreten ¶ Frenssens für sie zur Krisis geworden. Nicht nur altgläubige Kreise nahmen an diesem schwankenden, ringenden, nicht erlösenden, selbst erlösungsbedürftigen J. Anstoß, der sich als Ergebnis der geschichtlichen Arbeit gab. Man begreift, daß selbst ein Karl Holl 1907 solchem modernen Christentum gegenüber zeigte, daß und warum der moderne Mensch die Rechtfertigungslehre und Luther nötig habe. Aber auch den „wirklich" modernen Menschen genügte schon damals dieser J. nicht. Sie wollten Okkultismus, Ekstasen und Nietzsche (selbst wenn man nicht ganz daran glaubte). Ihnen schrieb Gerhart ¶ Hauptmann überlegen, skeptisch, zwischen Verehrung und Verwunderung schwankend, den J., wie sie ihn brauchen konnten, den „Narr in Christo Emanuel Quint" 1910. Er ist ein schwärmerischer, bedachtenter, infantiler Jüngling, den all unsere kultivierte Sympathie mit Kindlichkeit, Weltfremdheit, Zartheit und Liebe doch nicht ernst nehmen, geschweige als Richter und Retter für unsere Zeit gelten lassen kann.

Es kam der Krieg. Mit ihm zuerst ein Aufflammen der Frömmigkeit, problemlos das Alte als das Starke aufnehmend (¶ Krieg: III). Luthers Reformationslied wurde unser Schlachtgesang, Jesu Feindesliebe unser Problem (Will Vesper, Rudolf Leonhard). Die Besten freilich empfanden sie gerade inmitten des Kriegs als erlösend (W. ¶ Flex: Der Christ an der Heerstraße) und sein Opfer als die Kraft des unseren (Fritz von Unruh, G. Freiin von le Fort). In vielen Kriegsbriefen, besonders unserer Studenten, steht J. im Hintergrund, ebenso in dem damals so einflußreichen Büchlein „Der Wanderer zwischen beiden Welten" von Flex, oft in wunderlichem Akkord mit Nietzsches Einfluß sich mischend. Damals (1916) schrieb P. ¶ Wernle seinen „Jesus", nicht aus den Problemen des Krieges heraus, aber ihn doch als Helfer und Heiland den Kämpfenden zudenkend; das Buch ist auch in einer Feldausgabe zu vielen in Schlacht und Schützengraben hinausgewandert. Die Kriegspredigt spiegelt diese Gedanken ebenfalls wieder. An ihrem eifrigen Bemühen, besonders in der ersten Zeit, den Krieg auch vor J. zu rechtfertigen, bemerkt man, wie stark schon der Einfluß seiner Gestalt geworden war. Dann trat mehr der Gedanke des Leidens und des Opfers hervor: „Des Leidens Weg ist Gottes Weg. In dieser Zeit erzwingt sich das Leiden seine Stelle in der Lebensauffassung wie nie zuvor" (Soederblom). Gegen Ende des Krieges aber versank das J.bild wie das Christentum überhaupt vielen der Kämpfenden in der Tiefe des Grauens und der Not, oder der Krieg wurde zum Problem und J. zum Gericht über ihn, wie etwa bei Lersch (¶ Arbeiterdichtung, 2), der ursprünglich ganz problemlos sich dem Aufruf des Vaterlandes als dem Ruf Gottes hingegeben hatte.

B. 2. Doch war schließlich die Wirkung des Krieges auf die Seelen noch zerstörender, als man erwarten konnte, und zwar nicht nur in Deutschland, wo alle die mit Hoheit und Frohmut gebrachten Opfer in einem kläglichen und armseligen Zusammenbruch endeten, sondern vielfach auch in den anderen Ländern, zumal in Frankreich, von dessen seelischer Erschütterung wir reiche Zeugnisse haben. Kriegsüberdruß, Abscheu vor der Gewalttat, Zorn über den Mißbrauch des Kriegs durch Schieber und Kriegsgewinnler, Jammer über den Zusammenbruch entluden sich schließlich bei den Oberflächlichen in einem zum Genuß rasenden Leichtsinn, bei den Tieferen in einem Ekel an Welt und Mensch, an Kultur und idealen Worten, mit denen man sich betrogen glaubte, bei vielen auch in Verzweiflung an Gott („Was hat alles Beten geholfen?") und in tiefen Haß gegen die Kirche, die den Krieg gepredigt, verteidigt und immer wieder Menschen hineingehetzt habe. So wandten sich die einen der mächtig wachsenden Kirchenaustrittsbewegung zu; andere wurden in eine extreme Frömmigkeit hineingetrieben, die sich in viele Richtungen teilte, allermeist freilich Motive verstärkend, die schon vor dem Kriege hervorgetreten waren.

2. a. Neu war, daß die apokalyptische Strömung, vorher nur in den „Sekten" gepflegt, im Krieg aber schon unter den Soldaten mit Berechnungen von Zeichen und Zeiten nach Zahlen der Offb Joh verbreitet, nun die weitesten Kreise mit einer Weltuntergangsstimmung ergriff, welche die „Ernsten ¶ Bibelforscher" zu einer beachtlichen Gegnerschaft für die Kirche heranwachsen ließ. In den Kreisen der Gebildeten aber machte sie ein Buch mit dem Titel „Untergang des Abendlandes" zu der allbesprochenen Sensation. In der Tat zeigt ¶ Spenglers Werk zwar nicht eigentlich apokalyptische Stimmung, aber doch deutlich die Jenseitigkeit der neuen Einstellung. Sein J. ist freilich auch kein anderer als der Nietzsches und des Pilatus Wort „Was ist Wahrheit!" diesem skeptischen Aristokraten „das einzige Wort im NT, das Rasse hat". Aber er will ihm nicht nur im Sinne Jesu das andere entgegenstellen „Was ist Wirklichkeit?", sondern nimmt die Frömmigkeit, die auch ihm lediglich „Negation aller Wirklichkeit, aller Geschichte, aller Tat, alles Staates, alles Stolzes" ist, ernsthaft als eine zweite Lebensmöglichkeit, nicht als eine bloße Verdächtigung des Lebens durch Degenerierte.

2. b. Die Sehnsucht nach dem über Krieg und Tod, Welt und Mensch erhabenen Jenseitigen nahm aber noch andere Formen an. Der ¶ Spiritismus wachte mit erneuter Kraft auf, die ¶ Theosophie erlebte einen neuen Aufstieg, und Annie Besant gab auch ihr eine messianische Wendung, indem sie einen schönen und klugen Hindububen als Messias proklamierte. Heute hat sich ¶ Krischnamurti bereits der europäischen Welt mit vielem Zeitungsbeifall vorgestellt, und sein erstes Buch ist 1928 bei Eugen Diederichs erschienen, Liebe predigend und liebenswürdig. Am

meisten emporgetragen von der Welle der Verzweiflung am Diesseits und der Sehnsucht nach dem Jenseits wurde Rudolf ¶ Steiner und seine ¶ Anthroposophie. Auch sie schuf ein neues J.bild, die Evangelien in der phantastischsten Weise ausdeutend und allegorisierend. Wunderliche Einzelheiten machten es dieser Zeit pikant: in J. haben sich zwei J.knaben vereinigt, einer aus dem Davidischen Geschlecht, dessen Stammbaum in Mtth 1 steht, und einer aus dem priesterlichen mit dem Stammbaum in Luk 3. Und daß Christus nur als kosmische Potenz angesprochen wird, deren Werk es war, in die Menschheit einzugehen, um dieser zu ermöglichen, „die Seele intim über sich hinaus zu steigern" (nämlich in die anthroposophische Jenseitsschau) und in der Selbstüberwindung sich selbst zu finden, war einer für Kosmologie und selbst Astrologie schwärmenden Zeit ebenfalls anziehend. Zur Religion hat erst Fr. ¶ Rittelmeyer dieses pseudowissenschaftliche Exerzitienwesen und Dogmensystem erhoben, früher selbst ein Vertreter des geschichtlichen J.bildes, nun aber den „Christus aller Erde" verkündigend, wenn ihm auch die Züge des geschichtlichen nicht ganz entschwunden sind.

2. c. Die Mystik, die auch bei Rittelmeyer und in seiner ¶ Christengemeinschaft ein deutlicher Einschlag ist, hat vor dem Krieg ihre feinste Ausgestaltung in Rainer Maria ¶ Rilke erlebt, ohne eine J.gestalt aus sich herauszusetzen, wie ihr ja der Blick auf die Geschichte immer fern liegt. Sie ist auch die Frömmigkeit des ¶ Expressionismus, soweit dieser fromm ist. Auch in ihm, der schon Jahre vor dem Krieg in schroffer Verneinung der Kultur und in flammender Vorausjage des Zusammenbruchs stand, spielt J. keine wesentliche Rolle. Immerhin schaut man auch auf ihn. Aber: „Alle Menschen sind der Heiland", leiden in Gethsemane (K. ¶ Heynicke), und junge Proletarier haben „das Haupt umzackt von neuen Messiaskronen" (E. W. Lotz). Wirklich an J. und seine Liebe zu allem, was armselig und veraltet ist, denkt ¶ Werfels Gedicht „J. und der Aeserweg" und geht Paul ¶ Zechs Aufschrei vor dem donnernden Rasen der Maschinen: „Chr., sprich Du Recht!" Freilich ist Werfel in seinem neuen Werk „Paulus unter den Juden" (1926) bewußt zu denen übergegangen, die in J. das Wunderbare, das Metaphysische suchen.

2. d. Aus dem Krieg sprang aber auch die soziale Welle höher auf als je zuvor. Auch die deutsche Theologie und Kirche waren nun bereit, die stärkste Form der evg.-sozialen Bewegung in sich aufzunehmen, den schweizerischen religiösen ¶ Sozialismus. Doch ist hier kein J.bild entstanden; man gründet die soziale Forderung nicht mehr auf die Nächstenliebe oder die Reichsgottesidee, sondern auf den christlichen Gottesgedanken im allgemeinen (G. ¶ Wünsch, Evg. Wirtschaftsethik, 1927) oder geht die ganz anderen Wege der „Theologie der Krisis". Nur Barbusses J. (1927, deutsch 1928) mit seinen sozialistischen und pazifistischen Zügen darf man hierher rechnen. Die sozialistischen Arbeiter stehen nach neueren Untersuchungen (Piechowski; s. Lit.) zu J. noch wesentlich so wie in der Vorkriegszeit (s. A, 2 g).

2. e. Dagegen hat die völkische Bewegung, die aus dem erschütternden Ende des Krieges neu aufbrach, in ihren milderen Richtungen das Bild Jesu, den man mit Chamberlain durchweg rassenmäßig vom Judentum trennt, gerade im Gegensatz gegen das Jüdische bei Paulus und im AT stark betont (¶ Deutschkirchliche Bewegung). „Der deutsche Heiland" von Fr. ¶ Andersen (1921) verbindet die kirchlich-liberalen Züge mit den völkischen. Im gleichen Geist sind die Bücher von ¶ Niedlich geschrieben, auch sein J.-drama.

2. f. J. ist auch in das durch den verwildernden Einfluß des Krieges hoch aufgeschossene Erotische hineingestellt worden — wovon ja auch früher die Beispiele nicht fehlen. Gibt es doch selbst für ¶ Blühers „Aristie des J. von Nazareth" (1921) die Parallele bei ¶ Elisarion. Auch in Barbusses Jesus spielt das Erotische die widerwärtige Rolle, daß J. mithineingezogen wird. Demgegenüber ist Waldemar ¶ Bonsels „Eros und die Evangelien" (1921) dadurch ausgezeichnet, daß es Jesu heilige Liebe deutlich von aller Erotik abhebt und auch diese nur dann im tiefsten gelten lassen will, wenn sie von jener geadelt ist. Man hat Bonsels zum Vorwurf gemacht (und seine Gegner sprechen noch schlimmer davon), daß er den Eros auch in ganzer „heidnischer" Kraft und Schönheit dargestellt hat. Aber wenn der Gegenspieler nicht groß ist, kann auch der Held des Spieles nicht in seiner Größe klar werden. Ueberdies enthält das Buch manches wundervoll geprägte und tiefdringende Wort über J. und die Art seiner Liebe.

2. g. Vom Erotischen zum Psychiatrischen führt die in der Nachkriegszeit ebenfalls so mächtig aufgeblühte ¶ Psychoanalyse, der auch J. zu unterziehen die irregewordene Wissenschaftlichkeit unserer Tage für möglich und nötig gefunden hat. Der Schweizer Pfarrer und Professor Georges Berguer hat sogar den Vaterglauben Jesu auf die Einwirkung des unvermeidlichen Oedipuskomplexes zurückgeführt (Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique, 1920).

2. h. Der mythologische J. ist inzwischen von Artur ¶ Drews in neuen Auflagen und Büchern mit alter Leidenschaftlichkeit verteidigt worden. Das eine ist wenigstens bemerkenswert, daß er J. jetzt nicht mehr allein zum Symbol Hegel-Hartmannscher Gottmenschheit macht, sondern ihn als die Verkörperung der Idee des liebenden Vaters anschaut (Entstehung des Christentums, 1924). Zur Seite getreten ist Drews der greise Georg ¶ Brandes mit einem sehr oberflächlichen Buch „Die Jesussage", 1926.

2. i. Auch die Fälschungen haben wieder eingesetzt (¶ Benanbrief). Eine der dreistesten ist die von Spiridion Govčević, „Die Wahrheit über J. nach den Aufzeichnungen seines Jugendfreundes", 1920.

2. k. Zum literarischen Porträt, das im Artikel ¶ Christusdichtung behandelt ist, seien hier nachgetragen: Walter von ¶ Molo, „Die Legende vom Herrn", 1927, das an Kitschigkeit — am schlimmsten ist Petrus weggekommen — kaum noch zu überbieten ist, und Emil ¶ Ludwig, „Der Menschensohn", 1928, der freilich geistreicher und doch auch wieder schlichter ist, indem er die Evangelien reichlich zu Worte kommen läßt, aber durch Renansche Landschaftsmalerei und Psychologie ebenfalls das Bild Jesu stört und herunterzieht. Viel gewaltsamer ist Barbusse, der ganze Kapitel freier Erfindung zumal in die Jugend Jesu einträgt.

B. 3. Selbstverständlich haben auch in den kirchlichen und theologischen Kreisen die Bemühungen um das J.bild trotz jener Gegenströmungen nicht ausgesetzt. Sie gehen zum großen Teil in den alten Bahnen, sind doch auch nicht alle Menschen von den neuen Strömungen ergriffen, zumal die der älteren Generation nicht, die schon gefestigt in ihrer Lebensanschauung in den Krieg eintraten.

3. a. Von dem kath. J.bild seien nur drei typische Werke genannt. Erstlich das ernste, geschmackvolle Buch des Mainzer Professors Aug. ¶ Reatz (1924);

das mancherlei von moderner Forschung und Auffassung gelernt hat, aber im ganzen ruhig den kirchlichen Standpunkt vertritt. Als zweites die „Lebensgeschichte Christi“ von Giovanni ¶ Papini, das mit ungeheurer Reklame als eins der erfolgreichsten Bücher des Auslandes 1924 nach Deutschland verpflanzt worden ist, über die meisten Leben-Jesu-Darstellungen selbst von dem theologischen Kritiker der Vossischen Zeitung erhoben, in Wahrheit ein freilich vorsichtig im Rahmen des kath. Dogmas bleibender verkitschter Renan, bei der Kreuzigung sogar kapitelweise in sadistischen Blutrünstigkeiten schwelgend. Da ist Joseph ¶ Wittigs „Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo“ (1925, dann im evg. Verlag, 1927) ein anderes Buch, wenn es auch im Interesse der Vergegenwärtigung Jesu manchmal an die Grenze des (nicht nur katholisch) Erträglichen geht. Im ganzen aber bietet es ein lebendiges, von der historischen Forschung anschaulich gemachtes und ins eigene Leben hineingestelltes J.bild, das durchaus in den Schranken des Katholizismus bleibt und weder die Wunder noch die Marienverehrung angreift. Ton und Art erinnern stark an Rosegger, dessen Frömmigkeit vielleicht weniger stark, dessen dichterisches Vermögen aber größer war. Das Buch gehört in die Nähe von Classens „Jesus heute als unser Zeitgenosse“ (s. A, 3); auch in ihm soll J. zum Volke sprechen als einer aus seiner Mitte und als eine Heilandsmacht in seinem gegenwärtigen Leben.

3. b. Auf der sogenannten *positiven* Seite der evg. Theologie hat man allerlei älteres und fremdes Gut herangeholt. So ist von der tatkräftigen Schar, die die beiden Blumhardt auf den Schild gehoben hat, das mit Recht verschollene Leben Jesu von Fr. ¶ Zündel (1884) 1922 wieder erweckt worden. So hat Joh. ¶ Leipoldt des Bischofs von Gloucester A. C. ¶ Headlam „Jesus der Christus“ ins Deutsche übersetzt, freilich auch sein eigenes reichhaltiges Buch „Vom Jesusbild der Gegenwart“ 1923 neu herausgegeben und gegen den völkischen Uebereifer ein neues J.bild entworfen „War Jesus Jude?“, 1923. Eine ansprechende Darstellung Jesu als Erklärung seiner Worte hat im Furcheverlag Karl Refer erscheinen lassen („Der Heiland“, 1924). Deutlich beeinflußt von der historisch-kritischen Forschung und doch sich nicht zu ihr rechnend, zeigt er, wie nahe sich heute die alten Richtungen der Theologie gekommen sind.

3. c. Das offenbart auch der wertvolle Versuch von E. ¶ Hirsch („Jesus Christus der Herr“, 1926), der vom Boden des geschichtlichen J.bildes und einer Einstellung ähnlich der von Holl aus den Anschluß an die kirchliche Christologie etwa auf der Linie Ritschls gewinnen will. Aber auch das „*modern-liberale*“ J.bild dringt deutlich in weitere Kreise unserer kirchlichen Gebildeten und findet dort eigene selbständige Verarbeitung. Das zeigen zwei symptomatische Bücher: ein anonymes, von einem unserer bedeutendsten Verleger geschrieben, „Religion und Kirche — und Jesus“, 1927, und der „Jesus“ von Prof. Fr. K. Köhler in Köln (1928). Ein Vergleich dieser Bücher mit den theologischen der gleichen Richtung zeigt, daß die Laien noch freudiger und fester zu einer Bejahung sozialer und kultureller Arbeit aus dem Geiste Jesu kommen, freilich auch die ganze Wucht und Bedeutung seines Bußrufes nicht so stark empfinden.

3. d. Darum stehen sie auch noch weiter ab von der neuesten Richtung, welche die Theologie mit dem Eindringen der *kulturkritischen* und pessimistischen Tendenzen der Nachkriegszeit in den einen Flügel der religiös-sozialen Bewegung genommen hat, den Karl ¶ Barth führt. Die ungeheuere Kluft, die hier zwischen Gott und Mensch aufgerissen wurde, mußte dahin führen, auch an J. das Menschliche nur als „Fragwürdigkeit“ zu sehen und ihn lediglich als Offenbarung Gottes zu nehmen. So zeigt J. nach Barth in seinem Leben die „abnehmende Tendenz“, die Paradoxie und das Gericht über die Menschlichkeit im höchsten Maße. Er ist kein Held, eher eine Dostojewskische Gestalt: „Der Menschensohn verkündigt das Sterben des Menschen, verkündigt Gott als den Ersten und Letzten.“ „Und das Echo antwortet als unzweideutiges Zeugnis dessen, was da verkündigt wird: Er predigt gewaltig, Er ist von Sinnen, Er verführt das Volk, Er ist der Zöllner und Sünder Geselle“. „Ort“ ist Jesus, „Ort der Versöhnung Gottes“, nicht Persönlichkeit. „Das Leben Jesu ist der von Gott zur Versöhnung qualifizierte, der von ihm zum Zweck der Versöhnung gleichsam unterminierte und geladene Ort der Geschichte.“

Barth hatte in dem Leben Jesu von Johannes ¶ Lepsius einen Vorgänger, der im Gegensatz gegen den „liberalen“ J. wie den pietistischen „schönsten Herrn Jesu“ den Gottesknecht gemalt hatte, der nicht Gestalt noch Schöne gehabt habe, den Verachtetsten unter den Menschenkindern. Und er hat einen in der Betonung der Paradoxie Jesu ihm schon vorangegangenen Genossen in Joh. ¶ Müller gefunden (Jesus wie ich ihn sehe, Grüne Blätter 1925). Doch sieht Müller J. nur als Gegensatz und Paradoxie zu den gewöhnlichen, falschen Werten des Menschen und glaubt an einen göttlichen Wesenskern in jedem Menschen, den Jesu Einfluß zur Entfaltung bringt.

Aus der „Theologie der Krisis“ sind bis jetzt zwei Darstellungen Jesu hervorgegangen, „Jesus“ von Rudolf ¶ Bultmann (1926) und der vorstehende Artikel „Jesus Christus“, dazu das dogmatische Buch „Der Mittler“ von Emil ¶ Brunner (1927). Das J.bild, das hier entsteht, trägt nun nicht bloß die negativen Züge der Theologie der Krisis an sich. Aber es werden doch stark die jüdischen gesetzlichen und die weltabgewandten Züge betont. J. wird im schärfsten Gegensatz gegen allen Individualismus, — er weiß nicht einmal, was Persönlichkeit ist —, gegen allen Idealismus und Humanismus alter und neuer Zeit gesehen. J. hat keine Ethik gebracht, kein Ideal gemeint; denn Ethik ist Aufstellung allgemeiner Grundsätze in der Meinung, der Mensch könne über sich und seine Zukunft „verfügen“, mithin üble Selbstgerechtigkeit, nichts anderes als der Pharisäismus, den J. bekämpfte, ja noch schlimmer. Denn dieser ist wenigstens Gehorsam gegen Gott. Und nichts anderes hat J. verkündigt als Gehorsam, Gehorsam gegen Gottes Gebot. Der Mensch hat nichts zu tun als auf dies Gebot, den Anruf Gottes zu hören, oder wie es dann sogar heißen kann: „er muß selber wissen, was er tun soll“. Nur in der Absolutheit der Forderung unterscheidet sich J. vom Judentum und darin, daß nach ihm die Forderung Gottes nicht dunkel, sondern „einsichtig“ ist. Weil Gott es will, ist das Gute gut, nicht, weil es ein Wert in sich oder im Menschen angelegt ist. Es gibt nichts an sich Wertvolles. Die Liebe, die J. verkündet, ist kein Gefühl, kein Affekt, keine Sentimentalität. Sie ist lediglich Gehorsam gegen Gottes „Befehl“. Der Gott Jesu ist dem Menschen freilich nahe, wie man gesagt hat, aber „zunächst“ nur mit seiner Forderung. Er liebt den Menschen auch nicht, weil er sein Kind und Geschöpf ist, sondern weil er will. Der Mensch ist nichts. Die Menschenseele

hat keinen „unendlichen Wert“ für J., ja das so betonte Wort „Seele“ ist nur ein Uebersetzungsfehler. Gott ist alles. Vor allem ist er Gericht. Auch die Eschatologie wandelt sich in dies Gericht: aus der „zeitgeschichtlichen Mythologie“ in die „Entscheidung“ der dialektischen Theologie. Dabei legt man besonderen Wert darauf, Eschatologie zu haben gegenüber der „Fortschrittstheologie“ des Idealismus.

Das alles ist in schroffem Gegensatz als Widerlegung des „liberalen“ J.bildes gemeint. Dieses wird freilich verzerrt dargestellt, indem man ihm Gedanken des Stoizismus oder eines bloßen Idealismus der Werte unterschiebt, oder indem man Ueberschriften wie Ethik, Ideal, Menschentum mit einem bestimmten Inhalt versieht und dann anscheinend mit Recht ablehnen kann. J. selber hat allerdings solche Abstrakta nicht gebraucht, aber er spricht auch nicht von Gehorsam, Forderung, Verheißung, selbst das Wort Evangelium ist nicht sicher von ihm verwandt. Uebrigens wenn die Forderung Gottes „einsichtig“ ist, so hat sie also doch einen den Menschen begreiflichen Sinn, sie ist inhaltlich verständlich, d. h. als Wert und Wahrheit einzusehen. Eben das aber meint das Wort Ideal. Wichtiger ist, daß sich hier unter dem Einfluß modernster Lebensanschauung das J.bild abermals trübt und nun nicht nur allzu nahe an Paulus, sondern über ihn hinaus ins Judentum und an den Dualismus und Pessimismus herangerückt wird. Mag das Wort Seele nicht überall den hohen Klang haben, den eine neuere Zeit hineinlegt, dennoch hat J. nicht den Menschen als fragwürdigen Gegensatz gegen Gott gesehen und die Seele nicht als wertlos verworfen: Ist nicht die Seele mehr als die Nahrung? Und sein Wort über die Kinder zeigt, daß ihm aller dekadente Pessimismus fremd war. Schon Johannes geht weiter als J. mit seiner Wiedergeburt aus dem Geist, d. h. aus jenseitiger Kraft und Wesenheit. Jesu Liebe ist auch nicht Gehorsam auf Befehl, sondern wirkliche Liebe, aus der letzten Sehnsucht des Menschen geboren, so gut, so barmherzig, so vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel. Sie ist warme, starke Liebe, ihr Gegenteil der Haß (ist dieser etwa kein Affekt?). Sie ist freilich keine Sentimentalität; aber was sind das für Liebende, die Liebe nur als Sentimentalität kennen, was für kategorische Pflichtmenschen, denen Gefühl Sentimentalität ist? Wer Jesu Bild so zeichnet, daß ihm alles Menschliche fremd ist, der verzeichnet es ebenso wie der, der ihn zum Humanisten macht, dem nichts Menschliches fremd ist. Daß n a c h J. das jüdische odium generis humani wieder in seine Kirche eindrang, ist richtig; schon in der Offenbarung stark, bei ¶ Tatian, ¶ Hermias und ¶ Tertullian höhnisch und dialektisch. J. aber stand darüber. Er hat den barmherzigen Samariter gezeichnet, hat die Menschen geschaut, die von Morgen und Abend in das Gottesreich eingehen, ohne dem „Gottesvolk“, ohne der Kirche angehört zu haben, und hat dem kanaanäischen Weib die Tochter gesund gemacht, nicht auf Gottes Befehl, sondern weil ihr Glaube — und ihre Liebe ihn ergriff. Gewiß war ihm Gott Alles, Gottes Liebe, auch zum verlorenen Sohn, und Gottes richtende Heiligkeit, Alles. Aber es ist im Sinne Jesu falsch, den Menschen in einen Gegensatz zu Gott zu setzen, zumal in diesen metaphysisch-dualistisch empfundenen der Kreatürlichkeit. Nichts widerspricht dem Wort Jesu mehr. Es ist aber auch logisch falsch, Gott als Gegensatz in menschliche Systeme wie Individualismus-Sozialismus, Heteronomie-Autonomie, Gehorsamsreligion-Liebesreligion einzustellen oder zu meinen, er hebe alle diese Systeme auf (Man sagt dann gerne, J. habe das alles nicht gekannt; man trifft aber damit nur die abstrakte Ausdrucksweise). Gott kann mit jedem dieser Systeme verbunden werden und sich verbinden, sie sind niemals Raub an seiner Ehre. Sie sind nur untereinander auf ihre Richtigkeit zu messen.

B. 4. In allem Wandel der J.bilder bleibt er selbst, bleiben die unverwischbaren Züge seines Wesens, wie sie die Evangelien darbieten. Es ist nie Streit gewesen über seinen Glauben an Gott und seine Liebe, über seine richtende und rettende Macht, über seinen Kampf gegen Pharisäertum und Mammon, über sein Suchen und Heimholen alles dessen, was mühselig und beladen, was verloren und ausgestoßen ist. Darüber kann kein Zweifel bestehen und hat nie ein Zweifel bestanden. In der Krisis des Christentums, die nicht erst durch den Weltkrieg, sondern seit Jahrhunderten durch das Aufkommen des modernen Weltbildes und Lebensgefühls heraufgezogen ist, wird uns nicht das zusammengebrochene Dogma, auch nicht seine noch so geistvolle Symbolisierung, retten, sondern er allein. Und zwar gerade weil er aus Gott so einfach zum Menschlichen aller Zeiten und Rassen spricht. Mag der romantische Mensch (wie ein Teil unserer Jugend in der Vorkriegszeit) oder der zerbrochene und von sich selbst angewiderte Mensch (wie er in der Nachkriegszeit häufig ist) zu irgendeiner äußeren Autorität fliehen, sei es die Kirche oder die Bibel, das ¶ „Wort Gottes“ — sie sind als äußere Autoritäten längst fraglich geworden und können nur um ihrer inhaltlichen Werte und Wahrheit willen als Offenbarung Gottes in der Menschheit weiterhin gelten. Unter allem aber, was Bibel und Kirche anbieten können, steht allein J. in Unantastbarkeit und Ungebrochenheit lediglich auf Gott. Weder Paulus noch Luther sind ohne ihn denkbar, noch können sie ihn ersetzen oder über sein eigenes Wort hinaus autoritär deuten. Sie haben es auch nicht gewollt. Es kann aber auch nicht an die Stelle der lebendigen und mit Gehalt erfüllten Persönlichkeit das bloße Schema oder der „Ort“ der göttlichen Offenbarung oder der Mittler eigener Offenbarung treten. Denn ganz abgesehen davon, daß noch jede Stufe der Kirchengeschichte und jede „neue Offenbarung“, jedes Selberwissen des Menschen um das, was er zu tun habe, weit hinter dem zurückgeblieben ist, was J. gesagt und gelebt hat: es kann sich auch weder Gemeinschaft noch Kirche, weder Selbstgestaltung noch Jugenderziehung aufbauen, ohne daß inhaltliche Werte und Wahrheiten vorausgegeben sind, man nenne sie nun Gottesgebote oder Menschheitsziele oder, wie richtig, mit beiden Namen. Eine Menschheit, die einmal geschichtlich wie theologisch die Selbsttäuschung einer bloß formalen Christologie eingesehen hat, weiß, daß man mit dem Gottesprädikat, unter dem man J. hat verschwinden lassen, nur sich selbst oder Zeitströmungen als Inhalt des Christentums an die Stelle setzt, die ihm allein gebührt, weil er die entscheidende Offenbarung Gottes ist.

Man mag „banal“ finden, was J. selber zu sagen hat. Es ist weder okkult noch dialektisch, weder kosmologisch noch mystisch. Ist wirklich banal, was in den Gleichnissen vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Samariter steht, ist Liebe und Reinheit banal, so gilt von dieser Banalität, was K. F. Meyer von Luther sagt: „Herr Kaiser Karl, du warst zu fein, den Luther fandest du gemein — Gemein wie Lieb und Zorn und Pflicht, Wie unsrer Kinder Angesicht, Wie Hof und Heim, Wie Salz und Brot, Wie die Geburt und wie der Tod“ —. Und eine Menschheit, die wie

die unsere bis in die letzten Tiefen ihres Lebens erschüttert ist, wird nicht mit geistvollen Rezepten geheilt, sondern durch elementare Kräfte der Gesundung, wie sie in der Liebe zu Gott und den Menschen von J. der Menschheit erlösend geschenkt sind.

Joh. Naumann: Die verschiedenen Auffassungen Jesu in der evg. Kirche, 1909; — H. Weinel: J. im 19. Jhd., (1903) 1914[2]; — P. W. Schmiedel: Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart, 1906; — G. Pfannmüller: J. im Urteil der Jahrhunderte, 1908; — H. Jordan: J. und die modernen J.bilder, 1909; — Joh. Leipoldt: Vom J.bilde der Gegenwart, (1913) 1928[2]; — H. Weinel: Das J.bild in den geistigen Strömungen der letzten 150 Jahre (Religionskundl. Quellenhefte 16), 1928; — Friedr. Nippold: Das deutsche Christuslied des 19. Jhd.s, 1903: — Karl Röttger: Die moderne J.dichtung (o. J.); — Heinrich Spiero: Die Heilandsgestalt in der neueren deutschen Dichtung, 1926; — W. Knevels' Brücken zum Ewigen, 1929[7]; — Derſ.: Die Religion in der neuesten lyrischen Dichtung, 1927; — Heinrich Weinel: Ist das „liberale" J.bild widerlegt? 1928. — Die Kriegsdichtung in den Sammlungen von Reinh. Buchwald: Der heilige Krieg, 1914, und Julius Bab: Der deutsche Krieg im deutschen Gedicht, 1914 ff; manches auch in ChrW; — Kriegsbriefe deutscher Studenten, 1928; — Otto Herpel: Die Frömmigkeit in der deutschen Kriegslyrik, 1917. — Franz Köhler: Die deutsche protestantische Kriegspredigt der Gegenwart, 1915; — Christ. Geyer: Die Stimme des Christus im Krieg, 1917; — Erich Seeberg: Religion im Feld, 1918. — Eine gute Auswahl aus der expressionistischen Lyrik gibt (außer Knevels und Spiero) Karl Pinthus: Menschheitsdämmerung, 1919[3]; aus der Arbeiterdichtung Hans Mühle: Das proletarische Schicksal, 1929; — Georg Merz: Religiöse Anfänge im modernen Sozialismus, 1919; — Hans Windisch: J. im Urteil der Sozialdemokratie (Erg.-Sozial 1910); — Paul Piechowski: Proletarischer Glaube, 1927. — Heinr. Weinel: Was J. uns Heutigen bedeutet (in: „Protestantismus der Gegenwart", hrsg. von Schenkel, 1928[2]). **Weinel.**

Jesus Sirach. Die Weisheit des JSir ist griechisch unter den ¶ Apokryphen des AT.s überliefert, außerdem syrisch, lateinisch usw. Seit 1896 sind etwa drei Fünftel des hebräischen Urtextes bekannt. Die griechische Uebersetzung wurde nach 132 v. Chr. in Alexandrien vom Enkel des Verfassers angefertigt. Dieser selber, Jesus, Sohn des Eleasar, nach seinem Großvater meist ben Sira (Sirach) genannt, schrieb zu Jerusalem zu Beginn des 2. Jhd.s, kurz vor der Religionsverfolgung durch Antiochus IV. Sein Buch ist neben dem ¶ Sprüchebuch der Hauptvertreter der israelitischen ¶ Weisheitsdichtung. Dadurch ist sein literarischer Charakter bestimmt: eine Sammlung von ein- oder mehrzeiligen Einzelsprüchen, Gruppen von solchen und Lehrgedichten. Das Fehlen einer straffen Gliederung, die Behandlung gleicher und ähnlicher Gegenstände an verschiedenen Orten, wörtliche Wiederholung von Sprüchen sind Kennzeichen dieses Sammelcharakters. Grundsatz, Bedingungssatz, Mahnung, Vergleich, Segensspruch, Frage, Erfahrungssatz, Zahlenspruch usw. sind hier wie dort die wichtigsten Formen des Spruchs. Entsprechend dem Ziel, praktische Weisheit für alle Lebenslagen zu geben, werden Haus und Familie, Erziehung der Kinder, Behandlung der Sklaven, Freundschaft, Verhalten gegenüber Reich und Arm usw. behandelt, in dem charakteristischen Nebeneinander von Großem und Kleinem, von wertvollen Grundsätzen und bloßen Anstandsregeln 34 $_{12}$ ff. Vom Träger dieser Dichtungsart, dem standesbewußten Weisen, erhalten wir eine anschauliche Schilderung 38 $_{24}$—39 $_{11}$. Aus der Weisheitsdichtung stammen auch der strenge Vergeltungsglaube, die stark verstandesmäßige und auf den eigenen Nutzen bedachte Haltung, die Berührungen nicht bloß mit den Sprüchen Salomos, sondern auch mit der aramäischen (Achikar), ägyptischen und griechischen Spruchweisheit. — Aber so vieles JSir von seinen Lehrern und Vorgängern übernommen hat (vgl. 36 $_{16a}$ 30 $_{2h}$), so gibt seine Persönlichkeit durch Auswahl und Gestaltung dem Werk doch ein einheitlicheres Gepräge. Die Unterschiede gegenüber den Sprüchen sind zum Teil freilich in der späteren Entstehung begründet, so das Zurücktreten des Einzelspruches, das Eindringen lyrischer Gattungen (Hymnus 10 $_{14-18}$ 16 $_{18}$ f 18 $_{1-7}$ 39 $_{12-35}$ 42 $_{15}$—43 $_{33}$, Klagelied 14 $_{17-19}$ 33 $_{1-13a.}$ $_{16b-22}$ 51 $_{10}$ f, Danklied 51 $_{1-17}$ und prophetischer Elemente 32 $_{22-26}$ 47 $_{22}$), die zusammen ein Viertel des Buches ausmachen und den sonst nüchternen Stil beleben. Aehnliche Vermischung und Auflösung der Gattungen kennt die ¶ Weisheit Salomos. — Schon macht sich die Herrschaft des Gesetzes geltend. Die Weisheit, ursprünglich reine Lebensklugheit, wird nicht bloß der Gottesfurcht gleichgesetzt wie in den Sprüchen, sondern auch der Gesetzeserfüllung 19 $_{20}$ 38 $_{34}$, und die Gestalt der Weisheit 24 $_{1}$ ff dem Gesetz 24 $_{23}$. Auch den Opferkult empfiehlt JSir 32 $_{1-13}$, und begeistert schildert er den Hohepriester in der Herrlichkeit seines Amtes 50 $_{5}$ ff. Damit erhält die sonst mehr internationale und universale Weisheit hier ihre echt jüdische Färbung, wobei die Scheidung zwischen Weisen und Toren, Frommen und Gottlosen freilich mitten durch das Judenvolk geht. — Von den großen politischen Ereignissen seiner Zeit, den Feldzügen des Antiochus III, die den Uebergang Palästinas an das Seleukidenreich zur Folge hatten, redet JSir nie, und von den innerjüdischen Verhältnissen, dem Streit um das Hohepriestertum, nur in Andeutungen 45 $_{23-25}$ 50 $_{25}$. Zu der Schicksalsfrage des damaligen Judentums, dem Hereinströmen des Hellenismus, nimmt er trotzdem Stellung. Sein Buch ist im Grunde eine antihellenistische Streitschrift. Der falschen griechischen Bildung stellt er die wahre Weisheit gegenüber, und in dem auch für die Geschichte des Kanons (¶ Bibel: I B, 2) wichtigen Hymnus auf die Väter Kap. 44—49 verweist er auf Judas ruhmvolle Vergangenheit, um deretwillen es nicht in der Völkerwelt untergehen darf. Teilt es so die Kampffront mit dem ¶ Danielbuch, so fehlt ihm doch dessen Apokalyptik. Engel spielen eine ganz geringe Rolle, und für die Toten kennt es keine Auferstehung; nur Volk und Tempel werden eine Zukunft haben. — In jüdischen und in christlichen Kreisen war das Buch sehr beliebt und wurde oft wie kanonisch behandelt.

Ausgaben des hebräischen Textes von Herm. L. Strack, 1903; Norb. Peters, 1905; Jul. Smend, 1906 (mit deutscher Uebersetzung). — Kommentare von Jul. Smend, 1906; Norb. Peters, 1913; G. H. Box und W. O. E. Oesterley bei R. H. Charles: Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I, 1913. — Außerdem W. Baumgartner: Die literarischen Gattungen in der Weisheit des J. S. (ZAT 1914, S. 161 ff). **Baumgartner.**

Jetzerhandel in Bern (1506—09). Sein Hintergrund war der Streit der Franziskaner und Dominikaner über die ¶ Unbefleckte Empfängnis Mariä. Der 1506 ins Predigerkloster in Bern eingetretene, somnambul veranlagte Schneidergeselle Hans Jetzer von Zurzach täuschte u. a. auch Erscheinungen der hl. Jungfrau vor, die sich gegen die Franziskaner erklärte und ihn mit Stigmata begnadigte. Der Betrug wurde im September 1507 entdeckt. Es gelang Jetzer,

sich in dem langen Prozeß als Opfer der Klosteroberen hinzustellen; vier von ihnen, darunter der Prior, wurden durch das geistliche Gericht zum Feuertode verurteilt (1509). Jetzer wurde verbannt und starb um 1514 in Verkommenheit in Zurzach. Erst neuere Forschung hat ihn als den Hauptschuldigen erwiesen.

Nik. Paulus: Ein Justizmord an vier Dominikanern begangen; aktenmäßige Revision des bern. J.prozesses vom Jahre 1509 (Frankfurter zeitgemäße Broschüren XVIII, 3), 1897; — Rud. Steck: Der Berner Jetzerprozeß in neuer Beleuchtung, 1902; — Derſ.: Die Akten des J.s nebst dem Defensorium, 1904. — Abweichende Ansicht bei A. Büchi: Kardinal Matth. Schiner I, 1923, S. 137 ff; — RE³ IX, S. 43 f; — Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz IV, 1927, S. 403. **Straßer.**

Jevons, Frank Byron, engl. Gelehrter, * 1858, 1882 Lektor für klassische Altertumswissenschaft an der Universität Durham, seit 1910 Professor der Philosophie daselbst. Als Religionsforscher ist J. Vertreter der evolutionistischen Theorie (¶ Religionsgeschichte).

Vf. u. a.: A history of Greek literature, (1889) 1909⁴; The Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples, 1890; A Manual of Greek Antiquities, 1895²; An Introduction to the History of Religion, (1896) 1921⁸; Evolution, 1900; Religion in Evolution, 1906; Study of Comparative Religion, 1908; The Idea of God in early Religions, 1910; Comparative Religion, 1913; Personality, 1913; Philosophy: what is it?, 1914; Polytheism, 1916. **Rühle.**

Jeziden, ein kurdischer Stamm von jetzt wohl noch über 100 000 Seelen, mit einer dem Kurmandschi nahestehenden Sprache, der, in kleine, teils seßhafte, teils noch nomadisierende Unterstämme zersplittert, weit zerstreut wohnt: im Gebiet von Mosul im Distrikt Schejchân mit Ba'adrije, dem Sitz ihres obersten Emirs, und Lâlesch, ihrem Mekka, dem Grab des Nationalheiligen Schejch ʿAdî, und dem Sitz des obersten Schejch, dem Zentrum ihres nationalen und religiösen Lebens; ferner auf dem Dschebel Sindschâr, im Gebiet von Diarbekr und Aleppo, in Russisch-Armenien und im Kaukasus. — Der Name Jezîdî wird von den J. selbst als nicht ursprünglich empfunden; sie selbst nennen sich meist Daseni pl. Davasen.

Die J. stellen ein in seinen religiösen Anschauungen von seinen Nachbarn völlig isoliert stehendes Volk dar, das bis in die jüngste Zeit schwere Verfolgungen durch seine fanatischen Nachbarn, besonders die Kurden und die türkische Regierung zu erdulden hatte. — Ueber die Glaubenslehren der J. ist viel geschrieben worden: über ihre Sonnen- bzw. Mondanbetung, die Anbetung einer vogelgestaltigen Gottheit, des Melek-Tâûs (Engel Pfau), die Verehrung von hl. Quellen und Bäumen, ihre verschiedenen kultlichen Zeremonien, besonders bei der obligatorischen Wallfahrt (15. bis 20. September), über den Gebrauch von Erdkügelchen vom Grab des Schejch ʿAdî als Talisman und Heilmittel, von Weihwasser (dem Waschwasser der Sandschaq; s. u.), die Feier des neuen Jahrs, das Verbot gewisser Speisen, besonders des Lattich usw., der Aussprache gewisser Worte, des Betretens von Aborten und Bädern, der blauen Farbe, über die Seelenwanderung, über ihren merkwürdigen Glauben, daß sie von Adam allein abstammen und mit den Nachkommen Adams und Evas nichts zu schaffen haben. — Der Ursprung und die Entwicklung dieser eigenartigen synkretistischen Religion, die uralte heidnische zoroastrische (Dualismus), jüdische (Speisegebote), schismatisch-christliche, besonders nestorianische (Taufe, Eucharistie), islamische (Beschneidung, Fasten, Opfer), schiitisch-sufische (Heimlichkeit der Lehre, Inanspruchnahme vieler sufischer Schejche als ihrer Heiligen) und andere (Seelenwanderung) Bestandteile zu enthalten scheint, ist noch nicht einwandfrei geklärt, wenn auch in den letzten Dezennien ihre beiden angeblich schon vor der Schöpfung entstandenen heiligen Bücher, das Kitâb-i-Dschelvâ (Buch der Offenbarung) und das Mashaf-Räsch (das Schwarze Buch) bekannt geworden sind. Das Kitâb-i-Dschelvâ (109 Zeilen) wird dem angeblichen Stifter der Religion Schejch ʿAdî († 1160 oder 1162) zugeschrieben und enthält außer einer kurzen Einleitung seine einheitlich geschlossenen Verlautbarungen. Er spricht darin von seiner Präexistenz, Allgegenwart und Allmacht, warnt vor fremden Lehren und mahnt seine und seiner Diener Befehle zu befolgen. — Das Mashaf-Räsch, das in Rollenform 152 Zeilen zählt, ist innerlich viel weniger geschlossen und voller Widersprüche. Es soll von dem großen Mystiker Hasan el-Basrî verfaßt worden sein und gibt verworrene geschichtliche Angaben, kultliche Vorschriften usw. — Gott ist nur der Schöpfer, nicht auch der Erhalter der Welt. Das tätige ausführende Organ des göttlichen Willens ist der Melek-Tâûs, mit dem zusammen die durch Seelenwanderung zur Göttlichkeit aufgestiegenen Schejch ʿAdî und Jezîd eine Dreieinigkeit bilden. — Ungelöst ist noch immer das Problem des Ursprungs und der Natur der Verehrung des Melek-Tâûs in Vogelgestalt, als Pfau. Als ein Charakteristikum der J.-Religion erscheinen die aus Bronze bzw. Stahl gefertigten Pfauen-Hähne, die sogenannten Sandschaq's, die bei Prozessionen auf Stangen getragen werden, sonst auf einem Kupferuntergestell ruhen (Abbildungen Anthropos XI und Empson: The Cult of the Peacock Angel, London 1928). Nach der Zahl der 7 Engel-Gottheiten gab es 7 solche Sandschaqs.

Der ganze Aufbau des wenn auch kleinen, so doch äußerst straff organisierten Volkes ist theokratisch. Die J. zerfallen in zwei streng von einander geschiedene Teile. — 1. Die Laien (murîd), die ohne Rücksicht auf Stand und Reichtum eine einzige große Kaste bilden. Alle J. sind Novizen eines bestimmten Schejchs oder Pîr, der die erforderlichen Kulthandlungen für sie vorzunehmen hat und dem sie täglich die Hand zu küssen haben. — 2. Die Kleriker (rûhân), die sich einer außergewöhnlichen Verehrung erfreuen, zerfallen dem Dienst nach in 6, der Exklusivität nach in 3 Kasten. Es sind dies: 1. die Schejche, Nachkommen von Schülern des Schejch ʿAdî; 2. die Pîre, Priester von weniger erlauchter Herkunft; 3. die Faqîre oder Qarabasch („Schwarzkopf"), eine Art freiwilliger Bruderschaft aus 1 und 2, die als Vermittler und Friedensstifter fungieren; 4. die Qavvâle („Sänger"), eine angeblich 50 Mann umfassende religiöse Musikerzunft, die bei allen religiösen Festen mit Gesang, Flöten und Handtrommeln mitzuwirken haben; 5. die Kotschak („Tänzer"), die in einer Zahl von 200—300 beim Grab des Schejch ʿAdî dienen, die Sandschaq in die Dörfer tragen und vor ihnen in schamanistischer Ekstase mit aufgelöstem Haar tanzen; 6. die niedersten Geistlichen. — Der Oberste Schejch aus dem Geschlecht des Hasan el-Basrî (bzw. Schejch ʿAdî) in Lâlesch vereinigt in sich eigentlich die oberste weltliche und geistliche Macht. Er allein kann mit Zustimmung des Stammesschefs die höchste Strafe für den J., die Exkommunikation, aussprechen.

Ueber das Auftauchen und den Entwicklungsgang der Sekte sind wir völlig im Dunkeln. Nach ihrer eigenen Tradition sind sie Ende des 14. Jhd.s von Basra und dem unteren Euphrat gekommen. Fest steht jedenfalls, daß wir über die J. außer einer

Stelle in Schabristânî (1071—1153), die sich wahrscheinlich gar nicht auf unsere J. bezieht, keine älteren Nachrichten haben. — Da die J. sich früher nie auf den Besitz ihrer hl. Bücher beriefen, um zu den privilegierten ahl-el-kitâb gezählt werden zu können, so betrachteten die muhammedanischen Theologen sie stets als Abtrünnige, wozu auch noch beitrug, daß sie ausschließlich muhammedanische Namen führen. Auf dieser irrigen Auffassung beruhen auch die verschiedenen gehässigen Fetvâs (Religionsgutachten), die ihre Vernichtung und Ausplünderung für legitim erklärten. Entgegen allen Verleumdungen ihrer Nachbarn, die ihnen alle möglichen Schlechtigkeiten und kultischen Orgien nachsagten und sie als „Lichtauslöscher" brandmarkten, sind die J. ein sittlich sehr hochstehendes Volk. Nicht nur moralisch, auch wirtschaftlich (in bezug auf Acker-, Gartenbau, und Viehzucht) stehen sie auf höherer Stufe als ihre Nachbarn. Von erprobter Toleranz, das gegebene Wort treu haltend, haben sie sich trotz aller Verfolgungen immer als loyale Untertanen gezeigt, die alle Abgaben willig zahlten. Nur an ihrem Glauben hielten sie stets zäh fest, und ebenso weigerten sie sich aus religiösen Gründen, die sie in mehreren Denkschriften der Regierung darlegten, der Einziehung zum Militärdienst Folge zu leisten. Ihrem Opfersinn und ihrer kriegerischen Tüchtigkeit ist es gelungen, den Bestand ihrer merkwürdigen Sekte durch die Jahrhunderte bis heute zu erhalten.

Th. Menzel: Ein Beitrag zur Kenntnis der J., in Grothe: Vorderasienexpedition, 1911 (mit dem „Versuch einer Bibliographie der J., bis 1910); — P. Anastase Marie: La découverte récente des deux livres sacrés des Yézidis (Anthropos VI, 1911); — R. Frank: Schejch ʿAdi, der große Heilige der Jezidis, Türk. Bibl. XIV, 1911; — A. Mingana: Devil-Worshippers (Journal R. As. Soc. II, 1916); — G. R. Driver: Account of Religion of Yezidi Kurds (Bull. School, Or. Studies II, 1, 1917); — M. Horten: Die Geheimlehre der Yezidi (Der Neue Orient III, 1918); — Agha Petros Ellow: Assyrian, Kurdish and Yezidis, Baghdad 1920; — L. Massignon: Al-Hallaj, Paris 1922; — Laister i Tschurssin: Geografija Kavkaza, Tiflis 1924; — Isya Joseph: Devil Worship, Boston 1924; — H. C. Luke: Mosul and its Minorities, 1925; — O. Rescher: Eine arabische risâle von Mollâh Çâlih... über die J., und: Ueber die Ansichten der J. aus dem K. Umm el-ʿibar des ʿAbdesselâm Efendi el-Mardînî; — H. Makas: Kurdische Texte im Kurmânji-Dialekte aus der Gegend von Mârdin, Leningrad 1926. **Menzel.**

Ignatius von Antiochien. Außer der durch Irenäus, Origenes und Eusebius bezeugten Tatsache, daß J., (zweiter?) Bischof des syrischen ¶ Antiochia, in Rom unter Trajan Märtyrer geworden ist, wissen wir von seinem Leben Sicheres (die Martyriumsberichte sind Fälschungen) nur aus seinen eigenen Briefen. Und ihre spärlichen biographischen Angaben beziehen sich auch nur auf den Lebensausgang. Bei einer kurzen Christenverfolgung in seiner Heimat ist J. mit anderen zum Tode in der Arena verurteilt worden. Unter militärischer Bedeckung wird er von Antiochia nach Rom gebracht zur Vollstreckung des Urteils. Die Reise durch Kleinasien über Philadelphia, Smyrna und Troas gestaltet sich unter den Liebesbeweisen der Gemeinden von nah und fern und dem von pneumatischem Feuer durchglühten Zuspruch des gefangenen J. an sie zu einem Triumphzug. Für die Datierung bleibt der Zeitraum 110—117 n. Chr.

Unmittelbare Zeugnisse der Todesfahrt des J. sind seine Briefe, die seit dem 17. Jhd. in das Schrifttum der „Apostolischen Väter" (¶ Apokryphen: II; ¶ Altchristliche Literaturgeschichte, 2) einbegriffen werden. Die schwierige Frage ihrer Ueberlieferung in dreifacher Gestalt kann jetzt eindeutig so beantwortet werden: die Urform liegt in den sieben Briefen an die Gemeinden von Ephesus, Magnesia, Tralles, Rom, Philadelphia, Smyrna und an ¶ Polykarp vor, wie sie neben lateinischen, armenischen und koptischen Texten vier griechische Handschriften des Römerbriefes (voran der Cod. Colbertinus, Paris, 10./11. Jhd.) und eine Handschrift der übrigen sechs Briefe (Cod. Laurentianus, Florenz, 11. Jhd.) darbieten, zu der sich neuerdings für ein Bruchstück ein Berliner Papyruskodex des 5. Jhd.s gesellt hat; die in mehreren griechischen und lateinischen Handschriften erhaltene Sammlung von 13 J.briefen, in der die 7 ursprünglichen erweitert und um 6 andere vermehrt erscheinen, ist das Werk eines Interpolators aus dem ausgehenden 4. Jhd., dem im Mittelalter weitere Fälschungen von 6 J.briefen gefolgt sind; die von Cureton 1845 herausgegebene syrische Rezension der Briefe an die Epheser, Römer und Polykarp ist ein Auszug aus der Urgestalt der Briefe. Von den 7 Briefen sind die ersten 4 in Smyrna, die übrigen in Troas geschrieben. Den Gemeinden von Ephesus, Magnesia und Tralles, die ihm durch Gesandtschaften ihre Teilnahme an seinem Schicksal bekundet haben, dankt J., erbittet ihre Fürbitte für die syrische Kirche, warnt sie vor einer doketischen Gnosis mit jüdischem Einschlag (¶ Häretiker des Urchristentums) und ermahnt sie zur Wahrung vollkommener Einheit im Gehorsam gegen die Organe der Kirche: Bischof, Presbyter und Diakonen. Der Römerbrief bereitet die Gemeinde der Reichshauptstadt auf die Ankunft des J. vor und drückt seine leidenschaftliche Sehnsucht nach dem Martyrium aus, dem die römischen Christen nur kein Hindernis durch Verwendung zu seinen Gunsten bereiten sollen. Anlaß und Inhalt der Briefe an die Philadelphier, die Smyrnäer und an Polykarp, den Bischof von Smyrna, sind denen der früheren Briefe an kleinasiatische Gemeinden ähnlich. Hinzu kommt, da J. inzwischen die Nachricht vom Ende der antiochenischen Verfolgung erreicht hat, die Aufforderung, durch Gesandte die Schwestergemeinde zu beglückwünschen und mit ihr den Namen Christi zu preisen, außerdem im Brief an Polykarp eine Summe von Vorschriften für die Führung des Bischofsamtes. Die Echtheit der Briefe, lange heftig umstritten, unterliegt bei der unerfindbaren Eigenart von Inhalt und Situation und angesichts der guten äußeren Bezeugung, vom Polykarpbrief an, heute keinem ernsten Zweifel mehr. Die kraftvolle, bis zur Dunkelheit eigenwillige Sprache und der gehobene „geistliche" Stil, der sich freilich in gewagten Bildern, starkem Pathos und Gefühlsüberschwang nicht selten übersteigert, zeigen eine Persönlichkeit von eigentümlichem Gepräge, deren heißes Temperament von der inneren Gewalt ihres Glaubens ergriffen und fortgerissen ist. Formgeschichtlich gehören die Briefe mit den Paulusbriefen zusammen, die J. sicher gekannt hat. Theologisch kein schöpferischer Geist, steht J. in seinen Anschauungen von Christus (¶ Christologie: I, 5 c; II, 1 d) und vom Abendmahl (¶ Abendmahl: I, 4; II, 1 a) eher auf der johanneischen als auf der paulinischen Linie, und seine Wendung gegen gnostische Irrlehre läßt ein ähnliches Verhältnis zu jüdisch-orientalischer Gnosis (¶ Gnosis: II) vermuten wie bei Johannes (vgl. Behm, Die mandäische Religion und das Christentum, 1927, S. 29 ff). Der monarchische Episkopat, den J. in Antiochia innehat und den kleinasiatischen Gemeinden einschärft, aber in Rom nicht voraussetzt — der Bischof vertritt Christus, die Presbyter

die Apostel, die Diakonen Gottes Gebot (¶ Kirchenverfassung: I) —, begreift sich am natürlichsten aus orientalisch-judenchristlicher Ordnung, die an der Stellung des ¶ Jakobus in der ¶ Urgemeinde ihr Vorbild hat (vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1922 [3], S. 244 ff). Ohne je zu kanonischer Geltung gelangt oder als Erbauungsschriften im Gottesdienst gelesen worden zu sein, haben die Briefe des J. in der alten Kirche hohes Ansehen genossen, wie auch aus ihrer Ueberlieferungsgeschichte hervorgeht. Für die Geschichte des Glaubens und Lebens, der Liturgie und Verfassung des Urchristentums sind sie Quellen ersten Ranges.

Text der J.briefe: Ausgaben der Apostolischen Väter, zuletzt Funk-Bihlmeyer, 1924. — Uebersetzung und Kommentar: W. Bauer in Lietzmanns Handbuch zum NT, Erg.-Bd., II. Teil, 1920; — G. Krüger bei Hennecke: Nt.liche Apokryphen, (1904) 1924 [2], und Handbuch zu den nt.lichen Apokryphen, 1904. — Ausführliche Literaturangaben bei Funk-Bihlmeyer und W. Bauer und bei O. Stählin in W. v. Christs Geschichte der griechischen Literatur II, 2, 1924 [6], S. 1226 ff. — Zur Würdigung vgl. M. Dibelius: Geschichte der urchristlichen Literatur II, 1926, S. 32 ff; — RE [3] IX, S. 49 ff; — Ed. von der Goltz: J. v. A. als Christ und Theologe, 1894. **Behm.**

Ihlen, Christian, norwegischer evg. Theologe, * 1868, seit 1906 Professor der systematischen Theologie an der Universität Oslo. Von W. ¶ Herrmann und besonders von ¶ Kähler angeregt, aber auch Impulse von neueren deutschen Theologen verarbeitend, hat er in seiner literarischen und kirchlichen Betätigung eine mild konservative Richtung vertreten, und daneben für die norwegische Judenmission gewirkt, deren Vorsitzender er ist.

Hauptwerke: Den paulinske fremstilling av forsoningen (Die paulinische Darstellung der Versöhnung), 1897; De protestantiske principers stilling i det moderne aandsliv (Die Stellung der protestantischen Prinzipien im modernen Geistesleben), 1905; Theosofi og kristendom, 1920; Systematiske teologi i omriss, I. Prinsipplaere, 1927. **Olaf Moe.**

Ihmels, Ludwig, evg. Theologe. * 29. Juni 1858 zu Middels (Ostfriesland), seit 1881 im ostfriesischen lutherischen Kirchendienst, 1894 Studiendirektor in Loccum, 1898 Professor in Erlangen, 1902 in Leipzig, 1922 Landesbischof in Dresden (und Honorarprofessor in Leipzig), Vorsitzender der Allgemeinen evg.-luth. Konferenz (¶ Luthertum: II), hat namentlich in seinem Werk „Die christliche Wahrheitsgewißheit" (1901, 1914 [3]) Gedanken Fr. ¶ Franks selbständig weitergebildet. — ¶ Erlanger Schule, 2 b.

Schrieb außerdem u. a.: Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart, (1911) 1920 [4]; Die Selbständigkeit der Dogmatik gegenüber der Religionsphilosophie, 1900; Die Bedeutung des Autoritätsglaubens, 1902; Theonomie und Autonomie im Lichte der christlichen Ethik, 1903; Wer war Jesus? Was wollte Jesus?, (1905) 1921 [6]; Die Auferstehung Christi, (1906) 1921 [5]; Das Dogma in der Predigt Luthers, 1912; Aus der Kirche, ihrem Lehren und Leben, 1914, und mehrere Predigtbände (Eins ist not, 1907 [2]; Aus der Zeit für die Zeit und Ewigkeit, 1921). — Gibt seit 1910 das ThLBl heraus. — Selbstbiographie in: Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen I, 1925. **Mulert.**

Jiddische Sprache. Seit rund zweitausend Jahren gab und gibt es von Juden aus nichtjüdischen Idiomen entwickelte Sprachen. Die ausgebildetste unter ihnen ist das J. Die Wurzel dieser Sprachschöpfungen liegt in der Religion, die ihre Bekenner soziologisch zusammenschließt und damit den Grundstein zu Kollektivgebilden, zu neuen Sprachen legt — eine nicht auf die Juden beschränkte Tatsache. Ein weiteres sprachschaffendes Moment ist die Wirkung der Religionssprache, hier des Hebräischen. Sehr oft tritt dann noch die Loslösung vom ursprünglichen Sprachgebiet hinzu. Das führt zu getrennten Entwicklungsreihen: jede der beiden Sprachen bildet Neues heraus und bewahrt Erscheinungen auf, die die andere verliert — das deutsche „war" hat im Neujiddischen, das jiddische bâtn „wechseln" im Neuhochdeutschen keine Entsprechung. Ferner machen sich dadurch Einflüsse anderer Umgebungssprachen geltend.

Als Urstufe der j. Spr. ist das von den Juden gesprochene Mittelhochdeutsch anzusetzen. Die Trennung vom Deutschen erfolgte rund im 14. Jhd. Eine Uebergangsperiode erstreckte sich ungefähr bis zum 18. Jhd. Um diese Zeit ist wohl der heutige sprachliche Stand erreicht. Das Neujiddische hat sich fast nur in Osteuropa entwickelt, wohin sich seit dem 14. Jhd. der Schwerpunkt der aschkenasischen Judenheit verschoben hatte. Mit dem Beginn der neujiddischen Zeit nämlich begann das J. im Westen zu erlöschen. Die Auflösung der Religion, dem Siege der Aufklärung entsprungen und in die Emanzipation mündend, besiegelte ihr Schicksal. Heute sind hier nur spärliche Reste einer Eigensprachlichkeit zu finden, während das Ostjiddische in ganz Osteuropa, Amerika, Palästina und sonst in Uebersee verbreitet und die Muttersprache von zwölf Millionen Menschen ist.

J. zerfällt in zwei Hauptmundarten, eine große südliche und eine kleine nördliche. Die Dialekte waren seit jeher durch eine gemeinsame Schriftsprache verbunden. — J. ist, wie alle Kulturidiome, eine Mischsprache. Für ihre innere Gliederung kommen hauptsächlich drei Elemente in Betracht, die auf allen grammatischen Gebieten zu einer unauflöslichen Einheit verschmolzen sind. Der germanische Bestandteil ist der bedeutsamste. Er stammt nicht aus einer einzelnen deutschen Mundart, sondern stellt eine, schon im Altjiddischen begonnene Synthese aus verschiedenen deutschen Mundarten dar. Den Hauptanteil haben das Ostmitteldeutsche und Bairisch-Oesterreichische. Das semitische Element kommt aus dem aramäisch beeinflußten Hebräischen der talmudischen und rabbinischen Sphäre. Das slavische Element tritt zuerst in älteren polnischen, dann mit Einflüssen aus andern slavischen Sprachen auf.

Hinsichtlich der Anwendung des J. sind heute zwei Gruppen zu scheiden. Bei dem die religiöse Tradition fortführenden Teile des Volkes dient es dem Ausdruck des ganzen materiellen und geistigen Lebens, abgesehen vom Schrifttum, von dem es nur die Hälfte, neben dem wissenschaftlichen Teil in hebr. Sprache, umfaßt. — Derjenige Teil des Volkes, der zur Verweltlichung und modern-europäischem Leben übergegangen ist, hat im letzten Jahrhundert eine j. Literatur geschaffen, die künstlerisch bedeutsame Werke hervorgebracht hat. Hier ist eine Bewegung entstanden, die die ganze jüdische Kultur auf die j. Sprache und Literatur gründen will. — In einigen Ländern hat J. amtliche Rechte erlangt. — Vom 16. bis ins 18. Jhd. hinein fand das J. Beachtung an Universitäten, anfangs mehr als Hilfsmittel für das Studium des Hebräischen, später mehr für Zwecke der Judenmission. Nach langer Unterbrechung begann um die Mitte des 19. Jhd.s die Wissenschaft langsam sich wieder ums J. zu kümmern, diesmal aus Interesse an der Sprache selbst. Es gibt heute — allerdings nicht in Deutschland — Lehrstühle zur Erforschung der j. Sprache.

M. Mieses: Die Entstehungsursachen der jüdischen Dialekte, 1915; — L. Wiener: On the Judaeo-German, 1893; — L.

Saineán: Essai sur le Judéo-Allemand, 1902; — J. Gerzon: Die jüdisch-deutsche Sprache, 1902; — E. Sapir: Notes on Judaeo-German Phonology, 1915; — S. Birnbaum: Grammatik der j. Sprache, 1915/18; — Derſ.: Das hebräiſche und aramäiſche Element in der j. Spr., 1922; — M. Mieſes: Die j. Spr., 1924; — H. L. Strack: Jüdiſches Wörterbuch, 1916; — M. Grünbaum: Jüdiſch-deutſche Chreſtomathie, 1882; — M. Pinès: Histoire de la littérature judéo-allemande, 1911 (deutſch 1913); — W. Staerk-A. Leitzmann: Die jüdiſchen Bibelüberſetzungen, 1923. **Birnbaum.**

Jinismus.

1. Syſtem; — 2. Geſchichtliches.

1. Die Jainas ſind die Anhänger einer Religion Indiens, als deren Stifter die Jinas (Dſchinas) gelten. Nach dieſer Bezeichnung ſpricht man, wie von Buddhiſten (Bauddhas) und Buddhismus, von Jiniſten und Jinismus (unlogiſch auch von Jainismus). Jinas, „Ueberwinder", heißen diejenigen Perſonen, die, in jeder Weltepoche 24 an der Zahl, in ungeheuren Abſtänden als Tirthánkaras, „Heilfinder", die Religion der Selbſterlöſung jeweils angeblich erneuert haben und erneuern werden. Dieſe Anſchauung ſpiegelt einen geſchichtlichen Vorgang, die Belebung und Erweiterung der Lehre Parſhvas durch ¶ Mahavira, in die Vergangenheit zurück und in die Zukunft voraus. Die J. nehmen die Welt, ihren Inhalt und ihr Geſetz als gegeben hin. Inmitten der Nichtwelt beſteht die Welt unerſchaffen, ohne Anfang und ohne Ende, von Waſſer- und Luftthüllen begrenzt. Ihre untere Hälfte, die Unterwelt, wird von Schichten der Qual, die obere, die Ueberwelt, von Schichten der Freude gebildet und die letztere von der Stätte der Vollendeten ſchirmartig gekrönt. Zwiſchen beiden liegt, im Verhältnis zu ihnen verſchwindend klein, die irdiſche oder Ober-Welt, Ringe von abwechſelnd Land und Meer um die innerſte Scheibe. Durch dieſe drei Welten wandert von und in Ewigkeit die Seele gemäß Schuld und Verdienſt (¶ Seelenwanderung). Die Seelen ſind von gleicher Größe wie die Leiber der Götter, Qualweſen, Menſchen, Tiere und Pflanzen, die ſie bewohnen, und füllen auch die kleinſten Teilchen aller Formen des Erdreichs, des Waſſers, des Feuers und der Luft aus. Ferner iſt die ganze Welt von allerwinzigſten pflanzlichen Seelen in engſter Packung voll; dieſe nehmen aber an der Daſeinsverknüpfung nicht teil. Das Gegenſtück zu den Seelen ſind die Stoffe. Sie beſtehen aus ewigen, teils materiellen, teils überſinnlichen Atomen, die durch Klebrigkeit Aggregate und durch Häufung von ſolchen Körper bilden. Drei weitere Grundtatſachen neben den Seelen und Stoffen heißen Regung, Hemmung und Raum; kraft ihrer beſtehen Bewegung, Ruhe und Platzausfüllung. Die Zeit, die nach Einigen hinzukommt, iſt die Aufeinanderfolge vergänglicher Atome. Unter den immateriellen Leibern verſchiedener Beſtimmung, von denen der Menſch vier beſitzt, iſt der ¶ Karman-Leib. Er wird im Laufe des Lebens aus Karman-Stoff bereitet und beſtimmt den Ort der Neuverkörperung, zu dem ſich die mit ihm behaftete Seele — die auch als Folge ihres Handelns einen Typus beſitzt, der je einer von ſechs Farben verglichen wird, — im Augenblick des Abſcheidens begibt. Alles, was die Seele in Gedanken, Worten und Werken vollzieht, iſt „Bindung" von Karman in einer oder mehreren von acht Formen, eine ſtoffliche Beſchwerung, die die Seele in der unendlichen Kette von Exiſtenzen, dem Samſara, feſthält. Doch erzeugen die in der Jaina-Religion gebotenen Handlungen nur ein Karman, das nach kürzeſter Friſt wieder verſchwindet. Die „Befreiung" aus dem Samſara geſchieht dadurch, daß dem „Zufluß" von neuem Karman bewußt eine „Abwehr" entgegengeſetzt und dem vorhandenen „Tilgung" bereitet wird. Von ſelbſt tritt dieſe ein, indem früher gewirktes Karman ſich zu ſeiner Zeit als „Empfindung" von Schmerz oder Luſt verwirklicht. Die eben hervorgehobenen Vorgänge nebſt den Begriffen der Seele und des Unbeſeelten heißen „Grundwahrheiten". Die Abwehr wird u. a. durch die dreifache Selbſtzucht im Denken, Reden und Tun, durch Behutſamkeit bei unvermeidbaren Tätigkeiten, ſtandhaftes Ertragen von Beläſtigungen und Verſuchungen und ſittlichen Wandel kraft beſtimmter Eigenſchaften bewirkt, die Tilgung durch Askeſe. Von den Arten der inneren Askeſe ſeien die Verſenkung und die Unterordnung unter die im geiſtlichen Range Höheren, aus der äußeren die unbequemen Körperſtellungen und das Faſten genannt, das bis zum Entkräftungstode zu erſtrecken verdienſtlich iſt. Das in den Einzelheiten, beſonders in der Lehre vom Karman, ſtark verwickelte Syſtem gipfelt im Erlangen des Allwiſſens und, unmittelbar darauf, im Ausſtoßen der allerletzten Karman-Teilchen. Von ihnen nicht mehr beſchwert, ſteigt die Seele aufwärts zur Stätte der Vollendeten. Dort weilt ſie, gegen ihre irdiſche Größe auf ein Drittel verkleinert, auf Ewigkeit im Zuſtande der Seligkeit, im Nirvana, aber jenſeits alles Wirkens und für menſchliche, Wünſche unerreichbar. Wie viele Menſchen (nur ſolche und unter ihnen nur die dazu Vorbeſtimmten vermögen es) ſich auch im Gefolge der Tirthankaras befreit haben und befreien werden, nie wird die Welt, eine ewige Einrichtung, leer ſein von unerlöſten Seelen. Die auf Befreiung abzielende Praxis erheiſcht ein Leben als Laie oder Laienſchweſter, als Wander-Mönch oder -Nonne. Die letzteren beiden entſagen im weiteſten Umfang jeder Schädigung von Lebendem, jeder Unwahrheit, jeder nicht eigens erlaubten Aneignung, jedem geſchlechtlichen Trieb und Tun und jedem Beſitz. Für den Laien ſind dieſelben Gelübde in abgeſchwächter Form (die die Ehe geſtattet) verbindlich; andere verhindern ein Zuviel in der beruflichen Betriebſamkeit und verpflichten zur Gaſtlichkeit. Bei der Ausdehnung, die der Begriff der Seele bei den J. hat, gewinnt das Gebot der Schonung (Ahimsa) die höchſte Wichtigkeit, z. B. in der Ernährung, die im Mönchsleben durch milde Gaben geſchieht. Auch ſind dadurch dem Laien viele Gewerbe verſchloſſen, weshalb ſie von jeher beſonders kaufmänniſcher und anderer geſchäftlicher, ein Maß von Bildung erfordernder Tätigkeit obliegen. Von ihren Erfolgen hierbei zeugen Stiftungen von gemeinnützigen und gelehrten Anſtalten und von Tempeln, den Standorten der Tirthankara-Figuren. Dieſe ſind unperſönlich gehalten und werden nur durch Abzeichen unterſchieden. Die Heilfinder ſind den J. nicht Götter, ſondern Vorbilder, der von den Laien täglich geübte Kultus ihrer Geſtalten durch Blumenſchmuck, Waſchen, Salben u. a. und ihr Lobpreis in Gebeten und Hymnen verwiſcht freilich in gewiſſem Grade jenen Unterſchied für Ausübende wie für Zuſchauer. Die Ordnung im Tempel beſorgen bezahlte Nicht-Jainas, da kein Jaina ſich aus dem Kultus eine Erwerbsquelle ſchaffen darf. Tempelprieſter gibt es nicht. Der Seelſorge dienen die aus den heiligen Texten, dem ¶ Siddhanta, den zahlloſen Legenden und der Lebenserfahrung geſchöpfte Predigt und das Vorbild der Mönche und Nonnen. Die Sittlichkeit dieſer heißt zehnfach, da ſie in Langmut, Armut, Redlichkeit, Demut, Schuldloſigkeit, Wahrhaftigkeit, Selbſtzucht, Askeſe, Enthaltung und Reinheit beſteht.

2. Das skizzierte System zeigt in der weitgefaßten Anschauung von der Seele, in der Mehrzahl der Leiber, in der Gleichheit der Ausdehnung von Seele und Körper, in dem Nirvana als seligem Zustand und in der Wertschätzung der Askese „primitive" Züge, die es von dem zielverwandten ¶ Buddhismus unterscheiden, mit dem gleichzeitig (Mahavira starb um 467 v. Chr.) es für uns auftritt. Wieweit Parhvas etwa 250 Jahre früher aufgestellte Lehren ein System bildeten, ist noch nicht bekannt. Beide wirkten, ebenso wie Gautama ¶ Buddha, in dem heutigen Bihar. Unsere Quelle ist vor allem der Kanon (Sidhanta). Seine ältesten Schichten gehen in das 3. Jhd. v. Chr. zurück und zeigen ein feingegliedertes Ordenswesen. Später hat sich die Lehre mehr nach dem Westen gezogen, um schließlich, im 10. Jhd., in Gujarat einen Höchstgrad an Einfluß und Bedeutung zu gewinnen, der bis heute dort fortwirkt. Der Süden wurde schon in vorchristlicher Zeit erreicht; seine Entlegenheit führte die Unterscheidung der konservativ gerichteten Digámbaras von den Shvetámbaras, den „Weißgewandeten", herbei. Die ersteren, jetzt auch außerhalb des Südens zahlreich, nennen sich „Nackte", weil ihre Mönche Mahavira als solche nachahmen. Der Kanon der Shvetambaras ist für sie nicht verbindlich; sie lehren u. a., daß kein weibliches Wesen (deren eins jene unter ihren Heilfindern haben) das Nirvana erreichen kann, und sie verwerfen die Schmückung der Tirthankara-Figuren. Anderseits verwirft eine im 14. Jhd. entstandene Sekte der Shvetambaras, die Sthanakvasi, überhaupt jede Verehrung von Abbildern der Tirthankaras. Die Gesamtzahl aller Jainas ist gegenwärtig rund 1⅓ Millionen; ihre Stellung im geistigen Leben Indiens ist aber weit bedeutender, als diese kleine Zahl es annehmen läßt.

Hermann Jacobi: Sacred Books of the East, Vol. XXII u. XLV, Oxford 1884 und 1897; — Helmuth von Glasenapp: Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas, 1915; — Derſ.: Der Jainismus, 1925; — Ernst Leumann: Buddha und Mahavira, 1921; — Walther Schubring: Worte Mahaviras, 1927; — Derſ.: Die Jainas, 1927 (RGL 7). **Schubring.**

Jirku, Anton, evg. Theologe, * 27. April 1885 zu Birnbaum, 1914 Privatdozent für AT an der Universität Kiel, seit 1922 ord. Professor in Breslau.

Vſ.: Die Dämonen und ihre Abwehr im AT, 1912; Die jüdische Gemeinde von Elephantine, 1912; Mantik in Altisrael, 1913; Die magische Bedeutung der Kleidung in Israel, 1914; Materialien zur Volksreligion Israels, 1914; Die älteste Geschichte Israels im Rahmen lehrhafter Darstellungen, 1917; Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels, 1918; Altorientalischer Kommentar zum AT, 1923; Die Wanderungen der Hebräer im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr., 1924; Das AT im Rahmen der altorientalischen Kulturen, 1925; Das weltliche Recht im AT, 1927. **Rühle.**

Ikonographie ist Darstellung des Bildnisinhaltes, hier besonders innerhalb der christlichen Kunst. — Im Gegensatz zur formalen und formgeschichtlichen Betrachtung eines Bildwerkes bemüht sich die J. um dessen Gegenstand, seinen symbolischen und figürlichen Gehalt. Sie ordnet Szenen gleichen Inhalts zusammen und gewinnt deren „Typen". Sie verfolgt unter sachlicher und stilistischer Sichtung die Entwicklung des einzelnen Typus in geschichtlich begrenzten Abschnitten. Schließlich erstrebt sie einen Ueberblick über die Bewegung des gesamten Typenschatzes durch die Jahrhunderte, durch den die Motive der Bewegung wie auch der Einblick in Wandel, Wachstum, Verkümmerung des Bilderreichtums gewonnen werden. — Diese Arbeit am Material gewährleistet eine zuverlässigere Deutung des Dargestellten als die Betrachtung des Einzelbildes. Auch ermöglicht sie vielfach eine zeitliche und örtliche Festlegung des Bildwerkes. So wird die J. willkommene Ergänzung und Bestätigung der stilkritisch gewonnenen Ergebnisse. — Darüber hinaus setzt sie die Bildinhalte und ihre Entwicklung in Beziehung zu anderen, besonders literarischen Ausdrucksformen des religiösen Bewußtseins: Hymnen, Gebeten, Liturgien, Predigten; aber auch geistlichen Schauspielen, klösterlichem Leben u. a. Diese Würdigung des Bildwerkes als Spiegelung von Wort und Gebärde der Frömmigkeit vermag gelegentlich neue theologische und kirchengeschichtliche Erkenntnisse zutage zu fördern. — Indem die J. den Blick ständig auf Gedanken und Gemütsregungen lenkt, aus denen das Bild erwachsen ist, um es aus seiner geistigen Verwurzelung heraus anschaulich und lebensvoll zu erfassen, bietet sie der Kunstgeschichte wichtige Dienste an. Wohl geht es dieser als Stilgeschichte um die Form, aber doch zuletzt um die beseelte Form. Diese aber ist gegenständlich bedingt. Bei den obwaltenden Schwingungen zwischen Gegenstand und Form wird sich stilkritische und ikonographische Betrachtung zur Höchstleistung kunstgeschichtlicher Forschung miteinander verbinden. — Umgekehrt erschließt diese Doppelschau auf Theologie und Frömmigkeit einerseits, auf das Bildwerk anderseits, diese Linien und Farben des Innenlebens hervorzwingende Wechselbeziehung das fromme Erleben auch weiterer Schichten, da die bildende Kunst vergangener Zeiten nicht minder oder zuweilen stärker volkstümlichem Empfinden Ausdruck verleiht als die literarischen Quellen. Und weil zudem ein Kunstdenkmal oft genug „feiner und ursprünglicher die Abwandlung religiösen Gemütslebens widerspiegelt als alle theologischen Schriften", so gewähren ikonographische Studien einen tiefen Einblick in die Verfeinerung und Verkümmerung der Volksseele und Volksfrömmigkeit einer Zeit. Die J. stellt sich daher als wesentliche Hilfswissenschaft für die Theologie dar, zumal für die Kirchen- und Dogmengeschichte und die Entwicklung der Volksfrömmigkeit, indem sie die Kunstwerke als geschichtliche Quellen von gleicher Bedeutung wie die literarischen wertet und in Dienst stellt. — Schließlich gestattet die Ueberschau über die Gesamtbewegung der Bildtypen durch die Jahrhunderte der J. klare Folgerungen und weite Ausblicke auf die Wandlungen im Zeitgeist und die Veränderungen der Psyche, so daß die J. auch die zeit- und kulturgeschichtliche Forschung befruchtet. Es ist Krönung der ikonographischen Arbeit, wenn sie in anschaulicher Wechselwirkung „die Zeit bis in ihre Psyche durch die bildnerischen Gestaltungen beleuchtet und anderseits die Kunstwerke in das große zeitgeschichtliche Leben einordnet."

Im Bereich der kirchlichen Kunst, besonders des frühen Mittelalters, hat A. ¶ Springer die sichere Grundlage für ikonographische Forschungen geschaffen. In seinem Sinne hat vor allem J. ¶ Ficker die Bedeutung tiefschürfender ikonographischer Arbeiten für das Gebiet der frühchristlichen Kunst gewürdigt. Dienten ihm u. a. namentlich die altchristlichen Dichtungen zu lebensvoller Veranschaulichung der Denkmale, so folgten ihm andere in der Berücksichtigung anderweitiger bildbestimmender Einflüsse: K. ¶ Michel ging dem Zusammenhang der Szenen mit den Sterbegebeten der alten Kirche nach, H. ¶ Achelis mit dem römischen Kampfe um die Bußdisziplin, G. ¶ Stuhlfauth mit der apokryphen Literatur, wei-

terhin R. ¶ Günther mit der Liturgie und Mystik des Mittelalters usf. — Unter den kath. Theologen hat in erster Linie F. X. ¶ Kraus mit hohem Verständnis für die Zusammenhänge von Kunst und Kultur die J. gepflegt. — Innerhalb der byzantinischen und frühmittelalterlichen Kunst haben theologische und kunsthistorische Forschung in den letzten Jahrzehnten zahlreiche ergiebige ikonographische Studien herausgestellt. — Auf dem welt- und kulturgeschichtlichen Gebiete ist vor allem K. ¶ Lamprecht zu nennen, der wegweisend in der J. den Schlüssel für verborgene Kammern der deutschen Volksgeschichte gefunden hat. Innerhalb der Kunstgeschichte haben in neuerer Zeit G. ¶ Dehio, W. ¶ Pinder u. a. gerade durch die Verwobenheit formkritischer und ikonographischer Betrachtung auf die Höhe kunstgeschichtlicher Darstellung zu führen verstanden.

Karl Künstle: J. der christlichen Kunst, 2 Bde., 1928. Altchristlich-byzantinische Zeit: Archäologische Studien zum christlichen Altertum und Mittelalter, 1895 ff, und Studien über christliche Denkmäler, 1902 ff, hrsg. von J. Ficker; — Derſ.: Zum Gedächtnis von A. Springer (Blätter für christl. Archäologie und Kunst I, 1925); — Außer den bei ¶ Altchristliche Kunst genannten Werken von F. X. Kraus, L. v. Sybel, O. Wulff, J. Wilpert, H. Achelis vgl. A. Heisenberg: Grabeskirche und Apostelkirche I. II, 1908; — K. Schmalz: Mater Ecclesiarum, die Grabeskirche in Jerusalem, 1918; — W. de Grüneisen Sainte Marie Antique, 1911.

Mittelalter: A. Springer: Ik. Studien (Mitteil. der k. k. Zentralkommission Wien V, 1860); — Derſ.: Quellen der Kunstvorstellungen im Mittelalter (ASG 1879 ff); — A. Ebner: Quellen und Forschungen zur Geschichte und Kunstgeschichte des Missale Romanum im Mittelalter, 1896; — S. Berger: Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyenage, 1893; — L. Traube: Textgeschichte der Regula S. Benedicti (AMA XXI, 3, 1895); — P. Weber: Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst, 1894; — W. Molsdorf: Christl. Symbolik der mittelalterl. Kunst, 1926; — K. Künstle: J. der Heiligen, 1926; — E. Mâle: L'art religieux du XIIe siècle en France, 1924[2]; ... du XIIIe siècle en France, 1919[4]; ... de la fin du moyen-age en France, 1922[2]. — Spezialliteratur zur J. der Miniaturen und Plastik des Mittelalters bei ¶ Malerei und Plastik.

Kultur- und Kunstgeschichte: K. Lamprecht: Einführung in das historische Denken, 1912; — G. Dehio: Geschichte der deutschen Kunst, I—III, 1919/26; — W. Pinder: Die dichterische Wurzel der Pietà (Rep. für Kunstwissenschaft, 1920, S. 145 ff); — F. Panzer: Dichtung und bildende Kunst des deutschen Mittelalters in ihren Wechselbeziehungen (Ilbergs Neue Jahrbücher 1904, S. 135 ff). **Reil.**

Ilgen, Karl David (1763—1834), evg. Theologe und Schulmann, * zu Sehna in Thüringen, 1789 Rektor des Stadtgymnasiums zu Naumburg, 1794 Professor der orientalischen Sprachen und seit 1799 der Theologie in Jena, 1802 Rektor von Schulpforta bis zu seiner Erblindung, † in Berlin.

Veröffentlichte zur Theologie außer einem Werk über Hiob (1788) u. a.: Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt I, 1798, worin zum erstenmal die Dreizahl der Quellen der Genesis klar erkannt ist (¶ Mosesbücher). — Ueber J. vgl. EuG, Sektion II, 16, S. 158 ff; — ADB XIV, S. 19 ff. **Bertholet.**

Ilgen, Christian Friedrich (1786—1844), evg. Theologe, seit 1825 Professor der Kirchengeschichte zu Leipzig.

Schrieb u. a. über L. Socinus, 1814 und 1826. — Gab die Zeitschrift für historische Theologie seit 1832 heraus (¶ Niedner). — Vgl. Br. Lindner: Erinnerungen an J.(ZhistTh 1845, S. 3 ff); — RE[3] IX, S. 61. **Mulert.**

Illuminaten, Name eines in der Aufklärungszeit entstandenen Geheimbundes freimaurerischer Art (¶ Freimaurerei), der nicht ohne Anlehnung an jesuitische Ordensdisziplin (Ueberwachungssystem) der wahren Aufklärung zum Siege verhelfen und den Kampf gegen deren Feinde führen wollte. Sein Gründer war der einst selbst jesuitisch erzogene Professor des kanonischen Rechts in Ingolstadt, Adam Weishaupt (1748—1830), der, durch den Freiherrn v. ¶ Ickstadt aufklärerisch beeinflußt, gleich diesem in Ingolstadt die Aufklärungsideen gegen die jesuitische Unterrichtsmethode durchzusetzen bestrebt war und in diesem antijesuitischen Kampf auf die Idee einer Ordensgründung als Organisation der nach Vollkommenheit Strebenden (= Perfektionisten) und Weisheitsschule (J. = Erleuchtete) kam. Als Stiftungstag gilt der 1. Mai 1776. An der Ausbildung der verschiedenen Grade und dem organisatorischen Aufbau des Ordens (Minervalen bzw. Kandidaten, kleine J.; Lehrlinge, Gesellen, Meister; größere J., Ortsobere; Priester, Regenten; Areopag, Ordensgeneral) war Freiherr Adolf von Knigge, der bekannte Verfasser des Buches über den „Umgang mit Menschen" (1752—96), der 1779—84 den J. angehört hat und vor allem auf die Verbindung der neuen Gründung mit dem Freimaurerorden Bedacht nahm, hervorragend beteiligt. Der Geheimbund gewann anfangs unter den Gebildeten, an die man sich wandte, vor allem auch unter den Beamten, zahlreiche Mitglieder, nicht bloß in Bayern, sondern auch in Norddeutschland, sogar im Ausland; selbst einige Fürsten schlossen sich an. Die offizielle kath. Kirche nahm gegen ihn Stellung (Papst Pius VI an den Bischof von Freising, 1785). In Bayern begann 1784/85 seine systematische Unterdrückung, so daß auch Weishaupt fliehen mußte († in Gotha); mehrfach wurde das Verbot der geheimen Verbindungen, insonderheit für Staatsbeamte, erneuert. — Am Ende des 19. Jhd.s hat Leopold Engel (s. Lit.) im Zusammenhang mit der Freimaurerei den J.orden wieder erneuert (seit 1880. Organ: Das Wort, seit 1893).

Adam Weishaupt: Vollständige Geschichte der Verfolgung der J. in Bayern, 1786; Apologie der J., 1786; System des J.ordens, 1787. — Ueber die J. vgl. Leopold Engel: Geschichte des J.ordens, 1906; — G. Schuster: Die geheimen Gesellschaften II, 1906, S. 144 ff; — A. Kluckhohn: Die J. und die Aufklärung in Bayern, 1869 (in: Vorträge und Aufsätze, 1894, S. 313 ff); — V. Stauffer: New England and the Bavarian Illuminates, New York 1918/19; — H. Schönebaum: Pestalozzi, die J. und Wien (SAB 1927); — RE[3] IX, S. 61 ff; — KL[2] VI, S. 603 ff. **Zscharnack.**

Illusionismus.

1. Ganz allgemein nennt man J. die Ansicht, daß unsere gesamte Erlebnis- und Erkenntniswelt Illusion, Schein, Täuschung sei. Sie ist eine naheliegende Konsequenz des ¶ Psychologismus und ¶ Naturalismus. Dabei kann das Hauptgewicht entweder auf den Nachweis gelegt werden, daß alle unsere Erkenntnis Illusion, Schein-Wahrheit sei (theoretischer J.), wobei dann freilich der Begriff einer echten Wahrheit mit vorausgesetzt ist, oder es kann der Nachweis des illusionären Charakters aller Wertungen im Mittelpunkt stehen (praktischer J.); ein Spezialfall dieses praktischen J. ist der ethische J., die Lehre, daß die sittlichen Wertungen und die Maßstäbe des sittlichen Urteils illusionär seien und daher über Willkür und Konvention hinaus keine allgemeingültige Bedeutung beanspruchen können (¶ Ethik, 2), — wobei wiederum der Begriff eines der Täuschung entnommenen, in sich selbst gesicherten und durch sich

selbst einleuchtenden und überzeugenden Wertes und Wertmaßstabes vorausgesetzt bleibt. Die ältesten Typen illusionistischer Weltanschauung hat das indische Denken ausgebildet; im abendländischen Denken liegt ein wichtiger Reiz dazu in den Formen der idealistischen Erkenntnistheorie, die zu psychologistischer, solipsistischer und phänomenalistischer (¶ Phänomenalismus) Abwandlung einladen (¶ Idealismus: I, ¶ Realismus).

2. Auf religionsphilosophischem Gebiet nennt man J. diejenigen Theorien der Religion, nach welchen der gegenständliche Gehalt der Religion, insbesondere der Gottesgedanke, eine Illusion, d. h. hier ein Gebilde der emotionalen Phantasie des Menschen ist, dem in der Wirklichkeit nichts als menschliche Zuständlichkeiten und mißdeutete natürliche Gegebenheiten entsprechen. Die älteste illusionistische Theorie der Religion bot der Epikureismus (¶ Epikur), insbesondere Lukrez und Statius mit ihrer Ableitung der Religion aus der Furcht (bei Statius die klassische Formulierung: primus in orbe deos fecit timor, Thebais 3, 661; ¶ Furcht, 2).

In der neueren Philosophie hat zuerst ¶ Hume eine ausgesprochen illusionistische Religionstheorie gegeben (Natural history of religion, 1757). Hier findet sich schon der Gedanke, daß die ursprüngliche und echte Form der Religion, der Polytheismus, aus den Bedürfnissen des menschlichen Gemütes entspringe, daß der Gottesgedanke keinen selbständigen Inhalt habe, sondern nach dem Vorbild des Menschen konstruiert, eine Projektion menschlicher Eigenschaften sei; wie später für Feuerbach, so war auch für Hume schon die logische Ungereimtheit der Gottesidee ein Hinweis darauf, daß der eigentliche Anlaß zu ihrer Bildung auf emotionalem Gebiet zu suchen sei. Im Zusammenhang damit hat Hume im wesentlichen die Furchttheorie erneuert. Im Ziehen der Konsequenzen seiner Religionstheorie war Hume zurückhaltend; seine skeptische Gesamtstimmung mochte ihm diese Zurückhaltung nahelegen. Als Ganzes betrachtet bleibt das Leben der Religion und ihr Wirken innerhalb der Menschheit für ihn ein unlösbares Rätsel. Eine geheimnisvolle Macht zieht offenbar die Menschen in ihren Bann; Religionen sind ansteckend wie Krankheiten. Die Philosophie kann das Religionsproblem nicht lösen, aber sie kann doch gewisse Sicherheiten gegen die schlimmsten Gefahren der Religion bieten.

Die scharfsinnigste und in sich geschlossenste illusionistische Religionstheorie hat L. ¶ Feuerbach ausgebildet. Als Hegelschüler ging er aus von ¶ Hegels Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie, nach welcher die Religion denselben Inhalt in der Form der Vorstellung hat, den die Philosophie in der Form des Begriffes besitzt. Diese Bestimmung schien ihm aus zwei Gründen als unmöglich: erstens kann man nicht von einem Inhalt der Religion sprechen im Absehen von der Form der religiösen Vorstellung, der Inhalt der Religion ist wesentlich Bild und ist nichts abgesehen von seiner Bildhaftigkeit. Umgekehrt aber kann kein begrifflicher Inhalt der Philosophie in die Form religiöser Vorstellung eingehen; denn die Formen der religiösen Vorstellung, vor allem ihre zentralste, die Gottesvorstellung, ist, unter begrifflichem Gesichtspunkt betrachtet, ein so monströses Gebilde, daß es ganz unsinnig erscheint, sie überhaupt zu den Gebilden des begrifflichen Denkens in ein Entsprechungsverhältnis zu setzen. Die Religion ist in ihrem eigentlichen Wesen überhaupt nur dadurch zu verstehen, daß man ihren Ursprung in den Notwendigkeiten des naturhaften Lebens durchschaut. Der Mensch ist vor allen Dingen ein Stück Natur; wer das vergißt, verwirrt sich alles Verständnis der Wirklichkeit; nie ist die Natur vom Denken her, sondern nur das Denken von der Natur her zu begreifen. Aus dem Natursein des Menschen entspringt auch seine Religion. Als ein Stück Natur findet er sich in unentrinnbarer Abhängigkeit von anderen Stücken der Natur, von Mächten, die sein natürliches Dasein fördern oder bedrohen. Der primitive Mensch stellt diese Mächte vor nach der Analogie des Verständnisses, das er von sich selbst hat; anderes Verstehen gibt es für ihn nicht. Das heißt er versteht sie als persönliche Willensmächte. In den Vordergrund seines Denkens treten die Mächte, die das für ihn Wünschenswerte und Notwendige schenken oder rauben. An sie knüpfen sich für ihn die stärksten Gefühlsemotionen: Furcht, Hoffnung, Dankbarkeit. Von diesen starken Gefühlsmotoren wird seine Phantasie angetrieben, die das Bild der „Götter" ihm jeweils nach dem im Vordergrund stehenden Bedürfnis ausgestaltet. Der Selbsterhaltungs- und Glückstrieb schafft sich die verschiedenen Götter und die Formen ihrer Verehrung nach den verschiedenen Einzeltrieben und Glückszielen, in die er sich differenziert, und nach den verschiedenen Mächten, welche in den verschiedenen Lagen des Menschen als Garanten oder Feinde der Erreichung dieser Ziele in Betracht kommen. Am Bild und Dienst jedes Gottes ist das Bedürfnis abzulesen, das ihn geschaffen, und die Lage des Menschen, der ihn verehrt hat. Beides verstehen, heißt die Religion dieses Menschen verstehen; „Theologie ist Anthropologie". Illusionen sind die Götter, sofern sie in Wirklichkeit nicht das sind, als was der Mensch sie denkt und verehrt, nicht aber in dem Sinne, daß ihnen keine Wirklichkeit entspricht. Sie sind Wirklichkeit, aber mißdeutete Wirklichkeit. So hat Feuerbach gelegentlich die illusionistische Deutung seiner Religionstheorie zurückgewiesen oder eingeschränkt: „Der Vorwurf, daß nach meiner Schrift die Religion Unsinn, Nichts, pure Illusion sei, hätte nur dann Grund, wenn ihr zufolge auch das, worauf ich die Religion zurückführe, was ich als ihren wahren Gegenstand und Inhalt nachweise, der Mensch ... pure Illusion wäre. Aber indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie." Auf der vorwissenschaftlichen Stufe ist die Religion für den Menschen eine sinnvolle Notwendigkeit, die einzige, ihm mögliche Deutung der Wirklichkeit. Erst wenn ein wissenschaftliches Verständnis der Wirklichkeit erreicht ist, erweisen sich die Einzelheiten jener Deutung als Illusion. Radikaler J. ist Feuerbachs Theorie eigentlich nur in bezug auf das Christentum. Auch von ihm gilt das Grundgesetz der Religionsbildung: wie der Wunsch des Menschen, so sein Gott. Aber während es nun in den Natur- und Staatsreligionen des Altertums — an denen Feuerbach vorwiegend sich orientierte — natürliche, in der objektiven Wirklichkeit gegründete Wünsche waren, welche sich in deren Götterwelt projizierten (Reichtum, Kindersegen, Gesundheit, Frieden, Recht usw.), ist es ein unnatürlicher, innerhalb der Naturwirklichkeit — und sie ist die einzige Wirklichkeit für Feuerbach — nicht gegründeter Wunsch des Menschen, der im Gottesgedanken und in der Gottesverehrung des Christentums sich objektiviert hat. Hier will der Mensch nicht etwas innerhalb der Natur Mögliches erreichen, sondern er will alle Schranken der Natur, vor allem des Todes, überfliegen, ein allen Bedingungen der Natur entnommenes Sein erreichen. Das aber ist ein an sich selbst zerbrechender, sinnloser

Gedanke, denn alles Sein ist eben Natursein. Während also in dem Götterglauben des Heidentums real begründete Wünsche sich bloß in illusionären Gestalten objektivieren, ist im Christentum schon der Wunsch (der „Unsterblichkeit") illusionär, der sich in seinem Gottesgedanken noch einmal illusionär objektiviert. Ist die Religion überhaupt Illusion, so ist die christliche Religion potenzierte Illusion; entspricht dem heidnischen Götterglauben eine mißdeutete Wirklichkeit, so entspricht dem christlichen Gottesglauben überhaupt keine Wirklichkeit; ist die Religion (des Polytheismus) ein Weg zum Verständnis der wahren Wirklichkeit, der Natur und der „Menschheit", so ist das Christentum nur ein Hindernis auf diesem Weg. Der christliche Glaube ist Illusion im radikalsten Sinne des Wortes.

Die illusionistische Religionstheorie Feuerbachs ist in der Philosophie der Gegenwart insbesondere von ¶ Jodl vertreten worden. Zu breitester Massenwirkung kam sie (hauptsächlich durch Vermittlung von F. ¶ Engels) in der Agitation des marxistischen Sozialismus. Der Sache nach läuft auf ähnliches hinaus die Religionsauffassung im ¶ Fiktionalismus ¶ Vaihingers, die sich gelegentlich ausdrücklich auf Feuerbach beruft; doch trennt beide Theorien immerhin der bedeutsame Unterschied, der zwischen den Begriffen „Illusion" und „Fiktion" besteht. Eher ist als eigentlich illusionistisch die Religionsauffassung zu bezeichnen, welche innerhalb der psychanalytischen Forschung (¶ Psychoanalyse) bisher wenigstens vorherrscht. Die geschlossenste und scharfsinnigste Form des J. ist aber bis heute die Theorie Feuerbachs.

Die Auseinandersetzung mit ihr hat die Theologie des 19. Jhd.s viel zu leicht genommen. Sonst wäre es nicht möglich gewesen, daß noch zu Ende dieses Jahrhunderts Religionstheorien vertreten wurden, die recht eigentlich zur Bestätigung von Feuerbachs Theorie dienen könnten, jedenfalls dieser die breitesten Angriffsflächen bieten (z. B. die J. ¶ Kaftans). Ein Abweisen des illusionistischen Angriffs auf das Christentum wird überhaupt schwer möglich sein für jede Theologie, die sich auf eine psychologisch oder rational gewonnene allgemeine Religionstheorie stützt. Der Nachweis, daß beim Zustandekommen der religiösen Vorstellungen die emotionale Phantasie eine bedeutende Rolle spielt, dürfte Feuerbachs tiefschürfender Religionspsychologie gelungen sein; mindestens wird es nicht möglich sein, zu beweisen, daß das nicht der Fall ist. Damit bleibt aber jede auf einen allgemeinen Religionsbegriff sich stützende christliche Theologie unter der Bedrohung durch den J. Nur eine Theologie, welche sich grundsätzlich an dem Gegensatz des christlichen Gottesglaubens zu aller „Religion" orientiert, wird der illusionistischen Gefahr Herr werden können; sie wird dabei vor allem zu betonen haben, daß der Erlösungs- und Heilsgedanke im christlichen Glauben nicht das Primäre ist, daß vielmehr das, was im Christentum ¶ Erlösung und Ziel heißt, erst möglich ist unter der Voraussetzung der Beziehung des Menschen auf Gott, daß also der christliche Gottesgedanke das Primäre ist gegenüber dem Erlösungsgedanken und Heilsverlangen, beides erst möglich macht und daher unmöglich als „Projektion" des Heilsverlangens verstanden werden kann. Eine solche Theologie, für welche auch das ¶ Wirklichkeits-Problem eine neue und entscheidende Bedeutung gewinnen muß, ist freilich nur möglich in völliger Unabhängigkeit und strenger Geschiedenheit von aller idealistischen Erkenntnistheorie, die sich immer wieder als das gefährlichste Einbruchstor für die Angriffe des J. erwiesen hat (¶ Religion: IV A; ¶ Christentum: V; ¶ Theozentrische Theologie; ¶ Religionspsychologie).

Fr. Jodl: L. Feuerbach, 1904; — K. Leese: Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik L. Feuerbachs, 1912; — H. Scholz: Religionsphilosophie, (1921) 1922², S. 59 ff. Schumann.

Imago-Charakter der Religion. Religionspsychologische Erwägungen wecken den Zweifel, ob es ausreiche, der Religion ihre eigene „Erscheinungs- und Ideenwelt" zuzusprechen, ob es nicht vielmehr gelte, eine solche religiöse Phänomenologie metaphysisch zu befestigen. Die fortschreitende Anerkennung eines selbständigen Seelenbezirks als Entfaltungsort religiöser Schöpferkraft (¶ Religion: IV A) veranlaßt uns, von einem eigentlichen J. d. R. zu reden. Damit streift eine ihrem Stoffe souverän dienende Religionswissenschaft jede noch so gelockerte, aber eben doch fortbestehende Fesselung an positivistische Ausgangspunkte oder auch an bloß idealistische Voraussetzungen entschlossen ab und trachtet möglichst ohne erkenntnistheoretisches Geländer durchzukommen. Das kann am besten erreicht werden durch Schärfung des forschenden Blicks für jede Form und Art religiöser Erscheinung im Unterschied zu einer ausgesprochenen Gedankenwelt. Der Durchbruch dieser Auffassung in den Bereich wissenschaftlicher Methode ist der ¶ Psychoanalyse zu danken, die im Anschluß an den „Imago" betitelten Roman von Carl Spitteler (1908) eine ihrer Zeitschriften so benannte. Seither verfügt der Religionsgelehrte über die Freiheit, die irrationale Seite psychischer Vorgänge besonders dadurch als eine ebenbürtige Aeußerung von Realität zu würdigen, daß im Gegensatz zu ¶ Begriff und ¶ Idee der seelische Ausdruck sich in der bildlichen Sphäre vollzieht. Wie zu manchen anderen Funden der Psychologie war aber Anstifter auch hiezu ¶ Nietzsche mit seiner genialen Intuition; seine heftige Abwendung von Plato und Schopenhauer, von denen er doch ausgegangen war, wurzelt in der Ueberzeugung, das Ideenreich dieser wie überhaupt aller idealistischen Denker sei nicht „gesehen" genug; es trage zugunsten einer intellektualisierenden Begrifflichkeit dem (auch im Wortstamm enthaltenen) visuellen Grundwesen der „Idee" nicht genügend Rechnung. Sogar die nüchternste Form geistiger Bilderpflege, die didaktische Fabeldichtung, läßt einen Türspalt durch ein bloß denkmäßiges Erfassen der Wahrheit offen, wenn ¶ Gellert das Lob der Poesie aus ihren untheoretischen Qualitäten ableitet: „Dem, der nicht viel Verstand besitzt, die Wahrheit durch ein Bild zu sagen." Anderseits vermag ein so eigenmächtiger Geist wie J. J. ¶ Bachofen nur deshalb zusehends in die Arbeitsmethoden der Religionsforschung richtunggebend hineinzuwachsen, weil ihn durch die literarischen wie die monumentalen Denkmäler des Altertums der Sinn für den J. d. R. hindurchgeleitete; nicht umsonst liebte er es, namentlich in seiner ohne ein solches Leitmotiv unverständlichen „Gräbersymbolik", von einer imago pro rei veritate zu sprechen. Die entscheidenden (esoterischen) Innenvorgänge der Frömmigkeit werden zu allen Zeiten und bei allen Völkern von sinnenfälligem Gebärdenspiel (¶ Gebärde) und erleuchteter Anschaulichkeit getragen. Kein Mysterium ohne Bildkult! So bildet sich der J. d. R. beinahe zwangsläufig zum religionswissenschaftlichen Grundsatz aus; der erreichte Fortschritt äußert sich in der Gewinnung einer gewissen Unabhängigkeit vom Mana- oder Kraftprinzip, indem er folgert: Wissen-

schaft bearbeitet Wirklichkeit; Wirklichkeitsrechte billigen wir heute auch der Illusion und den der Wahrheit widerstrebenden Wahnmotiven (etwa des dionysischen oder sakirischen Rauschtanzes) zu. Während die Bezeichnung „imaginär" früher so viel bedeutete wie „unwirklich", kann sie für das psychologisch geschulte Verständnis einen hohen und durchaus positiven Sinn in sich schließen. „Imago" wird uns zu einer neuen Erkenntnisquelle neben der rein begrifflich gewonnenen, im engeren Sinne so zu nennenden „Wahrheit".

Die Religionsgeschichte kargt mit Beispielen nicht, die solchen psychologischen Folgerungen zu Hilfe kommen. Reale Religionsentstehung durch Findung des neuen, eigenen Numens verläuft imaginär; Gen 16 13 sagt Hagar als Stammutter der Ismaeliten zu der göttlichen Erscheinung, deren sie ansichtig wird: „Du bist der Gott des Schauens .. Habe ich hier wirklich dem nachgeschaut, der mich erschaut hat?" Freilich ist der dilettantische Einfall durchaus abzuweisen, der in der äußerlichen Aehnlichkeit von θεά (Göttin) und θέα (Schau) sogar eine linguistische Stütze für den J. d. R. erblickt. Eher darf man auf den Doppelsinn des hebräischen dabar hinweisen, wo dieselben Lautzeichen sowohl den logischen Begriff als das anschauliche Ding in sich begreifen — et quod videtur et quo videtur. Im Vergleich zu jeder sinnlich dinglichen Wirkung stellt der J. d. R. eine primäre Wirkung dar; nicht der Gegenstand selbst, wohl aber die strahlende Randlinie seines Nimbus nistet sich mit übermächtigem Flimmern in die Erinnerung ein und übt von dort eine unwiderstehliche, suggestive Herrschaft aus (¶ Bilder: I). Die ungeheure Umwälzung, die das Christentum in der Mittelmeerwelt hervorrief, beruht auf dem bohrenden Logoscharakter seiner Verkündigung, einer Verschmelzung seines semitischen Ursprungs mit griechischen Denkkategorien (¶ Antike und Christentum, 2); ein gefährlicherer Widerpart hätte dem Wesen des heidnischen Polytheismus nicht erstehen können. Der einhellige Haß der betroffenen antiken Bildungs- und Volkskreise richtete sich gegen die Gottlosigkeit der „Atheoi", die sich der Anbetung der Götterbilder unerbittlich widersetzte. Um so aufschlußreicher für den J. d. R. ist es dafür, daß ihn auf dem Umwege über irgendeine unwillkürliche Ersatzpraxis alle bilderfeindlichen Glaubensformen wieder einbrachten und somit seine Unentbehrlichkeit für echte Religiosität erwiesen haben. In dieses Licht rücken nicht allein der gesamte dogmengeschichtliche Prozeß der ¶ Christologie (vgl. ¶ „Anbetung", und „Anbetung Christi"), sondern auch die Jesusliebe des Pietismus, und im ¶ Islam liegen die Verhältnisse vielfach noch charakteristischer. Genaueres Zusehen in dieser Hinsicht grenzt den J. d. R. namentlich auch deutlicher gegen die ¶ Mystik ab, mit der er meist noch unbesehen verwechselt wird. Auch mit der visionären Fähigkeit schöpferischer Prophetie (¶ Propheten) darf er nicht ohne weiteres in eine Kante gelegt werden. Je inniger religionsgeschichtliche und kirchengeschichtliche Ergebnisse religionspsychologisch durchdrungen werden, desto eher ist zu erwarten, daß die nur erst doktrinäre Rubrik, die in diesem Artikel zur Bearbeitung steht, sich belebe und an konkreten Beispielen zu Saft und Blut gelange. Die an sich noch unausgebildete Vermutung, man werde es bei dem J. d. R. mit der eigentlichen Urfunktion, mit dem Kern- und Herzstück aller religiösen Erscheinung und Gedanklichkeit zu tun bekommen, schlägt aber ihre Wurzeln gewiß erst in dem breiten Erdreich der ¶ Allegorie und des ¶ Symbols. Was ihr das Recht auf selbständige Erörterung verschafft, ist aber eben ihre Eigenschaft einer religiösen Universalregung, die nicht erst mit der produktiven Aeußerung auf der Stufe höherer Begabung (Seher) und Rangstellung (Priester) auftritt; auch beim frommen Laien ist der J. d. R. elementarer Träger jener spontanen Intuition, die im eigentlichen und engeren Sinne erst allgemeine seelische Anlagen zu der Besonderheit religiösen Lebens ausgestaltet. Ja, um ein heute naheliegendes Kennzeichen nicht zu übersehen: wenn nach 150 Jahren wissenschaftlicher Bibelkritik die ¶ Dialektische Theologie über alle kritische Analyse hinweg mit Erfolg die altprotestantische Synthese „Bibel" zurückfordert, so macht sich da, im geschilderten Sinne einer psychischen Realität, ein imaginäres religiöses Axiom und Postulat geltend, insofern der Ausdruck ¶ „Wort Gottes" nicht einen Begriff, sondern eine Imago bezeichnet: eine historisch für profan erklärte Schriftensammlung bildet den Grund einer Buchreligion, die in Literatur Gottes- oder Prophetenwort effektiv sieht. Und mit dem ¶ Koran steht es für den gläubigen wie für den kritischen Muslim nicht anders.

Endlich wird der J. d. R. noch besonders hell belichtet durch das oft sehr merkwürdige Phänomen der Uebertritte von einer öffentlichen Glaubensform in eine andere (¶ Konvertiten): die verlassene Konfession befriedigte religiös nicht, weil sie sich nicht als Gesamtaspekt Geltung verschaffen konnte. Nicht die additionelle Bewußtseinsfüllung durch noch so schlüssige Richtigkeitsnachweise gibt den Ausschlag für ein den ganzen Menschen ergreifendes religiöses Verhalten, sondern das unwiderstehliche Erleiden einer überwältigenden Imago, als welche beispielsweise sowohl die kath. Kirche (Gehäuse der Autorität), als der Protestantismus (Gehäuse der persönlichen Freiheit) ihrem Proselyten erscheinen kann. Einer solchen imaginären Wirklichkeitsgewalt wohnt sehr viel stärkere Anziehungskraft inne als jeder rationell erworbenen Ueberzeugung. Daraus wird auch verständlich, warum religiöses Erleben sich sträubt, in der Rubrik eines bloßen Idealismus eingefangen zu werden. Es weiß sich metaphysisch verankert und verlangt von seinen Erklärern, daß dieser Begründung Rechnung getragen werde. Soll auch dafür ein exaktwissenschaftlicher Anschluß vermittelt werden, so wäre über die sensualistische Wahrnehmungssphäre hinaus an die rational unbefangene Sinnesempfindung einiger Tiere ohne Großhirn (z. B. Antennenwirkung der Schmetterlingsfühler) oder an die Fernorientierung von Hund und Brieftaube zu erinnern; analog dieser animalischen Instinkthoheit wird die echte religiöse Veranlagung im Menschen als unverlierbar naturverwurzelt anzusehen und ihre Schrumpfung als Symptom eingetretener Degeneration zu bewerten sein, — wodurch denn das religiöse Apriori in seiner irrationellen Beschaffenheit den psychischen Funktionen des Menschen zentral eingelagert erscheint. In allen Religionen bildet mehr oder weniger der Gottesglaube sowohl die Voraussetzung wie auch geradezu das Mittel zum Gott-Schauen.

Außer den vorbereitenden Erwägungen neuester ¶ Religionspsychologie, der ¶ Psychoanalyse und Chantepie[4] vgl. Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, 1922[2]; — Ludw. Klages: Vom kosmogonischen Eros, 1926[2], S. 105 ff; — Ders.: Vom Wesen des Bewußtseins, 1921, S. 28 ff; — C. A. Bernoulli: Joh. Jak. Bachofen und das Natursymbol, 1924, S. 300—98; — Rich. Kreglinger: La vie des images et des mots (Etudes III[2], 1926, S. 152 ff); — Bernh. Schweitzer: Εἶδος πολύγωνον (in: Herakles, 1922, S. 59 ff);

— Rud. M. Holzapfel: Repräsentation (in: Welterlebnis II, 1928, S. 1 ff. 279 ff); — Edgar Dacqué: Die Ursinnessphäre (in: Die Kreatur II, 1928, S. 345 ff). — Als die erste prinzipielle Erörterung dieses Problems hat zu gelten Joh. Georg ¶ Hamann's Abhandlung „Biblische Betrachtungen eines Christen", 1758. **Bernoulli.**

Immanenz und Transzendenz.

1. Allgemeine Begriffsbestimmung; — 2. J. und Tr. auf dem Boden der Religion: a) die der Religion eigentümliche J.-Tr.spannung; b) deren rechtes Verständnis; — 3. Der theoretische Immanentismus der empirischen Wissenschaft und der praktische Immanentismus in ihrem Gegensatz zur Tr.einstellung der Religion; — 4. Zur Auseinandersetzung mit dem theoretischen Immanentismus: a) unsere Lage; b) die Grenzen der immanenten Erfassung des Wirklichen; — 5. Zur Auseinandersetzung mit dem praktischen Immanentismus.

1. Der Begriffsgegensatz „immanent" = darinbleibend und „transzendent" = darüber hinausgehend bezieht sich auf den Umkreis des dem Menschen in seiner empirischen Erfahrung unmittelbar Gegebenen und Erfaßbaren. „Immanent" bringt zum Ausdruck das Einbezogenbleiben in diesen Umkreis; „transzendent" dagegen nennen wir, was irgendwie über diesen Umkreis hinausgeht. J.-Charakter also trägt jeder Versuch, ein uns Gegebenes verstehend zu erfassen, der sich in diesem Umkreis hält und halten will; Tr.-Charakter jede Bemühung um Erklärung und Deutung eines Sachverhaltes, die ein Darüberhinausliegendes von vornherein voraussetzt oder vor der Nötigung zu stehen meint, zum Zweck der Erklärung und rechten Deutung der Erscheinung auf ein solches zurückgreifen zu müssen. Die Tatsachen des Sittlichen z. B. werden immanent gedeutet, wenn wir sie als eine eigentümliche Ausgestaltung irgendwelcher unmittelbar erfahrungshaft gegebener Anlagen des Menschenwesens zu verstehen versuchen; sobald wir dagegen das ¶ Gewissen von vornherein als Stimme Gottes nehmen oder zum vollen Verständnis des Sittlichen sonst irgendwie über das im Menschen Gegebene auf ein höheres Sein meinen zurückgreifen zu müssen, stehen wir auf dem Boden transzendenter Wirklichkeitsdeutung. Entsprechend ist eine transzendente Größe jedes Wirkliche, das wir als Voraussetzung des uns unmittelbar erfahrungshaft Gegebenen meinen annehmen zu müssen, während es doch zugleich in seinem eigenen Sein für unser Erfassenkönnen unerreichbar bleibt, wie etwa das ¶ Ding-an-sich Kants oder das innere Beisichselbstsein dessen, was wir als Kraft der erfahrungshaft gegebenen Wirkung supponieren. Eine immanente Größe dagegen ist, was wir als Kraft bezeichnen, sobald dieser Ausdruck mit vollem Absehen von dem Gedanken an ein unserer Erfahrung entzogenes Reales nicht mehr bedeuten soll als eine für unser Denken unvermeidliche bestimmte Art von Zusammenfassung erfahrungshafter Tatbestände mit Geltung lediglich für den Umkreis dieser unserer empirischen Erfahrung und in keiner Weise irgendwie darüber hinaus.

2. a. Eine besondere Bedeutung besitzt das Tr.e im Gebiet der ¶ Religion. Religion ist wesentlich Beziehung auf ein Tr.es. Schon die ¶ Primitive Religion hat ihr Tr.es. Wohl nicht ein schlechthin Jenseitiges, das dem gesamten Daseinsbestande der Wirklichkeit gegenübertritt, dafür aber eine Durchwirkung der ganzen unmittelbaren Wirklichkeit mit transzendenten Kräften und Wesenheiten (¶ Macht, ¶ Mana). Auf der Höhe des religiösen Bewußtseins stellt sich dann das Eine Göttliche über den dadurch zur Endlichkeit und bloßen Kreatürlichkeit herabgeminderten Gesamtbestand der Welt hinaus; das Tr.e der Religion meint hier nicht nur eine Unerreichbarkeit für unsere empirische Erfahrung, wie sie auch schon alles Okkulte (¶ Okkultismus) besitzt, die letztlich doch noch irgendwie innerhalb der Welt liegt, sondern ein Jenseits zu allem unter dem Begriff der Welt zusammengefaßten und erreichbaren Wirklichen. Es ist aber ein bedeutsamer Unterschied zwischen dem ¶ Absoluten der Philosophie und dem Tr.en der Religion. Der philosophischen Weltanschauung mag zu ihrem Abschluß ein letztes Weltjenseitiges genügen, dessen einfaches Vorhandensein als Abschattung oder Ausstrahlung eine Welt lediglich zur Folge hat, während dies Jenseitige bei sich selbst, abgekehrt von aller Unrast des Werdens und aller Zersplitterung der Vielheit, in ewiger Ruhe in sich geschlossener Einheit besteht. Religion dagegen ist nicht nur Behauptung eines Tr.en; sie ist ebenso wesentlich praktisches Verhältnis zur transzendenten Realität bis zur Hinausverlegung des eigenen Lebensmittelpunktes da hinein. Jenes welttranszendente Eine hat darum zugleich seine erreichbare Nähe ganz innen in der letzten Tiefe des Ich (¶ Mystik) und ist so beides zugleich, das ganz Weltjenseitige und das ganz Allerinnerste des Seins. So finden wir hier die Linie der Tr. beständig durchkreuzt von einer ebenso bedeutsamen Linie der J. des Tr.en. Es kann sogar die J.-Linie auch einmal so stark vorherrschen, daß das Göttliche ganz und gar in die Welt hineinbezogen erscheint und seine Nähe durch das ganze All hindurch überall verspürt wird (¶ Pantheismus). Sobald jedoch hierbei nicht mehr eine jenseitige Tiefe des Weltseins, sondern unmittelbar das All-Leben selbst in seiner empirischen Oberflächenfülle gemeint wird und die der Religion eigentümliche J.-Tr.-Spannung ganz verschwindet, stehen wir, an der Grenze der Religion angelangt, beim bloßen Weltenthusiasmus. Ebenso mag der philosophischen Weltanschauung zu ihrem Abschluß die — deistische (¶ Deismus: II) — Vorstellung von einem im übrigen ganz weltjenseitig bleibenden Urheber des Weltdaseins oder einer hinter allem Sein und Geschehen weit zurückliegenden ersten Ursache genügen; der religiöse Glaube hat daran nicht genug. Er sucht immer wieder den Weltjenseitig-Ewigen zugleich als den Allgegenwärtig-Nahen. Es ist also nicht an dem, daß die religiöse Tr. Gottes einen weltfernen Gott meinte, der lediglich „von außen stößt". Auch hier durchkreuzt vielmehr die J.-Linie die Linie der Tr.

2. b. Mit diesen scheinbaren Widersprüchen kommen wir nicht zu Rande, solange wir uns an den raumanschaulichen Vorstellungsausdruck halten. Das Absolute-Eine, das ganz jenseits-außerhalb liegt, kann doch unmöglich zugleich irgendwie und -wo ganz im Innersten darin sein; eine räumlich vorgestellte J. und Tr. schließen sich gegenseitig aus. Um einiges günstiger scheinen die Verhältnisse dort zu liegen, wo das raumanschaulich-weltjenseitig Vorgestellte als weltsouveräner Wille geschaut wird. Hier scheint es zum Vollzug des Gedankens der Nähe des Weltjenseitigen nicht einer Welt-J. seiner selbst zu bedürfen. Während sein welttranszendentes Sein ganz unverworren bleibt von aller Immanenzierung, besitzt es doch zugleich durch die fernwirkende Kraft seines allen Raumabstand übermögenden Willens eine gegenwärtige Nähe des Wirkens. Dabei gehen die Vorstellungen, der Raumanschauung folgend, immer wieder dahin, sich dieses Wirken als ein von außerhalb her kommendes und darum hinein- und dazwischengreifendes zu denken. So scheint hier ein auch raum-

anschaulich klares Bild des lebendiger Religion wesensnotwendigen Ineinander von Welt-Tr. und doch zugleich immanenter Nähe gewonnen. Nur eben: dies raumanschaulich vollziehbare Bild reicht nicht zu. Die J. des Gotteswirkens überspringt noch ganz anders den Raumabstand zum göttlichen Sein. Sie ist mehr als nur eine Nähe des Wirkungsresultates einer über die Fernen des Raumes hin sich eingreifend betätigenden Willensmacht. Der Fromme sieht sich vielmehr mitten in dem ihn umgebenden Geschehen ganz unmittelbar und direkt umschlossen von Gottes ganz eigentlich darin gegenwärtigem Handeln. Und die Behauptung einer Allgegenwart Gottes meint sogar nicht nur dies, sondern die Seins-Gegenwärtigkeit Gottes („Gott ist gegenwärtig") als eine allvorhandene. So stoßen sich also auch hier in der räumlichen Anschauung Tr. und J. — Die Lösung dieser Disharmonien liegt in der Erkenntnis, daß diese räumlichen Anschaulichkeiten nicht mehr sind als lediglich Notbehelfe für uns in diesen Anschauungskreis Gebannte zur Verdeutlichung von Beziehungen und Verhältnissen, die aller raumanschaulichen Erfassung spotten. Gemeint aber ist mit dem Tr.en der Religion nicht das räumliche, sondern das wesenhafte Darüberhinaus zu allem Weltgegebenen, das als solches wohl schlechterdings unfaßbar und in diesem Sinne transzendent, darum aber nicht etwa bei sich selbst inhaltlich gleich Null ist, sondern vielmehr gerade im Gegensatz zu allem, was sonst Wirklichkeit zu sein vorspiegelt, der letzte Inbegriff aller Fülle und Möglichkeit des Seins. Und als solches ist es zugleich alles dessen, was ist, eigentliches wesenhaftes Sein (seine J.). Und ebenso meint die Tr. Gottes nicht sein räumliches Jenseitssein, sondern ist Ausdruck seines Wesensverhältnisses zur Welt; und seine Allgegenwärtigkeit meint eine Unmittelbarkeit des Verhältnisses dieser höchsten Wesenheit zu allem, was ist, die mit dem räumlichen Irgendwo-sein überhaupt nichts zu tun hat. Erst indem wir so über das unmittelbar Gesagte zum Gemeinten hindurchgreifen, erfassen wir den rechten Sinn der religiösen Zusammenfassung von J. und Tr. und überwinden das Widerspruchsvolle der anschaulichen Rede (¶ Gottesglaube: IV).

3. Während die Religion es mit dem Tr.en zu tun hat, hält sich die auf die alltägliche Praxis des Lebens eingestellte, profane Wirklichkeitserfassung, noch bewußter die daraus hervorgewachsene empirische Wissenschaft im Umkreis des erfahrungshaft Gegebenen; die Denkeinstellung ist hier eine immanente. Wir werden der Dinge erkennend Herr und auf Grund dessen in der Praxis ihrer mächtig, sofern wir sie in den Umkreis des uns empirisch Erfaßbaren einzubeziehen vermögen. Die Folge dieser Denkeinstellung ist eine immer weiter fortschreitende Herausdrängung transzendenter Faktoren aus dem Erkenntnisbilde des Wirklichen. Wo der primitive Mensch solche Mächte walten sieht, entdeckt das wissenschaftliche Denken immanente Zusammenhänge des Geschehens. An Stelle der transzendenten Schöpfermacht treten zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der organischen Gebilde ihnen immanente plastische Kräfte und Einflüsse der empirisch gegebenen Umwelt. Von da aus gerät *die empirische Wissenschaft* immer wieder *in Spannung mit der transzendenten Wirklichkeitsdeutung der Religion*. In diesem Gegensatz zwischen J. und Tr. treten auf die Seite der Religion allerlei philosophische Weltanschauungsentwürfe, die ohne ein Hinausgreifen über den Bereich des uns unmittelbar erfahrungshaft Gegebenen die uns umgebende Wirklichkeit meinen nicht wirklich ausschöpfend erklären oder begreifen zu können. — *Dem theoretischen Immanentismus der empirischen Wissenschaft* gesellt sich leicht *ein praktischer*. In seiner extremsten Form ist dieser die bewußte Eingrenzung aller praktischen Zielsetzungen des Menschen auf den Umkreis der Befriedigung seines naturgegebenen Daseins unter Ablehnung alles darüber hinaus Führenden als eines leeren und schädlichen Unterfangens: der praktische ¶ Naturalismus oder ¶ Materialismus (¶ Atheismus). Der praktische Immanentismus kann aber auch in feinerer Form auftreten. Das ist überall dort der Fall, wo das menschliche Geisttum zwar wohl als ein über jene Ebene des Naturhaften hinausliegendes Höheres bejaht wird, dabei aber das beständige Fortschreiten des geschichtlichen Kulturwerkes den letzten Zielgedanken abgibt (¶ Entwicklung: II). Aller weltanschauliche Entwicklungs-Enthusiasmus, idealistischer ebensowohl als naturalistischer, ist, als letztes Wort der Weltdeutung gemeint, praktischer Immanentismus und steht als solcher in Spannung mit der Tr.-einstellung der Religion.

4. a. *Unsere Lage* dem theoretischen J.- und Tr.problem gegenüber läßt sich in der Kürze dahin charakterisieren: wir stehen noch unter der Wirkung jener Wendung zum theoretischen Immanentismus, wie sie vom Zeitalter der Aufklärung an sich durchgesetzt hat, zugleich aber im Besinnen auf die Grenzen dieser erkenntnismäßigen Einstellung. — Ein Erzeugnis jenes theoretischen Immanentismus war die mathematisch-mechanische Naturauffassung mit ihrer Ersetzung aller verborgenen Ursachenhintergründe des Geschehens durch das durchschaubare und übersichtliche Aufeinanderwirken kleinster Raumgrößen und der Einbeziehung alles Geschehens in einen immanenten Gesetzeszusammenhang. Indem auch das organische Leben sich dieser Auffassung zu fügen schien, schloß sich das Wirkliche immer deutlicher in seinem Gesamtbestande als ein durchschaubar in sich selbst beruhendes Gebilde zusammen. Der Verdrängung des Tr.gedankens leistete dabei auch Vorschub die Unendlichkeitsausweitung dieses immanenten Weltzusammenhangs, die für ein Welt-Tr.es keinen Raum mehr zu lassen schien. Auch der Geschichte bemächtigte sich die immanente Deutung. Dem Bestreben, ein auftretendes Neues aus den ihm vorausgehenden Tatbeständen zu verstehen, erschien alles Geschichtliche immer mehr als Etwas, das in seinen geschichtlichen Voraussetzungen schon so vollständig enthalten war, daß es zu seinem Hervortreten nicht mehr bedurfte als des Zusammentretens der Summanden zur Summe. So erschien auch die ¶ Geschichte als ein durchschaubar in sich geschlossener Zusammenhang; und diese Betrachtungsweise griff auch auf die Gebiete hinüber, welche bis dahin als die besondere Domäne der Religion nur einer supranaturalen Deutung zugänglich galten. Seine immanente Deutung fand endlich auch das menschliche Geisttum in Religion und Sittlichkeit; anstatt es, wie bis dahin, als eine transzendente Erschließung in die Menschenwelt hinein zu verstehen, nahm man es als eine menschentümliche Erscheinung, die als solche vom gegebenen Menschen her verstanden werden könne. Sowohl die Psychologisierung von Sittlichkeit und Religion (¶ Illusionismus), wie auch das Suchen nach ihrem — eben doch im Menschen gegebenen — ¶ Apriori fällt unter diese immanente Betrachtungsweise.

4. b. Bei dieser Wendung des neueren Denkens zur J. war durchaus richtig gesehen, daß wir an der Einführung transzendenter Faktoren, wie z. B.

der mittelalterlichen facultates occultae, d. h. verborgenen Fähigkeiten der Dinge, oder an dem unmittelbaren Zurückgreifen auf die göttliche Verursachung zum Verständnis der Mannigfaltigkeit der organischen Gestaltungen keine wissenschaftlich befriedigende Erklärung haben. Es fehlte jedoch weithin an der kritischen Besinnung auf die Tragweite und die Grenzen dieses immanenten Verfahrens. Während der unkritisch-dogmatische Immanentismus dazu führen mußte, dem Transzendenten in jeder Form abzusagen und im besonderen die Tr.einstellung der Religion für illusionär (¶ Illusionismus) zu erklären, läßt der kritisch besonnene dafür Raum. Wohl führt die kritische Besinnung nicht wieder dahin zurück, daß man mit Ueberspringen der immanenten Faktoren, deren Heranziehung allein eine wissenschaftliche Erklärung ermöglicht, den transzendenten Faktor (Gott) dem wissenschaftlichen Erklärungsversuch unmittelbar einmengt. Das immanente Verfahren geht vielmehr unverworren seinen Weg für sich, nur eben nicht mit dem dogmatischen Anspruch auf unbegrenzte Allgemein- und Alleingeltung. Es lernt sich vielmehr als lediglich ein Verfahren zur Erfassung des Wirklichen erkennen und wird geübt mit dem immer gegenwärtigen Bewußtsein dessen, daß eine volle Ausschöpfung des Wirklichen von ihm allein nicht geleistet werden kann, sowie auch, daß es auf seinem eigenen Wege auf Grenzen zu stoßen gefaßt sein muß. Während der mathematisch-mechanische Dogmatismus durch sein Verfahren die ganze Tiefe des Daseins auszuschöpfen meinte, erkennt das kritisch besonnene Denken, daß sich schon die Erscheinung des Lebens solchem Zugriff entzieht; und in dem durch dies Verfahren erfaßbaren Umkreis des Daseins ist es sich bewußt, sich nur auf der Oberfläche der Erscheinung zu halten, nicht aber zum letzten Wesenskern der Erscheinungen durchzugreifen. Der feste Gesetzeszusammenhang des Geschehens, wie ihn die ¶ Naturwissenschaft zu erarbeiten versucht (¶ Naturgesetze), ist ihm nicht mehr das abschließende Gesamtbild des Wirklichen, sondern lediglich die zusammenfassende Hervorhebung fester Regelmäßigkeiten in der Einzelabfolge der Ereignisse. Nur hierfür gilt die naturgesetzliche ¶ Kausalität (: I) mit ihrer Aequivalenz von Ursache und Wirkung, während der lebendige Fortgang des Geschehens in dieses Schema nicht gefaßt werden kann. Hier wird nicht immer nur derselbe durchschaubare Wirklichkeitsbestand lediglich formal umgewandelt, sondern es tritt ganz eigentlich noch nicht Dagewesenes von neuer und durchaus eigener, nur einmaliger Art aus nicht voll durchschaubaren Tiefen in die Erscheinung. Die historische Erklärung (¶ Geschichte; ¶ Entwicklung: II; ¶ Kausalität: II) gibt nicht mehr als die Voraussetzungen für das Eintreten des geschichtlich Besonderen, nicht aber bedeutet sie ein wirkliches Einfangen des geschichtlich Individuellen in das Netz seiner historischen Bedingungen. Und wie sich so jeder individuelle Augenblick des Daseins der immanenten Deutung letztlich entzieht, so auch das Vorhandensein gerade dieses Wirklichen in seiner Gesamtheit (¶ Kontingenz). Der Gefährdung der religiösen Tr. durch die Unendlichkeitsausweitung dieses Weltzusammenhangs begegnet von der einen Seite die Herauslösung des mit der religiösen Tr. Gemeinten aus dem raumanschaulich Gesagten (s. unter 2), von der andern Seite die kritische Auseinandersetzung mit dem naiven Realnehmen unseres raumanschaulichen Wirklichkeitsbildes. Mit der kritischen Ablehnung des Alleinanspruchs des theoretischen Immanentismus auf Erfassung des Wirklichen ergibt sich zugleich die Möglichkeit anderer Erkenntniswege, und das erlebende und erfühlende Erfassen des Wirklichen tritt in beachtlicher Weise ergänzend neben dasjenige der empirischen Wissenschaft; gerade auf diesem Wege aber geschieht es, daß das Transzendente des Daseins, wenn auch nur ahnungshaft, bewußt wird. Am deutlichsten aber führt über den Immanentismus hinaus die klare Erfassung des menschlichen Geisttums (¶ Geist: VI). Der hier sich bekundenden Tr. des Unbedingten wird weder die lediglich psychologische Ableitung gerecht, noch auch der feinere Immanentismus des Apriori. In dem Ringen um die rechte Tiefenerfassung des menschlichen Geisttums fällt die eigentliche und letzte Entscheidung in der Erörterung des J.- und Tr.problems.

5. Hier entscheidet sich auch das Schicksal des praktischen Immanentismus. Die klare Einstellung auf die unbedingte Forderung erlaubt es nicht, sie lediglich als den sich immer wieder erneuernden Antrieb zum immanenten Fortgang der geschichtlichen Kulturleistung zu deuten. Alles auch im Geistigen kulturfortschrittlich Erreichte — und so denn auch seine Gesamtsumme — erscheint nicht anders wie aller erreichte Zustand persönlicher Geistigkeit, an der klar erfaßten Unbedingtheit der Forderung gemessen, nicht nur als etwas, das noch immer besser sein könnte und darum auch werden möchte, sondern als eine immer fortgehende Unangemessenheit. An Stelle eines letztlich obenhin greifenden immanenten Fortschrittsglaubens tritt der allen Zeiten der Geschichte ganz in gleicher Weise gegenwärtige Entscheidungsernst der unbedingten Forderung und gibt allem persönlichen Geistesringen der Unbeachteten genau ebenso wie der auf der Ebene der geschichtlichen Leistung Vielbeachteten in gleicher Weise eine Unmittelbarkeit zum Transzendenten. So wird auch hier Raum für den praktischen Transzendentismus der Religion. Nicht aber handelt es sich dabei um eine praktische Tr.einstellung, die an der weltimmanenten Aufgabe vorbeigeht, wie der Transzendentismus östlicher Frömmigkeit; vielmehr gerade im Bereich der weltimmanenten Aufgaben liegt die Bezogenheit auf das Transzendente. — ¶ Weltbild und Weltanschauung: IV.

Zu 2 vgl. A. S. Faut: Religion der J. und Tr. (Religion und Geisteskultur I, 1907, S. 287 ff); — Th. Steinmann: Die Frage nach Gott, 1915; — Derſ.: J. und Tr. Gottes (RGG[1] III, Sp. 440 ff); — F. Kattenbuſch: Das Unbedingte und der Unbegreifbare (ThStKr 1926, S. 319 ff; auch als Sonderdruck); — E. Troeltſch: Glaubenslehre, 1925, § 12; — R. Seeberg: Christliche Dogmatik, 1924, Bd. I, S. 437 ff. — Zu 3 und 4 vgl. K. Steffenſen: Zur Philosophie der Geschichte, 1894; — H. Siebeck: Zur Religionsphilosophie, 1907; — Th. Steinmann: Der religiöse Unsterblichkeitsglaube, 1912; — H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, (1896) 1929[4]; — E. Becher: Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften, 1921[6.7]; — Derſ.: Grundlagen und Grenzen des Naturerkennens, 1928; — Ed. Spranger: Lebensformen, (1914) 1927[8]; — H. Drieſch: Philosophie des Organischen, (1909) 1921[3]; — N. Hartmann: Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, (1921) 1925[2]; — Br. Bauch: Das Naturgesetz, 1924; — K. Heim: Glaubensgewißheit, (1916) 1923[2]; — E. Troeltſch: Gesetz (RGG[1] II, Sp. 1373 ff). **Steinmann.**

Immanuel (hebräisch = „Mit uns, bei uns ist Gott") ist der Name eines Kindes, von dessen Geburt und Schicksalen ¶ Jesaias (: I a) spricht. Beim Angriff der Aramäer und Israeliten auf Juda hat der Prophet dem ¶ Ahas, König von Juda, Vertrauen auf Jahves Hilfe gepredigt und in großartigem Glaubensmut ein „Zeichen" Jahves dafür angeboten. Als Ahas ablehnt, kündigt Jahve selbst durch

Jesaias ein Zeichen an. Welcher Art dies sein muß, zeigt der Zusammenhang. Es muß deutlich machen, daß Jahve wirklich Rettung bringt; zugleich aber muß es, da es in vollem Zorne gesprochen ist, auch Unheil enthalten: also ein Doppelzeichen, verheißend und drohend zugleich; der Form nach ist es, prophetischer Art entsprechend, dunkel und geheimnisvoll. Des Propheten Augen blicken starr: er sieht ein junges Weib (hebr. ʿalmā, nicht: „Jungfrau") vor sich, das niemand anders schaut: „da ist das Weib". Dies Weib wird schwanger, gebiert einen Sohn und nennt ihn dann J. (7_{14}). Der Sinn im Zusammenhange ist klar: in einem Jahre ist Juda von den Feinden befreit und hat es erfahren, daß Gott bei ihm gewesen ist; solche Namengebung nach großen politischen Ereignissen ist in Israel Sitte, vgl. I Sam 4_{21}. Nun der zweite, Unheil verkündende Teil des Zeichens: „Milch und Honig muß er essen, um die Zeit, wenn er Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen lernt", d. h. wenn er anfängt, klug zu werden; zum Ausdruck vgl. Deutn 1_{39}. Milch und Honig ist sonst die Lieblingsspeise der Kinder; davon überzufließen ist der Ruhm Kanaans. Aber ein solches schönes Wort ist nach Prophetenart in Unheil verkehrt; darum hier die ausdrückliche Erklärung: „denn noch ehe der Knabe versteht, Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen, ist das Land verlassen" (der Schluß von $_{16}$ ist Zusatz oder verderbt). Jesaias deutet hier also in überraschender Wendung „Milch und Honig" als Speise der Beduinen und will sagen, daß in Kanaan Acker- und Weinbau in Bälde so vollständig aufhört, daß man zur Lebensart der Nomaden zurückkehren wird; vgl. die weitere Ausführung $_{21—25}$. Was der Prophet also von der Zukunft erwartet, ist dies, daß Juda in einem Jahre von den Verbündeten errettet, in einigen Jahren aber völlig verwüstet sein wird: beides erwartet er von den Assyrern, die Ahas jetzt ins Land ruft. — Dabei ist die Frage, wer denn das Weib mit ihrem Kinde eigentlich sei, noch nicht erledigt. Die neuerdings beliebte Erklärung, es sei ein beliebiges Weib, auf deren Person nichts ankomme, ist sprachlich möglich, aber allzu prosaisch. Es muß sich vielmehr nach dem Zusammenhange um ein großes göttliches Wunder handeln, das zum Glauben zwingt, von dem sich nur im Tone ehrerbietigen Andeutens zu reden ziemt. Daß Jesaias an das Messiaskindlein denkt (¶ Messias: II), legt das Folgende nahe: auch Jes 9_{5f} und Micha 5_{1f} reden von der Geburt des Messias; Milch und Honig als Speise der Endzeit auch Joel 4_{18}; Milch und Honig als Speise göttlicher Kinder auch von Zeus und Achilleus. Jesaias wird also eine ältere Ueberlieferung von der Geburt und der herrlichen Speise des Messiaskindes gekannt haben. Was er über den Messias weissagt, ist demnach: geboren in einer Zeit der großen Rettung und daher seinen Namen führend, wächst er in völlig verödetem Lande auf; was aber einst aus dem Knaben wird? Ahas braucht es nicht zu wissen! — Daß diese Weissagung von Jesus von Nazareth nicht erfüllt worden ist, ist ohne Winkelzüge zuzugeben. — ¶ Eschatologie: II, 4.

Vgl. die Kommentare zu ¶ Jesaia. — Ferner Hugo Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 272 ff. 208 ff; — Jul. Richter: Messianische Weissagung, 1905, S. 26 ff; — Ernst Sellin: Israelitisch-jüdische Heilandserwartung, 1909, S. 25 ff; — Hans Schmidt: Mythos vom wiederkehrenden König im AT, 1925, S. 9 ff. **Gunkel.**

Immanuelbewegung ist eine religionstherapeutische Bewegung auf christlicher Grundlage und stammt aus Nordamerika. Man könnte zunächst versucht sein, in der J. eine Analogie zur ¶ Christian Science zu erblicken. Denn auch sie versucht, religiöse Energien in dem Heilungsprozeß wirksam werden zu lassen. Doch schon ein oberflächlicher Vergleich zeigt, daß zwischen Christian Science und J. ein tiefer Wesensunterschied besteht. Die J. erstreckt ihre therapeutischen Bestrebungen lediglich auf seelisch bedingte Krankheitszustände. Die Pastoren Elwood Worcester und Samuel Mc. Comb schufen an der Immanuelkirche zu Boston eine Organisation zur seelsorgerlichen Beratung seelisch Leidender. Die hinter dieser Seelsorgepraxis stehende Theorie ist eine Art von eklektischer Psychologie, deren Ausgangspunkt ¶ Fechners Lehre von der wesentlichen Einheit der menschlichen Natur bildet. Auch Feuchterslebens — in Deutschland sehr zu Unrecht vergessene — Seelendiätetik hat auf die Ideen der J. einen starken Einfluß ausgeübt. Der Hauptnachdruck wird auf die Heilkraft des Gebets (¶ Gebetsheilung) wie auf die religiöse Neuerziehung gelegt. Es wird also eine praktische Lösung des auch in Deutschland viel erörterten Problems der Psychosynthese (¶ Psychoanalyse) angestrebt. Am originalsten ist fraglos die Organisation der Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorger. Die J. behandelt nur solche Patienten, deren körperlicher und geistiger Zustand zuvor von ärztlicher Seite genau diagnostiziert worden ist. Die eigentlich seelsorgerliche Behandlung wird sodann durch eine Art von sozialtherapeutischer Behandlung ergänzt: man sucht dem Leidenden eine seinen Fähigkeiten entsprechende Betätigung zu geben. — Die J. hat in zweifacher Hinsicht anregend gewirkt: sie hat die Verbindung von Seelenanalyse und Seelensynthese angestrebt, und sie hat eine praktische Basis für die Zusammenarbeit von Arzt und Seelsorge zu schaffen versucht. Jedoch vermißt man die gedankliche Durcharbeitung ihrer analytischen und synthetischen Methoden. Die Ideen von Worcester und Mc. Comb sind in Deutschland nicht wirkungslos geblieben. Angeregt durch die J. hat Gustav Diettrich (Pfarrer in Berlin) auf die Notwendigkeit einer Wiedererneuerung des Beichtinstituts (¶ Beichte: II, 2) hingewiesen, und zwar im Sinne einer seelisch entspannenden Aussprache. Sodann hat die Auseinandersetzung mit den psychoanalytischen Theorien die deutsche Theologie für das Verständnis der nordamerikanischen Religionstherapie empfänglich gemacht. Erfreulich ist, daß auch in Deutschland sich eine Anzahl Arbeitsgemeinschaften von Medizinern und Theologen gebildet haben, die literarisch insbesondere in der von C. ¶ Schweitzer herausgegebenen Schriftenreihe: „Arzt und Seelsorger" sich betätigen (¶ Psychotherapie).

Religion and medicine, the moral control of nervous disorder, New York 1908; — E. Worcester und S. M. Comb: Die christliche Religion als eine Heilkraft, eine Verteidigung und Erklärung der J., übersetzt von E. Staudt und G. Diettrich, 1925; — D. K. Johnston: Religion und wissenschaftliches Heilverfahren, 1925; — G. Diettrich: Seelsorgerliche Ratschläge zur Heilung seelisch bedingter Nervosität, 1921²; — H. J. Schou: Religion und krankhaftes Seelenleben, übersetzt von Daniel Enoch, 1926²; — E. Jahn: Wesen und Grenzen der Psychoanalyse, 1927; — W. Grueh n: Seelsorge im Lichte gegenwärtiger Psychologie, 1926; — Alphonse Maeder: Psychoanalyse und Synthese, 1927; — E. Jahn: Die Krisis in der modernen Seelenführung. Ueber Einführung und Norm (in: Fr. Ulrich: Seelsorge und Fürsorge, 1928). **Ernst Jahn.**

Immediatgemeinden sind a) im eigentlichen Sinne Kirchengemeinden, welche in die ordentliche Gemeindeorganisation nicht einbezogen sind; b) weiteren Verstandes auch alle Personal- (Anstalts-, Militär-, früher Hof-)gemeinden; c) vorzugsweise bezeichnet

man als solche die französischen Gemeinden Altpreußens und die Personalgemeinden der östlichen Provinzen, die kraft königlicher Genehmigung eine Sonderstellung einnehmen. Weitere J. hatte besonders Hannover, Schleswig-Holstein, Nassau, Hessen-Kassel, Frankfurt (luth.). In den meisten dieser Landeskirchen ist durch die neue Verfassungs- und Gemeindegesetzgebung die Ausnahmestellung beseitigt worden.

P. Schoen: Evg. Kirchenrecht in Preußen I, 1903, S. 332. 383; — V. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen III, 1927, S. 160 ff. **Delschey.**

Immer, Heinrich Albert (1804—84), schweizerischer evg. Theologe, wurde nach einem Vikariat in Burgdorf 1845 Pfarrer in Büren an der Aare und 1849 Nachfolger Ed. ¶ Zellers an der Berner Universität mit dem Lehrauftrag für nt.liche Exegese, Dogmatik und Dogmengeschichte. In der Schrift wurzelnd, aber zugleich von ¶ Schleiermacher und ¶ Hegel tief beeinflußt (¶ Vermittlungstheologie), ging er, von der kirchlichen Rechten wie von der Linken angefeindet, unbeirrbar seinen Weg und übte über die Parteischranken hinüber tiefe Wirkungen aus.

Vf. u. a.: Hermeneutik des NT.s, 1873; Theologie des NT.s, 1877. — Vgl. RE³ IX, S. 68 f; — E. Friedr. Trechsel: Der Gottesgelehrte H. A. J., 1899. **Stachelin.**

Immunität.

1. J. der kirchlichen Grundherrschaften; — 2. Lokale oder engere J.; — 3. J. des Klerus und des Kirchenguts.

1. Wie so viele andere Bestandteile römischer Kultur drang auch die immunitas, die Freiheit der kaiserlichen Domänen von gewissen Steuern und Lasten (munera sordida), in das Staatsrecht des von Chlodwig (¶ Franken) begründeten großfränkischen Reiches ein. Hier aber erlangte sie eine den ganzen Staat erfassende, durchdringende und entwickelnde Bedeutung, indem sie nicht auf das Krongut beschränkt blieb, sondern, eine bereits in der römischen Kaiserzeit begonnene Entwicklung weiter ausbildend, zu einem Ausdruck der bevorrechteten Stellung des ¶ Kirchenguts wurde. In den mit J. begabten kirchlichen Grundherrschaften schuf sich das Königtum sein stärkstes Gegengewicht gegen den auf Erblichkeit und selbständige Staatsbildung hindrängenden weltlichen Großgrundbesitz und das mit diesem verschwisterte hohe Beamtentum. Erst im 11. und 12. Jhd., als Reich und Kirche in Streit gerieten, wurden auch die kirchlichen J.en dem Reichsgedanken entfremdet. — Ausgehend von dem an die öffentlichen Beamten gerichteten Verbot, die Besitzungen der Kirchen zur Ausübung ihres Amtes zu betreten (introitus iudicum), führte die J., wohl von Anfang an, einerseits zur Einhebung der Staatsgefälle durch den J.sherrn innerhalb seines Gebietes, anderseits zur Ausübung einer Gerichtsbarkeit seitens desselben über seine Hintersassen, soweit es sich um Prozesse zwischen und, mindestens seit dem 8. Jhd., gegen solche handelte, während natürlich umgekehrt die Hintersassen gegen Auswärtige vor deren zuständigem Gericht klagen mußten. Diese Gerichtsbarkeit war noch unvollständig. Als aber seit der zweiten Hälfte des 9. Jhd.s die J. mit dem Begriffe der Reichsunmittelbarkeit in Verbindung gesetzt wurde (s. unten) und damit eine erhöhte öffentlich-rechtliche Bedeutung gewann, als ihre Beamten, die Vögte (¶ Kirchenvogt), nicht mehr wie zuvor von den Grafen bestellt, sondern gleich den Grafen unmittelbar vom Könige eingesetzt und mit dem Königsbann beliehen wurden, wuchs ihr im 10. Jhd. auch die hohe Gerichtsbarkeit als staatsrechtlich anerkanntes Recht zu. — Gleichzeitig begann ein anderer Prozeß. Bisher war die J. auf den Rahmen der Grundherrschaft beschränkt geblieben und mit dieser so sehr verwachsen gewesen, daß nicht nur die das Verhältnis zur Grafschaft berührenden, sondern auch die rein grundherrschaftlichen Angelegenheiten mit unter den Begriff der J. gestellt wurden. Jetzt erhielten die J.sherren Grafen-, d. h. öffentliche Rechte gerichtlicher und finanzieller Natur, auch an Orten (Märkten, Bischofsstädten) und in Bezirken (Forsten, ja ganzen Grafschaften), welche sie grundherrlich gar nicht oder doch nur zum Teil besaßen; und auch diese sogenannten Bänne oder Bannbezirke wurden mit dem Worte J. bezeichnet, so daß nun neben die grundherrschaftliche eine Bann-J. trat. Diese hat jene in der Folge überflügelt, ja teilweise zurückgedrängt; aus ihr, nicht aus jener, ist schließlich auch, abgesehen von anderen Einflüssen, die Landeshoheit der geistlichen Herren hervorgegangen. Doch war auch hier die auf der Grundherrschaft ruhende J. der Sauerteig, der die Entwicklung zur Gärung brachte. — Diese beschränkte sich im übrigen nicht auf die Abgrenzung nach außen. Vielmehr erhielt seit dem 11. Jhd. der Begriff der J. durch den Kampf, der von den Bischöfen und Aebten mit dem Kirchenvogt und seinen eigenkirchlichen Bestrebungen um die sich immer mehr differenzierende Gerichtsbarkeit geführt wurde, neues Leben. — Schon seit dem 9. Jhd. hat die J. am Ausbau auch der Reichsunmittelbarkeit mitgeholfen. Reichskirchen waren bis dahin nur die im Schutze oder Eigentum des Königs stehenden Klöster (¶ Eigenkirche). Seit Ludwig dem Frommen wurden es auch die viel zahlreicheren unabhängigen Kirchen, Bistümer und Klöster, indem aus ihrer J. ein abgeschwächter Königsschutz hergeleitet wurde. Freilich ist infolge dieses Ausgleichs der alte, strenge Königsschutz allmählich ausgestorben und das königliche Eigenkloster, dieses Wahrzeichen des schroffen Eigenkirchengedankens, zum selbständigen Reichskloster geworden; insofern haben hier die kirchlichen Forderungen gesiegt. Aber dafür hat der Staat das Obereigentum über alle mit eigener J. begabten Kirchen des Reiches und ihr Kirchengut eingetauscht und damit sein rechtliches Verhältnis zu ihnen erst wahrhaft begründet. So ist die J. zur Voraussetzung der Reichsunmittelbarkeit und damit zur Grundlage des geistlichen Fürstentums geworden (¶ Kirchenverfassung: II).

2. Der Begriff der lokalen oder engeren J. wurzelt einmal in der sowohl germanischen als kirchlichen Auffassung, daß ein umzäunter, „umfriedeter" Bezirk besonderen Schutz und Frieden genieße, teilweise wohl auch in der ebenfalls deutsch- und zugleich römisch- bzw. kirchenrechtlichen Einrichtung der Freistätten (¶ Asylrecht), als welche die kirchlichen Kultstätten dienten, sowie in der damit verwandten religiösen Anschauung von der Heiligkeit und Unantastbarkeit der kirchlichen Gebäude, endlich in dem Anspruch der Kirche auf eigene Gerichtsbarkeit des Klerus (s. 3). Die Aussonderung der schon früh emunitates im territorialen Sinne genannten engeren J.sbezirke bezweckte eine Verstärkung des Schutzes der kirchlichen Gebäude und Personen gegen die Eingriffe des weltlichen Arms, in der älteren Zeit der Grafen und ihrer Unterbeamten, später der Vögte, Vasallen, ja Ministerialen der Kirche selbst. Die Gerichtsbarkeit innerhalb dieser J. übte der Abt oder der Bischof entweder selbst oder durch einen anderen Geistlichen aus. Sie galt als eine geistliche, obwohl sie sich auf alle in ihrem Bezirk Angesessenen, also auch auf die Laien des kirchlichen Hofes, ja zuweilen sogar

auf nachträglich angesiedelte Handwerker und Gewerbetreibende erstreckte. Solche, oft durch Ummauerung, Grenzkreuze u. dgl. begrenzte engere I.en oder „Muntaten" haben sich als Gerichts- oder Gemeindebezirke in manchen Städten bis in die Neuzeit erhalten.

3. War die I. seit ihrer Aufnahme in das fränkische Recht vorzüglich ein Privileg der kirchlichen Grundherrschaften, so ist sie später sogar zu einem dinglichen Vorrechte **allen Kirchengutes**, zu einem persönlichen des **gesamten Klerus** entwickelt worden. Nicht eigentlich hierher gehört der Anspruch der Kirche auf eigenen Gerichtsstand ihrer Diener, das privilegium fori (¶ Gerichtsbarkeit, kirchliche). Anders die entsprechende kirchliche Forderung der vollkommenen **Steuer- und Lastenfreiheit**. Indem sie mit dem Schlagworte immunitas kämpft, scheint sie auch innerlich an die I. selbst anzuknüpfen, und zwar sowohl an die staatliche I. der kirchlichen Grundherrschaften (s. 1), welche ursprünglich immer auf besondere Verleihung zurückging, schließlich aber doch alles Kirchengut irgendwie berührte, als auch an die engere, lokale I. (s. 2), welche nach Kirchenrecht jeder kirchlichen Genossenschaft zustand. — Der Anspruch auf solche I. tauchte erst seit dem 12. Jhd. auf, wurde aber schon von der dritten Lateransynode (1179; ¶ Alexander III) festgelegt. Auch vom Staate, z. B. im Landfrieden Kaiser Friedrichs I 1158, anerkannt, richtete er sich lange namentlich gegen die Steuerpolitik der Städte; aber auch in den Territorien kam er bald zur Geltung. Nie hat es ihm an Gegnerschaft gefehlt; die Verbote der Städte, an die Kirche als die ¶ „Tote Hand" (¶ Vermögensfähigkeit) Liegenschaften zu vermachen, zeugen dafür. Doch hat er sich, obwohl von Haus aus unbegründet und nur Gewohnheitsrecht, bis an die Schwelle der Gegenwart behauptet. Von der kath. Kirche ist er allen Tatsachen zum Trotz noch im ¶ Syllabus von 1864 uneingeschränkt festgehalten worden. Die protestantische Kirche hat ihn von Anfang an grundsätzlich aufgegeben, ohne tatsächlich ganz frei von ihm zu bleiben.

G. Waitz: Deutsche Verfassungsgeschichte IV², 1885, S. 327 ff; VII, 1876, S. 183 ff; — H. Brunner-Cl. Frh. v. Schwerin: Deutsche Rechtsgeschichte II, (1892) 1928², S. 382 ff; — S. Rietschel: RE³ IX, S. 69 ff; — G. Seeliger: Die soziale und politische Bedeutung der Grundherrschaft, 1903, S. 76 ff; — E. E. Stengel in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, germanist. Abteilung XXV, 1904, S. 286 ff; — S. Rietschel in: Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung XXVII, 1906, S. 404 ff; — — R. G. Bindschedler: Kirchliches Asylrecht (Immunitas ecclesiarum localis) und Freistätten in der Schweiz, 1906; — E. Stengel: Die J. I (Diplomatik der deutschen J.sprivilegien), 1910; — J. Gröll: Die Elemente des kirchlichen Freiungsrechtes, 1911; — H. Hirsch: Die Kloster-I. seit dem Investiturstreit, 1913; — A. Dopsch: Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit II, 1913, S. 91 ff; — E. Mack: Die kirchliche Steuerfreiheit in Deutschland seit der Detretalengesetzgebung, 1916; — A. Waas: Vogtei und Bede I. II, 1919—23; — H. Aubin: Die Entstehung der Landeshoheit nach niederrheinischen Quellen, 1920; — H. Hirsch: Die hohe Gerichtsbarkeit im deutschen Mittelalter, 1922; — H. v. Below: Territorium und Stadt, 1923², S. 1 ff; — G. Tellenbach: Die bischöflich-passauischen Eigenklöster und ihre Vogteien, 1928, S. 105 ff. **Stengel.**

Imperium Romanum (= Römisches Reich).

1. Von Augustus bis Commodus; — 2. Christentum und Imperium in den ersten beiden Jahrhunderten; — 3. Von Septimius Severus bis Diokletian; — 4. Von Diokletian bis Theodosius I; — 5. Das weströmische Reich.

1. Als Cäsar ermordet wurde, war das Ziel der römischen Eroberungspolitik im wesentlichen erreicht, und die Länder um das Mittelmeerbecken als Provinzen dem Reiche eingegliedert oder doch als Vasallenstaaten jeder Selbständigkeit beraubt. Die Republik war tot, zur Monarchie fehlte nur noch der Name, den Cäsar anzunehmen sich weislich gehütet hatte. Auch sein Adoptivsohn Octavianus (**Augustus** seit 27 v. Chr.), der Sieger in den Bürgerkriegen, begnügte sich mit dem Titel eines „Princeps Senatus", regierte aber, auf das Heer gestützt und die Verwaltung besonnen ausbauend, als Monarch. Die Provinzen empfanden das Glück friedlicher Zustände und ehrten den Friedensfürsten durch den Titel Heiland des Menschengeschlechts (σωτήρ; ¶ Heiland, ¶ Herrscherkult). Sein Nachfolger **Tiberius** (14 bis 37) blieb in den von Augustus vorgezeichneten Bahnen, wurde aber schließlich durch einen bis zu wilder Grausamkeit gesteigerten Menschenhaß zu einer Geißel des Staates. In seinem Neffen **Caligula** (37—41) brach die Geistesschwäche eines absterbenden Geschlechtes als Wahnsinn hervor. Der schwachsinnige **Claudius** (41—54) blieb lebenslang ein Spielball von Weibern und Freigelassenen. Mit **Nero** (54—68) erlosch das julisch-claudische Haus, das in diesem wahnsinnigsten aller Cäsaren der Schrecken aller Guten geworden war. Nachdem sich **Galba, Otho** und **Vitellius** gegenseitig den Thron streitig gemacht hatten, kamen mit **Vespasian** (69—79) die Flavier zur Regierung, und Vespasian wie **Titus** (79—81) gelang es, in den völlig verwirrten Verhältnissen Ordnung zu schaffen, während **Domitianus** (81—96) in Tiberius das tyrannische Vorbild sah, dem er in Grausamkeit nicht nachstand. Nach der kurzen Regierung **Nervas** (96 bis 98) führte **Trajan** (98—117) wieder geordnete Zustände herbei. Erfolgreich gegen Daker und Parther, zeichnete er sich durch glückliche Neuerungen, namentlich auf dem Gebiet der Rechtspflege, aus. Auch unter seinem Adoptivsohn, dem vielgereisten **Hadrian** (117—138), hatte das Reich glückliche Zeiten: er schützte die Grenzen durch mächtige Befestigungen (Limes von der Donau an den Rhein; Hadrianswall in England) und verbesserte die Rechtspflege durch Beschränkung der Gerichtsbarkeit des Senates und Sammlung der in Geltung stehenden Gesetze. Der letzte Verzweiflungskampf der Juden (132—35; ¶ Judentum: I) endete mit völliger Vertreibung aus Palästina. Unter **Antoninus Pius** (138—61) und ¶ **Mark Aurel** (161—80) pochten die Barbaren, besonders die Markomannen und Quaden, immer heftiger an die Pforten des Reichs. Es war eine gefährliche Politik, als Mark Aurel mit ihnen Verträge schloß, ihnen Grenzland anwies und sie sogar in das Reich aufnahm. Noch gefährlicher freilich das Verfahren seines Sohnes **Commodus** (180—92), ihnen den Frieden durch Geschenke abzukaufen.

2. Während so die Feinde an dem äußeren Bestand des Reiches rüttelten, entwickelte sich im Inneren die religiöse Bewegung, deren Expansionskraft das morsche Gefüge des alternden Staatswesens zu sprengen bestimmt war: das ¶ **Christentum** (: III, 1; vgl. ¶ Heidenchristentum, 2. 3).

2. a. Einen sicheren Einblick in die **Rechtslage der Christen** unter dem J. während der ersten beiden Jahrhunderte erschwert der Zustand der Quellen. Bis auf Kaiser Decius (s. 3) hat sich die staatliche Gesetzgebung mit den Christen nicht befaßt; Kundgebungen und Anweisungen einzelner Kaiser banden nicht einmal den Nachfolger. Spärliche und undurch-

sichtige Berichte aus heidnischer Feder, erregte Aeußerungen christlicher ¶ Apologetik (: II, 2 a) und einzelne zuverlässige ¶ Märtyreraften bilden das Material für unsere Kenntnis. Daraus scheint sich nun zu ergeben, daß für Anklage und Verurteilung eines Christen Angabe eines besonderen Vergehens nicht erforderlich war. Als Christ wurde er vor den Richter geführt, als Christ verurteilt. Und der Name Christ ist schon früh ein Popanz geworden, nicht nur für die urteilslose Menge, sondern auch für die Gebildeten (¶ Heidenchristentum, 3 b) und die Behörden. Der Christ war ein Hochverräter: denn er entzog sich dem Kaiserkult (¶ Herrscherkult). Er war ein Gottesverächter: denn er hielt sich zu keinem der bürgerlich anerkannten Kulte. Eine lichtscheue Gesellschaft waren die Christen: Unzucht trieben sie in ihren geheimen Versammlungen und fraßen gar Menschenfleisch (Oedipodeische Beilager und Tyesteische Gastmähler). Nicht nachweisbar ist, daß jemals ein Christ angeklagt wurde, weil er die Majestät des Staates durch Nichtopfern verletzt hatte. Vor Gericht wurde ihm das Opfer als Probe seiner Gesinnungstüchtigkeit auferlegt; weigerte er sich, so war ihm das Urteil gesprochen, opferte er, so entließ man ihn; er war ja nun kein Christ mehr. Als solcher aber war er vogelfrei; mag das im römischen Rechtsstaat eine schwere Anomalie gewesen sein, unsere Quellen scheinen keine andere Auslegung zuzulassen. Mommsen suchte ihr zu entgehen, indem er den Satz aufstellte, daß man gegen die Christen nicht auf dem Weg der Judikation, d. h. des Gerichtsverfahrens, sondern der Koerzition, d. h. etwa der Polizeigewalt vorgegangen sei, die der zur Sache zuständigen Behörde Recht und Macht gab, dem zum Gehorsam Verpflichteten ohne Prozeßverfahren jedes nicht durch die Sitte ausgeschlossene Uebel zuzufügen. Wirklich fügt sich hierzu mancher Zug magistratischer Willkür in den Berichten. Anderseits lassen diese doch erkennen, daß oft genug der Apparat einer richterlichen Verhandlung aufgeboten wurde, und das Verlegenheitswort koerzitionsartige Judikation hilft über jene Anomalie nicht hinweg. Auf das Bekenntnis zum Christentum stand Todesstrafe, meist Feuertod oder Volksfesthinrichtung. Gegen Ende des 2. Jhd.s begegnen wir auch der Deportation.

2. b. Die Geschichte der Verfolgungen beginnt mit der Christenhetze unter Nero (¶ Heidenchristentum, 3 a). Tacitus setzt sie mit dem Brande Roms 64 in ursächliche Verbindung: Nero habe, um den Verdacht der Brandstiftung von sich abzuwälzen, die Christen als Schuldige vorgeschoben. Sie gehörten zur römischen Judensippe, und aus ihrer Sippschaft heraus scheint auch die Anzeige erfolgt zu sein. Die christliche Ueberlieferung weiß nur zu berichten, daß unter Nero die ersten Bekenner gemartert wurden. Die Verfolgung, in der auch ¶ Paulus und ¶ Petrus umgekommen sein sollen, blieb auf Rom beschränkt. Noch unter Domitian konnten die Christen mit den Juden zusammengeworfen werden. Mitglieder der kaiserlichen Familie (Clemens, Domitilla), die von der Ueberlieferung wohl mit Recht als Christen in Anspruch genommen werden, wurden wegen Hinneigung zu jüdischer Art mit Tod und Verbannung bestraft. Aber schon von Anfang der Regierung Trajans an können Christenprozesse nichts Seltenes gewesen sein. Von besonderer Bedeutung wurden die Richtlinien, die Trajan in einer an Plinius den Jüngeren als Statthalter von Bithynien gerichteten Verfügung aufstellte (¶ Pliniusbrief). Danach soll man die Christen nicht aufsuchen; nicht-anonyme Anzeigen müssen angenommen werden; der überführte Christ wird bestraft; wer sein Christsein ableugnet und dafür durch Opfern den Tatbeweis erbringt, wird freigelassen. Ist Hadrians Reskript an den Prokonsul Minucius Fundanus echt, so hat dieser Kaiser das Christentum als solches straflos gelassen. Unter Antoninus Pius erlitt ¶ Polykarp von Smyrna den Feuertod; zu Anfang der Regierung Mark Aurels wurden ¶ Justin und seine Genossen zu Rom enthauptet. Tief hat sich in das Gedächtnis der Nachwelt die Verfolgung eingeprägt, die 177 über die Gemeinde von Lugdunum (Lyon) und dort weilende Christen aus Vienna erging (¶ Gallien). Unter Commodus schmachteten römische Christen in den Bergwerken Sardiniens. Der Prozeß des ¶ Apollonius zeigt, daß auch die höheren Stände in Rom nicht unberührt blieben. Auch die erste Verfolgung in Nordafrika (¶ Scilitanische Märtyrer) fällt in diese Zeit. Aber die wachsende Stimmung des religiösen ¶ Synkretismus kam auch dem Christentum zugute; und Marcia, die den Christen zugetane Konkubine des Commodus, vermochte bei dem Despoten bereits Begnadigung Deportierter zu erwirken. Wetteifernd mit anderen orientalischen Kulten (¶ Mithras, Dea Syra, ¶ Isis und ¶ Serapis) vermochte das Christentum fast in allen Provinzen Fuß zu fassen (¶ Christentum: III, 1 c; 2 a). — Vgl. auch ¶ Legio fulminatrix.

3. Die friedliche politische Entwicklung unter den Adoptivkaisern wurde gestört, als der erste der Soldatenkaiser, der Afrikaner Septimius Severus (193—211) den Thron bestieg. Er erstrebte den Sturz der griechisch-römischen Zivilisation und wünschte, das Reich nach dem Muster einer orientalischen Despotie umzugestalten. Die christliche Propaganda suchte er durch das Verbot des Uebertritts zu unterbinden. Zu Beginn des 3. Jhd.s kam es in Syrien und Pontus, in Aegypten und Nordafrika (¶ Perpetua und Felicitas) zu Christenhetzen, die in Afrika noch unter Caracalla (211—17) fortdauerten. In diesem trat das römerfeindliche Element noch deutlicher in Erscheinung. Er gab den Provinzialen das römische Bürgerrecht. Für die Christen kam eine längere Friedenszeit. Unter Caracalla, richtiger seiner die innere Politik bestimmenden Mutter Julia Domna, Elagabal (218—22), dem syrischen Sonnenpriester, der seinen Gott mit nach Rom nahm, und Severus Alexander (222—35) trieb der ¶ Synkretismus seine absonderlichsten Blüten: in seinem Betgemach verehrte Alexander neben ¶ Alexander d. Gr. ¶ Apollonius von Tyana, ¶ Orpheus und ¶ Abraham auch Christus, und seine Mutter Mamaea unterhielt mit christlichen Größen (¶ Hippolyt, ¶ Origenes) schöngeistige Beziehungen. Sein Biograph sagt von ihm: er duldete die Christen. Der Rückschlag blieb nicht aus. In Maximinus Thrax (235 bis 238) siegte das barbarisch-kriegerische Element im Staat, und von nun ab war es ausschließlich Sache der Legionen, wer den Kaiserpurpur tragen sollte. Aus den politischen Wirren zog das Christentum Vorteil: die Bedrückung unter Maximin ging rasch vorüber, und von Philippus Arabs (244—49) erzählten sich die Christen bald, daß er zu ihnen gehört habe. Unter ihm wurde 248 das tausendjährige Bestehen des Reiches begangen, das doch nur noch eine Ruine war. Da erkannte Decius (249—51) die Gefahr. Er meinte, ihr begegnen zu können, wenn er den Glauben an die Götter, die Rom groß gemacht hatten, wieder belebte. Diesem bewußten Zurückgreifen auf die alte Staatsreligion standen aber die Christen in der über das ganze Reich verbreiteten

Organisation der kath. Kirche gegenüber. Sie niederzuzwingen, erließ der Kaiser Opferbefehle für das ganze Reich. Die Wirkung war drastisch. Tausende von Christen opferten oder ließen sich angebliches Opfern bescheinigen (¶ Bußwesen: II, 1 d). Viele aber, vornehmlich die Kleriker, auf die es in erster Linie abgesehen war, stellten ihren Glauben höher als Leben und Vermögen. Decius kam im Kampf gegen die Goten um, ohne sein Ziel erreicht zu haben. Unter seinen Nachfolgern Gallus (251—53), Aemilianus (253), Valerianus (253—60) und Gallienus (260—68) ward die Not immer größer, die Einbrüche der Barbaren immer furchtbarer. Die Christenpolitik des Decius setzten Gallus und besonders Valerianus mit scharfen Edikten fort. Nach Zurücknahme dieser Edikte durch Gallienus erfreute sich das christliche Bekenntnis während mehr als vier Jahrzehnten, von leisen Schwankungen unter Aurelianus (270—75) abgesehen, ungestörten Wachstums. In der äußeren Politik gelang es Aurelian, wenigstens die Donaulinie zu behaupten, ja den Osten dem Reich wieder zu unterwerfen. Dennoch: das alte J. hatte zu bestehen aufgehört; die römisch-griechische Kultur war verschüttet unter den Fluten des Barbarentums. Tacitus (275—76), Probus (276—82) und Carus (282—83) mühten sich vergebens, einen wirksamen Schutz der ungeheuren Grenzlinie durchzuführen.

4. Aus der Erkenntnis dieser Lage heraus griff Diocletianus (283—305) zu der letzten Auskunft: einer durchgreifenden Aenderung der Reichsverfassung. Die Ausgaben für die gewaltige Erhöhung des stehenden Heeres sollte eine Besitzsteuer decken; durch einen Maximaltarif wurden die Preise der Lebensmittel und der Erzeugnisse von Gewerbe und Industrie festgesetzt, Zölle und Abgaben gesteigert. Das Reich wurde unter zwei Augusti mit je einem Cäsar zur Seite geteilt. Die Einteilung in zwölf größere Verwaltungsbezirke (Diözesen) und die Vermehrung der Provinzen auf etwa hundert sollten die Durchführung der neuen Staatsordnung ermöglichen. Die Verlegung der Residenz nach Nikomedien und die Einführung eines Hofzeremoniells nach persischem Zuschnitt brachten den Umschwung sichtlich zum Ausdruck. Freilich war die von Diokletian angestrebte Despotie nur dann unbeschränkt, wenn es gelang, der Kirche Herr zu werden. Aber das Christentum hatte inzwischen stetige Fortschritte in der höheren Beamtenschaft und im Militär, nicht zuletzt bei den Damen der Gesellschaft gemacht (¶ Christentum: III, 2 a). Eben darum gewann jetzt der Haß gegen die neue Religion, die die alten stürzen wollte, und gegen die Kirche, die es nicht auf Gleichberechtigung, sondern auf Herrschaft absah, die Oberhand. Wenn wir unsere Quellen — besonders des ¶ Lactantius' Schrift von den Todesarten der Verfolger — richtig lesen, so war es nicht der Kaiser selbst, sondern sein Cäsar Galerius, der den letzten Anstoß zu der großen Verfolgung gab, die den Entscheidungskampf heraufführte. Einem Edikt vom 24. Febr. 303 zufolge wurden die Kirchen zerstört, die heiligen Schriften verbrannt, die beamteten Christen degradiert, die Freien rechtlos erklärt, die Sklaven der Möglichkeit der Freilassung beraubt. Ein Erlaß aus dem Frühjahr 304 brachte den Beginn der blutigen Verfolgung, die mehr und mehr, besonders im Osten des Reichs, wo nach Diokletians Rücktritt (305) Galerius als Augustus und Maximinus Daia als Cäsar das Regiment führten, zur Schlächterei ausartete, während im Westen der Augustus Konstantius Chlorus nach Kräften zu kämpfen wußte. Die Schicksale der palästinensischen Märtyrer hat ¶ Eusebius von Cäsarea anschaulich geschildert. Die Zahl der einzeln überlieferten Akten ist Legion, doch hat die Legende die Geschichte fast überall überwuchert. Allmählich vertobte der Sturm. Von fürchterlicher Krankheit gepeinigt, aber auch in die Aussichtslosigkeit seiner Politik ergeben, sprach Galerius (Frühjahr 311) durch Reichsgesetz die Duldung der verfehmten Religion aus. Daß nach seinem Tode Maximin für seinen Reichsteil das Gesetz wieder aufhob, blieb ohne nachhaltigen Eindruck. Denn inzwischen erfüllte sich das Geschick. Am 28. Okt. 312 erfocht an der milvischen Brücke bei Rom zum erstenmal ein Imperator seinen Sieg über den Gegner unter dem Zeichen des Christengottes: Maxentius erlag ¶ Konstantin. Mit seinem Schwager Licinius, dem Augustus des Ostens, verfügte Konstantin (Febr. 313; Edikt von Mailand) die Freigabe des Christentums und die Anerkennung der korporativen Rechte der Kirche. Was im Westen sofort in Kraft trat, wurde für den Osten nach Maximins Besiegung durch Licinius (Juni 313) Wirklichkeit (¶ Altchristliche Kirche, 5).

Die Leidensgeschichte des Christentums ist damit beendigt; denn die unter Licinius noch einmal aufflammende Verfolgung ist ein bloßes Nachspiel, das durch Konstantins Sieg über den Rivalen (324, nicht 323) ein rasches Ende fand. Dem zerbröckelnden Staatsgebilde suchte Konstantin neuen Halt und dem unter der Beamtenwirtschaft erstarrenden Organismus neues Leben zu geben, indem er die Kirche dem Staate dadurch dienstbar machte, daß er sie am Regimente teilnehmen ließ (¶ Kirchenverfassung: I). Die Bemühungen Diokletians um die Verwaltung brachte er zum Abschluß, und zugleich verschob er den Schwerpunkt des Reiches nach dem Osten, indem er ¶ Byzanz (: 1 a), jetzt ¶ Konstantinopel genannt, zur Hauptstadt machte. Nach seinem Tod (337) wurde das Reich unter seine Söhne Konstantius, Konstantinus II und Konstans geteilt. Seit 350 vereinigte Konstantius wiederum das ganze Reich unter seiner durch scharfes Vorgehen gegen das Heidentum und gewaltsame Einigungsversuche gegenüber den christlichen Parteien (¶ Christologie: II, 3 b) ausgezeichneten Herrschaft. Aber er mußte es erleben, daß das Heer seinen gegen Alemannen und Franken siegreichen Neffen ¶ Julianus (361—63) zum Kaiser ausrief. Dessen idealen Beweggründen entstammender Versuch, dem Hellenismus die verlorene Stellung in Staat und Volk wiederzugeben, mißlang vollständig. Der Enttäuschung über das Scheitern seiner Politik enthob den Kaiser sein früher Tod im Kampf gegen die Perser. Mit diesen schloß der christlich gesinnte Jovianus (363—64) einen unrühmlichen Frieden. Die Regierungszeit Valentinians I (364—75) war mit beständigen Kämpfen gegen die Germanen ausgefüllt. Die Herrschaft im Osten führte sein jüngerer Bruder Valens (364—78), der die Religionspolitik des Konstantius fortsetzte, den Arianismus begünstigte und die nicänische Orthodoxie (¶ Christologie: II, 3 b) verfolgte, während sich Valentinian in allen Religionsfragen bedächtig zurückhielt. Nach dessen Tode trat im Westen sein Sohn Gratianus (375 bis 383) an seine Stelle, der dann 378 den Spanier ¶ Theodosius (378—95) zum Kaiser des Ostens ernannte. In Gemeinschaft mit dem von ihm völlig abhängigen Valentinian II (383—92) bekämpfte Theodosius das Heidentum mit wachsender Entschiedenheit, verbot als Alleinherrscher erfolgreich alle nichtchristlichen Kulte und erhob das orthodox-

nicänische Christentum zur Reichsreligion (¶ Christentum: III, 2 b).

5. Mit dem Tode des Theodosius trat die dauernde Scheidung von West- und Ostrom (¶ Byzanz) ein. Er hinterließ das Reich seinen Söhnen: Arkadius für den Osten, Honorius für den Westen. Für Honorius (395—423) leitete der Vandale Stilicho die Regierung des Westens. Er hat die Westgoten (¶ Goten) unter Alarich, die Ostgoten und andere Germanen unter Radagais von Italien abgewehrt. Die Ueberschwemmung ¶ Galliens und Nordspaniens (¶ Spanien) durch Vandalen, Alanen und Sueven hat er nicht hindern können, ¶ Britannien sogar von römischen Truppen entblößen müssen. In der religiösen Frage übte er Zurückhaltung: der Kunstschmuck der Tempel wurde unter Denkmalschutz gestellt, in Afrika dieser Schutz auch auf die Gebäude ausgedehnt. Nach Stilichos Ermordung (408) nahm die Politik unter dem Asiaten Olympus eine schärfere Richtung: Nichtkatholiken wurden vom Palastdienst ausgeschlossen, die Einkünfte der Priesterschaften, auch der Grundbesitz der Tempel eingezogen. Unter Valentinian III (423—55) gestalteten sich die politischen Verhältnisse des Weströmischen Reiches immer trüber: der Vandale Geiserich eroberte Karthago (438; ¶ Afrika: I, 5); in Gallien rückten die ¶ Franken vor; die Angeln brachen (449) in Britannien ein (¶ Angelsachsen). Zwar wies der als Diplomat und Feldherr gleich hervorragende Aetius 451 auf den Katalaunischen Feldern die Hunnen zurück; aber gegen Italien wälzten sie sich doch heran, und nur Attilas vorzeitiger Tod (453) machte weiteren Raubzügen ein Ende. Aber schon 455 fiel Rom der Plünderung durch die Vandalen anheim. Der Prozeß der Entrechtung der alten Religion wurde unter Valentinian zu Ende geführt. Maßgebend wurde seit 425 der Grundsatz, daß es des Staates Pflicht ist, gegen „alle Ketzereien und jeden Mißglauben, gegen alle Spaltungen und heidnisch-abergläubisches Wesen, diese Feinde des kath. Gesetzes" vorzugehen. Der Staat wird zum Schildhalter der Kirche. Im Codex Theodosianus, dem für beide Reichshälften bestimmten Rechtsbuch, sind die Gesetze gegen Heiden und Ketzer zusammengestellt, und erst in dieser Vereinigung wirken sie mit der ganzen Wucht der weltgeschichtlichen Tatsache. Für den Westen kommt der besondere Einfluß des römischen Bischofs (¶ Papsttum: I) hinzu. Papst ¶ Leo I führte dem Kaiser die Feder, als dieser 445 den Verfügungen des apostolischen Stuhles Gesetzeskraft beilegte. In Italien war Leo auch politisch maßgebend: mit Konsul und Präfekt bildete er die Gesandtschaft, die Attila (452) zum Abzug bewegen sollte.

Mit der Ermordung Valentinians (455) beginnt der Todeskampf des weströmischen Reiches. Eine Reihe von Schattenkaisern zieht an uns vorüber. Die Herrschaft halten germanische Truppenführer in Händen bis auf den Pannonier Orestes, der seinem unmündigen Sohn Romulus mit dem Spottnamen Augustulus den Purpur umhing. Ihn setzte 476 der Skire Odovakar ab. Die Nachwelt hielt dies Ereignis für wichtig genug, um in ihm das Ende des Altertums und den Beginn des Mittelalters zu sehen. Gewiß eignet ihm solche epochemachende Bedeutung für die allgemeine Geschichte nicht; wohl aber ist es für die Geschichte Italiens und der mit ihm so nahe verbundenen römischen Kirche von großer Wichtigkeit gewesen. Die Barbarenkönige, die nunmehr über Italien herrschten, wollten zwar am Bestand des alten römischen Staatswesens nicht rütteln und über Römer nur kraft der ihnen vom Kaiser in Byzanz verliehenen Rechte regieren; dennoch gibt es jetzt anders als zuvor ein selbständiges ¶ Italien. Der römische Stuhl aber, längst der Träger des kirchlichen Primats, steht seit dem Zusammenbruch des Kaisertums im Westen auch als Erbe des die Völker umspannenden Reichsgedankens der alten Roma da.

Aus der neueren Literatur (älteres in RGG[1] III, Sp. 460; V, Sp. 1992) sind hervorzuheben: Theod. Mommsen: Römische Geschichte V, (1885) 1904[8]; — Alf. v. Domaszewski: Geschichte der römischen Kaiser, 2 Bde., 1909 (bis Diokletian); — H. Dessau: Geschichte der römischen Kaiserzeit, 2 Bde., 1924/26; — Otto Seeck: Geschichte des Untergangs der antiken Welt, 6 Bde., 1895—1920, 1. Bd. 1921[4]; — Joh. Geffcken: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, 1920; — Ernst Stein: Geschichte des spätrömischen Reiches I (284—476 n. Chr.), 1928. — Zu den Christenverfolgungen vgl. Theod. Mommsen: Der Religionsfrevel nach römischem Recht (Gesammelte Schriften III, 1907); — K. Joh. Neumann: Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian, 1. Bd., 1890; — A. Linsenmayer: Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, 1905; — Joh. Geffcken: Das Christentum im Kampf und Ausgleich mit der griechisch-römischen Welt, 1920[2]. — Vgl. auch die Artikel der RE[2] über die einzelnen im Text genannten Kaiser. — Zur Rechtslage vgl. die in G. Krügers Handbuch der Kirchengeschichte I, 1923[2], § 10, 2, angegebene Literatur. **Gustav Krüger.**

Impostores tres, d. h. die drei Betrüger, als die schon ¶ Friedrich II der Hohenstaufe nach der von Papst Gregor IX gegen ihn erhobenen Anklage Moses, Jesus und Muhammed bezeichnet haben soll. Literarisch fixiert ist diese Bezeichnung durch die der Frühzeit der ¶ Aufklärung angehörige Schrift De tribus impostoribus, die im Jahre 1598 abgefaßt zu sein behauptet, tatsächlich aber erst 1685 ff entstanden ist und zwar in Hamburg von einem Dr. jur. Johann Joachim Müller, der durch die rationale Kritik am Dogma und durch seine religionsgeschichtlich fundierte Auflösung des Absolutheitsanspruches des Christentums ein Vorgänger des ¶ Reimarus auf Hamburger Boden ist.

RE[3] IX, S. 72 ff; — RGG[1] III, Sp. 460 f. — Die ältere Literatur ist überholt durch J. Presser: Das Buch de tr. I., Amsterdam 1926 (vgl. J. Hirsch: ThLZ 1928, Sp. 15 f). — Als Titel einer gegen ¶ Herbert v. Cherbury, ¶ Hobbes und ¶ Spinoza gerichteten apologetischen Schrift ist die Bezeichnung 1680 von Christ. ¶ Kortholt verwendet worden. **Zscharnack.**

Impressionismus.

1. In der Malerei; — 2. In der Literatur.

1. Unter J. versteht man eine vorwiegend auf die Malerei beschränkte und auch aus ihr entsprungene Stilrichtung des 19. Jhd.s, die aber noch heute lebende Vertreter aufweist. Nach längerer Vorbereitung (in Frankreich z. B. Delacroix, Corot, ¶ Millet; in Deutschland Blechen, ¶ Menzel u. a.) setzt er bewußt und im offenen Kampfe gegen Romantik, Geschichts- und Ateliermalerei während der 60er Jahre zuerst in Frankreich ein. Seine Hauptvertreter sind dort Manet, Monet, Pissarro, Degas, Renoir u. a., in Deutschland ¶ Liebermann, ¶ Corinth, ¶ Trübner, ¶ Slevogt, ¶ Uhde u. a. m. Drei bis vier Jahrzehnte hindurch ist der J. wenn auch keineswegs alleiniger, so doch vorherrschender Malstil geblieben, um dann von der Gegenbewegung des ¶ Expressionismus abgedrängt zu werden. — Der J. (= Eindruckskunst) ist nicht nur eine neue Maltechnik, als welche er, besonders im spätrömischen Kulturkreis, längst vorher bekannt und ausgeübt worden war. Er ist Ausdruck einer Weltanschauung nicht weniger, als der weltanschauungsbewußte Expressionismus. Und zwar Ausdruck

einer un„literarischen", d. h. am Bildinhalt nicht interessierten, unethischen Haltung, die zuerst mehr auf die Bohème beschränkt war, sich aber bald zur Kunsteinstellung der „bürgerlichen Gesellschaft" ausgewachsen hat. Hier wird der Kunst nicht eine dienende Funktion, vielmehr ein für sich selbst bestehender Wert zugesprochen (Parole: l'art pour l'art). Nicht das Ansich der Naturdinge bewegt den impressionistisch Empfindenden, sondern lediglich ihr farbiger, unaufhörlichem Wechsel unterliegender Schein. Je reizsamer das Auge und die Sinne, je lebhafter Blut und „Temperament", je ausgeprägter die „Persönlichkeit", um so besser auch die künstlerische Leistung. Der J. ist der Stil einer Weltanschauung, die sich inneren Werten gegenüber gleichgültig, wenn nicht feindlich verhält und, infolge ihrer starken Diesseitigkeit und sinnlichen Betontheit, zur Kunst des philosophischen ¶ Materialismus werden konnte.

Doch ist mit solchen Feststellungen das religionsgeschichtliche Problem des J. noch keineswegs erledigt. Der frühchristliche J. der Katakombenmaler, die Verwandtschaft byzantinischer Mosaiktechnik mit dem Pointillismus eines Seurat u. a., vor allem der J. eines ¶ Rembrandt beweisen, daß diese Seh- und Malweise als solche durchaus kein Hindernis zu bilden braucht für höhere und höchste Ausdruckswerte. Auch beweisen es Erscheinungen aus dem Impressionistenkreise selbst, so ¶ Segantini, der große Plastiker ¶ Rodin und ein Hauptmeister neuer biblischer Malerei, F. v. ¶ Uhde. Vielleicht am klarsten wird die religiöse Sinngebung des J. in der Malerei ¶ Steinhausens. Hier wird, kraft einer gläubigen Grundgesinnung, der farbige Schein der Dinge zum Symbol, zur Andeutung, zum Hinweis auf das Unvergängliche, Seiende, das der Erscheinung zugrunde liegt. Besonders zwichtig nach dieser Seite sind die Landschaften dieses Malers, die oft geradezu als Andachtsbilder wirken. Doch auch die Gestaltung des Christustypus, der nichts sein will als „ein Schatten von Seinem Schatten", bleibt dahinter kaum zurück (¶ Christusbilder, 2 e). Hier also ist J. zum Ausdrucksmittel einer tiefsten Ehrfurcht geworden, wie sie die selbstverständliche Voraussetzung einer jeden christlichen Gestaltung bilden sollte.

R. Hamann: Der J. in Leben und Kunst, (1907) 1923²; — W. Weisbach: J., 1910; — F. Landsberger: J. und Expressionismus, 1920⁴; — Schriftlicher Nachlaß von ¶ Millet, ¶ Segantini, ¶ Steinhausen; — O. Beyer: W. Steinhausen, 1921; — Derſ.: Die unendliche Landschaft, 1923. **Beyer.**

2. Der J. auf dem Gebiet der Literatur ist hier im engeren Sinne gefaßt, entsprechend dem J. in der bildenden Kunst (s. 1); in einem weiteren Sinn würde J. Naturalismus und Neuromantik unter sich mitbegreifen. Im letzten Jahrzehnt des 19. Jhd.s gewann der J., von der Kunst ausgehend, auf das ganze kulturelle Leben den stärksten Einfluß — bis in die Philosophie hinein (¶ Mach). Eine genaue Abgrenzung ist, wie bei anderen Stilgattungen, so auch besonders beim J. nicht möglich; rein impressionistische Dichter gibt es nicht; andere (früher oder später herrschende) Stilarten sind stets mitbeteiligt. Der J. stellt die Wirklichkeit in ihrer Wirkung auf die Psyche dar, in Dichtungen natürlich nicht mit einer so konsequenten Uninteressiertheit am gegenständlichen Inhalt wie bei der Malerei. Der dichterische J. folgt auf den ¶ Naturalismus als eine Reaktion gegen ihn. In die Literatur kam „die bis zum Raffinement gesteigerte Reizwirkung durch die Musikalität des Rhythmus und durch den Farben- und Lichtzauber des in seiner stimmungswirkenden Kraft neuentdeckten Wortes." Leise Uebergänge, zarte Nuancen, wechselnde Schattierungen, verschwimmende Linien. Keim des Kunstwerks, besonders des Gedichts, ein Reiz aus Licht, Farbe oder Ton. Der Sinn und Inhalt sind sekundär. Verhüllung des Gedanklichen durch bildhafte Umschreibung (Symbolismus). Eine Weiterentwicklung bedeutet die Anwendung der impressionistischen Methode auf die Wiedergabe innerer und innerster Seelenzustände differenzierter Menschen. Hier war ein Tor geöffnet, durch das die Geistigkeit wieder einströmen konnte, aber der Weg führte zur Dekadenz: man erliegt der Ueberempfindlichkeit gegenüber der Macht der Eindrücke (vgl. den Selbstmord Calés). Subtile Gefühle, „Gebärden" und „Sensationen", Momentbilder, in denen Seele und Landschaft eins geworden sind, Stimmungsgemälde, deren Feinheit an ostasiatischer Poesie geschult ist. Das Ethische hat kaum eine Bedeutung, höchstens als innere Wahrhaftigkeit. Die altruistischen Tendenzen des Naturalismus werden durch individualistische, künstleraristokratische abgelöst. Der Relativismus weist zum Jenseits von Gut und Böse. Das Religiöse ist so fern wie in keiner anderen Periode der Literatur. Es kann jedoch dadurch hereinkommen, daß die Flüchtigkeit und (letztlich) Unwirklichkeit der Impressionen die Ahnung eines Ewigen, Wirklichen hervorrufen oder daß beim Künstler selbst die Impressionen ins Phantastische und Mystische einbiegen. Das größte Verdienst des J. ist die Verfeinung der Sprache, die oft nur durch sich selbst, durch Wahl und Folge von Konsonanten und Vokalen abgesehen vom Inhalt den Eindruck schafft. Von Ausländern seien genannt ¶ Huysmans, ¶ Verlaine, Mallarmé, ¶ Maeterlinck, d'Annunzio, ¶ Jacobsen; diese und andere waren sehr wirksam; besonders geschätzt war das ganz Ferne und Exotische. In Deutschland kommen u. a. in Betracht Altenberg („Wie ich es sehe": der bezeichnende Titel eines Bandes), Bahr, ¶ Schnitzler, ¶ Schlaf, Bierbaum, Dauthendey, letzterer der charakteristische Impressionist, ein Sänger der Düfte und Farben, der gehäuften, fein unterschiedenen Eindrücke, ferner ¶ Nietzsches Gedichte, die das Relative und Veränderliche enthüllen; endlich v. ¶ Hofmannsthal, ¶ Rilke und ¶ George in ihren früheren Perioden. Auf den J. folgte der ¶ Expressionismus.

R. Hamann: Der J. in Leben und Kunst, 1923²; — H. Naumann: Die deutsche Dichtung der Gegenwart, 1924². **Knebels.**

Imprimatur (Approbation, Vorzensur) heißt die Druckerlaubnis, die seitens der kirchlichen Behörden erteilt wird. ¶ Zensur. **Koeniger.**

Improperien sind ergreifende Klagegesänge, die in der römischen Kirche, von verschiedenen Zeremonien (s. Missale Romanum) begleitet, am ¶ Karfreitag während der Adoration des Kreuzes üblich sind; sie sind dem Gekreuzigten in den Mund gelegt, der sich über die Undankbarkeit der Menschen beklagt. Im 1. Teil derselben folgt auf jedes der drei J. das zum Ruf um Erbarmen erweiterte, griechische und lateinische Trishagion; im 2. Teil, der neun J. enthält, wird jedes, wie im Refrain, durch das „Was habe ich dir getan, mein Volk" usw. Micha 6 ₃ aufgenommen. Die J. sind in einer Reihe von Tonsätzen vorhanden und werden abwechselnd von 2 Solisten und 2 Chören gesungen; als schönster Tonsatz galt der des ¶ Palestrina aus dem Jahre 1560, der alljährlich von der päpstlichen Kapelle wiederholt wird. Die Entstehung der J. läßt sich sicher bis ins 10. Jhd. zurückverfolgen, wo sie uns in liturgischen Werken Frankreichs begegnen. Bald werden sie allgemein üblich; in Rom sind sie im

12. Jhd. schon seit längerer Zeit im Gebrauch. Verwandt mit ihnen, wenn nicht ihre Quelle ist der Ritus ad nonam des Karfreitags pro indulgentia, der in der mozarabischen Liturgie — ob auch in der mailändischen, ist fraglich — der Annahme der Büßer gilt (s. MSL 85, S. 421 ff; 86, S. 610 ff; Férotin, Liber ordinum, 1904, S. 199 ff).

W. Durandus: Rationale divinorum officiorum lib. 6 c. 77 n. 14 bis 16; — KL VI, S. 626 ff; — KHL II, S. 75 f. **Glaue**

Imre (Emericus), der Heilige (1007—31), Sohn König Stephans von ¶ Ungarn, durch ¶ Gellért erzogen, führte ein asketisches Leben, schloß 1026 eine keusche Ehe. Die Ermahnungen seines Vaters an ihn wurden ins ungarische Corpus iuris einverleibt. 1083 heilig gesprochen, ist J. Vorbild der ungarischen klerikalen Jugendbewegung; in Budapest gibt es ein Szent-Imre Kollegium, ein Heim für Universitätshörer, und ein Szent-Imre Kör, einen Studentenverein. **Szimonidesz.**

In partibus infidelium (i. p. i.) war bis 1882 die dem Bischofstitel eines ¶ Titularbischofs beigegebene Bezeichnung, um diesen als solchen überhaupt zu charakterisieren. **Koeniger.**

Index der verbotenen Bücher heißt das fortlaufende Verzeichnis seitens der kath. Kirche verbotener Bücher. Der erste J. erschien 1559; grundlegende Bedeutung erlangte der tridentinische J. von 1564, auf dem sich die zahlreichen späteren Ausgaben aufbauten. Die 1572 errichtete J.-Kongregation in Rom erhielt insbesondere den Auftrag, den J. jeweils zu ergänzen; seit 1908 fiel diese Aufgabe, wie schon ursprünglich, wieder der Kongregation des hl. Offiziums (¶ Kurie) zu, mit der jene nunmehr vereinigt wurde. Die letzte amtliche Ausgabe ist auf Geheiß Pius' XI 1925 veröffentlicht worden. Der J. enthält nicht etwa ein Verzeichnis aller kirchlicherseits verbotenen Bücher, vielmehr nur solche, die auf Grund von Anzeigen aus theologischen oder kirchenpolitischen Gründen gerade besonders gefährlich erschienen. Manche früher indizierten Bücher wurden später vom J. wieder abgesetzt (vgl. z. B. ¶ Galilei). Indizierte lebende Autoren haben sich dem J.verbot zu unterwerfen („laudabiliter se subiecit"), widrigenfalls mit kirchlichen Strafen gegen sie vorgegangen werden kann. Ueber Leseverbot und Leseerlaubnis vgl. ¶ Zensur.

F. H. Reusch: J., 2 Bde., 1883/85; — J. Hilgers S. J.: J., 1904; — A. Steumer: Index Romanus, Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen J. stehenden deutschen Bücher, desgl. aller wichtigen fremdsprachlichen seit 1750, 1928²; — A. Boudinhon: La nouvelle législation de l'Index, Paris 1925². **Koeniger.**

Indianer.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Missionsgeschichtlich.

Indianer: I. Religionsgeschichtlich.

1. Nord- und südamerikanische J.; — 2. Die höchste Gottheit; — 3. Die „Macht"; — 4. Uebernatürliche Fähigkeiten; — 5. Seelen und Geister; — 6. Ethik; — 7. Kulturvölker.

1. Im Vergleich zu den Bewohnern der übrigen Erdteile scheinen die J. besonders dazu veranlagt zu sein, übernatürliche Hilfe nicht nur im Unglück, bei Krankheit, Hungersnot, feindlicher Bedrohung usw., sondern bei allen Tätigkeiten in Anspruch zu nehmen. Spiel, Tanz, Gesang, Musik, Schmuck und bildende Kunst haben oder hatten deshalb stets eine Beziehung zum Glauben ans Uebernatürliche, und selbst die Erzählung von Mythen soll häufig eine Wirkung auf das Geschehen ausüben. Ein Unterschied zwischen Nord- und Südamerika (¶ Amerika: I, 3) besteht insofern, als den J.n in den Tiefländern östlich der Anden die helfenden Geister gewöhnlich mit den Seelen der Verstorbenen, besonders der ¶ Schamanen, die sich häufig in Tieren verkörpern, zusammenfließen und Tier- oder Pflanzengeister nicht strenge davon geschieden werden. Daher findet man hier auch eher einen Kult der Toten, wie er z. B. in der Behandlung der Mumien bei den Peruanern (¶ Peru) hervortritt. Auch herrscht bei ihnen der Schamanismus mehr vor, während in Nordamerika jedes Individuum persönliche Beziehungen zu den Geistern bzw. übernatürlichen Kräften hat und wie in Mexiko und Mittelamerika Gemeinschaftszeremonien mehr priesterliche Tätigkeiten schaffen. Weiter im Norden nehmen diese jedoch ab, und der Schamanismus tritt dafür ein (besonders Nordwestamerika; ¶ Eskimo). In Nordamerika nehmen auch Geheimbünde und ¶ Tabu-Vorschriften bei der Behandlung der Jagdbeute eine besondere Stelle ein.

2. Merkwürdigerweise haben gerade die niedrig stehenden Sammler, wie Botokuden und ¶ Yagan eine persönliche höchste Gottheit, einen Himmelsgott (¶ Urheber), der aber gerade besonders dem Stamm wohlgesinnt ist. Bei den Kalifornien ist die Anschauung von der Schöpfergottheit besonders ausgebildet. Vereinzelt läßt sich das höchste Wesen bei den ackerbauenden Jägern Südamerikas (¶ Uitoto) nachweisen, ist aber dort, wie bei den Ackerbauern Kolumbiens (¶ Kágaba-Indianer), der pazifischen Seite Mexikos (Cora), den Südstämmen der Union (Natchez am unteren Mississippi), dem Prärietamm der Pani usw., mehr unbestimmt und Inbegriff der Weltordnung. Es verleiht den Stämmen durch Heilbringer, die oft zugleich die Urväter und ersten Menschen sind, die gesellschaftliche Ordnung, Sitten und Zeremonien gegenüber den Natur- und übrigen Mächten, wodurch deren Wirken geregelt wird. Oft verbindet es sich mit einem bestimmten Naturgegenstand, dem Monde (Uitoto, Cora), dem Feuer (Kágaba), der Sonne (Cora, Natchez), wodurch es selbst in den Kult eintritt. Geläufig ist dafür die Bezeichnung (unser) Vater, (unsere) Mutter.

3. Dem Begriff dieser unbestimmten höchsten Gottheit steht die alles durchdringende ¶ „Macht" ¶ Manitu der Algonkin und ¶ Wakonda der Sioux nahe, auch persönlich, als großer Geist geformt. Sie ist aber insofern anders, als sie die umfassende Bezeichnung für alles Wunderbare, Uebernatürliche ist, wie es sich in den Naturmächten, besonders auch in den Tieren offenbart. Der Jüngling hat daran Anteil, indem er sich durch Fasten und Träumen in Einsamkeit einen Schutzgeist unter den einzelnen übernatürlichen Wesen verschafft, dessen Körper er neben andern zugehörigen fetischartigen Symbolen bei sich trägt. Auf dieselbe Weise gelangt die Gens vermittelst eines besonders geeigneten Mitgliedes in den Besitz ihres heiligen, übernatürliche Kräfte verleihenden Bündels als Ergebnis eines schützenden Wesens. Einerseits wird dazu ein guter, sittlicher Lebenswandel verlangt, anderseits Zeremonien und Opfer an Tabak, wodurch der Geist gewissermaßen gezwungen wird. Sippen- und individuelle Symbole zum Teil plastisch-künstlerischer Art, deren Erwerb wechselt und nicht auf eine pantheistische Macht zurückgeht, finden sich auch weiter nördlich an der Nordwestküste und bei den Athapasken.

Ein bloßer Ausdruck für übernatürliche Kraft im Menschen wie in den Wesen und Dingen seiner Umgebung ist das ¶ Orenda der Irokesen, das man dem Huaca der Peruaner und anderen spezielleren Ausdrücken für „Macht", z. B. Aluna der Kágaba und dem „Gedanken" der Cora vergleichen kann. In einem solchen Ausdruck liegt aber die bewußte Abtrennung

und Zusammenfassung des besonders Wirksamen von dem Gewöhnlichen, Profanen, wodurch er dem Sinne von Manitu als letztem Grund des Geschehens angenähert wird. Auch wo eine solche „Macht" nicht ausdrücklich bezeugt ist, kann sie bereits frühzeitig als Grundlage der magisch religiösen Einzeltatsachen vermutet werden.

4. In diesem Sinne werden die alten Zauberspräche verständlich, die auch in Südamerika noch eine ältere Stufe als das Seelen- und Geisterwesen darzustellen scheinen (Taulipáng am oberen Rio Branco). Sie kommen z. B. bei den Kaliforniern und Tscheroki bis zu den Eskimo vor und beruhen öfters im wesentlichen auf einer Erzählung erfolgreicher Tätigkeit eines Heilbringers in früherer Zeit, der dann der Spruch folgt. Aber auch die Tiere, die Krankheiten hervorrufen (Tscheroki) — wie z. B. der Schmetterling bei den Stämmen des Uaupes (Rio Negro), der die Malaria braut — oder die, wie der Frosch, den Regen oder wie der Puma die Trockenheit hervorbringen (Kágaba), und alle in Naturerscheinungen verkörperten Wesen üben ihre Tätigkeit vermittelst der ihnen innewohnenden „Macht" aus. Die zauberischen Fähigkeiten der Schamanen (¶ Magie), Krankheiten, die meist als Fremdkörper angesehen werden (Kalifornier), aus dem Leibe des Leidenden zu saugen, Regen herbeizurufen, den Ausgang von Unternehmungen vorherzusagen u. dgl. m. erscheinen ebenfalls oft als etwas Primäres. Bei den meisten J.stämmen lassen sich kannibalistische Gebräuche (¶ Kannibalismus) feststellen, wodurch man übernatürliche Kräfte zu erlangen glaubte. In Nordamerika war es besonders das Herz des tapferen Feindes, weil im Herzen diese Kraft vermutet wurde. Das Essen des die Gottheit darstellenden geopferten Gefangenen war in Mexiko ein Mittel, die Kraft des Gottes in den Zeremonien wirksamer zu beeinflussen. Köpfe von Feinden wurden besonders in Südamerika (Múndrukú) zubereitet, bei den Jivaro unter Herausnahme der Schädelknochen, und erlangten dadurch die Bedeutung von Fetischen, die für das Gedeihen überhaupt sorgten (¶ Fetischismus). Dagegen ist man über das Wesen der Skalpe, die ursprünglich nur von den Irokesen und im Südosten der Vereinigten Staaten, in Südamerika von den Chaco-J.n genommen wurden, nicht genügend unterrichtet. Man brachte sie in Nordamerika z. B. der Sonne dar oder auch dem Wasser.

5. Neben dem Begriff der übernatürlichen Macht, die auch in allen Kulten durch die Priester als Ausfluß der zum Teil von der Urzeit stammend gedachten Ueberlieferungen und Fähigkeiten geübt wurde, hatte der Seelen- und Geistbegriff namentlich in der schamanistischen Tätigkeit eine große Bedeutung. Jeder Schamane in Südamerika verfügt über allerhand ¶ Geister (: I), besonders von Toten und Tieren, die ihn unterweisen und ihm Hilfe leisten. Selbst die narkotischen Pflanzen, die er verwendet, haben öfters ihre Seele, und seine eigene Seele kämpft bei der Krankenheilung mit der Seele des feindlichen Schamanen, steigt zum Himmel empor usw. (Taulipáng, Makuschi). Der Nordamerikaner holt bei schweren Krankheiten die ins Totenreich entflohene Seele des Kranken von dort zurück (Dvamish-J.). Anderseits ist das Verhältnis der Seele des Toten zu der des Lebenden noch vielfach ungeklärt. Die Totenseele ist keineswegs immer bereits im Lebenden vorhanden, man spricht z. B. von einer Lebensseele und einer Willseele, und oft heißt die Seele nur „der Tote" (Cora, Huichol, Kágaba) als Beweis, daß der Mensch als Ganzes, nur in veränderter Form weiterlebt. Die Bezeichnungen dafür (besonders „Schatten") sind dann sekundär. Die Eskimo verbinden mit dem Namen den Seelenbegriff: die Seele eines Verstorbenen geht in den em, der den Namen bekommt. Diese haben die Seelentheorie am meisten ausgebildet, indem jedes Wesen und jeder Gegenstand ein geistiges Abbild (inua) besitzt.

6. Die Ethik ist besonders enge mit der Religion verbunden, indem die tief in das Gemeinschaftsleben eingreifenden Gebote und Verbote eine strenge Selbstzucht bis zur Marterung und dadurch die Gewißheit des Erfolges sowohl für den Einzelnen wie für die Sippe und den Stamm bringen. Ein Symptom dafür ist z. B. die Beichte (Eskimo, Athapasken, Irokesen, Merikaner, Kágaba; ¶ Bußwesen: I, 2). Verankert sind solche Lebensvorschriten in dem höchsten Wesen bzw. der magischen Macht.

7. Die höher entwickelten Völker stehen ganz auf dem Boden der Naturvölker. Ihr Fortschritt ist nur äußerlich und bezieht sich auf die Ausgestaltung des Kults im Schoße einer wohl organisierten Priesterschaft mit glänzenden, dem Reichtum und der Vermehrung des Volkes entsprechenden Mitteln (Bauten, Kunst).

Außer der Literatur unter ¶ Amerika (: I) vgl. Georg Friederici: Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika, 1906; — Paul Ehrenreich: Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehung zu denen Nordamerikas und der Alten Welt (ZE XXXVII, Suppl. 1905); — Rafael Karsten: Studies in South American Anthropology I, Helsingfors 1920; — Ders.: Der Ursprung der indianischen Verzierung in Südamerika (ZE 1916); — Theodor Koch-Grünberg: Zum Animismus der südamerikanischen J. (Internat. Archiv für Ethnographie, XIII. Suppl., Leiden 1900); — Ders.: J.märchen aus Südamerika, 1920; — W. Krickeberg: J.märchen aus Nordamerika, 1924; — J. G. Müller: Geschichte der amerikanischen Urreligionen, Basel 1867²; — K. Th. Preuß: Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten, 1894; — Ders.: Berichte über amerikanische Religionen in AR VII, IX, XIV, XXII; — Webb-Hodge: Handbook of American Indians North of Mexico in (Bull. 30 Bureau of American Ethnology, 2 Parts, Washington 1907, 1910). — Artikel: Mythology, Religion, Shamanism, Soul usw. in ERE.

K. Th. Preuß.

Indianer: II. Missionsgeschichtlich.

1. In den Vereinigten Staaten Nordamerikas und in Canada ist die indianische Bevölkerung durch die europäischen Siedler fast völlig ausgerottet worden (¶ Amerika: II, 1). Jetzt zählt man in den Vereinigten Staaten nur noch 340 000, in Alaska vielleicht 10 000 und in Canada 106 000 J., von denen reichlich die Hälfte in sogenannten Reservationen leben. Der erste protestantische Missionar unter den J.n war John ¶ Eliot, der von 1646—90 in den Grand Rapids in Massachussets in selbstlosester Hingabe arbeitete. Die vielen Kriege vernichteten sein Werk. Zu erwähnen sind ferner die Missionsversuche David Brainerds (1743—47) und vor allem die der Brüdergemeine seit 1742. Unter den Missionaren der Brüdergemeine ragt besonders der zähe David ¶ Zeisberger hervor, der von 1745—1808 immer wieder von neuem die gehetzten J. um sich zu sammeln verstand. 1820 begann die C.M.S. (Engl. Kirchenmission) eine Arbeit in dem Hudsons-Bay-Territorium, die später der anglikanischen Kirche Canadas übergeben worden ist. Die Arbeit der Leipziger Mission unter den J.n auf der Station Bethanien am Pinefluß in Michigan 1847 bis 1868 (Baierlein 1853) bedeutete nicht viel mehr als eine Episode. Zur Zeit arbeiten an den J.n die Kirchen, in deren Gebiet noch welche wohnen. Besonders eifrig sind die Presbyterianer und Methodisten. Die Mehrzahl der J. ist bereits christlich.

Ein Drittel der J. Nordamerikas dürften Katholiken sein. Missioniert hat die kath. Kirche unter ihnen seit Mitte des 16. Jhd.s, besonders in Florida durch die Dominikaner (seit 1560), Franziskaner und Jesuiten (seit 1568) und in Texas und Neumexiko durch die Spanischen Franziskaner (seit 1539). Zur Zeit stehen die J. im Südwesten vornehmlich in der Pflege der Franziskaner, im Nordwesten der Jesuiten und im Zentrum der Benediktiner. ¶ Canada, das früher französische Kolonie war, ist altes kath. Missionsgebiet. Jetzt arbeiten unter den sehr zerstreut wohnenden J.n Nordamerikas besonders die Oblaten (¶ Amerika: II, 2 b).

2. Die Masse der J., etwa 37 Millionen, wohnt in Mittel- und Südamerika, freilich nur noch zum Teil unvermischt. Sie ist fast ausschließlich der römisch-kath. Kirche angegliedert, wenn auch vielfach nur äußerlich. Die Christianisierungsversuche gingen zum Teil Hand in Hand mit der politischen Eroberung. Die Missionare stellten vor allem die Franziskaner, Dominikaner, Kapuziner und die Jesuiten. Berühmt ist die ¶ Paraguay-Mission der Jesuiten (seit 1588) wegen des Versuches, die J. in sogenannte Reduktionen zu sammeln und zu einem besonderen theokratischen Staatswesen zusammenzuschließen (¶ Amerika: II, 2 a).

Der amerikanische Zweig der Brüdergemeine arbeitet seit 1849 in Zentralamerika (Nicaragua) in dem kleinen Moskito-Reservat und hat von dort aus unter mehreren J.stämmen Fuß fassen können. Diese Mission zählt zur Zeit annähernd 10 000 Christen. Neuerdings wird von Nordamerika aus in dem sogenannten lateinischen Amerika unter den J.n fleißig evangelisiert, und zwar von fast allen Denominationen. In Bolivien, Brasilien, Argentinien arbeiten seit 1911 bzw. 1920 auch die Schweden.

H. Römer: Die J. und ihr Freund David Zeisberger, 1924²; — E. Young: Missionsleben unter den Rothäutern Nordamerikas, 1905; — Derſ.: Unter den J.n Britisch-Nordamerikas, 1906 und 1911; — E. R. Baierlein: Im Urwald, 1888; — Fr. Parkman: Die Jesuiten in Nordamerika im 17. Jhd., 1878; — H. G. Schneider: Moskito, 1899; — F. Staehelin: Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im 18. Jhd., 1913—20 (beſ. 2. Teil); — B. Berelst: 50 Jahre unter den J.n Mexikos, 1912; — M. Faßbinder: Der Jesuitenstaat in Paraguay, 1926; — J. Pfotenhauer: Die Missionen der Jesuiten in Paraguay, 1891—93.

H. W. Schomerus.

Indien.

I. Ethnologisch und politisch; — II. Religionsgeschichte; — III. Missionsgeschichte: A. Vorderindien; — B. Hinterindien. — ¶ Indonesien und ¶ Ceylon haben besondere Artikel. — Ueber indische Kunst vgl. ¶ Kunst: II.

Indien: I. Ethnologisch und politisch.

1. Vorderindien; — 2. Hinterindien.

1. a. Vorderindien (ohne Baluchistan und Burma), fast so groß wie Europa ohne Rußland (3,8: 4 Millionen qkm) und wenig schwächer bevölkert (305: 346 Millionen Einwohner), von ähnlicher ethnologischer Buntheit und politischer Zerrissenheit, ähnelt Europa in merkwürdiger Weise namentlich auch linguistisch durch das absolute Ueberwiegen der eingedrungenen indogermanischen Familie über eine ältere des sogenannten agglutinierenden Typus. Die große linguistische Grenze ist die Gebirgskette der „Vindhyas“: nördlich davon, in dem Stromgebiet des Indus und dem des Ganges, dem sogenannten Hindustan („Hindu-Land“), überwiegen die arischen, südlich davon, in der eigentlichen Halbinsel, dem Dekhan („Süden“), die dravidischen Sprachen. Die ersteren, von fast vier Fünfteln der Bevölkerung J.s gesprochen, haben sich seit etwa 1000 n. Chr. aus den sogenannten Präkrits („Mittelindisch“) entwickelt. Die wichtigsten von ihnen sind die Literatursprachen Hindī, Bengālī, Marāṭhī, Gujarātī und Oriyā und das literaturlose Bihārī. Die Drāviḍa-Sprachen, problematischer Herkunft, werden von etwa 64 Millionen gesprochen. Zu ihnen gehören vier Sprachen (Tamil, Kanaresisch, Malayālam und Telugu) mit eigener Schrift und einer zum Teil schon vor 1½ Jahrtausenden beginnenden Literatur, die jedoch, soweit erhalten, sanskritischen Einfluß zeigt, und etwa neun literaturlose Sprachen, unter ihnen das Malto am unteren Ganges und das Brāhūī in Baluchistan. Hierzu kommen noch 3. mit nur 4 Mill. Sprechern in entlegenen Gegenden des mittleren und östlichen J.s, die mit dem Malaiischen usw. zum großen austrischen Sprachstamm gehörige Muṇḍā-Familie und 4. einige Vertreter der tibeto-chinesischen Familie in den nördlichen Grenzgebieten. Durch Kombination dieser linguistischen und gewisser historischer Daten (Invasionen) mit dem anthropologischen Befunde hat Sir Herbert Risley die durch Rassenmischung überaus verwickelt gewordenen ethnologischen Verhältnisse zu entwirren gesucht und drei reine Typen (arisch, dravidisch, mongolisch) nebst vier Mischtypen (aryo-, mongolo-, scytho-dravidisch und turko-iranisch) aufgestellt. Doch wird neuerdings das Bild ein immer bunteres, besonders durch die Versuche, den sog. dravidischen Typus in drei bis vier Typen (früher hellhäutiger, australoider, Negrito-Typus usw.) aufzuspalten.

1. b. Am Anfang der Geschichte J.s stehen für uns seit kurzem (1924) die im Indus-Gebiet zutage tretenden Ueberreste einer mit der sumerisch-babylonischen verwandten, im übrigen noch nicht bestimmbaren hohen Kultur (massive Bauten, Kanalisation, Schrift) des 3. Jahrtausends v. Chr., die in J. keine Erben hinterlassen hat. Sie muß längst erloschen gewesen sein, als — wahrscheinlich erst im Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr. — von Iran aus der Einbruch der Arier erfolgte. Diese, zunächst im Indus-Gebiet ansässig, verbreiteten sich über das Gangesland (hier Entstehung des ¶ Buddhismus) und weiter nach Südindien. Erst mit dem Einfall Alexanders (327) beginnen sichere Daten. 321 Begründung der Maurya-dynastie durch Candragupta (Σανδροκοττος) mit Pāṭaliputra (Patna) als Hauptstadt. Sein Enkel Aśoka (272—231), Freund des ¶ Buddhismus (: I, 6 a), herrscht über fast ganz J. und unterhält diplomatische Beziehungen mit Syrien, Aegypten usw. Nach ihm Zerfall des Reiches. Etwa 200 Einfall des Demetrios, Gründers des graeco-indischen Reiches im Nordwesten, das gegen 100 v. Chr. den Śakas (Skythen) und Parthern Platz machte. Ihnen folgten im Norden die Yüe-tschi (Τοχαροι, Kuṣāna, etwa 100 n. Chr. bis 250), deren König Kaniṣka (etwa 150?) von Bochara bis Benares regierte, während im Westen (Bombay Presidency) die „Große Satrapie“ (der Śakas) bis etwa 400 gegen ihre östlichen und südlichen Gegner, das mächtige Āndhra-Reich (225 v. Chr. bis 226 n. Chr.) und das der Pallavas (3.—6. Jhd.) sich hielt. Fast den ganzen Norden J.s beherrschten zeitweilig (etwa 330—413) Könige der Gupta-Dynastie (etwa 300—550) und der ihr folgenden Mālava-Dynastie (533—606) und schließlich der großen Harṣa (600—648). Gleichzeitig mit Harṣa beherrschte den größten Teil Südindiens Pulakeśin II (Tschaulukya-Dynastie) und nach ihm nochmals Amoghavarṣa (814 bis 877) (Rāṣṭrakūṭa-Dynastie) und ein drittes Mal Könige der Yādava-Dynastie (1210—1318), doch alle

diese nur vorübergehend und als Eindringlinge. Die immer wieder sich durchsetzende große Macht Südindiens war die der Tschola-Könige (etwa 985—1319), begründet durch Rāja-Rāja, der sogar Orissa und Nordceylon sich unterwarf. Im Norden hielt sich die spätere Tschaulūkya-Dynastie bis 1200. — Im selben Jahre ihres Erscheinens in Europa (711; ¶ Islam, I) drangen die Araber in J. ein und eroberten Sind. Die eigentliche mohammedanische Periode J.s beginnt aber erst mit der Eroberung des Panjab durch den Ghaznī-König Mahmūd (1021), und erst 1205 hatte Mohammed Ghori fast ganz Nordindien unterworfen. Sein Reich löste sich auf in eine Anzahl kleinerer Reiche, die nur vorübergehend durch den Einfall Timurs (1398) gestört wurden. 1526 begründete der Barlastürke Babar die Herrschaft der sogenannten Großmogule, die von ¶ Akbar (1556—1605), dem größten islamischen Herrscher J.s, über den ganzen Norden und von Aurangzeb (1658 bis 1701) bis tief hinein nach Südindien ausgedehnt wurde, dann aber (von etwa 1720 an) immer mehr zerfiel: durch den Widerstand der Hindus (Marāthen), der ¶ Sikhs, eine persische Invasion (Nādir Schāh), eine afghanische, usw. Als größere mohammedanische Macht blieb schließlich nur die noch heute bestehende des Nizām von Haiderabad übrig. — Die englische Herrschaft in J. beginnt mit dem Siege Robert Clives über den Nawāb von Bengalen (1757, Schlacht bei Plassey) und seine Annektierung von Bengalen, Bihar und Orissa. 100 Jahre später (1857) scheiterte mit dem „Großen Aufstand" der letzte Versuch der Hindus, das britische Joch abzuschütteln. Doch hat sich die Regierung genötigt gesehen, dem wachsenden Nationalbewußtsein (¶ Indien: III A, 3 d) und immer lauterem Verlangen nach „Selbstherrschaft" (svarāj) durch Gewährung „lokaler Selbstregierung" und zunehmende Heranziehung der Inder zu den höheren Aemtern Rechnung zu tragen, und es scheint, daß das Ziel der gemäßigten Parteien, J. als selbständiges Glied des britischen Reiches, in nicht ferner Zeit erreicht werden wird.

H. H. Risley: The People of India, 1908; — V. Giuffrida-Ruggeri in University of Calcutta Journal of the Departement of Letters, 1921; — K. Saller: Konstitution und Rasse beim Menschen (Zeitschrift für die gesamte Anatomie, 1928); — Vincent A. Smith: The Early History of India from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest, 1924⁴; — E. J. Rapson (Herausg.): The Cambridge History of India, 1922 ff; — Sten Konow: J., 1917. **F. Otto Schrader.**

2. a. Hinterindien umfaßt heute an britischen Besitzungen Birma (597 849 qkm mit 13 212 000 Einwohnern), die Straits Settlements (3986 qkm mit 883 769 Einwohnern) und die Malaiischen Schutzstaaten (134 900 qkm mit 2 448 154 Einwohnern); an französischen Besitzungen Indo-China (d. i. Cochinchina, Kambodscha, Annam, Tonkin und Laos, insgesamt 710 842 qkm mit 19 122 000 Einwohnern); dazu in der Mitte zwischen beiden das absolute Königreich Siam (505 180 qkm mit 9 207 355 Einwohnern), insgesamt also 1 961 757 qkm mit 43 873 278 Einwohnern. Die Urbevölkerung sind wahrscheinlich Negritostämme gewesen, von denen ein kümmerlicher Rest noch in den westlich vorgelagerten Andamanen vorhanden ist. Dann aber fand eine doppelte Einwanderung, von Norden und von Süden her, statt. Von Norden her schoben sich drei große Völkerwellen der indo-chinesischen Rasse vor, die früheren Ankömmlinge von den späteren weitergeschoben in die Bergwildnisse, nach Süden oder an die Küsten, während die späteren dann die verschwenderisch reichen Flußtäler einnahmen. So kamen vielleicht zuerst Völker der Mon-Khmer-Gruppe, die wir heute in Birma (die Palaung, Wa, die Bevölkerung von Tenasserim und Pegu) und im französischen Indo-China (Annam, Kambodscha) finden. Die zweite Welle waren die Tibeto-Birmanen, zu denen das weitaus stärkste Volk die Birmanen (7½ Mill.), aber auch die Tschin, die Katschin und zahllose andere kleine Völker gehören. Die dritte, also wahrscheinlich jüngste Welle von Norden her war die Siamesische Gruppe, zu der außer den Thai (= die Freien, der Hauptstamm der Bevölkerung im südlichen, eigentlichen Siam) die Lao (im nördlichen Siam und in Indo-China), die Shan (weitverbreitet vom östlichen Birma über das nördliche Siam [Laos] und Indo-China bis tief nach China hinein), die Karenen in (Birma) u. a. gehören. Alle diese Völker sprechen einsilbige, isolierende Sprachen mit dem musikalischen Silbenton; es macht aber auch heute trotz der angestrengten linguistischen und sprachvergleichenden Arbeit eines Jahrhunderts noch große Mühe, in das Wirrsal von mehr als hundert Sprachen und Dialekten Ordnung und Uebersicht zu bringen. Seit 1160 wanderten von Sumatra her (¶ Indonesien) auf der Halbinsel Malakka Malaien ein und gründeten hier Reiche (1262 das nach dem dort viel wachsenden Baume Amalaka genannte Malāka). Sie haben sich dort so ausgebreitet, daß die Halbinsel geradezu die Malaiische Halbinsel genannt wird. Dazu ist H. eines der Hauptauswanderungsgebiete der Chinesen, die in Indo-China 560 000, auf der Halbinsel Malakka 950 000, in Siam 1 400 000 zählen, also einen erheblichen Prozentsatz der Bevölkerung ausmachen.

2. b. H. hat in der Geschichte eine große Rolle gespielt. In Birma rangen die Teilstaaten Pagan, Arakan, Thatun, Pegu und Martaban miteinander um die Vorherrschaft. Seit 1795 geriet Birma in Reibung mit der aufstrebenden britischen Kolonialmacht in Vorderindien; nach wiederholten Kriegen wurde 1826 Arakan und Tenasserim, 1852 Pegu und Martaban, 1886 auch Oberbirma, das Reich des tyrannischen Königs Thiba (oder Theebaw) annektiert. In Siam sind seit etwa 1300 n. Chr. verschiedene Dynastien, meist in blutigen Kriegen und Revolutionen einander gefolgt. Wiederholt geriet das Reich in Abhängigkeit von Birma, erkämpfte aber immer wieder seine Freiheit. Seit 1824 herrscht die jetzige Dynastie, die das Glück hatte, in Tschula-Longkorn (1868—1910) und Rama VI Viravudh (seit 1910) zwei hervorragende, auch europäisch gebildete und dem Kulturfortschritt offene Könige zu haben. Das französische Indo-China war von 234 n. Chr. bis 1428 n. Chr. ein Teil des großen chinesischen Reiches gewesen. Seitdem hatte es zwar seine Unabhängigkeit erkämpft; aber die einzelnen Länder, Annam, Tonkin, Kambodscha, Cochinchina und Laos, standen unter verschiedenen Herrschern. Als 1737 die Dynastie Taisong die Macht an sich gerissen und das Herrscherhaus der Nguyen in Cochinchina gestürzt hatte, mischte sich die französische Mission in die politischen Wirren. Bischof Pigneau de Béhaine erzog den einzigen überlebenden Prinzen des Hauses Nguyen und setzte es durch, daß er 1787 mit französischer Hilfe auf den Thron gesetzt wurde. Seitdem hatte die französische Kolonialpolitik in H. Fuß gefaßt und hat allmählich teils als reinen Kolonialbesitz, teils in der Form von Protektoraten und unter ähnlichen Deckmänteln ganz Indo-China annektiert. — Der Religion nach sind die Malaien Mohammedaner; die anderen Völker in allen von der Küste her zugänglichen Küstengebieten sind Buddhisten; die Völker tief im Innern, also die Karenen, Tschin,

Katschin, Lao, Shan und viele andere, haben ihre primitiven animistischen Religionen bisher behauptet. Am bedeutendsten war die Geschichte des Buddhismus in Birma (¶ Buddhismus: I, 8), wo besonders Buddhagoscha im 5. Jhd. n. Chr. eine umfassende literarische Tätigkeit entfaltete.

J. G. D. Campbell: Siam in the twentieth Century, New York 1902; — C. Carter: The Kingdom of Siam, New York 1904; — M. und B. Ferrars: Burma, London 1900. — Sh. Yoe: The Burman, his life, London 1896. **Julius Richter.**

Indien: II. Religionsgeschichte.

Sprache und Inhalt der ältesten literarischen Denkmäler der Iranier und der Inder beweisen, daß die Verfasser derselben Nachkommen eines und desselben Volkes waren: des in Iran (Ariana) ansässigen Volkes der „Arier" (¶ Indogermanen). Aus der Religion dieses Volkes, deren Züge und sogar Terminologie uns zum Teil noch erkennbar sind, sind zwei Religionen sehr verschiedenen Charakters hervorgegangen: der Zoroastrianismus (¶ Perser: II) und der Vedismus (¶ Vedische usw. Religion). Von den beiden Klassen von Göttern, welche die Arier verehrten, gewann im Zoroastrianismus die mehr ethische und (als Hüter der Weltordnung) überweltliche Art — iran. ahura, ind. asura — die Oberhand, im Vedismus das mehr erdverwandte Geschlecht der (im Zoroastrianismus zu Teufeln degradierten) deva, iran. daeva. Der Vedismus ist die materialistisch-polytheistische Religion eines Hirten- und Kriegervolkes, die aber vielfach eine Neigung zum Monotheismus erkennen läßt. Zum philosophischen Ausdruck kommt die letztere in spätvedischen Hymnen, und es folgt, mit der Einwanderung aus dem Indus- ins Gangesland, die lange Periode des Brahmanismus (¶ Vedische und brahmanische Religion), ausgezeichnet durch das Aufblühen der Wissenschaften, zunächst und vor allem der Opferwissenschaft, dann, im Anschluß an sie, der Philosophie, Grammatik usw. Die Lehre vom Absoluten (brahman = ¶ ātman) und die von der ¶ Seelenwanderung und der sie bestimmenden „Tat" gewinnen Gestalt, und neben dem theologischen Monismus der Upanişaden entwickeln sich Methoden der Meditation und Versenkung (Yoga; ¶ Ekstase, 4) und eine „dualistische" Philosophie (Sāmkhya). Im 6. Jhd. v. Chr., in J. wie in Griechenland eine Periode unerhörten geistigen Aufschwungs, erstehen dem brahmanischen Priestertum zahlreiche Gegner, unter ihnen als die bedeutendsten die drei großen Atheisten ¶ Buddha, ¶ Mahāvīra und Gośāla (Makkhali Gosāla). Die von letzterem gegründete Sekte der Ājīvikas ging nach langem Bestehen (noch im 13. Jhd. wird sie inschriftlich erwähnt) in den ¶ Hinduismus auf; und ein ähnliches Los traf den ¶ Buddhismus (: I, 6c), der zwar außerhalb J.s größte und bleibende Erfolge davontrug, im eigentlichen J. aber seit Jahrhunderten erloschen ist; wogegen die älteste der drei Religionen, die von Mahāvīra erneuerte, aus etwa dem 8. Jhd. v. Chr. stammende Religion des ¶ Jinismus bis heute in vielen Teilen Indiens in freilich nur schwachen Gemeinden sich gehalten hat. Seite an Seite aber mit den atheistischen Religionen, sie beeinflussend und alles Brauchbare von ihnen nehmend, entwickelten sich in unaufhaltbarem, besonders durch die Lehre von der bhakti (Gottesliebe) geförderten Siegeslauf die Sekten des Vişnuismus, Śivaismus und Śāktismus (Tantrismus): zuerst in mehr oder weniger ausgesprochenem Gegensatz zum Brahmanismus, dann mit ihm vereinigt zum großen Phänomen des ¶ Hinduismus. Wie der Buddhismus hat auch dieser die Grenzen J.s überschritten; bis nach dem fernen Borneo reichen seine Denkmäler, und noch heute ist er am Leben auf der kleinen Insel Bali bei Java. — Vier fremde Religionen fanden in J. Eingang: das Christentum, angeblich schon durch den Apostel Thomas, jedenfalls sehr früh (Syrische Kirche; ¶ Indien: III A, 1); das Judentum, im 8. Jhd. (Cochin-Juden) und später (Beni-Israel); der Zoroastrianismus, im 8. Jhd. (Pārsis); und, mit weitaus größtem Erfolge, der ¶ Islam, zu dem heute fast ein Viertel der Gesamtbevölkerung sich bekennt. Ein islamisch beeinflußter Hinduismus ist die Religion der ¶ Sikhs.

A. Barth: Les religions de l'Inde, 1879; — E. W. Hopkins: The Religions of India, 1895; — Edmund Hardy: Indische Religionsgeschichte, 1898; — J. N. Farquhar: An Outline of the Religious Literature of India, 1920; — Sten Konow: Chant' II, 1925, S. 1 ff. **F. Otto Schrader.**

Indien: III A. Vorderindien, Missionsgeschichte.

1. Die Geschichte des Christentums in J. geht wohl schon bis an den Anfang des 3. Jhd.s zurück. Die Berichte über die missionarische Wirksamkeit des Apostels Thomas sind legendarisch. Was unter dem J. zu verstehen ist, das ¶ Pantaenus, der Vorsteher der Katechetenschule in Alexandrien besucht hat, ist unsicher. Aber die in der zweiten Hälfte des 3. Jhd.s entstandenen ¶ Thomasakten wissen von Christengemeinden im nordwestlichen J. Auf dem Konzil von Nicäa war ein Bischof von „ganz Persien und Großindien". Die ersten sicheren Nachrichten bringt Kosmas Indikopleustes 530, der in Ceylon, Malabar und Kalyan Christengemeinden getroffen hat. Die Verbindung der nestorianischen Kirche in Persien mit J. war Jahrhunderte lang rege (¶ Asien, 1). Nestorianische Christengemeinden zogen sich von der Gegend von Bombay bis nach Ceylon längs der Westküste und in der Umgegend von Madras-Meliapur. Am stärksten waren sie in den Eingeborenenstaaten Travankur und Kotschin. Sie heißen Thomaschristen, Nasrani oder Surjani (nach ihrer syrischen Kirchensprache). Einige alte Kirchen und Kreuze mit Pehlewi-Umschrift sind alte Zeugen. In jenen beiden Staaten gab es 1911 1 136 960 Christen, von denen die große Mehrzahl aus den alten Thomaskirchen stammt. Die römische Kirche versuchte sie sich im 16. Jhd. durch kluge Kirchenpolitik zu assimilieren, und der Schutz und die Privilegien der portugiesischen Kolonie waren ein starker Antrieb. So traten die Thomaschristen 1599 auf der Synode von Diamper geschlossen zur kath. Kirche über (¶ Unierte Kirchen). Aber auf einer zweiten Synode 1653 rissen sich weitaus die meisten wieder von Rom los. Rom zählt (1911) 413 134 „unierte Syrer"; unabhängig sind 315 157, leider in Nestorianer, Jakobiten und andere Sekten zerspalten. Eine weitere Gruppe hat sich der anglikanischen Kirche durch den Dienst der Church Mission Society angeschlossen. An der geistlichen Erweckung der syrischen Kirchen ist im letzten Jahrzehnt mit Eifer und Erfolg gearbeitet.

2. Die kath. Mission hatte ein Vorspiel in vorübergehenden Bemühungen von Franziskanern und Dominikanern (Jordanus und drei Mitarbeiter, die 1321 als Märtyrer starben; Odorikus von Pordenone; † 1331, der großspurige päpstliche Legat Johannes von Marignol 1348—50). Sie setzte ernstlich erst nach der portugiesischen Besitzergreifung seit 1498 und der Aufrichtung der portugiesischen Kolonialherrschaft im westlichen J. und auf ¶ Ceylon ein. ¶ Goa wurde 1534 Bistum, 1557 Erzbistum. Seit 1542 wirkte in diesem Gebiete 4½ Jahre lang (mit Unterbrechungen) Franz ¶ Xavier, hauptsächlich unter den Paravern

der Fischerküste (bei Tutikorin). Seit 1606 begann der Jesuit Robert de ¶ Nobili, in der südindischen Königsstadt Madura eine neuartige Methode mit weitgehender Akkommodation an indische Vorstellungen. Er trat als Brahmane aus Rom auf, der den in J. verloren gegangenen fünften Veda bringe. Später wurde dieser unter dem Titel Ezur Veda gefälscht, und die Fälschung 1½ Jahrhunderte mit Geschick aufrechterhalten. Nobili und seine Mitarbeiter wollten mit ihrer Methode die oberen Volksschichten, besonders die Brahmanen erreichen. Es erhob sich aber gegen ihre Methode innerhalb der römischen Kirche kräftiger Widerspruch, der zu den peinlichen Akkommodationsstreitigkeiten führte (¶ Asien, 2), denen erst Benedikt XIV 1744 durch eine energische Bulle ein Ende machte. Auch viele andere kath. Orden traten im 17. und 18. Jhd. in die Arbeit ein; diese wurde aber gehemmt durch den Patronatsstreit zwischen der Kurie und der Krone Portugals. Letztere hatte in der Zeit ihres glänzenden Aufstiegs und ihrer fürstlichen Freigebigkeit gegen die Missionen das allgemeine Patronats- und Besetzungsrecht der kirchlichen Würdestellen mit der Verpflichtung, für die Gehälter aufzukommen. Das schnell niedergehende und verarmende Portugal war zur Erfüllung dieser Verpflichtungen weder willens noch imstande, hielt aber um so zäher an dem Prestige fest. Erst 1886 gelang es Rom, den häßlichen Streit durch ein Konkordat mit der Krone Portugals zu beendigen. Portugal behielt nur Goa, das zum Patriarchat erhoben wurde, und drei allerdings wichtige Suffraganbistümer. Das 18. Jhd. bedeutete für die römische Mission auch in J. einen trostlosen Niedergang, in dem besonders der Jesuit Du Bois in seinen „Letters on the state of Christianity in India" 1823 einen tiefen Blick tun läßt.

Seit dem zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts wurde die Mission und Kirchenaufbauarbeit mit großer Tatkraft wieder in Angriff genommen. Vorderindien wurde mit einem Netz von 1 Patriarchat, 7 Erzbistümern, 24 Bistümern und 2 Präfekturen überzogen, wozu noch drei Vikariate in Birma kommen. Neben 1000 ausländischen Missionaren stehen 1810 einheimische Priester; das Patriarchat Goa und 7 Diözesen (im südwestlichen J.) werden fast ausschließlich durch den einheimischen Klerus pastoriert. 2 566 442 indische Christen sind das bisherige Ergebnis der Arbeit, davon 441 000 in den verbliebenen Resten vergangener portugiesischer Kolonialherrlichkeit in Goa und Damao und 625 286 in den Diözesen der alten Thomasschriften, 1 404 655 in dem ganzen übrigen Vorderindien und 94 501 in Birma.

3. a. Die protestantische Mission beginnt mit der dänisch-hallischen Mission in Trankebar und den nahe gelegenen englischen Besitzungen und Eingeborenenstaaten im Tamulenlande seit 1706. Die Pfadfinder Bartholomäus ¶ Ziegenbalg (1706—19) und Heinrich ¶ Plütschau (1706—11) setzten sich unter den größten Widerständen, zumal seitens der dänischen Kolonialobrigkeit durch. Sie legten mit einer besonnenen Missionsmethode mit Studium der Tamulensprache und des Volkstums, mit Predigt, Schule und Bibelübersetzung einen soliden Grund. Philipp Fabricius (1742—91) war ein hervorragender Bibelübersetzer und Dichter tamulischer geistlicher Lieder. Chr. Fr. ¶ Schwartz (1750—98), der „Königspriester", genoß durch die unbestechliche Lauterkeit seines Charakters in einer wilden Zeit allgemeine Verehrung, so daß er zeitweilig britischer Resident des Reiches Tandschaur war. Die englische Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK) und später die Society for the Propagation of the Gospel (SPG) unterstützten die Mission finanziell. Leider erlahmte mit dem Erstarken des Rationalismus in Deutschland der Missionseifer; die Mission verkümmerte. Die Reste wurden von verschiedenen englischen Gesellschaften und der 1836 gegründeten Evg.-Luth. Mission in Dresden-Leipzig übernommen. Der Herrnhuter „Brüdergarten" in Trankebar 1760—88 konnte wegen der konfessionellen Rivalität, die von derselben begonnene Nikobaren-Mission 1768—88 wegen des tödlichen Klimas nicht gedeihen.

3. b. Protestantische Mission größeren Stils begann seit 1792 mit den baptistischen Missionaren, dem genialen William ¶ Carey (1792—1834) und seinen beiden Mitarbeitern Marshman und Ward in dem Landstädtchen Sirampur in Bengalen, daher das „Sirampurer Trio" genannt, und zwar mit einem heroischen Versuche, die Bibel oder wenigstens Teile davon in die Sprachen J.s, Süd- und Ostasiens zu übersetzen. Zugleich wurde die Missionsarbeit in verschiedenen Teilen Nord- und Nordostindiens in Angriff genommen. Aber die englische „Ostindische Kompanie" (gegründet 31. Dez. 1600), die unbeschränkte Herrin des größeren Teiles von Nordindien, legte diesen christlichen Bestrebungen die größten Schwierigkeiten in den Weg, weil sie dadurch ihre Handelsinteressen bedroht wähnte. Sie suchte deshalb auch das Eindringen anderer (englischer und amerikanischer Missionare) auf alle Weise zu hindern. Aber eine groß angelegte Agitation der Philanthropen und Missionsfreunde daheim unter der Führung von Will. ¶ Wilberforce zwang sie bei der Erneuerung des königlichen Charters 1813, a) eine kirchliche Versorgung der anglikanischen Engländer in J. durch Errichtung der drei Bistümer Kalkutta, Madras und Bombay einzurichten, b) zunächst den britischen Missionsgesellschaften freie Bahn zu gewähren. Bei der nächsten Erneuerung des Freibriefs 1833 wurde allgemeine Missions- und Handelsfreiheit für alle Völker durchgesetzt. Nunmehr strömten seit 1813 britische, seit 1833 auch amerikanische und deutsche Missionsgesellschaften durch die weit geöffneten Türen. Die Londoner Mission (LMS) begann in unruhigem Tatendrang in vielen Hauptstädten des weiten Landes, fand aber Eingang besonders durch Th. Ringeltaube in Mailadi (Travankur) und in der Umgegend von Kuddapa im Telugulande unter den Mala und Madiga. Die englische Kirchenmission (CMS) begann in Anlehnung an die Arbeit der „frommen Kapläne" (besonders Henry ¶ Martyn und Claudius ¶ Buchanan) und anfänglich meist mit deutschen Missionaren in Nord- und Südindien; Rhenius († 1838) pflegte in Tinnevely mit Eifer und Verständnis die Bewegung unter den Schanar (Palmyra-Palmbauern). Die englischen Wesleyaner übten eine mühsame Arbeit im Tamulenlande, Jahrzehntelang ohne größere Erfolge. Die schottischen Missionen sandten hervorragende Männer wie John Wilson (Bombay), Alexander Duff (Kalkutta), Stephan Hislop (Nagpur), Braithwood (Madras) u. a. A. ¶ Duff begann seit 1830 eine neue Missionsmethode; hatte man bis dahin meist nur bei den niederen Kasten und den Kastenlosen Eingang gefunden, so wollte er die führenden Volksschichten durch die Einführung in den Vollbesitz der abendländischen Kultur auf dem Grunde der Bibel und der englischen Sprache gewinnen, also durch ein hochgespanntes Schulwesen. Die britische Kolonialverwaltung, die früher den Bildungsschichten durch einseitige Pflege des Sanskrit, des Persischen und Arabischen entgegengekommen war, folgte den Anregungen Duffs und stellte ihre

Schulbestrebungen auf die Schaffung einer Kulturgemeinschaft auf dem Boden der englischen Sprache um. Seit 1854 förderte sie auch das niedere Schulwesen der Mission wirksam durch Einführung des Grants-in-aid-Systems, d. h. der Schulzuschüsse für alle Schulen, welche ihren Anforderungen entsprachen. Unter den seit 1833 eintretenden amerikanischen Missionsgesellschaften stand an erster Stelle der American Board, der besonders in Madras und auf Ceylon eine große Arbeit begann. Unter den deutschen Gesellschaften trat die ¶ Leipziger evg.-luth. Missionsgesellschaft seit 1841 in das Erbe der dänisch-halleschen Mission ein; die ¶ Baseler Mission dehnte seit 1834 von Mangalur aus ihre Arbeit über Süd- und Nord-Kanara, Malabar und die angrenzenden Landschaften aus; die ¶ Goßnersche Mission fand seit 1845 nach mehreren wieder abgebrochenen Versuchen ein großes Arbeitsfeld unter den kulturarmen Kolsstämmen in Tschota Nagpur.

3. c. Einen Einschnitt in die Arbeit bildete der gefährliche Sipahi-Aufstand 1857. Aber darnach übernahm die britische Regierung selbst (1858) unter feierlicher Zusicherung religiöser Neutralität die Verwaltung J.s. Seitdem hat die indische Mission einen ungeheuren Aufschwung erlebt. Die Zahl der beteiligten Missionen ist auf 122 gestiegen. Von den neueingetretenen Gesellschaften bzw. solchen, die ihre Arbeit weit ausgedehnt haben, sind englische die Church of England Zenana Miss. Soc. (1880; ¶ Frauenmission, 2 a), die hochkirchliche SPG, die in Anlehnung an den anglikanischen Episkopat und die im Lande weilenden Engländer fast in allen Teilen des Landes ist, die United Free Church of Scotland, die nach der Disruption 1843 (¶ Schottland) sogar mit noch größerem Eifer als die schottische Staatskirche (mit der sie sich 1927 wieder vereinigt hat) großzügig Mission trieb; amerikanische die (nördlichen) Presbyterianer (seit 1834), die (nördl.) Baptisten-Union, die ihre Jahrzehntelang unfruchtbare Lone Star Miss im Telugulande weit und erfolgreich ausbaut, die (nördl.) bischöfliche Methodistenkirche (seit 1856), die canadischen Baptisten (seit 1866) u. a., deutsche die ¶ Brüderunität (1853), die ¶ Hermannsburger (1866), die ¶ Schleswig-Holsteinische (1877). So stehen jetzt (1925) 5682 protestantische Missionare, darunter 1485 ordinierte, in dieser Arbeit. — Bedeutsam ist, daß ein Arbeitszweig nach dem andern in Angriff genommen ist. Das Missionsschulwesen hat im Zusammenhang mit dem großzügigen Dufffschen Programm und dem anglokolonialen Grants-in-aid-System eine so große Ausdehnung genommen, daß ihm 15 083 Elementarschulen (mit 540 000 Schülern), 588 Mittel- und Highschools (mit 89 442 Schülern), 37 Colleges und akademische Anstalten (mit 11 605 Studenten), 74 Lehrerseminare (mit 2444 Schülern) und 107 Predigerseminare (mit 2534 Studenten) angehören. Die Arbeit an der in den Senana eingeschlossenen Frauenwelt ist seit 1822 mit wachsender Energie aufgenommen (¶ Frauenmission, 2 a), so daß jetzt 2242 Missionsschwestern mit 14 711 Bibelfrauen sich ihr widmen; von den Schulen werden in den Elementarschulen 170 165, in den gehobenen Schulen 20 315, in den Colleges 354 Mädchen erfaßt. Geradezu im Vordergrunde stand einige Jahrzehnte die ¶ Aerztliche Mission, zumal wenn sie (wie im Pandschab, Sindh und der Nordwestgrenzprovinz) unter einer fanatischen mohammedanischen Bevölkerung den Weg zu den Herzen bahnte. Sie zählt jetzt 101 Aerzte und 186 Aerztinnen, denen 229 Nurses zur Seite stehen; in 208 Hospitälern und 511 Polikliniken werden im Jahr 4⅔ Millionen Patienten behandelt. Daß die Zahl der weiblichen Aerzte die der Männer übertrifft, liegt an der Abgeschlossenheit der Senana, welche Frauen und Kinder für männliche Aerzte schwer erreichbar macht. Ein besonders gepflegter Zweig sind die Aussätzigenasyle (62 mit 5769 Insassen), deren sich besonders die Edinburger Aussätzigenmission (seit 1874) annimmt. Das größte und schönste Aussätzigenasyl war vor dem Kriege das von dem Goßnerschen Missionar Uffmann gepflegte in Purulia. Auch der industriellen Erziehung hat sich die Mission in mannigfaltiger Weise gewidmet, in Webereien und Ziegeleien, in Werkstätten der bräuchlichen Handwerke, in Ackerbauschulen, in Klöppel- und Handarbeitsschulen usw., insgesamt 100 Anstalten mit 2707 Schülern. Der Zuwachs an Getauften ist vielfach in den zahlreichen Einzelnen aus allen Kasten gewonnen, die sich oft unter schweren Kämpfen, vielleicht unter Lebensgefahr von ihrer Familie und Kaste losgerissen haben. Größere Scharen, besonders von Witwen und Waisen haben die ehedem in jedem Jahrzehnte wiederkehrenden Hungersnöte (so 1876—79; 1896; 1900) der Mission zugeführt, die sie in Waisenhäusern sammelte und an ihre Pflege viel treue Arbeit setzte. Besonders verdient hat sich um die Hungerwitwen die fromme Brahmanenwitwe und Christin Pandita Ramabai gemacht, welche Tausende in Mukti bis Puna gesammelt und erzogen hat. Weit umfassender war die Ernte aus den Massenbewegungen, welche aus den Schanar und Paria unter den Tamulen, den Mala und Madiga bei den Telugu, den Mahaer und Maag bei den Mahratta, den Tschamar, den Meht und andern Kastenlosen in Nordindien der Mission Zehntausende nahebrachten, allerdings auch an ihre Erzieherweisheit und Geduld die größten Anforderungen stellten. Insgesamt zählt die protestantische Mission in J. 2 242 798 Christen, von denen 811 505 abendmahlsberechtigt sind.

3. d. Eine neue Zeit ist für die indische Mission seit der Jahrhundertwende, und noch mehr seit dem Weltkrieg angebrochen. Die mächtig angeschwollene nationalistische Bewegung (unter der Führung des edlen Maharattas Karamchand Mohandas ¶ Gandhi) hat das politische Leben bis in seine Tiefe aufgewühlt und auch die Christen genötigt, sich zu einem nationalen Kongreß zusammenzuschließen. Die britische Regierung ist dem stürmischen Drängen der Inder auf Home Rule in den Montagu-Chelmsford-Reformen (1917) weitgehend entgegengekommen und hat gerade die für die Mission wichtigsten Verwaltungszweige wie das Schul- und Gesundheitswesen der indischen Verwaltung übertragen. Infolge davon fordern die Hindu auch in den Missionsschulen (durch die Gewissensklausel) freie Entscheidung über die Teilnahme am Religionsunterricht. Das Bestreben wird stärker, eine besondere indische Form christlichen Glaubens und Lebens auszugestalten. Die anglikanische Kirche hat das Land mit einem Netz von Bistümer überzogen (1877 Lahore, 1879 Travankor, 1890 Tschota Nagpur, 1863 Lakhnau, 1896 Tinnevelly und Madura, 1902 Nagpur, 1912 Dornakal, 1915 Assam) und plant jetzt (durch die Indian Church Measure) Disestablishment und völlige kirchliche Selbständigkeit vom Staate. Die verschiedenen, presbyterianischen, reformierten und kongregationalistischen Kirchen in Südindien haben sich zu der South India United Church zusammengeschlossen. Die presbyterianischen Kirchen in Nord- und Westindien bilden seit 1904 die „presbyterianische Kirche Christi in Indien". Auch die lutherischen Kirchen und Missionen

sind seit 1905 in Annäherungs- und Kooperationsverhandlungen eingetreten. Die Persönlichkeit Jesu übt auf die gebildete Welt J.s eine ungewöhnliche Anziehungskraft und wird auch von Gandhi hoch gepriesen (vgl. E. Stanley Jones, The Christ on the Indian Road, 1926). Christen wie die zumal in Deutschland heiß umstrittene Persönlichkeit des ¶ Sadhu Sundar Singh gelten als ein neuer Typus indischer Christlichkeit.

Außer den bekannten Darstellungen der allgemeinen Missionsgeschichte (¶ Christentum: III) und den Missionsatlanten (¶ Geographie, 3) vgl. Piolet: Missions catholiques françaises II, 1901; — Joly: Le Christianisme et l'extrême Orient I, 1907; — F. Oscar Andersen: Fra Trankebarmissionens Begyndelsestid, Aarhus 1906; — Jul. Richter: Indische Missionsgeschichte. 1924² (dort weitere Lit.). **Julius Richter.**

Indien: III B. Hinterindien, Missionsgeschichte.

1. Die kath. Mission hat in Birma, Siam und Malaya ebenso mit den großen Schwierigkeiten und schroffen Wechseln der politischen Lage zu ringen gehabt wie die protestantische Mission. Sie hat aber seit 1580 in dem heute französischen Indo-China eines ihrer größten und fruchtbarsten Missionsfelder in Asien. Bedeutende Missionare wie der unermüdliche Alexander von Rhodes (1624—45) brachen die Bahn; Rhodes konnte allein in Cochinchina 30 000 Christen taufen. Allerdings ging es seit 1664 durch schwere Verfolgungsstürme, und diese steigerten sich im 19. Jahrhundert infolge der engen Verbindung der französischen Mission mit der französischen Kolonialpolitik, die unter heftigen Rückschlägen und blutigen Kriegen allmählich zur französischen Besitzergreifung des ganzen Landes führte. Gialong wurde durch die französische Mission auf den Thron erhoben, aber sein Sohn Minhmenh verfolgte die Mission blutig. So ging es in kaleidoskopischem Wechsel weiter. Als schließlich unter ständiger, wirksamer Hilfe der Mission Frankreich das Land in Besitz genommen hatte, richtete sich die antiklerikale und radikale französische Politik wie in andern Kolonien gegen die Mission. In Uebertragung des heimatlichen Kulturkampfes (¶ Frankreich, 6 a) wurde die Missionskasse empfindlich besteuert, Anstalten und Klöster wurden geschlossen, kath. Blätter unterdrückt, die eingeborenen Christen zum Abfall ermutigt. Die kath. Mission hat in Birma 3 Vikariate und 94 501 Christen, in Siam 1 Vikariat und 27 931 Christen, in Malakka 1 Diözese und 1 Vikariat und 44 514 Christen, in Indo-China 11 Vikariate, eine Präfektur und 1 173 827 Christen. In Indo-China ist das Christentum eine Macht geworden; im Vikariat Buichu sind unter 2 Mill. Einwohnern 295 000 Christen, im Vikariat Hanoi unter 2,2 Mill. 164 000 Christen, im Vikariat Vinh unter 1,8 Mill. 133 257 Christen. Die kath. Mission zählt in Hinterindien 562 auswärtige Patres, 186 Fratres und 718 Schwestern, daneben 1040 eingeborene Priester, 50 Brüder und 3513 Schwestern.

2. a. Die protestantische Mission begann 1813 mit Adoniram ¶ Judson, der durch die intolerante Haltung der ostindischen Kompanie an der Landung in Bengalen gehindert, nach Rangun ging. Er veranlaßte die amerikanische nördliche Baptisten-Union, die Mission in Birma aufzunehmen (¶ Baptistische Missionsgesellschaften). Als Judson von Rangun durch Krieg vertrieben wurde, verlegte man die Arbeit 1827 nach Maulmein und Tavoy. Von hier nahm die gesegnete Karenen-Mission ihren Ausgang. Bei diesen Berg- und Waldstämmen tief im Innern hatten sich seit Jahrhunderten Ueberlieferungen aus den ersten Kapiteln der Genesis erhalten, zugleich mit der Prophezeihung, daß dereinst Männer mit dem verlorenen heiligen Buche kommen würden. Hervorragende Missionare wie Boardman, Wade und Mason, und begabte eingeborene Prediger wie Kothabju und Sa Quala pflegten mit Geschick und Erfolg eine große Erweckungsbewegung. Diese griff später auch auf andere Inlandvölker von Birma über. Dagegen verhielten sich die Birmanern, die dem Buddhismus ergeben sind, der christlichen Mission gegenüber ablehnend, trotzdem bedeutende Männer (wie J. N. Cushing 1866—1905) unter ihnen arbeiteten und Rangun zu einem großen christlichen Kulturzentrum (mit dem stattlichen Cushing College) ausgebaut wurde. Die Baptistenmission hat in Birma 34 Hauptstationen mit 217 ausländischen Missionaren; sie zählt 83 283 Christen und in 836 Schulen 33 000 Schüler. — Durch die merkwürdig überspannte Frau Mason wurde 1859 die hochkirchliche SPG (¶ Missionsgesellschaften: II) in das Land gezogen, auch sie besetzte Moulmein, Rangun und andere Zentren. Ihr tüchtiger Missionar Dr. Marks erzog den König Thibau, der aber später die auf ihn gesetzten Hoffnungen enttäuschte. Die SPG hat in Birma seit 1877 ein eigenes Bistum (Rangun), außerdem 6 Hauptstationen mit 42 Missionaren, von denen 20 Priester sind; die Zahlen ihrer Gemeinden sind klein geblieben (10 500 Christen). Außerdem sind in Birma 1879 die amerikanischen nördlichen bischöflichen Methodisten, 1885 die englischen Wesleyaner, 1915 die Heilsarmee, 1919 die amerikanischen Adventisten, 1920 die englischen Plymouth-Brüder (Christian Missions in Many-Lands) eingetreten. Aber alle Missionen außer den amerikanischen Baptisten und der SPG zählen zusammen kaum 2000 Christen in ihren Gemeinden. Die Station Bhamo der China-Inland-Mission gehört im Grunde schon zur chinesischen Mission.

2. b. In Siam gab es eine ziemlich bewegte Vorgeschichte. Karl ¶ Gützlaff missionierte seit 1827 unter den zahlreichen eingewanderten Chinesen; der amerikanische Board hatte von 1831—50 eine Station in Bangkok; ein Missionsarzt Dr. D. E. Bradley erwarb sich ein Verdienst durch die Einführung der Schutzpockenimpfung. Der Board übertrug seine Mission 1850 an die American Missionary Association, aber auch diese zog sich nach wenigen Jahren zurück. Die amerikanischen nördlichen Baptisten begannen 1833 mit der Arbeit, haben aber diese Mission nie mit genügender Stärke besetzt. So fiel die Hauptlast auf die amerik. nördlichen Presbyterianer, die 1840 eintraten und seitdem langsam, aber planmäßig das ganze Land von Muang Trang und Nakawn auf der Halbinsel Malakka bis über die Nordgrenze von Laos hinaus mit 10 Hauptstationen besetzten, auf denen 91 Missionare (24 ordinierte) in der Arbeit stehen. Im südlichen (eigentlichen) Siam wird diese trotz des Wohlwollens einsichtigen Königshauses durch den zähen Halt des Buddhismus und die Schlaffheit der Bevölkerung gehemmt. Im Norden (Laos) ging es Jahrzehntelang durch schwere Verfolgungen; aber dann fand das Evangelium bei der kräftigen und einfacheren, im Geisterglauben befangenen Bevölkerung Eingang. Die Mission zählt 14 724 Christen, von denen aber nur 8222 abendmahlsberechtigt sind. In 54 Schulen werden etwa 3000 Schüler unterrichtet.

2. c. Im übrigen H. befindet sich die protestantische Mission in den Anfängen. Im französischen Indo-China haben wegen des Widerstandes der französischen Kolonialpolitik nur einige Missionare der amerikanischen Christian and Missionary Alliance Eingang gefunden und haben um 10 kleine Stationen

432 Christen gesammelt. Im britischen Malaya (Straits Settlements und Malaiische Schutzstaaten) hat die SPG schon seit 1814 einen bescheidenen Anfang in Singapur gemacht, hat dort auch ein eigenes Bistum, aber nur 3 Stationen und 4000 Getaufte. Im Jahre 1866 kamen die Christian Missions in Many Lands (Plymouthbrüder), 1881 die englischen Presbyterianer, 1885 die amerik. nördl. Bischöflichen Methodisten (Dr. Lücing). Die Schwierigkeiten der Arbeit sind groß. Singapur und Penang sind internationale Welthäfen mit dem gewöhnlichen Gemisch einer bunt zusammengewürfelten Bevölkerung. Die Rassen- und Sprachenmischung ist beinahe überall geradezu verwirrend. Die zersplitterten Berg- und Waldvölker sind schwer zu erreichen. Die mohammedanischen Malaien verhalten sich meist ablehnend. Boden gefaßt hat man eigentlich nur unter den eingewanderten Chinesen, die aber leider auch verschiedene Sprachen sprechen. Alle Missionen zusammen zählen 17 643 Christen, von denen 10 781 abendmahlsberechtigt sind. Auch die Leipziger Evg.-Luth. Mission hat unter den vielen eingewanderten Tamulen-Kulis in Rangun und Penang die versprengten Glieder ihrer südindischen Mission in wohlorganisierten Gemeinden gesammelt. Auf den Andamanen und Nikobaren hatte 1768—81 die Brüdergemeine eine opferreiche, aber vergebliche Mission; nun nimmt sich die SPG dieser scheuen Malaien und Negritos an.

Vgl. die Literatur zu ¶ Indien: III A. **Julius Richter.**

Indigenat ist die der älteren Terminologie entnommene Bezeichnung für Staatsangehörigkeit. Das neuere Staatsrecht trennt Staatsangehörigkeit und Domizil und kennt als Erwerbsgründe Abstammung (jus sanguinis: Deutsches Reich, Gesetz vom 22. Juli 1913, 5. Nov. 1923) oder Geburt im Lande (jus soli), außerdem Verehelichung, Adoption, Verleihung, Anstellung; als Verlustgründe: Verehelichung mit einem Ausländer, desgl. Adoption, Aberkennung, Verwirkung, Verjährung, Entlassung. Im Bundesstaat (Deutsches Reich, Schweiz, USA.) besteht Ober- und Gliedstaatsangehörigkeit derart, daß diese jene zur notwendigen Folge hat. Der wohl letzte Gebrauch des Wortes in der deutschen Gesetzgebung findet sich in Art. 3 der Reichsverfassung von 1871. Hier wird für alle Deutschen ein gemeinsames J. in dem Sinne festgestellt, daß die Angehörigen jedes Gliedstaats in jedem andern Gliedstaate bürgerlich gleich zu behandeln sind. Art. 110 der Reichsverfassung von 1919 erstreckt den Gedanken auch auf das staatsbürgerliche Gebiet. Staatskirchenrechtlich ist die Staatsangehörigkeit (J.) insofern von Bedeutung, als verschiedentlich von Staat oder Kirche für die Anstellung im Kirchendienst Reichs- (zuletzt die drei bayerischen Kirchenverträge von 1924) oder auch Landesangehörigkeit verlangt wird; manchmal auch für das kirchliche Wahlrecht. Für den Uebertritt der Kirchenbeamten von Landeskirche zu Landeskirche hat die Vorschrift der Landesangehörigkeit insofern weniger Bedeutung, als diese Reichsdeutschen, die Auskommen und Unterkommen im Lande haben, verliehen werden muß.

Bornhak: Deutsches Staatskirchr. I. 1911[2]; — Bal. die Lehrbücher des Kirchenrechts und Staatsrechts. **Deichey.**

Individual- und Sozialethik.

1. Geschichtliche Orientierung: — 2. Systematische Bestimmung. — Ergänzend vgl. ¶ Ethik.

Die Frage nach dem Verhältnis von J. und S. bzw. nach Wesen und Recht einer besonderen S. neben der bisher fast allein bearbeiteten J. ist heute ein neues und aktuelles Problem. Echte Probleme aber werden nicht erfunden, sondern nur aufgefunden, und die Bewegungen einer ernsthaften Forschung weisen daher stets auf Wirklichkeiten hin, die sich in ihnen bemerkbar machen. Es ist dann aber einer neuen Problemstellung auf dem Boden irgendeiner bisherigen Anschauung nicht gerecht zu werden, bevor es nicht gelungen ist, den Blick auf die realen Tatbestände zu richten, durch die jene entstanden ist und, unbekümmert um alle bloß theoretischen Erledigungen, fernerhin mit aller Dringlichkeit entstehen wird. So ist auch in unserer Frage eine geschichtliche Einführung in die Problemlage die erste Aufgabe, d. h. die Klarstellung unserer eigenen geschichtlichen Situation, deren furchtbar reale Frage an uns unser eigenes ethisches Fragen immer nur mühsam und begrenzt auffassen und aussprechen kann.

1. a. Es ist richtig, daß die Reformation zwar nicht wesenhaft, aber faktisch einen Abbruch der S. bedeutet, die im kath. Mittelalter lebte. Zwar waren nach Luthers Auffassung die äußeren Verhältnisse und ihre Gestaltung für den Christen zunächst noch dadurch von unmittelbarer Wichtigkeit, daß der neue Freiheitsbegriff die paradoxe Kehrseite der dienstbaren Knechtschaft allen Dingen gegenüber einschloß (vgl. ¶ Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen"). Aber nachdem einmal der Glaube in das Zentrum gestellt war, der Glaube, der den Einzelnen in seiner Entscheidung einsam vor Gott stellte (¶ Glaube: V, 1 b), wurde das Evangelium überhaupt eine Angelegenheit des „inneren" Menschen, die dieser losgelöst von allen äußeren Beziehungen und Gestaltungen in der nunmehr ganz unparadox und negativ gefaßten Freiheit, d. h. Unangreifbarkeit des Unsichtbaren haben konnte. Aus dem „dienstbaren Knecht aller Dinge", der um der Liebe willen für alles einsteht, was irgend im Bereich seiner Kraft liegt, wurde bald der in sich selbst zurückgezogene Besitzer des Evangeliums, der erst dann kämpft und leidet, wenn man ihm diesen Besitz gewaltsam nehmen will (¶ Individualismus: IV, 5). Alles was über dies „Evangelium" hinausgeht, wurde immer gleichgültiger für den Theologen und damit für die Ethik, verfiel immer mehr dem „Juristen", d. h. modern gesprochen der „Eigengesetzlichkeit".

Diese innere Vereinseitigung des (lutherischen) Protestantismus ging Hand in Hand mit der Ausbildung des staatlichen Absolutismus, der diese passive Beugung unter seine Autorität als Dank für den Schutz des Evangeliums hinnahm, ja verlangte. So entstand die eigentümliche doppelte Moral des deutschen Protestantismus, die an den Einzelnen innerlich die schärfsten Ansprüche autonomer ¶ Sittlichkeit (: IV) stellt, ihn aber in seiner gesamten äußeren Betätigung in einen unantastbaren Rahmen gegebener bürgerlicher, sozialer, nationaler Verhältnisse einspannt, nach deren sittlichem Recht auch nur zu fragen schon sittlich verdächtig ist. Diese doppelte Moral, die J. und S. auseinanderreißt, ist bis zur Gegenwart für die deutsche protestantische Lage bezeichnend. Es ist damit zwar nicht eine eigentliche S. überhaupt beseitigt; es hat daher auch keineswegs an anerkennenswerten sozialethischen Leistungen in diesem Protestantismus gefehlt; aber es blieb freilich die protestantische S. auf eine ganz bestimmte einmalige geschichtliche Lage zugeschnitten und festgelegt. Daher mußte sie mehr und mehr zu einem irreführenden Scheingebilde werden, je mehr die realen Verhältnisse sich änderten, denen jene S. entsprach. Diese hatte aber zur Voraussetzung den patriarchalisch-christlichen ¶ Staat, der nach gottgewollten Ordnungen alle nationalen, gesellschaftlichen und kultu-

rellen Fragen regelt, so daß der Christ in der einfachen selbstlosen Hingabe an diesen Staat alle individuellen Kräfte zugleich voll sozial wirksam macht und so die Einheit zwischen J. und S. herstellt. Aber eben diese ganze Voraussetzung fiel mehr und mehr dahin; dem Staatsabsolutismus entzogen sich mehr und mehr Gebiete, die unter einer immer dürftigeren Oberaufsicht des Staates immer hemmungsloser ihre Regelung aus dem entnahmen, was man ihre „Eigengesetzlichkeit" nennt, also aus einer ethisch unkontrollierten Instanz. Unter der Oberfläche einer scheinbaren Einheit und Ordnung entwickelte sich mehr und mehr ein Chaos sittlich emanzipierter Kräfte, die unter dem Schutz alter, autoritativ festgehaltener sozialethischer Gedanken um so gefährlicher staatliche und kirchliche Macht in den Dienst der eigenen Interessen zu ziehen suchten. Und angesichts dieser völligen Umgestaltung aller Verhältnisse blieb die christlich-protestantische Ethik im wesentlichen bei den Gedanken einer längst vergangenen geschichtlichen Situation stehen! Kein Wunder, daß sie aus dem Kreis des lebendigen Lebens hinausgedrängt wurde, daß sie nichts mehr zur Sache zu sagen hatte, daß sie wirksam nur noch wurde in den Kreisen, die den Lebenstyp der Vergangenheit am stärksten bewahrten oder in der Hand der neuen Großmächte als willkommenes Kampfmittel. Kein Wunder aber auch, daß jetzt nach dem offenkundigen Zusammenbruch des Staates, auf den die bisherige S. sich bezog, das Verlangen nach einer ganz neuen christlichen S. ertönt, daß man meint, im Protestantismus in Wahrheit überhaupt nur noch J. gehabt zu haben.

1. b. Dieses Empfinden gewinnt sein gewisses Recht bei dem Blick auf die reiche Geschichte sozialethischer Gedanken auf „weltlicher" Seite. Denn die weltliche Kultur, für die der große Bruch der Reformationszeit das Tor zur freien Entfaltung war, hat von vornherein ein starkes sozialethisches Interesse gezeigt. Die neue Freude am Menschen, der neue Glaube an die Natur, die neue Diesseitigkeit, alles wirkte zusammen, um die Frage nach der rechten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens wichtig zu machen. Ueber ¶ Staat, ¶ Gesellschaft, ¶ Recht haben eigentlich alle bekannten Männer des 17. und 18. Jhd.s philosophiert (¶ Aufklärung, 3). Dabei regten sich im Gegensatz zu dem protestantischen Staatsabsolutismus vielfach staatsfeindliche Stimmungen, die das Auge schärften für jene „Eigengesetzlichkeiten", die sich langsam aber sicher vom Staat emanzipierten. Und im Gegensatz zu der Auffassung von den gottgewollten geschichtlichen Ordnungen suchte das naturalistische wie das rationalistische Denken nach den natürlichen Gesetzen des sozialen Lebens. Als daher endlich im 19. Jhd. der neue Stand kam, der als Stiefkind der Gesellschaft seine primitivsten Lebensinteressen nur in zähem Kampf mit allem Bisherigen wahren konnte, fand er bereits die geistigen Waffen vor, die ihn zur Ausbildung einer neuen sozialethischen Gedankenwelt befähigten (¶ Arbeiter: I, ¶ Sozialismus).

1. c. Man kann also die gegenwärtige Lage so zeichnen: Die S., die in evg. Kreisen überhaupt noch lebendig ist, fußt auf Voraussetzungen, die schon lange nicht mehr existieren. Hingabe, Gehorsam, Pflichterfüllung sind rein formalistisch und sittlich wertlos, sobald das Objekt der Hingabe (Staat, Nation) selbst von sittlich neutralen oder gar widersittlichen Mächten zersetzt ist. Die beherrschenden Mächte des modernen Kulturlebens, von denen die Lebensgestaltung der Einzelnen wie der Klassen und Völker heute abhängt, sind aber in der Tat mehr und mehr dem Dämonismus der „Eigengesetzlichkeit" verfallen. Praktisch droht daher die evg. Ethik eine isolierte und damit gefährdete J. zu werden, deren Forderungen sich auch dem von seiner Umwelt erdrückten persönlichen Leben gegenüber immer mehr zu bloßen Redensarten entwerten. Zugleich hat sie die neue sozialistische, auf (größtenteils christentumsfeindlichen) Aufklärungsgedanken ruhende Ethik neben sich, die durch ihre konkreten sozialethischen Zielsetzungen in ihren Anhängern auch die persönlichen Kräfte der J. in Einsatz und Kampf und Treue für jene Ziele aufs stärkste weckt und so gerade die guten Teile der Jugend anzuziehen vermag.

2. a. Die geschichtliche Situation drängt die evg. Ethik zu einem Durchdenken des Verhältnisses von J. und S. Aber es gilt darüber klar zu werden, daß das keineswegs bloß eine Frage des Umfangs oder des Ausbaus der Ethik ist. Das Urteil über das Verhältnis von J. und S. ist vielmehr die Konsequenz der jeweiligen Art der ethischen Grundlegung. Sowohl da, wo man eine eigentliche S. neben der J. fordert, wie da, wo man sie mit einem wechselnden Maß von Konsequenz ablehnt, ist das nicht eine Sache für sich, nicht eine Sache zufälligen Interesses oder individueller Enge oder Weite des Blickfeldes; man tut vielmehr das eine oder das andere, weil man von vornherein in einer bestimmten Grundrichtung des ethischen Denkens lebt, die sozialethisches Interesse eigentlich ausschließt oder eigentlich nötig macht. Wir verfolgen hier zwei Grundtypen des ethischen Denkens, die wir als den personalistischen (¶ Persönlichkeit) und realistischen (¶ Realismus) bezeichnen.

2. b. Die personalistische Ethik stellt die Freiheit der sittlichen Person in den Mittelpunkt der Betrachtung (¶ Ethik, 3). Wo die sittliche Forderung wirklich gehört wird, da wird dem Menschen auch die Freiheit (¶ Autonomie) zugesprochen, und zwar mit eben derselben Gewißheit und Absolutheit, die der sittlichen Forderung selbst innewohnt. „Du kannst, denn du sollst." Dem Anspruch der sittlichen Forderung sich unterwerfen, heißt schon die Freiheit auf sich nehmen. Dieser Freiheit der sittlichen Person gegenüber werden alle konkreten Lebensverhältnisse bloßes Material ihres sittlichen Handelns. Die zufällige Gestalt dieses Materials ist für die sittliche Tat ohne eigentliche Bedeutung. Die volle Konsequenz dieser Anschauung ist: äußere Verhältnisse vermögen die eigentlich sittliche Stellungnahme der Person weder zu erleichtern noch zu erschweren. Denn die sittliche Forderung besteht nicht in bestimmten inhaltlichen Geboten, deren Erfüllung durch den empirischen Menschen freilich je nach den Verhältnissen sehr viel leichter oder sehr viel schwerer sein kann, sondern sie geht auf gar nichts anderes als auf die stete Ueberwindung und Aufhebung des empirischen Menschen einschließlich seiner empirischen Möglichkeiten oder Schwierigkeiten zugunsten der freien Person, als welche sie selbst ihn anspricht. Damit verlangt das Sittliche auf den empirischen Menschen gesehen stets und überall das Unmögliche, den empirischen Selbstwiderspruch der „Selbstverleugnung". Dieses Unmögliche wird durch keine empirische Situation möglicher oder unmöglicher, es ist immer und überall gleich leicht oder gleich schwer. Im Sittlichen tritt ein Absolutes in diese Welt ein, vor dem die Relativitäten dieser Welt gleichgültig werden.

Von hier aus verliert eine besondere S. neben der einen einfachen J. jeden Sinn, und keine Strömungen der Zeit dürfen diese harte Klarheit trüben. Zwar

wirkt sittliches Handeln ganz von selbst auch auf die äußeren, die sozialen Verhältnisse. Aber die Gestaltung des Aeußeren bleibt bloße Auswirkung; sie wird nicht selbst ethischer Inhalt. An der Gestaltung der sozialen Verhältnisse haben wir vielleicht sehr viele Interessen, aber keine direkt sittlichen. Denn auch wenn wir uns den Inhalt der sittlichen Forderung ebenso als reine Gemeinschaft mit Anderen wie als innere Selbständigkeit verdeutlichen, so suchen wir den Andern doch durchaus wieder als sittliche Person. Dann aber sind wir verpflichtet, ihm dieselbe sittliche Freiheit und absolute Ueberlegenheit über seine äußere Situation zuzuschreiben, die wir bei uns selbst fordernd voraussetzen. Gerade nur indem wir ihn mit solchem sittlichen Glauben behandeln, helfen wir ihm wahrhaft. Je konsequenter wir die sittlichen Gedanken in uns tragen, um so ernsthafter sind wir an der sozialen wie an jeder äußeren Lage uninteressiert, bei uns und bei andern. Den Mut zu solcher Konsequenz müssen wir allen Zeitströmungen gegenüber haben. Und wir dürfen es auch: finden wir doch tatsächlich sittlichen Ernst und die Möglichkeit sittlicher Gemeinschaft oft gerade da, wo alle Verhältnisse den Ruin der Sittlichkeit zu bedeuten schienen, und gerade da so gar nicht, wo eigentlich Alles zum Blühen reinen Menschentums beitragen mußte. Dabei bleiben wir auch in der Bahn des NT.s, das ebenfalls kein Interesse an der Aenderung sozialer Zustände zeigt (¶ Sklaverei), und das ebenfalls die Heiligen Gottes oft gerade dort fand, wo sie nicht zu vermuten waren, und dort nicht, wo die Gestalt der sozialen Verhältnisse die Pflege der höheren Interessen des Menschen scheinbar begünstigte. Die oben gezeichnete Entwicklung der Reformation (s. 1a) ist von hier aus im wesentlichen zu bejahen. Die Welt läuft nun einmal in ihrer tödlichen Eigengesetzlichkeit, und man soll sie darin laufen lassen, bis Gott ihr ein Ende macht. Der Christ kann hier nichts als leiden, was zu leiden ist, und dem leidenden Bruder den Trost des Evangeliums und die Gewißheit der inneren Freiheit bringen, vor der die vergänglichen Fesseln des Elends dieser Welt gering werden. Sofern aber die Unterworfenheit unter die Welt Sünde hervorbringt, so ist auch das zu tragen als Mahnung an die unvergängliche Wahrheit des „simul iustus, simul peccator" (¶ Glaube: V, 3).

2. c. Es muß offenbar ein ganz anderer Ansatz sein, der den straffen Konsequenzen dieser personalistischen Ethik entgehen und zu abweichenden Resultaten kommen will. In der Tat ist die realistische Ethik von einem sehr anderen Denken getragen. Zwar ist der personalistische Ansatz an sich einwandfrei; aber er ist rein formal abstrakt und rechnet mit rein abstrakten Größen. Darin liegt seine Exaktheit, aber auch sein bloß hypothetischer Charakter, den er mit allen exakt-wissenschaftlichen Aussagen teilt. Er besagt nur: wenn es so etwas gibt wie eine sittliche, d. h. kategorische Forderung, und wenn es so etwas gibt wie ein Subjekt, das diese Forderung auf sich nimmt, wenn und soweit es das gibt, muß ein solches Subjekt auch mit der Macht der kategorischen Forderung als frei angesehen werden. Der Satz wird also falsch, wenn man ihn ohne weiteres und bedingungslos realisieren will. Mit seinem „wenn" und „soweit" weist er vielmehr selber auf besondere Bedingungen seiner Realisierung hin. Bei formal gleichbleibender Eigenart kann Umfang und Tiefe des ganz richtig als „frei" gekennzeichneten sittlichen Lebens und damit Umfang und Tiefe der sittlichen Freiheit selbst alle Grade und Stufen durchlaufen. Das Abstraktum „Freiheit", das aus der Zusammenstellung der Abstrakta „Sittengesetz" und „sittliches Subjekt" hervorgeht, besagt keineswegs, daß nicht das faktische sittliche Leben in einem Menschen intensiv von seiner äußeren und sozialen Lage abhängen könne, auch wenn bestehen bleibt, daß der Mensch innerhalb dieses ihm erreichbaren sittlichen Lebens und der Intensität desselben entsprechend sich „frei" weiß und wissen soll.

Das wird noch deutlicher, wenn man bedenkt, daß es ja auch die Abstraktion „Sittengesetz" oder „die sittliche Forderung" so gar nicht gibt. Die sittliche Forderung muß doch wohl immer etwas fordern, und, sofern sie sich an den empirischen Menschen richtet, etwas von ihm zu Vollbringendes, also durchaus Konkretes. Der konkreten Tat und ihrem ganzen Ernst dürfen wir uns durch keinen Hinweis auf die „Gesinnung" entziehen, wenn nicht die Gesinnung selbst sittlich verdächtig werden soll. Der moderne Ansatz einer „materialen ¶ Wertethik" löst die sittliche Forderung auf in das riesige „Reich der ¶ Werte", durchaus ein Schritt in der rechten Richtung. Aber auch diese „Werte" wie Wahrhaftigkeit, Reinheit, Gerechtigkeit sind keineswegs „an sich seiende Wesenheiten", die der „Wertblick" „sieht", sondern bloße abstrahierende Subsumptionen, mit denen wir hier wie auf anderen Gebieten die unendliche Fülle der Wirklichkeit ordnen und übersichtlich machen. Jede menschliche Willensregung verfolgt einen ganz konkreten Zweck, die Herstellung eines ganz bestimmten realen Zustandes. Sie ist, gerade je reiner und vollendeter sie ist, um so völliger von diesem ihrem konkreten Zweck erfüllt. Nicht der Wert der hilfreichen Nächstenliebe verlangt realisiert zu werden, sondern dieser unter die Mörder gefallene Mensch verlangt Hilfe. Gibt es überhaupt Normen für unser Handeln, so können diese nur bestehen in ganz bestimmten und völlig konkreten Bildern eines aus dem jetzigen heraus herzustellenden Zustandes. Daß aber ein konkreter Zustand, eine konkrete Situation uns ein solches normatives und forderndes Bild vorhält, ist nur so zu verstehen, daß sie uns etwas von ihrem eigentlichen Wesen, ihrer eigentlichen Wahrheit enthüllen, der wir zu gehorchen haben. Sittlich handeln heißt so „die Wahrheit tun". Ein kategorisch normiertes Handeln des konkreten Menschen ist nur so denkbar, daß sich unserem Erkennen das Wesen der Dinge zeigt und uns dadurch auffordert, wesentlich und wahrhaftig mit ihnen umzugehen, widrigenfalls wir eben das Wesen der Dinge selbst antasten. Gerade als konkretes ist jedes Einzelding freilich vollständig verbunden mit der gesamten Welt, sein Wesen und seine Wahrheit wird nur sichtbar in und mit dem Verständnis der Welt überhaupt. Die Wahrheit, die wir zu tun haben, ist letztlich die Wahrheit der Welt als Ganzheit oder der Welt als Schöpfung. Sittlich handeln heißt so die Welt als Schöpfung behandeln.

Mit dieser realistischen Grundauffassung der Ethik ist ein ganz bestimmtes Urteil über das Verhältnis von J. und S. notwendig gegeben. Es ist nun deutlich, daß das sittliche Handeln eines Menschen abhängig ist von seiner Fähigkeit, das Wesen der Dinge zu erfassen, die Welt als Schöpfung zu sehen. Diese Fähigkeit wiederum ist von der gesamten, auch der sozialen Lage des Menschen nicht unabhängig. Ausnahmen bestätigen nur die Regel, daß die Verbundenheit von Leib und Seele, von Innerem und Aeußerem im realen Menschen eine echte und dementsprechend wirksame ist. Schon von hier aus ergibt sich die Notwendigkeit einer S.: ist die soziale Lage eines Menschen in irgendeinem Grade bestimmend auch für sein sittliches Leben, so kommt ihrer Gestaltung

selbst sittliches Interesse zu, so wird sie selbst ein Gegenstand der Ethik. Wenn die technische und wirtschaftliche Entwicklung den Menschen um jene Verbundenheit mit der Welt betrügt, in der allein etwas von der eigentlichen Wahrheit der Dinge offenbar werden kann, so daß nun dem Menschen alles „unwesentlich", sinnlos und gleichgültig wird, nur noch gut zum wahllosen Verbrauch, so wird damit diese technische und wirtschaftliche Entwicklung ein eminent ethisches Problem. Es ist dann offenbar so, daß die S. von der J. gar nicht zu trennen ist, weil hier die S., weit entfernt eine Erweiterung oder Auswirkung der J. zu sein, vielmehr als Voraussetzung für die Möglichkeit der J. erscheint.

Aber der Weg zur S. ist von diesem realistischen Ausgangspunkt aus noch viel unmittelbarer. Das Gebiet der Ethik ist nach dem Gesagten so weit wie die Welt bzw. wie das jeweilige Verständnis der Welt als Schöpfung, praktisch so weit wie menschliches Handeln die Welt berührt. Zu dieser von unserem Handeln fort und fort berührten Welt gehört aber das Aeußerliche genau so wie das Innerliche. Weil und sofern Alles, auch das Aeußerlichste, Materiellste in den Zusammenhang der einen Welt unlösbar hineingehört, kann es niemals als ethisch neutral und belanglos neben die Welt gestellt werden, die durch die ihr verliehene Wahrheit unser Handeln normiert. Es ist eben nichts „unwesentlich". Was wir auch tun mögen, das Innerlichste oder das Aeußerlichste, stets ist der Inhalt unserer Handlung, unseres Wollens die Herstellung eines ganz bestimmten Zustandes, der zu dem ebenso bestimmten Wesen der Dinge in ein positives oder negatives, aufbauendes oder zerstörendes Verhältnis tritt. Unser Umgang mit der Natur, der ¶ Wirtschaft, der gesellschaftlichen Ordnung (¶ Gesellschaft) hat daher in sich selbst genau so gut seine Normen wie unser persönlicher Umgang mit einer anderen Menschenseele. Ja noch mehr. Diese Verbindung von Innerem und Aeußerem, Leiblichem und Geistigem ist im Zusammenhang unserer Welt nicht nur eine Summierung, die sittliche Ordnung der Sachwelt tritt daher nicht nur als gleichberechtigt neben die Ethik der persönlichen Beziehungen, J. und S. sind nicht nur gleichberechtigte Teile der Ethik, sondern Inneres und Aeußeres, Leib und Seele sind organisch verbunden. Sittlich geordnete Arbeit an der Sachwelt ist daher schon Dienst an persönlichem Leben. Und aller Verkehr mit persönlichem Leben vollzieht sich in dieser Welt durch Sachmittel hindurch. Der Samariter trat in die persönliche Liebesgemeinschaft mit dem unter die Mörder Gefallenen, indem er ihm die Wunden verband.

J. und S. sind endlich auch dadurch völlig miteinander verbunden, daß das eigene persönlich-sittliche Leben eines Menschen nur in der redlichen Arbeit an der Sachwelt seinen reellen Bestand hat. ¶ Schelers Erkenntnis, daß die inneren personalen Werte niemals direkt zum Ziel sittlichen Strebens gemacht werden können, sondern echt und rein erst „auf dem Rücken" der Handlung erscheinen, die ihrerseits selbstlos ihrem Gegenstand zugewandt ist, ist von größter Wichtigkeit und Tragweite. Von hier aus zeigt sich das Ineinander von J. und S. und die Unentbehrlichkeit einer Sachziele zeigenden S. nochmals in neuer Weise. Erst in, mit und unter der S. als Sachethik, als Kampf um ganz bestimmte Gestaltungen der menschlichen Lebenswelt in allen ihren Gebieten entfaltet sich die J. als Sachlichkeit, Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Treue in diesem Kampf. Weit entfernt also, daß eine personale J. schon von selbst durch ihre Auswirkung eine sozialethische Ordnung aufbaute, ist vielmehr das echte Wachstum der sittlichen Person, also das Ziel der J., seinerseits abhängig von der tapferen Arbeit an den Sachbereichen unseres Lebens, zu der wir die Zielsetzungen der S. brauchen. Von hier aus wird verständlich, warum eine Ethik so schwer gefährdet ist, wenn sie wie die evg. Ethik von der lebendigen Mitarbeit an den sozialethischen Sachproblemen abgeschnitten ist und eine isolierte J. zu werden droht. Sie krankt dann an der Unwahrheit, daß die personalen Werte vorgehalten und gefeiert werden, ohne daß doch die realen Ziele gezeigt würden, in der Bemühung um welche jene Werte überhaupt erst echt und redlich gewonnen werden können. Eine solche Ethik muß daher zum Geschwätz und zur Lüge entarten und zugleich ein Pharisäertum großziehen, das um so leichter zur Verachtung anderer bereit ist, je weniger es selbst die ganze Schwere, Problematik und Verantwortung der konkreten, sacherfüllten Tat kennt.

Von dieser Hinsicht aus erscheint die Forderung einer Neubildung der christlichen Ethik auf eine S. hin als weit über alle Modewünsche und Modeströmungen hinaus wichtig und notwendig, eben weil ohne eine solche auch die J., ja die Ethik überhaupt der inneren Auflösung verfallen muß. — ¶ Gemeinsinn, ¶ Arbeit, ¶ Eigentum, ¶ Erbrecht.

H. Höffding: Ethik, (1887), 1901²; — P. Natorp: Sozialidealismus, 1920; — M. Scheler: Ueber Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, (1916) 1921³ (vgl. auch die Gesammelten Aufsätze); — A. v. Oettingen: Moralstatistik, (1868) 1882³; — Herm. v. d. Goltz: Grundlagen der christlichen S., 1908; — G. Traub: Ethik und Kapitalismus, (1904) 1909² (lehrreich gerade durch seine zwiespältige Haltung); — J. Weadland: Handbuch der S., 1916; — G. Wünsch: Evg. Wirtschaftsethik, 1928. — Vgl. auch R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I, 1927, S. 730 ff. **W. de Boor.**

Individualismus.

I. Religionsgeschichtlich; — II. J. und Sozialismus im AT; — III. Im NT; — IV. J. und Universalismus im Christentum.

Individualismus: I. Religionsgeschichtlich.

1. Unter J. versteht man die gefliſſentliche Betonung des Individuell-Eigenen im Gegensatz zum Gemeinsamen der Familie, des Stammes, der Kirche oder der Gemeinschaft überhaupt. — In der primitiven Geistesstruktur ist der J. kaum da. Die ¶ Primitive Religion ist fast ausschließlich Sache der Gemeinschaft, zwar nicht in dem Sinne, daß es keine individuellen Regungen gäbe, sondern so, daß jede Tat, jeder Gedanke, jedes Gefühl immer zugleich vom Ganzen der Gemeinschaft getan, gedacht, erlebt wird: was einer tut, tun alle. Dieser Kollektivismus hängt zusammen mit der Unselbständigkeit, der Grenzenlosigkeit der primitiven Persönlichkeit. Ein Basutomädchen, das wachen soll, schläft ein, weil ein Verwandter eingeschlafen ist. Und da in der primitiven Geistesstruktur die religiöse Sphäre von den andern nicht getrennt ist, gestaltet sich die Religion wesentlich überindividuell. Ritus und Mythus sind Betätigungen der Gesamtheit (Eine Ausnahme bildet vielleicht die Zurückgezogenheit indianischer junger Leute in Erwartung der Offenbarung ihres individuellen Totems; ¶ Totemismus). Mit dem nicht-individuellen Charakter der primitiven Struktur hängt ihre Geschichtslosigkeit eng zusammen. Es gibt kein Einmaliges: das einmal Geschehene wiederholt sich immer wieder. Nach dem Vorbilde des im Ritus verfestigten Naturlebens wird das ganze Leben wiederholbar, mythisch vorgestellt. Die Feinde des ägyptischen Königs sind die Feinde der Sonne, sein Sieg

ist ein kosmischer Sieg. In ¶ Indien (: II) verharrten Religion und Weltanschauung fast ausnahmslos beim Unpersönlichen. Heilsgeschichte gibt es dort ebensowenig wie feste Grenzen des Individuums. Sie werden schon durch die Vorstellung der ¶ Seelenwanderung unmöglich. In Israel fangen dann der J. und die Geschichte mit der Vergeschichtlichung der Natur (¶ Feste und Feiern : II) an: der einmalige Auszug aus Aegypten ersetzt die stete Erneuerung des Naturlebens. Die ¶ Propheten (: II) vollziehen sodann die bestimmte Hinlenkung auf die individuelle Frömmigkeit, auch im Gegensatz zum Partikularismus.

Das Wesen der nicht mehr ganz primitiven, aber dennoch von starken primitiven Elementen durchsetzten Kulturen wird nun gerade vom Gegensatz J.-Kollektivismus durchgreifend bestimmt. Erinnert sei an den Durchbruch individueller Frömmigkeit in der Aegyptischen Religion durch den Ketzer Echnaton (¶ Aegypten: II, 2a), an die Orphik und Verwandtes in der ¶ Griechischen Religion, an die sich der Kollektivmoral der polis widersetzende Antigone, an das Aufkommen der anthropozentrisch bestimmten Sophistik (¶ Sokrates), an das Anachoretentum (¶ Mönchtum: I). Im Zentrum dieser Entwicklung stehen natürlich die Frömmigkeit des AT.s (¶ Individualismus: II) und diejenige des NT.s (¶ Individualismus: III), wenn man auch gewiß nicht sagen kann, daß es Jesu nur um die Einzelseele zu tun gewesen sei (¶ Reich Gottes). Die christliche Kirche, wenn auch der individuellen Frömmigkeit weiten Spielraum lassend, faßt dann alle individuellen Regungen im überindividuellen Ganzen der kultischen Heilsanstalt zusammen. Seit ¶ Renaissance und ¶ Reformation setzt sich der J. immer kräftiger durch, bis man im 19. Jhd. geradezu von einem Zeitalter des J. reden konnte. Demgegenüber zeigt die jüngste Vergangenheit wieder eine Rückkehr zum Ueberindividuellen, mit der eine stärkere Betonung der Kirche Hand in Hand geht (¶ Individualismus: IV).

2. Mit dem Problem des J. verbindet sich die methodologische Frage: was haben wir in der Entwicklung der Religion hauptsächlich zu berücksichtigen: das Individuum oder die Gemeinschaft? und die weitere: soll bei der Bestimmung des Wesens der Religion das erstere oder die letztere den Ausschlag geben? Hier stehen sich zwei Richtungen gegenüber. Die eine schildert das religiöse Leben fast ausschließlich auf Grund individueller Erfahrungen, wie sie in Zeugnissen, Autobiographien usw. niedergelegt sind (die amerikanische ¶ Religionspsychologie, William ¶ James). Kultus und Alltagsfrömmigkeit werden dabei fast ganz außer acht gelassen. Dieser Individualpsychologie steht schroff die französische Soziologie gegenüber, welche nicht nur die individuelle Religion von der kollektiven ganz abhängig macht, sondern das Wesen der Religion mit dem Erweis ihres kollektiven Charakters für erschöpfend bestimmt erachtet (¶ Religionssoziologie). Eigentlich ist es hier die Menschheit als solche, welche der Mensch in seiner Frömmigkeit verehrt. Zwischen diesen Extremen, welche ihre Verwandtschaft, — das erste mit der psychopathologischen Einstellung derjenigen Gelehrten, die die Religion ganz aus den Erlebnissen der Ekstatiker usw. konstruieren und verurteilen möchten, das zweite mit dem ¶ Positivismus — nur selten verleugnen, steht die Völkerpsychologie W. ¶ Wundts, die mit Recht betont, daß weder Mythus noch Ritus aus den Einzelerlebnissen sich genügend erklären lassen, wie auch das religiöse Leben der großen Genien immer von ihrer religiösen Umwelt bedingt ist. Wir sollen aber nicht vergessen, daß die Religion nie und nirgends ein bloß völkerpsychologisches Problem ist. So wie die individuelle Religion von der kollektiven immer abhängig ist, genau so ist es die kollektive von der individuellen. Kirche (in ihrem weitesten Sinne, église, wie Dürkheim sagt) und Einzelseele stehen in einem Wechselverhältnis, welches erst als solches für das Wesen der ¶ Religion (: IVA) bestimmend ist. Wer dieses verstehen will, muß sowohl den individuellen Regungen wie auch den kollektiven Gebilden (Ritus und Mythus) Rechnung tragen. Beide gehen ja letztlich auf Erlebnisse, seien es individuell- oder Kollektiv-Erlebnisse zurück (¶ Erlebnis).

E. Dürkheim: Les Formes élémentaires de la Vie religieuse, 1912; — ERE VII, S. 218 ff; — W. Wundt: Völkerpsychologie VI, (1909) 1915², S. 511 ff. **van der Leeuw.**

Individualismus: II. Individualismus und Sozialismus im AT.

1. Sozialismus in der alten Zeit: — 2. J. in der alten Zeit; — 3. Das Auftreten der großen Individuen; — 4. Die individualistische Vergeltungslehre.

1. Die geistige Geschichte Israels stellt die Geschichte des Fortschritts vom S. zum J. in besonderer Deutlichkeit dar, wobei auch das Komplizierte eines solchen Vorgangs hervortritt. — Israels älteste Religion ist zunächst eine Volksreligion gewesen. Damit ist gegeben, daß nach israelitischem Glauben die Gottheit mit dem Volk als solchem in engster Beziehung steht (¶ Gottesglaube: II, A 2). Dabei tritt die Rücksicht auf den Einzelnen oft so sehr zurück, daß dieser über dem Volke gänzlich vergessen werden kann. Wenn etwa von einem Unglücksfall Israels oder eines fremden Volkes gesprochen wird, den man als göttliche Strafe über geschehene Sünde versteht, ist von Einzelnen, die etwa ausgenommen würden, meist überhaupt keine Rede. — Der verantwortliche Leiter des Volkes ist der König; demnach erscheint es als natürlich, daß das Volk zusammen mit dem Herrscher belohnt und bestraft wird; man vergleiche dafür besonders die Urteile der ¶ Deuteronomisten in der Ueberarbeitung des ¶ Königsbuches, z. B. II Kön 21 $_{10}$ ff. — Bei anderen Gelegenheiten wird die bürgerliche Gemeinde als die in Betracht kommende sittliche Einheit angesehen. So wird die Stadt Sodom wegen ihres Frevels von der Gottheit zerstört, wobei von einzelnen gerechten Sodomiten ursprünglich nicht die Rede war; und noch das Deuteronomium verlangt die Vernichtung einer abgöttischen Stadt, ohne den Gedanken auch nur zu erwägen, ob nicht einige Jahve-Fromme darin sein könnten (Deutn 13 $_{13}$ ff). — Eine besonders große Rolle aber spielt die Einheit des Geschlechtes oder der ¶ Familie (: II), d. h. von Gemeinschaften, die Israel noch aus der Wüste mitgebracht hat, und die alle geschichtlichen Stürme überdauert haben. Daß der Einzelne für Familie und Geschlecht einstehen und ihr Geschick mittragen muß, ist Israel von jeher um so mehr eingeprägt, als es die ¶ Blutrache, das Grundgesetz des sozialen Lebens in der Wüste und in Israel noch lange nach seiner Wüstenzeit in Gebrauch, ursprünglich nicht sowohl mit dem Einzelnen, sondern mit der Familie zu tun hat (II Sam 21). Gottheit und Menschen behandeln die Familie als Einheit; alte Geschichten erzählen, wie die unschuldigen Kinder mitsamt ihrem Vater hingerafft worden sind (vgl. z. B. Num 16 $_{27}$); die Gottesmänner drohen dem Frevler und seinem ganzen Hause das Verderben (vgl. z. B. Amos 7 $_{17}$, I Sam 2 $_{31}$, I Kön 14 $_{10}$ 16 $_{3}$); selbst das älteste Rechtsverfahren straft in besonders schlimmen Fällen den Verbrecher und seine Kinder (vgl. Jos 7 $_{24}$, I Sam 22 $_{16}$ ff, I Kön 21 $_{13}$

II Kön 9 $_{26}$). Niemand hat also damals an den bekannten Worten des ¶ Dekalogs Anstoß genommen, daß Jahve die Sünde der Väter noch an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied heimsucht Ex 20 $_{5}$. — Und ebenso ist das gegenwärtige Geschlecht mit den vergangenen unauflöslich verkettet. Was die Väter getan haben, das wird — so ist man überzeugt — oft genug an den Nachkommen heimgesucht (vgl. Lev 26 $_{39}$ II Chron 34 $_{21}$). Das ist die Gesamtbetrachtung, die den Vätersagen der Gen zugrunde liegt: was die Urväter gewesen sind und vollbracht haben, das ist für ihre Nachkommen entscheidend geworden: um des gläubigen Abrahams willen wird Israel noch jetzt gesegnet. — Solche gemeinsame Behandlung der Verbände muß man daraus verstehen, daß damals in Wirklichkeit der Einzelne im allgemeinen viel weniger entwickelt gewesen ist, als es bei fortgeschritteneren Völkern der Fall zu sein pflegt. Die Sitte ist damals eine viel größere Macht als unter uns. Die Verbände treten gemeinsam handelnd auf. Und auch bei der Religionsübung steht der Einzelne zurück: die großen Begehungen der Religion sind Feiern einer Gemeinde.

2. Trotzdem würde die Annahme, das Individuum habe in der alten Religion keine Stelle innegehabt, ein starker Irrtum sein. Zwar wird in den Schriften jener Zeit verhältnismäßig wenig von ihm gesprochen; aber diese sind vorwiegend historischer und prophetischer Art, haben also dazu kaum eine Gelegenheit. Anderseits haben wir aber auch Spuren genug, die uns zeigen, daß das Interesse des Einzelnen damals keineswegs ausschließlich auf das Ergehen des Volkes gerichtet war. Die Mutter, die für ihr krankes Kind bangt, der Kranke, der sich vor dem Tode fürchtet, die Frau, die sich über ihre Magd ärgert oder mit der Nebenfrau zankt: sie alle denken nicht an Israel, sondern ganz allein an sich und ihre Sache. Und auch hervorragende Personen, die sich selbstbewußt von den übrigen unterscheiden, hat es selbstverständlich bereits in der alten Zeit gegeben: da ist der Held, der sich seiner blutigen Tat rühmt (Gen 4 $_{23\,f}$ Richt 15 $_{16}$); der Sänger, der von der Schönheit seines eigenen Liedes voll ist (Ps 45 $_{18}$); besonders der Gottesmann, der von „seinem Gotte" reden darf und wie ¶ Moses und ¶ Elias mit seinem ganzen Volke ringt; auch die Originalität des ¶ David muß Israel tief empfunden haben (vgl. I Sam 24 $_{5\,ff}$ 26 $_{8\,ff}$ II Sam 1 $_{26}$ 4 $_{10\,ff}$ 9 $_{1\,ff}$ 12 $_{20\,ff}$ 15 $_{19\,ff.}$ $_{24\,ff}$ 19 $_{1\,ff}$). Und sollten nicht die individuellen Schmerzen und Freuden, welche die alten Israeliten wie alle anderen Menschen gefühlt haben, ihre Stätte auch in der Religion besessen haben? Die alten Sagen zeigen uns, daß diese so natürliche Annahme richtig ist. Hanna, ein einzelnes Weib, betet um einen Sohn (I Sam 1 $_{10\,ff}$); ¶ Simson, der einsame Recke, ruft verdürstend Jahves Hilfe an (Richt 15 $_{18}$) usw. Und Jahve macht dies Zutrauen nicht zu schanden; er hört nicht nur auf Israels Schreien, sondern auch, wenn sich der Einzelne an ihn wendet: den Knaben David hat er vor dem Löwen und Bären errettet (I Sam 17 $_{37}$); die Stimme des weinenden Ismael hat er vernommen (Gen 21 $_{17}$). Er schenkt die Kinder (Gen 30 $_{2}$) oder verschließt den Mutterleib (Gen 16 $_{2}$); er geleitet und behütet den Wanderer auf dem Wege (Gen 28 $_{15.\ 20}$); er sendet Krankheit (I Kön 17 $_{17\,ff}$) und Tod (Gen 38 $_{10}$): alles Dinge, die den Einzelnen zwar sehr viel, Israel aber gar nichts angehen. Schließlich braucht man nur an die vielen mit ¶ Jahu oder Jehō (Jō) zusammengesetzten Personennamen wie etwa Jō-nāthān („Jahve hat [das Kind] gegeben") zu denken, um zu erkennen, daß sich auch im alten Israel der einzelne Fromme unter Jahves besonderer Leitung gefühlt hat. — Die israelitische Religion ist mehr als viele andere von jeher eine sittliche Religion gewesen. Mit leidenschaftlicher Inbrunst hat man gesucht, in dem äußeren Geschehen die gerechte Vergeltung der Gottheit für das Tun der Menschen zu sehen (¶ Sittlichkeit: III ¶ Vergeltung: II); dies aber nicht nur im Leben Israels, sondern auch im Geschick des Einzelnen: Abraham und Lot sind ihrer Gastfreundschaft wegen von Jahve belohnt (Gen 18. 19); Onan wird um seiner Lieblosigkeit willen von Jahve getötet (Gen 38 $_{10}$); Absalom, der Brudermörder, mußte schmählich zugrunde gehen, denn Jahve vergilt dem Frevler nach seinem Frevel (vgl. II Sam 3 $_{39}$). Daß man aber ganz allgemein so empfunden hat, beweisen Worte wie ʿawōn und ḥaṭṭāʾā, die „Sünde" und „Schuld" oder „Sünde" und „Strafe" zugleich bedeuten und ebenso vom Volke wie vom Einzelnen gebraucht werden. — Diese Beurteilung des Individuums aber tritt sowohl im Rechtsleben wie im Gottesdienst hervor. Schon das älteste uns überlieferte Volksgesetz, das ¶ Bundesbuch, hat es mit den Einzelnen, nicht mehr mit den Familien zu tun. Der Gottesdienst kennt eine Fülle von Handlungen, die von dem Einzelnen vollzogen werden müssen; auch Lieder, die von diesem bei solchen Gelegenheiten zu singen sind, muß es schon in ältester Zeit gegeben haben (¶ Psalmen, 5—7). So wendet sich denn auch die ¶ Tora, d. i. die gottesdienstliche Unterweisung, an den Einzelnen: das darin angeredete „Du" ist ganz gewöhnlich der israelitische Hausvater, z. B. Ex 20 $_{10.\ 12.\ 16\,f}$ 23 $_{2\,ff}$. Die individuelle Frömmigkeit wird sich besonders im ¶ Gebet (: II A) ausgesprochen haben, besonders häufig sicherlich in der Form des ¶ Gelübdes (: 2 a α). — Das alte Israel war nicht gewohnt, zu reflektieren, und hat daher auch über das Verhältnis des Einzelnen zum Verbande kein Dogma aufgestellt. Doch läßt sich sagen, daß, wenn die Gemeinschaft in Frage kommt, das Individuum selbstverständlich zurücktritt. So ermahnt Jeremia den Baruch, der sich über sein eigenes Ergehen in der allgemeinen Katastrophe ängstigt, nicht zu viel für sich selber zu begehren; das nackte Leben, aber nicht mehr, kann er ihm zusagen (Jerem 45). Auch hat schon die alte Sage erzählt, wie Jahve seine Frommen, Noah, Lot, Kaleb aus dem Verderben ausgenommen hat (Gen 7 $_{1}$ 19 $_{12\,ff}$ Num 14 $_{24}$), wie auch nach Elias Wort „die 7000 Knie, die sich nicht vor dem Baal gebeugt haben", verschont werden sollten (I Kön 19 $_{18}$). So ist also unser Ergebnis, daß schon im alten Israel ein gewisser J. bestanden hat, der aber durch die größeren und kleineren Verbände stark zurückgedrängt worden ist.

3. Nun ist in Israel vom 8. Jhd. an ein gewaltiger J. entstanden, der, zuerst durch große Propheten vertreten, dann auch zu den Psalmisten und den Weisen gekommen ist. Es ist bemerkenswert, daß dies Aufkommen persönlichen Lebens in ungefähr demselben Zeitalter auch bei anderen Völkern zu beobachten ist: überragende prophetische Gestalten treten zugleich auch in Indien (¶ Buddha, im 6. Jhd.) und bei den Hellenen (Epimenides von Kreta, Pythagoras u. a: ¶ Griechische Religion) auf (bei den Persern ¶ Zarathustra vielleicht schon vor 1000), während die alten Kulturvölker des vorderen Orients, die Babylonier sowie die Aegypter, letztere abgesehen von der rasch vorübergehenden ¶ Tell-el-Amarna-Periode im allgemeinen mehr bei dem unpersönlichen Zustande der geistigen Kultur verharren. Es sind die dort herrschen-

den Gewalten des Despotismus und der Priesterherrschaft, die das Aufkommen selbständiger Privatpersonen im Keime erstickt haben. Israel aber, dessen Großtat unter den Völkern des damaligen Orients die Erzeugung gewaltig flutenden religiösen persönlichen Lebens ist, hat sich in seiner klassischen Zeit die unbeschränkte Herrschaft von Königen oder Priestern nicht gefallen lassen. — Die Entstehung des israelitischen J. ist noch einigermaßen zu erkennen. Zunächst ist zu bemerken, daß in Israel von Anfang an große Personen hervorgetreten sind, und daß die Religion Israels niemals bloß eine einfache Volksreligion, sondern zugleich von jeher eine Stiftung gewaltiger Gottesmänner gewesen ist. Eine Kette religiöser Heroen, ¶ Moses, ¶ Samuel, Ahia, ¶ Elias, ¶ Elisa, hatte hohe religiöse Gedanken verkündet (¶ Gottesglaube: II A, 3 a). Aber der von ihnen vertretenen Religion stand eine niedere, volkstümliche gegenüber, die sich in ihren Grundzügen nicht wesentlich von den Religionen der Nachbarschaft unterschied. Der niemals abbrechende Kampf zwischen diesen beiden Richtungen hat das Volk nicht zur Ruhe kommen lassen, aber er hat das Beste erzeugt, was Israe hervorgebracht hat. Diese Parteikämpfe wurden nicht sowohl von Verband gegen Verband, als vielmehr unter den Einzelnen geführt; in ihnen ist das Individuum erwachsen. Anderes kam hinzu: die Seßhaftigkeit hatte die alten Geschlechtsverbände gelockert und zum Teil zerstört; die zunehmende Kultur hatte die Einzelnen differenziert; soziale Nöte erfüllten die Gemüter der Unterdrückten mit erbittertem Zorn über die Frevel der Besitzenden; die furchtbaren Erschütterungen, die das Nahen und Kommen Assurs und später der Chaldäer brachten, erfüllten das Herz jedes guten Israeliten mit unermeßlicher Aufregung; blutige Kämpfe der politischen Parteien zerfleischten das Volk. Da ist das Große geschehen. Gewaltige Propheten erstehen, in den Tiefen der Seele von dem Ewigen, das sie erlebt haben, getroffen, die das Unerhörte wagen, allein auf die Stimme Gottes in ihren Ohren zu hören, keine Autorität zu achten und dem Heiligsten, was ihr Volk kennt, zu widersprechen. Bemerkenswert ist, daß einer von ihnen, ¶ Hosea, ebenso originell wie in seiner Religion auch in seinem Liebesleben gewesen ist. Die individuellste aber unter allen diesen Gestalten ist vor dem Exil ¶ Jeremia, der es vermocht hat, das Persönlichste, was er besessen hat, die Schmerzen und Hoffnungen seines Prophetentums auszusprechen, indem er seine übervolle Seele im Gebete ausschüttete (¶ Jeremia, 2). Am Ende des Exils hat der große Verfasser von Jes 40—55 an einen Beruf von unermeßlicher Weite als seine persönliche Aufgabe geglaubt und, als er diesen im Leben zu erfüllen verhindert war, seine Rechtfertigung und Verklärung noch nach seinem Tode erwartet (¶ Jesaja, 2; ¶ Knecht Jahves). — Dieser prophetischen J. hat auch weitere Kreise des Volkes ergriffen: Psalmisten haben die überkommenen gottesdienstlichen Lieder mit persönlichem Leben erfüllt und die Nöte und Wünsche ihres eigenen Lebens ihrem Gott vorgetragen (¶ Psalmen, 11). Und fremder, besonders ägyptischer Einfluß (¶ Aegypten: III, 3) hat mitgewirkt, eine Literatur der „Weisen" entstehen zu lassen, die das Leben des Einzelnen verständig betrachtet und guten Rat in allen Lagen des Lebens zu geben weiß (¶ Weisheitsdichtung im AT). Auf Grund einer solchen Literatur von frommen Liedern und weisen Reden ist dann das ¶ Hiobbuch entstanden, neben den Gebeten des Jeremia und den Gedichten des Deuterojesaja das Gewaltigste an individuellem Geiste, was Israel erzeugt hat, ein Buch, in dem sich der Dichter in unerhörter Kühnheit vermißt, allein auf seine ganz persönliche Gewissensüberzeugung gestützt, die Lehre von der ¶ Vergeltung (: II), die Grundlage aller sittlichen Religion, anzutasten. — Dann kam das babylonische ¶ Exil mit seiner gewaltsamen Zertrennung des Volkes, der eine freiwillige Zerstreuung folgen sollte (¶ Diaspora: I). Das Exil hat nicht, wie man zuweilen hört, den J. begründet, aber es hat den schon vorhandenen aufs mächtigste gefördert. Die Religion vermochte die Schicksalsfrage, die jetzt an sie trat, ob sie imstande sein würde, den Untergang des Staates und die Erschütterung des Volkstums zu überdauern, nur dann zu lösen, wenn sich selbständige Personen fanden, kräftig genug, ihr Judentum auch in der Fremde zu behaupten. Der in allen Drangsalen treu ausharrende Glaube der Einzelnen hat das Judentum gerettet und neu gestiftet.

4. Begreiflich genug, daß der von den Propheten ausgegangene und in die Masse eingedrungene J. sich auch in dem religiösen Nachdenken niedergeschlagen und das Dogma von der individuellen Vergeltung, das einzige, den Menschen betreffende Dogma, welches das AT besitzt, geschaffen hat (¶ Vergeltung: II). Freilich ist diese Lehre damals nicht neu entstanden; solcher Glaube — so haben wir gesehen; vgl. Nr. 2 — ist schon seit alter Zeit vorhanden gewesen; jetzt aber ist diese Lehre unter dem Einfluß des sittlichen Geistes der Propheten aufs stärkste betont, und unter der Einwirkung ihres J. ist sie in den Mittelpunkt der Religion gestellt worden. Alle Richtungen jener Zeit stimmen in diesem Glauben überein, und überall ist er Kern und Stern der Religion. Die Psalmisten leben von der Ueberzeugung, daß Jahve die Seele des Frommen nicht dem Hades überläßt, und verkünden es jauchzend: „ob tausend dir fallen zur Seite, zehntausend dir zur Rechten", durch alle Gefahren schreitet der Gerechte, unter Gottes Schutz gefeit (Ps 91 $_7$). Auch dem Weisen ist es die Grundüberzeugung, daß „Jahves Fluch auf dem Hause des Frevlers liegt, aber der Gerechten Wohnung segnet er" (Spr 3 $_{33}$). Und die prophetischen Gesetzgeber fordern, daß Kinder nicht mehr mit Vätern hingerichtet werden sollen (Deutn 24 $_{16}$). Es ist des Propheten ¶ Ezechiel Tat (vgl. besonders Kap. 18), daß er diese Lehre in die Prophetie übernommen und in seiner juristisch-priesterlichen Weise mit dogmatischer Genauigkeit ausgeprägt hat; nur möge man ihn, der in Wirklichkeit der (trockene) Dogmatiker dieses Glaubens ist, nicht zu seinem Gründer oder gar zum Stifter des J. überhaupt machen. Trotzdem war es etwas Großes, was Ezechiel so vollbracht hat; hatten doch die Propheten vor ihm stets nur zum Volke, nicht zum Einzelnen gesprochen; er aber ist der erste „Seelsorger" gewesen. Wie gewaltig muß die Flut des J. gewesen sein und — so müssen wir hinzufügen — wie groß die Not der Zeit, daß jetzt auch die Prophetie endlich nachgab! — Nicht auf einmal und nicht ohne innere Kämpfe hatte sich diese Wandlung vollzogen. Wir hören noch ein höhnisches Sprichwort, das in der letzten Zeit Judas umging: „die Väter haben saure Trauben gegessen, und den Söhnen wurden die Zähne stumpf" (Jerem 31 $_{29}$ Ezech 18 $_2$). So spotteten Frivole, die selber bereits ganz individualistisch empfanden, über die alte Lehre, daß die Söhne für die Väter büßen müssen. Oder fromme Seelen haben sich mit der Frage gequält, wie viele Fromme in einer sündigen Stadt sein müßten, wenn Jahve den Ort

verschonen könne (vgl. Gen 18 $_{23}$ ff). — Sobald sich aber der individuelle Vergeltungsglaube einigermaßen durchgesetzt hatte, tritt eine neue schwere Frage auf, die schon Jeremia beschäftigt hat (Jerem 12 $_{1}$ f), die dann den Dichter des Hiob (¶ Hiobbuch, 1) zu gewaltigem Kampfe gegen die Frommen und ihren Gott aufgestachelt hat, dieselbe Frage, die in den Psalmen wiederkehrt (Ps 37. 73) und die den „Prediger" zur Verzweiflung bringt (Prd 2 $_{14}$ 6 $_{8}$ 7 $_{15}$ 8 $_{14}$ 9 $_{2}$; ¶ Predigerbuch), die schließlich unlösbare Frage: warum der Tatbestand so oft den Glauben widerlegt, warum es den Gottlosen oft so gut und den Guten so schlecht geht ?— Zu einer wirklichen Lösung solcher Fragen ist es nicht gekommen: das Judentum war nicht dogmatisch gestimmt. Im allgemeinen kann man sagen, daß die individualistische Richtung in dem Kampfe der „Frommen" gegen die „Gottlosen" immer neue Nahrung findet und sich in Psalmen und Sprüchen ausspricht, während die Propheten fortfahren, zum und vom Volke zu reden. Auch der Glaube, daß die Söhne mit den Vätern leiden, hat weiter bestanden. Als dann zuletzt, wohl unter persischem Einfluß, die Lehre von der allgemeinen Auferstehung (¶ Perser: III; ¶ Auferstehung: I B, 2) und dem Gericht nach dem Tode ins Judentum eindrang (¶ Eschatologie: II, 7. 8; ¶ Gericht Gottes: II) und die Religion bestimmte, hat der J. einen die Gemüter im tiefsten erfassenden Ausdruck gefunden. Aber auch in dieser Zeit ist der J. nicht rein ausgebildet worden: das Judentum wollte und konnte nicht auf die Hoffnungen des Volkes verzichten. Erst im Evangelium sind diese Schranken gefallen.

Vgl. außer sonstigen „biblischen Theologien" und den „Religionsgeschichten Israels" besonders Rudolf Smend: Atliche Religionsgeschichte, 1893, S. 100 ff. 309 ff. 473 ff, und Bernhard Stade: Biblische Theologie des AT.s I, 1905, S. 193 ff. 285 ff. — Ferner Max Löhr: S. und J. im AT, 1906, woselbst reiches Material. — Ausführlicher RGG^{1} III, Sp. 493 ff. **Gunkel.**

Individualismus: III. Im NT.

1. Vorchristlicher und christlicher J.; — 2. Der J. Jesu; — 3. Der J. des Evangeliums; — 4. Der J. in der Gemeinde; — 5. Paulus; — 6. Die johanneischen Schriften; — 7. J. und Gemeindebildung.

1. Die Tendenz zum religiösen J., die sich im AT, im Hellenismus und im Judentum anbahnt und ausbildet (¶ Individualismus: II), speziell die Befreiung von der Volksreligion, die zu den Ergebnissen der hellenistischen Religionsgeschichte gehört, hat dem urchristlichen J. vorgearbeitet. Wenn aber dieser den antiken J. fortgesetzt hat, so ist er doch aus selbständigen Motiven entsprungen.

2. Die eigentliche Quelle des christlichen J. ist das persönliche individuelle Selbstbewußtsein Jesu (¶ Jesus Christus, E), welches in dem ihm allein eigenen Verhältnis zu Gott seinen Grund hat. Dieses befreit ihn von der Sitte und dem Urteil des israelitischen Volkes und der jüdischen Gemeinde und gibt ihm eine ausgeprägte, konkrete Individualität, die sich von seiner Redeweise an bis in alle Züge seiner Haltung verfolgen läßt, und das Korrelat seines ¶ Universalismus (: III) ist. Gilt er seiner Gemeinde als Vorbild, so wird sein Bild damit doch nicht zu einem Typus, vielmehr sind es gerade die individuellen Züge, die den geschichtlichen Charakter des Christusbildes der Evangelien gewährleisten.

3. Deswegen hat auch das Evangelium Jesu einen individualistischen Grundzug. „Das Evangelium predigt den religiösen J., die Freiheit der Kinder Gottes" (Wellhausen). Die Entscheidung, die Jesus verlangt, ist eine persönliche, weil sie auf einem Gewissensurteil beruht. Wie die Bußpredigt, so gibt auch die Glaubensforderung, das Liebesgebot und der Ruf zur Nachfolge dem Evangelium einen individuellen Charakter. Es befreit den Einzelnen von der Sitte und dem Urteil der Gemeinde wie von der Herrschaft des Lehrstandes und stellt ihn Gott gegenüber; dem „Ich" des Subjekts der Bergpredigt entspricht das „Du" in der Anrede. Diese Individualisierung kommt in der Freiheit vom Gesetz, die Jesus als sein und seiner Jünger Vorrecht beansprucht, zum Ausdruck (¶ Gesetz: III, 1). — ¶ Jesus Christus, C.

4. In der christlichen Gemeinde prägt sich der J. von Anfang an in der Missionspraxis aus. Sie ist auf Einzelbekehrung gerichtet. Ein persönlicher Entschluß und eine individuelle Ueberzeugung führen zur Gemeinde. Die damit gegebene Trennung von den natürlichen Zusammenhängen wird stark hervorgehoben. Im Apostelkreis ist ¶ Petrus durch bestimmte, in allen Evangelien und bei Paulus übereinstimmend wiederkehrende Charakterzüge am konkretesten individualisiert. Unter den Evangelisten verrät Lukas (¶ Evangelien, Synoptische: B, 4) am deutlichsten individuelle Züge, und zwar von seiner Sprache ab bis zu seinem Frömmigkeitstypus.

5. Die ausgeprägteste Individualität des Urchristentums ist indessen ¶ Paulus. Sein Evangelium ist am stärksten subjektiv und psychologisch durchdacht. Seine Bekehrung ist das Ende einer religiösen Entwicklung, die er selbst in ganz individuellen Wendungen schildert und dabei gleichzeitig als typisch ansieht, wodurch sein Evangelium einen individualistischen Charakter erhält. Die Buße, so wie sie Röm 2 gepredigt und Röm 7 bekannt wird, der ¶ Glaube (: III, 4), wie er Gal 2 $_{18}$ ff sich ausspricht, das apostolische Selbstbewußtsein, wie es II Kor zeigt, alle diese Züge der Frömmigkeit des Apostels tragen einen individuellen Charakter. Sie beruhen auf einer ganz persönlichen Lebenserfahrung. Das Verhältnis des Paulus zu Jesus ist ein ganz individuelles. Ebenso sein stark ausgeprägtes, in kraftvollen Gegensätzen sich entfaltendes Empfindungsleben. Individualistisch ist auch die Auffassung des Liebesgebotes; denn die ¶ Liebe ist immer ein Verhalten zum Einzelnen, wie denn Paulus selbst Wert darauf legt, ein persönliches, seelsorgerliches Verhältnis zu jedem Einzelnen in seiner Gemeinde zu haben. Die Freiheit vom ¶ Gesetz (: III, 4) und damit vom Urteil und Willen der Menschen, die Gewissensfreiheit, hat im Evangelium des Paulus eine besondere Bedeutung, und bewährt sich persönlich in seiner Selbständigkeit den Urapostеln gegenüber wie in der Unabhängigkeit von der Kritik seiner eigenen Gemeinden. Der individualistische Charakter seines Evangeliums spricht sich schon in dem Ausdruck „mein Evangelium" aus und entspricht dem grundsätzlichen Universalismus des Apostels als Korrelat (¶ Universalismus: III).

6. Auch die johanneischen Schriften haben einen individualistischen Zug. Das Verhältnis der Jünger zu Jesus und damit zu Gott wird als Freundschaft (¶ Gottesfreunde) bezeichnet. Jesus selbst hat einen besonderen Freund. Das Empfindungsleben ist wie bei Paulus und Lukas durch eine besondere Betonung der Freude individualisiert. Alle auftretenden Personen, von Jesus und Johannes dem Täufer, ab, werden, wenn auch nur durch einen einzigen Zug individualisiert. Sie bekommen alle Namen; zu dieser individualisierenden Absicht gehören auch die geflissentlichen Orts- und Zeitangaben (¶ Johannesevangelium).

7. Dem urchristlichen J. entspricht das Gemeindebewußtsein insofern, als die christliche Gemeinde nicht auf dem natürlichen Zusammenhange des Volksverbandes, sondern auf der Gemeinschaft des Glaubens, also auf einem individuellen Grunde beruht (¶ Kirche II). Die individualistische und die soziale, auf Gemeindebildung gehende Tendenz stehen deswegen nicht in Gegensatz zueinander. Vielmehr bilden Universalismus und J. die beiden Pole des Urchristentums (¶ Individualismus: IV, 2).

In den „Ntlichen Theologien" findet sich keine eigentliche Untersuchung über den J., ebensowenig eingehende Monographien. Gelegentliche Bemerkungen nur bei H. Weinel: Ntliche Theologie, 1928⁴; — A. d. Schlatter: Christliches Dogma, 1923³; — Derſ.: Der Glaube im NT, 1923⁴; — F. Büchsel: Der Geist Gottes im NT, 1926. — Religionsgeschichtliches am meisten bei P. Wendland: Hellenistisch-römische Kultur, 1912².³. Lütgert.

Individualismus: IV. Individualismus und Universalismus im Christentum.

1. Begriffsbestimmung; — 2. Der frühe Katholizismus; — 3. Die Kirche des Morgenlandes und Abendlandes im ausgehenden Altertum; — 4. Die abendländische Kirche des Mittelalters; — 5. Renaissance und Reformation; — 6. Gegenreformation, Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung; — 7. Das klassische Zeitalter und das 19. Jhd. bis zur Gegenwart; — 8. Grundsätzliches.

1. Alles Leben, wenigstens der höheren Organismen, wächst in einer Polarität von Gemeinschaft und Einzelwesen, auch das menschliche. Auf naiven, unreflektierten Stufen wird diese Polarität nicht bewußt erkannt, wenn auch bereits gefühlt. Mit steigender Kultur bricht diese Erkenntnis aber überall und auf allen Lebensgebieten, wenn auch nicht gleichzeitig durch, und zwar zunächst so, daß „Individualismus" entsteht, d. h. daß das Individuum seine Eigenart als Not oder als Freude (meist als beides) erfährt. Das ist die 1. Stufe des J., auf der die Gemeinschaft als das Uebergeordnete, als Mutter und Autorität anerkannt und geehrt bleibt. Die 2. Stufe wird erreicht, wenn der Einzelne von der Gemeinschaft „sein Recht" verlangt oder wenigstens ihr gegenüber bewußt „seine Eigenart wahrt". Die 3. wenn das Individuum sich als Ziel und Sinn des Lebens ansieht und behauptet. Die andern werden hier zur „Masse" (Aristokratie, ¶ Herrenmoral), oder es wird wenigstens die Gemeinschaft nicht mehr als organisch und übergeordnet, sondern als ein freiwilliger und jederzeit löslicher Zusammentritt der Einzelnen angesehen (Demokratie, contrat social). — Im Gegensatz erst zum J. entwickelt sich eine bewußte Gemeinschaftsanschauung als Sozialismus, Kommunismus oder Kollektivismus, denen dann erst die richtige geschichtliche Anschauung vom organischen Wachstum alles Lebendigen zur Seite tritt, neuerdings, oft in unklarer Vermischung mit irgendeinem Sozialismus, Universalismus genannt (= Betonung der Gesamtheit). Auch hier gibt es drei Stufen: 1. die Gesamtheit wird entdeckt als ein Organismus, der Einzelne als „Glied" (schon Menenius Agrippa, für die christliche Ekklesia Paulus; ¶ Kirche: II, 5). Man fühlt auch, daß ein Gesamtgeist in diesem Organismus lebt, und ist nicht der Meinung, daß er eine bloße Addition der Einzelgeister sei (Paulus: Christus, der Hl. Geist, aber auch „Volksgeist", „Geist der Rasse" usw.). Auf der 2. Stufe wird auch hier für die Gemeinschaft „ihr Recht" gefordert gegenüber dem übermächtig werdenden Einzelnen. Auf der 3. Stufe schaut sich die Gesamtheit als höchsten Wert und Ziel des Menschenlebens, und verneint endlich das Individuum, indem sie nicht nur das Opfer seiner Güter und seines Lebens, sondern auch seines Denkens und seines Gewissens verlangt (fides implicita; „Recht oder Unrecht — mein Land!").

J. und U. können als Anschauungen des Lebens auf alle seine Gebiete bezogen sein, von der Biologie an (allerlei Interessantes bei Semon, Mneme, 1920⁴), über die Wirtschaft, den Staat, die Kunst und das Ethos hin bis zur Religion. Der ethische und soziale J. oder U. können Begleiterscheinungen des religiösen sein; aber man darf sie nicht mit ihm verwechseln, wie oft geschieht. Man darf auch nicht mit Othmar Spann (s. Lit.) die Gemeinschaft des „Einsamen" (Asketen oder Mystikers) mit Gott als dritten Lebenstypus neben J. und U. stellen. Es handelt sich in diesen Fragen nie um das Verhältnis zu Gott, sondern um die Stellung des Einzelnen zu und in der Gesamtheit. Religiöser J. oder U. sagt also aus, wie Einzelner und Gesamtheit ihre Stellung zueinander mit Bezug auf ihre Stellung zu Gott empfinden. Dabei ist zu beachten, daß es auf frühen Stufen der Menschheit noch keine besondere religiöse Gemeinschaft gibt, sondern diese selbst erst eine Folge des erwachenden J. ist; sie kann aber nachher wieder durchaus den Charakter eines gewachsenen, nicht aus Einzelnen, sondern aus Gliedern zusammengesetzten Organismus annehmen. So ist es besonders auch im Christentum geschehen.

Epochen des J. und U. wechseln in der Menschheitsgeschichte miteinander und leben in allerlei Uebergängen nebeneinander, nicht nur deshalb, weil das Erwachen aus der reflexionslosen Unmittelbarkeit in den einzelnen Völkern und Schichten, auch Kulturzweigen nicht gleichzeitig stattfindet, sondern auch deshalb, weil alle Polaritäten in einer beständigen Schwingung von einem Pol zum andern und gegen den andern sich auswirken.

2. Auch das Christentum hat diese Schwingungen miterlebt, aus seiner eigenen Gestaltung heraus oder mitgerissen von den Schwankungen des Gesamtlebens. Es ist von Haus aus eine eigenartige Verbindung von J. und U. Aber während im Evangelium Jesu wirklich jener „edelste J., die Freiheit der Kinder Gottes", überwiegt (¶ Individualismus: III, 3), hat schon Paulus neben die Rechtfertigung des Einzelnen die Gemeinde, und zwar nach der wahren organischen „Auffassung" gestellt (¶ Individualismus: III, 5), und geht im frühen Katholizismus schon gegen Ende des 2. Jhd.s die Schwingung völlig nach der Seite der Gemeinschaft, der Kirche (¶ Kirche: II, 6). Sie ist die Braut des Christus, nicht die Einzelseele; sie ist präexistent, vor der Welt geschaffen. Gegenüber dem gnostischen J. und Aristokratismus, der bis zum „Erkennen der Tiefen des Satan" ausschlug und die Kirche, die „Psychiker", vom höchsten Heil ausschloß, wird im Katholizismus die Allgemeinheit des Heils und die Kirche als das Fundament der Wahrheit betont: die „wahre Gnosis" ist das „uralte Gebäude in der ganzen Welt" mit der Lehre der Apostel und der Sukzession der Bischöfe (Irenäus IV, 33/8). Sie ist die Heilsanstalt und Richterin aller Wahrheit. Ihr hat man sich zu unterwerfen. Der „Ketzer" (schon Tit 3_{10}) wird nicht widerlegt, sondern zur Unterwerfung aufgefordert und ausgestoßen, falls er sich nicht fügt. Der religiöse J. wird dabei auch als unsittlich gebrandmarkt, denn dieser Wille zur Unterwerfung heißt von jetzt an „Liebe". Damit ist aber kein wirtschaftlicher Kollektivismus verknüpft; ja die Reste des urchristlichen Liebeskommunismus (¶ Eigentum, 5a), die hier und

da noch anstehen, werden ebenso von der Entwicklung abgestoßen oder überholt wie der bewußte ¶ Kommunismus (: II) einzelner Gruppen. Man läßt die „Welt" nach ihren Gesetzen gehen, hält sich ihr fern oder paßt sich ihr langsam an, „ehrt alle Menschen und liebt die Bruderschaft" (I Petr 2_{17}). Nur in dieser und für sie geht die Forderung bis zum Opfer (Martyrium) des Lebens und der Stellung. Es hat natürlich auch in der Kirche nicht an individueller Frömmigkeit gefehlt, aber sie lebt ihrer selbst unbewußt innerhalb der als wesentlich und allgenugsam empfundenen Gemeinschaft. Kindertaufe und staatliche Einführung des Christentums machen ja auch die Kirche immer mehr den naturgewachsenen Gemeinschaften gleich (Volkskirchen, Nationalkirchen).

3. Trotzdem beginnt in der Kirche des Morgenlandes mit der ¶ Mystik (: V A) langsam der J. zu dämmern: ¶ Methodius von Olympus, der das Bild von der Ehe des Christus zuerst auf die Einzelseele anwandte, dann die Theologie, besonders die alexandrinische, des 4. Jhd.s (¶ Alexandrinische Theologie), endlich die vollausgebildete areopagitische Mystik sind die Stufen, in denen die Bewegung fortschreitet, wenn auch noch ganz im Rahmen des kirchlichen Universalismus als ein J. erster Stufe. Auch im Abendland „schimmert" der religiöse J. schon bei ¶ Ambrosius, um bei ¶ Augustin zu „leuchten" (Harnack). In der Tat gilt für die Frömmigkeit der „Konfessionen" das viel gebrauchte Wort Harnacks „Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott" im vollen Maße. Die Kirche tritt nirgends zwischen diese beiden, und es ist nicht mehr nur die in den Schauern der Mystik sich in Gott verlierende Seele, sondern die ganz persönlich um ihr Heil und ihr Ethos ringende. In dieses Ringen mischt sich keine Kirche und kein Priester mittelnd und reinigend ein, sondern die Seele allein sucht Vergebung und Kraft zum Ueberwinden, „die Ruhe in Gott". Aber wie der J., so erreicht auch der U. in Augustins leidenschaftlicher Seele höchstes Ausmaß. Die Kirche ist ihm nicht nur Heimat und Mutter, zu der er zurückkehrt, und außer ihr kein Heil, sie ist auch Autorität und Grund der Wahrheit bis hin zur vollkommenen Forderung der fides implicita (¶ Kirche: III; ¶ Glaube: IV, 4). Auch die Prädestinationslehre schwingt innerhalb dieser weitgespannten Pole: die einzelne Seele von Anbeginn erwählt — und doch nur in einer Gemeinschaft der Erwählten; freilich findet sich auch schon die Ueberwindung der sichtbaren Gesamtheit durch eine jenseitige, überweltliche. Schließlich ist es doch mehr J. als U., was in der Prädestinationslehre spricht (¶ Prädestination: III).

4. In den jungen germanischen und romanischen Kirchen lebt zunächst wieder das unbewußte Ineinander von J. und U., wie in allen jungen Gemeinschaften. Daß die germanische Seele, bis über das Hochmittelalter hinaus auch in den romanischen Ländern führend, einen besonderen Zug zum J. hat, ist ein Gemeinplatz, der dadurch nicht unwahr wird, daß ihn schon ihr erster Beobachter und Darsteller Tacitus (Germania) ausgesprochen hat. Anderseits hat der germanische Genossenschaftsgedanke auf allen Lebensgebieten geherrscht, bis er in der Zeit der Renaissance und Reformation in verschiedenartiger Weise vom J. zurückgedrängt wird. Aber nicht erst im 13. Jhd. beginnt das Aufdämmern der neuen Zeit. Schon ¶ Gottschalk in seinem Augustinismus und seiner ganz eigenen deutschen Vorsehungsfrömmigkeit und Jesusliebe und ¶ Otloh in seinem bei aller Verbundenheit mit Kirche und Kloster, Volk und Verwandtschaft tiefpersönlichen Gebet zeigen ihre ersten Strahlen. Auch intellektueller J. ist schon früh, in ¶ Abälards Skepsis und Apologetik, zu spüren und nicht erst im Nominalismus des 14. und 15. Jhd.s. Die Mystik schon seines großen Gegners ¶ Bernhard von Clairvaux ist das andere Einfallstor des J. auch hier geworden (¶ Mystik: V B). Man hat nicht gegen die Kirche gekämpft, Bernhard sogar noch aufs stärkste für sie gearbeitet; aber wenn ¶ Eckehart von dem Verhältnis des Menschen zu Gott spricht, denkt er mit keinem Gedanken an die Kirche, und sein Preis der Abgeschiedenheit steht wirklich im Gegensatz auch zu jener Liebe, die seit Irenäus Kirchlichkeit ist. In der „Theologia deutsch" (¶ Deutsche Theologie) findet man ebenfalls keine Stelle, nach der die Seele der Vermittlung der Kirche bei Gott bedürfe. Das ist um so auffallender, als sowohl Eckehart wie der Frankfurter ausdrücklich von Christi Mittlerschaft handeln. Endlich brach auch in der Franziskanischen Frömmigkeit der J. auf, noch immer in demütigem Gehorsam gegen die Kirche, aber doch schon den eigenen Weg in ¶ Nachfolge Jesu suchend (und nicht weit von den „Ketzern", die weiter gelangt waren als die Kirchlichen). Die Spannung und der drohende Bruch sind deutlich: Ist der Acker die Christenheit, von Gott umgeben mit drei Mauern, der seidenen Stola des Papst- und Priestertums, der eisernen Rüstung des Rechts und des Kaisertums und der himmlischen Schar der Engel, so ist doch die Seele der Schatz im Acker (¶ Berthold von Regensburg) und man weiß auch, daß die Kirchen nicht die Leute heilig machen, sondern die Leute die Kirchen (¶ Tauler?). — Bekannt ist, daß in jener Zeit auch der J. des sozialen und wirtschaftlichen Lebens, der Kapitalismus, wie man meist sagt, und damit zugleich auch sein Gegensatz, der ¶ Kommunismus (: II) beginnen, besonders der letzte auch christlich begründet (Bauernbewegung: ¶ Bauernkrieg, 3).

5. Daß die ¶ Renaissance weithin und wesenhaft J. ist, „die Entdeckung des Menschen" (Burckhardt) steht fest. Ob aber von Luther das Gleiche gilt, ist heiß umstritten. Ist einerseits mit Holl (Luther, S. 300) zu verneinen, daß Luther „Individualist im gemeinen Sinn, d. h. religiöser Egoist" sei, der nur Hochziele für den Einzelnen gelten lasse, oder ethischer Individualist „im gewohnten Sinne des Wortes", „der nur Pflichten gegen sich selbst kenne" (¶ Individualethik, 1a), hat er immer auch an die anderen und an die Gemeinschaft gedacht, so ist anderseits ganz deutlich, daß er für die Vermittlung der Gnade und des Wortes Gottes keine Gemeinde und kein hierarchisches Weihesystem braucht (¶ Rechtfertigung: II; ¶ Gnade: IV, 3; ¶ Kirche: III). Weder als Autorität — er hat nicht nur die Unfehlbarkeit des Papstes, sondern auch der Konzilien klar abgelehnt und das Wort Gottes der Auslegung des Einzelnen, seiner Sprachenkenntnis und Vernunft freigegeben, — noch als Mittlerin des Heils; davon sind alle seine Schriften Zeugen. Selbst in der Absolution des Priesters spricht ihm nicht „die Kirche", sondern Gottes Verheißung. Freilich gibt es auch entgegengesetzte Aussagen: „daß eine christliche Gemeinde soll Lehre urteilen"; daß nur in ihr Sündenvergebung ist (also extra ecclesiam nulla salus); daß ein Priester von ihr soll berufen sein, auch wenn alle „aus der Taufe gekrochenen" Priester sind (¶ Priestertum, allgemeines). Er preist die Kirche. Sie ist ihm lieb, die werte Magd. Sie ist die Mutter der Gläubigen, ihr Bann „einer allerliebsten Mutter heilsame Rute", auch wo er ungerecht trifft. Aber so gewiß hier auch an die empirische Gemeinschaft

gedacht ist, so gewiß ist Luther mehr und mehr von der schlechten Wirklichkeit, zumal der kirchlichen Obrigkeit, auf die „unsichtliche“ Gemeinde der Gläubigen zurückgegangen. Dann aber steht dem J. ein Universalismus entgegen, den keine empirische Größe mehr verwirklicht, der darum ganz anders zu beurteilen ist als selbst der augustinische. Wieder aus anderen Gründen ist Luthers soziale Stellungnahme schwer zu klassifizieren, weil er einerseits ganz klar christliche Liebe und äußere (wirtschaftliche und politische) Ordnung auseinanderhält, anderseits aber für ¶ Staat und Obrigkeit, Kaufhandlung und Wucher (¶ Beruf: II, 2c) sehr bestimmte christliche Forderungen gestellt hat, hier sogar deutlich im Sinne eines staatlichen Zwangssystems gegen den aufkommenden individualistischen kapitalistischen Geist und seine Praktiken.

Der Calvinismus weicht trotz seiner republikanisch-aristokratischen Haltung nicht wesentlich von Luther ab, obwohl seine „innerweltliche Askese“ (¶ Askese: IV, 4) in der Tat ganz bestimmte wirtschaftliche Folgen gehabt hat. Wohl aber tut es das Täufertum (¶ Wiedertäufer), wie schon Troeltsch (Soziallehren, S. 777), vornehmlich jetzt aber Schulze-Gaevernitz klar beobachtet hat. Im Täufertum steigert sich der religiöse J. bis zur bewußten Ueberordnung des Einzelnen und seiner Erlebnisse (des „inneren Lichts“; ¶ Spiritualisten) über die Gemeinschaft (sogar über die Bibel!); die Freiheit der Kinder Gottes wird zur Gleichheit; die Gemeinde ist der freie Bund (covenant) dieser in abstrakter Gleichheit sich gegenüberstehenden Einzelnen, die Kirche ebenso der Bund der Gemeinden, nicht das vorhergehende, gewachsene Ganze (Independentismus; ¶ Kongregationalisten). Völlige Wirtschaftsfreiheit und politische Demokratie sind die staatliche und gesellschaftliche Auswirkung.

6. Das Zeitalter der Gegenreformation ist eine Epoche erneuter starker Bindung des Individuums bis zur völligen Herrschaft der Gesamtheiten. Die Katastrophe des Bauernkriegs und des Münsterer Wiedertäuferstaates, dazu Luthers und anderer Klagen über die Zuchtlosigkeit der Zeit zeigen den Grund des Umschlags. Die Stärkung der alten Kirche (¶ Gegenreformation) bis zu der charakteristischen Selbstvernichtung des Individuums im Jesuitismus (sicut cadaver; ¶ Jesuitenorden, 3), die ¶ Orthodoxie in den neugebildeten evg. Staatskirchen und die religiös unterbaute Staatsomnipotenz sind die Zeichen der Zeit. Die Welt zerfällt in Konfessionsgemeinschaften, die wieder in einer primitiven, gewachsenen Naturhaftigkeit (man tritt nicht mehr über oder ein, regio — religio) das Leben ihrer Glieder bis ins Denken und Gewissen hinein regeln. Freiheit und Gleichheit, J. und Independentismus flüchten in die Kolonialländer (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika).

In einzelnen Theologen und Philosophen (¶ Spinoza und seine jüdische Gemeinde) lebt er unterirdisch weiter, bis er im ¶ Pietismus in starkem religiösen Eigenleben und erneuerter Mystik als Gegensatz gegen die „verderbte, tote“ Ganzheit wieder erwacht (¶ Weigel und J. ¶ Böhme, ¶ Spener und ¶ Tersteegen). Auch hier beginnt bald eine neue Gemeinschaftsbildung auf seinem Grund, die ecclesiolae in ecclesia, die „Brüdergemeinde“ (¶ Brüderunität: II). Um die Mitte des 18. Jhd.s erhebt auch im Rationalismus in Deutschland (vgl. ¶ Aufklärung, 4. 5) das Recht des Einzelnen und seines Glaubens und Denkens gegen die Religion der Gesamtheit schüchtern Forderungen (¶ Semlers Unterscheidung der öffentlichen Religionslehre und der Privatreligion).

7. Nach jahrzehntelanger stiller Kräftesammlung und wachsender Erschütterung der alten Ordnungen bricht dann das neue große Zeitalter des J. an, das nach mancherlei polaren Schwankungen erst in der Gegenwart endgültig abzulaufen scheint. Eingeleitet durch ¶ Rousseau und die deutschen „Stürmer und Dränger“, erreicht es seinen ersten Gipfel äußerlich in der französischen Revolution („Freiheit, Eigentum, Sicherheit“ des Einzelnen gegen den Staat: ¶ Frankreich, 5), innerlich bei unsern deutschen Klassikern (¶ Idealismus: III), steigert sich dann nach dem Rückschlag der Restaurationsperiode zu radikalen und radikalsten Forderungen (M. ¶ Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, 1845, die Emanzipation des Fleisches im Jungen Deutschland) und verebbt zum bürgerlichen ¶ Liberalismus (etwa 1830—50). Dieser wird von einer neuen Welle staatlich-konservativer Einstellung begleitet und politisch unterdrückt, aber auch durch eine erste kollektivistische Bewegung (¶ Sozialismus; ¶ Kommunismus; christlich-soziale Bewegung in England, in der kath. wie evg. Kirche Deutschlands, ¶ Christlich-Sozial, ¶ Katholisch-Sozial) unterhöhlt. Am Ende des 19. Jhd.s ersteigt der J. mit ¶ Ibsen und besonders mit ¶ Nietzsche seine (vorläufig) letzte geistige Höhe in einem radikalen ethischen J. des Uebermenschen oder Herrenmenschen (antidemokratischer J., der einsame Geniale ist der „Sinn der Erde“). In der Gegenwart aber, zumal seit dem Ende des Weltkriegs, siegt wieder die Gesamtheit. Die Sehnsucht nach Bindung, nach Autorität und Zucht auf der einen, das immer wachsende Selbstbewußtsein der Masse auf der anderen Seite führt zu einem neuen Zeitalter des autoritären oder demokratischen Universalismus.

Die religiöse Bewegung ist dieser allgemeinen geistigen zur Seite gegangen, manchmal führend, manchmal folgend. Mit der ¶ Romantik tritt der religiöse und ethische J. besonders deutlich auf den Plan. In ¶ Schleiermachers „Reden“ (und „Monologen“) steht das Individuum dem Universum gegenüber, anschauend und fühlend eins mit dem All. Gemeinde ist nicht Mittlerin und Mutter, sondern Gefolgschaft des starkfühlenden genialen Propheten (Mittlers), individualistisch-romantisch, aber doch lebenswirklicher erfaßt als in der rationalen Abstraktion des älteren J. Während die spätere Romantik entweder in einen radikalen J. ausartet oder in zerbrochenem J. in die entschlossenste Ganzheit der Zeit, die kath. Kirche flüchtet, hat Schleiermacher, wirklich reifend, immer klarer Wirklichkeit und Wert der ¶ Kirche (: IV, 1) erkannt und das richtige organische Verständnis der Gemeinschaft der ¶ Soziologie vorweggenommen. Im methodischen Ansatz der Theologie ist die Kirchlichkeit sogar gegenüber Luther gesteigert (nicht die Schrift, sondern das Bewußtsein der Gemeinde Quelle und Norm der Theologie), freilich nur, indem der Theologe als Philosoph sich noch eine andere Begründung vorbehält. — Die ¶ Erweckungsbewegung war zuerst romantisch und individualistisch (pietistisch), wuchs aber sehr bald in eine energische Kirchlichkeit hinein und verhärtete sich endlich fast zu einem religiösen U. dritter Stufe, der mit einer Hegelschen metaphysischen Ganzheitsanschauung sehr bald der empirischen Kirche gegenüber einen Ernst machte, der die evg. Kirche fast in die Stellung der kath. dem einzelnen Gläubigen gegenüber brachte (¶ Luthertum: II). Als Gegensatz erwuchs eine „liberale Theologie“, die zwar die Kirche nicht vergaß, aber ihre Gefahren für Glauben und Gewissen des Einzelnen

so hoch einschätzte, daß sie ihr möglichst wenig Liebe und Macht zugewandt wissen wollte, manche sogar lieber auch das religiöse Leben der Volksgemeinschaft und dem Staat anvertrauen wollten als dem Klerikalismus der Kirche (R. ¶ Rothe). Bei den gebildeten Nichttheologen wuchs sich der religiöse J. ganz und gar zu immer stärkerer Ablehnung der Kirche, zu einem Fernbleiben vom Gottesdienst, der individuellen Ansprüchen nicht genügen könne, und erst recht von kirchlicher Mitarbeit aus. Mit der Theologie A. ¶ Ritschls trat ein neuer kirchlicher Wille, geboren aus der Erkenntnis dessen, was die Gesamtheit für den Einzelnen bedeutet, auf den Plan und eroberte, weil im Bunde mit fortgeschrittensten geistigen Mächten der Zeit, schnell die Theologie. Die biblische Begründung wie die Berufung auf Luther waren nicht ganz zutreffend („Gemeinderechtfertigung"), aber auch gegenüber der sachlichen Wichtigkeit und zeitgeschichtlichen Notwendigkeit der Gedanken nicht wesentlich. In Ritschls Schule, die auch weithin die evg.-soziale Bewegung trug (¶ Evangelisch-Sozial), ist aber gerade für das innerste Heiligtum des Menschen wieder der individuelle Gegenstoß gekommen, besonders durch ¶ Troeltsch und Fr. ¶ Naumann, dem Jesus aus dem „religiösen Volksmann" der große Einsame und Unabhängige wurde, der in der Kraft seines Gottes Welten stürzt und neue baut (Briefe über die Religion, 1903). Dagegen tritt nun auch in der Theologie der Gegenwart jener kirchliche Rückstoß auf, der das Ende des Idealismus (und darin des J.) verkündet (¶ Lütgert u. a.), den Tod des Liberalismus oder „das Jahrhundert der Kirche" (O. ¶ Dibelius) oder das Ende des Persönlichkeitsideals (¶ Tillich, der freilich die „Persönlichkeitsidee" für richtig und unzerstörbar hält). Viele glauben, dieser Rückstoß sei nun der endgültige, und wir lebten auch zwischen J. und U. an einer für immer entscheidenden Zeitenwende oder zwischen den Zeiten.

A. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1905 ff⁴; — E. Troeltsch: Die Sozziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, (1912) 1923⁴; — H. v. Schubert: Die Geschichte des deutschen Glaubens, 1924; — G. v. Schulze-Gaevernitz: Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der anglo-amerikanischen Weltsuprematie (Archiv für Sozialwissenschaft 56, 1926, S. 26 ff und 58, 1927, S. 60); — H. Schmalenbach: Individualität (Kantstudien 24, 1919, S. 365 ff); — Th. Ziegler: J. und Sozialismus im Geistesleben des 19. Jhd.s, 1899; — G. Bäumer: Die soziale Idee in den Weltanschauungen des 19. Jhd.s, 1910³; — Heinrich Hoffmann: Religiöser J. und religiöse Gemeinschaft im Christentum, 1928; — Vgl. auch die Literatur des folgenden Abschnitts.

8. Aus allem Vorangehenden ergibt sich, daß das Chr. eine eigenartige Verbindung von J. und U. ist. Nicht eine Vermischung. Es hat zwar immer wieder Zeiten solchen naiven Ineinanders von Individuum und Gemeinschaft durchgemacht, und viele Darsteller haben nicht klar geschieden; aber es entstammt einer Zeit, in der jene naive Einstellung zerbrach und das Individuum sich deutlich in seinem Verhältnis zur Gesamtheit erlebte. Darum ist jede Verworrenheit zu meiden. Das Christentum ist einerseits individualistisch: 1. religiös, sofern es den Einzelnen unmittelbar Gott gegenüberstellt und unmittelbar aus seiner Gnade leben läßt, (¶ Glaube: V, 1 b; 2), ohne ihn an eine Gemeinschaft und ihre Organe zu binden; es gibt dem ¶ Gewissen und dem Denken des Menschen die Freiheit der Gebundenheit nur an Gott; 2. ethisch, sofern der Einzelne Wert und Würde in sich hat als Kind Gottes, nicht nur als Glied der Gemeinschaft (¶ Persönlichkeit, ¶ Individualität); 3. sozial, soweit es als Folgerung aus dem Vorhergehenden eine Stellung in der sozialen Frage hat und wollen muß, daß der Einzelne auch die wirtschaftliche und rechtliche Unterlage für ein eigenes inneres Leben gewinne und habe. — Das Christentum ist anderseits universalistisch oder kollektivistisch: 1. religiös, sofern sein Heils- und Weltgedanke, das ¶ Reich Gottes (trotz kosmologischer Einschläge) ein Gemeinschaftsgedanke erster Ordnung ist, und sofern es Gemeinde (¶ Kirche: II. III) nicht nur gebildet hat, sondern auch als Mutter und Pflegerin aller persönlichen Frömmigkeit anerkennt; 2. ethisch, sofern sich nach ihm das Individuum zur Persönlichkeit vollendet in der Liebe zu den andern, die von ihm in Vollkommenheit (Feindesliebe, Sünderliebe; ¶ Liebe, nicht nur Wohltat und Solidarität) gefordert wird; 3. sozial, sowohl vom Reich Gottes als vom Liebesgedanken aus (¶ Individual- und Sozialethik).

Das Christentum verwirft einen religiösen J., der sich von der Gemeinde trennt, um in Abgeschiedenheit und Askese nur sich und seinem Gott zu leben (obwohl in Mystik und Mönchtum solche Versuche immer wieder eindringen), verwirft einen ethischen J., der in seinem Vollendungsstreben nicht an die Brüder denkt und Persönlichkeit gewinnen will aus der gemeinschaftslosen Pflege des Ichs, erst recht einen Aristokratismus, der den andern nur als Mittel gelten lassen will. Es verwirft auch eine Wirtschaftsordnung, die dem Einzelnen die Freiheit gibt, den andern zu schaden und sie auszubeuten (¶ Sklaverei u. ä.). — Es verwirft aber auch einen Universalismus, der den Einzelnen religiös von Gott durch ein Kultinstitut und eine Hierarchie trennt und ihn nur in abgeleiteter Weise zu Gott kommen läßt, der ihm ethisch seine Gewissensentscheidung abnimmt oder gar wehrt, der wirtschaftlich die Liebesgesinnung durch eine Zwangsorganisation zu ersetzen und unnötig zu machen behauptet. Es ist sich auch bewußt, daß J. und U., daß der Einzelne und die Gesamtheit, daß die Kirche und ihre Glieder in Spannung, in Polarität zueinander stehen und darum in Konflikte geraten können, und hat diese dann so zu entscheiden, daß die Liebe der Freiheit und „Erkenntnis" des Einzelnen überzuordnen ist, außer in dem Fall, daß die Gemeinschaft von diesem das Opfer seiner Stellung zu Gott und seiner Gewissens- und Glaubensüberzeugung verlangt („Es ist nicht gut, etwas wider das Gewissen zu tun", „Was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde").

Viel Verworrenheit in dem Problem J.-U. entsteht durch einseitiges ethisches Urteilen vom J. aus über den U. oder umgekehrt oder von einer der drei Stufen des J. oder des U. aus über eine andere Stufe und durch Hereinziehen Gottes und der Frage ¶ Autonomie, ¶ Heteronomie, ¶ Theonomie in die Betrachtung. Selbstverständlich verwirft das Christentum einen J., der es nicht ertragen kann, nicht Gott zu sein, wenn es einen Gott gäbe (Nietzsche), und ebenso einen Kollektivismus, der die Gesamtheit oder die Masse zum Gott macht. Aber das ist beides schief gedacht. Gott steht nicht als Gegenspieler zum Einzelnen oder zur Masse, sondern über beiden als Herr und Vater.

Daß, nachdem einmal die naive Lebenseinheit von Einzelnem und Gesamtheit zerbrochen ist, nur eine richtige, bewußte und gewollte Verbindung beider wieder Menschenleben ermöglicht, liegt auf der Hand. Die christliche Einstellung wird beiden gerecht, indem sie das Individuum in Dankbarkeit und Liebe im inneren wie im äußeren Leben an die Gesamtheit

bindet, von dieser aber auch Rücksicht auf das Eigenleben ihres Gliedes erwartet. Gegenseitiger Dienst, nicht Bekämpfung.

Die philosophische und nationalökonomische Lit. meist bei R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I, 1927⁴, S. 730 ff. — Besonders wichtig: O. Spann: Gesellschaftslehre, 1923²; — Th. Litt: Individuum und Gemeinschaft, (1919) 1926²; — H. Pleßner: Grenzen der Gemeinschaft, 1924; — Max Weber: Religionssoziologie (im Grundriß der Sozialökonomik III, 1922). — Theologische Schriften: Franz Koehler: Wesen und Begriff des J., 1922; — Paul Tillich: Masse und Geist, 1922; — Ders.: Die Ueberwindung des Persönlichkeitsideals (Logos 16, 1927); — Ernst Lohmeyer: Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, 1925; — H. Weinel: Ibsen, Björnson, Nietzsche, Individualismus und Christentum, 1908; — Ders.: Biblische Theologie des NTs, 1928⁴. **Weinel.**

Individualität. Das lateinische Wort individualitas = „Unaufteilbarkeit" gibt Wesentliches der Sache selbst. Unser Erkennen sucht das Allgemeine als das Bleibende zu erfassen und alles Besondere als Schnittpunkt in einem System allgemeiner Beziehungen zu verstehen. Im Idealfalle würde so der Gegenstand des Erkennens „aufgeteilt", z. B. ein bestimmtes Naturgeschehen in die verschiedenen allgemeinen Naturkräfte und ¶ Naturgesetze, aus deren Zusammentreffen dieser bestimmte Vorgang entstand. Wo wir aber von J. reden, da meinen wir an einem Gegebenen grundsätzlich mehr zu haben als eine solche Summe anderweitig bekannter allgemeiner Kräfte. Die J. bezeichnet so die Eigentümlichkeit eines Ganzen, das als solches mehr ist als die Summe aller seiner Teile, das insofern „unaufteilbar" ist und damit eine eigentümliche Art qualitativer Einheit konstituiert. Die J. setzt zugleich dem Erkennen eine letzte Schranke, sofern Erkennen als Auflösen in Beziehungen verstanden wird. Die J. ist so „geheimnisvoll". Es entsteht dann aber das Problem der Erkennbarkeit der J. (¶ Persönlichkeit).

R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I, 1927⁴, S. 730 ff. **W. de Boor.**

Indogermanen. — 1. Der Ausdruck J., wofür im Ausland oft „Indoeuropäer" gesagt wird, ist von der vergleichenden Sprachwissenschaft künstlich geprägt worden zur Bezeichnung desjenigen vorgeschichtlichen Volks, das als Muttersprache das „Urindogermanische" sprach. Darunter ist die Sprachform zu verstehen, die den einzelnen historisch bezeugten indogermanischen Sprachen (Indisch-Iranisch, Armenisch, Albanisch, Balto-slavisch, Griechisch, Italisch, Keltisch, Germanisch, Tocharisch u. a.) als gemeinsame Ur- und Ausgangsform ebenso zugrunde gelegen haben muß, wie etwa das Volkslatein die Grundlage für die einzelnen romanischen Sprachen (Französisch, Spanisch, Portugiesisch, Italienisch, Rumänisch usw.) bildet. Der Ausdruck „Arier", den Anthropologen gerne im Sinne von J. gebrauchen, wird in der Sprachwissenschaft auf die unmittelbaren Vorfahren der Inder und Iranier beschränkt, die sich früh von den anderen J. getrennt und eine gemeinsame Entwicklung durchgemacht haben; diese Indoiranier nannten sich selbst áryas, d. h. „Verbündete, Volksgenossen, Freunde". Da die lautlichen Veränderungen der idg. Sprachen sich in großer Gesetzmäßigkeit vollzogen haben, lassen sich der ungefähre Wort- und Formenvorrat und die Grundlinien des Satzbaues durch vergleichende Betrachtung der Einzelsprachen einigermaßen erschließen. Wo aber ein Wort als Erbe aus dieser notwendig vorauszusetzenden Grundsprache nachzuweisen ist, läßt sich oft aus der Bedeutung dieses Worts, sofern sie einheitlich erschlossen werden kann, auch auf einen Kulturbesitz der Sprechenden folgern. Muß z. B. das Wort lat. equus „Pferd" wegen der gleichbedeutenden verwandten Formen (griech. ἵππος, gallisch epo-, irisch ech, gotisch aihva-, altsächsisch ehu-, altindisch áśvas, iranisch aspa- usw.) als Entwicklung aus einem bereits idg. (etwa *ekuos „Pferd") angesehen werden, so folgt daraus unmittelbar, daß die J. das Pferd gekannt haben. Auf diesem Wege einer „linguistischen Paläontologie" läßt sich mosaikartig aus einzelnen ins Idg. hinaufreichenden Wörtern und ihren Bedeutungen ein ungefähres Kulturbild der J. erschließen, das durch vergleichende Kulturgeschichte, durch archäologische und ethnologische Parallelen oft weiter ergänzt werden kann.

2. Das Indogermanische war keineswegs eine primitive Sprache, sondern setzt bei seinem Formenreichtum eine lange Entwicklung voraus. Am nächsten stehen ihm das Altindische, das im Konsonantismus sehr altertümlich ist, und das Altgriechische, das den Vokalismus gut bewahrt hat. Das Germanische dagegen hat im Konsonantismus (Lautverschiebung), in der Betonung und im Formenbestand sehr starke Neuerungen durchgeführt und entfernt sich so, wenn man z. B. das benachbarte, sehr ursprüngliche Litauisch vergleicht, besonders weit von dem ursprachlichen Zustand. Der Hauptgrund hierfür dürfte in starker Sprachmischung zu sehen sein. Bei ihren weiten Wanderungen, womit sie das ganze vorgeschichtliche Europa und Westasien in Unruhe brachten, hatten die J. in einzelnen Völkerwellen andersprachige Volksteile verschieden stark überflutet, und so entstand ein Ringen idg. und nicht-idg. Sprechart, dessen stets verschiedenes Ergebnis in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, die Gestalt der einzelnen idg. Sprachen bestimmte, mit dem Erfolg, daß in Europa sich heute nur ganz geringe Reste nicht-idg. alter Sprachen, wie z. B. das Baskische, erhalten haben.

3. Ueber die Rasse sagt der sprachwissenschaftliche Begriff J. nichts aus, und ob die J. überhaupt einer einheitlichen Rasse angehört haben, wissen wir nicht; denn die Sprache wird vom Kind von seiner jeweiligen Umgebung auf dem Weg der Nachahmung erlernt, Rassenmerkmale aber sind angeboren. Wären aber die J. selbst ursprünglich eine Rasseneinheit gewesen, so mußten ihre zahlreichen Wanderungen zweifellos ganz früh Rassenmischungen in den verschiedensten Abstufungen zur Folge haben. Da bis jetzt von prähistorischer Seite die Gleichsetzung der J. mit irgendeinem vorgeschichtlichen Kulturkreis nicht einwandfrei gelungen ist, fehlt für die beliebte Annahme, die J. seien die Hauptvertreter der nordischen Rasse (blond, blauäugig, langköpfig), der wissenschaftliche Beweis. Lassen sich doch nicht einmal die Ursitze der J., ihr Hauptausstrahlungsgebiet, bis jetzt ganz zweifelsfrei nachweisen; am meisten hat darauf wohl das heutige Südrußland Anspruch, von wo nach Westen, Osten und Süden die allmähliche Ausbreitung erfolgt sein mag. Einen ungefähren zeitlichen Anhaltspunkt geben alte Lehnwörter, die aus dem Sumerischen und Akkadischen noch in die idg. Grundsprache eindrangen (z. B. sumer. gu(d) „Stier, Rind", akkad. istár „Venus"): etwa 3000 bis 2500 v. Chr. Von da ab erfolgen die einzelnen Wanderungen und das allmähliche Auseinanderfallen der J.

4. Durch Vergleichung von Eigennamen und religiösen Begriffen, von Mythen und Gebräuchen läßt sich, wie die ganze Kultur, so auch die Religion der J. in Grundzügen erschließen. Der erste Versuch der sogenannten „Vergleichenden Mythologie" eines

Adalbert ¶ Kuhn und Max ¶ Müller mußte scheitern, weil damals die sprachwissenschaftliche Methode noch nicht genug ausgebildet war und viel zu wenig mit der Möglichkeit alter Entlehnungen, auch über indogermanische Teilgebiete, rechnete. Aber im Prinzip war das Ziel richtig erkannt. Für indogermanische Teilgebiete, wie namentlich das Arische (d. h. Indisch-Iranische, s. oben 1), ist sogar diese vergleichende Erschließung einer gemeinsamen religiösen Grundlage eine Notwendigkeit, weil ¶ Veda und ¶ Avesta, die beiden ältesten indischen und iranischen Literaturdenkmäler, vom rein philologisch-einzelsprachlichen Standpunkt niemals ausreichend religionswissenschaftlich verstanden werden können.

5. Die J. kannten bereits ausgebildete Gottheiten, die sie als „Himmlische" bezeichneten; so vor allem den „Vater Himmel", der sich mit der „Mutter Erde" in heiligem Ehebunde einte. Ferner zwei jugendliche Zwillingsgötter, aus denen sich später z. B. die griechischen ¶ Dioskuren entwickelten: sie tummelten die Rosse, waren Retter in Seenot und wurden mit Morgen- und Abendstern mythisch zusammengebracht. Der Drachentöter, von dem die J. schon allerlei Sagen wußten, war auf dem Wege, vom Heros zur Gottheit zu werden; auch ein Vegetationsgott, der in übereinstimmenden Gebräuchen gefeiert wurde, muß den J. zuerkannt werden. ¶ Feuer und ¶ Sonne wurden als Quellen des Lichts und göttliche Mächte besonders verehrt, aber auch der Steinhaufen und der Pfahl, bzw. Baum hatte als Fetisch eine beträchtliche religiöse Bedeutung. Bis in einzelne Formeln hinein kann man den ausgebildeten Totenkult der J. erschließen; auch deutliche Ansätze zum Glauben an zwei Totenreiche sind nachweisbar: das eine im Lichtland der Götter für besonders Auserwählte, namentlich Adelige, die ihr Geschlecht von den Göttern herleiteten, das andere im Schoß der Erde für die Ahnen, die „Väter" schlechthin. Das Schicksal faßten die J. als den „Anteil" auf, den der Mensch bei seiner Geburt von höheren Mächten zugewiesen bekam. Durch Losorakel und allerlei Zeichen suchte man die beschiedene Zukunft und den Willen der Götter zu erforschen, durch Gaben, insbesondere Menschenopfer, sie zu gewinnen. Priester gab es als Stand nicht, wohl aber Familien, in denen sich die Riten und Zauberformeln vererbten. Auch Tempel kannten die J. nicht; ihre Himmlischen wohnten im heiligen Wald und auf Bergeshöhen. Weibliche Gottheiten höherer Art waren nicht ausgebildet, nur bestand der Glaube an Geburtsgenien. Einzelne Tiere wurden abergläubisch gescheut; die Götter und die Seelen konnten Tiergestalt annehmen. Auch waren die J. vom Vorhandensein einer „heiligen Kraft" (dem ¶ „Orenda" entsprechend) überzeugt, die in letzter Linie die Wunder der Schöpfung erklärte. Es wurden bereits größere religiöse Feste gefeiert; abgesehen vom Ahnenkult vor allem die Sonnenwend- und Erntefeste.

1. K. Brugmann: Grundriß der vgl. Grammatik der idg. Sprachen, 1897[2] ff; — A. Meillet: Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes, Paris 1924[4]; — Derſ.: Les dialectes Indo-Européens, Paris 1922; — H. Hirt: Indogermanische Grammatik, 4 Bde., 1921—28; — O. Schrader-Nehring: Reallexikon der idg. Altertumskunde, 1921[2] ff; — H. Hirt: Die J., 2 Bde., 1905—07; — S. Feist: Kultur, Ausbreitung und Herkunft der J., 1913; — O. Schrader: Die J., 1911; — Ch. Bartholomae in RGA II, 1913/15, S. 585 ff; — S. Feiſt in RLV VI, 1925, S. 54 ff; Derſ. in: Wörter und Sachen XI, 1928, S. 29 ff.

2. H. Güntert: Wörter und Sachen X, 1927, S. 1—22; — S. Feist: J. und Germanen, 1924[2]; — A. Meillet: Caractères généraux des langues germaniques, Paris 1926[2]; — Ed. Hermann: GGA 1928, Nr. 4, S. 193 ff.

3. R. Much: Die Heimat der J. im Lichte der urgeschichtlichen Forschung, 1902; — G. Wilke: Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa, 1923[2] (Mannusbibliothek Nr. 10); — C. Schuchhardt: Alteuropa, (1919) 1926[2], S. 340 ff; — F. Paudler: Die hellfarbigen Rassen und ihre Sprachstämme, Kulturen und Urheimaten, 1924; — E. Hentschel: Vom Vormenschen zum J., 1927; — H. F. K. Günther: Rassenkunde des deutschen Volks, 1928[12], S. 467 ff; — J. van Ginneken: Die Erblichkeit der Lautgesetze (Idg. Forschungen 45, 1927, S. 1 ff, mit der Besprechung von Ed. Hermann, GGA 1927, S. 11 f. 401 ff); — G. Ipsen: Idg. Forschungen 39, 1921, S. 232 ff; 41, 1923, S. 174 ff, und in „Stand und Aufgaben der Sprachwissenschaft", Festschrift für W. Streitberg, 1924, S. 200 ff; — W. Wüst: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands 34, 1927, S. 165 ff.

4./5. L. v. Schröder: Arische Religion, 2 Bde., 1914, Neudruck 1926; — J. v. Negelein: Weltanschauung des idg. Asiens, 1924; — A. Carnoy: Les Indo-Européens, 1921; — H. Güntert: Der arische Weltkönig und Heiland, 1923; — C. Clemen: Religionsgeschichte Europas, 1926, S. 162 ff; dazu H. Usener: Götternamen, 1896 und E. Cassirer: Sprache und Mythos, 1925; — P. Kretschmer: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands 33, 1926, S. 1 ff, und Zeitschrift für vergl. Sprachforschung 55, 1927, S. 75 ff. **Güntert.**

Indonesien.

1. Ethnologisch und politisch; — 2. Religionsgeschichtlich; — 3. Christliche Missionsgeschichte.

1. J., vielfach auch der Malaiische Archipel genannt, umfaßt die großen und die kleinen Sundainseln, die Molukken und die Philippinen. Der Hauptbestandteil der Bevölkerung gehört der sogenannten malaiischen Rasse an, die sich aber nicht rein erhalten, sondern dunkelfarbige Negritos, Indoaustralier und Papua, auf Java, Bali und Westsumatra auch Inder, ferner im Mittelalter Araber und neuerdings Chinesen in sich aufgesogen hat. Besonders im Innern der großen Inseln und auf einigen kleineren Inseln gibt es noch kraushaarige Negritos und wollhaarige Indoaustralier, von denen besonders die Batak auf Sumatra und die Dayak auf Borneo genannt seien. Der größte Teil J.s ist holländischer Kolonialbesitz, Nordborneo gehört den Engländern, und die Philippinen, die seit dem ausgehenden Mittelalter spanischer Besitz waren, sind 1898 an die Vereinigten Staaten von Nordamerika abgetreten worden.

2. a. In J. ist es noch heute möglich, die religionsgeschichtliche Entwicklung von den Uranfängen kennenzulernen. Es lassen sich demzufolge bei den Völkern Inselindiens folgende religionsgeschichtliche Perioden verfolgen. Eingeborene mit primitiver Weltanschauung: 1. von pantheistischer Art. Ihnen erscheint gemäß ihrer Anschauung das Weltall beseelt oder Lebenskraft zu sein, wie wir sie in Menschen, Tieren und Pflanzen antreffen. — 2. begegnen wir Stämmen, die an eine persönliche Seele des Menschen glauben, welche nach seinem Tode im Reiche der Toten weiterlebt. Verwandte des Verstorbenen dienen ihr und verehren diese Seele. Dieser Kult, der mit den Seelen der Verstorbenen getrieben wird, bildet ein Hauptelement in dem Gottesdienst niederer Völker in J. — 3. gelangen wir zu dem Glauben an gute und böse Geister, an Gottheiten, die teilweise Personifikation von Naturkräften sind (¶ Primitive Religion).

2. b. Eine große befruchtende Religionsströmung machte sich im 1. Jhd. n. Chr. bemerkbar, als Inder aus Hindustan ihren Glauben nach den Inseln des malaiischen Archipels verpflanzten. Namentlich Su-

matra und vor allem Java waren es, wo wir noch heute die Spuren dieser Religion in den prächtigen Tempelanlagen des Boro-Budur, auf dem Dieng-plateau und an anderen Orten treffen. — Betrachten wir den ¶ Hinduismus im engeren Sinne, dann erkennen wir, daß er in der dritten Periode des brahmanisch-indischen Gottesdienstes zur Entfaltung kommt. Sie ist diejenige, die der Welt die großen Epen des Mâhâ-bhârata und des Râmâyana schenkte. Die Purâna's, obwohl eigentlich religiöse Literatur der späteren indischen Religion, die öfter mit Hinduismus bezeichnet wird und namentlich in der Verehrung von Visnu und Siva zum Ausdruck kommt. In dieser Religionsströmung bilden die Purânas ungefähr das, was der Veda für den Brahmanismus bedeutet. Betrachten wir diese Purânas näher, dann besteht ohne Zweifel mit den epischen Dichtungen eine gewisse Berührung; das geht daraus zur Genüge hervor, daß das Mâhâbhârâta zum großen Teil nichts anderes als ein Purâna ist. Aehnliche Einflüsse zeigen sich auch bei den jüngeren Büchern und Abschnitten des Râmâyana. Bemerkenswert ist, daß die Purânas unzweifelhaft ein sehr hohes Alter haben. Das Wort Purâna in seiner ursprünglichen Bedeutung leitet sich ab aus purânam âkhyânam, d. h. alte Erzählung.

2. c. Die uns seit alten Zeiten bekannten und bestehenden Handelsbeziehungen von Hindustan mit J. brachten es mit sich, daß, nachdem in Hindustan und Vorderindien seit dem 13. Jhd. mehr und mehr der ¶ Islam sich auszubreiten begann, auch dieser nach J. kam. Die Quellen der Eingeborenen über diese neue Religionswelle sind dürftig und legendenhaft. Meistens beschränken sie sich auf das Erscheinen eines Heiligen, der für gewöhnlich dann aus Arabien kam. Einen größeren Wert haben die Berichte ernsthafter Reisender: wie ¶ Marco Polo, der Venezianer, der am Ausgang des 13. Jhd.s uns Kunde von Sumatra, 1269, gibt, und der Araber Ibn Batutah im 14. Jhd.; außerdem geben uns einige mohammedanische Grabsteine mit Inschriften aus dem 15. Jhd. Kunde vom Eindringen des Islam. Bereits um 1300 begegnen wir an der Nordostküste von Sumatra islamitischen Reichen Perlak und Pasè und bald danach an der Nordostküste von Java; dort brachte der Islam das alte berühmte Hindureich Madjapahit zu Fall. Im 16. Jhd. ging bereits ganz Java zum Islam über. Auf den anderen Inseln kam diese Religionsbewegung nicht so prägnant zum Ausdruck, wie auf den genannten.

2. d. Mit dem 16. Jhd. setzte das Zeitalter der Entdeckungen ein. Europäische Seefahrer, die Portugiesen, waren es, die zunächst nach der Küste Vorderindiens kamen, um sich später mehr und mehr nach Hinterindien und auf den Inseln J.s auszubreiten. Mit ihnen zog die römisch-kath. Religion ein. Mit dem Untergang der Portugiesen und dem Eindringen der Holländer ins Land der Protestantismus (s. 3).

Encyclopaedie van Nederlands-Indiê, 1917—21²; — F. D. E. van Ossenbruggen: Verspreide Geschriften van Dr. G. A. Wilken, Dl. 1—4, 1912; — B. Hagen: Beiträge zur Kenntnis der Battareligion (Tijdschrift Bataviaasch Genootschap dl. 28); — H. A. van Hien: De Javaansche gestenwereld. Semarang, 1896; — H. H. Juynboll: Sporen van Animisme in der Malaische letterkunde (Tijdschrift voor Nederlands-Indiê, 1898; — Alb. C. Kruyt: Het Animisme in den Ind. Archipel, 1906; — J. Warneck: Die Religion der Batak, 1909: — Veth: Java, 1896²; — M. Winternitz: Geschichte der ind. Literatur, 3 Bde., 1908—23; — C. Snouck Hurgronje: Arabie en Ost-Indie, 1907; — Ders.: De Islam in Ned.-Indiê, Groote Godsdiensten II, 1913, S. 379 ff. Maaß.

3. a. Die Missionsgeschichte J.s beginnt mit dem Vordringen der Portugiesen in diese Inselwelt. Albuquerque hatte 1511 Malakka erobert. Und von dort aus drangen die Portugiesen bereits 1512 bis zu den Molukken vor. Den Kaufleuten folgten bald die Franziskaner, die ihre Bekehrungsarbeit von den Molukken aus auch auf Celebes ausdehnten, ja auch Borneo, Java und Sumatra zu missionieren begannen. Einen Wendepunkt in der ältesten Missionsgeschichte J.s bedeutete die Reise Fr. ¶ Xaviers, die er 1546 und 1547 von Malakka aus nach den Molukken (Amboina, Ternate, die Inseln von Moro) unternahm. Die Molukken, aber auch Celebes wurden das Arbeitsfeld der Jesuiten. Ferner eröffneten die Dominikaner auf Timor und Flores eine Arbeit. Der Erfolg der verschiedenen kath. Missionen war kein geringer. Eine ganze Anzahl von Königen ließ sich taufen. Der Erfolg war aber nicht von Bestand.

Bei der Besitzergreifung der Inselwelt durch die Holländer im 17. Jhd. mußten die kath. Missionare sich zurückziehen. Nur die Dominikaner konnten sich bis über die Mitte des 18. Jhd.s in Timor halten. Bis 1902 arbeiteten in den holländischen Besitzungen lediglich holländische Jesuiten. Erst 1902 wurden wieder andere Missionsgesellschaften zugelassen: 1902 vom Heiligsten Herzen aus Tilburg, 1905 die holländischen Kapuziner in Südborneo und 1912 in Sumatra, 1913 die Steyler Patres in den kleinen Sundainseln. Nach dem Weltkrieg erfolgte eine Neueinteilung. Celebes erhielten die Missionare vom hl. Herzen, Sumatra die Kapuziner, die Missionare vom hl. Herzen und die Picpuspväter, Java die Lazaristen und die Karmeliter. 1924 zählte man etwa 100 000 eingeborene Katholiken.

3. b. Die Philippinen wurden 1521 von Magellar (Magalhaes) entdeckt, aber erst 1565 von den Spaniern von Mexiko aus besetzt. Die kath. Missionstätigkeit setzte 1565 durch die Augustiner ein, 1577 folgten die Franziskaner, 1579 die Dominikaner und 1591 die Jesuiten. Die Christianisierung war eine ziemlich äußere. Nach der Uebergabe der Philippinen an die Vereinigten Staaten von Nordamerika (1898) fand eine Reorganisation der kath. Kirche statt: 1902 Errichtung einer Apostolischen Delegatur, 1903 Ersetzung der vier spanischen Bischöfe durch amerikanische, 1910 Vermehrung der Bischofssitze und Ernennung eingeborener Bischöfe. Geklagt wird über Priestermangel. Von den etwa 8½ Mill. Einwohnern sind reichlich 7 Mill. kath. Christen.

Seit 1899 finden wir auch amerikanische protestantische Missionsgesellschaften in den Philippinen tätig, jetzt im ganzen 14 mit 68 ord. Missionaren, 42 Laienmissionaren, 79 unverheiratete Missionarinnen auf 48 Stationen mit 171 eingeborenen Pastoren und etwa 110 000 Christen.

3. c. In dem niederländischen J. hat die holländische Kolonialregierung während des 17. Jhd.s ebenso wie auch auf ¶ Ceylon und in Südindien (¶ Indien: III A, 2) offiziell durch sogenannte Prädikanten die einheimische Bevölkerung zum Anschluß an das Christentum zu bewegen versucht. Da der Missionsbetrieb reichlich äußerlich war, ist der Erfolg kein sehr großer und tiefgehender gewesen. Später hat die holländische Kolonialregierung die Islamisierung der Bevölkerung sehr begünstigt. Die Ueberreste der alten Kolonialmission sind zusammen mit den seit 1827 auf Minahana, der nördlichen Halbinsel von Celebes, von der Nederlandsch Zendeling genootschap gewonnenen Christen als die gevestigte Christengemeente der holländischen Staatskirche an-

gegliedert und werden durch sogenannte Hilfsprediger, die den Geistlichen der holländischen Gemeinden unterstellt sind, kirchlich versorgt. Die Zahl der dieser Kirche angeschlossenen farbigen Christen beträgt etwa 352 000. Zur Zeit arbeiten in dem holländischen J. 13 holländische Missionsgesellschaften, von denen die Nederlandsch Zendeling genootschap, seit 1797 mit zur Zeit 39 ord. Missionaren und etwa 26 300 Christen; Comité, Sangir en Talant-Eilanden, seit 1854 mit zur Zeit 12 ord. Missionaren und etwa 86 800 Christen; die Utrechtsche Zendingsvereeniging, seit 1859 mit zur Zeit 22 ord. Missionaren und etwa 18 400 Christen; die Nederlandsche Zendingsvereeniging, seit 1861 mit zur Zeit 15 Missionaren und etwa 3500 Christen; die Zending van de Geref. Kerken v. Heidenen en Moham., seit 1892 mit 12 ord. und 20 Laienmissionaren und etwa 3500 Christen, die größten sind. Neben den niederländischen Missionen arbeiten in dem holländischen J. noch zwei deutsche Missionsgesellschaften, zunächst die ¶ Rheinische Mission seit 1834 auf Borneo, seit 1862 auf Sumatra, seit 1865 auf Nias und seit 1901 auf einigen Inseln an der Westküste Sumatras. Große Erfolge wurden besonders unter den Batak auf Sumatra und auf Nias (hier während des Weltkriegs große Erweckungsbewegung) erzielt (¶ Batakmission; ¶ Niasmission). In der Pflege der Rheinischen Mission standen 1926 etwa 290 000 Christen. Die Mission steht hier vor dem schweren Problem der Gründung einer Volkskirche. Die Mission im südlichen Borneo ist in der Inflationszeit an die ¶ Basler Mission übergeben worden. Seit 1884 arbeitet die Neukirchener Mission auf Java, auch Salatiga-Mission genannt. Zur Zeit arbeiten dort 15 ord. Missionare, 5 Aerzte und Aerztinnen, 17 Schwestern. Die Zahl der Christen beträgt etwa 3200.

3. d. In dem englischen Borneo finden wir (seit 1853) die britische Ausbreitungsmission (SPG) und die amerikanischen bischöflichen Methodisten. Wie unter den Eingeborenen (Malaien und Dajaken usw.), so arbeiten diese Missionen auch unter den eingewanderten Chinesen. Für die aus dem chinesischen Basler und Berliner Missionsgebiet ausgewanderten Christen sorgte die Basler Mission, bis ihre Missionare im Weltkrieg vertrieben wurden. 1924 durfte ein Basler Missionar wieder zurückkehren.

van Boetzelaer: De gereformeerde Kerken in Nederland en de Zending in Oost Indie, Utrecht 1908; — C. Snouck Hurgronje: Nederland en de Islam, Leiden 1911; — R. Grundemann: J. Fr. Riedel, ein Lebensbild aus der Minahassa, 1873; — M. Schlunk: Niederländisch-Indien als Missionsfeld, 1922; — J. Warneck: Sechzig Jahre Batakmission in Sumatra, 1925; — Derſ.: D. Ludw. J. Nommensen, ein Lebensbild, 1928⁵; — Derſ.: Unsere batakischen Gehilfen, 1908; — Derſ.: Lebenskräfte des Evangeliums, 1904⁵; — R. Wegner: Die Erweckungsbewegung auf Nias, 1918; — Ed. Kriele: Das Evangelium bei den Batak auf Borneo, 1915; — W. Rittſch: Der Sonne entgegen, 1925; — W. Sundermann: Südost-Borneo und die Mission daselbst. Ein neues Basler Missionsgebiet, 1920; — Derſ.: Bilder aus der Dajakmission, 1924; — A. J. Brown: The New Era in the Philippines, London 1903; — A. Freitag: Kath. Missionskunde im Grundriß, 1926, S. 233 ff. **H. W. Schomerus.**

Induktion ist vorerst nur ein Schlußverfahren, und zwar der Schluß von dem Besonderen auf das Allgemeine, oder der Schluß von einer begrenzten Anzahl von Fällen auf alle Fälle derselben Art. Zur Forschungsmethode ausgebaut faßt sie folgende ineinandergreifende und dadurch die Forschung weiterbringende fünf Hantierungen zusammen: 1. Beobachtung und Experiment; 2. auf Grund der gewonnenen Resultate Aufstellung einer Hypothese; 3. Zusammenstellung von Folgerungen aus dieser Hypothese; 4. Begründung dieser Folgerungen durch neue Beobachtungen und Experimente; 5. Zusammenfassung der Forschungsergebnisse in einem allgemeinen Gesetz. — Die induktive Methode wurde zwar erst im 19. Jhd. von John Stuart ¶ Mill und von W. ¶ Wundt philosophisch voll ausgebaut; aber nach den Anfängen, die ¶ Sokrates gelegt hat, ist sie schon bei ¶ Aristoteles (ἀπαγωγή) ziemlich entwickelt und der deduktiven Philosophie ¶ Platos bewußt entgegengestellt. In der Neuzeit ist Joh. ¶ Kepler ihr eigentlicher Begründer, Francis ¶ Bacon ihr eifrigster Verfechter. Der ganze spätere naturwissenschaftliche und technische Fortschritt fußt auf dieser Methode und hat seine besten Resultate und Errungenschaften ihr zu verdanken.

Auch in der Religion und der theologischen Reflexion spielt die J. eine primäre Rolle. Das auf persönlichen Einzelerlebnissen und Erfahrungen begründete induktive religiöse Denken tritt uns besonders in den schöpferischen Perioden der Religionsgeschichte, bei den Stiftern der großen Religionen, in denen sozusagen auf induktivem Wege aus religiösen Erfahrungen heraus eine neue Religion entsteht, deutlich entgegen, im Unterschied von dem den späteren Systemaufbau beherrschenden deduktiven Verfahren. In die theologische Reflexion der neuesten Zeit drang die induktive Methode zunächst von der Pädagogik her ein und wurde im Religionsunterricht angewandt (F. W. ¶ Dörpfeld; K. A. Busch: Religion und Leben, III. Das Gotterleben, 1921); dann lenkte Ed. ¶ Grimm 1922 die Aufmerksamkeit auf die Rolle der J. und Deduktion im Aufbau der religiösen Gedankenwelt und in der theologischen Beweisführung. — Zu den prinzipiellen Fragen vgl. ¶ Erkennen, ¶ Erkenntnistheorie, ¶ Apriorismus und Empirismus, ¶ Realismus, ¶ Erfahrung, ¶ Erlebnis.

C. Fr. Apelt: Theorie der J., 1854; — W. Whewell: Geschichte der induktiven Wissenschaften, 1837 (deutsch von Littrow, 1872); — John Stuart Mill: System der deduktiven und induktiven Logik (deutsch von Th. Gomperz), I—II, 1872; — W. Wundt: Logik, 1921⁴; — Ed. Grimm: Theorie der Religion, 1908; — Derſ.: Die zwei Wege im religiösen Denken, 1922; — W. Koepp: Die Grundlegung zur induktiven Theologie, 1923; — L. Szimondesz: Die Religionen der Welt (ungarisch), I—II, 1927 (dazu die Besprechung von A. Hüttl, ChrW 1928, Nr. 3); — Chr. Schrempf: Ueber die Lehrweise Jesu (Wahrheit 1926, Nr. 26). **Szimondesz.**

Industrie.

I. Grundsätzlich; — 2. J.gemeinde.

Industrie: I. Grundsätzlich.

1. Die Großindustrie als ein Organ der kapitalistischen Gütererzeugung steht als solches in keinerlei direktem Verhältnis zu der Kirche. Sie ist weder religiös, noch antireligiös, sondern areligiös; ebenso wie Jesus Christus weder kapitalistisch noch antikapitalistisch, sondern akapitalistisch war.

Die Aufgabe der kapitalistischen Gütererzeugung (¶ Kapitalismus; ¶ Gewerbe) und damit auch der Großindustrie ist es, diejenigen Gütermengen zu erzeugen und zu verteilen, die zur Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse dienen sollen. Es kann hier nicht untersucht werden, ob es geeignetere Systeme zur Befriedigung dieser leiblichen Bedürfnisse gibt. Es kann aber wohl kaum bestritten werden, daß die vorkapitalistische Wirtschaft für eine außerordentlich viel geringere Zahl von Menschen zu sorgen hatte, und daß erst unter der kapitalistischen Wirtschaft die sehr starke

Vermehrung der Bevölkerungszahl in allen Kulturländern, insbesondere auch in Deutschland möglich war. Das in Rußland unter ungewöhnlich günstigen Verhältnissen (Rußland ist beinahe reiner Agrarstaat) unternommene Experiment, auf kommunistischer Grundlage die leiblichen Bedürfnisse der Bevölkerung zu befriedigen, ist zum mindesten bisher nicht gelungen (¶ Kommunismus und Bolschewismus). — Eine noch so gut organisierte Gütererzeugung, sei sie kapitalistisch oder kommunistisch, kann an einer Tatsache nichts ändern, nämlich an der, daß niemals mehr Güter verzehrt werden können, als vorher erzeugt worden sind. Die Menge des auf den Einzelnen entfallenden Gutes, die sich bei der kapitalistischen Gütererzeugung in der Höhe des Arbeitslohnes ausdrückt (¶ Lohn: I), hängt also letzten Endes lediglich von der Gesamtmenge von Gütern ab, die der menschliche Fleiß erzeugt hat. Aber auch der menschliche Fleiß findet seine Grenzen in den natürlichen Bedingungen, unter denen erzeugt werden kann. In der gemäßigten und subtropischen Zone liegen zum Teil die natürlichen Verhältnisse wesentlich günstiger, als in andern Zonen, nicht nur was die Erzeugung von Getreide und sonstigen Nahrungsmitteln, sondern auch was Rohstoffe, Kohle, Oel usw. angeht. In den Vereinigten Staaten von Amerika zum Beispiel, die sich über die gemäßigte und die subtropische Zone erstrecken, können infolge der natürlichen Bedingungen auf den Kopf des Arbeiters mit geringerem Arbeitsaufwand sehr viel größere Mengen in der Landwirtschaft erzeugt und in den Rohstoffen, Kohle, Petroleum usw. gefördert werden, so daß bei der Verteilung auf den Einzelnen auch entsprechend mehr entfällt (höherer Lohn). — Je mehr der Staat für sich beansprucht, desto kleiner wird der Anteil des Einzelnen an der Gesamterzeugung. Nicht nur die Ausgaben für die allgemeinen Zwecke des Staates (¶ Steuern) verkürzen den Anteil des Einzelnen, sondern auch alles, was für soziale Leistungen jeglicher Art (¶ Sozialversicherung) vorweg genommen wird. Der Einzelne erhält als seinen Nettoanteil, der sich im Nettoarbeitslohn (nach Abzug von Steuern, Beiträgen zur sozialen Versicherung usw.) ausdrückt, nunmehr nur seinen Anteil an der Produktion, vermindert um den Teil, den der Staat, die Gemeinden usw. für öffentliche und soziale Zwecke vorweggenommen haben. Die Ungleichheiten der Verteilung innerhalb der kapitalistischen Gütererzeugung werden meist weit überschätzt. Die Gehälter der höheren Beamten, Unternehmergewinne usw. machen einen verhältnismäßig geringen Prozentsatz von der Gesamterzeugung aus.

2. Unmittelbare Beziehungen der Kirche können nur bestehen zu den innerhalb der Großindustrie beschäftigten Personen, sei es, daß sie Besitzer oder leitende Persönlichkeiten der Betriebe (¶ Angestellte), sei es, daß sie in diesen Betrieben beschäftigte Arbeitnehmer (¶ Arbeiter: I. II) sind. Diese Persönlichkeiten müssen sich als Christen bewußt sein, daß sie vor Gott und der Kirche gleich sind, und daß ihre Arbeit nicht Selbstzweck sein kann, sondern im Dienste eines Höheren stehen muß (¶ Arbeit, ¶ Beruf). Trotz der natürlichen wirtschaftlichen Gegensätze zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer ist deshalb eine enge Arbeitsgemeinschaft anzustreben (Werkgemeinschaft). Aber auch die engste Arbeitsgemeinschaft kann an den oben geschilderten, in der menschlichen Unvollkommenheit begründeten Verhältnissen nichts ändern. Sie kann niemals dem Arbeiter mehr geben, als seinem Anteil an der durch die Gesamtheit erzeugten Güter entspricht. Auch die engste, von Religiosität und Pflichtgefühl getragene Arbeitsgemeinschaft kann das Bibelwort nicht umstoßen: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen." Im Sinne dieser Ausführungen sind die Soziale Botschaft der evg. Kirche (Bethel, Juli 1924) und die Stellungnahme der Weltkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm (August 1925; ¶ Einigungsbestrebungen: III, 3 b) zu begrüßen (¶ Arbeiter: II, 4).

Die Auffassung allerdings, die vereinzelt zum Ausdruck gebracht wurde, daß die kapitalistische Wirtschaftsweise grenzenloses Elend über die Völker gebracht hat, daß sie zu einer Auflösung der sittlichen Denkweise führt, daß sie den Bestand der christlichen Gesellschaft allmählich vernichtet, ist nicht haltbar. Gerade die Verhältnisse in den Vereinigten Staaten von Nordamerika zeigen das Irrtümliche dieser These. Das System der kapitalistischen Gütererzeugung wird in Amerika in reinerer Form gehandhabt als in den kapitalistischen Staaten Europas. Trotzdem sind dort die sozialen Gegensätze nicht annähernd so groß wie in Europa, und es ist dort gelungen, den Menschen, soweit es sich um materielle Dinge handelt, Lebensbedingungen zu geben, wie sie in geschichtlichen Zeiten an anderer Stelle niemals dagewesen sind.

Es ist Pflicht der Kirche, einen Geist zu pflegen und eine Gesinnung zu fördern, die nach Möglichkeit keine Streitigkeiten entstehen lassen oder die Beilegung der entstandenen Streitigkeiten erleichtern. Dabei wird selbstverständlicherweise immer wieder hervorgehoben werden müssen, daß es die christliche Pflicht der Arbeitgeber ist, den Arbeitnehmern einen so großen Anteil an der Gesamtproduktion zu gewähren, wie es mit Rücksicht auf die Interessen der Gesamtheit irgendwie möglich ist. Die Kirche und ihre Vertreter werden aber davon absehen müssen, in der einzelnen Streitigkeit, in den einzelnen Wirtschaftskämpfen (¶ Arbeitskämpfe) Partei zu ergreifen oder bestimmte Vorschläge zu machen. Fast stets wird es der Fall sein, daß ehrliche, überzeugte, zu der Kirche stehende Christen, mögen es nun Arbeitnehmer oder Arbeitgeber sein, verschiedener Meinung darüber sind, was zur Beilegung eines Streites wirtschaftlich möglich ist. Wenn also die Kirche oder ihre Vertreter durch bestimmte Vorschläge in einem solchen Kampfe in dem Sinne Stellung nehmen, daß sie sagen. „Als Christenmensch mußt Du das oder das tun", so laufen sie Gefahr, einmal den einen und einmal den anderen, der heute noch zur Kirche hält, in seinen heiligsten Empfindungen zu verletzen.

Die Stellung der Kirche der Gegenwart zur Großindustrie hängt ab von der richtigen Beurteilung der oben geschilderten Verhältnisse. Sie kann Außerordentliches zum sozialen Frieden beitragen, wenn sie die Grenzen, die auf der einen Seite dem Unternehmer, auf der anderen Seite dem Arbeitnehmer gesteckt sind, richtig erkennt. Selbstverständlich wird diese richtige Erkenntnis im Einzelfall nicht leicht sein. Sie wird aber wesentlich leichter sein, wenn man weiß, daß die Verweigerung einer Lohnerhöhung unter Umständen keine Härte für den Arbeitnehmer bedeutet, sondern in dessen wohlverstandenem Interesse liegen kann. Denn eine Lohnerhöhung ohne Steigerung der Erzeugung ändert an der Summe der verteilten Güter nichts, so daß letzten Endes mit dem erhöhten Lohn nicht mehr gekauft werden kann, als vorher, da die Gesamtgütererzeugung und der Anteil des Einzelnen die gleichen geblieben sind.

Vgl. Literatur zu ¶ Kapitalismus und zu ¶ Industrie: II.

Frowein.

Industrie: II. Industriegemeinde.

1. Entstehung und Charakter; — 2. Schichtung und Probleme; — 3. Kirchliche Aufgaben. — J. = Industrie.

1. In der 2. Hälfte des 19. Jhd.s beginnt der Massenabbau der im Erdboden liegenden Schätze durch die immer mehr sich ausbreitende J. Dadurch entvölkert sich das Land dort, wo nur Landwirtschaft getrieben wird, und die Menschen strömen dorthin zusammen, wo diese Bodenschätze liegen. Um Transport zu sparen und die Herstellung zu vereinfachen, siedeln sich die großen J.werke selbst da an, wo ihre Rohstoffe (Kohlen, Chemikalien) im Boden liegen. Die letzten Jahrzehnte des 19. und das 20. Jhd. haben auch innerhalb Deutschlands eine ganze Reihe von J.gebieten geschaffen (Niederrhein, Ruhr, Sachsen, Mitteldeutschland u. a.), und die fortschreitende Wissenschaft und Technik lassen fortwährend neue entstehen. Die Orte dieser J.gebiete haben Charakter, soziologische Struktur und innere Lage so verändert, sind einander so ähnlich geworden, daß sie unter dem Namen „J.gemeinde" zusammengefaßt werden. Auch im Randgebiet der ¶ Großstadt vollzieht sich ein ähnlicher Prozeß; die Vorstadt ist ein der J.gemeinde höchst ähnliches Gebilde. Jedenfalls ist die J.gemeinde die jüngste Siedlungsform. Für sie ist charakteristisch ein außerordentlich schnelles Wachstum (Hamborn war noch in den 90er Jahren ein armseliges Dörfchen; es hatte am 1. Dez. 1900 schon 32 600, am 1. Dez. 1905 67 453, am 1. Dez. 1910 101 700 und 1914 gar 120 000 Einwohner). Oft hat ein industrielles Großwerk eine J.gemeinde ganz aus sich heraus geschaffen. Es entstehen Werkssiedlungen, Arbeitergemeinden, Beamtenstädte, letztere z. B. auch an den Eisenbahnknotenpunkten. In anderen Fällen legen sich um das Dorf und die Kleinstadt, die als Kern erhalten bleiben, Randbewohnerschaften aus J.arbeitern und J.angestellten. Im allgemeinen kann man vier Arten von J.gemeinden unterscheiden: 1. die Werkssiedlung; 2. das J.dorf; 3. die J.kleinstadt; 4. die J.großstadt.

Alle werden dadurch bestimmt, daß sie auf dem Boden des J.landes gewachsen sind, das selbst ein ganz eigenes Gepräge an sich trägt. Aeußerlich ist es ein Gemisch von Stadt und Land, aber das Land stirbt. Die Anbauflächen schwinden bis auf wenige Kartoffeläcker, die Wälder sterben ab, Baum und Busch siecht dahin. Die ganze Gegend wird öde und kahl, selbst die Vogel- und sonstige Tierwelt zieht sich zurück. Statt dessen wachsen Schlackendämme, Mietskasernen, Schuttabladeplätze, Fabriken, Schlote aus dem Boden, die dem Land einen ausgesprochen häßlichen Anstrich geben („Land der Nacht"). Es entsteht eine Welt der Gegensätze: Zwischen Aeußerungen des modernsten technisierten Lebens stehen Ueberreste aus der alten landwirtschaftlich eingestellten Zeit. Trotzdem sind die Bewohner völlig vom alten losgelöst. Mag die J.gemeinde auch äußerlich Dorf, Siedlung oder Kleinstadt sein, innerlich ist sie modernste Großstadt.

2. Die J.gemeinde ist keine wirkliche Gemeinde wie das Dorf (¶ Bauer, ¶ Dorfkirchenbewegung) durch die Dorfgemeinschaft oder die ¶ Kleinstadt durch die Nachbarschaft. Ihre Bewohner stammen aus den verschiedensten Stämmen und Ländern; sie hat lediglich das Suchen nach Arbeit und Verdienst zusammengeführt. Die meisten deutschen Gaue sind in der Bewohnerschaft der J.gemeinde vertreten, aber auch Ausländer, häufig Slawen (Hamborn hatte 1914 20% Polen als Einwohner). Die Vielstämmigkeit der Bewohner bedingt eine große Zerrissenheit. Sie wird dort besonders deutlich, wo die einzelnen aufeinander angewiesen sind, z. B. in der Werkssiedlung. Hier kommt zum Unterschied der Stammeszugehörigkeit noch der der sozialen Stellung (z. B. Ingenieur, Werkmeister, Arbeiter) hinzu, der in der Größe der Wohnung sich ausprägt und eine Art „Kastengeist" zeitigt. Das Zusammenwachsen zu einer Gemeinschaft ist in der ersten Generation unmöglich. Wenn überhaupt bei der Neigung zu Arbeits- und Wohnungswechsel in der J.bevölkerung ein gewisses Heimatgefühl entstehen kann, dann erst in der zweiten Generation, die ihre Kinderzeit in der J.gemeinde verlebt. Wichtig ist, ob die alte Gemeinschaft und Sitte des ursprünglichen Ortes erhalten bleibt und sich auch bei den Zuwandernden wieder durchsetzt, oder ob die Traditionslosigkeit der Zuwandernden den Sieg behält. Beeinflußt wird das Ergebnis von dem Umstand, ob Nah- oder Fernwanderung den Zuzug gebracht hat. Die Nahwanderung ist der Erhaltung der alten Gemeinschaft und Sitte günstiger. Für eine J.gemeinde des Bitterfelder J.gebietes (Mitteldeutschland) berechnet der Pfarrer das Verhältnis von Fremden zu Ureinwohnern und Umgebungsgebürtigen wie 638 zu 530. Dies Verhältnis muß aber als besonders günstig angesehen werden.

Durch den schnellen Zuzug ist die Wohnungsnot groß und die Bauweise der Häuser schlecht. Der Heimcharakter der Wohnung wird zerstört, das Heimatgefühl getötet und das Familienleben, das schon durch die Arbeitsweise geschädigt wird, noch mehr zersetzt. Seuchen und Epidemien machen sich besonders bemerkbar, da die Fürsorgeeinrichtungen der Großstadt fehlen. Die Zuwandernden, die aus einem geschlossenen Kreis kommen, geben ihn auf und kommen in das Chaos völliger Gemeinschafts- und Sittenlosigkeit. Vielfach sind die Männer nicht nur den Tag über, sondern die Woche oder gar die Saison über von ihren Familien getrennt, so daß darunter die Jugenderziehung leidet. Die Bevölkerung der J.gemeinde setzt sich zum allergrößten Teil aus Proletariern (¶ Proletariat) zusammen. Aber während das Großstadtproletariat verhältnismäßig bodenständig ist, wird das Proletariat der J. bald hierhin und bald dahin geworfen. Seine Lebensbedingungen sind ungünstig. J.knaben sind mit 10 Jahren 5,1 cm, mit 14 Jahren 4,7 cm, die J.mädchen bis 5,1 cm kleiner als die entsprechenden Kinder des bürgerlichen Mittelstandes. Sie haben nicht die nötige Erziehung und Pflege. Auch die Mädchen gehen unmittelbar nach der Konfirmation in die Fabrik und heiraten von da aus. Der Frau fehlt daher in den meisten Fällen jede hauswirtschaftliche Kenntnis und Fertigkeit. Die Ehezerrüttung breitet sich stark aus. Es blüht ein Vereinsleben mit verschiedensten Zielen, aber die Veranstaltungen sind meist jedes Wertes bar. Ueberhaupt hat das J.proletariat oft nur Freude an Kitsch und Scheinwerten von der 3-Mark-Uhr bis zum Glasdiamanten, von den neuesten Schlagern bis zum Kino mit seinen Ehebruchsstücken. Neben den Bestrebungen der Kirche arbeiten die der sozialistischen Parteien an der kulturellen Hebung der oft tiefstehenden Massen. Der selbständige Mittelstand fehlt eigentlich in der J.gemeinde. Auch die kleinen Gewerbetreibenden sind vom Proletariat, bzw. von den Werken abhängig. An letzteres sind auch die sonstigen zum Mittelstand gehörigen Bewohner gebunden, wie Werkmeister, Ingenieure und die kaufmännischen Angestellten. Die Oberschicht bilden die Akademiker und größeren Kaufleute, die Besitzer der kleineren Betriebe, soweit sie sich haben

halten können. Letztere ziehen es vor, ihren Wohnsitz in einem Villenort zu nehmen. Der J.gemeinde gehen aber dadurch die größeren Steuerzahler verloren, so daß ihre Einnahmen dürftig sind.

Trostlos ist meist die innere Lage. Der Masse der Proletarier steht oft eine politisch scharf rechts eingestellte bürgerliche Minderheit gegenüber. Da die Tradition vielfach abgebrochen ist, und eine neue sich noch nicht gebildet hat, sind in der J.gemeinde eine Fülle von Gegensätzen. Sie schlummern meist, können aber auch heftig an die Oberfläche kommen. Neben politischem Radikalismus tummeln sich die ¶ Freidenker-Vereine für Feuerbestattung und werben für den Kirchenaustritt, auf der andern Seite üben die Sekten und zwar gerade die radikalen (¶ Bibelforscher, ¶ Mormonen, ¶ Weißenbergianer) eine nicht geringe Anziehungskraft aus. Da auch die kirchliche Organisation mit dem Wachstum der J.gemeinden nicht hat Schritt halten können, so liegt oft das kirchliche Leben völlig danieder oder befindet sich in den allerersten Anfängen des Wiederaufbaus. Die J.gemeinden sind bis in die Gegenwart oft nur Stiefkinder der Kirche. Sie haben bestenfalls Pfarrstellen, aber keine Gemeinschaft. Da sich mit der Kirchenfeindschaft oft religiöse Gleichgültigkeit innerhalb der Kirche verbindet, bietet die J.gemeinde eine gute Angriffsfläche im Kampf gegen die Kirche. Das Evangelium hat jedenfalls hier meist völliges Neuland vor sich, da sich die alten Ortskerne nur zu leicht der kirchlichen und religiösen Indifferenz der neu entstandenen Randsiedlungen angleichen. Jedenfalls müssen neue Wege gesucht und neue Arbeitsmethoden herausgebildet werden neben den alten in Predigt, Unterricht und Seelsorge. Die J.gemeinden sind Gefahrpunkte der Kirche und nirgends ist ihr Charakter als Volkskirche so umstritten wie gerade hier. Die Kirche sieht sich hier auf einen Kampfplatz gestellt, der für die Entscheidung um den Sieg des Evangeliums bei der wachsenden Industrialisierung Deutschlands eine ernste Bedeutung hat (¶ Arbeiter: II).

3. Die Kirche hat in der J.gemeinde die gleiche Aufgabe wie überall, das Evangelium von Christus zur Herrschaft zu bringen. Gerade der J.mensch hat dieses Evangelium besonders nötig. Die J.verhältnisse geben aber der Arbeit der Kirche in ihren drei Hauptformen: Wortverkündigung, Unterricht und Seelsorge, wie auch sonst eine besondere Note. Die Predigt muß eine dem Gegenwartsmenschen voll verständliche und schöne Form haben. Dogmatistische Wendungen sind unverständlich, Kanzelphrasen und biblizistische Ausdrucksweise („die Sprache Kanaans") erreichen das Gegenteil. Politische, soziale oder ästhetische Verwässerung der Heilswahrheit machen sie jedoch auch nicht wirksamer. Bei aller Anknüpfung an die herrschenden Verhältnisse darf doch die Predigt nie in diesen stecken bleiben, sondern muß den Menschen darüber hinaus in die Ewigkeit führen. Auch Bilder und Illustrationen brauchen nicht nur aus der den J.menschen umgebenden Alltäglichkeit genommen zu werden. Beispiele aus der Natur, aus dem Kreis der alten Heimat werden mit solchen aus dem modernen Arbeitsleben wechseln müssen. An Bedeutung gewinnen die Kasualien, weil sie eine Fülle von Missionsgelegenheiten bieten an den Menschen, die die Predigt sonst nicht erreicht. Die Jugenderziehung der Kirche darf nur wenig an religiöser Kenntnis und an sittlichem Wollen voraussetzen. Das Elternhaus versagt, die Schule kann beides nur in beschränktem Maß vermitteln. Die Unterweisung muß Gegenwartscharakter haben und vor allem die Heranbildung kirchlich-christlicher Persönlichkeiten sich als Ziel setzen. Die Seelsorge muß in umfassender Weise unter dem ¶ Naumann'schen Gedanken der vierfachen Hilfe stehen: Sie muß Staatshilfe, Volkshilfe, Bruderhilfe und Gotteshilfe sein. Sehr viel kommt auf die Persönlichkeit des Amtsträgers (Pfarrer, Küster) an. Volkswirtschaftliche und soziale Kenntnisse schaffen nicht allein den „J.pfarrer". Nur die Liebe zum kleinen Mann gibt den rechten Takt und die Fähigkeit, Menschen zu verstehen und mit ihnen umzugehen. Alle wohlwollend herablassende Art der Menschenbehandlung ist zu vermeiden, jedem volle Gleichberechtigung auch in äußerer Form und Verkehr zu gewähren. Völlige politische Neutralität des Pfarrers und der kirchlichen Körperschaften ist ein dringendes Erfordernis. Inwieweit persönliche Verhältnisse und Gaben eine Ausnahme zulassen, ist umstritten. Auch die kulturellen und geistigen Strömungen der Arbeiterschaft müssen ernst genommen werden. Eine öffentliche Diskussion braucht nicht gesucht zu werden, man soll ihr aber nicht aus dem Wege gehen. Persönliche Berührungen mit den Führern der politischen Gruppen sind sehr wertvoll. Auf gute Durchorganisation (Seelsorge-, Helferbezirke; ¶ Gemeinde: II. III) kommt viel an; da nur dadurch die Not in der Gemeinde bekannt wird. Die soziale und Liebestätigkeit der Gemeinde ist auf allen Gebieten auszubauen und in Verbindung mit der staatlichen und kommunalen Wohlfahrtspflege zu bringen. Im höchsten Sinn muß unter den schwierigen J.verhältnissen die J.gemeinde der Ausdruck des ewigen Gotteswillens sein, der die Welt zum Reich Gottes umschaffen will, und vor dem alle politisch und sozial sonst Getrennten gleiche Bruderrechte und -pflichten haben.

H. Bechtolsheimer: Die Seelsorge in der J.gemeinde, 1926; — Kirche und J. Vorträge bei der ersten Tagung von Pfarrern aus J.gemeinden in Mitteldeutschland, hrsg. von W. Staemmler, 1927; — Tr. Kühn: Skizzen aus dem sittlichen und kirchlichen Leben einer Vorstadt, 1902 und 1904; — E. Rosenstock: J.volk, 1924[a]; — G. Dehn: Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend, 1924; — H. Kautz: Um die Seele des J.kindes, 1918; — W. Hellpach: Die seelischen Wirkungen der Mechanisierung und Rationalisierung der J.arbeit. Verhandlungsbericht des Evg.-Sozialen Kongresses, 1925; — Der soziale Pfarrer. Aus Georg Liebsters Lebensarbeit. Hrsg. von Johannes Herz, 1928; — A. Grunz: Allgemeine und spezielle Arbeiterseelsorge, 1928. **Themel.**

Infallibilität. Die Vorstellung von der Irrtumslosigkeit der Kirche hat eine lange Geschichte durchlaufen und große Wandlungen erfahren. Die Aufstellung von Lehrformeln (¶ Symbole), die für die Mitglieder der Kirche autoritativen Charakter besitzen, setzt voraus, daß die Kirche in Sachen des Glaubens nicht irren kann, aber läßt die Frage offen, welches Organ der Kirche befugt ist, die erforderlichen Entscheidungen zu treffen. Als die kath. Kirche im Laufe des 2. Jhd.s entstand (¶ Altchristliche Kirche, 3), war damit zugleich der Gedanke des monarchischen Episkopats (¶ Kirchenverfassung: I) als des Trägers und Garanten der apostolischen Ueberlieferung und der in ihr enthaltenen christlichen Wahrheit (¶ Irenäus) gewonnen. Diese Bischofskirche galt nunmehr als die Eine, Heilige, Apostolische Kirche, über deren Grenzen hinaus ein Wirken des Heiligen Geistes nicht stattfindet (¶ Cyprian v. Karthago). Als die Versammlungen der Bischöfe (¶ Konzilien) kirchliche Sitte wurden, erhielt die Kirche damit ein Forum, dem die Fähigkeit zugetraut wurde, im Zweifelsfall zu entscheiden, was Wahrheit und was Irrtum war. Die Ausgestaltung des Synodalinstitutes aber führte zu einer Mannigfaltigkeit der Synodalformen, die sich da-

hin auswirkte, daß die Synoden einzelner Teile des Römischen Reiches einander widersprechende Glaubensentscheidungen trafen. Die darin für die Einheitlichkeit des Urteils der kath. Kirche in Glaubensfragen liegende Gefahr wurde dadurch eingeschränkt, daß die Beschlüsse der sogenannten ökumenischen Synoden (Reichssynoden) erhöhte Bedeutung erhielten (¶ Justinian), indem sie als Staatsgesetze verkündigt wurden. Ihr Uebergewicht aber war mehr tatsächlicher als grundsätzlicher Art. Auch noch im Mittelalter haben Partikularsynoden Urteile in dogmatischen Fragen abgegeben. Für die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche begann eine neue Periode, als der Römische Stuhl für sich das Recht in Anspruch nahm, Glaubenssachen zu entscheiden. Schon im Altertum hat er Versuche dieser Art unternommen, und zwar mit Erfolg. Die bis dahin geltende Autorität der ökumenischen Konzile wurde dadurch mittelbar angefochten, und es entstand das Problem des Verhältnisses von Papsttum und Konzil, das erst nach 1500 Jahren seine Lösung gefunden hat. In dem Konziliarismus (¶ Episkopalismus) und Papalismus (¶ Kurialismus) standen sich zwei Anschauungen vom Wesen der Kirche gegenüber, die zwar in erster Linie auf kirchenpolitischem Gebiete miteinander gerungen haben, aber in der verschiedenen Beantwortung der Frage, ob der in dem ökumenischen Konzil zusammentretende Episkopat oder der Papst als der authentische Ausleger des christlichen Glaubens anzusehen sind, sich auch dogmatisch voneinander unterschieden. Der Episkopalismus ist durch den von verschiedenen Faktoren begünstigten Papalismus zurückgedrängt und schließlich überwunden worden. Mit diesem Prozeß laufen dessen Versuche, parallel, aus dem vorausgesetzten Besitz des apostolischen Lehramts die äußersten Folgerungen zu ziehen. Schon ¶ Thomas v. Aquino hat die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit vertreten und ¶ Bellarmin sie eingehend untersucht. Aber gegen die Dogmatisierung dieser Lehre regten sich in der kath. Kirche starke Widerstände. Sie ist erst möglich geworden, als der Ultramontanismus im Laufe des 19. Jhd.s zur Herrschaft gelangte, und auch dann ist sie nur unter schweren Kämpfen durchgesetzt worden. Die Proklamation der Lehre von der Unfehlbarkeit des ex cathedra sprechenden Papstes ist auf dem ¶ Vatikanum 1870 erfolgt (Konstitution Pastor aeternus 18. Juli 1870), nachdem Pius IX schon 1854 die Lehre von der ¶ Unbefleckten Empfängnis der Maria ohne Zuziehung eines ökumenischen Konzils dogmatisiert hatte.

Die Entwicklung der J.sgedanken wird in den Werken über die ¶ Dogmengeschichte behandelt; für das 19. Jhd. ist J. Friedrich: Geschichte des Vatikanischen Konzils I, 1877, wichtig. — Hauptstadien der Entwicklung, mit Spezialliteratur: Mirbt, Nr. 43. 77. 100. 204. 361. 392. 500. 596. 606. **Mirbt.**

Infamie, d. h. Verlust der kirchlichen Ehrenhaftigkeit, ist entweder eine tatsächliche (infamia facti) als Folge schlechten Leumunds oder eine rechtliche (infamia iuris) als Folge strafweiser Ehrloserklärung in den durch das Recht bestimmten Fällen; letztere kann von selbst eintreten oder durch Richterspruch verhängt werden (cod. iur. can., c. 2293). Der tatsächlich Infame ist mit einfachem Weihehindernis behaftet (c. 987 n. 7), kann keine kirchlichen Würden, Benefizien und Aemter empfangen und darf den hl. Dienst sowie die sogenannten „kirchlichen Rechtshandlungen" nicht ausüben (c. 2294 § 2). Die rechtliche J. zieht nach sich Irregularität (c. 985 n. 5), Unfähigkeit zur Erlangung von Benefizien, Aemtern, Würden, Pensionen, zur Ausübung kirchlicher „Rechtshandlungen", zum Vollzug kirchlicher Rechte oder Dienste, zu Diensten bei hl. Funktionen (c. 2294 § 1). Die Aufhebung der tatsächlichen J. erfolgt durch Wiedererlangung des guten Rufes, worüber der Ordinarius befindet, die der rechtlichen J. durch Dispensation des hl. Stuhls (c. 2295).

A. Mühlebach: Die J. in der Dekretalengesetzgebung (JD), 1923; — P. Hinschius: Kirchenrecht V, 1895, S. 41 ff. 555 ff. 632. **Koeniger.**

Inflation und Deflation. Vermehrung bzw. Verminderung der umlaufenden Menge von ¶ Geld und Kredit im Verhältnis zu der umzusetzenden Gütermenge verringert bzw. erhöht die verhältnismäßige Seltenheit des Geldes und daher seinen Wert im Austausch gegen Güter; oder umgekehrt: erhöht bzw. senkt die Warenpreise; sie „blähen sich auf" oder „schrumpfen ein". J. ist ihrem Wesen und Ursprung nach eine ¶ Steuer, die der Staat (oder die staatliche Bank) kraft des Münzregals, des alleinigen Rechtes zur Geldschaffung, auferlegen kann. Eine normale Steuer überträgt einen Teil des privaten ¶ Einkommens auf den Staat, so daß den Privaten auch entsprechend weniger Kaufkraft zur Verfügung steht, dem Staate oder den von ihm bezahlten Personen entsprechend mehr, bei im ganzen unverändertem Stande der Geldversorgung und der Preise; die J. dagegen läßt die privaten Einkommen unverändert, erhöht aber die Preise, so daß wieder die Kaufkraft der Privaten zugunsten des Staates geschmälert wird. Der grundsätzliche Unterschied der beiden Besteuerungsarten ist ein politischer und technischer, kein wirtschaftlicher: normale Steuern müssen gesetzlich beschlossen und durch einen positiven Akt der Besteuerten bezahlt werden; die J. beginnt geräuschlos und ohne aktive Mitwirkung der Besteuerten. Sie empfiehlt sich daher als bequemer Ausweg in Zeiten der Not, z. B. in Kriegen, wo man eine ausreichend hohe Besteuerung auf normalem Wege wegen der damit verbundenen psychologisch-politischen Belastung scheut. Anderseits ist es unsinnig, eine J. damit zu rechtfertigen, daß das Volk die zu ihrer Vermeidung erforderliche Steuersumme wirtschaftlich nicht tragen könne; die tatsächliche Belastung durch die J. ist ja dieselbe. Vermeidung oder Abstoppung der J. ist daher eine politisch-psychologische Frage; rein wirtschaftlich ist sie immer möglich. Die Wirkung der J. ist bekannt. Sie ergreift nicht alle Preise gleichzeitig, so daß die einzelnen Einkommen in gleichem Verhältnis zueinander bleiben würden; sondern sie erhöht zuerst die Preise derjenigen Güter, zu deren Kauf neben dem alten auch noch das neue zusätzliche Geld benutzt wird, und breitet sich von hier allmählich aus. Wer bereits höhere Preise bekommt, seinerseits aber noch zum alten Preise kauft, ist im Vorteil, und umgekehrt. Den größten Vorteil haben regelmäßig die Unternehmer der grundlegenden Wirtschaftszweige, wenn die Löhne langsamer steigen als ihre Verkaufspreise, und wenn vollends die Schuldzinsen auf lange Frist festgelegt sind; ebenso der Staat selbst als Schuldner langfristiger Darlehen; den größten Nachteil haben entsprechend die Gläubiger. Die günstige Lage der Unternehmer verstärkt sich noch, da die Voraussicht weiterer J. die Spekulation veranlaßt, den Kurs der eigenen Valuta unter das augenblickliche Maß der Entwertung gegenüber den Waren herabzusetzen, oder umgekehrt ausgedrückt: die fremden Devisenkurse rascher als die Warenpreise emporzutreiben; dadurch wird der heimische Markt besonders billig für den fremden Käufer, der fremde Markt besonders lohnend für den heimischen Verkäufer. Die günstige

Lage der Unternehmer bedeutet Hochkonjunktur, aber nicht auf der gediegenen Grundlage der Leistungen, da man auch ohne solche dank der staatlichen Währungspolitik überreichlich verdienen kann. Daher ist das Ende der J. mit allgemeiner Krise und schweren Verlusten verbunden, weil sich nun zeigt, daß die Leistungsfähigkeit zurückgegangen ist, geschweige denn mit derjenigen der Konkurrenzländer Schritt gehalten hat. Mit der Dauer und Schwere der J. prägen sich die Folgen stärker aus: in der Nachkriegszeit ist die französische Währung wie 1 : 5, die österreichische wie 1 : 14 400, die deutsche wie 1 : 1 Billion entwertet worden; im Ruhrkampf wurden schließlich mehr als 99% der Staatsausgaben durch J. gedeckt! Das aber war das Ende. Denn einer illegitimen Besteuerung von solchem Ausmaß und solcher Ungerechtigkeit entziehen sich die Menschen, indem sie das Besteuerungsmittel, das heimische Geld, nicht mehr annehmen, vielmehr Bezahlung in fremder Währung oder in Gütern fordern usw. So muß man zur normalen Besteuerung und damit zugleich zur Stabilisierung des Geldwertes zurückkehren, weil die illegitime Steuer nun versagt und die Zerreißung des Geldumlaufs den Wirtschaftsverkehr vor den Zusammenbruch stellt. — Außer der staatlichen gibt es noch die bankmäßige Quelle der J.: die Schaffung neuer Kreditzahlungsmittel zugunsten der Unternehmer, wodurch deren Kaufkraft für Produktionszwecke gestärkt und die reale Kaufkraft der Verbraucher entsprechend geschwächt, daher ¶ Kapital gebildet wird; dieser Vorgang hat in normalen Zeiten enge Grenzen.

Durch D. den Weg der J. zurückzugehen, z. B. im Interesse der Gläubiger und Rentner, ist nur in bescheidenen Ausmaßen möglich: wenn der Wert des Geldes gehoben, der der Waren gesenkt wird, so muß man Kredite vermeiden oder zurückzahlen, daher die auf ihnen beruhende Produktion einschränken; auch das eigene Geld bringt mehr Gewinn, wenn man es unbenutzt liegen läßt, als wenn man bei fallenden Warenpreisen damit eine Produktion einleitet. Daher ist D. noch viel schlimmer als J., sie lähmt unmittelbar die Produktion. Sie kommt übrigens nur selten vor, wenigstens von Staats wegen, weil das Mittel dazu — Ueberbesteuerung und Vernichtung von Zahlungsmitteln — großen politischen Kraftaufwand fordert. Dagegen muß bankmäßige D., durch Einschränkung der Ausgabe von Kreditmitteln, bei Exzessen der ¶ Konjunktur regelmäßig angewendet werden; sie bildet eine Begleiterscheinung der Krise, so wie die steigenden Umsätze bei zugleich höheren Preisen im Aufschwung eine Krediterweiterung fordern. — ¶ Konsumtion und Produktion; ¶ Aufwertung.

Literatur wie bei ¶ Geld und Kredit. **Heimann.**

Inge, William Ralph, englischer Theologe und Schriftsteller, * 1860 zu Crayke (Yorkshire), 1886 Fellow am King's College zu Cambridge, 1907 Lady Margaret's Professor für Theologie in Cambridge, seit 1911 Dean an St. Paul's in London. J. ist der bedeutendste heutige Vertreter der breitkirchlichen Richtung in der englischen Kirche (¶ England, 5 a), zeigt nahe Verwandtschaft mit platonischen Gedanken.

Hauptwerke: Christian Mysticism, 1899; Faith and its Psychology, 1909; Philosophy of Plotinus (Gifford Lectures), 2 Bde., 1918; The Church in the World, 1927. **Mackintosh.**

Ingemann, Bernhard Severin (1789—1862), dänischer Dichter. Früh der ¶ Romantik zugewandt, pflegte er in seiner Jugenddichtung 1811—19 die Lebenspoesie im Sinne ¶ Novalis', verhielt sich aber der romantischen Naturphilosophie gegenüber ablehnend (Epos „Die schwarzen Ritter", 1814; biblisches Drama „Die Stimme in der Wüste", 1815; Märchenspiel „Reinald, das Wunderkind", 1816). Auf ¶ Grundtvigs Aufforderungen wandte er sich dann der national-historischen Dichtung mit christlicher Tendenz zu und schrieb, seit 1822 Lektor der dänischen Sprache an der Akademie zu Sorö, eine Reihe von Dichtungen, Romanen und Novellen mit Stoffen aus der dänischen Geschichte. Gegenüber den politischen und geistigen Freiheitsbestrebungen der 30er und 40er Jahre verhielt sich J. ablehnend. Ueberhaupt betrachtet er das Zeitalter mit tiefem Pessimismus. Die durch S. ¶ Kierkegaard neu gestärkte religiöse Stimmung machte J.s religiöse Gedichte, die „Hochmessepsalmen" von 1825 und vor allem die „Morgen- und Abendlieder" von 1839 zum Gemeingut der Nation. 1854 wurde ihm die Revision des neuen kirchlichen ¶ Gesangbuches (: I, 3c) des Priesterkonvents von Roskilde übertragen. Sein im selben Jahre erfolgendes Auftreten gegen das Dogma von der Auferstehung des Fleisches brachte ihn in Gegensatz zu seinem alten Freund Grundtvig. Gleichwohl sind J.s. historische und religiöse Dichtungen vor allem durch die Grundtvigianischen Volkshochschulen ein wichtiges Element in der dänischen Volkskultur geblieben.

B. S. I.s Samlede Skrifter, 20 Bde., 1853[2] ff. — Selbstbiographie: B. S. I.s Levnedsbog, 1862, und Tilbageblik paa mit Liv og min Forfattervirksomhed 1811—37, 1863. — Briefe: Breve til og fra I., 1879; Grundtvig og I., 1882; Briefe an L. Tieck, 1864 u. a. — Ueber J. vgl. H. Schwanenflügel: I.s Liv og Digtning, 1886; — G. Brandes: Essays, 1889; — Vilh. Andersen: Ill. Dansk Litt. Hist. III, 1924, S. 217 ff; — Dahl-Engelsroft: Dansk biogr. Haandleks. II, 1923, S. 184 f. **Waschnitius.**

Ingman, 1. Antero Wilhelm (1819—77), lutherischer Theologe Finnlands, seit 1845 im Pfarramt, seit 1862 Professor für Bibelwissenschaft in Helsingfors. Von der Erweckungsbewegung (¶ Finnland, 3) ergriffen und literarisch durch J. T. ¶ Beck beeinflußt, vertrat er einen Biblizismus in dessen Geiste. Der finnischen Kirche hat er 1859 eine neue Bibelübersetzung geschenkt, die noch als unübertroffen gilt.

Vf. ferner u. a. eine Reihe wissenschaftlicher Bibelerklärungen in finnischer und in schwedischer Sprache, 1868—73; J. T. Becks theologiska karakter, 1866. — Ueber J. vgl. RE[3] IX, S. 94 ff. **Zscharnack.**

2. Lauri, lutherischer Theologe, * 1868, seit 1916 Professor für praktische Theologie in Helsingfors, finnischer Reichstagspräsident, war 1918/19 (in der „deutschen" Zeit Finnlands) und nochmals 1924/25 Ministerpräsident; 1920/21 und 1925/26 Unterrichtsminister. **Ifrael.**

Ingolstadt, Universität. Schon 1458 vom Bayernherzog Ludwig dem Reichen beschlossen und 1459 von Papst Pius II genehmigt, wurde die nach dem Vorbilde ¶ Wiens eingerichtete Universität 1472 eröffnet und schon im ersten Jahre von fast 800 Studenten besucht. Gar bald gab es an ihr 11 Burse, die bedeutendste das 1494 als neues Kollegium für arme Schüler gestiftete Georgianum. Berühmte Humanisten lehrten zu Ausgang des 15. Jhd.s in J., so ¶ Reuchlin, ¶ Celtes, ¶ Aventin, auch Jakob Locher Philomusus (1498—1503, 1506—28), der durch seinen Spott über die „Mauleseltheologie" der Scholastik arge Kämpfe heraufbeschwor (dagegen u. a. ¶ Wimpfeling: Contra turpem libellum Philomusi, 1510). Als zu Beginn des 16. Jhd.s die Wogen der Glaubenserneuerung gegen den deutschen Süden anstürmten, war die Hochschule von J. das starke Bollwerk des kath. Glaubens zumal unter der Führung

von Joh. ¶ Eck, der 1510—43 der theologischen Fakultät J. angehört hat. Daß die reformatorischen Ideen aber auch J. berührten, zeigen die paulinischen Vorlesungen des Magisters Arsacius Seehofer, der 1521/22 selbst in Wittenberg gewesen war; er wurde 1523 zum Widerruf gezwungen (vgl. RE³ XVIII, S. 124 ff; Argula v. ¶ Grumbach, und Luthers Schreiben gegen die Ingolstädter, Weimarer Ausgabe XV, S. 95 ff). Um den Widerstand gegen die Reformation zu kräftigen, kamen 1549 auf Wunsch Herzog Wilhelms IV (¶ Bayern: I, 2 a) die Jesuiten, darunter ¶ Salmeron und Petrus ¶ Canisius, zunächst als Lehrer der Theologie an die Hochschule. Nach langen, schwankenden Verhandlungen erhielten sie dazu 1556 ein Kollegium für ihren Orden, den Unterricht im Pädagogium, bald danach den philosophischen Kursus, 1585 — nach allerlei Streitigkeiten mit den nichtjesuitischen Professoren — die ganze artistische Fakultät. Von den Theologen dieser Jahrzehnte sind Martin ¶ Eisengrein (1570—78), ¶ Gregor von Valentia (1575—89), Jakob ¶ Gretser (1588—1610), Paul ¶ Laymann (1603—09) die bekanntesten, von den Philosophen Jakob ¶ Balde (1635—37). Der Dreißigjährige Krieg, der auch J. berührt hat, ließ das geistige Leben fast völlig erlöschen. Die Rechte der bald wieder aufblühenden Universität wurden durch Ferdinand II mit seiner Commitiva erweitert. Aus dieser Zeit stammen auch die ersten Anfänge einer ethnographischen und naturgeschichtlichen Sammlung, zu der P. Orban S. J. durch Geschenke seiner Ordensmitbrüder aus China den Grund legte. Im Sinne der Aufklärung wirkte hier seit 1746 J. A. v. ¶ Ickstadt, der außer der juristischen Professur das Amt eines staatlichen Direktors der Universität innehatte, ebenso der Jurist Weishaupt, der Stifter der ¶ Illuminaten. Bei Aufhebung des Jesuitenordens 1773 bleiben einige Exjesuiten, wie der Theologe Benedikt ¶ Sattler (1770—81), noch bis 1784 auf ihren Lehrstühlen. Verhandlungen über eine Verlegung der Universität, die man nur so von ihrem klösterlichen Charakter befreien zu können glaubte, wurden schon seit 1769 geführt. 1785 wurde das Georgianum in eine spezielle Anstalt zur Heranbildung von Priestern umgewandelt und für seinen neuen Zweck mit Stiftungsgeldern dotiert. 1799 wurde die Universität nach Landshut verlegt, wohin sie Mai 1800 übersiedelte (1826 nach ¶ München).

W. Erman-E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 783 ff; — C. Prantl: Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität, 1872; — Matrikel 1472—1550, hrsg. von Georg Wolff. 1906 (Privatdruck als Festgabe der Universität München zur Hundertjahrfeier des Königreichs Bayern; ein Exemplar auf der Universitätsbibliothek Erlangen); — Gg. Kaufmann: Zwei kath. und zwei protest. Universitäten im 16.—18. Jhd., 1920, S. 5 ff; — Greving: RGG¹ III, Sp. 506 ff. **Aufhauser.**

Ingolstätter, Andreas (1633—1711), evg. Kirchenliederdichter, * zu Nürnberg, sprachkundiger gelehrter Kaufmann, Ratsherr daselbst (Polyander des Blumenordens). Sein bekanntestes Lied ist wohl: „Hinab geht Christi Weg".

E. E. Koch³ III, S. 498 ff. **Paul.**

Ingram, Arthur Foley Winnington, anglikanischer Geistlicher der ritualistischen Richtung (¶ Hochkirchliche Bewegung: I, 3), * 1858 zu Ribbesford, Worcestershire, 1884 Pfarrer in Shrewsbury, 1885—89 Hauskaplan des Bischofs von Lichfield, 1889 Leiter der University-Settlement-Arbeit am Oxford House in Bethnal Green (im East End, London), 1897—1901 Suffraganbischof von Stepney (East End) und Domherr an der St. Pauls-Kathedrale, seit 1901 Bischof von London. J. ist der erste, der letztere Würde nicht, wie vorher üblich, auf Grund bedeutender Leistungen in der theologischen Wissenschaft oder in der Kirchenverwaltung erhielt, sondern weil er sich das volle Vertrauen aller Klassen, sogar das der untersten Schichten, durch seine selbstlose Arbeit im East End zu gewinnen wußte. In der Predigt ist er schlicht und klar und daher sehr volkstümlich, wovon auch die vielen Auflagen seiner Werke zeugen. Im Weltkrieg tat J. viel für die religiöse Förderung der englischen Soldaten in Heer und Flotte.

Bf. u. a.: Old Testament Difficulties: Papers for Working Men, 1892; New Testament Difficulties, 1893; Men who crucify Christ, 1896; Work in Great Cities (sechs Vorträge aus der Pastoraltheologie), 1896; Friends of the Master, 1897; Cleansing London, 1916; The Necessity and Hope for Christian Union, 1919; Rebuilding the Walls, 1922; The Sword of Goliath, 1926; Some World Problems, 1927; The New Prayer Book, 1927. — Vgl. A. F. W. J.: 25 years as bishop of London, 1926; — EBrit XXXI, S. 490. **Coll.**

Inkarnation ist eine der ¶ Erscheinungsformen der Gottheit. Im weiteren Sinne versteht man wohl darunter das Eingehen der Gottheit in die Erscheinungswelt überhaupt, bzw. in Teile von ihr (z. B. zeitweilige Metamorphosen); im engeren ihre Menschwerdung (religionswissenschaftlich gehört darum auch die Lehre von der Menschwerdung Jesu Christi in diesen Zusammenhang). Schon der Gedanke der Manifestation des Göttlichen im Endlichen, die allem Glauben gewiß ist, entbehrt nicht des Paradoxen für die Vernunfterkenntnis, die Vorstellung der Menschwerdung der Gottheit ist das schneidendste Paradox. Am tiefsten muß es so dort empfunden werden, wo, wie in der höheren Religion, die Transzendenz des Göttlichen und der Abstand der Menschen von ihm lebendig gefühlt und betont werden, wo andererseits die natürliche Erkenntnis und die rationale Kritik von dem religiösen Glauben sich soweit emanzipiert haben wie in der abendländischen Entwicklung. Auf den niederen Stufen der Religion macht der Gedanke der „J." weniger Schwierigkeit: die Gestalten der Kulturheroen, Heilbringer, Helden, Führer und Priester werden leicht als „J." der betreffenden Gottheit aufgefaßt (wie ja die Gottheiten selbst als sog. „J." bestimmter Eigenschaften, Kräfte, Prinzipien bezeichnet werden); anthropomorphe Auffassung der Gottheit und Neigung zur Anthropolatrie befördern diese Anschauung. Die Religiosität der Hindu, in der die genannten Momente eine große Rolle spielen, hat auf diesem Boden die klassische Avatāra-Theorie (¶ Avataren: „Herabsteigungen" Vischnus), die Shakti-Doktrin, den Guru-Kult, und die arcā-(Kultbilder-) Theorie ausgebildet. Im Buddhismus verbindet sich der J.-Gedanke mit der ¶ Seelenwanderungs- bzw. ¶ Karman-Lehre zu subtilen Spekulationen über die Natur des Buddha. Der Lamaismus pflegt ihn, wie das Mahāyāna, besonders. Im Zusammenhang der hellenistisch-gnostisch-schiitisch-islamischen Religiosität erscheint die J.-Idee in Vereinigung mit der Erlösungslehre, bzw. speziell einer Lichtmetaphysik, vielfach in doketischer Form (scheinbares Eingehen, bzw. Vereinigung der göttlichen Person mit der menschlichen), während die griechische und römische Religion sie im strengen Sinne nicht kennen und sie erst im Synkretismus unter orientalischem Einfluß in die — auch offiziellen — Kulte der Antike Eingang findet. Während das Judentum und der orthodoxe Islam dem J.-Gedanken infolge der scharfen Betonung der Einheit und Transzendenz Gottes ablehnend gegenüber-

stehen und alle Vermittlung mehr der philosophischen Spekulation oder der Volksfrömmigkeit angehört, hat er im Christentum eine beherrschende Stellung in Glaube und Lehre. Die J. ist das Grundmysterium aller ¶ Christologie. Deren Geschichte ist reich an Diskussionen über die Natur des Gottmenschen Jesus Christus, seine Entäußerung und Erhöhung, und ihre Etappen bezeichnen zugleich auch Typen des Denkens in der dogmatischen Auseinandersetzung um Deutung und Verständnis der J.

Eine religionswissenschaftliche Darstellung dieses wie der meisten zentralen religiösen Begriffe fehlt noch; vgl. einstweilen ERE VII, S. 183 ff; für die theologische J.lehre vgl. die unter ¶ Christologie genannte Literatur. **Wach.**

Inklusen oder Reklusen (griechisch ἔγκλειστοι, lateinisch inclusi, reclusi, deutsch Klausner) waren Einsiedler, die sich auf Lebenszeit in eine Zelle einschließen ließen, um ganz abgeschieden der frommen Betrachtung, dem Gebet und der Handarbeit zu leben; nur ein kleines Fenster vermittelte den Verkehr mit der Außenwelt. Als vorübergehende Form gesteigerter Askese findet sich das J.tum schon bei den Mönchen des ausgehenden 3. bis 5. Jhd.s in Aegypten, Syrien, Kappadozien, so schon bei ¶ Antonius (¶ Mönchtum: II). Einschließung auf Lebenszeit scheint aber erst etwas später und im Abendlande aufgekommen zu sein (zuerst nachweisbar im 6. Jhd. in Gallien). Nicht wenige Klausner des Mittelalters, die in der Einsamkeit dichter Wälder hausten, kümmerten sich um keine kirchliche Regelung; die übrigen standen meist mit den ¶ Benediktinern und später auch mit den ¶ Zisterziensern in Verbindung. Oft waren die Zellen an die Mauer einer Kirche gebaut und durch ein kleines Fenster mit der Kirche verbunden, um dem J. Teilnahme am Gottesdienst und Sakramentsempfang zu ermöglichen. Die Zellen waren oft so niedrig, daß man nicht aufrecht darin stehen konnte. In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters waren namentlich Inklusorien häufig, die von mehreren Frauen bewohnt waren; von den ¶ Beginen sind diese Frauen zu unterscheiden; vermutlich war jede von ihnen für sich eingemauert. Die Einschließung von J. war begreiflicherweise immer ein aufregender Vorgang. Außerhalb Deutschlands war das J.wesen ebenfalls stark verbreitet; so gab es in Rom um 1500 beim Lateran, bei St. Peter und bei Santa Maria Maggiore J.-Häuser. Das J.tum ist bis ins 17. Jhd. hinein nachweisbar.

Holstenius: Codex regularum, hrsg. von Brockie, 1759, I, S. 291 ff; S. 418 ff gibt die Regel des fränkischen Priesters Grimlach, 9. Jhd., für männliche, und die Regel des Zisterzienserabtes Ethelred (Aelred) von Revesby in England, 12. Jhd., für weibliche J.; — KL² VI, Sp 631 ff; — RE³ IX, S. 97 ff; — Pavy: Les recluseries, 1875; — A. Basedow: Die J. in Deutschland, vornehmlich in der Gegend des Niederrheins um die Wende des 12. und 13. Jhd.s, 1895; — L. Pfleger: Zur Geschichte der J. am Oberrhein am Ausgang des Mittelalters (HPBl 139, 1907, S. 501 ff); — P. M. Baumgarten: J. bei St. Peter in Rom (ebenda 141, 1908, S. 6 ff). **Heussi.**

Inkorporation heißt die regelmäßig dauernde Einverleibung eines kirchlichen Instituts in ein anderes zum Zwecke ein-, zuweilen sogar gegenseitigen Vermögens- oder sonstigen Vorteils. Sie betraf passiv Bistümer, Stifte, Klöster, Pfarreien, Benefizien, aktiv auch Universitäten, Hospitäler u. a. Im weiteren Sinne erfolgten J.en schon seit dem 8. Jhd. in sehr mannigfaltigen Abstufungen. Im engeren Sinne sind sie (mit dieser Bezeichnung) erst im 10. Jhd. aufgekommen durch Eingliederung des Vermögens und der Nutzungen der inkorporierten Anstalten in das Mensalgut (¶ Mensa) der anderen Anstalt. Am häufigsten waren die J.en in Klöstern. Man unterschied i. minus plena, plena und plenissima, je nachdem nur das Nutzeigentum oder dieses samt dem Obereigentum oder mit beiden nach kirchlicher Jurisdiktion über die inkorporierte Anstalt dem Begünstigten zukam. Bei J. von Benefizien (Pfarreien) in Klöster wurde im 1. Fall ein Weltgeistlicher zum Vollzug der benefizialen Obliegenheiten benannt und besoldet, vom Ortsordinarius für ständig bestätigt (vicarius perpetuus); im 2. Fall war das Kloster selbst Pfarrer (parochus habitualis) und benannte einen seiner Insassen unter Bestätigung durch den Bischof (parochus actualis; vic. temporaneus); im 3. Fall geschah dessen Ernennung allein durch das Kloster (vgl. Decret. Gregor. III, 5, Kap. 31). Die J.en führten vielfach zu Ausbeutungen und so erfolgten Bekämpfungen (Reformatio Sigismundi, um 1450) und Beschränkungen durch das partikuläre, dann durch das gemeine Recht (bes. c. 13 des ¶ Tridentinums, sessio 24 de ref.). Infolge der großen Säkularisation wurden die Klöstern inkorporierten Pfarreien frei (organisierte Pfarreien); doch sind J.en auch später noch vorgekommen. Der neue ¶ Codex juris canonici erlaubt J.en von Pfarreien nur mehr in Kathedral- oder Kollegiatkirchen, sofern diese im Pfarrsprengel selbst liegen (c. 1423 § 2), sonst sind sie unter der Bezeichnung uniones noch möglich (c. 1425).

RE³ IX, S. 100 f; — KHL Sp. 83 f; — A. M. Koeniger: Grundriß einer Geschichte des Kirchenrechts, 1919, S. 43 u. 55; — J. Zinneborn. Zur Geschichte der J. (ThGl 1915, S. 208 ff): — J. Ahlhaus: Geistliches Patronat und J. im Mittelalter, 1923: — A. Pöschl: Die J. und ihre geschichtlichen Grundlagen (AkathKR 1927, S. 44 ff. 497 ff; 1928, S. 24 ff). **Koeniger.**

Inkubation. Unter J. versteht man: 1 in engerem Sinne: den Schlaf in einem Heiligtum, in der Absicht vorgenommen, durch Traumgesichte (¶ Traum) wahrsagende Weissagungen zu erhalten; 2. in weiterem Sinne: den nächtlichen Aufenthalt an Stätten, an denen man die Gottheit gewahr wird, um durch ihre Einwirkung Vorteile, namentlich Steigerung seiner psychischen Energie, Gesundung von schweren Krankheiten, Belehrung über Handlungen und Entsprechendes zu erlangen. Stets liegt der Glaube zugrunde, daß die Gottheit ihrem Wirken nach auf bestimmte Stätten beschränkt oder bezüglich ihres Machtbereichs vorzugsweise auf diese angewiesen sei. Klassisch hierfür ist Gen 28 $_{11}$ ff: Aus dem Traumerlebnis schließt Jakob: „Ja, das ist der Sitz Elohims und die Pforte des Himmels". Der Traum wird hier durch einen Stein vermittelt, auf dem Jakobs Haupt ruht. Dieser Stein gehört zu der heiligen Stätte (¶ Steine): er wird verehrt und der Ort der Erscheinung vom Träumer Beth-El (Haus Gottes) genannt. — Dem Glauben daß ein weissagender Traum das Walten der Gotthe it an bestimmten Orten dartue, verdanken viele (auch christliche) Heiligtümer ihre Entstehung. Als bevorzugte Sitze dämonischer Mächte werden in den frühesten Perioden religiöser Entwicklung ¶ Höhlen, Erdlöcher, ¶ Kreuzwege, Leichenstätten (¶ Grab) angenommen. Beabsichtigt ist alsdann durch die J. die Einverleibung der dort hausenden Geister. Fernere J.sstätten sind: ¶ Bäume (die deutsche Linde, die Eiche oder Mistel [England], der Banyanbaum [Indien], die Terebinthe); niedere Gewächse: Muslim ben Ukba vernahm im Traum die Stimme des garkad-Strauches, die ihn zum Führer gegen Medina bestimmte; heilige ¶ Quellen, Seen, alte ver-

fallene oder verlassene Gebäude (Geistermühlen, Schloßruinen); Opferstätten (unter freiem Himmel: das alte Indien); Tempel und Heiligtümer (es genügt bisweilen bereits die bloße Vorstellung von der Anwesenheit eines Gottes oder die Nähe von dessen Idol). — Bisweilen steigert sich das Traumgesicht zur ¶ Halluzination. Es trägt auditiven oder visuellen Charakter („Stimme" oder „Erscheinung" Gottes). Meist ist es symbolisch und bedarf dann priesterlicher Interpretation, oft durch religiöse Beeinflussung hervorgerufen (Weltuntergangsszenerien); es kann heilige und fromme Personen (die eigenen Eltern) zeigen und tröstend und erhebend wirken; bisweilen trägt es erotischen Unterton. — Der J. gehen Lustrationen voraus: Fasten, Gebete, Waschungen (¶ Askese: I); sie wird begünstigt durch Zaubergegenstände (Traumringe; bei ¶ Paracelsus) oder heilige Bücher oder Symbole (die Bibel liegt unter dem Kopfe des Träumers). Die Zuflucht zu göttlichen Offenbarungsmitteln oder Quellen überirdischer Gnadengaben, die den Träumer in ihren Bereich aufnehmen, ist die geläutertste Form der J.

Ludwig Deubner: De incubatione, 1900. **v. Negelein.**

Inkunabeln, Bezeichnung der Ersterzeugnisse des Buchdrucks, da dieser gleichsam „in der Wiege" lag, deshalb jetzt meist „Wiegendrucke" genannt. Als zeitliche Begrenzung nach oben ist willkürlich das Jahr 1500 (einschließlich) gewählt; früher ging man gelegentlich bis 1520 oder später. Bezeichnend für die J. ist das Bestreben ihrer Hersteller, sie möglichst nach Schriftbild, Schmuck usw. den Handschriften anzupassen, was besonders bei den Abzügen auf Pergament oft täuschend gelungen ist. Ein Titelblatt fehlt den J. meistens; der Inhalt wird am Kopf, der Name des Druckers, des Druckorts und der Zeit (oft Tagesdatum der Beendigung) werden im sogenannten Kolophon am Schluß des Textes angegeben. Die nicht bezeichneten Drucke werden bestimmt durch Typenvergleichung (System von Proctor und Haebler, s. Lit.). Soweit in der ersten Zeit der Schmuck von Initialen (auf im Druck ausgespartem Platz), Verzierungen usw. nicht nach Art der Handschriften eingemalt wurde, nahm man bald auch mittels Holz- und Metallschnitts bildlichen Schmuck auf (vgl. ¶ Graphik, 1a, ¶ Bibelausstattung, 3). Neben der sich daraus ergebenden typographischen und kunsthistorischen Bedeutung haben die J. auch meist besonderen Wert durch ihre Texte, unter denen natürlich die theologischen besonders zahlreich vertreten sind. Bedeutende J.: ¶ Gutenbergs 42zeilige Bibel, Fust-Schöffers Psalterium (zweifarbiger Druck), die Kölner, Nürnberger, Lübecker Bibeln usw. (¶ Bibelübersetzungen: IV, 1b), Augsburger liturgische Drucke. Die Zahl der erhaltenen J. beträgt etwa 450 000; ihre genaue Beschreibung finden sie in dem deutschen „Gesamtkatalog der Wiegendrucke (GKW)".

K. Haebler: Handbuch der J.kunde, 1925 (vgl. dazu Schottenlober, Zentralblatt für Bibliothekswesen 1926, S. 79); — Proctor: Index of the early printed books in the British Museum, London 1898; — K. Haebler: Typenrepertorium der Wiegendrucke, 1905—22; — Veröffentlichungen der Gesellschaft für Typenkunde, 1907 ff; — Gesamtkatalog der Wiegendrucke, Bd. 1 ff, 1925 ff; — A. Schramm: Bilderschmuck der Frühdrucke, Bd. 1 ff, 1922 ff. **Theele.**

Innere Mission.

1. Name und Geschichtliches; — 2. Grundsätzliches.

1. Den Namen nach besteht das, was wir heute J. M. nennen, erst seit dem Auftreten ¶ Wicherns, den wir darum auch den „Herold" oder „Vater der J. M." nennen. Er hat schon in der Mitte der 30er Jahre des 19. Jhd.s den Namen im Rauhen Hause (¶ Diakonie, 2f) gebraucht, abwechselnd mit dem anderen: Inländische Mission. In der Oeffentlichkeit wurde er zuerst von Fr. ¶ Lücke 1842 als Titel eines Vortrags angewendet und darunter wurde von ihm die Fürsorge der stärkeren evg. Kirchen für die schwächeren, besonders die des Ostens verstanden. Aber erst durch Wichern bürgerte sich der Name ein, und zwar wurde er von Wichern selbst in doppelter Weise verstanden und erklärt. Zuerst bedeutete er die Zusammenfassung oder den Organismus der Werke freier rettender Liebe; später, von 1847 an, war er daneben der Ausdruck für die prinzipielle Verpflichtung der Kirche, d. h. der ernsten Christengemeinde, zur Erfüllung ihrer Aufgabe Mission an sich selbst und an dem Volke zu treiben, um in beiden Gemeinschaften dem rückhaltlosen Wirken des Geistes Jesu Christi Raum zu schaffen (¶ Christlich-Sozial, 2a; ¶ Evangelisch-Sozial. 1). 1844 begann Wichern die „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause" herauszugeben. In ihnen gab er eine Uebersicht über das Bestehende, was demnach als evg. Liebestätigkeit schon seit längerer oder kürzerer Zeit vorhanden war, von jetzt an aber unter dem Namen der J. M. zusammengefaßt wurde. Dazu gehörten vor allem die ¶ Bibelgesellschaften — bis 1826 waren schon 23 ins Leben gerufen —, die Traktatgesellschaften (¶ Schriftenverbreitung), wie der Berliner Hauptverein für Erbauungsschriften, die Wuppertaler Traktatgesellschaft, die Niedersächsische, der Christliche Verein im nördlichen Deutschland, die Kinder-¶ Rettungshäuser — es gab deren bereits 50, unter denen der „Lutherhof" von Johannes ¶ Falk in Weimar und die Anstalten des Grafen von der ¶ Recke in Düsselthal besonders bedeutungsvoll waren, beide getragen von der Liebe weiter Kreise, von Falks „Gesellschaft der Freunde in der Not" und von der Reckes „Gesellschaft der Menschenfreunde". Weiterhin bestanden die von Amalie ¶ Sieveking begründeten Vereine für weibliche ¶ Kranken- und ¶ Armenpflege und die von Theodor ¶ Fliedner begründete weibliche ¶ Diakonie (: 2g). Auch gab es bereits Kleinkinderschulen (¶ Kinderfürsorge, 4), Kleinkinderschulseminare, Jünglingsvereine (¶ Jugendbünde), Vereine für Gefangene und Entlassene (¶ Gefängniswesen: II), für die Versorgung der evg. Gemeinden in der Diaspora (¶ Gustav-Adolf-Verein) und für besondere christliche Zwecke (nach dem Vereinskalender von 1845 bestanden rund 1500 christliche Vereine; Wichern nennt eine noch viel größere Zahl). 1843 gründete der spätere Erlanger Professor J. Chr. K. v. ¶ Hofmann in Rostock den ersten Verein für J. M. Wichern machte von 1837 an viele Reisen im Interesse der Sache; er warb unermüdlich für Lebendigmachung der J. M.; in Norddeutschland, Pommern, Westfalen, Rheinland, Schlesien und Bayern greift man den Gedanken freudig auf. Auch die theologische Wissenschaft nimmt davon Kenntnis; K. J. ¶ Nitzsch behandelt bereits 1847 die J. M. in seiner „Praktischen Theologie"; ¶ Rothe spricht von ihr in seiner „Ethik"; andere, wie ¶ Hundeshagen und ¶ Bunsen, besprechen sie in ihren Schriften. Von größter Bedeutung aber war die gewaltige Rede Wicherns auf dem ersten Wittenberger Kirchentag am 22. Sept. 1848 (¶ Kirchentage), wo er angesichts der Stürme der Revolution und der Gärung im ganzen Geistesleben der Zeit in der J. M. den Beginn eines neuen Geisteslebens in der Kirche pries und die berühmte Forderung aufstellte: „Die Kirche erkläre, die Liebe gehört mir, wie der Glaube" und dadurch zu dem Kirchenbegriff der Confessio Augustana von 1530, der die

societas vere credentium hervorgehoben hatte (¶ Kirche: III), etwas Neues hinzufügte: die communio recte agentium et vere amantium. In seiner „Denkschrift", die April 1849 erschien, schuf Wichern das bis heute gültige grundsätzliche Lehrbuch der J. M., in dem er die Richtlinien für die Aufnahme der gesamten Arbeit inhaltlich wie methodisch gab. Das Jahr 1848 ist die Geburtsstunde der neuzeitlichen J. M. Von da an entwickelt sich ihre Geschichte, die in folgenden einzelnen Abschnitten verläuft:

a) 1848—1857. Der 1848 begründete „Centralausschuß für die J. M." (C. A.) wird der Mittelpunkt der Bewegung; bis 1854 haben sich ihm schon 98 Vereine und Anstalten angeschlossen. 130 neue Rettungsanstalten werden in wenigen Jahren begründet. In den großen Städten Hamburg, Königsberg, Bremen, Stettin, Berlin werden Stadtmissionen ins Leben gerufen. Professor Cl. ¶ Perthes in Bonn gibt 1854 die Anregung zur Schaffung von „Herbergen zur Heimat" (¶ Heimatfremdenfürsorge, 2). Die Kongresse für J. M., die von 1849 an zunächst jährlich abgehalten werden, geben immer neuen Bericht von dem Fortgang des Werks und werden zu Arbeitsstätten, von denen aus die Behandlung der verschiedensten Fragen in die Hand genommen wird. Die Zahl der Diakonissenanstalten nimmt zu. Aber auch der Widerspruch macht sich geltend; von konfessionell lutherischer Seite (¶ Luthertum: II) aus wurde ein Begriff des Pfarramtes als göttlicher Stiftung vertreten, der auf jeden Fall eine Unterordnung der in der Liebesarbeit stehenden Gemeindeglieder unter das Amt verlangte und von diesem Standpunkt aus der freien Liebesarbeit mit Mißtrauen gegenüberstand; von politisch liberaler Seite aus wurde die J. M. als ein Mittel in der Hand der Reaktion angesehen und darum bekämpft, und endlich wurde sie als etwas Hoffnungsloses von denjenigen pietistischen Kreisen bezeichnet, die unter eschatologischen Erwägungen eine Arbeit an den Massen und an dem ganzen Volk als ein vergebliches Unternehmen ablehnten.

b) 1857—1875. Dieser Zeitraum ist charakterisiert durch Stillstand und Rückgang. Die erste Begeisterung hatte sich in Einzelunternehmungen erschöpft, die zu ihrer Fortführung Interesse und Pflegebeanspruchten. Die großen umfassenden Gesichtspunkte der inneren Volkserneuerung treten zurück, die Organisation der Einzelvereine nimmt zu. Zu dem Rheinischen Provinzal-Ausschuß für J. M., der seit 1848 besteht, tritt 1863 der Schlesische, 1864 der Ost- und Westpreußische, 1865 die Südwestdeutsche Konferenz für J. M. hinzu. Im Zentralausschuß arbeitet neben zwei Reisepredigern ein theologischer Sekretär; auch in den Vereinen und Anstalten wächst die Zahl der berufsmäßig angestellten Theologen, die sich von 1877 an zu einer theologischen Berufsarbeiterkonferenz zusammenschließen. An Anregungen fehlt es nicht: Die Jünglingsvereinsarbeit wird gepflegt. Man denkt an die Aufnahme der Arbeit unter den Matrosen, Seeleuten, Flußschiffern, an die hauswirtschaftliche Ausbildung von jungen Mädchen in Marthahäusern, an die Gründung von Sonntagsheimen, Abendheimen, Jungfrauenvereinen (der Name zuerst 1847), an die Mitarbeit der Frau im Gemeindeleben, an die Tätigkeit auf dem Gebiet der ¶ Presse — die „Zeitfragen des christlichen Volkslebens" entstehen 1876, die „Evg. Korrespondenz für Deutschland" ebenfalls 1876, beide vorbereitet von Kongressen im Jahre 1874 und 1875 —, an die Einrichtung der Felddiakonie in den Kriegen 1864, 1866 und 1870/71. Man baut auch die Wortverkündigung aus durch Abend- und Kindergottesdienste; man sucht nach „Laienbrüdern", „Gemeindehelfern"; man kämpft für ¶ Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung; man erkennt, daß ohne die „gründliche Reform der Wohnungsverhältnisse alle anderen Anstrengungen zur sittlichen und geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Rettung von Hunderttausenden von Familien vergeblich ist"; man sucht trotzdem auch auf die Besserung der sittlichen Verhältnisse einzuwirken durch große wiederholte Petitionen zwecks Neugestaltung der Gesetzgebung; man hat Sympathie für das Genossenschaftswesen (¶ Genossenschaften, 2), ohne doch den Vorkämpfer für dasselbe, Viktor Aimé ¶ Huber (¶ Christlich-Sozial, 2 b) genügend zu unterstützen; man greift sogar gegen Ende der 60er Jahre und Anfang der 70er Jahre die Arbeiterfrage an; man beschäftigt sich mit ihr auf Konferenzen und Kongressen; man hebt die Verantwortlichkeit der Gebildeten hervor; man redet von den Arbeitern als solchen, „die uns nicht als lebendige Maschinen gelten, die Arbeiter sind unsere Brüder"; man beschäftigt sich besonders mit der ländlichen Arbeiterfrage. An Anregungen und Ansätzen fehlt es nicht, wohl aber an entschlossener Tatkraft, sie in die Wirklichkeit umzusetzen. Das innere Feuer hat in diesem Zeitraum nachgelassen; das Vorwort der Fliegenden Blätter für 1867 klagt, daß „das Werk der J. M. vorläufig tief beschädigt" sei.

c) 1875—1890 ist die Zeit einer neuen Selbstbesinnung und doch zugleich die Zeit der Verengerung des eigenen Arbeitsfeldes. Zwei große Strömungen gehen durch die Zeit hindurch, die soziale und die evangelistische. ¶ Stoecker geht 1878 voran; er will die Arbeiter für den christlichen Sozialismus (¶ Christlich-Sozial, 2 b; ¶ Evangelisch-Sozial, 1) gewinnen. Aber die Kreise der offiziellen Kirche wie die Vereine der J. M. und ihre Vertreter halten sich zurück; sie folgen ihm nur, soweit es sich um die Pflege der Stadtmission, um Schriftenverbreitung, um Ausgabe und Förderung der sonntäglichen Pfennigpredigten, um die Seelsorge und Fürsorge für die großen Massen der städtischen kirchenlosen Bevölkerung handelt. Man faßt die J. M. zu eng als die in vorhandenen Vereinen und Anstalten bereits verkörperte Liebestätigkeit und fürchtet für deren Bestand durch Unterstützung der politischen, auch nur der sozialpolitischen Bestrebungen Stöckers. Nicht anders ist es, als Fr. ¶ Naumann (¶ Christlich-Sozial, 2 c; ¶ Evangelisch-Sozial, 3) hervortritt. Man verkannte, daß die Tätigkeit dieser beiden Männer wenigstens am Anfang selbst nichts anderes als Wichernsche J. M. im prinzipiellen Sinne war. — Auf dem evangelistischen Gebiete (¶ Evangelisation) ging es nicht viel anders. Hier wirkte der Verein für Evangelisation und Gemeinschaftspflege in großzügiger Weise. Die Vertreter der Kirche und der J. M. kamen im wesentlichen über die Bedenken und Warnungen nicht hinaus. Und wo es geschah, da fehlte die Tatkraft zur Durchführung. So gab es wohl gründliche und tiefe Verhandlungen, sonderlich auf dem Kongreß in Kassel 1888; aber man blieb zu viel dabei stehen, und vor lauter Erwägungen über die Theorie kam die Praxis zu kurz. — Das letztere war allerdings nicht der Fall auf dem sozialfürsorgerischen Gebiet (¶ Wohlfahrtspflege), dessen Anbau und Pflege in erster Linie Pastor v. ¶ Bodelschwingh vertrat. Er gründete 1882 die erste Arbeiterkolonie in Wilhelmsdorf, 1884 bestanden bereits 20; sie waren im Zentralvorstand der Arbeiterkolonien zusammengeschlossen; die Zahl der Her-

bergen zur Heimat war 1887 auf 282, 1891 auf 387 gestiegen, ebenfalls im großen Herbergsverband vereinigt (¶ Heimatfremdenfürsorge, 1. 3). Auf dem Gebiete der ¶ Wohnungsfrage betätigte sich v. Bodelschwingh auch sofort praktisch; er erschütterte nicht nur die Gemüter durch sein Referat auf dem Kongreß in Kassel 1888, sondern hatte bereits 1885 den Verein Arbeiterheim gegründet, der 1890 schon 39 Häuser für 78 Arbeiterfamilien gebaut hatte. Die sozialcaritative Arbeit tritt während dieses Zeitraums stark in den Vordergrund aller Bestrebungen der J. M. Auch die Pflege der sozialen Gesinnung wurde gefördert durch die Begründung und die Unterstützung der evg. ¶ Arbeitervereine. 1882 durch einen evg. Bergmann Fischer angeregt, fanden sie in Pastor Ludwig ¶ Weber, München-Gladbach, ihren energischen Anwalt; 1891 waren es bereits 250 Vereine, die seit 1890 zum Gesamtverband zusammengeschlossen waren. — Für die ¶ Sonntagsruhe kämpfte man weiter; 1891 trat das Gesetz über die Einführung der Sonntagsruhe ins Leben; man ging darüber hinaus und richtete die Aufmerksamkeit auf die Ausnutzung der Sonntagsruhe zu einer wirklichen Sonntagsfeier. — Auf dem Gebiet der Bekämpfung allgemeiner Volksschäden, wie der Trunksucht und Zuchtlosigkeit, wurde ebenfalls das fürsorgerische Moment stark betont. 1851 war das erste „Trinkerasyl" gegründet; 1880 gab es 5 Trinkerheilanstalten und eine erste solche Heilanstalt für Trinkerinnen; 1876 trat das „Blaue Kreuz" in die Arbeit ein, etwas später der Guttemplerorden (¶ Alkoholfrage, 4); beide, vor allem die Vereine des Blauen Kreuzes, wurden von der J. M. gepflegt. Die eigentliche öffentliche Bekämpfung des Alkoholismus übernahm der 1883 unter starker Initiative und Mitwirkung von Vertretern der J. M. ins Leben gerufene „Deutsche Verein gegen den Mißbrauch geistiger Getränke". In ähnlicher Weise verlief die Entwicklung auf dem Gebiete der ¶ Sittlichkeitsbestrebungen. Der C. A. gab sich die größte Mühe, durch Petitionen Wandlungen bezüglich der Behandlung der Prostitutionsfrage herbeizuführen. 1889 trat ihm die Allgemeine Konferenz der deutschen Sittlichkeitsvereine zur Seite, die ebenfalls durch Webers führende Persönlichkeit den öffentlichen Kampf mit großer Energie aufnahm. Daneben wurde die weibliche Rettungsarbeit (¶ Gefährdetenfürsorge) gefördert; Vorasyle, Frauenheime, Zufluchtsstätten, Versorgungshäuser für erstmalig Gefallene werden ins Leben gerufen. Die Zahl der Kinderrettungsanstalten geht in diesem Zeitraum zurück. — Die Jugendpflege bekommt einen neuen Anstoß durch den 1883 begründeten „Christlichen Verein junger Männer" in Berlin (¶ Jugendbünde, 2 b); der Gedanke der Missionsarbeit von Jugendlichen an Jugendlichen führt hier zur größeren Aktivität. Die Bedeutung der Jugendvereine für die Gewinnung von Missionaren auf dem Felde der Aeußeren und J. M. wird deutlich: 1875 wird berichtet, daß der fünfte Teil aller Brüder in den Brüderanstalten aus den Jünglingsvereinen stammt. Pastor Burckhardt nahm 1890 auch die Pflege der weiblichen Jugend durch Jugendvereine in die Hand und widmete sich von 1893 an nach Aufgabe seines Gemeindeamtes ganz diesem durch ihn zur hohen Blüte gebrachten Arbeitszweig (¶ Jugendbünde, 3). — Andere Arbeiten konnten weiter geführt werden. Von besonderer Bedeutung wurde die Entwicklung von ¶ Bethel unter von Bodelschwingh; schon 1886 hatte die Anstalt ungefähr 2000 Epileptische aufgenommen. Unter Prediger ¶ Hülle nahm die Ausgabe der Sonntagsblätter einen ungemein großen Umfang an; sein christlicher Zeitschriftenverein, den er 1879 gegründet, wurde zu einem großen Unternehmen für die Verbreitung der mannigfachsten volkstümlichen Blätter (¶ Schriftenverbreitung). — Für die Stellung der J. M. zu den sozialen Fragen war von großer Bedeutung die Denkschrift des C. A. von 1884 „über die Aufgaben der Kirche und ihrer J. M. gegenüber den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kämpfen der Gegenwart"; Naumann schrieb dazu 1890 einen Kommentar („Das soziale Programm der evg. Kirche") und nannte sie „das wichtigste Aktenstück über das Verhältnis des evg. Christentums zur sozialen Frage"; sie bespricht sozialethische, sozialcaritative, sozialreformerische und sozialpolitische Maßnahmen und hat jedenfalls bei ihrem Erscheinen und auch noch später — der C. A. ließ 1896 noch einen Nachtrag zu ihr in der Aufstellung von 7 Thesen ausgehen — bedeutsame Richtlinien aufgestellt.

d) 1890—1914 standen die sozialen Probleme im Vordergrund. Der Nürnberger Kongreß 1890 verhandelte über die Stellung des Christen zum irdischen Gut. Eine ihm vorangegangene Konferenz des C. A. vertiefte sich in die sozialen Aufgaben der J. M.: der Kongreß in Posen 1895 brachte eine eingehende Erörterung über die Stellung des Christen im öffentlichen Leben, — es war alles ein Ringen um die Probleme, ohne daß ein wirkliches Resultat erzielt wurde. Dazu war ja auch die Zeit selbst zu stürmisch bewegt; man stelle sich nur gegenüber die kaiserlichen Februarerlasse von 1890 über sozialpolitische Gesichtspunkte und Maßnahmen, die Zuchthausvorlage von 1895 und das kaiserliche Telegramm: „Christlich-sozial ist Unsinn" von 1896! In diesem Wirbel der Stellungnahme war natürlich auch für die J. M. die Entscheidung sehr erschwert. Nach und nach übernahm der „Evg.-soziale Kongreß", der 1890 entstanden war (¶ Evangelisch-Sozial, 2), und die „Kirchlich-soziale Konferenz", die ihm 1897 gefolgt war (¶ Kirchlich-Sozial), die Durcharbeitung der sozialen Probleme. Auch auf dem Gebiet der Entwicklung der evg. Arbeitervereine trat dieselbe Spannung zutage; der Kampf zwischen Naumann und der sogenannten Bochumer Richtung führte zur Loslösung einzelner Verbandsgruppen vom Gesamtverband. — Einen neuen Weg sozialer Verständigung und Versöhnung schlug ¶ Siegmund-Schultze durch die Begründung der „Sozialen Arbeitsgemeinschaft" im Osten Berlins 1912 ein; persönliches Dienen und persönliches Werben um Vertrauen, nicht auf dem Wege des Redens, sondern dem des schweigenden Handelns, sollte langsam wohl, aber schließlich doch sicher zur Herstellung von Brücken zwischen den Einzelnen und den Ständen führen. — Zu der Sonntags- und Wohnungsfrage trat in diesem Zeitraum noch besonders die ¶ Frauenfrage als wichtiges Problem hinzu. In Dortmund und Bremen verhandelte man darüber auf den Kongressen für J. M.; in Essen 1907 sprach zum ersten Male eine Frau darüber (1895 hatte auf dem evg.-soz. Kongreß in Erfurt das Referat zum allererstenmal in Händen einer Frau gelegen); 1911 in Stettin, 1913 in Hamburg waren ebenfalls Frauen Referentinnen. Die Frauengruppen der Kirchlich-sozialen Konferenz bildeten sich 1898; der Deutsch-evangelische Frauenbund ging 1899 aus dem dringenden Wunsch der Sittlichkeitsvereine, mit den auf diesem Gebiete tätigen Frauen eine Fühlungnahme herzustellen, hervor; in demselben Jahr 1899 wird die Evangelische Frauenhilfe durch den Evg.-kirchl. Hilfsverein ins Leben gerufen; 1909 entsteht die Frauenschule der J. M. als

Ausbildungsstätte für den sozialen Wohlfahrts- und den evg. Gemeindedienst (¶ Frauenverbände 1. 4. 12). — Die evangelisatorischen Bestrebungen werden auch in dieser Zeit viel besprochen. Auf den Kongressen in Straßburg 1899 und Eisenach 1901 wird die Stellung zur Gemeinschaft und den Gemeinschaften erörtert; aber erst 1917 kommt es nach dem Vorstoß von Prof. ¶ Hilbert zur energischen Inangriffnahme der ¶ Volksmission. In Verbindung mit ihr erlebt die ¶ Apologetik (: IV) einen neuen Aufschwung; schon seit 1904 wurden apologetische ¶ Instruktionskurse abgehalten, 1905—1912 mit der Erörterung der brennendsten Zeitfragen; mit dem Aufkommen der Volksmission entsteht eine apologetische Zentrale, um in Wort und Schrift dieses Arbeitsgebiet zu bebauen. Auch den Gebildeten suchte man durch Verständnis ihrer Not, ihrer Zweifel und Kämpfe gerecht zu werden; vielerlei Beratungen wurden darüber gepflogen, zuletzt ausführlich 1913 auf dem Kongreß in Hamburg. Ebensowenig wurde die Stellungnahme zur Kunst und zur Musik als Bildungsmitteln des Volks außer acht gelassen (¶ Volksbildungsbestrebungen). — Die männliche und weibliche Diakonie wurde immer wieder neu einer Prüfung unterzogen, um dem Weiterschreiten der Zeit gerecht zu werden; die Gründung des Diakonenverbandes, der neue Weg des Diakonievereins legen Zeugnis davon ab (¶ Diakonie, 2 f. g). Mitten in diese überall noch nicht abgeschlossene Entwicklung hinein kam der Krieg.

e) 1914—1918. Die Vereine und Anstalten waren zum Teil ihrer wirtschaftlichen Unterlagen, ihrer Beiträge oder ihres sonstigen Verdienstes beraubt; die Pfleglinge oder die Erzieher wurden in den Krieg mit hineingezogen; Umstellungen mußten stattfinden; der Druck der Blätter ging zurück; teilweise wurden die Anstaltsgebäude zu Lazaretten umgewandelt; die Beratungen in Sitzungen und Konferenzen waren erschwert. Aber man tat alles, um die Feldgrauen draußen durch Sendung von Schriften zu versorgen, auch von Neuen Testamenten und Bibelzusammenfassungen, und daheim den Zurückgebliebenen Gelegenheit zur inneren Stärkung durch Familienabende und Uebernahme der Sorgen für die Kinder oder für die Alten und Gebrechlichen darzubieten. Daneben wurden Kurse für die Feldgeistlichen in Ost und West veranstaltet, um auch ihnen Gelegenheit zur Besprechung wichtiger Einzelfragen, wie der Sittlichkeitsfrage, zu geben und ihre geistige Spannkraft zu pflegen.

f) 1918 bis zur Gegenwart. Die furchtbare äußere und innere Not des Vaterlandes, der Umschwung des Jahres 1918, forderte ein starkes Unterstreichen der sozialpolitischen gesetzlichen Maßnahmen und ein ebenso zielbewußtes Fördern aller ¶ Wohlfahrtspflege. Die Reichsverfassung gab die Grundlage dazu. Das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz, das Reichsjugendgerichtsgesetz und andere Gesetze zum Schutz der Kinder und der Jugend (¶ Jugendfürsorge, ¶ Jugendgerichte, ¶ Fürsorgeerziehung) boten die gesetzliche Unterlage zu einer Neuorganisierung der gesamten Wohlfahrtspflege. Der Staat konnte die Hilfe der freien Liebestätigkeit, auch der konfessionellen, nicht entbehren. So trat auch die J. M. auf einmal in ihrer ganzen Bedeutung mit ihren Anstalten und ihren gesamten Liebeswerken in die Erscheinung. Die Statistik der evg. Liebestätigkeit von 1925 zählt 3855 Anstalten auf (Näheres in ¶ Anstalten); 22 571 Schwestern arbeiteten 1926 in den deutschen Mutterhäusern des Kaiserswerther Verbandes und ihren Stationen (¶ Frauenverbände, 7; ¶ Diakonie, 2 g); in demselben Jahr waren 3434 Diakonen auf den Arbeitsfeldern der Stadtmissionen, der Gemeindeorganisation, der Anstaltsleitung usw. tätig (¶ Diakonie, 2 f). In diesen Zahlen ist die rein berufliche Tätigkeit der evg. Liebesarbeit noch nicht völlig erschöpft, geschweige denn die freiwillige ehrenamtliche Hilfe, die von evg. Gemeindegliedern geleistet wird, die sich aber zahlenmäßig gar nicht darstellen läßt; eine annähernde Vorstellung kann man davon bekommen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß allein in der evg. Frauenhilfe in 18 Landes-, Provinzial- und Bezirksverbänden, 196 Kreisverbänden und 5000 Einzelverbänden nicht weniger als 600 000 Mitglieder gesammelt sind; die Frauenhilfe sucht sie alle zum persönlichen Dienst in der Gemeinde heranzuziehen.

Gerade in unsrem Zeitraum entfaltete auch die ¶ Volksmission eine große Kraft. ¶ Evangelisationen wurden hin und her im Zusammenhang mit der organisierten Kirche und den Einzelgemeinden durchgeführt; man setzte alle Mühe daran, an die der Kirche Fernstehenden heranzukommen; man ging die alten bewährten Wege und schlug neue ein, um die einzelnen Stände wie die Massen da aufzusuchen, wo sie zu finden sind. Daneben entwickelte sich die apologetische Tätigkeit, die vor allem den sogenannten Gebildeten zu dienen sich bemühte.

Der Zusammenhang der ganzen J. M. durfte dabei nicht verloren gehen. Wohlfahrtspflege und Evangelisation gehören auf das engste zusammen und durchdringen sich gegenseitig. Es erwies sich als nötig, daß auch in der Organisation der J. M. diese Einheit und Einheitlichkeit zum Ausdruck kam. So vereinigten sich die geographisch gegliederten Landes- und Provinzialverbände mit den sachlich gegliederten Fachverbänden (Kinderpflegeverband, Jugendverbände usw.) 1920 zu dem Centralverband der J. M., der mit dem alten Centralausschuß zu einem neuen, alle umfassenden „Centralausschuß für die J. M. der deutschen evangelischen Kirche" sich in den letzten Jahren entwickelt hat.

2. Die J. M. ist ihrer äußerer Erscheinungsform nach die vereins- und anstaltsmäßig organisierte Liebestätigkeit der evg. Kirche der Gegenwart. Ihrem prinzipiellen Wesen nach ist sie die Selbstbesinnung der christlichen Gemeinde auf das, was sie nach Jesu Sinn sein soll und auf das, was sie in Wirklichkeit ist, um aus dem Sichversenken in den Geist Jesu Christi heraus die Kraft zu gewinnen, die ihr gestellte Aufgabe besser und vollkommener zu erfüllen. Sie ist prinzipiell gefaßt Mission im Inneren und am Inneren der Kirche wie des Volkes. Beides, Kirche und Volk, ist in dem Namen ¶ „Volkskirche" zu einer inneren Bezogenheit auf einander zusammengefaßt. Die J. M. in prinzipiellem Sinn ist nichts anderes als das Einschlagen des Wegs, von der empirischen Volkskirche aus zur idealen zu gelangen. Das erstrebte Wichern und sprach es auch wiederholt aus vor und gelegentlich seiner großen Rede auf dem Wittenberger Kirchentag 1848. Darum ist ihre Aufgabe eine dreifache: 1. mitzuhelfen, daß die Getauften persönlich lebendige Jünger Jesu werden; 2. mitzuarbeiten, daß die einzelnen Gemeinden Gemeinschaften der Bruderliebe werden; 3. dafür mitzuwirken, daß auch die gesellschaftlichen Ordnungen des Volkslebens, Ehe, Familie, Wirtschaft, Rechtsorganisation, Staat, Erziehungsinstitutionen, Bildungsmittel, kurz das ganze Gebiet des öffentlichen Volkslebens von dem Geiste der Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe, wie er in Jesus Christus wohnte, durchdrungen werde. Man faßt diese drei Aufgaben der J. M. heute viel-

fach kurz zusammen unter dem Namen: Evangelisation, Liebestätigkeit und öffentliche Mission.

Die vereins- und anstaltsmäßig organisierte J. M. hat alle drei Gebiete in Angriff genommen. Zu dem ersten Arbeitsfelde rechnen wir die gesamte Wortverkündigung im Wort, in der Schrift, in Büchern, Bildern, Sonntagsblättern, Gemeindeblättern, Kunstblättern, in Ton und Musik; zu dem zweiten die gesamte Liebesarbeit zum Aufbau der Familie, Pflege der Kinder, der Jugend, der Wandernden, der Kranken, hindurchgehend durch alle Stufen bis zu den Siechen und Alten, Versorgung der Kranken, Epileptischen, Schwachsinnigen, Krüppel, Heilung und Rettung der sittlich Gefährdeten, der vom Alkohol oder der Zuchtlosigkeit Zerrütteten, der Gefangenen, der Entlassenen, Fürsorge für Arme, Arbeitslose, oder für ganze Berufsstände wie Seeleute, Kellner, Flußschiffer u. drgl. Auch aller Dienst in der Gemeinde, um sie zu einer Gemeinschaft der Liebe zusammenzufassen, soweit er nicht durch den Pfarrer allein durchgeführt werden kann, sondern der Mithilfe durch Gemeindehelfer, Gemeindehelferinnen und freiwillige Kräfte bedarf, gehört hierher (¶ Gemeinde: III). Zu dem dritten Gebiet, der öffentlichen Mission, ist die Erfüllung aller der Aufgaben zu rechnen, die über den Rahmen der Einzelgemeinde hinausgehen und doch der Gesamtgemeinde befohlen sind, etwa die Versorgung der Oeffentlichkeit mit einer guten Presse, mit guten Darbietungen der Kunst, die Beeinflussung der Gesetzgebung hinsichtlich der Wohnungsfrage, der Bodenfrage, der Alkoholfrage, der Sittlichkeitsfrage, der ganzen sozialpolitischen Maßnahmen zum Schutz der wirtschaftlich Schwachen, der Erziehungsfrage der Jugend u. a.

Sobald diese Aufgaben auf den drei großen Arbeitsfeldern in Angriff genommen werden, entstehen Berührungsflächen zwischen den Vertretern der J. M. und der Kirche, dem Staat, den politischen Faktoren, der öffentlichen Wirtschaftspflege, der öffentlichen Meinung. Prinzipielle Klärung ist dabei überall notwendig; Reibungsflächen müssen durch Güte und gegenseitige Verständigung ausgeglichen werden. Es seien hier nur einige Richtlinien genannt: a) Die organisierte Kirche und die organisierte J. M. gehören auf das engste zusammen, nicht in dem Sinne, daß die eine Organisation die andere in sich aufnimmt oder beherrscht, sondern in dem Sinne, daß auf der einen Seite die organisierte J. M. sich selbst als eine Lebensäußerung der Kirche weiß und daß auf der anderen Seite die Kirche in ihr ein Stück ihres eigenen Lebens findet und die Selbständigkeit der Organe der J. M. in der Führung und Verwaltung der Arbeit anerkennt, gerade so wie es auch bei der äußeren Mission der Fall ist. — b) Wenn die organisierte Einzelgemeinde inhaltlich die Arbeit der J. M. in ihrer Mitte zur Ausführung bringt, dann kann sie an die Stelle eines besonderen Vereins treten; in diesem Sinne ist das Wort Wicherns von der Selbstauflösung der J. M. gemeint; die vereinsmäßige Organisation hört auf, die Gemeinde tritt an ihre Stelle. — c) Die Rechtsorganisation des Staates braucht auf den verschiedensten Gebieten die Mitwirkung der freien Liebestätigkeit; der Staat muß sie in voller Freiheit sich entfalten lassen, auch wenn er sie mit seinen Mitteln unterstützen würde. An Verstaatlichung oder Kommunalisierung oder Vergesellschaftung der Liebestätigkeit darf nicht gedacht werden; der Staat würde damit die freie Liebestätigkeit selbst vernichten. Die J. M. dient dem Staat als der Rechtsvertretung des Volkes mit allen ihren Kräften und Gaben, weil sie sich dessen bewußt ist, daß sie selbst nur ein Glied der ganzen großen Volksgemeinschaft ist. — Werden diese Richtlinien innegehalten, dann kann der Vorwurf, der gegen die Vereine und Anstalten der J. M. erhoben wird, als seien sie ein Fremdkörper im Leben der Kirche, oder als führten sie ihr Eigenleben ohne den Zusammenhang mit der Gesamtkirche, oder als drängten sie sich in ungebührlicher Weise vor, nicht aufrechterhalten werden. Die vereins- und anstaltsmäßig gegliederte Erscheinungsform der J. M. kann schwinden; das Prinzip selbst aber und seine Betätigung kann von keiner evg. Kirche und keiner evg. Gemeinde mehr entbehrt werden, wenn sie sich nicht selbst aufgeben wollen. In diesem Sinn nennt Wichern die J. M. kurz „das lebendige helfende Christentum und darum lebendiges Kirchentum gegenüber den verrosteten Zuständen und inmitten derselben, gegenüber der Erstorbenheit und dem Abfall" (Ges. Werke III, S. 649).

RE³ XIII, S. 90 ff; XXIV, S. 105 ff; — RGG¹ III, Sp. 515 ff; — J. H. Wichern: Gesammelte Werke, Bd. 3: Prinzipielles zur J. M., 1902; — Th. Schäfer: Leitfaden der J. M., 1914⁵; — J. Steinweg: Die J. M. der evg. Kirche, eine Einführung in ihr Wesen und ihre Arbeit, 1928; — G. Füllkrug: Das Christentum der Tat, 1925² (darin Fr. Mahling: Die Entwicklung der J. M. von ihren Anfängen bis zur Gegenwart); — Handbuch der J. M., 2. Bd.: Statistik der evg. Liebestätigkeit, Anstaltsarbeit, geschlossene Fürsorge, bearbeitet von der Abteilung Wohlfahrtspflege im C. A. f. d. J. M., 1925. — Zeitschriften: Die J. M. im evg. Deutschland, seit 1906; Monatsschrift für J. M., seit 1876. **Mahling.**

Innocentianum, das auf der unter ¶ Innozenz III 1215 abgehaltenen IV. Lateransynode verkündete Glaubensbekenntnis, neben dem ¶ Nicäno-Constantinopolitanum das einflußreichste Symbol der mittelalterlichen Kirche, das auch Aufnahme in das ¶ Corpus iuris canonici (Decret. Gregor. I, 1: de summa trinitate) gefunden hat. Das Bekenntnis zur Trinität, das u. a. durch ¶ Joachims von Flore Trinitätslehre veranlaßt ist und sich auch gegen den Dualismus der ¶ Katharer wendet, wird wie das Bekenntnis zur Inkarnation gleich dem ¶ Athanasianischen Symbol im wesentlichen in tertullianisch-augustinischen Formulierungen vorgetragen (¶ Christologie: II, 2 b; 3 c; ¶ Dreieinigkeit: III, 1). Für das J. charakteristisch ist, daß das Sakramentsdogma, an erster Stelle das Abendmahlsdogma unter Betonung der die Realpräsenz und damit das mysterium unitatis sichernden Transsubstantiation (¶ Abendmahl: II, 3 b, Sp. 23), an jenes altkirchliche Bekenntnis angeschlossen ist und damit wie dieses als ein konstitutives Dogma der Kirche erscheint, während auf die spezifisch abendländische Lehrentwicklung betreffs Sünde, Gnade, Rechtfertigung nicht Bezug genommen wird.

Text bei Manſi XXII, S. 982 ff, auch bei E. Friedberg: Corpus iuris can. II, 1876, S. 5 ff, und Denzinger-Bannwart: Enchiridion Symbolorum, 1922¹⁰, S. 188 ff. — Vgl. Hefele: Konziliengeschichte V, 1886², S. 878 ff; — Ad. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1910⁴, 387 f; — A. Buchaire: Innocent III. Le concile de Lateran, Paris 1908. **Zscharnack.**

Innozenz I, Papst 21. Dez. 401 bis 12. März 417, Römer, anscheinend Sohn seines Vorgängers ¶ Anastasius I. Als bedeutendster Wegbereiter ¶ Leos I hat er den Gedanken des römischen Primats (¶ Papsttum: I) vor allen Kirchen des Abendlandes wie des Ostens energisch vertreten; auf Grund davon beanspruchte er neben dem schon von ¶ Siricius ge-

forderten Gesetzgebungs- und Aufsichtsrecht ein oberstes Richteramt und zwar in Fragen der Lehre (¶ Pelagius) wie in solchen der Disziplin. Sein Versuch, im Streit zwischen ¶ Chrysostomus von Antiochien und ¶ Theophilus von Alexandrien zu vermitteln, blieb freilich erfolglos und führte zum Bruch mit Alexandrien und Konstantinopel. Um so unbestrittener war sein Ansehen im Westen, selbst bei den Goten, die 410 Rom eroberten. — Gilt als Heiliger.

RE³ IX, S. 106 ff; — H. Gebhardt: J. I, Diss. Leipzig 1901.

II, Papst 14. Febr. 1130 bis 23. Sept. 1143; vorher Gregor aus dem römischen Hause der Papareschi, Kardinal unter ¶ Paschalis II. In zwiespältiger Wahl gegen ¶ Anaklet II erhoben, fand er die stärkste Stütze an ¶ Bernhard von Clairvaux, der auch den — 1133 von J. zum Kaiser gekrönten — deutschen König Lothar für ihn gewann. Doch konnte J. die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens endgültig erst nach dem Tode Anaklets (1138) und dem Verzicht seines Nachfolgers ¶ Viktor (IV) auf der zweiten Lateransynode von 1139 (¶ Papsttum: I) verkünden. Im übrigen blieben ihm politische Erfolge versagt. Das von Anaklet geschaffene Königtum Rogers II von Sizilien mußte er im Vertrag von Mignano (1139) anerkennen, und sein Versuch, die päpstliche Autorität im Kirchenstaat zu festigen, führte zu einer Revolution der Römer, in deren Verlauf sich diese mit dem nach altem Muster wiederhergestellten Senat eine autonome Obrigkeit schufen.

RE³ IX, S. 108 ff; — E. Mühlbacher: Die streitige Papstwahl des Jahres 1130, 1876.

(III), Gegenpapst 29. Sept. 1179 bis Jan. 1180. Vorher Landus von Sezza, aus langobardischem Geschlecht Latiums. Nach ¶ Calixt (III) von den römischen Gegnern ¶ Alexanders III erhoben, jedoch bald preisgegeben und von Alexander in das Kloster La Cava verbannt.

RE³ IX, S. 111.

III, Papst 8. Jan. 1198 bis 16. Juli 1216. Graf Lothar von Segni, * etwa 1160, nach gründlichen theologischen und juristischen Studien in Paris und Bologna 1190 von seinem Oheim ¶ Clemens III zum Kardinal erhoben. Als Papst hat er, eine geborene Herrschernatur größten Stils, die hierarchische Idee einer einheitlichen Leitung der Welt durch den römischen Bischof (¶ Papsttum: I) der Verwirklichung näher gebracht als irgendein anderer: „wenn je ein Mensch seine Zeit beherrscht hat, so ist es J. III gewesen" (Haller). Die überaus günstige, durch den Tod Kaiser Heinrichs VI geschaffene Lage, die er bei der Thronbesteigung vorfand, wertete er zu bedeutsamen Erfolgen aus: Neubegründung des Kirchenstaates durch den Erwerb ausgedehnter mittelitalischer Gebiete (die sogenannten Rekuperationen); Wiederherstellung der päpstlichen Lehenshoheit über das Königreich Sizilien, wo er für den unmündigen König ¶ Friedrich II die Regentschaft führte; endlich Durchsetzung der alten päpstlichen Ansprüche auf Kontrolle und Bestätigung der deutschen Königswahl, wozu ihm die aus der Doppelwahl von 1198 entspringenden Thronstreitigkeiten Gelegenheit gaben. Sieger blieb J. auch in einem Konflikt mit dem englischen König Johann ohne Land, der 1213 sein Reich der päpstlichen Lehensherrschaft unterwarf. Selbst König Philipp II August von Frankreich mußte bei aller Wahrung politischer Selbständigkeit in seinem langwierigen Ehehandel mit der Dänin Ingeborg schließlich der päpstlichen Entscheidung sich beugen. Im Osten endlich kam die durch den 4. Kreuzzug (¶ Kreuzzüge) herbeigeführte Aufrichtung des lateinischen Kaiserreiches der Ausdehnung der päpstlichen Autorität zugute. Auf kirchlichem Gebiet entsprach einer energischen Bekämpfung aller kirchenhoheitlichen Ansprüche des Staates (besonders in Deutschland und England) die um so straffere Unterordnung der gesamten Kirche unter das Papsttum, als deren nahezu unumschränkter Herrscher J. auf dem starkbesuchten 4. Lateran-konzil (1215; ¶ Papsttum: I) erscheint. Wichtig hier besonders die Beschlüsse über ¶ Inquisition und Ketzerbekämpfung, in deren Dienst J. zuerst, den südfranzösischen ¶ Albigensern gegenüber, den Kreuzzugsgedanken gestellt hatte; ferner die dogmatische Festlegung der Transsubstantiationslehre (¶ Abendmahl: II, 3 b; ¶ Innocentianum) u. a. — J. verfaßte mehrere theologische Traktate (De contemptu mundi; de sacrificio missae u. a.) sowie eine Reihe von Predigten und ließ 1210 seine Dekretalen in der sogenannten Compilatio tertia (¶, Corpus iuris canonici) zusammenstellen.

Werke: MSL 214—17; — Regestum J. III. super negotio imperii. Riprodoito in fototipia con introduzione di W. M. Peitz, 1927. — RE³ IX, S. 112 ff; XXIII, S. 687; — F. Hurter: Geschichte Papst J.' III und seiner Zeitgenossen, 4 Bde., 1841—43²; — R. Schwemer: J. III und die deutsche Kirche, 1882; — A. Luchaire: Innocent III, 6 Bde., 1904 bis 1908 (dazu HZ 94, 1905, S. 474 ff); — E. Gütschow: J. III und England, 1905; — F. Baethgen: Die Regentschaft Papst J.' III im Königreich Sizilien, 1914; — R. v. Heckel in: HJG 40, 1920, S. 1 ff; — J. Haller in: Meister der Politik I, 1923³, S. 517 ff; — M. Florin in: ZKG 45, 1927, S. 344 ff.

IV, Papst 25. Juni 1243 bis 7. Dez. 1254. Vorher Sinibald Fiesco aus dem Hause der Grafen von Lavagna, * in Genua, Studium in Bologna, 1227 Vizekanzler der römischen Kirche und Kardinal. Ein bedeutender Staatsmann und kühl berechnender Diplomat, der alle Energie in den Dienst einer Aufgabe stellte: die Vernichtung ¶ Friedrichs II (¶ Papsttum: I). Nachdem er den Kaiser 1245 auf dem allgemeinen Konzil von Lyon für abgesetzt erklärt hatte, führte er den Kampf gegen ihn mit größter Rücksichtslosigkeit durch; selbst an einer Verschwörung gegen das Leben des Kaisers scheint er beteiligt gewesen zu sein. Jedoch gelang es ihm auch nach Friedrichs Tode nicht, eine seinen Wünschen entsprechende Neuregelung der Verhältnisse Siziliens herbeizuführen. In Frankreich und England riefen die Einseitigkeit seiner alle andern Aufgaben, auch den Kreuzzugsgedanken, vernachlässigenden Politik und die damit verbundenen großen Geldforderungen lebhafte Opposition hervor. — J. war Förderer der Wissenschaft und bedeutender Jurist; Hauptwerk: Apparatus in quinque libros decretalium.

RE³ IX S. 122 ff; XXIII, S. 687; — Registres d'I. IV, hrsg. von E. Berger (in der Bibliothèque des écoles franç., Paris 1884 ff); — C. Rodenberg: J. IV und das Königreich Sizilien, 1892; — A. Folz: Kaiser Friedrich II und Papst J. IV, 1905; — L. Dehio: J. IV und England, 1914; — C. Rodenberg in: Festgabe für H. Meyer von Knonau, 1913, S. 165 ff; — K. Hampe in: SAH, 1923, Nr. 8.

V, Papst 21. Jan. bis 22. Juni 1276. Vorher Petrus von Tarentaise (in Frankreich), Dominikaner und hervorragender Gelehrter (Kommentare zu den paulinischen Briefen und zu den Sentenzen des ¶ Petrus Lombardus), 1271 Erzbischof von Lyon, 1273 Kardinal. Als Papst suchte er die Politik seines Vorgängers ¶ Gregors X: Herstellung des Friedens in Europa zur Ermöglichung eines Kreuzzuges, fortzusetzen.

RE³ IX, S. 130 ff; — Bourgeois: Le bienheureux I. V, 1899.

VI, Papst 18. Dez. 1352 bis 12. Sept. 1362.

Vorher Stephan Aubert, * in Mons (Diözese Limoges), Professor der Jurisprudenz in Toulouse, 1338 Bischof von Noyon, 1340 von Clermont, 1342 Kardinal. Die von ihm im Konklave unterzeichnete erste päpstliche Wahlkapitulation (¶ Papstwahlen) erklärte er nach seiner Wahl für nichtig. Wichtigstes Ereignis seines Pontifikats ist die Wiederherstellung der päpstlichen Herrschaft im Kirchenstaat durch den Kardinal ¶ Albornoz. Im übrigen trägt seine Politik friedlichen Charakter, vor allem gegenüber dem deutschen König Karl IV, den er 1355 in Rom krönen ließ. Zwischen Frankreich und England vermittelte er den Frieden von Brétigny (1360). Auf kirchlichem Gebiet suchte er Reformen durchzuführen und den unter ¶ Clemens VI stark angewachsenen Zentralismus und Luxus der Kurie einzuschränken.

RE³ IX, S. 132 ff; XXIII, S. 687 f; — E. Déprez: I. VI. Lettres closes, patentes et curiales se rapportant à la France (Bibl. des écoles franç.) I, Paris 1909; — H. Mollat: Les papes d'Avignon, 1920²; — P. Guidi: La incoronazione d'I. VI (in: Papsttum und Kaisertum, hrsg. von A. Brackmann, 1926, S. 571 ff).

VII, Papst 17. Okt. 1404 bis 6. Nov. 1406. Vorher Cosimo de'Migliorati aus Sulmona, 1387 Erzbischof von Ravenna, 1389 Bischof von Bologna und Kardinal. Von den römischen Kardinälen als Nachfolger ¶ Bonifatius' IX erhoben, gilt er als rechtmäßiger Papst. Obwohl er vor seiner Wahl versprochen hatte, zur Beilegung des Schismas (¶ Papsttum: I) nötigenfalls auf seine Würde zu verzichten, zeigte er sich zu einem wirklichen Opfer ebensowenig bereit wie sein Gegner ¶ Benedikt XIII. Sein Versuch, die von ¶ Bonifatius VIII gestiftete römische Universität ihrem Verfall zu entreißen, wurde durch seinen raschen Tod vereitelt.

RE³ IX, S. 135 ff.

VIII, Papst 29. Aug. 1484 bis 25. Juli 1492. Giovanni Battista Cibò, * 1432 in Genua, 1466 Bischof von Savona, 1472 von Molfetta, 1473 Kardinal, gewählt auf Betreiben des späteren ¶ Julius II. Wohl die unerfreulichste Erscheinung unter den Renaissancepäpsten, eine Krämernatur ohne Größe. Höchst unwürdig war, wie er den türkischen Kronprätendenten Prinz Djchem gegen ein von Sultan Bajazet II gezahltes Jahrgeld in Verwahrung hielt, gleichzeitig aber zu einem Kreuzzug aufrief. J. ist der erste Papst, der seine Kinder öffentlich anerkannte; sein Sohn Franceschetto wurde mit der Tochter Lorenzo Medicis (il Magnifico) vermählt. Seine berüchtigte sogenannte Hexenbulle vom 5. Dez. 1484, durch die er auf die Beschwerde zweier deutscher Inquisitoren die schon ältere Ueberweisung der Hexenprozesse an die Inquisition ausdrücklich erneuerte, hat die Entwicklung des Hexenwahns verhängnisvoll gefördert; sie wurde der Anlaß zur Abfassung des Hexenhammers (¶ Hexenglaube: II).

RE³ IX, S. 137 ff; — v. Pastor III, 1924⁵, S. 1 ff; — Mirbt⁴, S. 244. **Baethgen.**

IX, Papst 29. Okt. bis 30. Dez. 1591. Joh. Anton Fachinetto, * 1519 in Bologna, Jurist, Nuntius in Venedig, unter ¶ Gregor XIII Kardinal, durch die spanische Partei als Nachfolger ¶ Gregors XIV erhoben, dessen spanisch-liguistische Politik er fortsetzte. Seine großen Pläne ließ sein Tod nicht zur Ausführung kommen.

RE³ IX, S. 139 f.

X, Papst 15. Sept. 1644 bis 7. Jan. 1655. Giovanni Battista Pamfili, * 1574 in Rom, Jurist, Legat in Neapel, Datarius in Frankreich und Spanien, 1629 Kardinal, als gemäßigter Parteigänger Spaniens Nachfolger ¶ Urbans VIII. Unbescholten und entschlossen, sorgte er für Ruhe und Ordnung in Rom, machte den Barberini, den Nepoten seines Vorgängers, wegen Veruntreuung den Prozeß, um sich dann unter dem Druck Mazarins mit ihnen auszusöhnen, zwang den Herzog von Parma mit Waffengewalt zur Befriedigung seiner römischen Gläubiger, vermochte aber der Finanznot und dem Verderb an der Kurie nicht zu steuern, zumal seine ihm unentbehrliche Schwägerin Donna Olimpia Maidalchina ihre Stellung zu schmählicher Bereicherung mißbrauchte. Wie sein Vorgänger verweigerte J. im Interesse Spaniens dem 1640 gegründeten Königreich ¶ Portugal die Anerkennung. Sein Protest gegen den Westfälischen Frieden 1648 (¶ Deutschland: I, 6 b) verhallte wirkungslos. Ein Feind theologischer Streitigkeiten, verstand sich J. erst 1653 nach langem Sträuben zu der von der Jesuitenpartei geforderten Verdammung von 5 Sätzen aus ¶ Jansens Augustinus (¶ Jansenismus, 4).

RE³ IX, S. 140 ff; XXIII, S. 688; — Ciampi: I. X e la sua corte, Rom 1878; — W. Friedensburg in: Quellen und Forschungen des Preuß. Historischen Instituts in Rom V, 1902; VI, 1903. — Vgl. die Literatur über ¶ Jansenismus.

XI, Papst 21. Sept. 1676 bis 11. Aug. 1689. Benedetto Odescalchi, * 1611 in Como, Jurist, 1645 Kardinal, 1650 Bischof von Novara. Seine Beliebtheit ließ nach ¶ Clemens' X Tode auch das Volk für seine Wahl eintreten, was endlich den Widerstand Frankreichs brach. Tiefreligiös, schlicht, uneigennützig, jeglichem ¶ Nepotismus feind, hat J. Ehre und Rechte der Kirche mit ebensoviel Maß und Würde als Energie vertreten. Durch sparsamste Hofhaltung unter Abschaffung der ¶ Sinekuren bekämpfte er die Finanznot, durch strenge Ordnungen die Sittenlosigkeit, drang auf strenge Prüfung der Bistumskandidaten und religiöse Unterweisung des Volkes. Seine Politik beherrschte der lange Streit mit Ludwig XIV (¶ Frankreich, 4 b; ¶ Papsttum: II). Seinen Einspruch gegen die gesetzwidrige Ausdehnung der Regalienrechte (¶ Regalien) beantwortete der König 1682 mit der den ¶ Gallikanismus klassisch formulierenden Déclaration du clergé; J. seinerseits verweigerte den durch den König zu Bischöfen ernannten Unterzeichnern die kanonische Einsetzung, so daß schließlich 35 französische Bischöfe nicht amtieren konnten. An dieser Haltung änderte auch die Widerrufung des Edikts von Nantes 1685 durch den König nichts, dessen Gewaltmaßregeln J. mißbilligte. 1687 kam es zur Exkommunikation des französischen Gesandten in Rom, der das vom Papste aufgehobene Asylrecht (Quartierfreiheit) der Gesandtschaft mit Waffengewalt behaupten wollte. Weder durch die Gefangennahme seines Nuntius, noch durch die Besetzung von Avignon, noch durch die Drohung mit dem Schisma ließ der Papst sich schrecken. Dieser Gegensatz beherrschte auch seine sonstige Politik. Er mißtraute Jakob II von England (¶ England, 3 c) trotz seiner Rekatholisierungsversuche. Er unterstützte Oesterreich, bestimmte 1683 die deutschen Fürsten und Johann Sobiesti von Polen zum Entsatz des von den Türken belagerten Wien und betrieb energisch den Türkenkrieg. — Als Lehrer der Kirche wagte J. 1679 eine Reihe von laxen Moralgrundsätzen zumeist von jesuitischen Theologen zu verdammen; den den ¶ Probabilismus bekämpfenden Jesuiten Thyrsus Gonzalez schützte er und setzte seine Wahl zum Ordensgeneral (1687—1705) durch. Dagegen war die Verdammung von 68 Sätzen des vom Papste hochgeschätzten Quietisten ¶ Molinos ein Zugeständnis an die Jesuitenpartei.

RE³ IX, S. 143 ff; — F. de Bojani: I. XI. Sa correspon-

dance avec ses Nonces 1676—79, 2 Teile, 1909; — Derſ.: L'affaire du „Quartier" à Rome à la fin du 17. siècle (Revue d'histoire diplomatique 22, 1908, S. 350—78); — E. Michaud: Louis XIV et I. XI, 4 Bde., 1882 ff; — Immich: J. XI, 1900.

XII, Papſt 12. Juli 1691 bis 27. Sept. 1700. Antonio Pignatelli, * 1615 in Neapel, Nuntius in Florenz und Wien, Legat in Polen, 1681 Kardinal und Erzbiſchof von Neapel, Nachfolger ¶ Alexanders VIII. Wie ſein Gönner und Vorbild ¶ Innozenz XI war er auf ſparſame Hofhaltung, ſtrenge Rechtspflege, Wiederherſtellung der Kloſterzucht bedacht; den ¶ Nepotismus ſuchte er durch eine Bulle endgültig abzutun. Der Friedensſchluß mit Frankreich, zu dem ſich Ludwig XIV 1693 nach 12jährigem Kampfe (¶ Innozenz XI) infolge der ihm ungünſtigen politiſchen Lage bereit fand, war ein Triumph für das Papſttum: der König nahm ſeine Verordnungen über die Déclaration zurück und gab Avignon frei; die bisher nicht beſtätigten Biſchöfe erhielten die kanoniſche Miſſion nach Widerrufung der Déclaration und reuiger Abbitte für ihre Beteiligung an derſelben (¶ Frankreich, 4 b). Durch ſeine Billigung des Planes Karls II von Spanien, den Herzog von Anjou; Großſohn Ludwigs XIV, zu ſeinem Erben einzuſetzen, hat J. den ſpaniſchen Erbfolgekrieg mitveranlaßt. Die Hoffnungen der Parteigänger des ¶ Janſenismus hat der Papſt enttäuſcht. Auch verurteilte er 1699 auf Antrag ¶ Boſſuets 23 Sätze aus ¶ Fénelons Explications des maximes des saints.

RE³ IX, S. 148 ff.

XIII, Papſt 8. Mai 1721 bis 7. März 1724. Michele Angelo Conti, * 1655 als Sohn des Herzogs von Poli, Nachfolger ¶ Clemens XI; er nannte ſich nach ¶ Innozenz III, deſſen Geſchlecht er entſtammte. In Portugal, wo er 14 Jahre Nuntius geweſen, Feind der Jeſuiten geworden, entzog er ihnen als Papſt wegen Nichtachtung der päpſtlichen Weiſungen über die Miſſionspraxis die Erlaubnis, in China zu miſſionieren und unterſagte ihnen bis auf weiteres die Aufnahme neuer Mitglieder. Das hinderte ihn nicht, auf der bedingungsloſen Annahme der durch die Jeſuitenpartei 1713 wider den ¶ Janſenismus durchgeſetzten Lehrkonſtitution Unigenitus zu beſtehen.

RE³ IX, S. 151 f. **Anrich.**

Innungen ſtellen im Gegenſatz zu den ¶ Kartellen die Induſtrieorganiſationen des Handwerks (¶ Handwerker; ¶ Gewerbe) dar. Die Reichsgewerbeordnung befaßt ſich in ihrem II. Titel mit den J., J.-ausſchüſſen, Handwerkskammern, J.-verbänden; dabei wird eine ſelbſtändige Reichshandwerksordnung erſtrebt. Die J. ſind entweder freiwillige oder Zwangs-J. Durch die Novelle von 1897 wurden für Deutſchland in §§ 100—100 u fakultative Zwangs.-J. geſchaffen, d. h. Organiſationen, welche die höhere Verwaltungsbehörde auf Wunſch der Mehrheit der Gewerbetreibenden eines Gewerbezweiges anordnen kann. Die Befugniſſe der J. können ſo weit gehen, daß die Mitgliedſchaft zur Niederlaſſung als Gewerbetreibender erfordert wird (ſog. großer Befähigungsnachweis, der ſeit 1907 in Oeſterreich für 54 Gewerbe verlangt wurde) oder daß nur das Halten von ¶ Lehrlingen von der Mitgliedſchaft abhängig gemacht wird (ſog. kleiner Befähigungsnachweis, 1908 in Deutſchland durchgeführt). In Deutſchland ſind von 1¼ Millionen Handwerksbetrieben 667 000 in Zwangs-J., 244 000 in freiwilligen J. zuſammengefaßt und etwa 339 000 nicht organiſiert. — Die Meiſterſchaft wird von einer Prüfung abhängig gemacht, die nur nach beſtandener Lehrzeit abgelegt werden kann. Als Uebergang wurde der Beſchäftigungsnachweis geſtattet. Die Aufgabe der J. beſteht in der Ausbildung ihrer Mitglieder und ihrer Vertretung nach außen. Die Ausbildung findet durch Lehrgänge und Ausſtellungen ſtatt. Um die Leiſtungsfähigkeit des Handwerks, ſeine Anpaſſung an die Erforderniſſe der modernen Wirtſchaft hat ſich beſonders das Forſchungsinſtitut für rationelle Betriebsführung im Handwerk zu Karlsruhe Verdienſte erworben. Die Handwerkskammern richten Fachlehrgänge ein und beraten die Mitglieder. Es kommt dabei nicht nur darauf an, das Handwerk techniſch auf der Höhe zu halten, ſondern es auch zu kaufmänniſcher Kalkulation zu bewegen. In der Feſtſetzung von Richtpreiſen vertreten die J. die Intereſſen ihrer Mitglieder gegen die Konſumenten. In der Lehrlingsfrage ſtoßen ſie auf den Widerſtand der Arbeiterbewegung. Doch muß anerkannt werden, daß das Handwerk in der Ausbildung von Lehrlingen für die geſamte Induſtrie, nicht nur für ihre Handwerksbetriebe, den Nachwuchs heranzieht.

E. Lederer: Mittelſtandsbewegung (Archiv für Sozialwiſſenſchaft XXXI, 1910, S. 970 ff); — Archiv für Handwerkswiſſenſchaft, hrsg. vom Wirtſchaftswiſſenſchaftlichen Inſtitut für Handwerkerpolitik, Hannover. **Sieveking.**

Inquiſition (Sanctum Officium)

1. Im Mittelalter; — 2. Seit der Gegenreformation.

1. Die J. iſt ohne Zweifel diejenige Einrichtung der kath. Kirche, die von nichtkatholiſcher Seite unter allen Einrichtungen der Kirche, die zur Kritik herausgefordert haben, den ſchwerſten Tadel gefunden hat, und deren Wirken auch dem Laien als beliebteſtes Beiſpiel dient, wenn die mittelalterliche kath. Kirche gebrandmarkt werden ſoll. Zwar wird immer wieder von kath. Seite verſucht, die in den letzten Jahrzehnten aus zahlreichen Archiven hervorgezogenen Akten über J.prozeſſe in ihrer Wirkung abzuſchwächen; aber ſelbſt unter Berückſichtigung aller Punkte, die die J. in beſſerem Lichte erſcheinen laſſen ſollen (ſchwerer Kampf der Kirche gegen die Ketzer um ihre Exiſtenz, allgemeine Grauſamkeit der Juſtiz der vergangenen Jahrhunderte, pſychopathiſche Erſcheinungen des Mittelalters u. a. m.), bleibt das vernichtende Urteil über die J. mit Recht beſtehen.

Die alte Kirche kannte eine der J. ähnliche Einrichtung nicht. Der Kampf gegen Ketzer und Irrlehrer vollzog ſich auf literariſchem Gebiete. ¶ Auguſtin (Coge intrare) war der erſte, der im Kampf mit dem ¶ Donatismus das Recht der Kirche zu religiöſem Zwange verteidigte und Körperſtrafen gegen die Ketzer verlangte (¶ Toleranz). Die Anfänge zur mittelalterlichen J. ſind zu ſehen in den biſchöflichen ¶ Sendgerichten (¶ Gerichtsbarkeit, kirchliche, 5) der Karolingerzeit, denen auch die Beſtrafung kirchlicher Vergehen oblag. Aber erſt als die Ideen ¶ Gregors VII zur Geltung kamen, konnte die Anſicht entſtehen, daß Andersgläubigkeit als Auflehnung gegen die vom Papſte vertretene göttliche Autorität galt. Hatten ſich noch im 12. Jhd. Männer wie ¶ Petrus Venerabilis und ¶ Bernhard von Clairvaux gegen die Bekehrung der Ketzer mit Feuer und Schwert gewandt, ſo traten bald darauf im Kampfe gegen das immer machtvoller aufkommende Sektenweſen z. B. ¶ Thomas von Aquino ebenſo eifrig für die gewaltſame Ausrottung aller Ketzer ein wie der Myſtiker ¶ David von Augsburg. Seit dem Ende des 12. Jhd.s trat der bisherigen biſchöflichen J. die eigentliche J. zur Seite, die unmittelbar unter päpſtlicher Leitung ſtand. Um 1200 ſandte ¶ Innozenz III zwei Ziſterzienſermönche als päpſt-

liche Legaten nach Südfrankreich zur Unterdrückung der ¶ Albigenser; die weltliche Macht leistete Hilfe, und ständige J.sgerichtshöfe vollendeten, was der „Kreuzzug“ (1209—29) nach erbittertsten Kämpfen noch übrig gelassen hatte. Damit im Zusammenhange wurden andere Sekten ausgerottet. Das päpstliche Institut zur Ausrottung der Ketzer erhielt den Namen Sanctum Officium (heiliges Amt); seine Beamten, unter denen man Franziskaner und besonders Dominikaner am häufigsten antrifft, genossen beträchtliche Vorrechte und Vollmachten. Waren die J.sgerichte zunächst Wandergerichte gewesen, so legten sie diesen Charakter bald ab; oft besaßen sie eigene Gebäude und Gefängnisse in den Städten. Neben der Ausrottung der Ketzer verfolgten sie Alchemisten, Hexen (¶ Hexenglaube: II), Wahrsager, hatten die Bücherzensur (¶ Index, ¶ Zensur) unter sich u. a. Die weltlichen Mächte waren verpflichtet, den J.sgerichten jede Beihilfe zu gewähren; sie erhielten einen Teil der eingezogenen Güter der Verurteilten, mußten aber die Vollstreckung des Urteils übernehmen, so daß äußerlich der Grundsatz der Kirche ecclesia non sitit sanguinem (die Kirche dürstet nicht nach Blut) gewahrt blieb.

Seit etwa 1200 war der Feuertod die übliche Strafe für das Vergehen der Ketzerei, deren Geständnis in nicht ganz sicheren Fällen durch Androhung und Ausübung oft furchtbarer Foltern (Tortur) erzwungen wurde; den Inquisitoren gab das von Papst Alexander IV erteilte Absolutionsprivileg die Möglichkeit, sich gegenseitig, falls sie beim J.sprozeß Blut vergössen, von dieser Befleckung freizusprechen und die Regularität, d. h. die Fähigkeit zur Ausübung des geistlichen Amtes, wieder zu erlangen.

Zunächst wurde die J. in Italien eingeführt, wo sie in dem stark ausgebreiteten Sektiererwesen Oberitaliens ein ergiebiges Feld ihrer Betätigung fand; allein Venedig wahrte sich aus politischen Gründen ein gewisses Einspruchsrecht gegenüber den von der J. gefällten Urteilen. Nächst Oberitalien wütete die J. besonders im sektenreichen Südfrankreich. Zwar lehnte sich wie in Italien, so hier das Volk gegen das verhaßte Joch auf; aber das Interesse der weltlichen Mächte war allzuoft mit dem der J. verknüpft, wie das Vorgehen König Philipps IV gegen die Templer zeigte (¶ Ritterorden). Uebrigens ist gerade in Frankreich die J. am frühesten wieder erloschen. Von den in Deutschland herumziehenden Inquisitoren ist im 13. Jhd. am bekanntesten ¶ Konrad von Marburg, der aber schon nach zweijähriger Wirksamkeit vom erregten Volke erschlagen wurde. Ob ihm der gräßliche Kreuzzug gegen die unter dem Drucke des Adels und der Geistlichkeit sich erhebenden ¶ Stedinger, die unberechtigterweise als Ketzer verschrieen wurden, Schuld zu geben ist, bleibt zweifelhaft. Im 14. Jhd. folgte u. a. die Verfolgung der ¶ Beginen und Begarden. Ins 15. Jhd. fällt die Wirksamkeit der berüchtigten Inquisitoren Kramer, Institoris und Sprenger, die namentlich auch als Hexenverbrenner tätig waren (¶ Hexenglaube: II). Die Niederlande sahen im 14. Jhd. eine besonders grausame Verfolgung der ¶ Beginen und Begarden und später der ¶ Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens. Verhältnismäßig geringe Verbreitung fand die J. in England (jedoch nach ¶ Wiclifs Tode die Akte de comburendo haereticos). Am grausamsten wirkte sich die J. in Spanien aus. Hier richtete sie sich im 13. Jhd. namentlich gegen ¶ Waldenser und ¶ Katharer, im 14. Jhd. gegen die Juden (¶ Judentum: II, 6); der Versuch vieler Juden, sich durch Scheintaufe der J. zu entziehen, mißlang, da diese „Neuchristen“ (Marannen) ebenso heftig verfolgt wurden. Bekannt ist die Tätigkeit des Dominikaners Thomas von ¶ Torquemada (seit 1483 Großinquisitor), neben ihm wirkte Pedro ¶ Arbues. In Spanien wurde die J. sogar eine Staatseinrichtung; die konfiszierten Gelder erhielt die Staatskasse. Auch unter dem Großinquisitor Kardinal ¶ Ximenes besserten sich die Verhältnisse nicht; den grausamen Folterungen und den mit großem Pompe gefeierten Autos-da-Fé (= actus fidei, Akte des Glaubens), die die Urteile der J. vollstreckten, fielen Tausende zum Opfer; andere wurden eingekerkert oder auf die Galeeren geschmiedet; eine der leichtesten Strafen war, Jahre hindurch den Sanbenito, ein gezeichnetes Bußgewand, tragen zu müssen.

2. Eine neue Blüte erlebte die J. im Dienste der ¶ Gegenreformation. 1542 wurde durch den nachmaligen Papst ¶ Paul IV als höchstes Tribunal in Ketzersachen das Santo Officio in Rom neu gegründet (Bulle Licet ab initio; ¶ Kurie). Zunächst erstickte man in ¶ Italien jeden Keim der Reformation und freieres Geistesleben; bekannt ist noch aus dem 17. Jhd. der Prozeß Galileo ¶ Galileis. Ebenso erwachte die J. in Spanien zu neuem Leben; 1559/60 wurde besonders in Sevilla und Valladolid (¶ Spanien) die evg. Bewegung grausam unterdrückt; selbst Männer wie ¶ Carranza schmachteten und starben im Kerker wegen angeblich lutherischer Gesinnung. Bald darauf wandte sich die Volkswut gegen die Moriscos, die dem Islam treu gebliebenen Abkömmlinge der Mauren; 1609—10 wurden sie mit Hilfe König Philipps III zur Flucht gezwungen, wobei etwa 50 000 den Tod fanden. Bis etwa 1700 stand die J. in Spanien in Blüte; wirklich aufgehoben wurde sie 1808 durch Joseph Bonaparte und konnte sich auch unter Ferdinand VII nicht mehr halten. Ihre Geschichte schrieb schonungslos, sogar vermutlich mit starken Uebertreibungen (Zahl der bis 1783 in Spanien Verbrannten auf mehr als 31 000 berechnet) ihr 1801 seines Amtes entsetzter, letzter Generalsekretär Don Juan Antonio Llorente (1756—1823, vgl. RE³ XI, S. 566 f), der als aufgeklärter Geistlicher eifrig für ihre Reform eintrat (Histoire critique de l'inquisition d'Espagne, 4 Bde., Paris 1815—17). — In Portugal richtete sich die J. besonders gegen die Juden, wurde unter dem Minister Pombal (¶ Portugal) beschränkt und 1820 ganz aufgehoben. — Nächst Spanien hat die J. der Gegenreformation am schlimmsten in den ¶ Niederlanden unter der Statthalterin Margareta und dem Herzog Alba gewütet, bis der Verzweiflungskampf gegen die habsburgische Herrschaft mit der politisch-religiösen Selbständigkeit der Nordprovinzen endete. Gleiches Unglück brachte sie über die spanisch-portugiesischen Kolonien, wie Brasilien und Mexiko; aber selbst nach Ostindien (Goa) drang sie vor. — Am längsten erhielt sich die J. naturgemäß im Kirchenstaat (bis 1870); die Kardinalskongregation für die J. (¶ Kurie) besteht noch heute. — Während Hexenaberglaube und grausame Bekämpfung der Hexen auch in der evg. Kirche weite Verbreitung gefunden haben, hat man sich hier, von einzelnen Fällen abgesehen (¶ Servets Verbrennung durch Calvin 1553; Vorgehen gegen die ¶ Wiedertäufer) von der eigentlichen J. reingehalten, obwohl die Idee der ¶ Toleranz sich auch im Protestantismus nur langsam durchgesetzt hat.

Eine Fülle von Material in lokalhistorischen usw. Zeitschriften und Einzeluntersuchungen über die Wirksamkeit der J. in gewissen Ländern. Zusammenfassende Ueberblicke RE³ IX, S. 152 ff. 812; XXIII, S. 688 f; — ERE VII, S. 330 ff; — KL²

VI, Sp. 765 ff: — CathEnc. VIII, S. 26 ff; — O. Pfülf S. J.: Ein parteiloses Wort über die I. (StML LXXVII, 1909, S. 290 ff. 412 ff); — H. Kübert: Zauberwahn; die Greuel der I. und Hexenprozesse, 1913; — Pl. von Hoensbroech: Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit, Volksausgabe I, 1910; — P. Fiade: Das römische I.sverfahren in Deutschland bis zu den Hexenprozessen, 1902; — H. Theloe: Die Ketzerverfolgungen im 11. und 12. Jhd., ein Beitrag zur Geschichte der Entstehung der päpstlichen Ketzerinquisitionsgerichte, 1913; — Henry Charles Lea: History of the I. in the Middle Ages, 3 Bde., New York 1888 (deutsch: Geschichte der I. im Mittelalter, bearb. von H. Wieck und M. Rachel, hrsg. von J. Hansen, 1904; Geschichte der spanischen I., bearbeitet von Prosper Mülleudorf, 3 Bde., 1911/12); — R. Quanter: Die Folter in der deutschen Rechtspflege, 1900; — F. Hellbug: Die Tortur, 2 Bde., 1902; — L. v. Pastor: Allgemeine Dekrete der römischen I. aus den Jahren 1555—97 (HJG XXXIII, 1912, S. 479 ff); — E. Schäfer: Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der I. im 16. Jhd., 3 Bde., 1902; — G. Buschbell: Reformation und I. in Italien um die Mitte des 16. Jhd.s, 1910; — Ch. de Cauzons: Histoire de l'I. en France I, 1910; — Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae (seit 1028), hrsg. von Paul Frédéricq, 5 Bde., 1889 bis 1906; — Ders.: Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden, 2 Bde., 1892/98; — N. Paulus: Calvin als Handlanger der päpstlichen I. (HPBl 143, 1909, S. 329 ff). — Weiteres bei ¶ Hexenglaube: II; ¶ Toleranz. **Zwicker.**

Inspektion, früher verbreitete Bezeichnung für Aufsicht in Schule (¶ Schulaufsicht) und Kirche, jetzt in den deutschen Kirchen in Abgang gekommen. Die aus den alten Visitationen hervorgegangenen Mittelbehörden in Thüringen und Sachsen mit dem Titel Kircheninspektion sind durch die neuen Kirchenverfassungen beseitigt; ebenso, und zwar schon länger, die Amtsbezeichnung Inspektor in manchen preußischen Kirchengebieten. Am längsten hielt sich der Titel „Kircheninspektor" in Breslau; seit 1925 ist er in „Stadtdekan" umgewandelt. In der Kirche Augsburger Bekenntnis in Elsaß-Lothringen bestehen die Bezeichnungen I. (umfaßt je 5 Konsistorialbezirke; hat etwa die Größe eines Kirchenkreises) und Inspektor (etwa gleich Dekan oder Superintendent) weiter. Die I.sversammlung wählt auch zwei weltliche Inspektoren. **Schian.**

Inspiration.

I. Religionsgeschichtlich; — II. I. der hlg. Schrift, dogmengeschichtlich; — III. Dogmatisch.

Inspiration: I. Religionsgeschichtlich.

1. Sprachliches; — 2. I. in Anwendung auf Menschen als Mittel und Bild göttlicher Begeistung unter andern Mitteln; — 3. I. in Anwendung auf heilige Texte.

1. Bei Vergil (Aen. 6 $_{11}$) „inspiriert" Apollo der Sibylle den Sehergeist. Im Sprachgebrauch der lateinischen Bibelübersetzung (Vulgata) bedeutet „inspiratio" (hebräisch: neschamah, nisch'math ruach; LXX, NT: πνοή, ἔμπνευσις) Hauch Gottes (II Sam 22 $_{16}$ = Ps 18 $_{16}$ Apgsch 17 $_{25}$ Hiob 32 $_{8}$: inspiratio omnipotentis dat intelligentiam). Dem entspricht der Sinn des Verbums „inspirare" (naphach, ἐμφυσᾶν, ἐμπνεῖν) anhauchen, einhauchen (Gen 2 $_{7}$ Weish 15 $_{11}$ JSir 4 $_{12}$); synonym findet sich „insufflare" (ἐμφυσᾶν) ein- oder anblasen (Weish 15 $_{11}$; Joh 20 $_{22}$). Passivisch wird „inspiratus" vom Menschen gebraucht (II Petr 1 $_{21}$: spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti dei homines = ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι), oder von hl. Schriften (II Tim 3 $_{16}$: scriptura divinitus inspirata = θεόπνευστος).

2. I. ist eine Art der göttlichen Selbstmitteilung und der ¶ unio mystica neben andern Arten. Sie ist eine mehr vergeistigte Form dieser Vereinigung gegenüber der primitiveren, volkstümlicheren, im Mysterienwesen stark hervortretenden Vorstellung des „körperlichen Ineinanderseins von Gott und Mensch" (Dieterich); sakramentales Essen und Trinken der Gottheit bzw. göttlicher Substanz (¶ Mahlzeiten, heilige) oder der ἱερὸς γάμος, heilige Vermählung, sind die Mittel dieser gröberen Form der Verschmelzung. Wie der alteranische Haomatrank — man vgl. dazu IV Esra 14 $_{39}$ ff — und die sakramentale Speise beim Opfermahl der Orphiker bedeutet auch die Empfängnis der Pythia (¶ Geist: I, 2) das Eingehen göttlichen Stoffes in den Menschen, der sich so die Gottheit einverleibt. Das sind nur Beispiele, die sich leicht vermehren ließen. Auch das bei den Griechen überlieferte Kauen von Lorbeerblättern — an den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (¶ Bäume, 2) darf hier vielleicht erinnert werden — und die Verspeisung der göttlichen Buchrolle durch Ezechiel (2 $_{8}$ ff; vgl. Apok 10 $_{9}$) gehören hierher und zeigen deutlich die Wirkung, an die auch bei der I. vornehmlich gedacht wird: der Mensch wird des Gottes voll, und der Gott redet aus ihm. In den Bildern, die eine spiritualisierte Vorstellung, die I. als geistige Durchdringung des Menschen durch die Gottheit, veranschaulichen sollen, blicken oft deutlich noch jene gröberen Ideen von körperlichem Kontakt hindurch, so wenn z. B. ¶ Philo eigene Erfahrungen schildert: manchmal fühle er seinen Geist bei seiner literarischen Arbeit unfruchtbar und wundere sich dann über die Macht Gottes, der den Mutterschoß der Seele öffne und verschließe; dann wiederum sei er plötzlich von Gedanken erfüllt, die von oben in ihm gezeugt würden, so daß er „korybantisch schwärme", seiner Umgebung, seiner Worte, seiner selbst unbewußt (de migratione Abrahami 33, M. 441 ff). Die ¶ Salomo-Oden sind besonders reich an solchen Bildern der Vereinigung mit der Gottheit: neben dem Trank und der Vermählung (42 $_{11}$ f) begegnen dort die Salbung (vgl. Jes 61 $_{1}$), der Kuß der Gottheit, die Bekleidung mit dem Geist; 28 $_{1}$ f brütet der Flügel des Geistes über dem Herzen des Sängers. — Als Mittel, die Empfänglichkeit des Begeisteten zu steigern, gilt neben Gröberem auch asketische Erweckung: Fasten u. a. (¶ Askese: I, 5); den ¶ Elisa ergreift nach II Kön 3 $_{15}$ beim Klang des Saitenspiels „die Hand Jahves". — Daß die Gottheit durch Tiere redet, wie durch das Roß Xanthos in der Ilias, das ¶ Bileams Eselin übertrifft, ist selten, es sei denn, daß hinter der Tiergestalt, wie bei dem Vogel in der Kudrun, sich irgendein übermenschliches Wesen verbirgt; noch seltener bedient sich der Gott eines leblosen Organs wie des redenden Holzes im Argonautenschiff.

Auch was im NT und weiterhin im kirchlichen Christentum über göttliche Geistesmitteilung sich findet (¶ Geist: III, 2), bleibt durchaus im Rahmen der besprochenen Bilder und Vorstellungen. Was Apgsch 2 vom Pfingstgeschehen erzählt wird, erinnert, die Feuerzungen eingeschlossen, auffälligst an dionysischen Enthusiasmus. Als Beispiel einer I. wider Willen findet sich das vorbedeutende Wort des Kaiphas Joh 11 $_{49}$ ff. Uebrigens gab es auch eine I. vom Teufel; die Besessenen im NT und die von Paulus betonte Unterscheidung der Geister beweisen es. Die dualistischen Sekten (¶ Manichäismus u. a.) sahen vielfach das AT ganz oder teilweise als vom Satan eingegeben an. Man stellte auch wohl die vom Satan inspirierte Schlange in der Paradiesesgeschichte der Eselin Bileams gegenüber. — Die Anregung E. von

Dobschütz', der Darstellung der J. in der kirchlichen Kunst einmal nachzugehen, scheint leider bisher unbeachtet geblieben zu sein. Die Miniaturen der Handschriften bieten hier allerlei Material. Dem David ist in den Psalterien häufig ein Vogel als Träger des Geistes beigegeben, dem Elisa sitzt ein zweiköpfiger Adler auf der Schulter (II Kön 2_9); Judas, dem Verräter, flüstert ein Teufel seinen Plan ins Ohr oder fährt beim Abendmahl zugleich mit dem Bissen durch den Mund in ihn ein.

3. Auf heilige ¶Schriften angewandt, bedeutet die Inspiriertheit den Anspruch auf himmlischen Ursprung und göttliche ¶ Offenbarung (: I). Der himmlische Ursprung kann unmittelbar oder mittelbar vorgestellt sein. Nach Ex 24_{12} hat Gott die ersten Gesetzestafeln selbst für sein Volk geschrieben; dementsprechend heißt es gelegentlich im Talmud, daß Gott dem Mose die Thora Band für Band eingehändigt habe. Bei Henoch, im Buch der Jubiläen, im Testament der Patriarchen, in den Oden Salomos ist wiederholt von solchen himmlischen Tafeln und Schriften die Rede. Von ¶ Pachomius, dem ersten Organisator des Mönchtums, wird berichtet, ein Engel habe ihm eine metallene Tafel überbracht, auf der die Gesetze des gemeinsamen Lebens eingegraben waren. Der Inhalt der zweiten Vision im „Hirten des ¶ Hermas" gibt sich als Abschrift einer göttlichen Vorlage. Auch die ¶ Himmelsbriefe gehören hierher. Die gangbarste Vorstellung von der göttlichen Herkunft heiliger Schriften war und ist aber die der göttlichen Eingebung: begeistete Personen gaben wieder, was sie im Geist als göttliche Offenbarung erlebten. In diesem Sinne gelten z. B. auch das ¶ Avesta und der ¶ Koran als inspiriert; dagegen sind die Buchstaben der ¶ Veden nach indischer Vorstellung als unmittelbare göttliche Substanzen oder doch Kräfte anzusehen. In dem Maß der göttlichen Einwirkung erscheinen graduell Unterschiede vom Zustande völliger Bewußtlosigkeit des menschlichen Offenbarungswerkzeugs an bis zu der mehr rationalistisch gedachten geistgewirkten Steigerung menschlicher Fähigkeiten. Platon redet wiederholt (z. B. Apol. 7) vom Enthusiasmus der Dichter und Seher, die nicht wüßten, was sie sagten. Einem milderen J.sbegriff begegnen wir in der Stoa, wenn es heißt, daß die menschliche Seele durch den das Weltall erfüllenden, ihr verwandten göttlichen Geist angeregt werde. Im hellenistischen Judentum, insbesondere bei ¶ Philo, bekundet sich unter Einwirkung des Platonischen Dualismus eine strengere J.svorstellung, die nun auch auf die Septuaginta ausgedehnt wird. Klarer Unterscheidung eines göttlichen und menschlichen Anteils bei inspirierten Schriften begegnen wir fast nirgends. Es scheint, als ob trotz des wiederholt sich findenden Vergleichs der Inspirierten mit der Lyra oder dem Schreibrohr, die der göttliche Geist spiele oder führe, der Vorgang doch selten ganz konsequent mechanisch gedacht wurde.

Albrecht Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 1910²; — Hans Leisegang: Der Hl. Geist I, 1, 1919; — Derſ.: Pneuma hagion, 1922; — Richard Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927³; — Chant.⁴, besf. I, S. 103 f; — Hans Vollmer: Vom Lesen und Deuten hl. Schriften, 1907. H. Vollmer.

Inspiration: II. J. der hlg. Schrift, dogmengeschichtlich.

1. Urchristentum und nachapostolische Zeit bis um 200; — 2. Alte Kirche und Mittelalter; — 3. Reformation und protestantische Bekenntnisschriften; — 4. Neuere Zeit bis 1800.

1. a. Die Auffassung des NT.s von der göttlichen Herkunft des at.lichen Textes (¶ Bibel: I D) zeigt sich in der Art der Benutzung und Zitation; es kommt hier auf eins hinaus, ob es heißt: die Schrift sagt, oder: Gott sagt, wenn auch gelegentlich, fast wie versehentlich, einmal von dem menschlichen Schriftsteller die Rede ist. Wie Paulus (I Kor 7_{40} 14_{37}) und das sogenannte Apostelkonzil (Apgsch 15_{28}), so hat auch die römische Gemeinde nach I Clemens 63_2 (¶ Clemensbriefe) durchaus das Bewußtsein, „im Geiste" zu schreiben. In dem Sinne einer geistgewirkten besonderen Erleuchtung nimmt die urchristliche Schriftstellerei fast durchweg J. für sich in Anspruch (vgl. noch den ¶ Diognetbrief 11_8), ohne daß damit eine Gleichsetzung mit dem inspirierten at.lichen Schriftwort gegeben wäre. Die besondere J. des AT.s ist z. B. durch die Worte ¶ Justins (Apologie I 36) gekennzeichnet, wenn er warnt, die scheinbar persönlichen Aussprüche der inspirierten Propheten persönlich zu nehmen; es rede vielmehr der göttliche Logos aus ihnen, nur gewissermaßen in verschiedenen Rollen.

1. b. Mit der fortschreitenden Kanonisation (¶ Bibel: II B) kam ein solcher J.sbegriff mehr und mehr auch für die ntliche Literatur in Geltung. Der kirchliche Gegensatz gegen den prophetischen ¶ Montanismus steigerte das Ansehen der geistgewirkten biblischen Bücher. Der Wert dieser untrüglichen Wahrheitsquelle, die man in ihnen der falschen Offenbarung gegenüber zu haben wünschte, wurde freilich durch die unbegrenzten Möglichkeiten einer willkürlichen, vielfach allegorischen Auslegung (¶ Allegorie) tatsächlich sehr beeinträchtigt; aber anderseits verführte gerade der Glaube an ihre J. dazu, in den kanonischen Schriften immer neue Tiefen zu suchen. In Ablehnung des Montanismus, der für sich eine bewußtlose J. in Anspruch nahm, wurde kirchlicherseits gelegentlich ausdrücklich für den wahren Propheten der ekstatische Zustand in Abrede gestellt, so von ¶ Miltiades (Eusebius, Kirchengeschichte V 17, 1). Im christlichen Sektentum ist seit den Tagen Montans der Gedanke einer auch in nachapostolischer Zeit sich unmittelbar mitteilenden göttlichen Offenbarung lebendig geblieben.

2. a. So sehr auch die bis zum Ausgang des Mittelalters durchaus herrschende Art der Schriftanführung und -auslegung nicht nur die sachliche Irrtumslosigkeit, sondern auch die buchstäbliche J. der Schrift voraussetzt, wird doch gelegentlich immer wieder, besonders der als Willkür empfundenen Auslegung der Sekten gegenüber, auf die geschichtliche Bedingtheit des Bibelwortes hingewiesen; anderseits hat auch die durch ihren offenen Blick für die Menschlichkeiten der Bibel bekannte Schule der ¶ Antiochenischen Theologie gleichwohl die wörtliche J. betont. An klaren kirchlichen Entscheidungen über Wesen und Umfang der J. fehlt es in alter Zeit und im Mittelalter ganz; nur die Tatsache der J. der heiligen Schriften steht unantastbar fest. Die Annahme einer graduell verschiedenen J. — bei ¶ Origenes sowohl wie bei den Antiochenern — wich mehr und mehr der Praxis, den geltenden Kanon als einheitliches, in seinen verschiedenen Bestandteilen gleichwertiges Offenbarungsbuch zu betrachten, dem auch schon — so von ¶ Athanasius und ¶ Augustin — wenigstens der Sache nach die Eigenschaft absoluter Zulänglichkeit zum Seelenheil (sufficientia) zugesprochen wird. Als eine geringere Stufe der J. mag diejenige gelten, die für Beratungen und Beschlüsse von Konzilien, ja Provinzialsynoden in Anspruch genommen wird. Im übrigen gilt, was Ad. v. Harnack

einmal anmerkt: „Die volle Gleichstellung der Beschlüsse der Konzilien mit dem Schriftwort ist im Orient doch erst erfolgt, als man keine Konzilien mehr hielt und diese daher in demselben Nimbus des grauen Altertums erschienen wie die Schrift." — Auch die Einschätzung der heidnischen Prophetie gehört hierher; man denke besonders an die Stellung Vergils und der Sibyllen in der Apokalyptik, auch in der Kunst des Spätmittelalters. Von den Apologeten (¶ Apologetik: II) einst eifrig für ihre Zwecke benutzt, waren die heidnischen Seher und Seherinnen später vielfach in Mißachtung geraten. Es scheint, daß hier besonders der Einfluß ¶ Abälards Wandel geschaffen hat. In mehrfacher Hinsicht kennzeichnend ist, was er einmal schreibt: „Sollte mich jemand als gewalttätigen Ausleger ansehen, da ich die Aussprüche der (heidnischen) Philosophen in ungerechtfertigter Weise nach unserem Glauben deute und hineinlege, was sie selbst sich keineswegs dabei gedacht hätten, so mag er sich an jene Prophezeiung des Kaiphas (Joh 11 49 ff; ¶ Inspiration: I, 2) erinnern, die der Hl. Geist durch ihn aussprechen ließ, wobei er den Worten einen ganz anderen Sinn gab, als ihn der, der sie sagte, verstand. Auch die heiligen Propheten verstehen ja keineswegs erschöpfend die Bedeutung ihrer Rede, wenn der Hl. Geist aus ihnen spricht; oft erfassen sie selbst nur einen Sinn, während der Geist einen mehrfachen hineinlegt, den er nach und nach verschiedenen Auslegern eingibt." Der hier am Schluß hervortretende Glaube an die J. auch der älteren Auslegung begegnet öfters, so u. a. auch bei ¶ Hus. Damit berührt sich die Autorisierung der Vulgata, die durch das ganze Mittelalter hindurch als authentisch behandelt und durch das Tridentinum feierlich dafür erklärt worden ist (¶ Bibelübersetzungen: II, 2).

2. b. Selten geht man auf das Wie der J. näher ein. In dem Streit zwischen ¶ Agobard von Lyon und ¶ Fredegisus von Tours (um 800) bezeichnet Agobard die Ansicht als ungereimt, daß der Hl. Geist den biblischen Schriftstellern die einzelnen Worte fertig von außen in den Mund gelegt habe; im übrigen nimmt er zur Erklärung der von Fredegis geleugneten sprachlichen Unebenheiten im Bibeltext Anpassung an den jeweiligen volkstümlichen Sprachgebrauch an. ¶ Maimonides erklärte die Erscheinung der Prophetie aus Befruchtung der menschlichen Vernunft durch die letzte seiner zehn überirdischen „Intelligenzen"; doch wies er dem Mose ausdrücklich eine besondere, unmittelbar und im wachen Zustand empfangene Offenbarung zu. Spuren dieser Theorie sind über ¶ Thomas von Aquino weiter in die Scholastik hinein verfolgt worden. — Oft hat man auch im Mittelalter die Frage nach den Merkmalen wahrer und falscher Propheten gestellt. Der Satz Kropatschecks (s. Literatur): „Ein so einfaches Kriterium wie Luthers, ob sie Christum treiben", kennt das Mittelalter nicht" ist unhaltbar angesichts der Tatsache, daß z. B. ¶ Wiclif schreibt (De veritate sacrae scripturae cap. XI): „Man muß im Glauben Christus als den ersten und eigentlichen Propheten setzen und zusehen, ob der (zu prüfende) andere Prophet Christi Lehre lehrt und sein Leben lebt."

2. c. Göttliche J. des Schriftworts ist auch bei dem vielfach nachweisbaren Mißbrauch zu Orakel- und Zauberzwecken vorausgesetzt (vgl. H. Vollmer, Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften, 1907, S. 45 ff; dazu Paul Wendland, Hellenistisch-römische Kultur, 1912 2. 3, S. 194 f. Anm. 4; Kirner, Amulette von Evangelischen, ChrW 1908, Nr. 18; besonders auch Ad. v. Harnack, Ueber den privaten Gebrauch der heiligen Schriften, 1912, S. 60 ff).

3. Weder Luther noch die älteren lutherischen Bekenntnisschriften haben eine eigentliche J.slehre. Sie streiten heftig (Confessio Augustana V; Apologie XIII, 13; Articuli Smalcaldici VIII, 5 ff) wider die „Enthusiasten" (Wiedertäufer), die den Geist ohne das Wort durch „eigene Bereitung" zu erhalten vorgäben. Aber unter dem Wort ist hier vornehmlich die mündliche Verkündigung verstanden. Gleichwohl setzen sie die göttliche J. der Schrift voraus, wenn sie diese als einzige Regel, als alleinigen „Probierstein" aller Lehre hinstellen (z. B. Konkordienformel I 6). Uebrigens ist dieser Grundsatz nicht neu — ¶ Thomas von Aquino stellt ihn gleichfalls auf —; neu aber ist die angestrebte Konsequenz seiner Anwendung, der gegenüber das Tridentinum dann die gleiche Autorität von Schrift und ¶ Tradition (: III) betont.

Sattsam bekannt sind ¶ Luthers freie Aeußerungen über einzelne biblische Bücher (¶ Bibel: II A; B, 3 c). Aber Empfindung für die Menschlichkeiten innerhalb der heiligen Schriften begegnet uns auch vor ihm und zeigt sich dabei durchaus vereinbar mit dem Festhalten am J.sgedanken; Kritik am Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief übt gelegentlich, wenn schon aus andern Gründen, auch Luthers Gegner, der Kardinal ¶ Cajetan. Und jenen Aeußerungen Luthers halten andere die Wage, in denen er auf den Buchstaben der Schrift pocht — man denke nur an das Marburger Religionsgespräch (¶ Abendmahl: II, 4 a) — oder das Hebräische als die Sprache Gottes feiert. Der Widerspruch in Luthers Stellung zur Bibel ist unlösbar, aber geschichtlich verständlich. Es war nicht nur die Macht der Ueberlieferung, die ihn die Vorstellung von einer Verbal- (Wort-) J. nicht völlig überwinden ließ; er bedurfte auch den Schwärmern gegenüber einer unzweideutigen Autorität. Ganz hat er auch trotz aller Betonung des buchstäblichen Sinnes die künstliche Auslegung nicht abgetan. — ¶ Zwingli weiß von einer auch den Heiden zugewandten Offenbarung; aber die maßgebende Selbstmitteilung Gottes ist auch ihm die Schrift, die unter Führung des Geistes durch Erläuterung der dunkleren Stellen aus den klareren aus sich selbst vollkommen verständlich wird; als Wort Gottes gilt ihm allein das, was Gott selbst geredet und eingesprochen hat. — Für ¶ Calvin ist die unbedingte Autorität der Schrift, die sich dem Herzen durch den aus ihr redenden Hl. Geist unmittelbar bezeugt, Ausgang und Voraussetzung seines Lehrsystems; seine Erneuerung at.licher Gesetzesstrenge zeigt, wie er auch hier vor keiner Folgerung zurückscheut; er ist überzeugt, daß das Wort der Schrift durch menschliche Vermittlung „aus Gottes eigenstem Munde auf uns geflossen sei" (RE 3 III, S. 673). — ¶ Wort Gottes.

4. a. Ernst Troeltsch hat in seinem Erstlingswerk (S. 25 ff; s. Literatur) klar dargetan, wie sich in nachreformatorischer Zeit Evangelische und Romanisten immer deutlicher als Schriftkirche und Papstkirche voneinander abheben. „Die Analogie in der Entwicklung des jesuitischen Papalsystems und der orthodoxen J.sdoktrin ist unverkennbar und läßt sich weithin verfolgen." Was den einen die Lehre von der Schrift leistet, das soll den andern die von Papst und Kirche leisten: die Garantie der Wahrheit; so ist nur natürlich, daß sich beide Lehren im Laufe des Streites verschärfen. Und so finden wir denn schon bei Matthias ¶ Flacius und Johann ¶ Gerhard die Lehre von der Verbal-J. in so schroffer Form vertreten, daß ihnen

auch die Vokal-Punkte und -Akzente des hebräischen Textes als vom Hl. Geist herrührend gelten. Bekannter freilich ist diese Anschauung durch die beiden reformierten Baseler Theologen ¶ Buxtorf, Vater und Sohn, geworden, von denen sich der jüngere gegen den kritischeren Ludwig ¶ Cappellus dafür einsetzte. Sogar in die vorübergehend wenigstens mit symbolischem Ansehen ausgestattete Formula consensus Helvetica von 1675 (¶ Schweiz) ist dieser Glaube an die Vokal-J. eingedrungen. Vom Geiste stammte nach der J.stheorie der protestantischen Scholastiker des 17. Jhd.s (¶ Orthodoxie) der Antrieb zum Schreiben sowie die Eingebung nach Inhalt und Form. Als die durch diese göttliche Urheberschaft gewirkten Eigenschaften der Schrift (affectiones oder proprietates) unterschied man a) ihre Autorität (causativa, insofern die Schrift die Zustimmung zu den Glaubenstatsachen bewirkt und befestigt, und normativa oder canonica, insofern sie das Wahre vom Falschen unterscheiden lehrt); — b) die Deutlichkeit (perspicuitas); sie bezieht sich zunächst auf das zur Seligkeit Nötige, ermöglicht aber bei hinreichender Versenkung das Verständnis der ganzen Schrift aus sich selbst, indem die dunklen Stellen nach Maßgabe der hellen zu erklären sind; für die Auslegung gilt dabei die Regel, daß der wörtliche Sinn der eigentliche, grundlegende sei; aber der mystische (allegorische, typische, parabolische) Sinn soll doch nicht ausgeschlossen, ja kann von Gott selbst beabsichtigt sein (¶ Allegorie, 2); — c) die Vollständigkeit oder Zulänglichkeit (perfectio oder sufficientia); diese Eigenschaft besagt, daß es keiner andern Erkenntnisquelle zum Heile bedarf, vor allem auch nicht der ungeschriebenen Tradition; — d) die efficacia, d. h. das göttliche Vermögen, die übernatürlichen Wirkungen der Bekehrung und sittlichen Erneuerung hervorzubringen. Sah man in diesen Eigenschaften das Wirken des Hl. Geistes, so wurde das Zeugnis des Hl. Geistes (¶ Testimonium spiritus sancti), der aus der Schrift sprach und allein sie zu verstehen befähigte, die letzte Grundlage der ganzen Lehre von der J. Uebrigens wird inhaltlich Neues über die Schrift durch diese Charakteristik nicht ausgesagt; alles Wesentliche läßt sich Punkt für Punkt in alter Zeit oder doch im Mittelalter belegen; nur das System ist neu. Folgerichtig führte diese strenge J.slehre der protestantischen Orthodoxie auch dazu, die nt.lichen „Antilegomena", die historisch umstrittenen oder in ihrem Wert irgendwie bezweifelten Schriften (vgl. oben 3) als vollgültig anzuerkennen.

4. b. Die altprotestantische Verbal-J. zeigte sich bis ins Zeitalter der Aufklärung wirksam in der fast wie ein Dogma auftretenden Annahme von der Uebereinstimmung der Schrift mit der natürlichen Vernunft (¶ Deismus: III, 2 b); man quälte einen „vernunftgemäßen" Sinn in den Schriftbuchstaben hinein. Aber Schriften wie ¶ Spinozas Theologico-politischer Traktat, weiterhin die fachmännischen Arbeiten eines ¶ Michaelis, ¶ Ernesti, ¶ Semler bahnten doch mehr und mehr ein geschichtliches Verständnis an (¶ Bibelwissenschaft: I, 5 b; 6 a; II, 3 b). Entscheidend wirkte ¶ Lessing. In seinem Streit mit ¶ Goeze handelt es sich für diesen und die christliche Laienschaft letztlich und einzig um die J. der Bibel. Daß Lessing im einzelnen irrte, ändert nichts daran, daß sein Auftreten als Befreiungstat zu würdigen ist. „Von da an hat die Auflösung des orthodoxen Protestantismus begonnen; von da an hat er sich von der Last des Buchstabens, von der Last der Bibel, zu befreien vermocht, um dafür die Bibel als geschichtliche Urkunde der Religion und als Buch des Trostes ohne Schrecken einzutauschen" (Harnack a. a. O. S. 9).

Im Katholizismus zeigt sich in nachtridentinischer Zeit das erwähnte Streben wirksam, die Bibel der ¶ Tradition (: III) unterzuordnen und zu diesem Zweck den J.sbegriff abzuschwächen oder auf den prophetischen und moralischen Schriftinhalt zu beschränken. Solche Versuche gingen namentlich von den Jesuiten aus. Die Kirche hat ihnen erst im ¶ Vatikanum durch erneute Betonung der J. der heiligen Schriften und der Autorschaft Gottes einen Riegel vorgeschoben. Inzwischen ließ ihre zeitweilige Duldung die kath. Theologie — man denke an Richard ¶ Simon — früher zu Anfängen historisch-kritischer Würdigung der biblischen Bücher gelangen als die protestantische Wissenschaft.

RE³ IX, S. 183 ff; — Johannes Delitzsch: De inspiratione Scripturae sacrae etc., 1872; — Ad. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde., 1909⁴; — Hans Vollmer: Die at.lichen Zitate bei Paulus, 1895; — Hnr. Weinel: Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter, 1899; — Karl Holzhey: Die J. der heiligen Schriften in der Anschauung des Mittelalters, 1895; — Friedr. Kropatschek: Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I, 1904; — Hans Vollmer: Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften, 1907; — Ernst Trbeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, 1891; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, 4 Bde., 1908/27; — Ernst v. Dobschütz. Bible in the Church III, 2 (ERE II, S. 588 f); — Ad. v. Harnack: Ueber den privaten Gebrauch der heiligen Schriften, 1912; — Chr. Pesch S. J.: De inspiratione sacrae scripturae, 1906 (dazu Supplementum continens disputationes recentiores et decreta de inspiratione sacrae scriptuarae, 1926). **H. Vollmer.**

Inspiration: III. J. der hlg. Schrift, dogmatisch.

1. J. in der neueren Theologie; — 2. Dogmatische Erörterungen — Ergänzend vgl. ¶ Bibel: III; ¶ Wort Gottes.

1. Als die Behauptung, daß alle Wörter der Hl. Schrift eingegeben seien (Verbal-J.), im 18. Jhd. zusammengebrochen war (¶ Inspiration: II, 4 b), war zwar der Glaube an die Sach-J. geblieben. Aber man wußte nicht sicher zu sagen, um welche Sache oder Sachen es sich handele, noch wie man solche J. zu denken habe; es blieb der bedenkliche Eindruck des Fremdartigen und Wunderhaften. Den Neuaufbau, das Wunder der Eigenart des Christentums ebensowohl wie der geschichtlichen Wirklichkeit einzuordnen, vollzog ¶ Schleiermacher. Nicht die Sachen, die Personen sind inspiriert durch den Hl. Geist, der überhaupt die Gemeinde, vorab die Urgemeinde (¶ Geist: III), erfüllt. Dieser Geist zerstört nicht ihre persönliche Eigenart, wird auch selbst nicht durch diese gestört, überwindet aber ihre menschliche Schwachheit. Keine Periode der Kirche entbehrt des göttlichen Geistes, d. h. des Wollens des Gottesreichs; aber die lebendige Erinnerung der ersten Generation macht ihr Zeugnis zur Norm für die folgenden Geschlechter; sie entfaltete ja nur, was Christus schon geboten hatte. Das AT aber gilt ihm als nicht aus christlichem Geist eingegeben, sondern aus israelitischem, ist wesentlich Erlösungsbedürftigkeit. Den so vollzogenen Fortschritt verleugnete auch die neuerwachte Orthodoxie nicht, wie man besonders bei ¶ Philippi sieht: nicht um Diktat handelt es sich, sondern um „Eingeistung", bei dem der menschliche Geist in den göttlichen versetzt ist; diese Erleuchtung der Gottesmänner ist nicht auf ihr Schreiben zu beschränken, und bei diesem sind Grade der Erleuchtung anzuerkennen.

Einen weiteren Fortschritt vollzog R. ¶ Rothe, indem er auf die geschichtlich wirkliche Art der J. achten lehrte: dies Entrücktsein im Geiste, das freilich Propheten und Apostel erlebten, ist gerade nicht ein Zustand, in dem man schreibt. Die Bibel ist also nicht inspiriert; aber ihre Schriften sind verfaßt unter dem starken Eindruck der ¶ Offenbarung (¶ Bibel: III, Sp. 997), wozu auch die J.en der Verfasser gehören. Sie sind daher auch nicht irrtumslos; die Beziehung auf die Offenbarung ist auch verschieden nach der Art der Personen, sowie nach dem verschiedenen Inhalt ihrer Schriften. Der Biblizist J. T. ¶ Beck unterstellt die J. dem Zeugnisberuf der Zeugen und dem ganzen Organismus der geschichtlichen Heilsbeschaffung. v. ¶ Hofmann betont, daß Israel und die Kirche solcher Denkmale bedurften; darum gipfelt die J. in der Sammlung der heiligen Schriften. R. ¶ Frank verweist auf die Sündigkeit und individuelle Beschränktheit, der die heiligen Schriftsteller trotz ihrer Geistesgabe unterlagen; J. A. ¶ Dorner bemerkt sehr fein, daß diese Beschränktheit der Autoren uns von den Menschen hinweg auf Gott allein verweise. Für Frank wie Dorner aber sind eben diese Autoren in Sachen des Heils unfehlbar; alle späteren christlichen Aussagen sind zu normieren nach der Schrift.

Albr. ¶ Ritschl und seine Schüler ¶ Wendt, W. ¶ Herrmann, J. ¶ Kaftan und F. ¶ Nitzsch verlegen den Schwerpunkt der Offenbarung ganz in die Erscheinung Christi; an Stelle der J. tritt die nahe Berührung der Urzeugen mit dieser Offenbarung in Christus. Glaube und Wissenschaft haben diese ursprüngliche Offenbarung herauszustellen und darnach die abgeleitete zu beurteilen. Wird hier also die Bibel wieder wie bei ¶ Lessing und ¶ Herder Urkunde der Offenbarung, so betont M. ¶ Kähler stark, daß das NT doch vor allem das erste Zeugnis des weltüberwindenden Evangeliums Christi ist, dem die ganze Kirche jubelnd Antwort gibt, das uns heute noch verpflichtet oder verschuldet. Auch ¶ Ihmels und R. ¶ Seeberg behaupten neben der Tatoffenbarung Gottes noch einen zweiten Akt der Wortoffenbarung, indem wir heute noch der Wirksamkeit und Gegenwart Gottes inne werden. Aber auch W. ¶ Herrmann bezeugt, daß heute noch Gott durch die Bibel zur Seele redet. Dialektisch stellt K. ¶ Barth nebeneinander das Aergernis der menschlichen Schwächen in der Schrift und den Glauben an den Geist, der einerseits durch das Zeugnis der Apostel und Propheten, nicht durch himmlisches Diktat redet und anderseits sich in der Kirche und im Gläubigen zu seinem Worte bekennt (¶ Dialektische Theologie; ¶ Bibel: III). So muß es sich heutzutage nicht um eine alte oder neue J.slehre, sondern zunächst um Feststellung von geschichtlichen Tatsachen handeln, die dann im Glauben zu deuten sind.

2. Religionsgeschichtlich ist J. ein Ergriffenwerden des Menschen durch eine überwältigende Macht, so daß er „unaussprechliche" oder auch sehr bestimmte Worte und Dinge hört und sieht und so redet (selten schreibt), daß nicht er, sondern jene Macht aus ihm spricht (¶ Inspiration: I). Diese Macht kann man als göttlich oder dämonisch empfinden oder beurteilen; sie kann Reines und Großes, aber auch sehr Bedenkliches fordern und fördern; Irrtum ist durchaus nicht ausgeschlossen, so wundersame Einblicke und Fernblicke oft vorkommen; gerade die J. läßt naheliegende Wirklichkeit oft übersehen. Verwandt ist todesmutige Kampfbegeisterung und künstlerische ¶ Intuition und Schaffenskraft. Ruhiger und klarer ist die Erhebung der ¶ Propheten Israels zu gewaltigem sittlichem Ernst, zur erschütternden Einsicht in Gottes Gerechtigkeit und Gericht, in seine Gnade und Treue; Verzückungen und Gesichte kommen dabei auch vor, aber in ihnen drückt sich der gleiche Ernst und Tiefblick aus; Niederes wird als solches erkannt und bekämpft. Weissagungen über Einzelnes fehlen nicht; sie greifen auch öfters daneben; im Grunde handelt es sich um die Sicherheit, daß Gott recht behalten werde über menschliches Trotzen und Verzagen. Von solchem Geiste sind die Schriften des AT.s zum guten Teil inspiriert, andere freilich von Kampfeslust und Rachegeist, von jüdischer Enge und Gesetzlichkeit. — Auch im Urchristentum gibt es Verzückungen, Gesichte, Weissagungen und Zungenreden (¶ Geist: III, 2); aber die ganze Gemeinde durchdringt eine freudige und auf den Tod gerüstete Begeisterung, die der Sünde und Welt gegenüber auf Christi Wort, Werk und Wunder, auf seinen Tod und seine Auferstehung schaut und sein baldiges Kommen erwartet. Dieser Geist drängt zu begeistertem Zeugnis bei jedem Gläubigen, in besonderer Weise bei den eigentlichen Wortverkündern, Propheten, Lehrern, Aposteln (Missionaren); er durchdrang und leitete sie auch, wenn sie zur Feder griffen, Gemeindefragen brieflich zu ordnen, in Verfolgungszeiten zu mahnen und zu trösten, vor Irrlehren zu warnen, Jesu Wirken, Sterben und Sieg zu schildern. Der Ernst der Verantwortung beim Schreiben steigert von selbst die Geisteslage beim Schreiben an so viele in so ernster Stunde und Sache. Auch hier sind Irrtümer selbst in wichtigen Dingen nicht ausgeschlossen, so über das nahe Weltende, selbstverständlich auch über geschichtliche und naturwissenschaftliche Tatsachen. Ganz gewiß werden auch neue Erkenntnisse über Jesus hinaus gewonnen und ausgesprochen, so die Ueberwindung des jüdischen Gesetzes und die weltumfassende Bedeutung des Heils. Die Deutung des Todes Jesu und die Gleichsetzung Christi mit dem Logos, der die Welt schuf, gehen gleichfalls über die Lehre Jesu hinaus. Die Entscheidung, was hieran zeitgeschichtliche Denkform und göttliche Wahrheit sei, muß von der Kirche und im letzten Grunde vom einzelnen Gläubigen vollzogen werden darnach, ob und wieweit dadurch der Ernst des Innenlebens, die Zuversicht des Glaubens und die Energie der Liebe gefestigt und gehoben wird.

Außer der Literatur zur ¶ Bibel: III vgl. Wilh. Herrmann: Die Bedeutung der J.slehre, 1882; — Jul. Kaftan: Was ist schriftgemäß? (ZThK 1893, S. 93 ff); — Karl Barth: Dogmatik I, Die Lehre vom Worte Gottes, 1928; — Wilh. Vollrath: Das Problem des Wortes, 1925; — RE³ IX, S. 192 ff.

A. Meyer.

Inspirationsgemeinden entstanden unter den pietistischen Separatisten Deutschlands (¶ Pietismus) im 2. Jahrzehnt des 18. Jhds. Inspirierte hatte es im deutschen Pietismus seit 1690 (in Leipzig, Quedlinburg, Erfurt) gegeben; aber die Gründung von Gemeinden vollzog sich erst unter dem Einfluß der ¶ Camisarden, der sich in Deutschland seit 1711 (Uebersetzung der Schrift Théâtre sacré des Cévennes; Auftreten der Inspirierten Jean Allut und Elie Marion an vielen Orten) bemerkbar machte. Nach vorübergehenden Erfolgen in Halle (die drei Brüder Pott) und Berlin wurde die Wetterau, die Zufluchtsstätte vieler vertriebener Separatisten, der Mittelpunkt der ganzen Bewegung, deren Führer die aus Württemberg vertriebenen Pietisten Eberhard Ludwig Gruber (1665—1728) und J. Fr. ¶ Rock († 1749) wurden. Die Bildung der wahren J. führte zur Trennung von den falschen Inspirierten

(I Kön 22), die jede Gemeindebildung ablehnten. Unter Gebet, Gesang, geistlichem Gespräch lebten die alten Geistesgaben (Weissagung, Glossolalie, Schauen des Verborgenen) mit starken physischen Erscheinungen wieder auf. Aus eschatologischen Gründen unternahmen die Führer weite Reisen, um die Zahl der Erwählten vollzumachen. Die Gemeinden verkümmerten durch Auswanderung nach Pennsylvanien, Erlöschen der Prophetie und Zerwürfnisse mit der Brüdergemeinde. Der durch die ¶ Erweckungsbewegung einsetzende neue Aufschwung (¶ Amana-Society) führte zum Einschreiten der preußischen und hessischen Regierungen, so daß seit 1843 viele nach Buffalo in New-York auswanderten (Gründung Ebenezers, 1854 Ansiedlungen im Staat Arkansas).

Zeitschrift: Geistliche Fama, 1730/40; Kurze, gründliche und überzeugende Unterweisung von dem inneren Wort Gottes, 1714; 24 Regeln der wahren Gottseligkeit und heiligen Wandels, 1716. — Vgl. RE³ IX, S. 203 ff; XXIII, S. 691; — M Goebel: Geschichte der wahren J. von 1688—1850 (ZhistTh 24. 25. 27, 1854/55/57); — W. Haborn: Die Inspirierten des 18. Jhd.s mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Schweiz (Schweiz. Theol. Zeitschrift 17, 1900, S. 184 ff); — Chr. Kolb: Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg, 1902; — K. Knortz: Die wahren J. in Jowa, 1896; — Ch. Bost: Les Prophètes des Cévennes au XVIIIe siècle (Revue d'histoire et de philosophie religieuses 5, 1925, S. 401 ff). **Leube.**

Institutum Judaicum, ein meist mit einer Universität verbundenes Institut (Seminar) zum Studium der jüdischen Literatur und Geschichte. Das Hallenser (von J. H. Callenberg begründet; ¶ Halle, 2) bestand 1728—91; heute bestehen noch zwei, in Leipzig und Berlin. Das Leipziger (von Franz ¶ Delitzsch 1880 begründet) hängt aufs engste mit dem Evg.-luth. Zentralverein für Mission unter Israel zusammen, es betreibt in der Hauptsache Ausbildung von Judenmissionaren. Das Gleiche galt von dem Berliner Institut (1883), solange es unter seinem Gründer H. L. ¶ Strack stand. 1923 wurde es von der theologischen Fakultät in Berlin übernommen, und von seinem neuen Leiter H. ¶ Greßmann für ausschließlich wissenschaftliche Arbeit bestimmt (seit 1928 Leiter: Joach. ¶ Jeremias). In die weitere Oeffentlichkeit trat das Berliner Institut durch seine, meist von jüdischen Forschern gehaltenen, Gastvorlesungen. — ¶ Judenmission, 3.

Von Berlin gingen aus: Schriften aus dem J. J. (43 Nr.), und Vorträge des J. J. I, 1927. **Galling.**

Instruktionskurse, Apologetische.

Die ersten sogenannten J. wurden von der apologetischen Kommission des Central-Ausschusses für ¶ Innere Mission unter Leitung von R. ¶ Seeberg seit 1904 regelmäßig alle 2 Jahre in der Universität Berlin veranstaltet. Sie dienten in erster Linie Pastoren und Lehrern, in zweiter Linie interessierten Laien zur Klärung der Weltanschauung und zur Ausrüstung für die Mitarbeit im Weltanschauungskampfe. Die Besucherzahl schwankte zwischen 400 und 760 Teilnehmern. In der Regel wurden etwa 10 Vorlesungen auf 2 Wochen verteilt. Am Ende jeder mehrstündigen Vorlesung fand eine Aussprache statt. An den Nachmittagen wurden gelegentlich Anstalten der J. M. u. ä. besichtigt. Während des Krieges richtete der Central-Ausschuß für J. M. 5 Kriegslehrgänge im Etappengebiet ein, die sich insbesondere mit den durch den Krieg gestellten theoretischen und praktischen Problemen beschäftigten. Nach dem Kriege fanden J. ähnlichen Stiles statt: 1920 in Stettin, veranstaltet vom Provinzialverein für J. M. in Pommern unter Leitung von Prof. ¶ Girgensohn. 1925 lud der Zentral-Ausschuß wiederum zu einem J. nach Berlin ein. 1926 veranstaltete der Ostpreußische Provinzialverein für J. M. einen J. in Königsberg.

Inzwischen waren die Anregungen des Zentralausschusses von mehreren Seiten aufgegriffen worden: 1909 wurde auf Anregung der Allg. evg.-luth. Konferenz das Apologetische Seminar in Wernigerode gegründet (¶ Apologetik: IV, 7), das seitdem jährlich, abgesehen von den Kriegsjahren, in Wernigerode, neuerdings auch in Helmstedt und gelegentlich anderwärts, zweiwöchentliche Tagungen abhält. Die führenden Männer waren hier zunächst: ¶ Blau, ¶ Hunzinger, der dann nach dem Kriege eigene Wege ging (sogenannter Lauterbachkursus), ¶ Ihmels und der derzeitige wissenschaftliche Leiter, Carl ¶ Stange. Von den beteiligten jüngeren Dozenten sind Paul ¶ Althaus, E. ¶ Hirsch, R. ¶ Ehrenberg zu nennen. Die bedeutsamsten Vorlesungen werden in den sogenannten „Studien des apologetischen Seminars" gedruckt. Ein „Bund für evg. Weltanschauung" ist der Träger dieser Kurse.

In den letzten Jahren ist das Bild immer mannigfaltiger geworden. Die „¶ Ferienkurse" an den verschiedenen Universitäten, insbesondere die „Theologischen Wochen", wie sie seit mehreren Jahren in Berlin und anderen Universitätsstädten gehalten werden, sind mehr oder weniger stark apologetisch bestimmt. Das Bedürfnis nach apologetischer Instruktion ist überall im Steigen begriffen und wird von den verschiedensten Stellen, der Universität, der Kirche und der Inneren Mission befriedigt, so seit mehreren Jahren regelmäßig vom kirchlichen Ausschuß für Volksmission in Schlesien oder vom Provinzialamt für Apologetik in Westfalen. Dazu kommen die ¶ Weltanschauungswochen in den größeren Städten, sowie ¶ Freizeiten und Fachkonferenzen mit apologetischem Einschlag. Neuerdings veranstaltet die Apologetische Centrale einen mehrwöchentlichen Laienführerkursus mit dem Ziel, eine Klärung und bewußte Vertiefung des christlichen Glaubens herbeizuführen, mit den außer- und unterchristlichen Strömungen der Gegenwart bekannt zu machen und die Ausrüstung zu geben, geistig in diesem Kampfe Stellung zu nehmen. Es meldeten sich aus ganz Deutschland Angehörige aller Stände. Dieser erste Versuch soll planmäßig fortgeführt werden. Der in Westfalen von dem dortigen Provinzialausschuß für Apologetik gegründete „Arbeiter-Kampfbund" erstrebt ein ähnliches Ziel für die Arbeiter.

Für die Zukunft zu wünschen wäre ein systematischer Ausbau des gesamten apologetischen Kursuswesens, eine straffere Konzentration und Arbeitsteilung nach der wissenschaftlichen und praktischen Seite, vor allem eine deutlichere Scheidung in der Ausbildung von Führern und Unterführern, so daß die Instruierten nicht nur angeregt, sondern wirklich auch an der geeigneten Stelle im Weltanschauungskampf eingesetzt werden können. Das dringendste Erfordernis ist und bleibt die Ausbildung von Laien in allen Ständen für den aktiven Dienst im Weltanschauungskampfe der Kirche. — Für die zu leistende Arbeit vgl. ¶ Apologetik: IV.

Außer der Literatur unter ¶ Apologetik: IV vgl. Carl Schweitzer: Antwort des Glaubens. Handbuch der neuen Apologetik, 1928. **C. Schweitzer.**

Intellektualismus heißt im weitesten Sinne jede verstandesmäßige Einstellung des Menschen. Im engeren und besonderen Sinne ist J. die Bevor-

zugung des Vorstellens, ¶ Erkennens und ¶ Denkens vor dem Fühlen, Wollen und Handeln; Erkenntnis wird zum Endzweck alles menschlichen Strebens. Zum J. im weiteren Sinne treten in konträren Gegensatz der ¶ Voluntarismus als willensmäßige, und der Aesthetizismus (das ¶ Aesthetische) als gefühlsmäßige Einstellung, während der J. im engeren Sinne als kontradiktorischen Gegensatz den Antiintellektualismus hervorruft. Dies ist dann allerdings nur ein Sammelname für alle gegen den J. gerichteten Bestrebungen. Der Klärung bedarf das Verhältnis von J. und ¶ Rationalismus. Die Sprache gebraucht beide Ausdrücke, ohne sie gehörig zu unterscheiden. Das liegt daran, daß sich die beiden Begriffe schneiden und daher einen Teil ihres Inhaltes gemeinsam haben. Es darf nie außer acht gelassen werden, daß ratio Vernunft, u. U. eine Weltvernunft bedeutet, intellectus den menschlichen Verstand, der sich auch den irrationalen Gegebenheiten zuwendet.

Im einzelnen ist zu unterscheiden:

1. Der erkenntnistheoretische J. wird von dem Grundsatz geleitet, daß nur dem Wissen ¶ Gewißheit eignet. Aber über den Umfang und die Quellen des Wißbaren gehen die Meinungen auseinander. Danach sind hier drei Unterarten zu unterscheiden: a) Der Verstand schöpft seine Erkenntnisse, und zwar die wirklichsten und echtesten, aus der Vernunft und entfaltet sie in einer sogenannten Spekulation; das Verfahren heißt das spekulative und ist ableitend, deduktiv. Insofern die Ueberzeugung herrscht, daß die Vernunft alles umfaßt, und mithin der aus der Vernunft schöpfende Verstand alles vor aller Erfahrung zu erkennen vermöge, heißt der erkenntnistheoretische J. Rationalismus. b) Seiner Ueberzeugung entgegengesetzt ist die andere, daß wirkliches Wissen nur auf Grund von ¶ Erfahrung zu gewinnen sei. Diese ist allein den Sinnen gegeben und kann vom Verstande höchstens geordnet und zusammengestellt werden. Das Verfahren ist induktiv (¶ Induktion). So treten dem Rationalismus gegenüber der Empirismus (¶ Apriorismus und Empirismus), ¶ Sensualismus und ¶ Positivismus. c) Schließlich kann sich mit der Grundüberzeugung des J. die Einsicht verbinden, daß uns ein wirkliches Wissen überhaupt versagt sei, und daß es daher auch keinerlei Gewißheit gebe. Das ist der Standpunkt des ¶ Agnostizismus und ¶ Skeptizismus. — Den J. begrenzt und kraftlos finden und ihm den Voluntarismus entgegensetzen, hilft, zumal auf erkenntnistheoretischem Gebiet, nicht weiter; es bedeutet, eine Einseitigkeit durch eine andere ersetzen. Man kann den J. als beherrschende Einstellung ablehnen und ihn doch zu seinem vollen Rechte kommen lassen, wenn man ihn wie auch die entgegengesetzten Strebungen als Bestandteile und Ausdruck eines gesamten geistigen Lebens versteht. Denn das Leben ist das Ursprüngliche. Das Wissen aber ist sein verstandesmäßiger Ausdruck. Der logische Widerspruch erzeugt keinen Widerspruch des Lebens, aber er bezeugt ihn. Denn das Leben verwickelt sich selbst in Widersprüche, muß sie aber zu lösen oder zu überwinden suchen, weil es sonst an ihnen zerbricht; es folgt seiner lebendigen Logik. Der logische Widerspruch überzeugt daher auch nur, sofern er Ausdruck eines Lebenswiderspruches ist. Zwar wird eingewendet, daß das Leben mit dem Verstande nicht zu meistern sei, und daß Widersprüche unschwer ertragen werden. Das ist zwar richtig, gilt aber nur von den Einzelnen und auch nur von solchen mit verminderter oder gebrochener Lebenskraft. Sie weichen auch dem logischen Widerspruch aus und verwandeln das Entweder-Oder in ein Sowohl-als-auch. Starkes Leben aber erzeugt starkes Denken und stellt vor Entscheidungen. Ein solches wählt und verwirft. Daher ist die Denkarbeit nicht nur der verstandesmäßige Ausdruck und Anzeiger der Lebensarbeit, sondern durch Bewußtwerdung und Klärung wirkt sie auf diese fördernd zurück. So wirkt auch der J. an seiner Stelle erhöhend auf das Ganze des Geisteslebens (¶ Erkenntnistheorie).

2. Der metaphysische J. stellt nur einen besonderen Fall zu 1 a dar, sofern als Weltgrund die Vernunft und diese als wesentlich logische gesetzt wird, so daß die metaphysische Weltvernunft der Verstandeserkenntnis restlos zugänglich ist und damit die ¶ Metaphysik gänzlich intellektualisiert erscheint. Der Fall liegt in reinster Ausprägung in ¶ Hegels Panlogismus vor. Ihm setzte ¶ Schopenhauer seinen metaphysischen Voluntarismus entgegen.

3. Der psychologische J. wendet den erkenntnistheoretischen Gedanken ins Seelische. Er bezeichnet eine Bevorzugung der Verstandestätigkeiten vor allen übrigen seelischen Tätigkeiten. Der Mensch wird hier wesentlich als ein denkendes (¶ Descartes) oder vorstellendes (¶ Leibniz) Wesen aufgefaßt. Dieser von den alten Hellenen herkommenden Ansicht stellte die ¶ Psychologie des 19. Jhd.s eine andere entgegen, nach welcher der Kern des Menschen der Wille ist. Der Ausdruck Voluntarismus wurde hierfür von ¶ Tönnies aufgebracht, von F. ¶ Paulsen übernommen und von W. ¶ Wundt in Umlauf gesetzt.

4. In engstem Zusammenhang mit dem psychologischen steht ein pädagogischer J., welcher teils die intellektuelle Bildung einseitig bevorzugt, teils meint, die intellektuelle Bildung zur Grundlage der Gesamtbildung des Menschen machen zu können. Tugend, Kunst, Religion gelten hier für regelrecht lehrbar (¶ Herbart). Den Gegensatz bildet die sittliche, ästhetische und religiöse Erziehung (¶ Bildung: I).

5. Der ethische J. betrachtet seit ¶ Sokrates das richtige sittliche Verhalten als lehrbar, weil er voraussetzt, daß der Mensch das Sittliche nur wirklich erkannt zu haben brauche, um es auch zu tun. Der Wille werde durch den Verstand geleitet. Wenn ¶ Kant vielfach auf derselben Linie gesehen wird, so ist das eine Täuschung. Seine Sittenlehre ist nicht intellektualistisch. Denn gerade der Wille, der sich von den Ueberlegungen des Verstandes leiten läßt, ist heteronom oder böse, während der von der Vernunft geleitete Wille autonom oder gut ist. Daß es vom Wissen des Guten zum Wollen und noch mehr zum Tun ein weiter Weg ist, hat gerade Kant zu vollem Bewußtsein gebracht. Mit seiner Lehre vom Primat der praktischen Vernunft muß er gerade als der Eröffner einer voluntaristischen Sittenlehre gelten (¶ Ethik).

6. Als religiösen J. bezeichnet man die Ansicht, nach welcher die ¶ Religion wesentlich in Vorstellungen und Erkenntnissen besteht. Dadurch rückt die Religion auf eine Fläche mit dem sonstigen Erkennen und wird zu diesem je nach ihrer Bewertung in Verhältnis gesetzt. Gilt die Hochschätzung der Religion, so wird sie als ein höheres, geoffenbartes Wissen dem natürlichen menschlichen Wissen übergeordnet (¶ Thomas von Aquino; ¶ Offenbarung); wird das Wissen bevorzugt, dann erscheint die Religion als eine niedere, volkstümliche, eingewickelte Gestalt der wirklichen, philosophischen Erkenntnis (¶ Gnosis, ¶ Hegel). Auch hierin brachte ¶ Kant eine bedeutsame Wendung, indem er die Religion in engste Beziehung zum Sittlichen setzte und von beiden Gebieten leugnete, daß sie unsere Erkenntnis erweitern. Verwirrung entsteht dadurch, daß neben dem Glauben die „Theo-

logie" steht und beides nicht immer gehörig auseinandergehalten wird. Tatsächlich ist der ¶ Glaube (:V) zwar rational, aber unintellektuell, dagegen die ¶ Theologie wie alle Wissenschaft eine rein intellektuelle Angelegenheit.

Th. Steinmann: RGG[1] III, Sp. 562 ff; — R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I, 1927[4], S. 759; — Ders.: Handwörterbuch der philosophischen Begriffe, 1913, S. 314 f; — Kirchner-Michaelis: Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, 1911[4], S. 449 f; — R. Eucken: Geistige Strömungen der Gegenwart, 1920[4], S. 34 ff. **Rust.**

Intention (Intentionalität), ein von F. ¶ Brentano aus der ¶ Scholastik übernommener und besonders durch ¶ Husserl bekannt gewordener Ausdruck. Er bedeutet das für die intellektuellen, ja vielleicht [auch für die emotionalen und somit] für alle Bewußtseinserlebnisse charakteristische Erfassen von etwas, das Bewußtsein als Bewußtsein von . . .: kein Hören ohne Gehörtes, kein Glauben ohne Geglaubtes usw.; dann aber auch: kein Hoffen ohne Gehofftes usw. Das erfaßte Etwas wird intentionaler Gegenstand genannt, das erfassende (intentionale) Erlebnis heißt Akt. Nach (dem späteren) Brentano ist das intentionale Objekt nicht mental (immanent, dem Erlebnis „einwohnend"), sondern außerhalb des zugehörigen Akt-Erlebnisses und eventuell (wie z. B. stets die Farben, Töne usw.) nicht wirklich. Husserl nennt das intentionale Objekt „Noëma", das intentionale Erlebnis „Noësis"; zugleich gibt er der J. den von Brentanos Auffassung völlig abweichenden Sinn von sinngebender, formender, gegenstandsbeziehender Interpretation: ich höre Töne und fasse sie als Geigentöne auf (apperzipiere, deute sie als solche). Die puren Töne sind „reelle" sensuelle Inhalte; Gegenstände sind erst die Geigentöne. Nach Brentano sind bereits die puren Töne gegenständlich gegeben (d. h. genau so wie die Geigentöne) — wie es jede unvoreingenommene Wahrnehmung beweist. — ¶ Gegenstandstheorie, ¶ Phänomenologie. **Linke.**

Interdikt ist nach dem Strafrecht der kath. Kirche die Entziehung gewisser Heilsgüter und Rechte ohne Verlust der kirchlichen Gemeinschaft (Cod. jur. can., c. 2268). Geschichtlich geht es in seinen Anfängen ins 6. Jhd. zurück, wird seit dem 9. immer öfter, seit dem 13. außerordentlich häufig vor allem von den Päpsten, aber auch von Bischöfen verhängt, um noch zu Ende des Mittelalters wegen der allzu vielen, namentlich den Bettelorden gewährten Privilegien seine Bedeutung einzubüßen, so daß es schließlich nur mehr selten (1606 gegen Venedig, 1715 und 1730 gegen Sizilien) verwendet wurde. Indes ist es in jüngster Zeit wieder in Gebrauch gekommen (1909 gegen die Stadt Adria, 1913 gegen die Stadt Galatina, 1919 gegen das Kloster Marienthal bei Straßburg). Man unterscheidet nach geltendem Recht interdictum personale (über physische oder juristische Personen) und locale (über Oertlichkeiten oder Länder), interdictum generale und particulare, so zwar, daß das generelle J. wie das partikuläre J. personal oder lokal sein kann (c. 2269). Das General-J. jeder Art über größere Bezirke wird nur vom hl. Stuhl oder dessen Beauftragten verhängt, über eine Pfarrei, sei es als lokales oder personales, auch vom Bischof, von letzterem auch das partikuläre beider Arten. Unter den Heilsgütern, die entzogen werden, sind vor allem verstanden: Gottesdienst, Spendung und Empfang von Sakramenten und Sakramentalien, namentlich in öffentlicher und feierlicher Form. Die Geistlichen sind bei einem Lokal-J. ausgenommen; doch müssen sie hinter verschlossenen Türen ohne Gesang, Orgel und Geläute („Klang und Sang verschlagen") die hl. Funktionen vornehmen. Das Personal-J. verbietet die Vornahme der genannten Handlungen durch Interdizierte; passive Teilnahme ist ihnen nicht verwehrt. Der persönlich Interdizierte verliert das aktive Wahl-, Präsentations- und Nominationsrecht, und kann weder Würden, Aemter, Benefizien, Pensionen oder überhaupt kirchliche Dienste übertragen bekommen noch Weihen empfangen. Ausnahmen von den strengen Strafvorschriften des J.s werden gewährt für Notfälle, hohe Festtage und auf Grund allgemeiner oder besonderer Privilegien (c. 2270—74). — Eine eigene Art stellt das interdictum ab ingressu ecclesiae dar; es verwehrt gottesdienstliche Handlungen vorzunehmen oder ihnen anzuwohnen sowie das kirchliche Begräbnis (c. 2277).

RE[3] IX, S. 208 ff; — F. Kober: AkathKR 21, 1869, S. 3 ff. 291 ff; — J. Goldschmidt: Unterscheidungsmerkmale des allgemeinen und besonderen J. (ebda. 76, 1896, S. 3 ff); — P. Hinschius: Kirchenrecht IV, 1888, S. 804 f; V, 1895, S. 13 ff. 516 ff; — A. Auer: Eine verschollene Denkschrift über das große J. des 14. Jhd.s (HJG 46, 1926, S. 532 ff); — K. Anker: Bann und J. im 14. und 15. Jhd., Diss. Tübingen 1919; — H. Dix: Das J. im ostelbischen Deutschland, Diss. Marburg 1913; — A. Haas: Das J. nach geltendem Recht, 1929. **Koeniger.**

Interim. Hatte der Verlauf der Kirchen- und Reichsspaltung wiederholt zu einem J. gezwungen (vgl. z. B. ¶ Deutschland: I, 5, Sp. 1876), als Uebergängen von der christlichen Gesellschaftsordnung zum Konfessionalismus, so pflegt man unter dem J. das 1548 auf dem Augsburger Reichstage für die Protestanten in Deutschland aufgestellte Ausnahmegesetz zwecks eines vorläufigen Ausgleiches der Religionsdifferenz (¶ Deutschland: I, 5) zu verstehen. Verfaßt von Johann ¶ Agricola, Julius von ¶ Pflug, Michael ¶ Helding, ¶ Malvenda, a ¶ Soto, in seinem Charakter stark katholisch, fand es Zustimmung nur bei Fürsten und Beamten, die vor kaiserlicher Macht zitterten: das Volk und der evg. Pfarrerstand lehnten es ab. Kursachsen führte unter ¶ Moritz das sogenannte Leipziger J. ein; eine ähnliche Vermittlungsformel begegnet in ¶ Brandenburg (: II, 2). Die im Augsburger Religionsfrieden (1555) gipfelnde Entwicklung zertrümmerte das J., das lediglich kaiserlicher Zwangsgewalt eine gewisse Wirkung verdankte. — Der J.streit zwischen ¶ Melanchthon und ¶ Flacius, hinter dem die in Magdeburg konzentrierten „Gnesiolutheraner" standen, betraf Anerkennung der im Leipziger J. festgestellten päpstlichen Institutionen als ¶ Adiaphora bzw. Verwerfung aus Bekenntnispflicht. Melanchthon anerkannte schließlich die Bekenntnispflicht und verwarf das J.

RE[3] IX, S. 210 ff; XXIII, S. 691; — CathEnc. VIII, S. 77 ff; — F. Herrmann: Das J. in Hessen, 1901; — Hölscher: Die Geschichte des J. in Goslar (Zeitschrift für niedersächsische Kirchengeschichte, Bd. 8, 1904); — K. Schornbaum: Das J. im Markgrafentum Brandenburg-Ansbach (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 14, 1907); — S. Ißleib: Das J. in Sachsen (Neues Archiv für sächsische Geschichte, Bd. 13. 15, 1892/94); — G. Bossert: Das J. in Württemberg 1895; — F. Roth: Die Maßregelung der Augsburger Schulmeister wegen des J. (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 15, 1908); — K. Schröder: Pommern und das J., 1911; — W. Friedensburg: Aus den Zeiten des J. (ARG 9, 1912); — Th. Wotschke: Wittenberger Briefe aus der J.zeit (Zeitschrift für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen, Bd. 10, 1914); — O. R. Redlich: Zur Einführung des J. in Wesel und Soest (Beiträge zur Geschichte des Niederrheins, Bd. 26, 1914); — G. Bub: Die Politik des Nürnberger Rates während des J., 1924; — W. Friedensburg: Zur Vorgeschichte des J.

(ARG 4, 1907); — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1908, S. 133 ff. 303 ff. **W. Koehler.**

Interkalarfrüchte (fructus medii temporis) heißen die Pfründenerträgnisse, die auf den Zeitraum zwischen Erledigung und Wiederbesetzung einer Pfründe treffen. Ihre Geschichte und ihr Recht ist nach Zeiten und Diözesen sehr mannigfaltig. Nach frühestem Recht sollten die J. der höheren Pfründen von einem besonderen Verwalter für die betreffende Kirche oder den Nachfolger zurückgelegt werden (Conc. Chalc. 451 c. 25; Gregor I. 593 und 594). Doch kam unter dem Einfluß des Land- und Lehensrechts eine abweichende Uebung auf. Insbesondere bezogen die Einkünfte der erledigten höheren Pfründen die Könige (ius regaliae oder ius deportuum; ¶ Regalien) oder die Kapitel, auch Klöster. Die J. der niederen Pfründen kamen in die Hände der Grundherren (¶ Eigenkirche), der Patrone oder der Vögte (noch bis zum Verbot des allgemeinen Konzils von Lyon 1274), dann der Bischöfe, Archidiakone oder Aebte, auch der Päpste (dieses bis zum Konzil von Konstanz 1418). Gemäß dem heutigen gemeinen Rechte (Cod. iur. can., c. 1480 bis 1482) sollen die J. nach Abzug aller Ausgaben bei Erledigung von Bischofssitzen dem Nachfolger für Diözesanzwecke, bei der niederer Pfründen zur einen Hälfte dem Pfründefonds, zur anderen der Kirchenfabrik zufallen, sofern sie nicht gewohnheitsrechtlich ungeteilt zu Diözesanzwecken verwendet werden. Ein Regalienrecht besteht demnach nicht mehr. Doch kommen in Preußen gewohnheitsrechtlich die J. der Diözesen dem Nachfolger zu, in Bayern der Kathedrale, die der niederen Pfründen dem Emeritenfonds u. a. Für die Erben der Vorgänger wird gewohnheitsgemäß ein Sterbemonat oder Sterbequartal, früher ein Gnadenjahr (annus gratiae) ausbezahlt.

L. H. Krick: Anleitung zur Berechnung der J. der erledigten Pfründen, 1896; — W. Bruneck: Zur Geschichte und Dogmatik der Gnadenzeit, 1905. **Koeniger.**

Internationaler Missionsrat (International Missionary Council). Die Edinburger Weltmissions-Konferenz von 1910 (¶ Missionskonferenzen) wählte einen Fortsetzungsausschuß, der, weil ihm die Autorisation der hinter seinen Mitgliedern stehenden Missionsorganisationen fehlte, zwar die Anregungen der Edinburger Tagung nutzbar zu machen suchte, aber von vornherein das Bedürfnis fühlte, sich zu einem bevollmächtigten Vertrauensrat der an der Missionsarbeit des Protestantismus beteiligten Kirchen und Missionsgesellschaften bzw. ihrer Spitzenvertretungen umzugestalten. So entstand, nachdem der Krieg die Fäden der internationalen Arbeitsgemeinschaft fast völlig zerrissen hatte, im Oktober 1921 in Lake Mohonk bei New York der J. M., bestehend aus 70 von den Spitzenverbänden der beteiligten Ländern zu wählenden Mitgliedern. Neben 20 Vertretern Nordamerikas und 14 Großbritanniens waren u. a. 6 aus Deutschland in Aussicht genommen. Aber erst als die Versammlung von Lake Mohonk, an der sich zu beteiligen der Deutsche Evg. Missionsausschuß abgelehnt hatte, die Erklärung abgegeben hatte, daß ihr als der sachkundigsten Informationsstelle irgendwelche Illoyalität deutscher Missionare im Weltkrieg nicht bekannt geworden sei und sie es für eine Notwendigkeit halte, den deutschen Missionaren die Wiederaufnahme ihrer Arbeit zu ermöglichen, entsandte der Deutsche Evg. Missionsausschuß vorläufig wenigstens zwei Mitglieder, Friedrich ¶ Würz und Martin ¶ Schlunk in den J. M. Sie haben an der zweiten Tagung in Oxford (9.—16. Juli 1923) teilgenommen. Für Friedrich Würz († 1926) wurde Karl Ihmels gewählt; aber erst die für März 1928 in Jerusalem in Aussicht genommene Tagung gab dem Missionsausschuß Freudigkeit, die Aufhebung der gegen die deutschen Missionen verhängten Einschränkungen und Rechtsminderungen mit Entsendung von vier weiteren Mitgliedern (Julius ¶ Richter, Siegfried ¶ Knak Karl ¶ Heim und Gottfried ¶ Simon) zu beantworten. In Jerusalem ist 1928 die Verfassung insofern geändert worden, als einem aus 37 Vertretern bestehenden Internationalen Missionsausschuß Handlungsbefugnis erteilt ist, während die Zahl der Vertreter der Vollversammlung für jedesmal näherer Vereinbarung vorbehalten bleibt. Im Ausschuß soll möglichst jedes Land — auch des Missionsfeldes — mit in der Regel einer Stimme vertreten sein. Als Vertrauensrat hat der J. M. keine gesetzgebende Vollmacht. Seine Beschlüsse bedürfen der Zustimmung der Heimatverbände und können sich nur durch ihren sachlichen Wert durchsetzen. Das Bureau befindet sich im Edinburgh House in London SW 1, 2 Eaton Gate. Den Vorsitz führt John R. ¶ Mott, dem als hauptamtliche Sekretäre J. H. Oldham, L. Warnshuis und W. Paton zur Seite stehen. Das Organ ist die seit 1912 vierteljährlich erscheinende International Review of Missions.

Minutes of the Int. Council, New York 1921, Oxford 1923, Jerusalem 1928 und Minutes of the Committee of the I. M. C., Canterbury 1922, Atlantic City 1925, Rättvik 1926; zu beziehen durch das Bureau. **Schlunk.**

Internationaler Verband zur Verteidigung und Förderung des Protestantismus; International League for the Defence and furtherance of Protestantism; Ligue internationale pour la défense et la propagation du Protestantisme. Unter dem Einfluß der großen ¶ Einigungsbestrebungen (: III) der christlichen Kirchen der Neuzeit, anderseits unter dem Druck verstärkter religionsfeindlicher und römisch-katholischer Gegnerschaft gegen Reformation und Protestantismus zustande gekommen. Die Anregung dazu wurde gegeben auf der 70jährigen Gründungstagung der holländischen Evangelischen Maatschappy zu Arnhem im März 1923, die Gründung fand statt auf einer Tagung des ¶ Evangelischen Bundes zu Berlin-Steglitz am 24. Mai 1923. Er bezweckt die Herbeiführung einer engeren Arbeitsgemeinschaft von Organisationen, denen in den verschiedenen Kirchen und Ländern die Wahrung protestantischer Belange obliegt und stellt sich die Aufgabe, dem protestantischen Bewußtsein in seiner geistigen, religiösen und sittlichen Begründung einmütigen Ausdruck zu verleihen, den Protestantismus und seine Sendung in Wissenschaft und Leben gegen Anfeindung zu verteidigen, insbesondere gegen die heutigen gegenreformatorischen Bestrebungen (¶ Katholizismus: II). Er umfaßt Ende 1928 34 größere Vereinigungen in Dänemark, Danzig, Deutschland, Finnland, Holland, Irland, Oesterreich, Rumänien, Schweden, Schweiz, Tschechoslowakei, Ungarn. Kleinere Gruppen und Einzelpersönlichkeiten sind angeschlossen in Argentinien, Brasilien, Chile, England, Italien, Lettland, Litauen, Nordamerika, Norwegen, Polen, Südafrika, Südslawien. Vorsitzender ist der Obmann der holländischen Evg. Maatschappij, Ds. van Wyngaarden in Amsterdam; das Generalsekretariat ist in Berlin W 10, Friedrich-Wilhelmstr. 2 a, unter der Leitung von Dr. G. ¶ Ohlemüller. Von den größeren im J. V. zusammengeschlossenen protestantischen Abwehrorganisationen seien genannt: In Deutschland: der Evg. Bund zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen; in Holland: die Evg. Maatschappij und

Protestantisch Neederland; in Oesterreich: der Evg. Bund; in der Schweiz: der Protestantische Volksbund; in der Tschechoslowakei: die Konstanzer Union und der Deutsche Evg. Bund für Böhmen, Mähren und Schlesien; in Ungarn: der Lutherbund und der Gabriel Bethlen-Bund. Die Pfarrervereinigungen in Dänemark, Finnland und Schweden haben Sonderausschüsse mit gleichen Aufgaben gebildet. In einzelnen Ländern sind die Kirchen als solche beigetreten, wie z. B. in Irland, Rumänien und Ungarn. Gesinnungsverwandte Verbände sind die Association des amis de la pensée protestante in Frankreich, Italien und der Schweiz, das United Protestant Council in England, die Evangelical Association in Amerika.

Der Verband gibt eine 1929 im 6. Jahrgang in Berlin erscheinende Vierteljahrsschrift (Protestantische Rundschau, Protestant Review, Revue Protestante) in deutscher, englischer und französischer Sprache heraus. **Ohlemüller.**

Intonation. Intonare heißt antönen und bedeutet in erster Linie das Einführen in eine Kirchentonart durch ein Melisma, das alle charakteristischen Eigentümlichkeiten der Tonart widerspiegelt, vor allem das Verhältnis von Tonika und Dominante oder, mittelalterlich gesprochen, von Finalis und Reperkussionston, den beiden wichtigen Angelpunkten mittelalterlicher kirchlicher Melodik. Solche Intonationen finden sich im 14. und 15. Jhd. am Anfange von weltlichen wie geistlichen Gesängen. Sie wurden instrumental ausgeführt, lösten sich aber bald als selbständige instrumentale Formen von den vokalen Gebilden ab. Die J.en, die wir zur Zeit der Gabrieli auf Venetianer Boden antreffen, sind Diminutivformen der Tokkaten, weisen durchaus deren Charakteristika (Akkordsäulen und Figurenwerk) auf. Liturgisch spricht man aber auch von J.en der Geistlichen beim Gloria und Credo der Messe. Der Geistliche beginnt Gloria in excelsis Deo, der Chor fährt fort: Et in terra pax. Der Geistliche hebt an: Credo in unum Deum und der Chor nimmt das Glaubensbekenntnis auf mit den Worten: Patrem omnipotentem. Aehnlich sind bei Introitus, Alleluia, Traktus, Antiphone, Responsorium, Magnifikat J.en von Geistlichen oder Sängern zu beobachten. Schließlich spricht man auch von J. beim Einstimmen von Instrumenten, besonders von der Orgel.

Fr. X. Haberl: Magister choralis, 1900, S. 81 ff; — Schöberlein-Riegel: Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs I, 1865, S. 45 ff; — S. Kümmerle: Enzyklopädie der evg. Kirchenmusik I, 1888, S. 679 ff. **Joh. Wolf.**

Introitus, von introire = hineingehen, bezeichnet diejenige liturgische Chorform der kath. ¶ Messe, welche ursprünglich erklang, während sich der Geistliche von der Sakristei zum Altar begab, jetzt aber einsetzt, wenn der Geistliche die unterste Stufe des Altars erreicht hat. Die Mailänder Praxis bezeichnet diese sonst aus Antiphon, Psalmvers und Gloria patri (¶ Formeln: II, 2) bestehende, hier aber vereinfachte Form, als ingressa (von ingredi hineinschreiten). Im Chorgesangbuch für die lateinische Messe, dem Graduale, findet sich diese Form an erster Stelle des Proprium. Die evg. Kirchenordnungen (¶ Agende) behalten entweder den Introitus bei oder ersetzen ihn durch ein Psalmlied; in einzelnen Fällen verbinden sie beide Formen.

S. Kümmerle: Enzyklopädie der evg. Kirchenmusik I, 1888, S. 683 ff; — R. v. Liliencron: Liturgisch-musikalische Geschichte der evg. Gottesdienste, 1893; — Schöberlein-Riegel: Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs, 1865, S. 45 ff; — Fr. X. Haberl: Magister choralis, 1900, S. 81 ff; — Peter Wagner: Einführung in die gregorianischen Melodien I, 1911³, S. 62 ff. **Joh. Wolf.**

Intuition (von intueri = eindringlich betrachten) ist unmittelbares geistiges Schauen auf Grund von Konzentration, d. i. Besinnung, im Unterschied von der sinnlich vermittelten Anschauung der Dinge (¶ Anschauung). Ihr Gegenstand kann sowohl die Erscheinungswelt wie das ihr zugrunde liegende Ansich sein. Im ersteren Falle ist intuitiv teils das vorgreifend-instinktive Erfassen dinglicher Zusammenhänge, wie es exaktem wissenschaftlichem ¶ Erkennen vorausgehen kann und dem von okkultistischer Seite (¶ Okkultismus) als „Hellsehen" eine besondere Erkenntniskraft zugeschrieben wird, teils das Verfahren der sogenannten Einfühlung bei der Erfassung geistiger Zusammenhänge (vgl. die Methode der ¶ Religionspsychologie). Im zweiten Falle ist Organ der J. teils das gefühls- und willensbetonte (emotionale) Denken d. i. ¶ Erlebnis höchster Werte und Normen (der ¶ Schönheit, ¶ Sittlichkeit, des ¶ Heiligen), deren Geltung eine persönliche ist, und auf denen die Unbedingtheit der ¶ Ethik, die Innerlichkeit aller Religion (vgl. ¶ Mystik) ruht; teils gilt als solches das „reine" Denken („intellektuelle Anschauung" bei ¶ Plato, ¶ Neuplatonismus, ¶ Spinoza, ¶ Schelling, ¶ Hegel, ¶ Schopenhauer), teils eine esoterisch gesteigerte Innenwahrnehmung (vgl. das „Geistauge" der ¶ Anthroposophie). In letzteren beiden Fällen will J. zugleich objektive und zureichende Erkenntnis der Letztwirklichkeit nach Wesen und Sinn sein, wobei die metaphysische Voraussetzung zugrunde liegt, daß erkennender Geist und Letztwirklichkeit dasselbe seien. ¶ Kant zerstört mit dieser Voraussetzung auch den Erkenntnisanspruch der J. Da aber die Philosophie nicht umhin kann, die intuitiv erfaßten persönlichen Werte und Normen auf ihre Objektivität hin zu prüfen und eine solche im Rahmen des ¶ Kritizismus mit seiner ausschließlichen Einstellung auf das Subjekt eine Unmöglichkeit bleibt, so macht sich in der neueren Philosophie eine Rückwendung zum Objekt hin bemerkbar, welches durch J. aus der Erscheinungswelt des Subjekts erhoben werden soll; vgl. J. als fortgesetzter Instinkt bei ¶ Bergson, noologische Methode bei ¶ Eucken, Wesensschau in der ¶ Phänomenologie. Indessen wird als „Wissen" nur die in der Existenzbesinnung gegebene unmittelbare Anschauung des Lebens als Tatsache und Geheimnis zu bezeichnen sein, während jeder Versuch, das Leben in seinem Ansich, auf spekulativem oder intuitivem Wege, erkennend zu formen, als ¶ Metaphysik von hypothetischer Geltung zu bewerten ist. — ¶ Erkenntnistheorie.

Jos. König: Der Begriff der J. (Phil. und Geisteswissenschaft, 2. Bd.), 1926; — W. Bruhn: Wesen, Wurzeln und Wert der intuitiv-metaphysischen Zeitströmung (ZThK 1923, S. 169 ff); — R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe I, 1927⁴, S. 773 ff. **Bruhn.**

Investitur (vestitura, investitura) ist in der frühesten nachweisbaren Anwendung die rechtsförmliche Aufgabe und Uebergabe des Besitzes an einem Grundstück durch den bisherigen an den neuen Besitzer. Neben diesem privatrechtlichen entsteht ein kirchenrechtlicher, also für uns heute öffentlich-rechtlicher J.begriff. Der König hat als Ausfluß seines Eigentums das Recht, Bistümer und Reichsabteien, die er noch dazu allmählich mit Reichsgut ausstattet (¶ Eigenkirche, ¶ Immunität, 1), zu verleihen. Durch die Uebergabe von Bischofsstab und (seit Heinrich III) Bischofsring verleiht der deutsche König das Bischofsamt und die Reichsfürsten- usw. rechte, worauf die Einweisung in die Güter folgt. Der

geistliche Würdenträger leistet dagegen in die Hände des Königs Treueid und ¶ homagium (Mannschaft). Temporalia und Spiritualia sind also ungeschieden. Dieser Laien-J. gilt mit der Kampf ¶ Gregors VII. Im Wormser Konkordat von 1122 (¶ Deutschland: I, 3) gab Heinrich V die Verleihung der Spiritualia an die Kirche, die sie nach kanonischer Besetzung mit Ring und Stab vornahm, während die Temporalia (Regierungs- und Güterrechte) mit Uebergabe eines Szepters (Szepter- gegenüber Fahnenlehen) vom König verliehen wurden. Seit der 2. Hälfte des 12. Jhd.s bemächtigen sich die Grundsätze des Lehenrechts der Reichskirche. Die J. mit den Temporalien wird als Belehnung aufgefaßt. Eine ganz ähnliche Entwicklung zeigen England und Frankreich (¶ Papsttum: I). — Vor allem Stutz, Scharnagl, Heusler nehmen neben diesen beiden noch eine dritte Art von J. an, die sich daraus ergebe, daß nach mittelalterlicher Anschauung der Heilige Eigentümer des Kirchenguts gewesen sei, dem Kircheneigner nur die Munt zugestanden habe und von ihm durch J. dem Amtsträger übergeben worden sei. Von andern wird bestritten, daß hier eine besondere Art von J. vorgelegen sei. J. wird auch allgemein als Bezeichnung für Amtseinführung, besonders des deutschen Königs, gebraucht. — Heute ist die J. neben der designatio personae und collatio tituli das dritte Glied der provisio (Besetzung eines Kirchenamts), nämlich die faktische Einweisung in den Besitz des Amts und den Genuß der Pfründe (investitura, installatio, institutio corporalis, misosi in possessionem, im Cod. iur. can. c. 147 ff institutio schlechthin).

RGG[1] III, Sp. 574 f; — RE[3] IX, S. 214 ff; — Ulr. Stutz: Die Eigenkirche, 1895; — A. Scharnagl: Der Begriff der J., 1908; — Adolf Hofmeister: Wormser Konkordat (Festschrift für D. Schäfer, 1915); — Alfons Dopsch: Die wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung II, 1924[2], S. 228 ff; — Zum J.streit vgl. die Quellensammlung von Ernst Bernheim: Quellen zur Geschichte des J.streits, (1907) 1914[2]; — W. Schwarz: Der J.streit in Frankreich (ZKG N. F. V—VI, 1923—24). **Oeschey.**

Joachim von Flore (um 1132—1202), * in Kalabrien, Abt des Zisterzienserklosters Corazzo (Coratium), nicht vor 1188 Stifter des Klosters St. Johannes in Flore im Silagebirge, das der Ausgangspunkt für den ordo Florensis wurde, streng asketisch und kirchlich gesinnt, wenn auch seine gegen ¶ Petrus Lombardus gerichtete, verlorene Schrift De unitate et essentia trinitatis auf dem Laterankonzil von 1215 (Kan. 2) verurteilt wurde (¶ Innocentianum). Er gewann durch strenge exegetische Arbeit und durch Vergleichung der Angaben des AT.s und NT.s einen gewaltigen historischen Aufriß der Vergangenheit und ein neues (gegen die weltförmige Gestaltung der Kirche gerichtetes) Verständnis der Gegenwart und glaubte unter Verwertung der Apokalypse die Zukunft enthüllen zu können: die Geschichte verläuft — orientalische Vorstellungen haben eingewirkt — in drei status, dem des Vaters, des Sohnes und des Geistes; der dritte bereitet sich vor seit dem hl. ¶ Benedikt, zeigt sich deutlich seit der Entstehung des ¶ Zisterzienser-Ordens und wird im Jahre 1260 voll beginnen. Nach schweren Strafgerichten wird in diesem Jahre aus der römischen Kirche der ordo iustorum hervorgehen, der Träger des geistlichen Verständnisses (spiritualis intellectus) dessen, was in der Schrift geschrieben ist. Und das ist im Gegensatz zu dem jetzt in der Kirche herrschenden fleischlichen Verständnis das Evangelium aeternum, das „Ewige Evangelium" (Apok 14 $_6$). Der Minorit Gerhard von Borgo San Donnino († 1275) identifizierte 1254 in seinem Introductorius in evang. aet. dies mit den Schriften J.s (Liber concordiae novi ac veteris testamenti, gedr. Venedig 1519; Psalterium decem chordarum. Venedig 1527; Expositio apocalipsis, Venedig 1527), und so gewann, verstärkt durch Fälschungen (Kommentare zu Jesaia und Jeremia, gedr. Venedig 1517), der Joachimitismus namentlich in den Kreisen der ¶ Spiritualen seine große, gegen die verweltlichte Kirche gerichtete Gewalt. Der Introductorius wurde 1255 durch ¶ Alexander IV als ketzerisch verdammt.

RE[3] IX, S. 227 ff; XXIII, S. 691; — Jh. Gg. B. Engelhardt: Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, 1832, S. 1 ff. 260 ff; — Hch. Denifle: Das Ev. aet. und die Kommission zu Anagni (ALKgMA I, 1885, S. 49 ff); — E. Schott: in ZKG 22, 1901, und 23, 1902; — P. I. Fournier: Études sur J. de Fl. et ses doctrines, Paris 1909; — G. Bondatti: Gioachinismo e Francescanesimo nel Dugento, S. Maria degli Angeli, 1924; — Herb. Grundmann: Studien über J. v. Fl., 1927; — A. v. Harnack: Christus praesens-Vicarius Christi (SAB 1927, XXXIV, S. 426). **G. Ficker.**

Jobeljahr. Lev 25 $_{8—55}$ (in nicht einheitlichem Text) wird bestimmt, daß am 10. Tag des 7. Monats (dem alten Neujahrstag nach Ezech 40 $_1$) jedes 50. Jahres mit einem Widderhorn (jōbēl, daher der Name Jobeljahr, aus dem schon Vulgata rein nach dem Gleichklang, jedoch mit Aenderung des Sinnes Jubeljahr macht) ein Zeichen gegeben werde, daß dieses geweiht und zur Freilassung bestimmt ist. Alle Güter, insbesondere aller Grundbesitz soll dann zurückgekauft werden können (¶ Armenpflege: II, 1. 2). Nur für Häuser in ummauerten Orten gilt dieses Rückkaufsrecht nur ein einziges Jahr, während das Rückkaufsrecht der Leviten überhaupt nicht verjährt kann. Was über diese Bestimmungen hinausgeht, insbesondere das Gebot der Brache in Feld und Weingarten ist wohl erst durch Verwechslung dieses Halljahres (so Luther wegen des Hornsignals) mit dem Sabbathjahr (¶ Erlaßjahr; ¶ Feste und Feiern: II, 3 a, Sp. 554) in den Text geraten. Der Zweck der Bestimmungen ist klar: es gilt den Schutz der ursprünglichen Besitzverhältnisse, eine soziale Bestimmung, welche die Schichtung des Volkes in zwei Klassen verhindern will. Voraussetzung dafür ist ein kleines Gebiet, agrare Wirtschaft und theokratischer Wille. Dies führt in die Zeit nach dem Exil. Wenn nach jüdischer Ueberlieferung das Gesetz seit dem Exil nicht mehr durchgeführt worden ist, so liegt darin das Eingeständnis, daß es nicht durchführbar war, aber auch dies, daß es nie in Geltung kam. Seine Bedeutung liegt darin, daß es den Gedanken der Unterordnung der Besitzverhältnisse unter Willen und Obhut Gottes vertritt. **Ludwig Köhler.**

Jocham, Magnus (Pseudonym Johannes Clericus; 1808—93), kath. Moraltheologe und aszetischer Schriftsteller, * zu Freising, 1841—78 Professor der Moral am Lyzeum in Freising.

Vf. u. a.: Moraltheologie, 3 Bde. 1852—54; Aphorismen über Charakter und Charakterbildung, 1863; — Gab 1852 mit J. Sighart die Theologia naturalis des ¶ Raimund von Sabunde heraus, besorgte eine neue Bearbeitung der Bavaria sancta, 2 Bde. 1861 f, und übersetzte wichtige aszetische Schriften des christlichen Altertums und der Neuzeit. — Ueber J. vgl. dessen Selbstbiographie: Memoiren eines Obskuranten, hrsg. von M. Sattler, 1896; — Amtsblatt für die Erzdiözese München-Freising 1893, Beil. 4, S. 49 ff; — ADB 50, S. 676 ff. **Stolz.**

Jochanan ben Zakkai (um 1—80 n. Chr.) soll der jüngste Schüler ¶ Hillels gewesen sein, lehrte in Arab (in Galiläa), Jerusalem, Jabne und Berur chail (wohl bei Jabne). Auch von ihm sind Anekdoten, Aus-

sprüche, Gleichnisse überliefert. Er wie seine Schüler beschäftigten sich auch im Anschluß an Ezech 1 mit mystischen Fragen. Noch ehe Jerusalem zerstört war (70 n. Chr.; ¶ Judentum: I), gelang es ihm, in Jabne eine neue Schule zu gründen und dadurch das Judentum zu erhalten.

A. Schlatter: J. ben Z., 1899; — J. Hamburger: Realencyklopädie des Judentums II, 1883, S. 464 ff; — W. Bacher: Agada der Tannaiten I, 1909, S. 22 ff. **Fiebig**

Jodl, Friedrich (1849—1914), Philosoph, * zu München, Professor in Prag und seit 1896 in Wien, Vertreter der ¶ Ethischen Kultur (¶ Illusionismus, 2).

Vf. u. a.: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 2 Bde., (1882—89) 1920 f*; Moral, Religion und Schule, 1892; Lehrbuch der Psychologie, (1896) 1916 4; Was heißt Ethische Kultur?, 1894; Was heißt Reformkatholizismus?, 1902; L. Feuerbach, (1904) 1921 2; Wissenschaft und Religion, 1909; Vom Lebensweg. Vorträge und Aufsätze, 1916; Allgemeine Ethik, 1918. — Ueber F. vgl. Marg. Jodl, 1920. **Mulert.**

Jöde, Fritz, Musikpädagoge und Führer in der ¶ Singbewegung, * 1887 in Hamburg, seit 1908 dort Schullehrer. Nach autodidaktischen Musikstudien 1920 und 1921 zur Universität Leipzig (Abert, Fest) beurlaubt, dann Leiter der staatlichen Fortbildungskurse für Schulmusik in Hamburg, Ostern 1923 als ord. Professor für Schulmusik an die Akademie für Kirchen- und Schulmusik in Charlottenburg berufen. Der Jugendbewegung in ihren Anfängen zugehörig, gibt er seit 1918 „Die Musikantengilde" (früher „Die Laute") heraus, gründete 1925 mit Hermann Reichenbach und Fritz Reusch die erste Volksmusikschule der Musikantengilden in Berlin, berief (erstmalig 1924 nach Lobeda) die Reichsführerwochen der Musikantengilden, wirkt durch staatliche Lehrerkurse, „Offene Singstunden" und „Singwochen", durch Zusammenarbeit mit führenden Musikwissenschaftlern und schaffenden Künstlern (P. ¶ Hindemith, L. ¶ Weber, A. ¶ Knab u. a.).

Vf. zahlreiche musikpädagogischen Schriften und Musikveröffentlichungen („Musikant", „Kanon", „Chorbuch", „Unser Musikleben", „Elementarlehre" u. a. **Vogelsang.**

Joel, Prophet.

1. Inhalt und Gliederung; — 2. Stil; — 3. Art der Frömmigkeit; — 4. Zeitalter.

1. Jahves Zorn über sein abtrünniges Volk, der sich in Heuschreckenplage und Dürre auswirkt, veranlaßt Aufrufe zu verzweifelter Klage. Ein Gebet treibt zunächst (wie das: „Bis wann, Herr?" Jes 6 11) den göttlichen Zorn auf den Gipfel: es löst eine grell apokalyptische Schilderung der Schrecken des nahen Tages Jahves aus. Dann aber weist Jahve selbst einen Rettungsweg: durch einen Bußtag soll das Volk seine Rückkehr zu ihm bezeugen. Alle kommen und beschwören Jahve, bei seiner eigenen Ehre zu helfen. Den Halbverhungerten, von ihren Feinden Verspotteten verheißt der Versöhnte nun Ueberfluß und sein ewiges Wohnen in ihrer Mitte (Kap. 1 und 2). — Nur lose mit dem Vorhergehenden innerlich verbunden, vielleicht ein späterer Anhang, folgt eine apokalyptische Schilderung des Tages Jahves (¶ Eschatologie: II, 7), der dem ganzen Volk die Gabe des göttlichen Geistes und ewiges Bestehen, den Heiden aber das Strafgericht und die Vernichtung bringt (Kap. 3 und 4).

2. Das Buch verbindet Klageliturgie und Apokalypse. Der durchweg erregte Stil bedingt zahlreiche Unebenheiten und Widersprüche. Die auf Grund einiger derselben versuchten Quellenscheidungen sind noch stark umstritten. Die Komposition ist locker: daß der Bußtag wirklich abgehalten wird, muß man erschließen, ebenso öfter die Sprecher. — Mit Ausnahme der prosaischen Ueberschrift und der erzählenden Verse 2 18—20 besteht das Buch aus poetischen Reden des Propheten, des Volkes und Jahves. Die Reden setzen sich aus kleineren poetischen Einheiten zusammen, deren Urbilder wir in der prophetischen und Psalmenliteratur finden. — Die Prophetenrede 1 2—14 bringt nach der einleitenden Aufforderung zum Aufmerken 2 f den Bericht über das Heuschreckenunheil 4 und vier wohl auf liturgische Vorbilder (vgl. I Kön 21 9) zurückgehende ähnlich gebaute Aufrufe zur Klage, deren Grund in den drei letzten eine Dürre ist. Sie gipfelt in der Aufforderung an die Priester, alles zum Bußgottesdienst zu versammeln. — Die Volksrede 1 15—20 enthält den Klageschrei, die Schilderung der Not durch die Dürre und die Anrufung Jahves. — Die Drohrede 2 1—11 nimmt des Volkes Schreckensruf auf: „Der Tag Jahves kommt!" und schildert apokalyptisch grell die zukünftigen Schrecken (¶ Eschatologie: II, 7). Die Vollstrecker des Jahvezorns lassen sich bald als mythische Verwandte der irdischen Heuschrecken (vgl. Off Joh 9 3 ff), bald als die himmlischen Scharen des Jahve Zebaoth deuten. Das Verwirrende wirkt künstlerisch: es beängstigt. Der Schluß nimmt rahmend den Schreckensruf des Anfangs wieder auf. — Dem Höhepunkt des Zorns und Schreckens folgt die Wendung: Jahves Mahnung zur Bekehrung und bedingte Verheißung seiner Gnade 2 12—14. Die Aufforderung zum Fasten 2 15—17 ist gegenüber 1 14 eine Steigerung, da sogar die sonst zum Kult nicht Verpflichteten (Säuglinge, Brautleute) kommen sollen und an Stelle der Klage der wirksamere Appell an Jahves eigene Ehre tritt. Zwischen den an die konkreten Verhältnisse anknüpfenden Verheißungen 2 19. 20. 25—27 stehen drei den Klageaufrufen 1 5—13 ähnlich gebaute hymnenähnliche Aufrufe zur Freude (vgl. H. Gunkel, Einleitungen zu Hans Schmidt, Große Propheten, (1915) 1923, S. LV. LVII): das zukünftige Heil schaut der Prophet im Geist schon als Gegenwart. — Der Tag Jahves, den diese Verheißungen so wenig in Betracht ziehen wie 1 8, ist das Thema des ganzen 3. und 4. Kapitels. Nicht über Jahves Volk (vgl. 2 1), sondern über die Heiden bringt er das Gericht (4 1—16). Manifestartig werden Geistesausgießung, Erhebung Jerusalems zum Asyl und Wohnsitz Jahves verheißen. Dazwischen schiebt sich die Ordnung der äußeren Angelegenheiten: das Gericht über die Heiden. Die Disposition entspricht nicht der tatsächlichen Reihenfolge, ästhetisch wird der Eindruck des Aufgeregten, Ueberwältigenden dadurch erhöht. Wir haben die Gerichtsverkündigung 4 1—3, das kriegerische Aufgebot der Heiden 9—12, den Anmarsch der Völker 14, die welterschütternde Zornerscheinung Jahves 16, die auch sonst häufige „Schelt- und Drohrede" gegen die Feinde vor der Schlacht, gipfelnd in einem Racheschwur 4—8, und statt des Kampfes — oder der Gerichtsverhandlung — die Ueberantwortung der Verurteilten an ihre triumphierenden Vernichter 13.

3. Das Buch stammt aus einer apokalyptisch erregten Zeit: Heuschrecken und Aufhören des Opfers gelten als Vorzeichen des Tages Jahves, der im Mittelpunkt des Interesses steht. Gegen das apokalyptische Pathos tritt das religiöse und sittliche stark zurück. Sündenbekenntnis und positive sittliche Forderungen fehlen. Kult und Priester spielen die Hauptrolle.

4. Auf das Ende des 5. Jhd.s weist außer der Sprache die Ausschaltung des Königs, die Gleichset-

zung von Juda und Jerusalem, Volk und Gemeinde, die Leitung durch Priester und Vorsteher, die Erwähnung der Jonier als Handelsvolk.

Adalbert Merx: Die Prophetie des J. und ihre Ausleger, 1879; — Julius Wellhausen: Die kleinen Propheten, (1892) 1898³; — Wilhelm Nowack: Die kleinen Propheten, (1897) 1922³; — Bernhard Duhm: Die zwölf Propheten, 1910; — Paul Riessler: Die kleinen Propheten, 1911; — Gustav Hölscher: Die Propheten, 1914; — Karl Marti in: Kautzsch's Hl. Schrift des AT.s, 1923⁴; — Heinrich Holzinger: Sprachcharakter und Abfassungszeit des Buches J. (ZAW IX, 1889, S. 89 ff); — Karl Budde: „Der von Norden" in Joel 2₂, (OLZ 1919, Sp. 2—5); — Derſ.: Der Umschwung in Joel 2 (OLZ, 1919, Sp. 104 ff); — Walter Baumgartner: Joel 1 und 2 (in Buddefestschrift 1920, S. 10 ff); — Aelteres in RE³ IX, S. 234 ff; XXIII, S. 692. **Margarete Plath.**

Joël, Karl, Philosoph, * 1864 in Hirschberg, 1893 Privatdozent in Basel, 1897 ao., 1902 ord. Professor. Bekämpft den Naturalismus, vertritt eine Philosophie des Organischen auf Grund einer theistischen ¶ Metaphysik.

Vf. u. a.: Der echte und der xenophontische Sokrates, 1893 bis 1901; Geschichte der antiken Philosophie I, 1920; Philosophenwege, 1901; Nietzsche und die Romantik, (1905) 1923²; Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, (1903) 1926²; Der freie Wille, 1908; Seele und Welt, (1912) 1923³; Antibarbarus, 1914; Neue Weltkultur, 1915; Die philosophische Krisis der Gegenwart, (1914) 1922²; Wandlungen der Weltanschauung, 2 Bde., 1928 f. — Selbstbiographie in: Die deutsche Philosophie in Selbstdarstellungen I, 1921, S. 71 ff. **J. Wendland.**

Jörg, Edmund (1819—1901), kath. Theologe, Historiker und Politiker, * in Immenstadt, Schüler ¶ Döllingers, seit 1847 im Archivdienst, 1866 Vorstand des niederbayerischen Kreisarchivs auf der Trausnitz bei Landshut, gab 1853—1901 die Historisch-politischen Blätter heraus, war seit 1865 Mitglied des Bayerischen Landtags, 1874—79 auch des Reichstags, Führer der Bayerischen Patriotenpartei, mit der er aber später in Konflikt geriet. Er erreichte 1870, daß Chl. ¶ Hohenlohe als Ministerpräsident entlassen wurde, trat 1870/71 in starr antipreußischer Haltung vergeblich für Neutralität Bayerns und Verwerfung der Verträge ein, die zur Begründung des Deutschen Reiches führten. Seine Schrift über die soziale Frage (s. Lit.) ist in starkem Maße für die Zentrumspartei programmatisch geworden und hat weithin großes Aufsehen erregt (u. a. Einfluß auf den jungen Lujo ¶ Brentano).

Vf. u. a.: Geschichte des großen Bauernkriegs, 1850; Die politischen Parteien und die soziale Frage, 1867. **Mutert.**

Jörgens, Franz Ludwig (1792—1838?), evg. Kirchenliederdichter, * zu Gütersloh, Pfarrer in Nordamerika, lebte, nach Deutschland zurückgekehrt, im Wuppertal und in Westfalen, ging wieder nach Amerika, wo sein Leben zu Hermann in Missouri in betrübender Weise endete. Sein Lied, einem englischen nachgedichtet: „Wo findet die Seele, die Heimat, die Ruh" ist weithin bekannt.

Herm. Petrich: Unser geistliches Volkslied, 1926, S. 158 ff. 239. **Paul.**

Jørgensen, 1. Alfred Theodor, dänischer Theologe, * 1874 in Vejle, als Student in Kopenhagen von dem orthodox-lutherischen Dogmatiker Peder ¶ Madsen stark beeinflußt. Früh für Diakonie und christliche Wohlfahrtspflege interessiert, wurde J. Sekretär der Spitzenorganisation der kirchlichen Wohlfahrtspflege in Kopenhagen. In den Nachkriegsjahren hat J. eine umfassende Hilfstätigkeit für die notleidenden Länder und die bedrängten evg. Kirchen Europas organisiert. Gleichzeitig hat sich J. eifrig für die Annäherung der evg.-lutherischen Kirchen der Welt eingesetzt und ist eine der führenden Persönlichkeiten des ¶ Lutherischen Weltbundes. Als Dogmatiker steht J. auf dem Boden der streng lutherischen Rechtgläubigkeit, unter deren wirksamste Vertreter er im heutigen Dänemark zählt.

Vf. u. a.: Den danske Folkekirkes Bekendelsesskrifter, (1900) 1918³ (eine dänische Uebersetzung der Bekenntnisschriften der dänischen Kirche); Dogmatikens kritiske Stilling i Kirken I vore Dage, 1904; Luthers Kamp mod den romersk-katolske Semipelagianisme under saerling Henblik paa hans Praedestinationslaere, 1908; Sakramenternes Betydnig efter evang.-luth. Opfattelse, 1909; Sören Kierkegaard und das biblische Christentum, 1914; Luther (Jubiläumsschrift), 1917. — Gab heraus: H. L. Martensens, Den christelige Dogmatik, 1905⁶. — Ueber J. vgl. Festskrift udg. af Kjøbenhavns Universitet, 1908, S. 47 f; — Studenterne fra 1892, XXX 1917, S. 81; — Dahl-Engelstoft: Dansk biogr. Haandleks. II, 1923, S. 286. — Selbstbiographie in: Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellungen IV, 1928, S. 115 ff.

2. Jens Johannes, dänischer kath. Dichter und Schriftsteller, * 1866 in Svendborg auf Fünen. Anfangs Anhänger Georg ¶ Brandes', gab J. 1887 seine erste Gedichtsammlung heraus; naturalistische Novellen folgten; 1889—92 war er Journalist bei der von Brandes' Bruder herausgegebenen Börs-Tidende. Seit 1890 gerät J. indessen unter den Einfluß der belgisch-französischen symbolistischen Dichtung und der deutschen ¶ Romantik. In diesem Sinne leitete er 1893—95 die literarische Zeitschrift Taarnet (Der Turm) und trat 1892 zum Katholizismus über. Mit den deutschen und österreichischen kath. Kreisen (¶ Beuron, ¶ Muth, Gral) unterhält J. zwar bis 1914 enge Beziehungen; doch macht sich der romanische Katholizismus bei ihm besonders infolge seiner Franziskus-Studien immer stärker geltend. 1913 wird J. Lehrer der Aesthetik an der Universität zu Löwen. Während des Weltkriegs und in den ersten Nachkriegsjahren betätigte er sich in wenig ansprechender Weise als antideutscher Propagandist (Klokke Roland, 1915). Lebt seit einer Reihe von Jahren in Italien, zuletzt in Assisi. Seine noch unvollendete Selbstbiographie Mit Livs Legende (Die Legende meines Lebens, bisher 7 Bde., 1916 ff) stellt einen wertvollen Beitrag zur Religionspsychologie und zur Geschichte des modernen Katholizismus dar. J. ist im Grunde Stimmungslyriker; seine Religiosität ist von ihrem Ausgangspunkt her ästhetisch geprägt, sucht aber Befriedigung des unruhigen Herzens durch eine tiefere Erfassung des Willenselementes in der asketisch-mystischen Frömmigkeit des Katholizismus.

Werke: Udvalgte Vaerker I—VII, Kopenhagen 1925 (in Bd. VI die schöne Schrift „Goethebogen"). — Weiter zu erwähnen: Den yndigste Rose (1907) über Heinrich Seuse; Frans af Assisi, 1907; Den hellige Katharina af Siena, (1915) 1928³; Geschichte der dänischen Literatur, 1908. — Ueber J. vgl. Joh. Rantzl: HPBl 124, 1899, S. 721 ff; — A. von Walden: Der Katholik, 3. F. XXIX, 1904, S. 212 ff; — V. Waschnitius in: Deutsch-nordische Zeitschrift I, 1927, S. 50 ff; II, 1928, Heft 1; — Erichsen-Kraup: Dansk hist. Bibliogr. III, S. 369 f; — Dahl-Engelstoft: Dansk biogr. Haandleksikon II, 1923, S. 292 f. **Waschnitius.**

Johann ¶ Johannes.

Johanna, Päpstin. Bei zahlreichen, gerade auch kirchlich gesinnten Autoren (so in einer späteren Rezension des ¶ Martinus Polonus) erscheint seit Mitte des 13. Jhd.s die Sage, daß nach ¶ Leo IV eine durch Gelehrsamkeit ausgezeichnete Frau unter Verheimlichung ihres Geschlechtes als Johannes

Anglicus zweieinhalb Jahre den päpstlichen Stuhl innegehabt habe; erst durch die bei einer Prozession erfolgte Geburt eines Kindes sei die Wahrheit an den Tag gekommen. Einen geschichtlichen Kern hat die Erzählung nicht. Entstanden ist sie als Volkssage durch falsche Deutung der Statue eines Mithraspriesters mit Opferknaben und durch Mißverständnis der dazugehörigen Inschrift. Das Mittelalter hat bis zum 16. Jhd. fest daran geglaubt.

RE³ IX, S. 254; — J. v. Döllinger: Die Papstfabeln des Mittelalters, 1890², S. 1 ff. **Bacthgen.**

Johannes, der Apostel. J., einst mit seinem Vater Zebedäus und seinem Bruder ¶ Jakobus Fischer am See Genezareth, gehörte zu den erstberufenen Jüngern Jesu (Mrk 1 19. 29 Mtth 4 21 Luk 5 10) und bildete mit seinem Bruder und ¶ Petrus zusammen den engeren Kreis der Allervertrautesten (Mrk 5 37 9 2 14 33; vgl. 13 3), wie er denn auch mit jenen und Andreas an die Spitze der ¶ Apostel-Listen tritt (Mrk 3 17 und Par.). Nach dem Mrk-Evangelium hat Jesus den Zebedaiden den Beinamen Boanerges gegeben, der 3 17 als „Donnersöhne" gedeutet wird. Beide stehen im Mittelpunkt der Szenen Mrk 10 35—45 = Mtth 20 20—28 und Luk 9 51—55; Joh. allein ergreift das Wort Mrk 9 38 = Luk 9 49. Die Erzählung von der Vorbereitung des Passahmahles Luk 22 8 macht ihn und Petrus zum Empfänger eines wichtigen Auftrages Jesu, und das entspricht ihrer Geltung in der Urgemeinde der Anfangszeit (Apgsch 3 1—11 4 13. 19 8 14; vgl. Gal 2 9). Die kirchliche Ueberlieferung seit der zweiten Hälfte des 2. Jhd.s läßt J. späterhin in Ephesus wirken. Aber noch für die ¶ Pastoralbriefe (I Tim 1 3 II Tim 1 18) und für ¶ Ignatius von Antiochien (An die Epheser 12 2) ist lediglich Paulus apostolische Autorität für die dortige Christengemeinde. Schwerlich mit größerem Recht führt die Tradition fünf von den nt.lichen Schriften auf ihn zurück: die drei sogenannten ¶ Johannesbriefe, die ¶ Johannesapokalypse, die wenigstens von einem J., wenn auch nicht von einem Apostel geschrieben sein will (1 1. 4. 9 22 8), endlich das ¶ Johannesevangelium. In ihm kommt der Name J. zwar überhaupt nicht vor, aber seit alters glauben viele, daß die Person des Apostels doch darin zu finden sei, da man sie mit dem Lieblingsjünger gleichsetzen müsse. Nach einer, schon wegen Mrk 10 39 nicht unglaubhaften, Mitteilung des Papias ist J. ebenso wie sein Bruder Märtyrer geworden von Judenhand, d. h. doch wohl in Judäa-Jerusalem (¶ Johannesevangelium, 8 d; über Papias und noch andere Zeugen für das Martyrium des J. vgl. Handbuch zum NT 6, 1925², S. 236).

Vgl. außer den Einleitungen ins NT und den Kommentaren zu den joh. Schriften noch die Literatur unter ¶ Johannes der Presbyter. — Dazu E. Schwartz: Ueber den Tod der Söhne Zebedäi (AGG N. F. VII, 5, 1904); — Th. Zahn: RE³ IX, S. 272 ff. **W. Bauer.**

Johannes, der Täufer.

1. Quellen; — 2. Wirksamkeit; — 3. Tod; — 4. Religionsgeschichtliche Stellung; — 5. Verhältnis zur christlichen Bewegung.

1. J. würde als einer der bedeutsamsten Zeitgenossen Jesu zu gelten haben, auch wenn wir nicht den Ausspruch Jesu von dem Größeren unter den Weibgeborenen besäßen (Mtth 11 11 Luk 7 28). Ueber seine Abstammung aus priesterlichem Geschlecht (Zacharias' und Elisabeth) hören wir nur durch den Legendenkranz, der die Vorgeschichte des Luk-Evangeliums bildet. Wir vermögen über den Wert dieser Erzählungen nichts zu sagen, weil wir nicht einmal wissen, ob sie mit ihrer Entstehung über die christliche Gemeinde hinaus in den Kreis des J. hineinreichen. Viel wichtiger sind die Nachrichten, die wir — nach Mrk und der Spruchquelle — über die Wirksamkeit des J. in den synoptischen Evangelien lesen (Mrk 1 1—8 Mtth 3 1—12 Luk 3 1—20). Freilich müssen wir damit rechnen, daß diese Texte die Gestalt des J. verchristlichen, seine Taufe als christliche Taufe darstellen („zur Vergebung der Sünden" Mrk 1 4), seine Messiaspredigt zu einer Ankündigung Jesu und des Christentums machen (so kann man auf Grund von Apgsch 19 2 bezweifeln, ob J. den Messias wirklich als Geisttäufer und nicht nur als Feuertäufer geschildert hat). Wie stark die Verchristlichung der Täufergestalt auf die Texte gewirkt hat, sieht man aus den Erzählungen von der Taufe Jesu und aus der Darstellung des Johannesevangeliums (s. 5). Aber das Zeugnis der Synoptiker darf gerade darum Geltung beanspruchen, weil sich das von ihnen gezeichnete Bild der christlichen Ueberlieferung nicht ohne weiteres einfügt. — Weiter findet sich ein Bericht über J. in der Archäologie des ¶ Josephus XVIII § 116 bis 119. Danach wäre J. als Tugendprediger aufgetreten; die Taufe wäre nur eine Reinigung des Körpers, die der Reinigung der Seele entsprechend vorgenommen werden solle. Hier macht sich eine starke Hellenisierung bemerkbar; die Angaben der Synoptiker erscheinen, gemessen an diesem Bericht mit seiner moralisierenden Entleerung von Predigt und Taufe, weit weniger gefärbt, und Josephus ist auch sonst bei der Darstellung messianischer Erwartungen solcher absichtlichen Reduktion verdächtig. Anders liegen die Dinge freilich bei den Nachrichten über den Tod des J. (s. 3). — In dem neu ans Licht gezogenen altslawischen Text des „Jüdischen Krieges" von Josephus finden sich Berichte über J., die weit realistischer und orientalischer sind, während J. im griechischen Text des „Krieges" gar nicht erwähnt wird. Aber diese Berichte können ein späterer christlicher Einsatz sein; darauf weisen manche Anzeichen. Lösbar ist das Problem dieser Stellen erst von einer Gesamtbeurteilung des slawischen Josephus aus, deren wissenschaftliche Vorbedingungen zur Zeit noch nicht erfüllt sind. — Die J.berichte der ¶ Mandäer dürfen als völlig ungeschichtlich gelten.

2. Wir haben also ein Recht, uns bei der Darstellung der Wirksamkeit des J. zunächst an die synoptischen Evangelien zu halten. J. ist danach im 15. Jahr des Tiberius aufgetreten (Luk 3 1); das scheint nach der syrischen Zählung der Kaiserjahre das Jahr vom 1. Okt. 27 bis zum 1. Okt. 28 zu sein. Er predigte „in der Wüste", wie die christlichen Berichte dem Zitat Jes 40 3 zulieb sagen; die Fortsetzung der Erzählung zeigt, daß die Jordansteppe am Unterlauf des Flusses gemeint sein soll: es muß kein fester Platz gewesen sein; eine alte christliche Lokaltradition zeigt den Taufort Jesu an der Furt von hadschla. Kleidung, Nahrung und Auftreten des J. zeigen altprophetische Art: Einsamkeit, Kulturfeindschaft, Drohpredigt. Er wirkt ohne Wunder durch das Wort. Es ergeht an das ganze jüdische Volk und fordert die Buße der Endzeit; die kommende Gerichtskatastrophe werde auch die Vertreter der jüdischen Frömmigkeit treffen. In diesem Zusammenhang redet er von dem, der nach ihm kommt, größer und würdiger als er, d. h. vom Messias. Aber dieser Messias ist der Richter; er hält die Wurfschaufel in der Hand, er sondert die Spreu und verbrennt sie ohne Gnade. Das Gericht ist die Taufe mit Feuer (über die Geisttaufe s. 1). Das Tauchbad im fließenden Jordan ist, wenn wir nach Mtth 3 7. 8 urteilen dürfen, keinesfalls bloßes

Sinnbild: sonst könnte die falsche Meinung, daß auch der Unbußfertige durch die Taufe dem göttlichen Zorn entrinne, gar nicht aufkommen. Die Taufe ist aber auch keine bloß magische Handlung: sonst würde J. nicht Früchte der Buße als Vorbedingung verlangen. Am richtigsten dürfte die Bezeichnung Sakrament sein: eine rituelle Handlung, die den Bußfertigen der Gemeinde der Geretteten eingliedert. — So wird es auch erklärlich, daß die Getauften eine Jüngerschar im Lande bilden, obwohl J. sonst nicht durch das Land zieht. Apgsch $19_{1\,ff}$ treten solche Jünger auf; und die antitäuferische Zuspitzung von Mtth 11_{11} und Joh 1_{8} ist auch nur erklärlich, wenn die täuferische Bewegung selbst auch nach dem Tode des Stifters noch eine achtunggebietende Konkurrenz der christlichen darstellt.

3. Die Berichte über den Tod des J. unterscheiden sich in bemerkenswerter Weise. Mrk $6_{17—29}$ steht die bekannte novellistische Erzählung, nach der Herodes (das ist natürlich Antipas; ¶ Herodes und seine Nachfolger) sich in seinem dem tanzenden Mädchen geleisteten Schwur fängt und auf ihre Bitte den J. töten lassen muß. Die Erzählung ist in allem Entscheidenden deutlich, aber sie bietet keine lokalen und biographischen Umstände und entbehrt auch jedes „evangelischen" Sinnes. Sie ist dem Evangelium sachlich fremd und kann auch nicht als Legende aus dem Täuferkreis verstanden werden. Die Form, die Mtth $14_{3—12}$ bietet, stellt eine offenbare Kürzung dar, die nur aus Mrk zu erklären ist. Luk hat die Erzählung ausgelassen und $3_{19.\ 20}$ eine eigene Notiz über die Gefangennahme des J. gebracht. Sehr auffallend aber ist es, daß gerade Josephus (Archäol. XVIII § 118 f) berichtet, aus politischen Gründen habe Herodes den J. in Machaerus festsetzen und töten lassen. Damit widerlegt Josephus seinen eigenen Bericht von der politischen Ungefährlichkeit des Tugendpredigers; und gerade darum wird man ihm glauben dürfen. Die Erzählung bei Mrk gibt höchstens einen besonderen Grund an, der bei der Verhaftung mitspielte — die Kritik des J. an der Ehe des Herodes —, stellt aber als Ganzes die Anwendung eines volkstümlichen Erzählungsmotivs auf das Ende des J. dar.

4. Die Lösung des religionsgeschichtlichen Problems, das mit der Gestalt des J. verbunden ist, kann von den Quellen nicht abgelesen werden. Es bedarf dazu der Erwägung weit ausgreifender Fragen, die von der Forschung noch keineswegs beantwortet sind. Während der Bußruf des J. in der Linie der at.lichen Prophetie liegt (¶ Bekehrung: I) und die Ankündigung des ¶ Messias in diesem apokalyptisch gestimmten Judentum nichts Befremdliches hat, ist ein Besonderes in dieser Zeit zweifellos die Allgemeinheit der Drohung mit Einschluß der „Frommen" (¶ Gericht Gottes: II). Sie hat als geschichtlich verbürgt zu gelten, gerade weil die christliche Verkündigung sie nicht in dieser Weise aufgenommen hat. Sie ist nicht von irgendwoher abzuleiten, sondern entspricht dem Ernst der geschichtlichen Lage, und die weltgeschichtliche Bedeutung des J. liegt gerade darin, daß er den Schlag dieser Weltenstunde gehört hat. Aber mit dieser Drohpredigt verbindet sich die Ladung zur Taufe, dem Bestätigungsakt der rettenden Buße. Und die Taufe ist es, die die Zeitgenossen als das Neue und Auffallende an J. empfunden haben; sonst hätten sie ihn nicht den Täufer genannt.

In der Tat bietet die Taufe des J. ein noch ungelöstes religionsgeschichtliches Problem. Sie ist aus den uns bekannten jüdischen Voraussetzungen nicht zu erklären. Denn die Proselytentaufe (¶ Taufe: I) stellt die Reinigung dar, der sich auch der Jude unterziehen muß, wenn er mit heidnischem Wesen in Berührung gekommen ist, um wieviel mehr der zum Judentum Uebertretende, der sein ganzes bisheriges Leben im Heidentum zugebracht hat. Die Proselytentaufe bedeutet aber nicht die Initiation im Judentum, so wie die Johannestaufe den Eintritt in die Schar der Geretteten bezeichnet; zum Juden gemacht wird der Proselyt erst durch die Beschneidung. Die Waschungen der ¶ Essener bilden ebenfalls keine unmittelbare Parallele; denn sie begleiten als immer wiederholte Reinheitsriten das ganze Leben des Ordensangehörigen. Zudem ist die Herkunft auch der essenischen Riten fraglich, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß das Essenertum und die Taufbewegung verwandten Ursprung haben. Hinzu kommt auf alle Fälle noch das Mandäertum, das vielleicht einfach die Fortsetzung des Täufertums darstellt, und offenbar weit älter ist als die uns bekannten mandäischen Quellen mit ihren legendaren Nachrichten über J. (¶ Mandäer). Wenn man aber mit der Möglichkeit rechnet, daß etwa im Ostjordanland eine Anzahl solcher synkretistischer Reinheitsbewegungen einschließlich gewisser heidenchristlicher und gnostischer Sekten ihren gemeinsamen Ursprung haben, so lassen sich die außerjüdischen Vorstellungen, die der Taufbewegung zugrunde liegen, eher begreifen. Das Tauchbad könnte etwa ein bevorzugter Reinigungsakt solcher Gruppen gewesen sein, der von J. in den Zusammenhang seiner eschatologischen Bußprophetie gestellt wäre. Oder die Taufe wäre bei jenen Richtungen bereits ein Sakrament gewesen, das wie viele andere Mysterien ein freiwilliges Sterben und die Geburt neuen Menschentums bedeutete; dann wären die Röm 6_{4} angedeuteten Gedanken (¶ Taufe: I) vorchristlicher Herkunft, und aus Mrk 10_{38} Luk 12_{50} wäre zu entnehmen, daß die Taufe jenen Menschen wirklich ein Bild des Todes war; unter Umständen hätte auch aus einer Lehre von der Entstehung der Welt aus Wasser ein Taufsakrament als „geistlicher" Schöpfungsakt hervorgehen können. Oder jene Gruppen hätten bereits eine Erwartung des Weltendes gehabt, und die Taufe stellte eine Ablösung dieses Schicksals durch freiwillige Vorwegnahme des Endes dar; dieses müßte dann allerdings von den Urhebern der Vorstellung nicht als Feuergericht, sondern als Wasserflut gedacht worden sein. Ueber solche Möglichkeiten kann erst nach planmäßiger Erforschung jüdisch-synkretistischen Sektenwesens geurteilt werden.

5. Auch auf das Verhältnis des J. zur christlichen Bewegung (¶ Jesus Christus, C1) wird nach solcher Erweiterung unserer Kenntnisse vielleicht neues Licht fallen. Zum Gewissesten in der Ueberlieferung gehört es, daß Jesus von J. getauft worden ist. Aber kam er aus Galiläa zu J., weil er ganz individuell in der Predigt des Täufers Gottes Ruf vernahm? Oder — falls der Beiname Nazoraios doch nicht von Nazareth abzuleiten wäre, sondern „Observant" bedeuten sollte (¶ Jesus Christus: A 2, Sp. 121) — gehörte Jesus bereits einem Kreise an, der, dem Täufertum und dem späteren Mandäertum verwandt, ihn auf diesen Weg zu J. drängte? Jedenfalls war die Taufe der Ausgang des Wirkens Jesu; die Christen haben das in Form der Erzählung von der Himmelsstimme zum Ausdruck gebracht, die keineswegs auf einen Bericht Jesu an seine Jünger zurückzugehen braucht. Ob J. die Taufe Jesu als bedeutsam empfunden hat, wissen wir nicht; die Erzählung Mtth $3_{14.\ 15}$ erweist sich als ungeschichtliche Vorstufe apokrypher Legenden (¶ Ebionitenevangelium) dadurch, daß sie bei Mrk und Luk fehlt und von Taufe und „Gerechtigkeit" im christlichen Sinn redet. Wenn

J. später aus dem Gefängnis Boten zu Jesus schickt mit der Frage, ob er der verheißene „Kommende" sei (Mtth 11 $_{2\text{ ff}}$ Luk 7 $_{18\text{ ff}}$), so kann das also sehr wohl eine Frage beginnenden Verständnisses und braucht nicht ein Zeichen des Zweifels zu sein. — In der Beurteilung des J. durch die Christen lassen sich zwei Standpunkte unterscheiden: man betont die Verschiedenheit; „der Kleinste im Himmelreich ist größer als er" (wenn dieser Halbvers Mtth 11 $_{11\text{b}}$ ein Zusatz der Gemeinde ist); oder man eignet sich die Gestalt des J. unter Korrektur der Ueberlieferung an, macht den ahnenden Seher zum wissenden Zeugen, den Vorläufer zum Freunde, den Propheten zum Heiligen (¶ Johannesevangelium, 3). Mit beiden Arten will man den Schein der Abhängigkeit beseitigen, der von den Täufern gegenüber den Christen behauptet wird. Solche Täufer werden Apgsch 19 $_{3}$ erwähnt, und die Polemik Joh 1 $_{8}$ wie das Weiterleben der Taufbewegung im Mandäertum beweist ihre Wirkung. Jene Behauptung aber konnte sich auf die Taufe Jesu gründen wie wahrscheinlich auf die Uebernahme von Taufe, Gebets- (Luk 11 $_{1}$) und Fastensitte (Luk 5 $_{33}$) von den Johannesjüngern durch die Christen. Wenn diese Uebernahme (unter entsprechender Veränderung der Sache) wirklich stattgefunden haben sollte, so würde sich auch hierin die weitgehende Gemeinsamkeit zwischen beiden Bewegungen zeigen.

W. Heitmüller: RGG^{1} III, Sp. 590 ff; — M. Dibelius: Die urchristliche Ueberlieferung von J. dem Täufer, 1911. — Vgl. weiter die Darstellungen des Lebens Jesu. — Neuere Problemstellung: R. Eisler in The Quest 1911. 1912; — C. A. Bernoulli: J. der Täufer und die Urgemeinde, 1918; — R. Bultmann: ZNT XXIV, 1925, S. 139 ff; — Aelteres in RE^{3} IX, S. 320 ff; XXIII, S. 696.

Martin Dibelius.

Johannes I, Papst 13. August 523 bis 18. Mai 526, aus Toscana. Wurde vom Ostgotenkönig Theoderich mit dem demütigenden Auftrag nach Byzanz gesandt, dort für die in der Donauprovinz ansässigen arianischen Goten Toleranz zu erwirken. Obwohl er diesen Auftrag loyal ausführte, setzte ihn Theoderich nach seiner Rückkehr gefangen, mißtrauisch gemacht offenbar durch die glänzende Aufnahme, die dieser erste Papstbesuch in der kaiserlichen Residenz fand. J. starb im Kerker.

II, Papst 2. Januar 533 bis 8. Mai 535, Römer. Seine Erhebung nach heftigstem Wahlkampf verdankte er der Entscheidung des ostgotischen Hofes. Wichtigstes Ereignis seines Pontifikats ist die Beendigung des sog. theopaschitischen Streits (¶ Christologie: II, 3 c, Sp. 1623), indem J. ein ihm vom Kaiser ¶ Justinian vorgelegtes Glaubensbekenntnis bestätigte.

III, Papst 17. Juli 561 bis 13. Juli 574, Römer. Während seines Pontifikats führten die Bemühungen Roms, die seit der Verdammung der Drei Kapitel (553; ¶ Christologie: II, 3 c) Rom entfremdeten Kirchenprovinzen zurückzugewinnen, zu den ersten Erfolgen. Unter dem Druck der Langobardengefahr unterwarf sich 568 Ravenna und trat 571 der Erzbischof von Mailand wieder mit Rom in Unterhandlungen.

IV, Papst 24. Dez. 640 bis 12. Okt. 642, aus Dalmatien, eifrig bemüht um Unterstützung seiner von den Slaven schwer bedrängten Landsleute. Bemerkenswert ist seine energische Stellungnahme gegen den Monotheletismus (¶ Christologie: II, 3 c, Sp. 1624), den er auf einer römischen Synode verdammte.

V, Papst 23. Juli 685 bis 2. August 686, Syrer. Der erste Papst, der sofort nach der Wahl ohne kaiserliche Bestätigung geweiht wurde. Die einzige von ihm bekannte Amtshandlung ist die Wiederunterwerfung der sardinischen Kirche unter den päpstlichen Stuhl.

VI, Papst 30. Okt. 701 bis 11. Jan. 705, Grieche. Da der griechische Kaiser mit seiner Wahl nicht einverstanden war, sandte er den Exarchen Theophylakt nach Rom, um J. zu beseitigen. Doch fand der Papst bei den sich in Rom um ihn sammelnden Milizen Italiens Schutz.

VII, Papst 1. März 705 bis 18. Okt. 707, Grieche, wegen Bildung und Kunstsinn gerühmt. In guten Beziehungen zu dem Langobardenkönig Aripert stehend, erhielt er von diesem das Patrimonium in den cottischen Alpen zurück; doch ist der Umfang dieses Gebiets nicht deutlich zu erkennen.

Zu I—VII vgl. RE^{3} IX, S. 255 ff.

VIII, Papst 14. Dez. 872 bis 15. Dez. 882, Römer, vorher lange Zeit Archidiakon der römischen Kirche. Unter ihm schreitet der unter ¶ Hadrian II beginnende Niedergang des Papsttums fort. Seinem vornehmsten politischen Ziel: Erhebung des Papstes zum Oberherrn Italiens und des Kaisertums kam er allerdings zunächst dadurch nahe, daß er nach dem Tode Kaiser Ludwigs II die Kaiserkrone frei vergab und zwar an den Westfranken Karl den Kahlen (Kaiserkrönung 25. Dez. 875). Da er jedoch bei ihm keine Hilfe gegen die Italien schwer bedrängenden Sarazenen und seine sonstigen Feinde fand, mußte er nach Karls Tode doch den Ostfranken Karl den Dicken als König von Italien anerkennen und ihn am 12. Febr. 881 zum Kaiser krönen. Eine schwere Niederlage erlitt er auch gegenüber Byzanz, indem er sich zur Anerkennung des ¶ Photius verstand, ohne doch dadurch, wie er gehofft, das seit ¶ Nikolaus I umstrittene bulgarische Missionsgebiet zurückzugewinnen. Den Methodius erkannte er trotz des Widerstandes der bairischen Bischöfe als Erzbischof von Mähren an (¶ Konstantin u. Methodius).

RE^{3} IX, S. 258 ff. — Briefe: M. G. Epistolae VII, 1912; dazu E. Caspar in: NA 36, 1911, S. 77 ff; — A. Lapôtre S. J.: L'Europe et le St. Siège à l'époque carolingienne I: Jean VIII, 1895.

IX, Papst Jan. 898 bis Jan. 900, aus Tivoli, Benediktiner, erhoben von der Partei Lamberts von Spoleto nach Verdrängung ¶ Sergius' III. J. erklärte die von ¶ Formosus vollzogene Kaiserkrönung Arnulfs für nichtig und erkannte Lambert als Kaiser an. Jedoch suchte er die an der Leiche des Formosus verübten Greuel zu sühnen, indem er die Beschlüsse der Synode ¶ Stephans VI verdammte. Seine Absicht, mit Lamberts Hilfe in Rom Ordnung zu schaffen, wurde durch dessen raschen Tod vereitelt.

RE^{3} IX, S. 260 f: — P. Fedele in: Archivio della società Romana 33, 1910, S. 191 ff.

X, Papst März 914 bis Mai 928, aus Tossignano in der Romagna, vorher Erzbischof von Ravenna. Die Angabe Liudprands von Cremona, J. verdanke seine Erhebung intimen Beziehungen zur älteren Theodora, der Beherrscherin Roms (¶ Papsttum: I), ist offenbar unglaubwürdig. J. war ein energischer Politiker, dem es gelang, eine Liga italienischer Fürsten gegen die Sarazenen zustande zu bringen und sie mit deren Hilfe am Garigliano (August 916) zu schlagen. Doch riß die Ermordung des von ihm 915 gekrönten Kaisers Berengar von Friaul (924) Italien wieder in die alte Verwirrung zurück. G. selbst wurde von der Marozia (¶ Papsttum: I) gestürzt und starb im Kerker.

RE^{3} IX, S. 261 f; — P. Fedele in: Archivio della società Romana 22, 1899, S. 181 ff; 34, 1911, S. 75 ff. 393 ff; — G. Buzzi, ebenda 35, 1912, S. 613 ff; — O. Behse in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 19, 1927, S. 181 ff.

XI, Papst März 931 bis Ende Dez. 935, anscheinend ein unehelicher Sohn Papst ¶ Sergius' III und der Tusculanerin Marozia. Auf Betreiben seiner Mutter erhoben, wurde er bald von seinem Halbbruder Alberich (¶ Papsttum: I) gestürzt.

RE³ IX, S. 262; — P. Fedele in: Archivio della società Romana 33, 1910, S. 221 ff; 36, 1913, S. 326 f; — L. Duchesne in: Mélanges d'archéologie et d'histoire 33, 1913, S. 25 ff.

XII, Papst 16. Dez. 955 bis 14. Mai 964, vorher Oktavian, unehelicher (?) Sohn des Tusculaners Alberich II (¶ Papsttum: I), der die Römer noch zu Lebzeiten ¶ Agapets II zur Erhebung J.s verpflichtete. Durch Adalbert, den Sohn Berengars von Ivrea, bedrängt, scheint J. selbst den deutschen König ¶ Otto I herbeigerufen zu haben, in der Hoffnung, durch seine Hilfe Unabhängigkeit und Besitz des Papsttums sicherstellen zu können. Obwohl jedoch Otto nach vollzogener Kaiserkrönung (2. Febr. 962) alle Besitzansprüche des Papsttums anerkannte (sogenanntes Ottonianum), fiel J. bald wieder von ihm ab. Eine kaiserliche Synode setzte ihn daraufhin wegen seines schandbaren Lebenswandels ab und wählte ¶ Leo VIII zum Papste (Dez. 963), gegen den sich J. bis zu seinem Tode in erbitterten Kämpfen zu behaupten suchte.

RE³ IX, S. 262 ff; — M. G. Constitutiones I Nr. 10—12; dazu F. Sackur in: NA 25, 1900, S. 409 ff; — K. Hampe in: Historische Aufsätze für K. Zeumer, 1910, S. 153 ff.

XIII, Papst Okt. 965 bis 6. Sept. 972, Römer, vielleicht aus der Familie der Crescenzier. Unter kaiserlichem Einfluß gewählt, schloß er sich weitgehend an ¶ Otto I an, ohne jedoch seine Unabhängigkeit ganz preiszugeben. Dem Wunsche des Kaisers entsprechend erhob er ¶ Magdeburg zum Erzbistum, scheint aber die von Otto beabsichtigte Unterstellung Polens unter die neue Metropole verweigert zu haben.

RE³ IX, S. 264; — G. Bossi: I Crescenzi, Rom 1915; dazu G. B. Borino in: Archivio della soc. Rom. 38, 1915, S. 389 ff; — A. Brackmann in: HZ 134, 1926, S. 247 ff.

XIV, Papst Nov. 983 bis 20. Aug. 984, vorher Bischof Peter von Pavia. Von Kaiser Otto II erhoben, wurde er nach dessen frühem Tode von dem aus Byzanz zurückgekehrten ¶ Bonifatius VII gestürzt und starb im Kerker der Engelsburg.

RE³ IX, S. 264 f; — A. Silvagni in: Archivio della società Romana 32, 1909, S. 460 ff.

XV, Papst Aug. 985 bis April 996, Römer. Von dem Patrizier Johannes Crescentius II (¶ Papsttum: I) aus Rom vertrieben, rief er den deutschen König Otto III zu Hilfe, starb aber vor dessen Eintreffen in Rom. Deutschen Wünschen entsprach er auch durch die Heiligsprechung ¶ Ulrichs von Augsburg, die erste päpstliche Kanonisation.

RE³ IX, S. 265; — F. Schneider in: Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichte 39, 1923, S. 193 ff.

XVI, Papst April 997 bis März 998. Vorher Johannes Philagathos, Grieche aus Rossano in Calabrien, Günstling und Ratgeber von Kaiser Ottos II Gemahlin Theophano, bedeutender Vermittler zwischen der byzantinischen Kultur und dem Abendland, 982 Abt von Nonantola, 988 Bischof von Piacenza. Ließ sich von Johannes Crescentius nach der Vertreibung ¶ Gregors V zum Papst erheben, wurde aber von Otto III abgesetzt, verstümmelt und in einem Kloster eingekerkert. Gestorben wohl erst 2. April 1013.

RE³ IX, S. 265; — Schramm: HZ 129, 1924, S. 443 ff.

XVII, Papst Juni bis Dez. 1003, Römer, von Crescentius erhoben. Näheres nicht bekannt.

XVIII, Papst 25. Dez. 1003 bis Juli 1009, Römer, ebenfalls ein Geschöpf des Crescentius. Genehmigte 1004 die Wiederherstellung des Bistums Merseburg und im Juni 1007 die Gründung des Bistums Bamberg.

XIX, Papst April/Mai 1024 bis Aug. (?) 1032. Vorher Romanus aus dem Hause der Tusculaner, Bruder ¶ Benedikts VIII, eine farblose Persönlichkeit. Durch Geschenke gewonnen, wollte er dem Verlangen des byzantinischen Kaisers Basilius II, den Patriarchen von Konstantinopel als ökumenischen Patriarchen anzuerkennen, entsprechen, wurde aber durch die Entrüstung der Reformmönche zum Abbruch der Verhandlungen gezwungen. Krönte Konrad II zum Kaiser (26. März 1027) und blieb von da an weitgehend von ihm abhängig.

Zu XVII—XIX vgl. RE³ IX, S. 265 f; — Zu XIX: G. Buzzi in: Arch. della società Romana 35, 1912, S. 619 ff.

XX fehlt in der Papstliste.

XXI, Papst 8. Sept. 1276 bis 20. März 1277. Vorher Petrus Juliani aus Lissabon, 1273 Kardinal. Bedeutender Gelehrter, wahrscheinlich identisch mit Petrus Hispanus, dem Verfasser eines vielgebrauchten Kompendiums der Logik (Summulae logicales), auch einer Psychologie (de anima) und medizinischer Schriften. Sein Pontifikat ist bedeutungslos. Kam durch Einsturz einer Zimmerdecke des päpstlichen Palastes in Viterbo um.

RE³ IX, S. 267; — R. Stapper: Papst J. XXI, 1898; — M. Grabmann in: Ges. Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, hrsg. von H. Finke, I, 1928, S. 166 ff (über De anima).

XXII, Papst 7. Aug. 1316 bis 4. Dez. 1334. Jacques Duèze, * um 1244 in Cahors, 1300 Bischof von Fréjus, 1310 von Avignon, 1312 Kardinal, gewählt in Lyon nach mehr als zweijähriger Sedisvacanz. Verlegte den Sitz des Papsttums endgültig nach Avignon, wo er den Bau des Papstpalastes begann. Hauptinhalt seines Pontifikats ist der Kampf gegen König Ludwig den Bayern, dessen Königtum er auch nach seinem Siege über Friedrich den Schönen (bei Mühldorf 18. Sept. 1322) nicht anerkannte. Vielmehr betrachtete er das Reich als vakant und nahm der kurialen Theorie entsprechend (¶ Papsttum: I) die Reichsverwaltung für sich in Anspruch. Während J. mit Prozessen und immer schärferen Strafen gegen Ludwig vorging, schließlich sogar das Kreuz gegen ihn predigen ließ, legte dieser mehrfach Appellation an ein allgemeines Konzil ein, ließ sich auf seinem Romzug 1328 durch Vertreter des römischen Volkes krönen, erklärte J. für abgesetzt und erhob ¶ Nikolaus (V) zum Gegenpapst. Verschärft wurde der Kampf durch eine Anzahl Franziskaner der strengeren Richtung (Bonagratia, ¶ Occam u. a.), die J. durch seine Stellungnahme im Streit um die Armut Christi (¶ Spiritualen) auf Ludwigs Seite getrieben hatte. Die großen Kosten, die J.s auswärtige Politik, insbesondere seine italienische, anscheinend auf Angliederung der Lombardei an den Kirchenstaat gerichteten Unternehmungen verursachten, führten zu einer starken Steigerung des kurialen Fiskalismus (¶ Papsttum: I). — J. publizierte 1317 die von ¶ Clemens V gesammelten Dekretalen; seine eigenen Konstitutionen wurden als Extravagantes Joh. XXII in das ¶ Corpus iuris canonici aufgenommen. Seine Lehre von der visio beatifica, d. h. Anschauung Gottes durch die Seelen der Verstorbenen erst nach dem Gericht, zog ihm den Vorwurf der Ketzerei zu.

RE³ IX, S. 267 ff; XXIII, S. 692 f; — A. Coulon: Jean XXII. Lettres secrètes et curiales relatives à la France, Paris 1906 ff; — G. Mollat: Jean XXII. Lettres communes, Paris 1904 ff (beide in der Biblioth. des écoles franç.); — E. Göller: Die Einnahmen der apostolischen Kammer unter

J. XXII, 1910; — H. Schäfer: Die Ausgaben der apostolischen Kammer unter J. XXII, 1911; — Karl Müller: Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie I, 1879; — J. Asal: Die Wahl J.s XXII, 1910; — H. Otto in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 14, 1911; — N. Valois in: Histoire littéraire de la France 34, 1914; — Gg. Hoffmann: Der Streit über die selige Schau Gottes, 1917; — G. Mollat: Les papes d'Avignon, 1920[8].

XXIII, Papst 17. Mai 1410 bis 29. Mai 1415. Balthassar Cossa aus neapolitanischem Adelsgeschlecht widmete sich zunächst dem Kriegshandwerk (angeblich Seeräuber), studierte dann in Bologna und kam unter ¶ Bonifatius IX an die Kurie; 1402 Kardinal. Mit ¶ Gregor XII verfeindet, war er die Seele des Konzils von Pisa (¶ Reformkonzile) und übte großen Einfluß auf ¶ Alexander V, dessen Nachfolger er dann wurde. Von König Ladislaus von Neapel, dem Beschützer Gregors XII, aus Rom vertrieben, mußte er sich dem deutschen König Sigismund in die Arme werfen. Von diesem veranlaßt, berief er das Konstanzer Konzil (¶ Reformkonzile), dem er sich jedoch bald durch heimliche Flucht entzog. Daraufhin vom Konzil zur Absetzung und Gefangenschaft (zuletzt in Mannheim) verurteilt, unterwarf er sich schließlich ¶ Martin V und starb am 22. Nov. 1419 als Kardinalbischof von Tusculum. Sittlich zweifellos eine höchst minderwertige Persönlichkeit, wenn auch die Beschuldigungen der Zeitgenossen übertrieben sein mögen.

RE[3] IX, S. 271 f; — H. Blumenthal in: ZKG 21, 1901, S. 488 ff; — H. Finke: Bilder vom Konstanzer Konzil, 1903, S. 1 ff; — Ders.: Acta Concilii Constantiensis III, 1926, S. 1 ff. **Baethgen.**

Johannes (Johann), 1. Juan de Avila (um 1497—1569), „Apostel von Andalusien" und aszetischer Schriftsteller, * in Almodovar del Campo (Neukastilien), studierte zunächst Rechtswissenschaft in Salamanca, später Theologie in Alcala, † in Montilla (Andalusien). Zu seinem Schülerkreis gehören ¶ Franz von Borgia, ¶ Ciudad, ¶ Ludwig von Granada und die hl. ¶ Therese.

Gesamtausgaben der Werke: Madrid 1618, 1757, 1792—1805 und 1927; Schriften in deutscher Uebersetzung mit einleitender Biographie von F. J. Schermer, 6 Bde., 1856—81. — Besonders zu nennen: Anleitung zur christlichen Vollkommenheit mit dem Pi 44 $_{11}$ entlehnten Titel: Audi filia; Cartas espirituales (Auswahl in französischer Uebersetzung, Löwen 1927; vgl. Nouvelle Revue théol. 1928, S. 30 ff). — Ueber J. vgl. die Biographie seines Schülers Ludwig von Granada in dessen gesammelten Werken III, Madrid 1849, S. 451 ff; — Nic. Antonio: Bibliotheca hisp. nova I, Madrid 1873, S. 639 ff; — RE[3] IX, S. 544 f. **Stolz.**

2. Bekkos († 1293), griechisch-orthodoxer Theologe, ursprünglich Gegner der Lateiner, später infolge Studiums der Schriften des ¶ Nikephorus Blemmydes der überzeugteste und treueste Vorkämpfer für die Union mit Rom (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b). Infolge dieser Sinnesänderung erhob ihn Kaiser Michael Palaeologos, dessen Legaten 1274 auf dem Konzil zu Lyon die Union mit Rom abgeschlossen hatten, 1275 zum Patriarchen von Konstantinopel. Als Andronikos II den Thron bestieg (1282) und die Lyoner Union widerrief, wurde B. abgesetzt und verbannt. Er blieb aber bis zum Tode seiner Unionsfreundschaft treu. Deshalb galt er den Griechen später nicht mehr als rechtgläubiger Lehrer, während seine Schriften von Anhängern der Union stets zur Verteidigung ihres Standpunktes ausgenutzt worden sind.

Werke in MSG 141. — Seine umfangreichste Schrift ist betitelt: „Ueber Einheit und Frieden der Kirchen des alten und neuen Rom" (Περὶ τῆς ἑνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν). — Vgl. RE[3] IX, S. 286; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897[2], S. 96 ff. **Schwarzlose.**

3. Damascenus, * vor 700 in Damaskus, † vor 754 (4. Dez. 749?), der letzte und zugleich einflußreichste der Kirchenväter der griechischen Kirche (¶ Byzanz, 3 b); lebte seit etwa 730, wahrscheinlich bis zu seinem Tode, als Mönch und Priester im Sabaskloster bei Jerusalem. In seinem dreiteiligen Hauptwerk „Quelle der Erkenntnis" (Πηγὴ γνώσεως), hat er den Ertrag der bisherigen Lehrentwicklung zu einer Gesamtdarstellung der Glaubenslehre zusammengefaßt, wobei er, seiner Veranlagung nach durchaus Sammler, auf eine Fortbildung grundsätzlich verzichtete, um „die Grenzen der Ueberlieferung nicht zu verrücken". Den gleichen Charakter tragen auch alle seine übrigen Werke dogmatischen, polemischen und ethischen Inhalts, besonders die 3 Bücher der sogenannten Sacra parallela, eines Florilegiums vornehmlich ethischer Lehren. Für die griechische Kirche ist er der Normaltheologe, der die Ueberlieferung systematisch verarbeitet und dargestellt hat, und für die abendländische Christenheit der Vermittler der Kenntnis der griechischen Väter und ihrer Gedanken geworden. In die theologischen Streitigkeiten seiner Zeit hat er als Verteidiger der Bilderverehrung durch seine berühmten 3 Bilderreden eingegriffen (¶ Bilder: III, 2). Seine geistlichen Oden und Kanones sind in die Liturgie der griechischen Kirche aufgenommen worden. Mit dem Beinamen „der Goldströmende" (Χρυσόῤῥοας) hat ihn die Nachwelt geehrt.

Ausgabe seiner Werke von Le Quien, 2 Bde., 1712 = MSG 94—96 (mit Supplementum). — Vgl. RE[3] IX, S. 286 ff; XXIII, S. 693 f; — A. Ehrhardt bei Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897[2], S. 68 ff. 674 ff; — Ue II ^{11}, S 130 f. 668 f (hier weitere Literatur); — M. Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode I, 1909, S. 108 ff; II, 1911, S. 93 ff; — K. Holl: Di Sacra parallela des J. D., 1896 (TU 16); — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 327 ff. — Neuere Monographien von Ainslee 1903 [8]; Dyobouniotes 1903; Ermoni 1904; — J. Bilz: Die Dreinitätslehre des hl. J. v. D., 1909. **Wagenmann.**

4. von Ephesus (um 507 bis nach 585), einer der Führer der Monophysiten unter ¶ Justinian (¶ Christologie: II, 3 c), schließlich monophysitischer Bischof der Hauptstadt. Seit 572 mußte er freilich nach Verbannung und Einkerkerung ein Wanderleben führen. Mit fanatischem Eifer betrieb der „Zerbrecher des Götzenbildes" die Christianisierung der heidnischen Reste in der Hauptstadt und in Kleinasien, zeigte aber auch Interesse für Mission in andern Ländern. Zwei Werke: „Die Geschichte der morgenländischen Seligen" und eine Kirchengeschichte, von der wesentlich nur der zeitgenössische Teil erhalten ist (¶ Kirchengeschichte: I, 1), zeigen eine schriftstellerische Kunst, „die auf die Höhe einer kirchengeschichtlichen Darstellung großen Stils" führt.

Ausgaben: J. P. N. Land: Anecdota Syriaca II, 1862 ff, und Cureton, Oxford 1853; neuerdings C. W. Brooks: John of E., Lives of the Eastern Saints (Patrologia Orientalis XVII bis XIX, Paris 1923 ff). — Vgl. RE[3] IX, S. 301 f; — DChrB III, S. 370 ff; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 180 ff; — J. M. Schönfelder: Die Kirchengeschichte des J. v. E., 1862; — A. Djakonow: J. v. E. und seine kirchenhistorischen Werke (russisch), Petersburg 1908. **Abramowski.**

5. von Gischala (in Galiläa), jüdischer Führer aus der Zeit der Eroberung Jerusalems (70 n. Chr.; ¶ Judentum: I, 1 c). J. tritt zunächst als Gegner des ¶ Josephus in Galiläa auf, dann als Haupt der fana-

tischen Volkspartei, der ¶ Zeloten, in Jerusalem zur Zeit der Belagerung der Stadt durch die Römer. Er verteidigte zuletzt mit seiner Schar verzweifelt die Oberstadt. Als die Römer gesiegt hatten, fand man unter den Flüchtlingen, die vom Hunger aus ihren unterirdischen Verstecken hervorgetrieben waren, auch ihn. Nach Josephus (Jüdischer Krieg VII, 5 3) wurde er dann für den Triumphzug des Titus bestimmt.

Schürer I$^{4-5}$, 1901, S. 608. 617 f; — W. Staerk: Nt.liche Zeitgeschichte I, 1907, S. 148 ff. **Fiebig.**

6. Jejunator (Der Fastende), * in Konstantinopel, dort als Johann IV 582—595 Patriarch, bekannt durch seinen Streit mit Papst ¶ Gregor I wegen des Titels: „ökumenischer Patriarch" (Reichspatriarch?). Nicht gelehrt, aber barmherzig und asketisch lebend. In seinem Nachlaß fand sich nur eine Bettstelle nebst Mantel und Decke.

RE^3 IX, S. 302 ff; XXIII, S. 694; — KL^2 VI, Sp. 1662 ff (tendenziös); — DchrB III, S. 367 f; — H. Gelzer: Der Streit um den Titel des ökumenischen Patriarchen (JpTh XIII, 1887, S. 549 ff). — Vgl. die Monographien über Gregor I von F. H. Dudden, 2 Bde., London 1905 und H. H. Howorth, London 1912. **W. Völker.**

7. von Kastl (de Castello, Castellensis), Benediktiner des Klosters Kastl (Diözese Eichstätt), studierte wahrscheinlich in Prag, schrieb Ende des 14. und Beginn des 15. Jhd.s eine Reihe ungedruckt gebliebener wertvoller dogmatischer und asketisch-mystischer Werke: De natura, gratia et gloria ac beatitudine, eine thomistisch gerichtete Gnadenlehre; Spiritualis philosophia sive de sui ipsius vera et humili cognitione (von ¶ Bernhard von Clairvaux beeinflußt); De lumine increato, ein Kleinod lateinischer Mystik voll Innigkeit und Gedankentiefe, welches die liebende Versenkung in das Leiden Christi als den Weg zur mystischen Gottesvereinigung beschreibt. Handschriftliche Bezeugung, formale und inhaltliche Aehnlichkeit mit seinen anderen Schriften lassen J. von K. auch als Verfasser des vorher ¶ Albert dem Großen zugeschriebenen Büchleins De adhaerendo Deo erscheinen (trotz der Bedenken von E. Raitz v. Frentz in: Scholastik 1927, S. 79—92). Er verfaßte auch einen großen Kommentar zur Benediktinerregel, eine erbauliche Psalmenerklärung u. a. Seine Schrift De viris illustribus O. S. B. ist verloren gegangen. — ¶ Mystik: V B.

M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben, 1926, S. 409 ff; — [J. Huyben]: De adhaerendo Deo (Padua s. a., kritische Textausgabe auch der ungedruckten Schlußkapitel); — J. Huyben: Jean de Castel, De l'union avec Dieu, 1923 (französische Uebersetzung von De adhaerendo Deo mit Quellennachweis); — W. Oehl: Wie man Gott anhangen soll, 1923 (deutsche Uebersetzung); — E. Drinkwelder: Benediktinische Monatsschrift, 1923, S. 50 ff. 70 ff (Ueber den Regelkommentar J.s). **Grabmann.**

8. Klimakus (525—616), griechisch-orthodoxer Theologe, nach seiner Zugehörigkeit zum Sinaikloster, in das er schon mit 16 Jahren eintrat, auch J. Sinaites genannt. Er verbrachte 40 Jahre als Anachoret in einer Höhle am Fuße des Sinai und wurde im Alter Abt des Klosters. Vor allem erfreute sich sein durch Einstreuung vieler Sprichwörter volkstümliches Werk Κλῖμαξ τοῦ παραδείσου = Himmelsleiter großer Beliebtheit und Verbreitung, namentlich in frommen Mönchskreisen. Er schildert darin, wie man in 30 Stufen zur christlichen Vollkommenheit aufsteigen kann, indem man die Leidenschaften überwindet, die christlichen Tugenden sich aneignet und die erforderlichen asketischen Hilfsmittel gebraucht. In seinem Λόγος πρὸς τὸν ποιμένα entwirft er das Idealbild eines Klosterhirten.

MSG 88, Sp. 583—1248. — Vgl. RE^3 IX, S. 305 ff; XXIII, S. 694; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897^2, S. 143 f. **Schwarzlose.**

9. vom Kreuze (Juan de la Cruz; 1542 bis 1591), spanischer Mystiker, * in Fontibere b. Avila, seit 1563 Karmeliter, Schüler und Seelenfreund der hl. ¶ Thereſe, deren Ordensreform er sich anschloß (¶ Karmeliter). Stifter der Klöster in Durvello, Pastrana, Manzera, des Studienkollegs in Salamanca u. a., zuletzt seit 1585 Visitator der Klöster Andalusiens. Er dichtete „Lebendige Liebesflamme", im Ton des Hohenliedes „Wechselgesang zwischen der Seele und ihrem Bräutigam", den höchsten hienieden erreichbaren Grad mystischen Lebens, die sogenannte geistliche Vermählung behandelnd; inbrünstige Liebesgedichte leiten auch seine Hauptwerke „Aufstieg zum Berge Karmel" und „Dunkle Nacht" ein, welche die Läuterung der liebenden Seele schildern. Neben Theresia das Vorbild erotischer Verzückung für die französische ¶ Mystik (: VB) des 17. Jhd.s und durch ¶ Poiret für die deutsche des 18./19. Jhd.s (¶ Tersteegen, ¶ Kosegarten, ¶ Görres u. a.).

Sämtliche Werke, deutsch von P. Alonsius, 5 Bde., 1924 ff; Gedichte, übersetzt von W. Storck, 1854. — Vgl. KHL II, Sp. 126 f; — Poulin: La mystique de J., Paris 1893; — Jean Baruzi: S. J. de La Croix et le problème de l'expérience mystique, 1924; — P. Stanislaus: Der hlg. J. vom K. Aus dem Italienischen von P. Ambrosius, 1928; — M. v. Waldberg: Zur Entwicklungsgeschichte der „schönen Seele", 1910; — M. Wieser: Deutsche und romanische Religiosität, 1919. **Wieser.**

10. von Kronstadt, † 20. Dez. 1908 (2. Jan. 1909) als Erzpriester an der Kirche des hl. Andreas in Kronstadt, der hervorragendste Geistliche der russischen Kirche seiner Zeit (¶ Rußland), der durch seine stark mystisch begründete Askese, durch den Zauber seiner Persönlichkeit einen ungeheuren Einfluß hatte. Millionen Rubel gingen durch seine Hände und wurden für wohltätige Zwecke verwendet. Gebetsheilungen verschafften ihm den Ruf eines Heiligen und gaben Anlaß zu sektiererischen Bewegungen, die von der Nonne Kiseleva, die sich als Gottesmutter ausgab, in dem von Johann begründeten Kloster gefördert wurden. Die damals entstandene Sekte der Johanniten hat sich auch unter der bolschewistischen Herrschaft erhalten.

Werke (russisch): Mein Leben in Christus (Tagebuch), 2 Bde.; Weg zu Gott, 4 Bde.; beide Werke in zahlreichen Auflagen und Auszügen. — Vgl. F. Haase: Die religiöse Psyche des russischen Volkes, 1921, S. 47 ff. **Haase.**

11. Lektor von Freiburg (etwa 1250 bis 1314), * in Freiburg (Breisgau), trat in das Freiburger Dominikanerkloster ein, wo er bis zu seinem Tode als Theologieprofessor (lector, Lesemeister) tätig war. Er ist ein Hauptvertreter der durch die Summa de paenitentia des ¶ Raimund von Pennaforte eingeleiteten kasuistischen Moral- und Pastoraltheologie; er hat diese durch die Theologie ¶ Thomas' von Aquino, dessen Secunda er ausgiebig benützt, ¶ Alberts des Großen und ¶ Ulrichs von Straßburg, deren Schüler er vielleicht gewesen, vertieft und gestützt.

Werke: Tabula super textu et apparatu seu glossa Raymundi; Additiones ad Summam Raymundi; Quaestiones casuales (geschrieben nach 1280); Summa confessorum, Beichtsumme, geschrieben zwischen 1280 und 1298 (diese Summa Joannina ist im 14. Jhd. deutsch bearbeitet durch den Dominikaner Berthold Huenlen; 1472—98 elf Druckausgaben); Die Summa confessorum wurde ergänzt durch Statuta ex sexto libro decretalium addita: vf. ferner ein Manuale confessorum (Auszug aus seiner Summa) und ein Confessionale, eine praktische An-

leitung zum Beichthören. Sehr wahrscheinlich gehört ihm das im Cod. British Mus., 6 E III erhaltene Defensorium Anne (für die St. Annalegende bedeutsam; vgl. DTheath VIII, S. 726). — Vgl. Quétif-Echard: Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 1719, S. 523 ff; — J. F. Schulte: Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanon. Rechtes II, 1877, S. 419 ff; — H. Finke: Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau, 1901, S. 35 ff; — Dietterle: ZKG 25, 1904, S. 255 ff; 26, 1905, S. 67 ff. **Grabmann.**

12. von Montecorvino († um 1330), Franziskaner, seit 1279 Orientmissionar; 1289 von Nikolaus IV zum Mongolenkaiser Kubilai entsandt (¶ Mongolen), erreichte 1293 die Hauptstadt Peking (¶ China: IV, 2). Als günstige Nachrichten über das Fortschreiten der Mission eintrafen, wurde J. zum ersten Erzbischof von Peking ernannt (1307), und mehrere Hilfsbischöfe gingen zu seiner Unterstützung ab.

A. van den Wyngaert: Jean de Mont Corvin, premier évêque de Khambaliq (Peking) 1247—1328, Lille 1924; — KLH II, Sp. 147; — G. Golubovich: Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra santa e dell' Oriente francescano II, 1913; III, 1919; — L. Lemmens: Die Heidenmissionen des Spätmittelalters, 1919. **Altaner.**

13. Moschus (eigentlich Sohn des Moschus, ὁ τοῦ Μόσχου) mit dem Beinamen „der Enthaltsame" (ὁ σώφρων), Erbauungsschriftsteller, * um die Mitte des 6. Jhd.s. Zunächst Mönch im Theodosiuskloster zu Jerusalem, dann Einsiedler in den Felsenklausen des Jordantales, reiste er mit ¶ Sophronius nach Aegypten, lebte eine Zeitlang auf dem Sinai, nach der Rückkehr von einer zweiten Aegyptenreise † um 619 in Rom. In seiner Schrift Λειμών (Wiese) gibt er einen bunten Kranz von Mönchsgeschichten, teils persönliche Erlebnisse mit berühmten Asketen, teils erbauliche Legenden, wertvoll vor allem wegen der Streiflichter, die auf die Zeit- und Kulturgeschichte (besonders das morgenländische Mönchtum) fallen. Daß die „Wiese" ein vielgelesenes Erbauungsbuch war, beweisen die zahlreichen Handschriften.

Erste Ausgabe bei Fronton du Duc: Auctarium Bibl. patrum II, Paris 1624, S. 1057 ff. — Ergänzungen bei J. B. Cotelier: Ecclesiae Graecae Monumenta II, 1681, S. 341 ff (auch abgedruckt MSG 87, Sp. 2852 ff); Lateinische Uebersetzung: MSL 74, Sp. 121 ff. — Ueber J. M. vgl. RE³ XIII, S. 483 ff; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 187 f. **Rühle.**

14. Philoponus, „der Arbeitliebende", auch Grammatikus genannt, lebte in der ersten Hälfte des 6. Jhd.s in Alexandria und Byzanz, berühmt als Philosoph (Kommentare zu Aristoteles), Grammatiker und Theologe; Monophysit, gelangte er durch Anwendung aristotelischer Begriffsbestimmungen auf das trinitarische Dogma zum ¶ Tritheismus, als dessen Hauptvertreter er galt.

Von seinen theologischen Schriften sind nur wenige erhalten. Ueberblick über seine Schriften und die Ausgaben bei Pauly-Wissowa IX, 2, Sp. 1764 ff; — KL² VI, Sp. 1748 ff; — RE³ IX, S. 310 f; — Ue I¹³, S. 643, 197*; — J. M. Schönfelder: Die Kirchengeschichte des Joh. von Ephesus, 1862, S. 267 ff; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 135 f. **Wagenmann.**

15. de Plano Carpini († 1252), Schüler des hl. ¶ Franz von Assisi. 1221 nach Deutschland entsandt, hier 1223 Kustos von Sachsen, versah er weiterhin verschiedene Ordensämter in Deutschland und Spanien. Im März 1245 reiste er als erster Europäer im Auftrage Innocenz' IV zum Hoflager des Tataren-Großchans Kujuk in Karakorum (Mongolei, südlich des Baikalsees). Der Papst versuchte damit die Tataren durch Unterhandlungen von weiteren Eroberungszügen (¶ Mongolen) abzuhalten. Ende 1247 kehrte J. wieder glücklich nach Frankreich zurück. Sein Reisebericht ist von unschätzbarem geschichtlichen, geographischen und religionsgeschichtlichen Wert. † als Erzbischof von Antivari.

Sein Reisebericht in: Recueil de voyages et de mémoires p. p. la société de géographie IV, 1839, S. 603 ff; deutsch (gekürzt) von Ph. H. Külb: Geschichte der Missionsreisen nach der Mongolei I, 1860, S. 10 ff; — Chevalier II, Sp. 2472; — KHL II, Sp. 150; — G. Pullé: Historia Mongolorum Viaggio di F. Giovanni da Plan del Carpine ai Tartari nel 1245—47, 1913 (Text und Kommentar); vgl. dazu AFH VII, 1914, S. 760 ff; — Revue de l'Orient chrétien XXIII, 1922/23, S. 6 ff; — B. Altaner: Die Dominikanermissionen des 13. Jhd.s, 1924, S. 123 ff. **Altaner.**

16. der Presbyter oder „Alte", bezeugt durch die Aussage des ¶ Papias (bei Eusebius, Kirchengeschichte III, 39 $_{3\ 4}$): „Mochte aber auch irgendwo einer kommen, der Schüler der Alten gewesen war, so forschte ich nach den Aussprüchen der Alten: was Andreas oder was Petrus gesagt habe, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was J. oder Matthäus oder irgendein anderer von den Jüngern des Herrn, und was Aristion und der Alte J., der Jünger des Herrn, sagen". Offenbar unterscheidet Papias hier — die zahlreichen Versuche, seine Worte anders zu deuten, sind mißglückt — zwei hochangesehene Männer namens J. Während der eine „gesagt hat", also der Vergangenheit angehört und mit Gliedern des Zwölf-Apostel-Kreises zusammengestellt wird, also der Zebedaide (¶ Johannes, der Apostel) ist, redet der andere noch in der Gegenwart, und ihm stehen nur die Bezeichnungen „Alter" und „Herrnjünger" zu. Wenn Eusebius freilich beide in Ephesus gelebt haben läßt, so kann sich diese Meinung ebensowenig auf Papias berufen, wie sie von Dionys von Alexandrien (bei Euseb., KG. VII 25 $_{16}$) eine haltbare Stütze empfängt. Für die gleiche oder doch ziemlich dieselbe Zeit hat in Ephesus nur ein berühmter J. Platz. Dieser eine aber ist schwerlich der Apostel gewesen, sondern gewiß der „Presbyter". Er hat als Verfasser der ¶ Johannesapokalypse (: 5) zu gelten. Unter dem Schutze seiner Autorität sind vielleicht die kleinen ¶ Johannesbriefe ausgegangen. Daß er auch in irgendwelchen Beziehungen zum ¶ Johannesevangelium (: 8) und dem großen Briefe des J. gestanden hätte, ist dagegen schwer zu glauben.

A. Harnack: Chronologie 1, 1897, S. 660 ff. 667 f. 673 f; — Th. Zahn: Forschungen zur Geschichte des ntlichen Kanons VI, 1900, S. 112 ff. 186 ff; — P. W. Schmiedel: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Joh. nach ihrer Entstehung und Bedeutung (RV I, 12), 1906, S. 2 ff; — W. Larfeld: Die beiden Joh. von Ephesus, der Apostel und der Presbyter, 1914; — Derſ.: Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher III, 1922, S. 282 ff.

17. der Priesterkönig, Held eines weitverbreiteten vielverschlungenen Sagenkreises, zuerst erwähnt bei ¶ Otto von Freising, der 1145 durch einen Bischof von Gabula vernahm, wenige Jahre zuvor hätte ein gewisser J., jenseits von Persien und Armenien im äußersten Osten wohnend, König und Priester, Christ wie seine Untertanen, die Könige der Perser und Meder in blutiger Schlacht geschlagen, sei jedoch dann in seiner Absicht, der Kirche Jerusalems zu Hilfe zu eilen, durch die Ungunst der Umstände verhindert worden. In diesem J., dem man wenig später bereits einen von Fabeleien strotzenden Brief an verschiedene christliche Herrscher, dessen Hauptstoff freilich der Alexandersage entstammt, zugeschrieben hat, sieht die heute verbreitetste und am besten begründete Meinung

den Chinesen Yeliutasche. Dieser hatte, aus seiner Heimat vertrieben, in Turkestan das karakathaische Reich gegründet, war dessen erster Kukhan und besiegte 1141 den persischen Sultan Sandschar. Der wichtige Dienst, den er hierdurch — ohne es zu wollen — den Christen leistete, machte ihn zum würdigen Gegenstand für die christliche Sagenbildung. Ob er Christ gewesen ist, bleibt zweifelhaft. Papst Alexander III sandte 1177 ein Schreiben an den König J., von dem ihm Gerüchte erzählt hatten.

G. Oppert: Der Presbyter J. in Sage und Geschichte, 1870²; — F. Zarncke: Der Priester J. (ASG XVII, phil.-hist. Klasse VII, 1879, S. 827 ff; XIX, phil.-hist. Klasse VIII, 1883, S. 1 ff); — Fr. Kampers: Kaisermystik des Mittelalters, 1924; — RE³ IX, S. 311 ff. — Vgl. die mehrfachen Hinweise und Notizen in BZ (s. Generalregister). **W. Bauer.**

18. von Salisbury (Saresberiensis; um 1120—80), der geistvolle Vertreter der humanistischen Richtung im 12. Jhd., die besonders von der Schule von Chartres gepflegt wurde. Seinen Studiengang hat er selbst (Metal. II 10, MSL 199, 867) in interessanter Weise geschildert. * in England, kam er 1136 nach Paris, wo er zuerst bei ¶ Abälard, nach dessen baldigem Weggang bei Alberich und ¶ Robert von Melun Dialektik hörte. Dann studierte er weitere drei Jahre Grammatik und Rhetorik bei ¶ Wilhelm von Conches, Thierry von Chartres, Petrus Helyas und Adam de Parvo ponto, endlich Theologie bei ¶ Gilbert de la Porrée, Robertus Pullus (¶ Pulleyn) und Simon von Poissy (Pexiacensis). Nach so vielseitiger Ausbildung kehrte er in seine Heimat zurück, wo er mit Thomas ¶ Becket in freundschaftlichen Beziehungen stand, dessen Vita er auch geschrieben hat. 1176 wurde er Bischof von Chartres. — ¶ Universalienstreit.

Hauptschriften: Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum (die erste große Staatstheorie des Mittelalters), ed. C. C. J. Webb, Oxford 1909; Metalogicus, 1159 (eine kritische Darstellung der Logik seiner Zeit); Historia pontificalis (stellt die Zeit von 1148—52 dar, insbesondere das Konzil von Reims mit deutlicher Stellungnahme für ¶ Gilbert de la Porrée); Epistolae. — Opera omnia, hrsg. von Giles, 5 Bde., 1848; MSL 199. — Vgl. C. Schaarschmidt: J. v. S., 1862; — RE³ IX, S. 314 ff; — DTheath VIII, S. 808 ff; — Ue II, 1928¹¹, S. 242 ff. 705. **B. Geyer.**

19. Sarracenus, übersetzte um 1168 die Schriften des ¶ Dionysius Areopagita ins Lateinische; war wahrscheinlich eine Zeit lang Mönch in St. Denis; unternahm eine Reise nach Griechenland, um nach verlorenen Schriften des Pseudo-Areopagiten zu suchen. Mit ¶ Johannes von Salisbury, der ihn als Philosophen hochschätzte, war er befreundet.

Vf. ferner einen noch unedierten Kommentar zur Hierarchia caelestis des Pseudo-Dionysius. Seine Uebersetzung ist zusammen mit dem Kommentar des Dionysius Cartusianus zum Pseudo-Areopagiten Köln 1556 gedruckt worden. — Vgl. M. Grabmann: Mittelalterliches Geistesleben, 1926, S. 454 ff; — G. Théry in: RSephth XI, 1922, S. 71 ff. **Altaner.**

20. von Skythopolis, griechischer Theologe aus der ersten Hälfte des 6. Jhd.s, wahrscheinlich von 536—548 Bischof von Sk. und identisch mit dem von Photius erwähnten Johannes Scholastikus, der in einer aus 12 Büchern bestehenden Schrift Κατὰ τῶν ἀποσχιστῶν τῆς ἐκκλησίας die Anhänger des ¶ Eutyches und ¶ Dioskur bekämpfte. Er verfaßte ferner ein Werk gegen Severus, aus dessen 8. Buche Stücke auf der 6. ökumenischen Synode verlesen wurden, und ist der älteste Kommentator des ¶ Dionysius Areopagita.

Fragmente aus der Schrift gegen Severus bei Mansi: Concilia X, S. 1107; XI, S. 438 und in der Doctrina Patrum bei A. Mai: Scriptorum veterum nova collectio VII, S. 21; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 56; — RE³ IX, S. 320. **Schwarzlose.**

21. Teutonicus († 1252), seit 1241 (vierter) General des Dominikanerordens, vorher als Kreuzzugsprediger auch gegen die ¶ Stedinger (1231), ferner als Provinzial in Ungarn, als Bischof von Bosnien und päpstlicher Gesandter in Bulgarien (1237) und seit 1239 als Provinzial der lombardischen Ordensprovinz tätig. Berühmt als Prediger.

Chevalier² II, Sp. 2511; — A. Rother in: RQ IX, 1895, S. 139 ff; — R. P. Mortier: Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs I, 1903, S. 287 ff; — B. Altaner: Der hl. Dominikus, 1922 (vgl. Index). **Altaner.**

Johannesakten. Eusebius nennt unter ketzerischen Apostelakten besonders Praxeis des Andreas (¶ Andreasakten) und Johannes (KG. III 25 $_6$), und ähnlich sprechen sich spätere Kirchenväter aus, indem sie die Häretiker, die an diesen Geschichten Gefallen finden, näher bezeichnen (Gnostiker, Manichäer, ¶ Priscillianer). Im 9. Jhd. berichtet dann ¶ Photius (Bibl. cod. 114), daß die sogenannten Apostelwanderungen, in denen die Taten des Petrus, Johannes, Andreas, Thomas und Paulus enthalten waren, von Leucius Charinus verfaßt worden wären. Nach der Stichometrie des ¶ Nikephorus umfaßten die J. 2500 Raumzeilen, d. h. soviel wie das Matthäusevg. Was wir von ihnen besitzen, füllt etwa zwei Drittel dieses Umfangs. Doch ist es von verschiedener Herkunft und Art. Zum Teil findet es sich in den Akten der zweiten Synode von Nicäa (787), zum größeren in griechischen Handschriften der Lebensbeschreibung des Johannes von Prochorus. Einiges trägt noch den alten ketzerischen Charakter, anderes ist im kirchlichen Sinn umgearbeitet. Johannesüberlieferungen ausgesprochen doketischer Art, die sicherlich zu den J. gehört haben, kannte schon ¶ Clemens von Alexandrien (Adumbrationes zu 1 Joh 1 $_1$). Mehr Interesse als die Erzählung aus der späteren Zeit des Apostels, die mit den gröbsten Wundergeschichten zu wirken sucht, erweckt, was Joh. aus dem Leben Jesu erzählt (Kap. 88—102). Der Herr hat einen Scheinleib, der im Sand keine Spur hinterläßt und der greifenden Hand keinen Widerstand bietet. Er wird demgemäß auch nur zum Schein gekreuzigt, nachdem er am Abend zuvor mit seinen Jüngern eine Mysterienfeier gehalten hat, in deren Mittelpunkt ein ekstatischer Kulttanz und der Gesang eines eigenartigen Hymnus stehen.

Th. Zahn: Acta Ioannis, 1880; — M. Bonnet: Acta apostolorum apocrypha II, 1, 1898, S. XXVI—XXXJII, 151 bis 216 (abschließende Textausgabe); — E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen (1904, S. 423—59), 1924², S. 163—91; — Derſ.: Handbuch zu den nt.lichen Apokryphen, 1904, S. 492—543 (Literaturangaben); — M. R. James: The Apocryphal New Testament, 1924. **W. Bauer.**

Johannesapokalypse.

1. Inhalt und Gliederung; — 2. Das literarische Problem; — 3. Das zeitgeschichtliche Milieu; — 4. Der theologische Gehalt; — 5. Verfasser und Entstehungszeit; — 6. Bedeutung.

1. a. Die Joh-Apok gibt eine „Offenbarung" von gewaltigem Umfang wieder, die ein Christ Johannes an einem Sonntag auf der Insel Patmos empfangen hat. Sie zerfällt in eine Beschreibung der Erscheinung Christi, in sieben Briefe (an sieben Gemeinden in Kleinasien), die ihm Christus diktiert hat, und in eine große Reihe von mehr oder weniger lose zusammenhängenden Visionen, die in bunter Folge Szenen im Himmel und Szenen auf der Erde an dem Auge des Sehers vorüberziehen lassen. Durch Eingang 1 $_{4—20}$ und Schluß 22 $_{6—21}$ ist

das Ganze als eine zusammenhängende Offenbarung gekennzeichnet. Die Zeit- und Ortsangabe 1_9 gilt also für das ganze Buch. Hierdurch unterscheidet sich die Joh-Apok von den anderen Apokalypsen, die wir kennen; denn diese zerfallen zumeist in Einzelvisionen, die sich auf Tage, Wochen oder Jahre verteilen; vgl. ¶ Danielbuch und IV Esra (¶ Esrabücher: III).

Diese Einführung erweist sich nun freilich bei näherem Zusehen als eine literarische Einkleidung. Weder ist der ganze Inhalt der Joh-Apok von einem Visionär geschaut noch ist das Buch in einem Zuge geschrieben. Die Apok ist im ganzen eine literarische Schöpfung. Sie beruht auf eindringendem Studium des AT, insbesondere der prophetischen Bücher (Ezech, Jes, Sach, Dan), verwertet Ueberlieferungen von jüdischer und vielleicht auch synkretistischer Herkunft, ja wahrscheinlich auch Fragmente einer oder mehrerer jüdischer Apokalypsen. Einzelne Zwischenstücke, Sätze und Glossen werden erst später vom Verfasser selbst oder von einem Herausgeber in das Buch hineingefügt worden sein. Die Komposition, die zunächst den Eindruck großartiger Geschlossenheit und Einheit macht, ist in Wahrheit überaus verwickelt und gekünstelt und stellt der Forschung schwere Probleme, die nur annähernd zu lösen sind. Eine nähere Beschreibung des Inhalts wird das verdeutlichen.

1. b. Das Buch setzt ein mit einer Ueberschrift 1_{1-3}, die den apokalyptischen Ursprung darlegt. Es folgt die (durch einige Sprüche erweiterte) briefartige Begrüßung der sieben Gemeinden, für die das ganze Buch bestimmt ist 1_{4-8} — die Apok ist eine Offenbarungsschrift in Briefform oder ein Brief mit apokalyptischem Inhalt — danach die Beschreibung der das ganze Buch, Briefe und Visionen, tragenden Christuserscheinung 1_{9-20}. Nun werden zunächst sieben Briefe diktiert. Die Gemeinden sind Ephesus, Smyrna, Pergamon, Sardes, Thyatira, Philadelphia, Laodizea, sämtlich im Westen von Kleinasien gelegen. Die Briefe sind an ihre „Engel" gerichtet, worunter man entweder die himmlischen Repräsentanten oder (wahrscheinlicher) die bischöflichen Leiter zu verstehen hat. Daß das Buch auch für andere Gemeinden bestimmt sei, wird nirgends ausdrücklich gesagt; doch kann ja die Siebenzahl die Totalität vertreten. Die Briefe sind nach einem gleichartigen Schema gegliedert (ältestes Vorbild II Chron 21_{12-15}). Ihrer Einführung nach sind es ¶ Himmelsbriefe. Sie bestehen aus Lob oder Tadel, aus Warnung und Verheißung und schließen mit einem Weckruf und einem Heilsspruch für den „Sieger".

Nun beginnt der zweite Hauptteil: eine zusammenhängende visionäre Beschreibung der vom Himmel aus geleiteten Schreckensgerichte und Satanserscheinungen, die dem Endgericht und der endgültigen Errichtung der Herrschaft Gottes auf Erden vorangehen, sowie der Heilsvollendung selbst 4_1 — 22_7. Die Darstellung ist kunstvoll, aber auch künstlich in eine Trilogie von je sieben Akten eingefügt, eine Siebensiegelvision 5_1 ff, eine Siebenposaunenvision 8_1 ff und eine Siebenschalenvision 15_1 ff. Die Siebensiegelvision setzt ein mit einer Versammlung der himmlischen Gemeinde, die um den Thron Gottes geschart ist. Ein Buch mit sieben Siegeln erscheint, das die kommenden Geschicke beschreibt und zugleich realiter in sich trägt, und das Lamm, das geschlachtet war, öffnet ein Siegel nach dem anderen. Ehe das siebente aufgeht, erscheinen zwei Riesenheere von Gläubigen, das eine abgezählt und versiegelt, das andere ungezählt (Kap. 7). Dann erschließt das siebente Siegel anstatt der nun zu erwartenden Theophanie eine neue Reihe von Plagen, die Siebenposaunenvision (8 f). Auch hier folgt auf das sechste Stück eine Unterbrechung, die Uebermittlung von zwei neuen Buchrollen an den Seher, von denen indes nur die zweite von ihm weitergegeben werden darf (10), und danach eine selbständige, hier eingeschobene Prophetie, die die Erhaltung des Tempels und das Auftreten von zwei Zeugen in Jerusalem beschreibt 11_{1-14}. Die siebente Posaune bringt nach einer Triumphszene im Himmel 11_{15-19} eine Reihe von Drachenvisionen: zunächst die Geburt des Messias und seine Errettung vor dem Drachen 12_{1-6}, den Sturz des Drachen durch Michael 12_{7-12} und die Verfolgung der Mutter durch den Drachen 12_{13-18}, danach die Herrschaft der zwei Tiere, von denen das erste die vom Drachen eingesetzte Weltmacht, das andere den Kultus dieser Weltmacht darstellt 13_{1-18}, endlich in sieben kurzen Visionen eine Beschreibung von Endheil und Endgericht Kap. 14. Hiermit scheint die siebente Posaune und zugleich das siebente Siegel erledigt.

Was noch folgt, ist an die Siebenschalenvisionen angeschlossen. Zunächst werden sieben Plagen in einem Zuge offenbart 16_{2-21}, nachdem das Auftreten der sieben Engel von Kultszenen im Himmel begleitet worden war 15—16. Dann sind es zwei von diesen Schalenengeln, die dem Seher das Weitere „zeigen": der eine zeigt ihm die Hure Babel 17_1 ff, ein anderer ihr Gegenbild, die Braut des Lammes 21_9 ff. Sonst sind die letzten Visionen freilich von der Siebenschalenvision ganz unabhängig. Die achte Hauptvision handelt vom Fall der Hure Babel 17—18, vielleicht wiederum in sieben Vorgänge eingeteilt und dazu ein Schlußwort. Die zweite Hauptvision beschreibt die Messiasschlacht, die Bindung des Drachen, das tausendjährige Reich, die letzten Siege, das letzte Gericht, die Erscheinung eines neuen Himmels und einer neuen Erde und die Beschreibung des neuen Jerusalems, wohl wieder in sieben Abschnitte gegliedert und mit einem Schlußwort abgerundet 19_1—22_7.

Das ganze Buch endet dann mit einem Epilog, der ganz der Ueberschrift und dem Eingang entspricht, 22_{8-21}. Das Verlangen der Gemeinde nach baldiger Erscheinung und die Verheißung baldiger Erfüllung der Prophetie kommt hier ergreifend zum Ausdruck. In einem besonderen Drohspruch sichert der Apokalyptiker die Integrität seiner Schrift 22_{17-19}.

1. c. Unser Gesamteindruck ist ein doppelter: die Apok ist ein kunstvoll zusammengesetztes Ganzes und doch auch eine außerordentlich künstliche Komposition. Und in beiden Hinsichten steht sie in der apokalyptischen Literatur einzig da. Alle sonstigen Apokalypsen sind entweder von einfacherer Struktur (vgl. ¶ Himmelfahrt Mosis), oder ihre Bestandteile sind nicht künstlich zusammengeschweißt, sondern mehr lose aneinandergereiht, vgl. Aethiop. Henoch (¶ Henochbücher), Apok Baruch (¶ Baruchschriften, 2) und IV Esra (¶ Esrabücher: III).

Der Zusammenhang des Ganzen ergibt sich gleichwohl zunächst daraus, daß Briefe und Visionen durch ein und dieselbe Christuserscheinung 1_9 ff verbunden und zu einem Buche, das für sieben Gemeinden bestimmt ist, zusammengefaßt sind; weiter aus der Trilogie der Plagenreihen und der auch in Kap. 14 und 17/18 zu beobachtenden Einteilung des Stoffes in je sieben Stücke. Wahrscheinlich hat der Apokalyptiker auch mit Bewußtsein an sieben Stellen seines Buches den Fortgang der Ereignisse durch kultische Szenen im Himmel unterbrechen lassen, nämlich 1. vor der Oeffnung des versiegelten Buches

5_{8-14}, 2. vor der Oeffnung des siebenten Siegels 7_{9-17}, 3. bei der siebenten Posaune 11_{15-19}, 4. nach dem Sieg des Michael 12_{10-12}, 5. zwischen dem Auftreten der zwei Tiere und der Ankündigung des Endgerichtes 14_{1-5}, 6. zum Beginn der Siebenschalenvision 15_{2-4} und 7. nach dem Fall von Babel 19_{1-8}. Die Szenen bestehen aus Huldigungen und Hymnen, sie gelten Gott und dem Lamm und feiern die bevorstehende oder soeben erfolgte Errichtung der Herrschaft Gottes. Sie sind für die Erfassung des Sinnes der Apok von größter Bedeutung. Einmal veranschaulichen sie den Anteil der himmlischen Gemeinde (der Himmelswesen und der vollendeten Märtyrer) an den Geschehnissen, die sich auf Erden abspielen. Sodann geben sie der Apok wirklich die Weihe eines kultischen Buches. Indem das Buch mit diesen siebenmal sich wiederholenden Liturgien in den Gemeinden vorgelesen wird, wird auch die Gemeinde siebenmal aufgefordert, die kultischen Feiern im Himmel im Geiste mitzuerleben. Endlich wird in diesen Hymnen auch der erhabene Hauptgedanke der Apok unzweideutig herausgearbeitet (nicht die ¶ Parusie Christi, die verhältnismäßig zurücktritt, vgl. 14_{14} ff (?) 19_{11} ff), sondern der Ausbruch des göttlichen Zornes über die Erde, der Kampf gegen den Drachen und seine Herrschaft und die Errichtung der Herrschaft Gottes (und des Lammes) im Himmel und auf Erden. Endlich zeugen auch die sieben über das ganze Buch verstreuten Seligpreisungen, von denen fünf Heilssprüche sind 14_{13} 16_{15} 19_{9} 20_{6} 22_{14} und die dem Leser des Buches gelten 1_{3} 22_{7}, für den einheitlichen Plan, von dem die Apok getragen ist.

Die Visionen sollen also eine fortlaufende Beschreibung der Endgeschichte geben. Diese Meinung will dem aufmerksamen Leser nicht recht in den Sinn. Ihm fällt auf, daß wir mehrfach unmittelbar vor dem Ende stehen (so 6_{12-17} 9_{13-21} 11_{15-19} 14_{1-20} 18_{21}—19_{10}), ohne daß das Letzte alsbald erscheint, und daß mehrfach Wiederholungen vorkommen: vor allem die drei Plagenreihen, die in ihrem Aufbau nahe verwandt sind; die sieben Kultakte, die doch fast immer demselben einmaligen Ereignis gelten; die Gerichtsakte in Kap. 14, 18 und 19, die Dubletten zu sein scheinen; die zwei Symbolisierungen des gottfeindlichen Weltreiches 13 und 17; die zweifache Niederwerfung des Drachen 12_{7-10} und 20_{1-3}. Auf diese Tatsachen beruft sich die sogenannte Rekapitulationstheorie, die die Wiederholungen und Dubletten als Rekapitulationen, d. h. als widerholende Beschreibungen derselben Geschehnisse auffaßt. Diese Auffassung ist indes unbedingt zu verwerfen, denn die Apok ist ein fortlaufender Geschichtsbericht. Mit den vielen Einschaltungen und scheinbaren Wiederholungen verfolgt der Verfasser bestimmte Zwecke und verwertet er bestimmte literarische Motive. Die Ueberraschung und Enttäuschung, die der Leser erfährt, wenn sich das Ende immer wieder hinausschiebt, das Entsetzen, das ihn packt, wenn immer wieder neue Schrecken kommen und immer wieder neue Feinde erscheinen, sind Wirkungen, die der Apokalyptiker beabsichtigt hat. Die Gemeinde soll niedergeschlagen werden von dem Eindruck der Unerschöpflichkeit des göttlichen Zorns und der Furchtbarkeit des Feindes Gottes. Um so herrlicher das Heil, das den Versiegelten bereit ist; um so gewaltiger die Kraft des Glaubens, der trotz allem der Verheißung harrt und der weiß, daß die Herrschaft Gottes doch das Ende ist. Und die eigentümliche Verkoppelung der drei Plagenreihen (wobei der siebente Akt zweimal nicht die Vollendung, sondern eine neue, gleich lange Schreckenszeit bedeutet), ist eine literarische Kunstform, die in der allgemeinen Literaturgeschichte wohl ihre Analogien hat (eine, allerdings ziemlich entfernte Aehnlichkeit hat die Struktur der Erzählungen von 1001 Nacht).

2. a. So sehr indes das Buch als ein zusammenhängendes Ganzes auf uns wirken soll, so ist doch auch die Künstlichkeit der Komposition unverkennbar. Zunächst zerfällt es in zwei ganz ungleiche Teile: die sieben Briefe und die eschatologischen Visionen. Zwei sehr verschiedenen Zwecken hat der Apokalyptiker sein Buch dienstbar gemacht: er wollte (1) in sieben konkrete Gemeinden in Kleinasien, die er offenbar gut kannte, ein in ihre konkrete Situation hineingehöriges lobendes, strafendes, drohendes und verheißendes Wort von Christus hineinrufen, und (2) die letzten Dinge, auf die die Gemeinden warteten, ihnen in aller Ausführlichkeit, so wie er sie geschaut zu haben vorgab oder meinte, beschreiben.

Die Analyse der Visionen geht am besten von der Feststellung aus, daß wir drei Typen von Visionen zu unterscheiden haben: 1. die göttlichen Plagen, die in drei Reihen die Ungläubigen treffen, Angriffe des Himmels auf die Erde, Ausbrüche des göttlichen Zornes (Vorbild: die ägyptischen Plagen) 6; 8_{9}; 15_{16}; 2. die Offenbarung der satanischen Herrschaft auf Erden und die Aktionen Satans gegen Gott und seine Gemeinde, Angriffe der Erde auf den Himmel 12. 13. 17, und 3. die definitive Offenbarung des göttlichen Gerichts, die Vernichtung der gottfeindlichen Mächte auf Erden und die Errichtung des Reiches Gottes 14; 18—21. Typus 3 offenbart die Erfüllung von 1 und die Vernichtung von 2. Alle Ereignisse, die in den sechs Siegeln, sechs Posaunen, sieben Schalen und in dem Auftreten der Tiere und der Hure Babel zusammengefaßt sind, finden ihre Krönung oder ihre Aufhebung in den Kap. 14 und 19 ff beschriebenen Endaktionen. Die zwei aller ¶ Eschatologie (: II. III) zugrundeliegenden Schemata: Vorbereitung des Gerichts und Endgericht (Typus 1 und 3) oder: letzte Ausbreitung der teuflischen Macht und endgültiger Untergang (Typus 2 und 3) sind hier also in gehäufter Weise zur Ausführung gekommen. Es lassen sich somit eine Reihe von kleinen abgeschlossenen Apokalypsen herausschälen, die Joh. nicht nebeneinander gestellt hat, wie es etwa in der Baruchapokalypse der Fall ist, sondern ineinandergefügt hat. Die Frage ist, ob er diese kleinen Apokalypsen und apokalyptischen Fragmente selbst hintereinander geschrieben oder übernommen und umgearbeitet hat.

Stellen wir zunächst die Stücke zusammen, die den Eindruck eines in sich abgeschlossenen Ganzen machen. Da sind zunächst die Siebensiegel-(a), Sieben-posaunen- (b) und Siebenschalenapokalypse (c) zu nennen. Sie sind alle drei auf eine erschöpfende Darstellung der „letzten Dinge" angelegt: 6 Plagen und dann das Endgericht (so a und b) oder 7 Gerichtsakte und dann das Endgericht (c). Auf das sechste Siegel, die sechste Posaune und die siebente Schale kann eigentlich nur noch die Parusie, die große Theophanie, der Tag des Herrn folgen. Dabei sind die Posaunen- und Schalenapokalypse sachgemäß aufgebaut und können in ihrer vorliegenden Form vom Verfasser übernommen sein; sie können sogar beide jüdischer Herkunft sein: als christliche Zutat wäre nur der Drohspruch 16_{15} anzusprechen. Nur die Siegelapokalypse ist keine einheitliche Komposition: 1. bilden die 4 Reiter eigentlich eine Einheit; 2. ist das 5. Siegel (der Racheschrei der Märtyrer) keine

Plage; von ihm ist auch fraglich, ob es nicht (trotz seiner jüdischen Grundfärbung) eine christliche Konzeption sein muß. Entweder hat die Erscheinung der (christlichen) Märtyrer eine fünfte Plage verdrängt, oder die Siebenzahl ist künstlich aus einer ursprünglichen Vier- oder Fünfzahl aufgefüllt worden. Für die Annahme einer jüdischen Grundlage spricht auch die der Oeffnung des siebenten Siegels vorangehende Szene der Versiegelung von 144 000 Juden (12 000 aus jedem Stamme) 7 $_{1-8}$; die Erscheinung der ungezählten Menge 7 $_{9-17}$ sieht wie eine christliche Ergänzung aus, und erst bei ihrem zweiten Auftreten 14 $_{1-5}$ sind auch die 144 000 christianisiert. Sehr schwer zu sagen ist, ob auch die Figur des Lammes eine christliche Schöpfung ist, oder ob sie eine Figur rein jüdischer Art verdrängt hat. Jedenfalls ist die Siegelapokalypse zugleich eine Apokalypse des Lammes, und die Erwähnung des Lammes scheint mehrfach in den ursprünglichen Text eingetragen. Einen Einblick in die literarische Komposition des mittleren Teils der Joh-Apok gewährt nur Kap. 10: der Apokalyptiker hat offenbar von zwei ihm vorliegenden Apokalypsen die eine fallen lassen (vielleicht weil er seine Komposition nicht noch komplizierter machen wollte), die andere in sein Werk aufgenommen. Sie liegt wahrscheinlich den Kap. 11. 12. 13 oder Teilen davon zugrunde. Kap. 11 enthält zwei zusammenhangloſe apokalyptische Szenen, die Ausmessung des Tempels und die zwei Zeugen. Erstere kann wegen ihres Widerspruchs gegen Mrk 13 $_2$ kaum von einem Juden *christen* konzipiert sein, letztere könnte (bis auf eine christliche Interpolation V. $_{8b}$) eine jüdische Ueberlieferung darstellen; dann wäre die Geschichte der zwei Zeugen ein merkwürdiges Vorbild zur evangelisch-paulinischen Christusmythe (Zeugentod, Auferstehung, Himmelfahrt).

Die Vision von den zwei Tieren 12 f und die Vision von der Hure Babel 17 sind zwei voneinander unabhängige Darstellungen der Weltmacht in ihrem letzten Stadium. Nt.liche Analogien findet man höchstens in der Figur des Antichrist II Thess 2 und I Joh 2 $_{18}$. Mit den Plagen, die vorher und nachher über die Erde gehen, haben sie nichts zu schaffen. Beide Erscheinungen verlangen die Offenbarung ihres Untergangs. Der Untergang von Babel folgt unmittelbar auf die Beschreibung Kap. 18. Der der zwei Tiere und des Drachen schließt sich an die Erscheinung des Messias an 19 $_{17}$ ff. Infolge der Einführung eines tausendjährigen Zwischenreiches 20 $_{4-6}$ wird der Drache gebunden, freigelassen und dann für alle Zeit unschädlich gemacht 20 $_{1-3.\ 7-10}$. Auch in diesen Kapiteln ist der at.liche Untergrund (vgl. die Tiere bei Dan und Frau Babel in der prophetischen Apokalyptik) unverkennbar, auch können jüdische Ueberlieferungen verwertet sein. Christliche Interpolationen lassen sich auch hier nachweisen 13 $_9$ f 17 $_6$ 17 $_{14}$ 18 $_{20}$; spezifisch christliche Ausprägung haben die Abschnitte also nicht. Dennoch ist hier eine rein jüdische, nicht judenchristliche Grundschrift kaum herauszuschälen, weil die Konzeptionen auch nicht gerade nicht-christlich sind. Ganz sicher ist die Geburt des Christus 12 $_{1-6}$ eine nicht-christliche Konzeption; sie hat ihre Vorbilder in bekannten antiken Göttermythen und in einer jüdischen Messiaslegende und gehört offenbar zu der Erscheinung des at.lich-jüdischen Messias 19 $_{11-16}$, die nur durch die Eintragung des Logosnamens 19 $_{13}$ eine christliche Färbung erhalten hat. Es ist nicht die geschichtliche Geburt Jesu, sondern die mythische Geburt des apokalyptischen Menschen der Daniel- und Henochapokalypsen. Eine Beziehung auf Jesus kann nur nachträglich und künstlich vorgenommen werden. Auch die Szene vom Kampf des ¶ Michael mit dem Drachen 12 $_{7-10}$ ist keine christliche Schöpfung; sie ist eine Art Fortsetzung zu Dan 12 und bedeutet eigentlich den endgültigen Sieg über den Teufel. Nur durch den Einbau an diese Stelle unserer Apok bekommt sie einen vorläufigen Charakter.

Das endgültige Gericht wird in 14 $_{8-20}$ in fünf kleinen, rein at.lich gefärbten Szenen beschrieben; christlich ist nur das Lamm V. $_{10}$, die Mahnung und die Seligpreisung V. $_{12}$ f. Möglich, daß dieser Abschnitt, oder ein Teil davon ursprünglich eine der drei Siebenplagenapokalypsen abschloß. Aehnliches gilt von den letzten Visionen: Auferstehung und Gericht 20 $_{11-15}$, Welterneuerung und Theophanie 21 $_{1-8}$, Jerusalem und Paradies 21 $_9$—22 $_5$. Wenn man von kleinen Einschüben absieht (die Mahnung 21 $_{5-8}$, die Apostel 21 $_{14}$, das Lamm in 21 $_{9.\ 22}$ und $_{23}$ 22 $_1$ und $_3$), ist das Ganze wiederum eine vom AT her inspirierte Konzeption, in dem aller Einfluß des Evangeliums fehlt. Der Christus hat nach Ablauf der 1000 Jahre keinerlei aktive Rolle zu erfüllen, weder beim Gericht noch bei der Welterneuerung ist er beteiligt; daher man auch unmöglich die Parusie Jesu Christi als Haupt- oder Höhepunkt der Apok bezeichnen kann. Diese Charakterisierung ist sicherer als die Herleitung. Vielleicht wird man auch hier eine geschriebene jüdische Grundlage ablehnen müssen.

2. b. Die *Ergebnisse* unserer Analyse lassen sich etwa folgendermaßen zusammenfassen: (1) die Komposition der Visionen 4—22 im ganzen ist das Werk eines *Christen*. Von ihm rührt die Himmelsvision Kap. 4 her, die Einfügung der sieben mit ihr zusammenhängenden liturgischen Akte (s. o.), die Konzeption der spezifisch christlichen Abschnitte, Sätze und Worte, die Prophetie über die zwei Buchrollen und die Verbindung der Stoffmassen zu einem abwechslungsreichen, kunstvoll sich steigernden dramatischen Ganzen. Die blendende Hypothese E. Vischer's (s. unten bei der Literatur), Kap. 4 $_1$—22 $_5$ stelle eine leicht überarbeitete *jüdische* Apokalypse dar, ist abzulehnen. 1. nämlich stellt die anzunehmende Grundschrift kein einheitliches Buch dar (auch von Vischer jetzt anerkannt); 2. braucht nicht alles, was auch ein Jude hätte schreiben können, jüdischen Ursprungs zu sein (vgl. das ähnliche Problem beim ¶ Jakobusbrief); die „jüdischen" Dokumente können zum Teil auch von einem besonderen Typus des ¶ Judenchristentums herrühren; 3. haben Christen, wenn sie ganze jüdische Apokalypsen annektierten (Esra, Henoch, Baruch), auch wenn sie sie mit christlicher Ein- und Ausleitung versahen (Esra), den Namen der jüdischen Autorität immer stehen gelassen. Sehr wahrscheinlich ist dagegen die eklektische Benutzung einer jüdischen Apokalypse oder die Uebernahme einzelner jüdischer Fragmente, zum mindesten die Verarbeitung von jüdischen apokalyptischen Ueberlieferungen. Eine jüdische Apokalypse könnte die Buchrolle 10 $_{8-11}$ gewesen sein, deren Inhalt in den folgenden Kapiteln 11—13, natürlich christlich überarbeitet, vorliegen wird. Vor allem, diese Visionen zeigen ein auffallend starkes Zurücktreten der evangelischen Jesusüberlieferung und ein mächtiges Vorherrschen der at.lich-jüdischen Gedankenwelt.

Trotz der relativen Geschlossenheit der Komposition ist doch sicher, daß Vorlagen von sehr verschiedenartiger Struktur von dem Verfasser in das Schema des Ganzen hineingepreßt worden sind oder von fremder Hand später eingearbeitet sind. Die wichtigsten Anstöße sind folgende: 1. Die Eschatologie der Eingangsvision, der Briefe und des Schlusses ist

eine andere als die der Visionen. Jene ist durchaus christlich: die Herrschaft Jesu Christi in der Gemeinde und die Parusie und das Gericht Jesu Christi sind die Hauptgedanken — diese ist mehr at.lich-jüdisch geformt und erst nachträglich leise christianisiert. 2. Die drei Plagenreihen sind ursprünglich selbständige, parallele und erschöpfende Beschreibungen der messianischen Schrecken: jedes Glied dieser Trilogie von sieben Plagen gab ursprünglich das Ganze der Wehen und leitete unmittelbar zur Endkatastrophe und Heilsvollendung über. 3. Wenn der Apokalyptiker $10_{8\,ff}$ eine zweite Rolle empfängt, dann ist klar, daß er jetzt in den Rahmen der inzwischen bereits durch Einlagen erweiterten ersten Buchrolle (der Siebensiegelapokalypse) ein neues apokalyptisches Visionenbuch einschiebt; vgl. die Caligula-Apokalypse von Erbes und die „kleine Buchrolle" von W. Brückner (vgl. unten bei der Literatur). Die Hypothese wird unterstützt durch den Unterschied der Messiaslehre: im Siegelbuch hat der Christus als Lamm sein Werk schon vollbracht, in der Einlage wird er erst geboren und besteht sein Werk nur aus dem von ihm geleiteten Endkampf. 4. Auch die in die Trilogie eingelegten mythologischen Kapitel (12—13. 17—18) sind nicht einheitlich. Möglicherweise bedeutete der Sieg Michaels über den Drachen 12_{7-9} nach ursprünglicher Fassung den endgültigen Untergang des Drachen, vgl. 12_{10}. Sicher ist die Hure Babel eine originelle Dublette zu dem ersten Tier des Drachen.

Wir haben demnach eine Urapokalypse und größere und kleinere Einlagen zu unterscheiden. Bei näherer Untersuchung ergibt sich, daß die Christusvision im Eingang, die Briefe, die Siebensiegelvision und der Schluß den ursprünglichen Bestand der Apokalypse gebildet haben müssen. Diese Stücke bilden jedenfalls ein Ganzes. Insbesondere gehört die Einleitung 1_{4-20} zu den Briefen und setzt der Epilog Briefe und Visionen voraus. Sollten die Briefe einmal ein eigenes Buch gebildet haben (sie wären dann mit I Petr und II Petr zu vergleichen), dann wäre der ursprüngliche Schluß weggeschnitten worden, und wenn die Visionen einmal ohne Briefe existiert haben sollten, so hätte ihre Einleitung als verloren zu gelten. Wahrscheinlicher ist indes, daß der Verfasser der Briefe zugleich auch der Schöpfer der Siegelvisionen ist. Diese bilden jedenfalls die Grundlage unseres Buches und sind von dem Apokalyptiker erster Hand geschaut und geschaffen. Möglich, daß er sie alsbald mit den zwei anderen Plagenreihen verband, die er übernommen haben wird. Die sonstigen Einlagen und Dubletten werden dann später, sei es von ihm, sei es von späteren Bearbeitern der Apokalypse hineingearbeitet worden sein. Von den Beschreibungen der Heilsvollendung wird das meiste der Urapokalypse zuzuweisen sein. Der Apokalyptiker letzter Hand, falls er vom Schöpfer der Urapokalypse zu scheiden ist, muß ein diesem kongenialer apokalyptischer Schriftsteller gewesen sein, Bearbeiter, Sammler und Deuter in einer Person. Ihm haben wir es zu danken, daß das ganze Buch trotz seiner disparaten Einlagen wie eine geschlossene Einheit wirkt. Bei einer Beurteilung des Ganzen haben vor allem die christlichen Einlagen und die christlichen Glossen (die Stellen vom Lamm) das größte Gewicht. Sie haben zur Folge, daß die Apokalypse letztlich wirkt als eine christliche Apokalypse, daß sie sich als eine „Apokalypse des Lammes", d. i. Jesu Christi, gibt. Die Eröffnung des Buches ist ebensosehr die Tat des Lammes wie die früher vollbrachte Erlösung. Der Zorn, der sich in den Plagenreihen wie in den Endgerichten offenbart, ist auch der Zorn des Lammes Der Krieg des Drachen ist ein Krieg gegen das Lamm, und der Sieg Gottes ist der Sieg des Lammes. Das Heil ist die Vereinigung, die Hochzeit mit dem Lamm $14_{1\,ff}$ 19_{9}. Das Ganze ist so eine Offenbarung des Christus auf Patmos an seine Gemeinden, eine Anweisung, wie die Gläubigen durch alle Schrecken hindurch zum Heil gelangen sollen, wenn sie nur ausharren.

3. Die Apok ist in schwerer Krisiszeit geschrieben, und ihr Zweck ist, den Gemeinden in ihrer Not zu helfen. Von zwei Seiten sieht der Prophet sie bedroht, von einer gnostisch-libertinistischen Bewegung und von der politischen Macht, die die Verleugnung des Glaubens und ihre eigene religiöse Verehrung bei Todesstrafe fordert.

3. a. Die Gefahr der Gnosis (¶ Häretiker des Urchristentums, 2 a) wird lediglich in den Briefen gezeichnet (in die Visionen ist sie nicht mitaufgenommen), und zwar sind die drei Gemeinden von ihr bedroht, Ephesus, Pergamon und Thyatira. Ihre Anhänger werden ¶ „Nikolaiten" genannt; also war irgendein Nikolaos (kaum der Diakon Apgsch 6_{5}) der Stifter oder Leiter der Bewegung, mindestens für Ephesus und Pergamon. Seine Sendboten nannten sich Apostel. In Thyatira war eine Prophetin, vom Apokalyptiker ¶ „Isebel" genannt, die Leiterin des Kreises. Die Bewegung hatte also durchaus urchristlichen Charakter. Ihre Werke waren freilich: Essen von Opferfleisch und Unzucht, daher ihre Lehre mit der des ¶ Bileam verglichen wird. Das ist kaum ein bloßes Symptom der Verweltlichung, des Paktierens mit der „Kultur", sondern Kennzeichen der ¶ Gnosis (I, 4; II, 6), wie es sich in Korinth schon zur Zeit des Paulus herausgestellt hat I Kor $6_{12\,ff}$ $8_{1\,ff}$. Wahrscheinlich nannten die Apostel und Propheten dieser Richtung solches Teilnehmen an dämonisch infizierten Mahlzeiten und an geschlechtlichen Orgien selbst schon: die Tiefen Satans erkennen 2_{24}. Sie werden Christen gewesen sein, genau so wie die Gnostiker in Korinth. Die Bedrohung dieser Gnostiker und die Bedrohung der Gemeindeglieder, die mit ihnen sympathisieren, ist eines der Hauptanliegen des Propheten. In dieser Tendenz rücken die apokalyptischen Briefe mit Judas und II Petr, aber auch mit I Joh nahe zusammen. Wie in diesen Briefen der „Apostel" die Gnosis bekämpft, und verwirft, so erscheint in Apok auch die christliche Prophetie oder Apokalyptik als Feindin der Gnosis. In Wahrheit ist auch sie Gnosis. Auch Johannes hat die Tiefen Satans erkannt. Aber er verabscheut Satan und seine Werke, und seine Gnosis läßt uns Satan als widergöttliche und widerchristliche Macht schauen. Die Beschreibung der Machtentfaltung und des Untergangs Satans ist ein Hauptgegenstand seiner apokalyptischen Gnosis. Die Apok ist ein Hauptdokument einer Astrologie, Dämonologie und Eschatologie verbindenden jüdisch-judenchristlichen Gnosis, die bis in die Mandäischen Texte (¶ Mandäer) hineingewirkt hat.

3. b. Von Verfolgungen ist auch schon in den Briefen die Rede. Ein Märtyrer wird mit Namen genannt: Antipas von Pergamon 2_{13}. Die Verfolgung ging vom „Thron des Satan" aus, worunter irgendein Tempelkult zu verstehen ist, möglicherweise der des Kaisertempels. Für die Zukunft wird eine kurze, lokale Verfolgung für Smyrna in Aussicht gestellt. Einzig in den „Siegersprüchen" (am Ende jedes Briefes) scheint angedeutet, daß der Briefschreiber noch eine allgemeine Verfolgung und vielleicht ein allgemeines Martyrium erwartet.

Ganz anders steht es in den Visionen. Sie machen

die Apok zum eigentlichen Märtyrerbuch des NT.s. Gleich im Anfang des Visionenbuchs erscheint der Rachegeschrei der Märtyrer 6_{9}; aus dem Bescheid 6_{11} ergibt sich, daß die Zahl der Märtyrer noch größer werden muß, daß aber das ganze Gerichtsdrama die göttliche Strafaktion für die Verfolgungen der Heiligen darstellt 6_{9} f; vgl. 19_{2}. In den weiteren Visionen findet dies Programm seine Realisierung: Hinweise auf die Verfolgungen und Mahnung zur Standhaftigkeit auf der einen Seite, Zeichnungen des Triumphes der Märtyrer auf der anderen Seite. Erstaunlicherweise erfolgt nach dem sechsten Siegel die erste Epiphanie der bereits verherrlichten Märtyrer 7_{9-17}. Dann findet sich 11_{3-13} eine Art Märtyrergeschichte, die einzige ihrer Art in der Apok, der Mythus von den zwei Zeugen: Zeugnis, Zeugentod und Aufnahme in den Himmel stempelt auch sie zu typischen Märtyrern. In den Drachenvisionen wird nur in kurzen Worten 12_{17} 13_{7} 13_{15}, sowie in einem Mahnwort 13_{10} auf den Kampf des Tieres gegen die Christen hingewiesen. Gleichwohl ist deutlich, daß eine allgemeine Verfolgung geplant ist, die wohl eigentlich mit der völligen Ausrottung der Heiligen enden muß: schon der ökonomische Boykott aller „Ungläubigen" durch die Drachenregierung bedeutet ihren Tod. Es folgt in wunderbarem Kontrast die zweite Epiphanie Vollendeter, die doch wohl gleichfalls als Märtyrerschar gedacht sind 14_{1-5} (die Epiphanie ist der Sieg der Zeugen). An die Warnung vor der Anbetung des Tieres 14_{9-11} schließt sich Vermahnung und Seligpreisung der Märtyrer an 14_{12} f. Ehe dann das Schalengericht sich ergießt, erfolgt die dritte Epiphanie der Sieger, die im Liede die Gerechtigkeit Gottes feiern 15_{2} f. Auch die Hurenstadt Babel wird als Christenverfolgerin gebrandmarkt 17_{6} 18_{24}. Das Gericht ist die Rehabilitation der Märtyrer 19_{2}; im 1000jährigen Reiche sind sie wirklich die Mitherrscher Christi 20_{4}. Hier ist das eigentliche „Märtyrerbuch" zu Ende. Es ist in der Tat die Geschichte von der Not und dem himmlischen Lohn der Märtyrer und von dem Rachegericht, das ihre Mörder ereilt. Eigentliche Martyrien werden freilich, abgesehen von 11_{3} ff nicht beschrieben. Nur als „Sieger" treten die Märtyrer in persona auf.

Nach der Drachenvision zu urteilen (Kap. 13) erwartet der Seher, daß sich die irdische Weltmacht in kurzem zu einem aufs Ganze gehenden Angriff auf die Christen erheben werde. Verbreiteter Meinung zufolge muß das erste Tier das Imperium Romanum und das zweite „der Pseudoprophet", ein Universalpriester des Kaiserkultes (¶ Herrscherkult) sein. Auch mit „Babel" muß Rom, und mit den Königen 17_{10} f müssen römische Kaiser gemeint sein. Gegen diese Auslegung lassen sich indes einige ernste Bedenken geltend machen. Die zwei Visionen (13 u. 17) sind Mythen und Zukunftsweissagungen. Das Tier und die Hure verkörpern die überempirische gottfeindliche Macht der Zukunft. Es ist unmöglich, alle angegebenen Einzelzüge auf Rom und die Kaiser auszudeuten; sie stammen eben aus bestimmten mythisch-apokalyptischen Ueberlieferungen und sind in der empirischen Welt gar nicht zu realisieren. Die Vielheit der Versuche, die Zahl 666 (13_{18}) und die Berechnung der Könige 17_{10} f festzustellen, könnte darauf hinweisen, daß der Fehler im Ansatz steckt. Es kommt hinzu, daß zur Zeit des Apokalyptikers im römischen Reich nur örtliche Verfolgungen stattgefunden hatten (¶ Heidenchristentum, 3) und im übrigen die Gemeinden und ihre Führer sich des Schutzes der römischen Behörden zu erfreuen gehabt hatten (Apgsch 16—28 Röm 13_{1} ff), daher das älteste Christentum sich sonst durchaus staatsfreundlich zeigt (Röm 13_{1} ff I Petr 2_{13} ff I Tim 2_{1} ff I Clem 61). Das Reich, das der Kirche den Garaus zu machen droht, wäre also nicht das römische Imperium, sondern eine Macht, die noch erscheinen muß und deren Dauer von vornherein nur kurz begrenzt ist 13_{5}. Diese Auffassung, die jetzt vor allem Lohmeyer vorträgt, verdient ernsteste Erwägung. Die rein zeitgeschichtliche Auslegung, die meint, daß Apok 13 das empirische Kaiserreich und 17 das empirische Rom beschrieben sei, ist sicher einseitig. Der Seher hat vielmehr aus überlieferten Mythen und Mythenmotiven und aus eigener Seherkraft zwei neue Bilder geschaffen, die zunächst als apokalyptische Mysterien wirken sollen. Aber daß wir von dem römischen Imperium, von Kaiserkult und von der Stadt Rom völlig absehen sollten, ist auch nicht wahrscheinlich. Erstens sind schon mit den prophetischen Vorbildern (vornehmlich im ¶ Danielbuch und bei ¶ Ezechiel) empirische Weltmächte gemeint gewesen, und auch in den gleichzeitigen jüdischen Apokalypsen (Esra und Baruch) ist mit allerhand Decknamen und allerlei Monstren nichts anderes gemeint als das empirische Römerreich. Zweitens ist es eine Tatsache, daß das Imperium Romanum sich weithin deckt mit der Herrschaft des Drachen und ebenso Rom mit der Hurenstadt Babel. Rom müßte mindestens eine, wenn auch nicht ausgereifte Vorstufe der apokalyptischen Figuren für den Seher gewesen sein. Wichtige Voraussetzungen für die Aktion der apokalyptischen Tiere waren schon längst im römischen Reich gegeben: die Weltherrschaft, die gotteslästerlichen Namen, der Kult der Roma und der Kaiser, die Blutschuld an den Heiligen 17_{6} 18_{24}, die sicher nicht bloß „glaubensmäßige Notwendigkeit", sondern historische Wirklichkeit war. Der Apokalyptiker muß den Kaiserkult gekannt und muß ihn als satanisch und als Gefahr für die Christenheit erkannt haben. Wenn er das Heiligtum in Pergamon den Thron des Satans nennt, dann war wohl aller heidnischer Kult für ihn eine Manifestation des Satans. Neros Vorgehen gegen die Christen in Rom konnte von den Christen als eine Ausnahme von der Regel, aber ebenso als Auftakt zu einem allgemeinen Vernichtungskrieg beurteilt werden. Das „Märtyrerbuch" sieht denn auch in den Verfolgungen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eine zusammenhängende Aktion des Teufels. Nach alledem ist es unwahrscheinlich, daß ein christlicher Prophet, der im römischen Reich lebte und die latenten Gefahren täglich sah, das Auftreten einer ganz ähnlichen Teufelsmacht rein von der Zukunft erwartet haben sollte, als ob Rom und der Kaiserkult ohne Bedeutung wären. Es muß also eine Lösung gesucht werden, bei der der apokalyptische Stil und die unabweisbare Beziehung auf Rom gleicherweise zum Recht kommen. Wir fassen daher die beiden Visionen als Synthesen von Prophetie und Wirklichkeit, von apokalyptischem Mythus und Empirie. Geschautes und Erlebtes, Künftiges und Gegenwärtiges ist in großartiger Schau zu einem Ganzen zusammengefügt. Im Imperium Romanum sieht der Seher die teuflische Macht, die in Bälde zum Generalangriff gegen den Glauben vorgehen wird, aber er beschreibt das Geschehen in apokalyptischem Stil, der den Eindruck macht, als sei eine rein zukünftige Macht und eine rein zukünftige Manifestation gemeint. Er zeigt auf das römische Reich und auf die Weltstadt Rom, aber schreibt, als ob, was er geschaut hat, reine Offenbarung und reine Zukunftsgeschichte sei. Dann sind die Einzelzüge je nachdem als rein apokalyptische Motive oder

als Hinweise auf die Geschichte Roms zu behandeln, und konkrete Züge, wie die Heilung der Todeswunde 13_3, die Zahl und Geschichte der Könige $17_{10\,f}$, die Lästerungen 13_6, die Zahl des Tieres 13_{18} werden Geschichtsbeziehungen in mythisch-apokalyptischer Sprache enthalten, auch wenn wir sie nicht mehr sicher deuten können. In jedem Fall ist das Buch von der gewissen Ueberzeugung getragen, daß das römische Reich die Macht des Teufels ist, und daß in ihm die Krisis der Geschichte für Welt und Gemeinde gegeben ist. Mit diesem Urteil tritt es allerdings in schärfsten Gegensatz zur sonst üblichen Beurteilung des römischen Staates, insbesondere zu I Clemens und zu dem gleichfalls in Verfolgungszeit geschriebenen I Petr. Das ist dann eben die Eigenart des Apokalyptikers, daß er tiefere Zusammenhänge sieht und die Folgerungen, die sich ihm aus seiner Schau und aus seiner Tradition ergeben, radikal zu ziehen sich nicht scheut (vgl. übrigens auch I Petr 5_8 u. 5_{13}). Röm 13 ist vor dem Martyrium der Apostel und vor der Neronischen Christenverfolgung geschrieben, und Clemens steht nach Temperament und Schulung apokalyptischer Deutung der Gegenwart ziemlich fern.

3. c. Die Gnosis und das Imperium sind die Feinde der Gläubigen. Höchst auffallend ist, daß das Judentum in der Apok keine nennenswerte Rolle spielt, weder als angreifende Macht noch als leidende Gemeinde. Zwar die jüdischen Ueberlieferungen, Kultusheiligtümer und Privilegien werden genannt und anerkannt: das Zwölfstämmevolk 7_{4-8} 21_{12}, der Tempel $11_{1\,f}$, der jüdische Messias, der die Gojim vernichtet $19_{11\,ff}$, das neue Jerusalem, das auf die Erde herabkommt 21_2. Aber all diese Ueberlieferungen sind von dem christlichen Apokalyptiker für die christliche Heilsgemeinde in Anspruch genommen; für die Juden bleibt kein Platz. Am auffallendsten ist die Ignorierung des Judentums bei den Regierungsmaßnahmen des Pseudopropheten $13_{11\,ff}$, die doch die Existenz der Synagoge genau so bedrohen wie die der Kirche. Der Apokalyptiker hat ein gutes Teil Judentum in sich aufgenommen, aber die konkrete jüdische Gemeinde ist seinem Gesichtskreis völlig entschwunden. Nur in den Briefen schilt er zweimal auf die Synagoge des Satans und wehrt ihren Gliedern das Recht, sich Juden zu nennen 2_9 3_9, und 11_8 wird Jerusalem als Sodom und Gomorrha gebrandmarkt. Wenn nicht die grandiose Mißhandlung der griechischen Sprache seine jüdische Herkunft erwiese, möchte man denken, er sei Nichtjude und Antisemit. Sehr merkwürdig ist auch die fast völlige Ignorierung des Strafgerichts, das über Jerusalem gekommen ist (nur $11_{1\,f}$ und 11_{13} ist ein Anlauf genommen, aber nicht zur Durchführung gekommen).

4. Die Apok ist das einzige Buch im NT, das Anspruch auf Heiligkeit macht $22_{18\,f}$. Sie enthält ja auch wirklich nichts anderes als Mitteilungen des himmlischen Christus in Wort und Bild und ist auf göttlichen Befehl niedergeschrieben. Sie ist von vornherein mit kanonischem Anspruch veröffentlicht und hat somit die Kanonisierung einer nt.lichen Schriftensammlung eingeleitet. Der Apokalyptiker Johannes ist der Begründer des nt.lichen Kanons (ZNT 1909).

Die Lehre der Apok ist im wesentlichen Verherrlichung Gottes, Christologie, Sicherung des Heils und Eschatologie.

Gottes Herrlichkeit und Gottes Herrschaft im Himmel und auf Erden sind Leitmotive, die vor allem in den kultischen Szenen und in den Hymnen zum Ausdruck kommen. Kein nt.liches Buch betont so stark, daß das Heil vor allem die Vereinigung mit Gott, das Wohnen Gottes unter den Menschen ist $21_{1\,ff}$.

In der ¶ Christologie (: I, 5c) tritt das Mythische stark hervor. Es lassen sich zwei sehr verschiedenartige Mythen unterscheiden: 1. der Mythus vom Lamm, das geschlachtet ist und so die Erlösung vollbracht hat, das im Himmel die sieben Siegel öffnet und so die Ausführung des eschatologischen Dramas leitet, und das am Ende die vollendeten Asketen und Märtyrer weidet $14_{1\,ff}$; 2. der Mythus vom Messias, der im Verlauf des eschatologischen Dramas wunderbar geboren, am Ende der Tage erscheint, um das Tier und die Könige zu besiegen, Hochzeit zu halten und ein 1000jähriges Reich zu errichten. Die beiden Mythen stehen unvermittelt nebeneinander (wie im Talmud die Geschichte vom Messias ben Joseph und die vom Messias ben David) und fließen nur im letzten Akt zusammen; doch ist auch beiden eigen die fast restlose Ausschaltung des historischen Menschenlebens Jesu Christi, daher die Leugner der Geschichtlichkeit Jesu (¶ Christentum: I, 2) in dem Christusmythus der Apokalypse eine der ältesten Formen des christlichen Geschichtsmythus sehen. Richtiger ist es, zu sagen, daß dem Apokalyptiker an der „Geschichte" Jesu nur das Sterben wichtig ist (er ist hier noch radikaler als Paulus!), und daß er kein Bedenken trägt, einen fremden rein eschatologischen Erlösermythus als Offenbarung der Gemeinde vorzutragen, der noch in keiner Weise der überlieferten Geschichte assimiliert ist. Doch steht er auch fest im Gemeindeglauben; denn Christus ist ihm auch der Herr der Gemeinden, der durch seinen Propheten die Gemeinden regiert und in dessen Händen Wohl und Wehe der Gemeinden ruht. Christusglaube ist somit für den Apokalyptiker Glaube an das Lamm, Verehrung des gegenwärtigen Herrn und Erwartung seines Gerichts und seiner Erdenherrschaft.

Die Heilslehre der Apok ist die allgemein urchristliche. Eigentümlich ist ihr, daß sie neben der Reinigung durch das Blut des Lammes (¶ Blut: II, 1) und der Buße als drittes Heilsmittel das Martyrium verherrlicht. In einer der Visionen 14_4 tritt dazu noch die Askese. Es ist möglich, doch nirgends unzweideutig ausgesprochen, daß sie als letztes ein allgemeines Martyrium, die vollkommene Ausrottung der Christen auf Erden, erwartet — apokalyptisch gewertet für die Gläubigen eine herrliche Aussicht.

Auch in ihrer Eschatologie nimmt die Apok die urchristliche Ueberlieferung auf, wie man sie vor allem in den synoptischen Evangelien und bei Paulus findet (¶ Eschatologie: III). Eschatologie ist auch hier im wesentlichen: Auftreten von gottfeindlichen Mächten in der Endzeit und ihre Vernichtung, Verhängung von Plagen und Schrecken über die ganze Erde, die Erscheinung des Christus, und die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden. Doch hat die Apok die urchristliche Eschatologie wesentlich bereichert, einmal durch die furchtbare Häufung und Periodisierung der Schreckenserscheinungen, sodann durch die eingehende Beschreibung des Drachenreiches, durch die „Geschichte" des apokalyptischen Messias, durch die Einfügung eines 1000jährigen Zwischenreiches Christi und durch den phantastischen Mythus vom himmlischen neuen Jerusalem.

Das belangreichste Merkmal der Apok ist ihre Genauigkeit und Vollständigkeit in der Beschreibung der letzten Dinge. Der Apokalyptiker ist der Meinung, daß die Christen „alles" wissen müssen, was sie zu erwarten haben. Die vollständige Offenbarung der letzten Dinge ist für ihn geradezu

eine Heilsnotwendigkeit. Dies Motiv, das schon Mrk 13 $_4$ Par. und I Thess 5 $_{1\,f}$ angedeutet ist, ist hier zur vollen Entfaltung gekommen. Wenn Johannes es in viel stärkerem Maße realisiert als irgendein anderer urchristlicher Prophet, so ist das einmal einem außerordentlich intensiven und zugleich produktiven Studium der at.lichen Propheten zu danken (vor allem Jes, Ezech, Sach, Dan), sodann seiner reicheren Kenntnis jüdischer Traditionen, vielleicht auch der Verwertung jüdischer Apokalypsen, seinem Interesse an kosmischen und astrologischen Erscheinungen und Spekulationen, endlich eigener prophetischer Inspiration, die ihn befähigte, die übernommenen Gestalten und Motive in schöpferischer Synthese zu neuen Bildern umzugestalten, wobei auch visionäre Schau nicht ausgeschlossen werden darf. Die Apok ist ein klassisches Dokument urchristlicher Eschatologie. ¶ Apokalyptik (: III) ist auch hier das Lebenselement der Gemeinden. Es wäre die größte Verkennung, zu meinen, die Eschatologie sei hier nur noch für die „Welt" nötig; für die Gläubigen, die schon in ewiger Gewißheit zum Lamm stehen, habe sie als richterliche Lösung ihre Bedeutung verloren (Lohmeyer; vgl. unten bei der Literatur). Aus den Briefen und aus den in die Visionen eingestreuten Mahnungen ergibt sich, daß es *für die Gemeinden nötig* ist, zu wissen, was ihnen bevorsteht, und wie sie sich in der kommenden Krisis zu halten haben; außerdem ist die Erfüllung des Rachegerichts ein Lebensbedürfnis der Märtyrergemeinden. Hier regt sich geradezu das Verlangen nach einer ¶ Theodizee. Die Apok ist lediglich für die Gläubigen, nicht für die Welt geschrieben. Nichts liegt dem Buche ferner als die Absicht, noch einige Ungläubige zu retten. Die Apok ist nichts weniger als ein der Missionspropaganda dienendes Buch (vgl. den bezeichnenden Spruch 22 $_{11}$).

Noch weniger ist zu behaupten, der Zeitbegriff der Eschatologie sei in der Apok aufgelöst, die drei Zeitperioden: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, seien gewissermaßen vertauschbar, weil alles, was geschehe, nur Manifestation des ewig Gegenwärtigen sei (Lohmeyer). Gewiß scheint an einzelnen Stellen der gewöhnliche Zeitbegriff durchbrochen (vgl. 7 $_{9\,ff}$ das vollendete Heil der Märtyrer, 12 $_{1\,ff}$ die Geburt des Messias). Selbst wenn hier wirklich einmal Zukunft zurückdatiert und vergegenwärtigt und Vergangenheit in Zukunft transponiert sein sollte (genau zu sagen, wie der Apokalyptiker das Zeitverhältnis gemeint hat, ist uns unmöglich), für die Masse der Visionen und Mahnungen wie für die Totalbetrachtung der Apok gilt durchaus die realistische Haltung aller normalen Eschatologie. Sie betont nur gleichzeitig sehr stark, daß alle Eschatologie und die Entscheidung über Völker und Menschen verankert ist in einem ewigen Ratschluß Gottes, vgl. 13 $_8$ (wo aber „seit der Grundlegung der Welt" auf keinen Fall ursprünglich mit „geschlachtet" verbunden ist und auch sekundär nicht damit verbunden werden darf).

5. Die Apok will von einem *Johannes* geschrieben sein. Seine Legitimation ist aber nicht der Apostolat (darauf wird nirgends Anspruch erhoben), sondern besteht in den Visionen, die er gehabt, dem Auftrag von Christus, den er ad hoc empfangen hat und in seinem besonderen amtsähnlichen Verhältnis zu den sieben kleinasiatischen Gemeinden. Welcher Johannes ist hiermit gemeint (a), und ist die Schrift von ihm selbst oder nur in seinem Namen verfaßt (b)?

a) Nach der kirchlichen Ueberlieferung, die zuerst bei ¶ Justin (Dialog 81) bezeugt ist, ist der Verfasser der Apok der *Apostel* ¶ Johannes. Da das Buch eine unverbogene palästinische Eschatologie lehrt und ein Grundgedanke, das Rachemotiv 6 $_{9\,f}$, ganz dem Rachewunsch der „Donnerssöhne" Luk 9 $_{54}$ entspricht, so möchte man es dem Zebedäussohn Johannes wohl zutrauen. Aber die Haltung, die es der Geschichte Jesu gegenüber einnimmt, macht eine Abfassung im höchsten Grade unwahrscheinlich. Auch nach 18 $_{20}$ 21 $_{14}$ scheint der Apokalyptiker sich selbst nicht zu dem Kollegium der Apostel zu rechnen, sind diese vielmehr sämtlich zu den bereits vollendeten Märtyrern zu zählen. Der Zebedaide kann also nur dann gemeint sein, wenn die Apok pseudepigraph ist.

Mit aller Bestimmtheit ist weiter die Identität des Apokalyptikers mit dem *vierten Evangelisten* (¶ Johannesevangelium) und dem Verfasser der drei ¶ Johannesbriefe *abzulehnen*. Zwar gibt es manche, sehr auffallende Berührungen. Auch Evangelium und Briefe sollen nach kirchlicher Ueberlieferung in Kleinasien entstanden sein, und die Briefe kämpfen gegen eine häretische Bewegung wie die Apok. Ihr Verfasser hat nach III Joh seine Wirksamkeit über ein größeres Gebiet ausgedehnt. Der Apokalyptiker scheint der „Johannes von Ephesus" der kirchlichen Tradition sein zu müssen, dem auch die anderen johanneischen Schriften zugewiesen werden. Aehnlichkeit oder Gleichheit in der Bildung und in der theologischen Haltung ergibt sich aus gleichen sprachlichen Eigentümlichkeiten und aus der Verwendung gleicher christologischer Bilder wie Lamm, Hirte, Wort, Sieger, Zeuge. Aber die Person, die hinter Evangelium und Briefen steht, der „Presbyter" von II und III Joh, ist ein großes Rätsel; es steht nicht einmal fest, ob er in Ephesus gewirkt hat, er kann auch nach Syrien gehören. Und an sich ist es nicht unmöglich, daß einmal in der Gegend von Ephesus zwei Männer, vielleicht beide Johannes genannt, mit übergreifender Autorität nebeneinander gewirkt haben, der „Evangelist" und der Apokalyptiker. Die sprachlichen und sachlichen Berührungen können auch aus Beeinflussung des einen durch den anderen, oder aus gemeinsamem Anteil an einem nicht fest begrenzten Ueberlieferungskreis erklärt werden. Dies muß geschehen, da ihnen zahlreiche Abweichungen im Sprachgebrauch und Wortschatz, in der Verwendung gleicher Worte gegenüberstehen. Zwar schreibt auch der Evangelist ein Griechisch, das deutlich die aramäische Herkunft des Verfassers verrät (¶ Johannesevangelium, 6); aber er schreibt doch korrekt und erlaubt sich keinerlei Verstöße gegen die griechische Grammatik, wie es der Apokalyptiker tut, namentlich dann, wenn er gewisse Titel wuchtig zur Geltung bringen will. Sehr bedeutsam ist, daß mit dem „Zeugnis Jesu" in der Apok kaum eine Auseinandersetzung gemeint sein kann, wie sie Jesus im 4. Evangelium vorträgt, und daß der Titel Wort Gottes 19 $_{13}$ wenig oder nichts mit dem gleichen Titel im Prolog des Evangeliums gemein hat: es ist nicht das kosmische Wort der Schöpfung, sondern das kämpfende und zerstörende Wort der Eschatologie. Auch die gnostische Irrung, die in Apok bekämpft ist, ist eine andere als die, gegen die sich I und II Joh richten. Vor allem ist das Verhältnis der Apok zur christlichen Ueberlieferung ein ganz anderes als das des Evangelisten. Der Apokalyptiker hat wenig Interesse an der Geschichtserscheinung Jesu, um so mehr an dem eschatologischen Drama, das (ohne Beziehung zu dem geschichtlichen Wirken Jesu) in nächster Zukunft sich abrollen soll. In beiderlei Hinsicht steht ihm der Evangelist entgegen, der sein neues Zeugnis in die Geschichtserscheinung Jesu zurückgetragen hat und dabei die eschatologische Lehre ganz in die Peripherie zurück-

schiebt. Die Briefe kennen zwar den Antichrist, aber sehen sein Kommen in der gnostischen Bewegung erfüllt, eine Kombination, die der Apok ganz fremd ist. Wenn die Eschatologie in der Apok als ein zeitloses Geschehen oder als die Manifestation eines ewigen Geschehens zu fassen wäre (Lohmeyer), könnte man sie dem Evangelium um ein bedeutendes annähern; aber diese Deutung ist unrichtig. Die „apokalyptische Traditionsbestimmtheit" kennzeichnet auch den Seher, nicht nur das Werk. So fallen auch alle Folgerungen, die daran geknüpft werden, dahin. Apok und Evangelium stammen ihrer Hauptrichtung nach aus verschiedenen Kreisen, die nur einige Berührung miteinander gehabt haben mögen. Sie können so wenig denselben Verfasser haben, wie etwa die Henochapokalypse und die Weisheit Salomos oder die Himmelfahrt Moses und Philos Leben des Moses. Kommen somit der Apostel und der Evangelist für die Abfassung der Apok nicht in Betracht, so könnte eher an den Presbyter ¶ Johannes (: 16) gedacht werden, den ¶ Papias bezeugt (so schon Euseb, Kirchengeschichte III, 39 $_6$), um so mehr, als in dessen Kreise auch apokalyptische Interessen bezeugt sind (¶ Irenäus). Mehr als eine Hypothese ist diese Identifikation freilich nicht. Sie setzt auch voraus, daß dieser Presbyter keine nähere Beziehung zu Evangelium und Briefen hat. Ausgeschlossen ist ¶ Cerinth, dem kleinasiatische und römische Kritik die Apok zuschreiben wollte (¶ Aloger). So wissen wir schließlich vom Verfasser der Apok nicht mehr, als was sie selbst über ihn aussagt.

b) Oder sollte ein Unbekannter die Apok auf den Namen des Johannes geschrieben haben? Allerdings sind fast alle Apokalypsen pseudepigraph geschrieben und veröffentlicht (vom ¶ Danielbuch bis zur ¶ Petrusapokalypse). Sollte die Apok zu den wenigen Ausnahmen gehören? Für die Pseudonymität spräche vor allem die fiktive Art der Komposition, wie sie allen pseudonymen Apokalypsen eignet; gegen sie die Originalität und die autoritative Macht, die das Buch trotz der Künstlichkeit der Komposition und der Abhängigkeit von fremden Ueberlieferungen aufweist, zum mindesten die Urapokalypse wird „echt" sein.

Die Entstehungszeit der Apok setzt die einzige ernstzunehmende Tradition, die wir haben (Irenäus, Gegen die Häretiker V 30, 3), ans Ende der Regierung Domitians. Dazu will freilich die Zählung der Könige 17 $_{10}$ nicht recht stimmen, die vielmehr auf den sechsten Kaiser, Vespasian, hinzielt; und einzelne Stücke, wie 11 $_{1 f}$ müssen vor der Zerstörung Jerusalems entstanden sein. Die Zählung 17 $_{11}$ scheint auf Domitian zu weisen. Ins 2. Jhd. hinabzugehen liegt kein Grund vor. Massale Verfolgungen konnte ein christlicher „Seher" auch schon unter Domitian in Aussicht nehmen. Das Wahrscheinlichste ist, daß Teile der Apok schon vor 70 und unter Vespasian niedergeschrieben sind, daß aber das Buch als Ganzes unter Domitian in den neunziger Jahren entstand. Eine zweite Möglichkeit ist, daß eine Urapokalypse unter Vespasian entstand und etwa zwanzig Jahre später ergänzt und überarbeitet der Oeffentlichkeit übergeben wurde, sei es von Johannes selbst, sei es von einem Herausgeber.

6. Obschon die Apok die einzige Apokalypse im NT ist, steht sie doch keineswegs isoliert da. Sie gehört mit den synoptischen Evangelien und den Paulusbriefen zu den wichtigsten Dokumenten der urchristlichen Literatur. Sie ist ganz und gar urchristlich. Das beweisen nicht nur die zahlreichen Berührungen mit der apokalyptischen Lehre der übrigen nt.lichen Schriften (vor allem Mtth, Paulus, II Petr); das beweist auch die ablehnende Haltung vieler griechischer und griechisch-syrischer Kirchenlehrer ihr gegenüber, insbesondere die Kritik der ¶ Aloger und ihr jahrhundertelanger Ausschluß aus dem Kanon der syrischen Kirche (¶ Bibel: II B, 3 b, Sp. 991). Man muß biblisch, jüdisch, palästinisch, „urchristlich" denken und fühlen können, um die Apok zu begreifen. Das Urchristentum war ganz wesentlich eschatologisch eingestellt: man erwartete die Offenbarung der letzten Dinge in Kürze und man bemühte sich darum, ihren Ablauf im voraus genau zu kennen. Die Apok ist ein judenchristliches Buch: daher einerseits die starke Abhängigkeit von at.licher und jüdischer Apokalyptik, anderseits das Streben, die fremden Stoffe einigermaßen zu „christianisieren", d. h. Jesus Christus als Offenbarer und als Lenker der letzten Dinge geltend zu machen. Die Apok will sicher nicht bloß bestimmten „apokalyptischen Kreisen" dienen (s. C. Clemen: ZNT 1927, S. 173 ff), sondern allen Gliedern der sieben Gemeinden und wahrscheinlich allen Christen. Wenn ihre Imperative sich an alle Christen wenden, so werden auch ihre Offenbarungen für alle bestimmt gewesen sein.

Die Apok will traditionsgeschichtlich, zeitgeschichtlich und endgeschichtlich ausgelegt werden. Aber „Zeit" und „Ende" fiel für den Apokalyptiker beinahe zusammen. Dies muß man in Rechnung ziehen, wenn man die Apok für die heutige Gemeinde „auslegt". Aber es ist nicht schwer, auch in der Apok die Wahrheiten, Werte und Kräfte herauszufinden, die für alle Zeiten, jedenfalls für unsere Zeit und für die Gemeinde der Gegenwart gelten, die Offenbarung von der Phantastik zu scheiden.

Eb. Bischer: RGG[1] IV, Sp. 922 ff; — Die Einleitungen von Th. ¶ Zahn, A. ¶ Jülicher, P. ¶ Feine, F. ¶ Barth, L. Appel, 1922, und J. Moffatt: An introduction to the literature of the N. T., 1918. — Kommentare: W. Bousset: (1896) 1906[3]; — H. F. Holtzmann-W. Bauer, (1891) 1908[3]; — A. Schlatter: Erläuterungen zum NT III, 1910; — J. Weiß (Schriften des NT.s IV[3]), 1918; — R. H. Charles: The Revelation of St. Jean, 1920; — A. Loisy: L'Apocalypse de Jean, 1923; — E. B. Allo: L'apocalypse de St. Jean, 1921; — Th. Zahn: Die Offenbarung des Joh, 1924/26; — Greydanus, 1925; — E. Lohmeyer, 1926 (Handbuch zum NT, 16); — O. Holtzmann: Das NT III, 1926; — Eb. Bischer: Die Offenbarung Joh, eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, (1886) 1895[2]; — F. Spitta: Die Offenbarung Joh, 1889; — K. Erbes: Die Offenbarung Joh, 1899; — J. Weiß: Die Offenbarung Joh, 1904; — D. Völter: Die Offenbarung Joh, (1882) 1911[2]; — J. Wellhausen: Analyse der Offenbarung Joh, 1907; — W. Brückner: Das große und das kleine Büchlein in der Offenbarung Joh, 1923; — W. Sattler: ZNT 20 und 21, 1921 und 1922; — L. Brun und C. Clemen: ZNT 26, 1927; — H. Gunkel: Schöpfung und Chaos, (1895) 1921[2]; — F. Boll: Aus der Offenbarung Joh, hellenistische Studien zum Weltbild der Apok, 1914; — Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums II, 1921, S. 378 ff; III, 1923, S. 524 ff; — L. Köhler: Die Offenbarung des Joh und ihre heutige Deutung, 1924; — J. de Zwaan: De openbaring v. Joh., 1925. **Windisch.**

Johannesbriefe.

1. Die drei J.; — 2. a. Inhalt und literarische Art des I Joh; — 2. b. Verfasser und Zeit des I Joh; — 3. a. Inhalt des II und III Joh; — 3. b. Verfasser des II und III Joh.

1. Als J. werden im NT ein mittelgroßes Schriftstück (I) und zwei kleinere (II. III) durch die Ueberschrift bezeichnet (¶ Katholische Briefe). Dem Text

nach ist II von „dem (ungenannten) Alten („Presbyter", vielleicht nicht im Sinne eines Amtes) an die auserwählte Herrin", III von „dem Alten an den lieben Gaius" gerichtet; II und III haben briefliche Schlüsse. I dagegen hat weder brieflichen Anfang noch brieflichen Schluß, sondern beginnt predigtartig, um ebenso zu enden (¶ Briefliteratur, 2). Alle drei Schriftstücke haben verwandtes Begriffsgut und gleichen Stil; da aber ihre literarische Form verschieden ist und da I auch früher in der Kirche als kanonisches Buch anerkannt wurde als II und III (¶ Bibel: II B, 3) so müssen sie gesondert betrachtet werden.

2. a. Die Abschnitte I Joh 2_{18-29} und 4_{1-6} zeigen, daß I ein besonderes Interesse hat: der Verfasser will Leute bekämpfen, die von der Fleischwerdung des Gottessohnes nichts wissen wollen und einen Unterschied zwischen Jesus und Christus machen. Sie haben ursprünglich zur christlichen Gemeinde gehört und sind in großer Zahl in die Welt hinausgegangen; es kann sich also nur um die verbreitete Erscheinung des Gnostizismus und wird sich wahrscheinlich im besonderen um die Lehren des Doketismus (¶ Gnosis: II, 2) handeln. Der Verfasser sieht in diesen Gnostikern den geweissagten Antichrist gekommen und betrachtet sie als Zeichen der letzten Weltenstunde. Die Abschnitte, welche diese polemischen Ausführungen umgeben, handeln in immer erneuten Ansätzen von der Notwendigkeit christlicher Pflichterfüllung (Gebote halten, Sünde meiden, leben in Liebe zum Bruder) gerade für ein Christentum, das sich der Gotteserkenntnis, der Gottesgemeinschaft und der Geburt aus Gott rühmt. Man erkennt unschwer das Bestreben des Verfassers, den Gnostikern, die solche Ansprüche machen, das Fehlen christlich-sittlicher Pflichterfüllung in ihren Kreisen als Gegenbeweis gegen ihre Lehre vorzuhalten. Aber die Bedeutung dieser Ausführungen reicht weit über solchen unmittelbaren Anlaß hinaus: schlichter als im ¶ Epheserbrief und in den Briefen des ¶ Ignatius sind hier die Ansprüche einer mystisch-aristokratischen Frömmigkeit verchristlicht und verkirchlicht worden. Der Traktat — als solcher ist I Joh zu bezeichnen — hat für die Zusammengehörigkeit von Gottesliebe und Bruderliebe, von Gotteserkenntnis und Sittlichkeit, von Geburt aus Gott und sündenreinem Leben die klassischen Formulierungen gefunden. Die Verkirchlichung jener Mystik geht hier weiter als im Johannesevangelium. Die Verbindung mit Gott erscheint nicht wie dort als letztes Ziel der Christusgemeinschaft, sondern als selbstverständliches Gut aller Christlichkeit; der Gedanke einer durch Jesus beschafften Sühne ist für I Joh viel wesentlicher als für das Evangelium; und was dort in Verbindung mit tiefsten Gedanken der Offenbarungsreligion steht („keiner hat Gott je gesehen" Joh 1_{18}, „aus dem Tod ins Leben geschritten" Joh 5_{24}), ist hier (I Joh 4_{12-21} 3_{14}) mit der Verpflichtung zur Bruderliebe in engsten Zusammenhang gebracht.

2. b. Es erheben sich also starke Bedenken dagegen, den I Joh dem Verfasser des ¶ Johannesevangeliums zuzuschreiben. Wenn trotzdem von vielen Forschern diese Annahme empfohlen wird, so bezieht man sich dabei auf ein Dreifaches. Man verweist auf die Tradition der altkirchlichen Schriftsteller, die I—III Joh von dem ephesinischen ¶ Johannes — das ist für sie der Zebedäussohn — ableiten. Aber die Zeugnisse über den Mann, der Mittelpunkt des johanneischen Kreises war, können infolge von Verwechslung der Personen oder Namen, wie sie schon im 2. Jhd. eingetreten sein muß, nur mit Vorsicht verwendet werden (¶ Johannesevangelium, 8). Man kann sich 2. für die Zusammengehörigkeit von Evangelium und I Joh auf die Verwandtschaft des Begriffsgutes und des Stiles berufen. Diese verbürgen die Gleichheit des Kreises, in dem alle johanneischen Schriften entstanden sind, aber nicht die Gleichheit der Verfasser. So ist es wahrscheinlich, daß der Verfasser der ¶ Johannesapokalypse ein anderer ist als der Evangelist, wenn auch von manchen Forschern die Einheit des Verfassers beider Schriften festgehalten wird; man kann sich kaum vorstellen, daß der Seher jener großartigen Endzeitbilder derselbe wäre, der in I Joh die überlieferte Endzeitgestalt des Antichrist auf die gnostischen Gegner umdeutet. Wenn man aber einmal damit rechnen muß, daß die johanneischen Schriften von verschiedenen Verfassern herrühren, so wird man den Verfasser von I Joh allenfalls mit dem Verfasser des Nachtrags Joh 21, nicht aber mit dem Evangelisten gleichsetzen. Wer in diesem den Zebedaiden oder wenigstens den Lieblingsjünger sieht, pflegt 3. darauf zu verweisen, daß der Verfasser von I Joh 1_1 Augenzeugenschaft für sich in Anspruch nehme. Aber die dort gebrauchten Verben der sinnlichen Wahrnehmungen müssen wie im Evangelium vom geistigen Hören und Schauen des geoffenbarten Ewigen verstanden werden, und die auffallendste Aussage „unsere Hände haben es betastet" gilt nicht der Erinnerung an die Thomaserzählung des Evangeliums, sondern dem Begreifen Gottes im Sinne von Apgsch 17_{27}. Wenn also der I Joh von einer unbekannten Persönlichkeit des johanneischen Kreises stammt, so wird dieser weniger eigenartige Traktat wohl nach dem Evangelium mit seiner starken Eigenart geschrieben sein. Wenn andererseits ¶ Polykarp von Smyrna an die Philipper 7 unsern I Joh zitiert, nicht etwa bloß dieselbe Polemik treibt, so ist I Joh spätestens im zweiten Jahrzehnt des 2. Jhd.s geschrieben.

3. a. II Joh und III Joh stehen in eigentümlicher Verbindung miteinander. III Joh erwähnt unter den persönlichen Nachrichten und Mahnungen, die seine wenigen Verse füllen, daß der Verfasser auch „der Gemeinde" einen Brief geschrieben habe; aber ein gewisser Diotrophes, der dort maßgebende Mann, erkenne seine Autorität nicht an. Damit ist vielleicht auf einen Konflikt angespielt, der aus dem Gegensatz zwischen dem reisenden Oberhirten mehrerer Gemeinden (siehe Apok 2. 3) und dem Vorsteher der Ortsgemeinde in manchen Fällen entstanden sein mag. Der zitierte Brief aber kann II Joh sein; denn die in seiner Zuschrift genannte „Herrin", ist nach II Joh $4. 13$ eine Gemeinde, nicht eine Frau. Dieser II Joh enthält das Liebesgebot und die Warnung vor Ketzern; in beiden erinnert er aufs stärkste an I Joh.

3. b. Ueber den Verfasser von II. III ließe sich gar nichts sagen, wenn wirklich, wie man gemeint hat, ein zu dem Titel „der Alte" gehöriger Name im Briefanfang gestrichen worden wäre. Wenn man aber mit dem gegenwärtigen Text rechnet, so muß man jenen Titel wohl auf den als „Alter" („Presbyter") bekannten Johannes (¶ Johannes, 16) beziehen (¶ Johannesevangelium, 8). Dann wäre es die einfachste Annahme, hier zwei wirkliche Briefe jenes Mannes zu finden, die in den Kreis der johanneischen Schriften Aufnahme gefunden hätten. Wenn freilich der „Alte" die Apok geschrieben hat, so gilt das unter Nr. 2. b Bemerkte auch von der Antichristdeutung in II Joh $_7$. Dann hätten die beiden kleinen Briefe doch als Kunstbriefe zu gelten, die den johanneischen Schriften ein persönliches Gepräge geben sollten. Aber auch diese Annahme ist nicht sehr einleuchtend, weil die Motive der Abfassung dunkel bleiben. So

kann über die Herkunft der beiden Briefe Sicheres nicht gesagt werden.

Kommentare zu den J.: B. Weiß (Meyers Kommentar⁶), 1900; — H. Windisch: (Handbuch z. NT), 1912; — O. Baumgarten (in den Schriften des NT.s), (1907) 1918². — Zum III Joh: A. Harnack: Ueber den III Joh (TU XV 3), 1897. **Martin Dibelius.**

Johannesbund E. V., gegründet 1920 (Sitz: Leutesdorf a. Rh.), will in der römisch-kath. Kirche Hilfsarbeit in der Seelsorge leisten an den Religionslosen und sozial Verirrten, fördert die ¶ Exerzitien-Bewegung, treibt ein ausgebreitetes Schriftenapostolat im Johannesverlag Leutesdorf, gibt eine eigene Zeitschrift heraus „Der Rufer", unterhält Exerzitienhäuser, ein Obdachlosenheim in Berlin, ein Haus für entlassene Strafgefangene in Döbritz. Mitgliederzahl 1927: 14 000. 1922 gliederte sich dem Bund eine eigene Kongregation von Priestern, Brüdern und Schwestern an unter dem Titel: Johannesmissionare Christi des Königs. Gründer und Leiter ist Johannes Haw.

Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland XI, 1923/24; XIII, 1925/26; XV, 1927/28. **Ohlemüller.**

Johannesevangelium.

1. Das J. als Evangelium; Verhältnis zu den Synoptikern; — 2. Eigenart; — 3. Verhältnis zur Geschichte; die Frage der biographischen Auffassung; — 4. Die dem J. zugrundeliegende Ueberlieferung von Jesus; — 5. Die Frage der literarischen Einheit; — 6. Sprache und Stil; — 7. Religionsgeschichtliche Stellung; — 8. Verfasser; — 9. Abfassungsort, Abfassungszeit.

1. Das vierte Evangelium, das von der Ueberschrift, nicht vom Text selbst, als J. bezeichnet wird, erscheint im Kreise der nt.lichen Evangelien als ein Gebilde besonderer Art, gehört aber auch in vieler Hinsicht mit den andern Evangelien zusammen. Ihrer aller Hauptinhalt bildet das Wirken Jesu vom Auftreten des Täufers bis zum leeren Grab und zu den Erscheinungen; auch im J. erfahren wir von einem Wanderleben Jesu und seiner zwölf Jünger, hören von Worten und Werken, von Heilungen und anderen Wundern, von Streitgesprächen, von Verhaftung, Verhör und Kreuzigung. Die beiden Schlüsse des Buches, 20_{30} und 21_{25}, betonen „Zeichen" und Werke, „die Jesus getan", als wesentlichen Inhalt des J., wollen es also den anderen Büchern von Jesu Taten offenbar an die Seite stellen. Auch das Ziel des Verfassers nach 20_{31}: „damit ihr im Glauben Leben habt durch seinen Namen" könnte ebensogut als Zweck der synoptischen Evangelien (¶ Evangelien, synoptische) genannt werden. Endlich stimmt die Leidensgeschichte des J. in den wesentlichsten Zügen mit den Berichten der Synoptiker überein. — Jedem Leser fallen aber zahlreiche Abweichungen auf, die das J. nicht nur in Einzelheiten, sondern auch im großen und ganzen von den andern Evangelien unterscheiden. Die Kreuzigung fällt nicht wie bei den Synoptikern auf den ersten Tag des Passahfestes, sondern auf den Tag zuvor (¶ Jesus Christus: B, 1). Da Joh 2_{13} 6_4 11_{55} Passahfeste erwähnt werden, so scheint die Wirksamkeit Jesu mindestens etwas über zwei Jahre zu dauern; die Synoptiker erwähnen nur das Passah am Ende des Lebens Jesu und machen über die Dauer seines Wirkens keine Angabe. Auch hat nach ihrer Schilderung Jesus zuerst nur in Galiläa gewirkt und ist erst zuletzt nach Jerusalem gezogen; das J. erwähnt bald diesen, bald jenen Schauplatz, bevorzugt aber ganz offensichtlich Jerusalem und Judäa (¶ Jesus Christus: B, 2). Und diese äußerlichen Unterschiede erscheinen noch geringfügig gegenüber der grundlegenden Verschiedenheit in Darstellung und Auffassung Jesu. Der bei den Synoptikern als wandernder Rabbi erscheint, in Heiltaten, Gleichnissen und Sprüchen das kommende Gottesreich verkündend und die Menschen in Mahnung und Weisung dafür bereitend, tritt im J. als die bereits vollendete Offenbarung Gottes auf, und all sein Reden und Tun gilt nur einem Gegenstand: dem Zeugnis von ihm selbst, dem „Sohn", und seiner Sendung (¶ Christologie: I, 5b). Im Mittelpunkt stehen Reden, die um ein einheitliches Thema kreisen und nicht etwa, wie die ¶ Bergpredigt des Matth, aus Sprüchen verschiedenen Inhalts zusammengesetzt sind. Was die Reden im Wort bezeugen, das versinnlichen die Taten Jesu; beide aber, Wort und Tat, weisen die Gläubigen auf das eine Ziel: Gott zu „erkennen" und den, den er gesandt hat. Der ganze Leben-Jesu-Stoff wird in solcher Art durchleuchtet und jenem Ziele dienstbar gemacht. Wenn schon die synoptischen Evangelien nicht Berichte, sondern Glaubenszeugnisse sind (¶ Evangelien), so gilt das vom J. in besonderem Sinne, weil es in planmäßigerer, selbständigerer und großzügigerer Weise als jene zur Darstellung bringt, nicht was Jesus war, sondern was die Christen an Jesus haben.

2. Wer diese Besonderheit des J. erkennt, steht vor der Frage, ob sie durch den Willen des Verfassers oder durch die Ueberlieferung (oder Erinnerung), die er besaß, bedingt ist. War für die Eigenart des J. vornehmlich das maßgebend, was der Verfasser wollte oder was er wußte? Die Frage ist um so ernstlicher zu erwägen, als die Verfasserschaft nicht einwandfrei feststeht, wir also nicht von der Person des Verfassers mit Sicherheit auf Entstehung und Eigenart des J.s schließen dürfen. Jene Frage ist aber auch nicht einseitig zu entscheiden. Man darf nicht den ganzen Inhalt des Buches von der Erfindungsgabe des Verfassers herleiten, weil die Darstellung oftmals Unebenheiten aufweist und somit die Einarbeitung von gegebenen Stoffen oder Quellen erraten läßt. Man darf aber auch den Verfasser nicht nur zum Vermittler von Gegebenem machen, denn mit seinem Prolog und seinem Schluß (20_{30}) bekundet er offenbaren literarischen Willen. So wird man den leitenden Gesichtspunkten nachzuspüren haben, denen der Verfasser das unterstellte, was er besaß, gleichviel ob es eigene Erinnerungen, Gemeindetraditionen oder Quellen waren.

Ein solcher Gesichtspunkt ist leicht zu verdeutlichen. In den Abschiedsreden des J. steht 16_1 die Aussage im Futurum: „sie werden euch aus der Synagoge stoßen"; aber aus der Geschichte vom Blindgeborenen 9_{22} (und aus 12_{42}) geht hervor, daß dieser Ausschluß bereits vollzogen wird. Gemäß den Abschiedsreden und der Zwischenbemerkung 7_{39} soll der Geist nach Jesu Auferstehung über die Jünger kommen; nach 3_5 6_{63} scheint es so, als ob dieser Geist schon bei Jesu Lebzeiten auf Erden vorhanden wäre. Ja, Worte wie 7_{38} oder 4_{14} erlauben den Schluß, daß eigentlich alle diese Selbstaussagen Jesu ihre Gültigkeit erst haben werden, wenn der Menschensohn „verherrlicht", d. h. zum Vater gegangen ist. Alles, was in Kap. 1—12 des J.s als Jesu Gabe an die Menschheit dargestellt wird, bezieht sich also auf die Postexistenz Jesu, d. h. diese Kapitel reden von dem erhöhten Herrn; aber sie stellen ihn und seine Wirkung im Rahmen des geschichtlichen Lebens Jesu dar. Erst die Abschiedsreden halten sich wieder in den Grenzen der geschichtlichen Lage: Jesus läßt

die Seinen noch ohne volles Wissen und ohne Vollendung im Heil zurück: sie sind noch keineswegs gereifte und bewußte Empfänger der in allen vorhergehenden Kapiteln geschilderten Offenbarung. Aber er verheißt ihnen Wissen und Heilsvollendung für die Zeit, da er von ihnen gegangen ist; dann wird der Geist sie in das Reich der Wahrheit führen.

Daß dieser Gesichtspunkt vermöge literarischer Arbeit an den Stoff des Evangeliums herangebracht ist, ergibt sich aus der unauflöslichen Spannung, in der er zu diesem Stoff steht. Abgesehen von den schon genannten Stellen wird diese Spannung z. B. bezeugt durch die Täuferszene Joh 3, wo zuerst im Blick auf das Ganze der christlichen Bewegung, also vom Standpunkt der Posteristenz aus, gesagt wird: „alle laufen ihm (Jesus) zu“ (3 26), wo es aber dann, aus der geschichtlichen Situation heraus, heißt: niemand nimmt sein Zeugnis an (3 32). Eine Zusammenfügung von Gegenwart und Zukunft stellt die mehrfach gebrauchte Formel dar: „es kommt die Stunde und ist schon da“ (4 23 5 25 16 32); hier wird die Zeit der Christlichkeit (und des Geistes) einmal aus der Situation Jesu heraus als Zukunft dargestellt, dann aber aus der Situation des Verfassers als Gegenwart. In den Abschiedsreden wird die alte Formel eschatologischer Verkündigung gebraucht „an jenem Tage“ (14 20 16 23. 26); sie entspricht der Situation Jesu; denn was er als Zukunft voraussagte, war immer eschatologisch, immer „letzte“ Zukunft. Was aber mit dieser Formel eingeführt wird (Erkenntnis Gottes und Christi, Lösung aller Fragen, Gebetserhörung), ist kein eschatologisches Ereignis, sondern es handelt sich um zuständliche Erscheinungen des christlichen Gemeindelebens, die für den Verfasser Gegenwart sind.

3. Die Spannung zwischen der Absicht des Verfassers und seinem Material wird aber erst deutlich, wenn man das Verhältnis des J.s zur Geschichte beobachtet. Die Begebenheiten des Lebens Jesu (¶ Jesus Christus) werden im allgemeinen nur als Gelegenheiten für offenbarende Jesusworte angesehen. In der Erzählung von ¶ Nikodemus (3 1) und in der von den Griechen (12 20) wird der Vorgang überhaupt nicht bis ans Ende berichtet; die Auseinandersetzung mit dem Täufer und das Verhör vor Hannas enden 3 36 und 18 24 ohne eigentliches Ergebnis; die Verfolgungen der Juden werden gelegentlich von Reden Jesu abgelöst, bei denen die Spannung des Augenblicks völlig außer Acht gelassen wird (5 19 7 33 10 32). Aber auch die in geschlossenem Zusammenhang erzählten Ereignisse (5 1 6 1 9 1 11 1) sind doch nur Anlässe für die folgenden Reden, aus denen sich erst ihr „johanneischer“ Sinn ergibt. Und dieser Sinn liegt in der unter 2. geschilderten Richtung. Die großen Wunder — Heilung, Speisung, Totenerweckung — stellen in einzelnen sinnenfälligen Beispielen dar, was Jesus allen den Seinen verleiht. Es ist der Erhöhte, der hier redet und handelt; und so bilden alle Begebenheiten des Wirkens Jesu im J. eigentlich immer neue Anachronismen, weil so große Offenbarungen erst möglich sind, wenn Jesus zum Vater gegangen ist. Vieles Einzelne im J., was auf den ersten Blick rätselhaft ist, erklärt sich von da aus. So tritt 3 11, vielleicht auch 4 22 ein „wir“ in der Rede Jesu auf, das „wir“ der christlichen Gemeinde.

So haben Vorgang und Wort gelegentlich einen geheimen Hintersinn (die Fußwaschung nach 13 8; der Einzug 12 16; die Worte 2 19 3 3 7 28 11 50 12 32 19 14. 19, vielleicht auch 19 5); ja jede Tat und jedes Wort Jesu ist „transparent“ und zeigt dem erschlossenen Auge mehr als dem durch Verstockung geblendeten. Dieser Hintersinn alles Geschehens wird aufs Eindrücklichste betont durch die Mißverständnisse, die sich die Erdenkinder, Jünger wie Feinde Jesu, gegenüber der Offenbarung immer wieder zu schulden kommen lassen (2 20 3 4 4 11 7 35 11 36 u. a.). In solcher Weise pflegt auch in apokalyptischer Literatur der Abstand des Menschen von der Offenbarung dialogisch gekennzeichnet zu werden; hier im J. aber ist diese Technik der Mißverständnisse ein bedeutsames Mittel, die anachronistische Voraussetzung des Werkes immer wieder zu betonen; Jesu Worte gelten erst vom Erhöhten und seiner Gemeinde, die Zeitgenossen seines Lebens können sie nicht verstehen. Zudem gibt gerade dies Mißverstehen Anweisung zum rechten Verstehen; denn die Deutung, die Jünger oder Juden dem Vorgang geben, ist sicher die falsche. Dabei soll keineswegs geleugnet werden, daß derartiges Mißverstehen im geschichtlichen Leben Jesu häufig vorgekommen sein mag; aber die Gesetzmäßigkeit, mit der es im J. auftritt, kann nicht als Darstellung wirklicher Vorgänge, sondern muß als Konstruktion des Verfassers verstanden werden; er dient damit der Sache, die er vertritt, vielleicht in höherem Grade, als es durch eine wirklichkeitstreue Darstellung geschehen könnte. In wie geringem Maße des Verfassers Absicht auf eine solche Darstellung gerichtet ist, zeigt vor allem der Umstand, daß er die Gegenpartei Jesu überhaupt nicht zu selbständigem Wirken kommen läßt und dadurch das Leben Jesu der Spannung beraubt, die in jedem geschichtlichen Konflikt liegt. Auch hier hat eine übergeschichtliche Wahrheit die geschichtliche Wirklichkeit zugedeckt: die Heilsverwirklichung ist Gottes Sache, Menschen können nichts dazu tun. Darum wird die Leidensgeschichte von Jesus selbst als dem Träger des göttlichen Heilswillens begonnen; er schickt den Verräter an sein Werk 13 27; er liefert sich den Häschern aus 18 5, während Judas, der nach der Ueberlieferung anwesend sein muß, untätig dabei steht; vor dem Verscheiden spricht Jesus statt eines klagenden oder ergebungsvollen ein triumphierendes Wort: „Es ist vollbracht“ (19 30). Das alles tut Jesus, weil jetzt seine „Stunde“ gekommen ist. Vorher können ihm die Menschen nichts tun, und darum geht er, namentlich in den Streitszenen von Kap. 7, 8 und 10, ungefährdet durch die feindliche Menge hindurch. Auch der Täufer spielt nicht die von den Synoptikern geschilderte Rolle in Jesu Leben (¶ Johannes der Täufer, 5), sondern tritt nur auf, um Jesus kund zu machen und verzichtet bei der Konkurrenz der beiden Bewegungen von vornherein auf jeden Vorrang 3 27 ff. So fehlt auch hier im J. der Ausdruck einer Spannung; ja, man kann sagen, daß das Leben Jesu im J. nicht als ein Gegeneinander bestimmter Kräfte erscheint, sondern als eine Reihe von heiligen Vorgängen, die nach längst festgesetzter Regel von Jesus zelebriert werden. Es besteht also im J. nicht ein Interesse am „Wie“ des geschichtlichen Verlaufs; wohl aber wird stärkster Nachdruck gelegt auf das „Daß“ dieser Geschichte. Sonst wäre ja das Heil nicht im Rahmen einer Geschichtserzählung dargestellt.

Zu dieser Auffassung, nach der das J. eine in das Leben Jesu hinein projizierte Darstellung des erhöhten Herrn enthält, also eine Schilderung der Offenbarung in Jesus aus einer bestimmten Christlichkeit heraus, steht eine andere Auffassung im Widerspruch, die man als die „biographische“ bezeichnen kann (Th. Zahn; s. Literatur). Darnach beruht die Eigenart des J.s im wesentlichen auf Erinnerung des Verfassers, der Augenzeuge war.

Die Darstellung der Synoptiker ist also nach dem J. zu ergänzen oder, wenn nötig, zu korrigieren. Das Besondere des J.s ist also zunächst psychologisch, nicht literarisch zu erklären; daß z. B. in Joh 4 die Bitte Jesu um Wasser und die Aufforderung der Jünger zu essen im Fortgang der Erzählung keine Berücksichtigung mehr findet, hängt nach dieser Auffassung nicht mit dem Stil des Buches zusammen, dem die Geschehnisse nur Anlässe zu Offenbarungsreden sind, sondern mit dem Charakter Jesu, dem über dem Ernst des Gesprächs der Gedanke an Essen und Trinken vergangen sein soll. Soweit diese Auffassung mit einer bestimmten Lösung der Verfasserfrage zusammenhängt, soll sie unter Nr. 8 zur Sprache kommen. Daß aber die Eigenart des J. auf planmäßiger Gestaltung und nicht auf Erinnerung an den geschichtlichen Verlauf der Dinge beruht, muß schon auf Grund der Beobachtungen behauptet werden, die am Ende von Nr. 2 vorgetragen sind. Sodann darf darauf verwiesen werden, daß Stil und Inhalt der Rede im J. dieselbe Art zeigen, mag der Verfasser reden, wie im Prolog, oder der Täufer, wie 3 $_{27-36}$, oder Jesus selbst. Und endlich muß betont werden, daß die eigentümliche Begriffswelt des J.s der synoptischen Ueberlieferung fremd und, wie sich unter Nr. 7 ergeben wird, außerchristlicher Herkunft ist.

4. Gerade die Erkenntnis, daß die Eigenart des J.s von seinem Verfasser gestaltet ist, verpflichtet nun aber zu der Frage, was dieser Verfasser von der Geschichte gewußt habe, welcher Art die Ueberlieferung gewesen sei, die er, wenn auch in selbständiger Verwendung, in sein Werk eingebaut habe. Daß er die synoptischen Evangelien kannte und verwertete, scheint sich zum mindesten aus 6 $_{1-21}$ und aus 12 $_{1-8}$ zu ergeben: die Erzählungen von Speisung und Seewandeln lassen sich, ihrer Verbindung wie der Darstellung nach, am besten als Weiterbildungen der entsprechenden Mrk-Geschichten verstehen, und in der Salbungsgeschichte finden sich Motive aus allen drei synoptischen Erzählungen von der salbenden Frau (Mrk 14 $_{3-9}$ Mtth 26 $_{6-13}$ Luk 7 $_{36-50}$). Aber deswegen darf noch nicht gleich der gesamte Stoff des J. auf die Synoptiker zurückgeführt werden. Vor allem gilt dies von der Leidensgeschichte. Hier bietet das J., das im ganzen wie die anderen Evangelien erzählt, doch eine Anzahl bemerkenswerter Einzelheiten. Sie sind jedes „johanneischen" Interesses (im Sinn von Nr. 2) bar, sind als Einzelheiten dem Verfasser des J.s gewiß nicht besonders wichtig, weichen aber von dem synoptischen Typus ab und haben eher Beziehungen zu apokrypher Literatur (¶ Petrusevangelium). Hier wird man auf eine Tradition schließen müssen, die, wahrscheinlich schriftlich an den Verfasser gekommen, seiner Darstellung zugrunde gelegen hat. Ihr geschichtlicher Wert ist nicht ohne weiteres zu bestimmen. Manches scheint frei von Tendenz und Legendenbildung und verdient darum höchste Beachtung (Todesdatum, ¶ Jesus Christus: B, 1; Verleugnung durch Petrus). Anderes wieder bringt die Widerlegung von Bedenken, die sich offenbar gegen frühere Darstellungen erhoben hatten (13 $_{21-30}$). Noch anderes hängt mit at.licher Typologie zusammen, wie sie uns auch sonst begegnet (Kreuzigungsszene; vgl. ¶ Petrusevangelium). Der Eindruck, daß der Leidens- und Ostergeschichte des J.s eine zusammenhängende Darstellung nicht-synoptischer Art zugrunde liegt, wird durch zahlreiche Einzelbeobachtungen verstärkt. So z. B. ist der Name des von Petrus verwundeten Knechtes 18 $_{10}$ schwerlich vom Verfasser erkundet oder erfunden, der an solchen Dingen nicht interessiert ist. Auch ist die Szene des Geistesempfangs 20 $_{19-23}$ ursprünglich sicher von allen Jüngern (außer Judas) berichtet worden, ohne daß ¶ Thomas ausgenommen war. In beiden Fällen bietet die Annahme einer vom J. benutzten Ueberlieferung die beste Lösung. Zu einer solchen Annahme wird man auch sonst überall da im J. gedrängt, wo ein Stoff, der nicht den Synoptikern entstammt, sich gegen seine johanneische Verwendung spröde verhält. Joh 5 $_{10}$ kommt die Verletzung des Sabbaths dadurch zustande, daß der Geheilte auf Jesu Geheiß sein Bett trägt. In den entsprechenden synoptischen Geschichten dagegen erscheint das Heilen selbst als Sabbathschändung. Die Joh 5 folgende Rede handelt von der gottgleichen Vollmacht Jesu zu wirken, würde also eigentlich besser zu der synoptischen Art des Sabbathbruchs passen; folglich stammt das besondere Motiv der Erzählung Joh 5 weder vom Verfasser noch von den Synoptikern, sondern aus einer Tradition. Auf ähnliche Weise lassen sich auch noch andere Geschichten im J. als vorjohanneisch, aber außersynoptisch erweisen.

Auch traditionelle Jesus-Sprüche sind im J. verwendet, obwohl die Reden Jesu im ganzen als Schöpfung des Evangelisten zu gelten haben. Zunächst werden eine Reihe von Sprüchen durch Parallelen als Ueberlieferungsgut ausgewiesen. Es handelt sich dabei um synoptische Parallelen — denen gegenüber die johanneischen Formen durchaus nicht immer als Nachbildung erscheinen (siehe Joh 12 $_{25}$ 4 $_{44}$ 13 $_{16}$) — oder auch um Parallelen aus Kirchenschriftstellern, sofern deren Formen selbständig gegenüber dem J. sind (Justin Apol. I 61 $_4$ unabhängig von Joh 3 $_5$; vielleicht auch Irenäus V 36 $_2$ gegenüber Joh 14 $_2$). Weiter enthalten manche Sprüche Begriffsgut, das auch sonst dem J. geläufig ist, aber nicht in der für das J. bezeichnenden Verwendung; so hat das Wort „Liebe" Joh 15 $_{13}$ durchaus die übliche Bedeutung, nicht die typisch johanneische („Wesensgemeinschaft"). Endlich zeigt die Art, wie der Verfasser gewisse Worte einführt, daß er ihnen zulieb seinen Gedankengang abbricht oder umbiegt; die fraglichen Worte müssen ihm also als feste Größen vor Augen stehen. Das ist Joh 16 $_{32}$ der Fall, wo der Dialog auf die aus den Synoptikern bekannte Prophezeiung von der Jünger Flucht hinlenkt; und vielleicht ist ein Stück traditioneller Leidensgeschichte auch in Joh 14 $_{30a.\ 31b}$ enthalten. Solche Jesusworte aus der Ueberlieferung mögen im J. noch zahlreicher vorhanden sein, als wir mit unseren Mitteln heute feststellen können; eine Mehrung unserer Erkenntnis ist nicht ausgeschlossen, wenn neue Papyrusfunde weitere außerkanonische Jesusworte ans Licht bringen sollten.

5. Die hier mit Beispielen belegte Beobachtung, daß die unter 2 geschilderte Sonderart des J.s zu gewissen Stoffmassen in einem Spannungsverhältnis steht, läßt sich aber nicht nur auf traditionskritischem, sondern auch auf rein literarkritischem Wege erklären. Man muß in der Tat fragen, ob das J. eine literarische Einheit bildet, oder ob es auf der Zusammenfügung verschiedener Quellen oder der Ueberarbeitung einer Grundschrift beruht. Derartige Hypothesen sind in jüngstvergangener Zeit in mehrfachen Ansätzen vertreten worden; die Diskussion darüber hat namentlich in den Jahren um 1910 die Erforschung des J.s nahezu beherrscht. Man hat dabei entweder auf Unterschiede in der Haltung der Geschichten und der Reden verwiesen (Wendt; s. unten bei der Literatur) oder an Unstimmigkeiten im Text Anstoß genommen (Schwartz, Wellhausen, Spitta; s.

Literatur). Aber was in den Wundererzählungen zu massiv ist, als daß es dem Verfasser der Reden zugeschrieben werden könnte, das darf wohl als Bestandteil einer älteren Ueberlieferung erklärt werden. Und auch sonst bietet das Neben- und Ineinander von Tradition und Komposition eine Erklärung für viele Anstöße, die den literarkritischen Bearbeitungshypothesen zum Beweis gedient haben. So wird die im wesentlichen traditionelle Verleugnungsszene Joh 18 durch die ganz in johanneischer Art gehaltene Schilderung des Verhörs vor Hannas unterbrochen, und ebenso die Szene der Magdalena Joh 20 durch die Erzählung von den beiden zum Grab wandelnden Jüngern. Auch die Worte 14_{31} „Stehet auf, lasset uns von hinnen gehen" können zu einer Ueberlieferung gehören (s. Nr. 4), bilden also keinen zwingenden Beweis für die in sich unwahrscheinliche Hypothese, nach der Joh 15—17 eine spätere Zutat ist.

Allen literarkritischen Hypothesen gegenüber muß vielmehr zunächst der Eindruck festgestellt werden, den bereits Bousset in RGG[1] formuliert hat: das J. ist, religionsgeschichtlich betrachtet, eine Einheit. In jedem Kapitel kommt dieselbe Anschauung vom Heil zum Ausdruck; eine Umbiegung der Gedanken, eine Verfälschung der Absicht ist im ganzen nicht zu bemerken. Wenn der Geist bald vom Vater, bald vom Sohn ausgeht, so würde das der Verfasser nicht als Widerspruch aufgefaßt haben, denn wen der Sohn sendet, den sendet der Vater. Wenn die Hoffnung auf ein Leben kraft Auferstehung $5_{28\,f}$ neben der Versicherung immanenter Lebensspendung zum Ausdruck gelangt, so entspricht dieses Nebeneinander der Art, wie der Verfasser auch sonst den Gemeindeglauben berücksichtigt (Taufe 3_5; Abendmahl 6_{53}; Geistbegabung 20_{22}). — Zudem wird man sich auch davor hüten müssen, die Frage der Einheitlichkeit beim J. nach Art der literarischen Kritik an den Synoptikern zu behandeln. Der Verfasser des J.s ist offenbar viel selbständiger verfahren als jene; und desto geringer ist die Wahrscheinlichkeit, daß er überhaupt nur als Kompilator oder Redaktor in Frage komme, desto geringer auch die Möglichkeit, eine Grundschrift oder Quelle durch literarische Kritik einigermaßen unversehrt aus dem gegenwärtigen Text auszuscheiden.

Anderseits lassen sich allerlei Beobachtungen für die These geltend machen, daß das J. *nicht in einem Zuge geschrieben* ist. Vor allem ist hier das Nachtragskapitel 21 anzuführen. Ein Buchschluß steht $20_{30\,f}$, und $21_{24.\,25}$ steht ein zweiter, den ersten überbietender, in dem behauptet wird, der Lieblings- und Zeugenjünger (s. unten Nr. 8 e) habe das J. geschrieben. Da ein Wort Jesu über diesen Jünger in 21_{23} so gedeutet wird, daß der Leser den Tod des Jüngers voraussetzen muß, so kann mindestens dieser Schluß von 21_{15} an nicht vom Lieblingsjünger herrühren. Das ganze, eine alte Osterüberlieferung enthaltende Kapitel scheint aber um dieses Schlusses willen hinzugefügt zu sein. Der Verfasser des Nachtrags ist also wahrscheinlich nicht mit dem Verfasser des J.s identisch, und es zeigt sich, daß man jedenfalls am Schluß des J.s ergänzend oder korrigierend gearbeitet hat; und zwar in früher Zeit, denn wir besitzen kein Zeugnis dafür, daß das J. ohne den Nachtrag verbreitet worden sei.

In Joh 1—20 finden wir keine derartig auffallenden Spuren umfangreicher Eingriffe. Wohl aber zeigen sich Unstimmigkeiten; einige davon erklären sich aus der Spannung zwischen Stoff und literarischer Absicht (vgl. $13_{2—5}$; auch $11_{1—5}$); andere sind schwerer zu erklären wie 4_2: die Behauptung, Jesus habe nicht getauft, die im Widerspruch zu 3_{22} steht (ist etwa 3_{22} vom Erhöhten als Herrn der Kirche gesagt?). Wenn aber 4_2 eine Glosse ist, so fragt sich, ob die korrigierende Bemerkung 7_{39}, die die Selbstaussage Jesu auf die Zeit der Erhöhung deutet, nicht ähnlich beurteilt werden muß; freilich ist eine solche Richtigstellung, die so durchaus dem Geist des Ganzen entspricht, auch als Werk des Evangelisten verständlich. Und ebenso schwer ist über andere kommentierende Verse zu entscheiden, wie etwa über $1_{24\,f}$ 1_{28} (vielleicht nur Zäsurverse zur Abgrenzung der Redegänge) 6_{46} 10_{15a} $15_{10b\ 20a}$ 16_{5b} 17_{10a} (aber alle Verse sachlich durchaus zugehörig) 12_{33} 13_{11} $18_{9.\ 32}$ (ob $1_{6—8.\ 15}$ hier zu nennen ist, hängt von dem Urteil über die religionsgeschichtliche Herkunft des Prologs ab). Auch die Kompositionsverhältnisse geben zu denken: weniger vielleicht das Auslaufen des Nikodemusgesprächs und der Täuferszene in kleine Predigten ($3_{16—21.\ 31—36}$; s. dazu Nr. 3) als die übergangslose Einschaltung der Hirtenrede zwischen 9 und 10_{19} und ihre Befestigung im Zusammenhang durch $10_{26—29}$. Auffallend ist auch die Erscheinung, daß Jesu Rede gelegentlich zweimal hintereinander vom selben Ausgangspunkt ausgehend nach verschiedenen Richtungen fortschreitet und so Parallelbildungen entstehen: $5_{34\,ff}$ und $5_{41\,ff}$; $6_{28\,f}$ und $6_{30\,ff}$; $6_{60—65}$ und $6_{66—71}$; $8_{33\,ff}$ und $8_{37\,ff}$; $8_{52\,ff}$ und $8_{56\,ff}$; $10_{33\,ff}$ und $10_{37\,f}$. Aber gerade die Regelmäßigkeit dieser Erscheinung legt den Gedanken nahe, daß wir es hier mit einer literarischen Eigentümlichkeit des Verfassers zu tun haben. Freilich, ein Abschnitt wie $7_{20—24}$ ist weder mit der Annahme einer Ueberlieferung noch mit der Voraussetzung einer bestimmten Kompositionstechnik zu erklären; hier scheint der Text in der Tat bearbeitet zu sein. Nicht auf Kehrverstechnik, sondern auf eine, vielleicht durch kultischen Gebrauch entstandene Erweiterung möchte man auch die Wiederholung bestimmter Verheißungen zurückführen, die an einer Stelle dem Zusammenhang entsprechen, an den anderen aber ihm fremd sind: so steht die Verheißung der Auferstehung 6_{54} im Zusammenhang, $6_{39.\ 40.\ 44}$ aber isoliert; und ähnlich verhält es sich mit der Prophezeiung der Gebetserhörung in den Abschiedsreden $14_{13.\ 14}$ $15_{7.\ 16}$ $16_{23.\ 26}$. Immer aber muß betont werden, daß alle diese möglichen oder wirklichen Erweiterungen den Charakter des Evangeliums nicht berühren; die religionsgeschichtliche Einheitlichkeit des J.s bleibt also auf alle Fälle gewahrt.

6. Manches von den hier berührten Problemen wird seine Erklärung vielleicht noch auf eine andere Art erhalten: wenn nämlich *Sprache und Stil* des J.s mit neuen Mitteln untersucht sein werden. In dem ganzen Werk finden sich sprachliche Erscheinungen, die wohl im hellenistischen Griechisch vorkommen, deren Häufigkeit aber eine andere Erklärung verlangt. Es handelt sich z. B. um die Stellung des Subjekts am Ende des Satzes, um die nachträgliche Flexion eines Relativpronomens mittels eines nachfolgenden Personalpronomens, um die Koordinierung eines Satzes mit einem andern an Stelle der Unterordnung u. a. m. Diese Erscheinungen sind in den semitischen Sprachen geläufiger als in den spätgriechischen. Aber die Texte brauchen deswegen doch nicht Uebersetzung zu sein; sie können ihre Eigenart auch einem semitisierenden griechischen Idiom verdanken oder aber bewußter oder unbewußter Anpassung an Semitisches; Voraussetzung wäre dann, daß die semitische Diktion das Ansehen besonderer

Heiligkeit besaß. Es wäre weiter wichtig, zu unterscheiden zwischen solchen Stellen, an denen die betreffende Erscheinung volkstümlicher Art ist, und solchen, an denen sie den Worten ein hieratisches Pathos verleiht; es wäre zu fragen, an welchen Stellen die Erscheinung aus einer Tradition oder Quelle stammt, und an welchen vom Verfasser des J.s. Vielleicht handelt es sich gar nicht um eine einheitliche Erscheinung, sondern um ein zufälliges Zusammentreffen mehrerer Eigentümlichkeiten verschiedenen Ursprungs. Die Frage nach der Heimat des Evangelisten darf jedenfalls nicht zum Beweis, sondern höchstens zur Bestätigung herangezogen werden, da die Verfasserfrage umstritten ist.

Erst auf Grund eindringender sprachlicher Analyse wird sich über den literarischen Stil des J.s Sicheres sagen lassen. Vorläufig kann auch hier die Frage nur gestellt, nicht beantwortet werden, wieviel von der besonderen Art des J.s auf den Verfasser zurückgeht. Gerade wenn sein Begriffs- und Gedankengut zu einem guten Teil der Umwelt entstammt (s. Nr. 7), muß damit gerechnet werden, daß auch Stilformen von dieser Umwelt geprägt sind. Daß der Verfasser aber nicht nur Sammler, sondern auch Gestalter war, läßt sich aus Anfang und Schluß, aus dem planmäßigen Szenenaufbau (Joh 7 und 8. 9. 11), auch aus der deutlich abgegrenzten Disposition des Ganzen (1—6. 7—12. 13—20) erschließen. Freilich scheinen manche der Beobachtungen, die unter Nr. 5 vorgetragen sind, in die entgegengesetzte Richtung zu weisen; aber auch da ist zu fragen, ob die scheinbare Vernachlässigung des Wirklichen oder des Möglichen nicht doch auf Absicht beruht. Daß das Buch wirklich ediert ist, beweist vor allem der Nachtrag, Kap. 21, mit dem zweiten, dem ersten nachgebildeten Schluß und in gewissem Sinne auch der Prolog: nur wirkliche „Bücher" haben solchen Ausgang und solchen Anfang. Dann aber ist anzunehmen, daß der Verfasser oder Herausgeber sich auch über das Verhältnis seines Buches zu den Synoptikern klar geworden ist; es scheint, daß er sie nicht verdrängen, sondern lediglich überbieten wollte; denn in seinem Buch weist er an verschiedenen Stellen auf außerjohanneische Ueberlieferungselemente hin; so auf die Tauferzählung (1_{33}), auf Gottes Willen (7_{17}), auf seine Gebote (15_{10}); wer so schreibt, rechnet damit, daß seine Leser bereits ein oder mehrere Bücher kennen, in denen die entsprechenden Stoffe dargeboten werden. Gerade darum mußte die kirchliche Anerkennung des J.s für die Kanonbildung wichtig sein: als erst einmal die Schwierigkeiten überwunden waren, die die Unterschiede zwischen dem J. und den Synoptikern der Kirche bereiteten, forderte das J. indirekt dazu auf, andere Evangelientexte mit dem seinen zu einer ¶ Evangelienharmonie zu verbinden oder wenigstens andere Evangelien daneben zu lesen.

7. Zunächst freilich muß das J. der Kirche wie ein Fremdkörper neben den anderen Evangelien erschienen sein (s. 9). Das liegt nicht nur an seiner eigentümlichen Darstellung der Geschichte, sondern an seiner besonderen Heilsauffassung und der das Ganze tragenden Art, bestimmte Begriffe — Wort, Leben, Licht, Wahrheit; erkennen, lieben, bezeugen — vorauszusetzen und zu verwenden. Wenn sich das J. trotzdem durchgesetzt hat, so ist daraus zu schließen, daß es von Anfang an für bestimmte Kreise das wesentliche Evangelium war, daß also die Sonderart des J.s nicht einer persönlichen Eigentümlichkeit seines Verfassers entstammte, sondern dem Bedürfnis dieser Kreise entsprang, und daß diesen Christen hier die Botschaft von Jesus in der ihnen gemäßen Form und der ihnen vertrauten Sprache und Begrifflichkeit dargeboten ward. Die religionsgeschichtliche Stellung des J.s ist also dadurch gekennzeichnet, daß es zwar den Synoptikern gegenüber fremdartig und an Paulus gemessen eigenartig erscheint, zu einer bestimmten Umwelt aber offenbar dadurch in enger Beziehung steht, daß es die Sendung Jesu in der dieser Umwelt geläufigen Weise zur Darstellung bringt. Die Frage, wo diese Umwelt zu suchen sei, ist in der Forschung des 19. und 20. Jhd.s — soweit nicht die biographische Auffassung des J.s herrschte — in wechselnder Weise, jeweils nach dem Stand der religionsgeschichtlichen Kenntnis, beantwortet worden. Die Verwendung der Begriffe Logos = Wort (¶ Christologie: I, 5 b) und Wahrheit schien eine philosophische Richtung anzudeuten, deren Vertreter man besonders in ¶ Philo zu finden glaubte (so im wesentlichen die kritische Theologie des 19. Jhd.s). Aber die Absicht des J.s ist keine spekulative; die kosmische Stellung des Erlösers wird mehr vorausgesetzt als geschildert ($1_{1—3}$ $17_{5. 24}$); aller Nachdruck liegt auf der Gottesoffenbarung in Jesus an die Menschen. In Verfolg dieser Erkenntnis glaubte man die Herkunft der johanneischen Sonderart aus dem hellenistischen ¶ Synkretismus behaupten zu können. Diese Hypothese traf im allgemeinen gewiß das Richtige; nur boten die zunächst herangezogenen Analogien noch keine völlig treffenden Belege gerade für die am J. zunächst auffallende Eigenart. Denn von der hellenistischen Mystik wie von der Welt der ¶ Mysterien wird das J. durch seine Betonung der geschichtlichen Erlöserpersönlichkeit getrennt; und die ¶ Gnosis im engeren Sinn scheidet sich von ihm durch radikaleren Dualismus, radikalere Verwerfung des AT.s, radikalere Korrektur des geschichtlichen Jesusbildes. Immerhin ergab sich aus dieser Diskussion eine Charakterisierung der Welt des J.s durch gewisse andere Texte wie die ¶ Ignatius-Briefe, die ¶ Salomo-Oden, die hermetischen Schriften (¶ Hermetica) und gewisse Abschnitte bei ¶ Philo. Den Ursprung dieser jedenfalls zur Gnosis im weiteren Sinne gehörigen Gedankenwelt glaubt man heute in Iran suchen zu dürfen (Reitzenstein, W. Bauer, Bultmann, H. H. Schaeder; s. Literatur); man schließt dies vor allem aus neuerdings ans Licht gezogenen manichäischen und mandäischen Texten (¶ Manichäismus, ¶ Mandäer), die wiederum Schlüsse zulassen auf eine nicht orthodox-zarathustrische Strömung innerhalb der persischen Religion. Es sind zunächst vier Gedankengruppen, an denen man im J. die Verwandtschaft mit dieser iranischen Gnosis feststellen kann, zumal weil sie mit ursprünglich christlichen Vorstellungen in einem gewissen Spannungsverhältnis stehen: a) Jesus kommt von „dem, der mich sandte", er ist der „Gesandte" der iranischen Texte; darum treten urchristliche Würdenamen zurück; „Gottessohn" wird zu „Sohn" (= Teilhaber und Offenbarer göttlichen Wesens) verselbständigt; „Menschensohn" wird aus der Bezeichnung des Erwarteten zum Titel des Gekommenen (¶ Christologie: I, 5 b). An die Stelle der evangelischen Sprüche und Gleichnisse bei den Synoptikern treten andere Redeformen und Bilder, die in den iranischen und den von ihnen abhängigen Texten Parallelen haben („Ich bin"-Worte, Hirt, Weinstock, Tür, Weg), und das göttliche Wesen Jesu kann mit den Aussagen „woher ich komme" „wohin ich gehe" umschrieben werden. — b) Der Offenbarer erscheint, dem iranischen Gesandten gleich (Verkleidungsmotiv,

¶ Christologie: I, 3 a), in der Welt als ein Fremder, den die Welt nicht erkennt; sie muß ihn beständig mißverstehen — so erklärt sich die im J. so auffallende Technik der Mißverständnisse im Dialog (s. oben Nr. 3) —; denn er ist aus einer andern Welt und wird dahin zurückkehren; dann wird man ihn vergeblich suchen. — c) Der auffallendste und aus der christlichen Ueberlieferung am wenigsten erklärbare Zug der Gedankenwelt des J.s ist die Voraussetzung, daß auch Jesus, obwohl er himmlischen Ursprungs ist und aller göttlichen Kräfte mächtig, noch einer Vollendung durch Gott bedarf; er muß „erhöht" oder „verherrlicht" werden und muß sich „weihen" 17_{19}. Diese Erhöhung, auf der im J. viel mehr Nachdruck liegt als auf der Kreuzigung, bedeutet eine Art Rechtfertigung des Erlösers 8_{28} 16_{10}, aber auch die Katastrophe des Kosmos 12_{31} 14_{30} 16_{11} 6_{62} und zugleich die Erlösung der Gläubigen 12_{32} 17_{24}. Dieser Gedanke — Erlösung dem Erlöser — erklärt sich, wenn im Hintergrund ein Mythus steht, der von Verstrickung und Befreiung des göttlichen Gesandten selbst erzählt. Das ist der Fall bei dem aus den Quellen zu erschließenden iranischen Mythus vom ¶ Urmenschen. Daß dieser überhaupt auf Christus übertragen worden ist, erkennen wir aufs deutlichste aus den ¶ Salomo-Oden und aus dem Lied von der Perle in den ¶ Thomasakten 109 f. Dieser Mythus aber verbildlicht zugleich das Schicksal der menschlichen Seele; und so erklärt sich eine weitere Eigentümlichkeit des J.s: die Parallelität des Verhältnisses von Jesus zum Vater und des Verhältnisses der Gläubigen zu Jesus oder zu Gott. Sie wird im ¶ Hohepriesterlichen Gebet umschrieben; sie tritt darin zutage, daß Jesus die Jünger seine Freunde oder seine Brüder nennt 15_{14} 20_{17} 19_{26} (?), und auch in der Verheißung, daß die Seinen schließlich ohne seine Vermittlung in Beziehung zum Vater treten werden 14_{23} 16_{27}. — d) Der Auftrag, den Jesus vom Vater erhalten hat, ist die ¶ Offenbarung; sein wesentlichstes Werk sind darum die Offenbarungsreden im Ich-Stil. So fremd dieser Typus dem synoptischen Redestoff ist (mit Ausnahme von Mtth $11_{25\,ff}$ $28_{18\,ff}$), so vertraut ist er den mandäischen Texten. Das J. bringt Jesu Sendung also in einer Weise zum Ausdruck, die der Umwelt durchaus geläufig ist. — Dieser Gedankenwelt, der das J. ebenso entstammt wie die Oden Salomos, die Hermetica und gewisse Abschnitte bei Philo, gehören wohl auch die eigentümlichen johanneischen Begriffe an, die jedem Leser des J.s bekannt sind, das Gegensatzpaar Wahrheit und Lüge, das Parallelenpaar Licht und Leben. Diese beiden dienen auch in den hermetischen Schriften zur Bezeichnung der oberen Welt, während der Begriff „Leben" in den Gedankenkreisen, von denen hier die Rede ist, vermutlich seine besondere Entwicklung gehabt hat. Manche Begriffe, die sich im J. wie bei Philo finden, haben Beziehung zur griechischen Gedankenwelt, so „Wahrheit", oder der Begriff „Logos", Wort, bei dem auch das Verhältnis zur at.lich-jüdischen Tradition (Weisheit, „Mēmrā" aramäisch = das Wort) noch zu klären ist. Hierher gehört auch der im Anschluß an Goethe so genannte Gedanke vom „sonnenhaften Auge", die Lehre, daß nur der von Gott schon Berührte Gott zu schauen vermag. — Von diesen hier nur angedeuteten Erkenntnissen aus erwächst der Forschung eine doppelte Aufgabe: die literarische, zu untersuchen, in welcher Form diese Gedanken an den Verfasser des J.s gelangt sind, ob er, etwa im Prolog, geschlossene Texte aufgenommen hat; die historische, nach den Beziehungen zu fragen, in denen dieses Christentum zu dem in Jerusalem herrschenden, anderseits zur Täufersekte (der Keimzelle des Mandäertums; ¶ Johannes der Täufer), zu Philo, zu den Mysterien, und zu der außerchristlichen und der christlichen Gnosis steht. — Immer wieder aber wird angesichts solcher Erkenntnisse deutlich, in wie hohem Grade die Botschaft von Jesus durch das J. Weltbotschaft geworden ist; Botschaft von Kosmos und Erlösung; Botschaft an eine Welt, der alle jene geistigen Voraussetzungen gemeinsam sind (Dualismus, Offenbarung, Erlösung); Botschaft, die dabei streng auf Ausschließlichkeit gegenüber Juden und Heiden bedacht ist (1_8 6_{32} 10_8 14_6) und damit die Gefahr des Synkretismus vermeidet; Botschaft überzeitlicher Art, nicht Erzählung von einer Vergangenheit, sondern Kunde vom gegenwärtigen Heil. Erst mit dem J. faßt das Evangelium in der Welt festen Fuß (17_{15}), erst im J. hat es eine Form erlangt, die die Welt zu gewinnen, aber auch zu überwinden vermochte (16_{33}).

8. Diese Eigenart des J.s ergibt sich aus seinem Inhalt und dessen Beziehungen zur Geistesgeschichte; sie ist unabhängig von irgendeinem Wissen über den Verfasser. Darum wird die Verfasserfrage erst am Ende dieser Darstellung behandelt. Denn ihre Lösung darf für die Bestimmung der Eigenart des J.s nicht maßgebend sein. Auch wenn der Verfasser einer der zwölf Jünger sein sollte, wäre damit die biographische Auffassung (s. Nr. 3) noch nicht gerechtfertigt. Man hätte dann vielmehr mit der Tatsache zu rechnen, daß auch ein Augenzeuge des Wirkens Jesu das Leben seines Meisters so übergeschichtlich hätte anschauen können. Und die Urteile unserer Psychologie dürfen nicht zur Ausschließung einer solchen Möglichkeit führen. Je mehr man dies erkennt, um so mehr kann man die Frage ohne die Leidenschaft diskutieren, die in früherer Zeit darauf gewendet worden ist.

a) Unter den äußeren Zeugnissen, die zunächst abzuhören sind, ist für die Geltung des J.s am bedeutsamsten geworden die Angabe des ¶ Irenäus. Er kennt das J. als das Werk des Apostels ¶ Johannes, des Zebedäussohnes, der auch der im J. erwähnte Lieblingsjünger sein und in Ephesus als Gegner des ¶ Cerinth bis in die Zeit Trajans hinein gewirkt haben soll. Dieses Zeugnis ist um so wichtiger, als Irenäus selbst in seiner Jugend noch den ¶ Polykarp von Smyrna von dem ephesinischen Johannes hat erzählen hören (Euseb, Kirchengeschichte V 20_5). Seitdem gilt in der Kirche fast ausnahmslos (¶ Alogер) das J. als Werk des lange lebenden Johannes von Ephesus, der mit dem Zebedäussohn und dem Lieblingsjünger identisch ist.

b) Vorsichtig gegenüber diesem Zeugnis muß es machen, daß ¶ Papias nach einem Zitat in Eusebs Kirchengeschichte III, 39_3 neben dem anscheinend verstorbenen Apostel Johannes einen offenbar bis in seine Zeit lebenden Johannes kennt, den er zu den „Alten" (πρεσβύτεροι, wohl noch nicht im Sinne eines Amtes), nicht zu den Aposteln rechnet, den er aber auch einen „Schüler des Herrn" nennt. Da dieser, so scheint es, im Gesichtskreis des Papias lebte, so müßte er der ephesinische Johannes (¶ Johannes, 16) sein, dem allerlei andere Angaben besonders langes Leben bescheinigen. Zwei große Männer mit Namen Johannes hat es in Kleinasien aber kaum gegeben, denn erst Spätere reden von zwei Gräbern und zwei Männern; so müßte der Apostel Johannes mit Ephesus gar nichts zu tun haben. Dann hätte Irenäus den einen Johannes mit dem andern verwechselt; dergleichen ist im Urchristentum mehrfach bezeugt.

c) Wenn man in solcher Art vorsichtig und kritisch gegenüber Irenäus geworden ist, gewahrt man noch andere Anzeichen, die zu bezeugen scheinen, daß Johannes von Ephesus nicht Apostel war: 1. Irenäus zitiert selbst Ueberlieferungen aus einem kleinasiatischen Kreis von Alten, die mit Johannes zusammen waren. Dabei aber nennt er diesen Johannes nie Apostel (obwohl er selbst ihn doch dafür hält, s. a), wohl aber „Herrnschüler" (also wie b). Ebenso redet das älteste Verzeichnis der nt.lichen Bücher, das ¶ Muratorische Fragment, von dem Verfasser des J.s als von dem „Schüler" Johannes, während Andreas im selben Text „Apostel" heißt. — 2. ¶ Polykrates von Ephesus um 190 nennt in seinem Brief an Viktor von Rom den kleinasiatischen Johannes ohne Apostelprädikat nach dem als Apostel bezeichneten Philippus als den „der an der Brust des Herrn lag, der Priester war und das (priesterliche) Stirnblatt (Ex 28_{36} f) getragen hat, und Zeuge und Lehrer war" (Euseb, Kirchengeschichte III 31_3 = V 24_3). — 3. ¶ Ignatius von Antiochia um 115 nennt die Epheser die „Mitmysten des Paulus" (An die Epheser 12_2); daß er den 60 Jahre vorher in Ephesus weilenden Paulus nennt und von dem erst 20 Jahre zuvor die Gemeinde führenden Johannes schweigt, erklärt sich nur, wenn dieser nicht Apostel war. In derselben Linie liegt es, wenn ¶ Polykarp, der Schüler des Johannes, in der Darstellung seines Martyriums nie Apostelschüler heißt.

d) Anscheinend ist der Apostel Johannes, der Zebedäussohn, längst bevor ein ephesinischer Johannes auftaucht, in Palästina von den Juden getötet worden. Das wichtigste Zeugnis von einem solchen Märtyrertod ist das Jesuswort Mrk 10_{39}, das beiden Zebedaiden diesen Tod verheißt; es würde schwerlich in dieser Form im Evangelium stehen, wenn es zur Zeit der Abfassung erst halb erfüllt gewesen wäre. Außerdem ist bei zwei Schriftstellern ein angebliches Papiasfragment überliefert, nach dem Johannes „der Theologe" und sein Bruder Jakobus von den Juden getötet worden seien. Endlich enthält das auf älterer Ueberlieferung beruhende syrische Martyrologium von 411 zum 27. Dezember die Angabe: Johannes und Jakobus, die Apostel, in Jerusalem. ¶ Aicahat nennt diese beiden als Märtyrer, der Gnostiker ¶ Herakleon läßt sie bei der Aufzählung der Nicht-Märtyrer unter den Aposteln aus. Wer die Zeugen anders beurteilt, denkt bei dem Papiasfragment an eine Verwechselung mit Johannes dem Täufer, vermag aber die Beweiskraft der Mrk-Stelle für das Martyrium des Zebedaiden nur schwer außer Kraft zu setzen. Dieses müßte ja nicht in die Zeit des Jakobus-Martyriums, sondern könnte auch in die fünfziger oder sechziger Jahre fallen; nur wäre die Identität des Zebedaiden mit dem langlebigen Johannes von Ephesus ausgeschlossen.

e) Man scheint also im 2. Jhd., da man alle bedeutenden Christen der alten Zeit schon als Apostel sah, den zur Generation der „Alten" (Presbyter) gehörigen Johannes von Ephesus für einen der Apostel gehalten und mit dem Zebedaiden gleichgesetzt zu haben. Das J. selbst nennt in seinem Text überhaupt keinen Verfassernamen. Wohl aber beruft es sich auf einen Zeugen, den anonymen Lieblingsjünger. Daß er der Verfasser des J.s sei, steht nur in dem posthumen Nachtrag (21_{24}), im J. selbst aber nicht; dieser Umstand dient nicht zur Verbürgung der Angabe. Nach Joh 1—20 ist der Lieblingsjünger günstigstenfalls der Gewährsmann von Vorgängen in Jerusalem; denn 1_{14} bezieht sich auf geistige Schau, nicht auf Augenzeugenschaft. Aus 1_{40-42} hat man den Schluß gezogen, daß neben dem einen Brüderpaar ¶ Andreas und Simon (¶ Petrus) noch auf ein anderes angespielt sei, die Zebedäussöhne, und daß Johannes der nicht erwähnte von den zwei Jüngern in 1_{40} sei. Aber Nichterwähnung ist nicht mit der literarischen Anonymität gleichzusetzen, durch die der Lieblingsjünger charakterisiert wird. Aus der Art, wie Joh 13—20 von ihm die Rede ist, und aus der Behandlung in Joh 21 kann man freilich schließen, daß es sich um einen den ersten Lesern wohl bekannten, sehr lange lebenden, nicht Märtyrer gewordenen Mann handelt, d. h. wohl um den kleinasiatischen Johannes. Aber der Umstand, daß er nur in der Leidensgeschichte auftritt, schließt es nahezu aus, daß er dem galiläischen Zwölfjüngerkreis angehört.

f) Damit ist der Punkt erreicht, an dem man die äußeren Zeugnisse über Johannes von Ephesus kombinieren kann mit dem Zeugnis des J.s über den Lieblingsjünger. Seine Schilderung stimmt mit dem, was wir über jenen Johannes den Alten (den „Presbyter") wissen: nicht Apostel, nicht Märtyrer, aber eine „Schüler des Herrn" genannte lange lebende Persönlichkeit von großer Autorität. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Angabe Joh 18_{15}, nach der Petrus in den Hof des Hohenpriesters durch Vermittlung eines anderen Jüngers (d. i. wohl des Lieblingsjüngers) gekommen sei, der mit dem Hohepriester bekannt war. Die Nachricht des Polykrates über das Priestertum des kleinasiatischen Johannes (s. c) darf damit vielleicht kombiniert werden; etwa in dem Sinn, daß Johannes einer priesterlichen Familie angehörte (somit nur in Jerusalem Jesu Jünger war) und darum in den Hof Zutritt hatte. Es ist gut möglich, daß der Verfasser des J.s diesen Jünger auch zum Träger idealer Szenen macht. Daß ihm aber eine bestimmte geschichtliche Persönlichkeit vor Augen stand, wenn er von dem Lieblingsjünger erzählte, läßt sich kaum bezweifeln, und dann kommt der kleinasiatische Johannes vor allem in Betracht. Nach den Angaben des Irenäus erscheint er als apokalyptische Persönlichkeit; man würde ihm selbst also am ehesten unter den „johanneischen" Schriften die Apok zuschreiben. Wenn man aber als Haupt des johanneischen Kreises und nicht als Verfasser, aber als Gewährsmann des J.s einen Mann mit prophetischer Begabung voraussetzt, so ahnt man, daß unter Umständen seine Autorität als apostolisch gelten mochte und daß seine Worte als Worte des Herrn zitiert und ins J. hineingelangen konnten. Das Glaubwürdigkeitsproblem des J.s findet nicht in literarischer Konvention, sondern erst in der religiösen Autonomie eines solchen „Zeugen" seine Lösung, ebenso wie der Ich-Stil der Oden Salomos sich auf diese Weise erklärt.

9. Damit scheint auch der Abfassungsort des J.s bestimmt zu sein: Kleinasien. Neuerdings ist dagegen mehrfach auf Syrien verwiesen worden; die Verwandtschaft mit Ignatius, die Berührungen mit orientalischer Gnosis und Mystik, die Polemik gegen die Juden, die semitisierende Sprache, auch die Nennung von Antiochien als Heimat des J.s in ¶ Ephräms Kommentar zum Diatessaron werden als Gründe angeführt; zwingend sind sie nicht.

Für die Zeit der Abfassung kommen folgende Bestimmungen in Betracht: alle synoptischen Evangelien sind bereits bekannt; der große Johannes hat nach Irenäus bis in die Zeit Trajans hinein gelebt; ¶ Irenäus kennt das J. als Evangelium

neben den drei anderen; ¶ Tatian hat es in seine Evangelienharmonie aufgenommen (¶ Bibel: II B, 2. 3 a). Damit wäre etwa der Zeitraum von 100—170 bestimmt. Innerhalb dieser Zeit wird man eher an die erste als an die zweite Hälfte des Jahrhunderts zu denken haben, wenn man erwägt, daß ¶ Justin das J. möglicherweise kennt, nur nicht als Evangelium in die Reihe der andern stellt; ob das gleiche auch von ¶ Papias und ¶ Marcion gilt, hängt von der nicht gesicherten Deutung einiger Angaben über diese Männer ab. Die Berührungen des Ignatius mit dem J. erklären sich besser aus gemeinsamer Gedankenwelt als aus Benutzung des J.s durch Ignatius. So empfiehlt sich die Annahme, daß das Buch zwischen 115 und 145 veröffentlicht worden sei.

W. Bousset: RGG[1] III, Sp. 608 ff; — Th. Zahn: RE[3] IX Sp. 279 ff; — Alle „Einleitungen in das NT". — Dazu die Kommentare: Th. Zahn, (1908) 1921[5. 6]; — W. Bauer, (1912) 1925[3]; — B. Weiß (in Meyers Kommentar 1902[9]; die neue Auflage bearbeitet R. Bultmann); — J. Wellhausen, 1908; — A. Merx, 1911; — A. Loisy, (1903) 1921[2]. — Ferner B. W. Bacon: The Fourth Gospel in research and debate, (1910) 1918[2]. — Zur Frage der Einheitlichkeit vgl. H. H. Wendt: Die Schichten im vierten Evangelium, 1911; — E. Schwartz: NGW 1907. 1908; — J. Spitta: Das J. als Quelle der Geschichte Jesu, 1910; — C. Clemen: Die Entstehung des J.s, 1912; — W. Soltau: SHG 1916, Nr. 6. — Zur Frage der religionsgeschichtlichen Stellung vgl. G. P. Wetter: Der Sohn Gottes, 1916; — R. Reitzenstein: Das iranische Erlösungsmysterium, 1921; — Fr. Büchsel: Johannes und der Synkretismus, 1928; — R. Bultmann: Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des J.s (ZNT 1925, S. 100—146); — H. H. Schaeder: Iranische Lehren (Studien der Bibliothek Warburg VII), 1926. — Außerdem H. Windisch: Johannes und die Synoptiker, 1926; — A. Schlatter: Sprache und Heimat des vierten Evangelisten, 1902; — C. F. Burney: The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, 1922; — Ch. C. Torrey: HarvThR 1923, S. 305—44; — Joh. Haußleiter: Johanneische Studien, 1928; — Karl Bornhäuser: Das J., 1928. **Martin Dibelius.**

Johanneum, die Evangelistenschule der ¶ Gemeinschaftsbewegung, entstanden aus dem von Th. ¶ Christlieb 1884 zur Förderung der ¶ Evangelisation (: 2 a) gegründeten Deutschen Evangelisationsverein, begonnen 1886 in Bonn mit einem Zögling durch Inspektor G. Pfleiderer (1886—89), aufgeblüht unter Th. ¶ Haarbeck (1890—1919) nach der Verlegung nach Barmen (1893), seit 1919 unter Inspektor Burkhardt. 1920—27 war die Sekretärschule des Reichsverbandes der christlichen Jungmännervereine angegliedert. Der von Christlieb ausdrücklich betonte kirchliche Charakter ist zwar später abgeschwächt, die Leitung hat aber stets dem kirchlichen Flügel der Gemeinschaftsbewegung angehört. Evangelisten im Sinne der Gründer sind nur wenige aus der Anstalt hervorgegangen, 1926 von insgesamt 217 Zöglingen 12 neben 7 Pastoren, 6 Heimleitern, 9 Gemeindehelfern, 16 Stadtmissionaren, 61 Jugendsekretären und 105 Gemeinschaftspflegern.

Th. Christlieb: Die Bildung evangelistisch begabter Männer zum Gehilfendienst am Wort und dessen Angliederung an den Organismus der Kirche, o. J. (1888); — Th. Haarbeck: Die Evangelistenschule Johanneum in Barmen[2], o. J.; — Derſ.: Evangelistenschule J. 1886—1911. **Fleisch.**

Johannisfeste, d. h. Feste ¶ Johannes' des Täufers und ¶ Johannes' des Apostels; doch werden beide in den ältesten Verzeichnissen verschiedentlich nicht auseinandergehalten. Dem Täufer Johannes sind drei Feste geweiht: 1. das Fest seiner Geburt, im 5. Jhd. für das Abendland mehrfach bezeugt, zunächst bald nach dem ¶ Epiphanienfest, dem Fest der Taufe, gefeiert, später am 24. Juni (6 Monate vor Jesu Geburt, vgl. Luk 1 $_{36}$), am Sommersonnwendfest (Joh 3 $_{30}$); 2. das Fest der Empfängnis des Johannes, im 5. Jhd. eingebürgert, wohl zunächst im Orient, am 24. September; 3. das Fest der Enthauptung am 29. August — jedoch in allen altspanischen Kalendern am 24. September! — schon im 5. Jhd. in den meisten Ländern begangen; mit der Auffindung der Reliquien des Täufers — so wird die Auffindung des Hauptes in Spanien am 24. Februar gefeiert — wuchs die Bedeutung dieses Festes. — Bezüglich der Feste des Apostels Johannes besteht ebenfalls keine Einigkeit. Man feiert ihm zu Ehren ein Fest am 27. Dezember, ursprünglich gemeinsam mit Jakobus, oder — z. B. in Spanien — am 29. Dezember. Das soll der Tag der Assumptio, nicht der Gedächtnistag seines Todes sein; diesen begeht man, insbesondere im Orient, am 26. September. Am Fest des 27. (29.) Dezember wird der sogenannte Johanneswein (Johannesminne), ein Sakramentale zum Schutz gegen Gift und sonstige Schäden durch Speisen und Getränke, gefeiert.

RE[3] IX, S. 328 ff; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906[3], S. 160 ff, 212 f; — C. Fehrle: Der Johannistag, 1924. **Clemen.**

Johanssen, Ernst, evg. Missionar, * 1864 zu Sophienhof bei Preetz (Holstein), trat nach bestandenem theologischen Examen 1891 in den Dienst der Bethel-Mission in Deutsch-Ostafrika; gründete in Usambara die Missionsstation Hohenfriedeberg und 1907 die Station Kirinda in Ruanda. 1917—25 als Pfarrer und Missionsdozent in der Heimat, wurde er 1925 wieder ausgesandt nach Bukoba am Viktoriasee.

Vf. u. a.: Ruanda, Aufgaben der evg. Mission im Zwischensee-Gebiet Deutsch-Ostafrikas, 1913[3]; Mysterien eines Bantu-Volkes, der Mandwa-Kult der Nyaruanda verglichen mit dem antiken Mithraskult, 1925; Das Leben der Schambala, beleuchtet durch ihre Sprichwörter von E. Johanssen und P. Döring (in Zeitschrift für Kolonialsprachen V, 1915). **Merkel.**

Johansson, 1. Franz August (1850—1910), evg. Theologe, * in Elmeboda (Schweden), 1886 Privatdozent in Lund, 1892 ao. Professor der systematischen Theologie in Uppsala, 1897 der exegetischen Theologie in Lund. Er nahm theologisch eine vermittelnde Stellung zwischen der Gemeindetheologie der schwedischen Volkskirche und der wissenschaftlich-kritischen Theologie ein.

Vf. u. a.: Den heliga skrifts lära om människans rättfärdighet inför Gud, 1886; Om inspirationen, 1889; Om samvetet, 1891; Om profeten Daniel, 1893. — Zusammen mit andern gab er Kirklig Literaturtidende, 1890—94, heraus und gründete 1895 die Kyrklig Tidskrift. **Th. Tiedje.**

2. Gustav, * 1844, seit 1877 Professor der Dogmatik in Helsingfors, 1884 Bischof in Kuopio, 1897 in Nyslott, 1899 Erzbischof von Finnland in Åbo, Vertreter der T. ¶ Beck'schen Theologie. Bekannt durch seinen Widerstand gegen die Stockholmer Weltkonferenz 1925 (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3 b).

Hauptwerk: Var heliga tro 1897. — Ueber J. vgl. ChrW 1926, Sp. 23 f. **Ihmels.**

Johnson, 1. Gisle Christian (1822—94), norwegischer Theologe, 1849 Dozent, 1860 Professor in Oslo. Unter deutschem Einfluß gebildet, von S. ¶ Kierkegaard angeregt, kämpfte er gegen den Grundtvigianismus (¶ Grundtvig) für Rückkehr zur lutherischen Orthodoxie. J. arbeitete zusammen mit K. P. ¶ Caspari, seinem Kampfgenossen, u. a. an der Uebersetzung der Bibel und des Konkordienbuches (1861—64), sowie an der Herausgabe der Theologisk

Tidskrift. Er begründete 1863 (und leitete bis 1875) die noch heute bedeutungsvolle Luthersk Kirketidende, in der er eifrig für kirchliche Reformarbeit eintrat. Seine Hauptbedeutung liegt in dem starken Einfluß auf die Entwicklung der norwegischen kirchlichen Laienbewegung (¶ Norwegen), in der die „Johnsonsche Erweckung" um 1850 eine neue Phase einleitet.

Bf. ferner: Grundrids af den systematiske Theologie, 1878 bis 1879; Forelaesninger over den christelige Ethik, 1896; Forelaesninger over Dogmehistorien, 1896. — Ueber J. vgl. RE³ IX, S. 334 f. **B. H. Günther.**

2. Johannes (1864—1916), norwegischer Theologe, 1903—11 Superintendent der norwegischen Missionskirche auf Madagaskar, seit 1913 Professor (Hauptlehrer) der praktischen Theologie in Oslo. Im ganzen Norden spielte er eine große Rolle, besonders unter den Studenten, wo seine Harmonie zwischen Kulturoffenheit und innigfreudigem Christenglauben das bedeutendste Salz dieser Epoche war. Als Schriftsteller eifrig tätig, auch in der Tagespresse, litt er in späteren Jahren stark unter Verdächtigung orthodoxerseits wegen liberaler Tendenzen.

Bf. u. a.: Halvveis (Halbwegs), 1911: Det förste hundreaar av Madagascars kirkehistorie, 1914; Den hellige ild (Das heilige Feuer), (1916) 1917². — Vgl. Gunner Engberg: J. J., et portraet, 1916. **Berggrav.**

Johst, Hanns, Dichter. * 1890 in Seerhausen bei Riesa. J. empfing den stärksten Jugendeindruck bei ¶ Bodelschwingh als Pfleger, ging nach inneren Kämpfen zum Studium der Medizin, dann zur Schauspielkunst über, bis der Weltkrieg die völlige Wendung zur Dichtkunst brachte; er lebt in Oberallmannshausen am Starnberger See. Aus dem ¶ Expressionismus hervorgegangen, den er aber unter Einflüssen der Klassik, des Realismus und ¶ Kleists umbog. Seine Kunst will der Versöhnung mit dem Ewigen dienen („Ich glaube", 1928). Gott, der Zeugungsgeist des Weltalls, kommt für uns nur in Betracht, insofern er im Menschen ist. Der Glaube, auf Ueberirdisches gerichtet, hat nur Sinn, soweit er Irdisches gestaltet. Die Gottheit ist wohl überational, aber in dem Volk liegt die Kraft, die der Vorstellung von der Gottheit am nächsten kommt. Am bedeutendsten sind J.s Dramen, durch eine bemerkenswerte Theorie des neuen Dramas unterbaut. U. a. „Der junge Mensch" (1916), ein ekstatisches Szenarium; „Der Einsame" (1917), ein Menschenuntergang (Grabbe); „Der König" (1920), die Tragödie eines Idealisten auf dem Thron; „Die Propheten" (1923), ein Reformationsschauspiel; „Die fröhliche Stadt" (1925), ein gewaltiges Zeitdrama, die furchtbaren Kämpfe der Gegenwart, die Gott verloren hat und zu ihm zurückwill, zusammenballend; „Thomas Paine" (1927), das Schicksal eines amerikanischen Patrioten; geringer an Bedeutung „Komödie am Klavier" (1928, Manuskript). — J. schuf ferner den aufs Volkstum gerichteten Roman „Kreuzweg" (1922) und Lyrik: „Rolandsruf" (1919), der Hingabe an die Natur als Rettung aus dem Chaos kündet; „Mutter" (1921), die Gemeinschaft als den Weg zum eigenen Wesen zeigend; „Lieder der Sehnsucht" (1924), der Sehnsucht als Willensentscheidung und Tat, der Sehnsucht, die zum Gebet wird: „Wandle den Zufall der Stunden mit glühendem Odem zur Schöpfung! Wandle das Leben des Blutes, entwirk es zur Segnung der Tat."

A. Soergel: Dichtung und Dichter der Zeit, N. F. 1925; — W. Knevels: Das dramatische Werk H. J.s (Geisteskampf der Gegenwart 1928, S. 385 ff). — Religiöse Gedichte J.s auch bei Knevels: Brücken zum Ewigen, 1929². **Knevels.**

Jonabuch.

1. Inhalt und Gliederung; — 2. Grundgedanke des Buches; — 3. Literaturgattung; — 4. Vorgeschichte des Stoffes; — 5. Zeitalter. — ¶ Jonapsalm hat Sonderartikel. — J. = Jona.

1. Der erste Teil der Erzählung berichtet von J.s Abenteuer auf der See. J., Sohn des Amitthai, erhält den Auftrag, „der großen Stadt Ninive" im fernen Nordosten Jahves Zorn zu predigen. Er aber gehorcht nicht — warum, wird einstweilen noch nicht gesagt —, sondern flieht vor Jahve in den fernen Westen: dorthin, so hofft er, reicht Jahves Hand nicht. Zu Joppe besteigt er ein Schiff, das nach Tarsis (Tartessus in Spanien) fährt. Aber Jahve weiß die Seinen zu finden: er wirft einen Sturm aufs Meer. Die Schiffer schreien, jeder zu seinem Gott: auf den Schiffen des Mittelmeers kommt schon damals eine internationale Gesellschaft zusammen. Schon werfen sie die Fracht aus: eine Tat der Verzweiflung. J. aber — so heißt es in schlagendem Gegensatz — ist in der Kajüte in tiefen Schlaf verfallen: er hat sich schlafen gelegt wie ein trotziges Kind. Aber der Kapitän weckt ihn: rufe auch du deinen Gott an! Nun kommt den Schiffern der echt antike Gedanke, durch das Gottesurteil des ¶ Loses den Frevler, der unter ihnen sein muß, festzustellen. Durch Jahves Fügung wird J. getroffen. Nun fährt alles aufgeregt auf ihn los und fragt ihn nach Gewerbe, Herkunft, Land und Volk (V. $_{8a\beta.\ 9b\beta}$ und $_{10b}$ sind Zusätze). J. aber nennt sein Volk und seinen Gott: „Jahve, der Gott des Himmels": eine gebräuchliche Bezeichnung im Munde von Juden gegenüber Fremden. Da erschrecken die Männer vor der Sünde, die J. gegen einen so großen Gott getan haben muß. Und immer furchtbarer tobt der Zorn Gottes um sie her. J. selbst weiß jetzt wohl, daß dies Wetter um seinetwillen gekommen ist: er will sterben und dem Zorne anheimfallen. Aber die Schiffer scheuen sich vor der großen Sünde, einen Menschen aus dem Schiffe zu werfen. Noch einmal versuchen sie, ans Land zu dringen. Umsonst. So beten sie zu Jahve in großer Angst: rechne uns diesen Frevel nicht an, zu dem du selber uns zwingst! Endlich — dies der Höhepunkt der Handlung — werfen sie ihn ins Meer. Mit einem Male wird es stille: ein großes Wunder! So erkennen sie, daß es wirklich Jahve ist, der diesen Sturm gesandt hat; sie erschrecken vor dem gewaltigen Gott, opfern ihm und geloben ihm weitere Opfer für den Fall der Rettung. J. aber ertrinkt nicht: Jahve will seinen Propheten nicht töten, sondern zum Gehorsam zwingen. Er bestellt einen „großen Fisch" (nicht: „Walfisch"), der J. verschlingt. Drei Tage und Nächte weilt er in dessen Leibe. Endlich speit er ihn ans Festland aus: so ist der Prophet am Leben erhalten und wider seinen Willen heimgeholt (1. $2_{1.\ 11}$).

Der zweite Teil beginnt mit denselben Worten wie der erste. Noch einmal ergeht Jahves Wort über Ninive an J., und diesmal gehorcht er: wider seinen Willen gezwungen, aber unmutig und verdrossen. So hat der zweite Teil einen neuen Schauplatz: Ninive. Zusammengehalten wird das Ganze durch die Person des Propheten. — Ninive war eine unmenschlich große Stadt, drei Tagereisen groß. Eine Tagereise weit geht J. hinein und verkündet ganz kurz ihre Zerstörung in vierzig Tagen: in seinem Unmut spricht er kein Wort zuviel. Die Leute aber glauben der Predigt und versuchen, den göttlichen Zorn zu beschwichtigen: sie beginnen nach der Sitte des Altertums ein allgemeines Fasten. Selbst der König steigt vom Thron in die Asche und läßt einen Bußtag aus-

rufen, an dem sich Menschen und Vieh beteiligen sollen: vielleicht läßt sich „Gott“ gereuen: der Name „Jahve“ wird in diesem Zusammenhange absichtlich vermieden. Und so geschieht es: als Gott ihre Buße gesehen hat, reut ihn seine Drohung (Kap. 3). — Nun die zweite Szene dieses Teils: als J. merkt, daß Jahve jetzt umgestimmt ist, wird er sehr zornig: „Das war schon mein Gedanke, als ich noch in der Heimat war, und das war der Grund meiner Flucht“: eine kunstvolle „Nachholung“. „Ich wußte ja, daß du barmherzig bist und dich des Bösen gereuen läßt.“ Und nun ist er so zornig und ärgerlich, daß er sterben möchte. Woher dieser Zorn? Hebräische Erzählungskunst pflegt in solchem Falle höchstens Andeutungen zu geben (¶ Sagen und Legenden: II). Der Erzähler meint: wenn Jahve jetzt seine Worte aus Barmherzigkeit nicht erfüllt, so steht der Prophet selber als Lügner dar! Schon von Anfang an hat er diesen Gott gekannt und im voraus gewußt, daß er seine Drohung doch nicht wahr macht. Darum ist er geflohen. Jetzt aber hat ihn der Gott zum Prophetenamt gezwungen, und nun ist es richtig so gekommen, wie er gefürchtet hatte! Er hört nicht auf Jahves freundlichen Zuspruch: „bist du mit Recht so zornig?“ Er besteht darauf, daß Jahve sein Wort erfülle. Draußen vor der Stadt läßt er sich nieder und wartet auf ihren Untergang. Jetzt eine scheinbare Abschweifung. Unter der Hitze leidend, hat er sich eine Hütte (ein Laubdach) gemacht; zu deren dürftigem Schatten gibt Jahve ihm noch einen Wunderbaum (einen „Rhizinus“) mit breiten Blättern hinzu, an deren prachtvollem Schatten er sich hoch erfreut: über Gottes Güte an Ninive murrt er; die Güte, die ihm selbst widerfährt, läßt er sich gern gefallen. Aber ein Wurm, von Jahve gesandt, sticht den schönen Baum, daß er verdorrt; ein (heißer) Ostwind kommt auf, und die Sonne brennt J. aufs Haupt, daß er sich wieder den Tod wünscht: Hitzegefühl steigert den Aerger. Und nun die Anwendung: „dich jammert der Rhizinus, auf den du keine Arbeit verwandt hast, ein Gewächs von gestern auf heute, und mir sollte die große Stadt Ninive nicht leid tun, worin mehr als 120 000 unmündige Kinder und so vieles Vieh!“ Nun kein Wort weiter! Auf solche Rede voller Güte, auf ein so schlagendes Exempel weiß J. nichts zu erwidern (Kap. 4).

2. Dem Erzähler, der nicht berichtet, was weiter mit J. geschehen sei, ebenso wie er die Schiffer mitten auf dem Meer verläßt, kommt es nicht sowohl auf die berichteten Begebenheiten, sondern vielmehr auf die dargestellten Wahrheiten an. Das Thema des Buches ist: Jahve und sein Prophet. Der Prophet murrt wider Jahves Güte und will ihm nicht gehorchen; aber der Gott zwingt ihn zum Gehorsam und bringt ihn dann noch dazu, seinen Beschluß als richtig anzuerkennen und vom Murren abzulassen. Demnach stellt der erste Teil Gottes Allmacht dar, die dem Menschen seinen Willen auferlegt und auch auf fernem Meere waltet. Der zweite Teil handelt von Gottes Güte, die dem reuigen Sünder und selbst den Heiden vergibt, und gegen die man nicht murren darf. Nahegelegt sind solche Gedanken dem Verfasser offenbar durch den Gegensatz zu seinen Zeitgenossen, die auf den von den Propheten geweissagten Untergang der Heiden warten und darüber murren, daß sich diese Drohungen noch immer nicht erfüllen wollen.

3. Diese schönen Gedanken machen um so tieferen Eindruck, als sie eingekleidet sind in eine kindlich-gemütvolle, märchenhafte Form: Gott gedenkt auch der Tiere, die denn auch bei Landestrauer mitfasten müssen. Der Prophet wird gedacht als ein störrisches Kind, und Jahve wie ein liebevoller Vater, der den kindischen Trotz mit gütiger Ueberlegenheit überwindet. Kindlich ist auch die Vorstellung, daß ein hebräischer Prophet in dem fremden Volke so rasch Glauben findet. Märchenhaft ist ferner die Schilderung der „göttlich großen“ Stadt Ninive, die Erzählung von dem ebenso schnell entstehenden wie vergehenden Wunderbaum und besonders von dem Verschlingen und Wiederausspeien durch den „großen Fisch“ (s. 4). Weiteres Märchenhafte bei Stollberg (s. Literatur) S. 7 ff. — Lebendig ist der erste Teil erzählt, warm und treuherzig der Schluß.

4. Eine solche Erzählung wird im Altertum nicht frei erdichtet, sondern sie ist überliefert und wird immer neu bearbeitet. Aus der märchenhaften Art vieler Züge ist mit Sicherheit zu schließen, daß die übernommenen Stoffe aus dem ¶ Märchen (: II) stammen. Solche Märchenstoffe haben wir besonders im ersten Teil mit seinen bunten Begebenheiten

Attische Vase:
Jason wird von dem Drachen ausgespieen.
Aus Hans Schmidt: Jona, 1907, S. 23.

zu suchen, weniger in dem zweiten, in dem die Reden vorwiegen. Das Hauptmotiv des ersten Teils ist, daß J., ins Meer geworfen, durch einen Fisch in wunderbarer Weise gerettet wird; dies Motiv, zu der größeren Gattung der Erzählungen von „hilfreichen“ oder „dankbaren“ Tieren gehörig, ist in allerlei Abwandelungen häufig; auch in dieser, daß ein Liebling der Gottheit, etwa durch Tücke der Menschen in die See gestürzt, aber durch ein Meertier errettet wird; man denke an die griechische Erzählung von Arion. Damit ist hier verbunden das Motiv von dem durch ein Untier verschlungenen, aber daraus wieder hervorkommenden Helden, ein Motiv, das, wie neuerdings Frobenius und Hans Schmidt (s. Literatur) gezeigt haben, auf der ganzen Erde verbreitet ist; bei den Griechen wird Aehnliches erzählt von Herakles, Jason und Perseus. Während man nun früher geneigt war, dies Motiv als eine mythologische Auffassung des Sonnen-Untergangs und -Aufgangs am Meere zu betrachten, hat man neuerdings beobachtet,

daß in einer sehr großen Reihe von Erzählungen dieser Art nichts anderes vorliegt als die gewöhnliche Erfahrung, daß Menschen von Tieren verschlungen werden, wozu die Phantasie dann das „Glücksmotiv" der Errettung aus dem Bauche des Ungeheuers hinzugefügt hat (vgl. W. Wundt, s. Literatur). Viele Gegenstücke zur J.-Erzählung finden sich besonders in einigen indischen Märchen (vgl. K. Marti, Dodekapropheton, 1904, S. 246; Hans Schmidt, Jona, S. 137 ff).

Ein solches Märchen ist nach Israel gekommen und hier auf J., Sohn des Amitthai, einen der bedeutendsten prophetischen Führer Israels aus der Zeit ¶ Jerobeams II (II Kön 14 25), übertragen worden. Diese Erzählung hat ein jüdischer Erzähler benutzt, um einige große religiöse Wahrheiten auszusprechen. Zu diesem Zweck hat er einen zweiten Teil, der sich vom ersten stark unterscheidet, hinzugedichtet.

5. Der große zeitliche Abstand des Erzählers von seinem Helden leuchtet ohne weiteres ein: erst wenn die geschichtliche Gestalt längst dahin ist, kann sie zum Träger des Märchens werden. Auf dasselbe führen andere Beobachtungen: Ninive (untergegangen 612 v. Chr.) ist für das Buch eine halb-fabelhafte Stadt (3 3). Der Verfasser spielt auf spät-prophetische Stellen an (3 9 = Joel 2 14; 4 2 = Joel 2 13 u. a.), hat aber von der wirklichen Prophetie keine Vorstellung mehr: die alten Propheten hätten sich nicht mit so geschwinder Bekehrung begnügt, und der Gedanke an Jahves mögliche Reue hätte sie nicht gelähmt, sondern ihnen vielmehr einen um so größeren Eifer eingeflößt. Auch sprachliche Gründe, besonders manche durch das Aramäische bestimmte Ausdrücke, führen in die späteste Zeit. Alles in allem mag man etwa auf 300 v. Chr. schließen. Zur Zeit des ¶ Jesus Sirach stand die Schrift bereits im Buche der Zwölf Propheten (JSir 49 10; ¶ Bibel: I B, 2). — Die Versuche, im Buche verschiedene Quellen zu unterscheiden, sind gescheitert; auch Umstellungen unnütz.

Vgl. die Kommentare zum Buche der Zwölf Propheten und die „Einleitungen zum AT"; — Leo Frobenius: Im Zeitalter des Sonnengottes I, 1904, S. 59 ff; — Hans Schmidt: Jona, 1907; — Derſ.: ThStKr LXIX, 1906, S. 180 ff; — Derſ.: ZAW XXV, 1905, S. 285 ff; — E. Sievers: Alttliche Miszellen II (ASG. Phil.-hist. Klasse 1905), S. 37 ff; — Wilh. Wundt: Völkerpsychologie II, Teil 3, 1909, S. 230 ff; — H. Gunkel: Märchen im AT, 1917 (s. Reg.); — L. C. Stollberg: Jona, Diss. Halle 1927; — Aelteres in RE³ IX, S. 338 ff; XXIII, S. 697 f. **Gunkel.**

Jonapsalm. In das ¶ Jonabuch 2 3—10 ist von späterer Hand ein Psalm eingesetzt worden. Dies Gedicht gehört der Gattung der „Danklieder" (¶ Psalmen, 6) an, wie sie im alten Israel der aus großer Not Gerettete im Tempel vor dem Dankopfer singt (vgl. V. 10). Das Hauptstück eines solchen Dankpsalms ist die Erzählung von der Todesnot des Dankenden, von seiner Anrufung Gottes und seiner Errettung; dabei ist es sehr gewöhnlich, daß die Todesgefahr unter dem ursprünglich märchenhaft-mythologischen Bilde einer Fahrt zur Unterwelt beschrieben wird, wobei die Seele des Gestorbenen durch die großen Wasser unter der Erde hindurch muß. Ein Späterer hat diese Bilder wörtlich genommen und das Lied an diese Stelle eingesetzt, wohin es allerdings wenig genug paßt: im Leibe des Fisches ist zu einem Dankliede, das man nach überstandener Gefahr anstimmt, nicht eben Anlaß vorhanden; auch ist aus dem Psalm selbst ganz deutlich, daß er im Tempelvorhof gesungen worden ist. Solche Einfügung von Liedern in erzählende Bücher ist auch sonst häufig, vgl. z. B. die Lieder der Hanna (I Sam 2 1—10), des Hiskia (Jes 38 10—20), der Judith (16 2—18) u. a. — Das Gedicht hat manche Berührungen mit Liedern derselben Gattung: der Dichter schöpft aus dem gemeinsamen poetischen Schatz; anderseits ist es auch nicht ohne poetisches Verdienst.

Vgl. die Kommentare zum ¶ Jonabuch. — Ferner: H. Gunkel: Ausgewählte Psalmen, (1903) 1917⁴, S. 209 ff. **Gunkel.**

Jonas von Orléans († 844), aus Aquitanien gebürtig, seit 821 Bischof von Orléans. Fast bei allen größeren Versammlungen in der Zeit Kaiser Ludwigs des Frommen steht sein Name an hervorragender Stelle. In seinem Fürstenspiegel: „De institutione regia" weist er seinen Landesherrn, Pipin von Aquitanien, den Sohn Ludwigs des Frommen, auf seine Regentenpflichten hin und fordert von ihm angesichts der Familienstreitigkeiten Treue zu seinem königlichen Vater. Seine Schrift: „De institutione laicali" (um 825) mit ihrer Schilderung der kirchlichen und sittlichen Verwilderung jener Zeit und der Forderung strenger Kirchenzucht ist wohl nicht ohne Einfluß auf die Beschlüsse der Pariser Synode von 829 geblieben. Bemerkenswert ist, daß bei ihm bereits Gedanken der einige Jahre später auftauchenden ¶ Pseudoisidorischen Dekretalen nachzuweisen sind, z. B. die geistliche Gewalt stehe höher als die weltliche, Geistliche dürften nicht vor einem weltlichen Gericht gerichtet werden. In dem fränkischen Bilderstreit erhielt er vom Kaiser die Aufgabe, die bilderfeindlichen Anschauungen des Bischofs ¶ Claudius von Turin zu widerlegen, wobei er sich an die in den Libri Carolini aufgestellten Grundsätze hält (¶ Bilder: III, 3), aber der volkstümlichen Auffassung über die Bilderverehrung näher kommt (De cultu imaginum 825—27, veröffentlicht 842/43).

MSL 106, S. 121 ff; MG. SS. XV, S. 234 ff. — Vgl. RE³ IX, S. 346 f; — K. Amelung: Leben und Schriften des Bischofs J. v. O. 1, GPr Dresden 1888; — W. Delius: Die Bilderfrage im Karolingerreich, Diss. Halle 1928. **Delius.**

Jonas, 1. Justus (1493—1555), * in Nordhausen, studierte seit 1506 in Erfurt und Wittenberg, 1518 Professor und Kanonikus in Erfurt, Begleiter Luthers nach Worms, 1521 Nachfolger des Juristen Henning Göde in Wittenberg, dann Theologe, Vorkämpfer des Fortschritts bei den kultischen Reformen. Wissenschaftlich besonders als Uebersetzer (von ¶ Melanchthons Loci, ¶ Luthers De servo arbitrio, der Apologie der Augsburger Konfession) tätig, gab er 1538 der Stadt Zerbst eine Kirchenordnung, half 1536 bei der Reformationseinführung in Naumburg, 1539 (als Visitator) im Herzogtum Sachsen, 1541/46 in Halle a. S. (Superintendent und Verfasser der Kirchenordnung daselbst). Begleiter Luthers nach Eisleben, anwesend in seiner Todesstunde, hielt er ihm die Leichenrede. Durch den Schmalkaldischen Krieg aus Halle vertrieben, 1547 in Hildesheim, 1550 Hofprediger in Koburg, 1552 Pfarrer in Regensburg, 1553 Superintendent in Eisfeld, entzweit er sich als guter Lutheraner mit Melanchthon über das ¶ Interim. Dichter des Kirchenliedes: „Wo Gott der Herr nicht bei uns hält" (1524).

RE³ IX, S. 341 ff; XXIII, S. 698; — G. Kawerau: Briefwechsel des J. J., 2 Bde., 1884/85; — H. G. Hasse: J. J., 1862; — Th. Pressel: J. J., 1862; — K. Meyer: Festschrift zur Jubelfeier des 400jährigen Geburtstages des J. J., 1893; — Neue Briefe in ARG VI, 1909, S. 165 ff; ZKG 39 N.F. II, 1921, S. 85 f; Zeitschrift für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen VII 1910, S. 156 ff; — O. Clemen: Gg Witzel und J. J. (ARG XVII, 1920, S. 132 ff); — W. Kaltoff: Humanismus und Reformation in Erfurt, 1926 (sucht J. in Gegensatz zum Erfurter Humanismus zu bringen). **W. Koehler.**

2. Ludwig (1797—1859), evg. Theologe, * zu Neustadt a. d. Dosse, Schüler ¶ Schleiermachers, seit 1833 Pastor an der Marienkirche zu Berlin, Vorkämpfer freierer Bestrebungen in der evg. Kirche (gegen ¶ Hengstenberg u. a.), beteiligt an der Herausgabe von Schleiermachers Werken und Briefen. **Mulert.**

Jones, 1. Maurice, englischer Theologe, * 1863 in Trawsfynydd (Merioneth), 1890—1915 Militärgeistlicher in England und den Kolonien, 1915—23 Rektor von Rotherfield Peppard (Oxon), seit 1923 Prinzipal des St. David's College in Lampeter.

Vf. u. a.: St. Paul the Orator, 1910; The New Testament in the twentieth century, (1914) 1924²; The Four Gospels, 1921; Kommentar zu Phil, 1918; zu Kol, 1923 (im Westminster Commentary). **Michaelis.**

2. Rufus Matthew, amerikanischer Theologe, zu den Quäkern gehörig, * 1863, seit 1893 als Instruktor, seit 1901 als Professor am Haverford-College (Pennsylvanien) tätig. J. wurde 1917 Präsident des Ausschusses der amerikanischen Quäker für Europahilfe. Literarisch hat er sich besonders mit dem Spiritualismus und dem Quäkertum beschäftigt.

Vf. u. a.: A dynamic Faith, 1900; Autobiography of George Fox, 1903; Quakerism, 1908; Studies in Mystical Religion, 1909; The Quakers in the American Colonies, 1911; Spiritual Reformers in the 16. and 17. Centuries, 1914 (deutsch: Geistige Reformatoren, übersetzt von E. C. Werthenau, 1925); The Story of G. Fox, 1918; Later Periods of Quakerism, 1921. — Gab 1893 die Friends Review, 1894—1912 The American Friend heraus. **Zscharnack.**

Jonker, Aart Jan Theodorus (1851—1928), holländischer evg. Theologe ¶ Ethischer Richtung, promovierte in Utrecht 1877, 1875—1905 Pfarrer in verschiedenen Orten, u. a. Rotterdam, 1905—09 kirchlicher Professor in Groningen, seitdem im Ruhestand. Besonders als Kanzelredner und als religiöser Schriftsteller hat er einen großen Namen bekommen. In einem milden Geiste hat er kirchenpolitisch in der Holländischen Reformierten Kirche gearbeitet, stand damit im Gegensatz zum Neocalvinismus und zur Politik von Abr. ¶ Kuyper.

Vf.: De Berichten van de Handelingen der Apostelen omtrent de gevangenschap van Paulus, 1877; Het Hoofdstuk der Liefde, (1887) 1911⁵; Gedachtenis, een Bundel preeken, 1888; Kalvinistische ingenomenheid met Rome, 1889; Het sociale vraagstuk, 1893; Een apostolische Huiszegen, (1895) 1910³; Beter dan Robijnen, (1897) 1908³; Voor donkere dagen, (1901) 1908³; Voor de praktijk der godzaligheid, (1906) 1913³; Hand aan hand, 1912. — Verschiedene seiner erbaulichen Schriften sind ins Deutsche übersetzt. **Broekman.**

Joos, Josef, kath. Politiker, * 13. Nov. 1878 zu Winzenheim (Oberelsaß), lernte als Tischler, wurde Redakteur, seit 1903 bei der Westdeutschen Arbeiterzeitung in München-Gladbach, 1919 Mitglied der Nationalversammlung, seit 1920 des Reichstags (Zentrum), einer der Führer der dem ¶ Zentrum angehörigen Arbeiter.

Vf. u. a.: Die sozialdemokratische Frauenbewegung, 1912; Die kath. Arbeitervereine, 1913; Die politische Ideenwelt des Zentrums, 1928. **Mulert.**

Joppe (so im NT), im AT Japho, heute jāfā, Hafenstadt des südlichen Palästina. J. wird in der Liste der von Thutmosis III (1478—1447) eroberten Städte, in den Amarna-Briefen und sonst erwähnt. Im AT wird J. nur selten genannt (Jos 19 $_{46}$ II Chron 2 $_{15}$ Esra 3 $_{7}$ Jona 1 $_{3}$), da es nicht den Israeliten, sondern den Philistern und später den Phöniziern gehörte. Erst durch die Makkabäer ist es jüdisch geworden (I Makk 10 $_{75}$ ff 14 $_{5}$). In der Geschichte des Urchristentums spielt J. eine gewisse Rolle (Apgsch 9 und 10: Tabea und der Gerber Simon). — J. ist der Sitz des Mythus von Perseus und Andromeda.

Peter Thomsen: Jafō (RLV VI, 1927, S. 134); — Schürer II, 1907⁴, S. 128 ff. **Eißfeldt.**

Jordan, hebr. haj-jardēn „der Herabfließende", heute eš-šerī'a el-kebīre „die große Tränke", der Hauptfluß Palästinas (¶ Kanaan: I). Er entsteht aus drei am Hermon entspringenden Quellbächen und mündet ins ¶ Tote Meer. Seine nördlichste Quelle liegt 520 m über und seine Mündung fast 400 m unter dem Meeresspiegel. Unterwegs bildet er die bahret el-chēt („Meromsee" — 2 m) und den See Genezareth (— 208 m).

H. Guthe: Palästina, 1927³ (s. Register). **Eißfeldt.**

Jordan, 1. von Giano, einer der ältesten Jünger des ¶ Franz von Assisi, * zu Giano (Umbrien), nahm 1221 an dem Pfingstkapitel bei der Portiunkulakirche, auf dem über die Notwendigkeit einer Ordensregel verhandelt wurde, teil. 1224 gehörte er zu den Brüdern, die unter Führung des Cäsarius von Speier die Gedanken des Meisters in Deutschland verbreiteten.

Vf.: Memorabilia de primitiva fratrum in Teutoniam missorum conversatione et vita, hrsg. von G. Voigt, in: ASG 1870, S. 421—545, und in: Analecta Franciscana, 1885, S. 1 bis 19. — Vgl. P. Sabatier: Leben des hl. Franz von Assisi, übersetzt von Marg. Lisko, 1897, S. LI ff. **Wiegand.**

2. von Sachsen († 1237), 1220 in Paris in den Dominikanerorden eingetreten, 1222 als Nachfolger des hl. ¶ Dominikus Ordensgeneral. Unter ihm erfolgte 1228 die Annahme der neuen in der Folgezeit nachwirkenden Ordenskonstitutionen. Er gewann durch seine Predigten vornehmlich aus Kreisen der Lehrer und Hörer der Universitäten viele neue Mitglieder (angeblich tausend) und begründet so die in der mittelalterlichen Wissenschaft führende Stellung seines Ordens (¶ Dominikaner).

Vf.: Libellus de initio ordinis praedicatorum, ed J. Berthier, 1891; Briefe an Diana von Andalo, ein wertvolles Dokument mittelalterlicher Frömmigkeit, übersetzt v. J. Mumbauer, 1927. — Vgl. B. Altaner: Die Briefe J.s v. S., Text und Untersuchungen, 1925. — R. P. Mortier: Histoire des maitres généraux de l'ordre des frères prêcheurs I, 1903, S. 137 ff; — D. M. Planzer in: 31. Historisches Neujahrsblatt für das Jahr 1925, hrsg. vom Verein für Geschichte und Altertümer von Uri, Altdorf 1927, S. 1—16. **Altaner.**

Jordan, 1. Hermann (1878—1922), evg. Theologe, * zu Sandau a. E., 1904 Domhilfsprediger in Berlin, im selben Jahr Privatdozent für NT und Kirchengeschichte in Greifswald, 1907 ao. Professor der Kirchengeschichte in Erlangen, 1914 ord. Professor.

Vf. u. a.: Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, 1902; Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur, 1905; Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Irenäus, 1908; Das Frauenideal des NT.s und der älteren Christenheit, 1908; Jesus und die modernen Jesusbilder, 1909; Geschichte der altchristlichen Literatur, 1911; Armenische Irenäusfragmente (TU XXXVI), 1913; Luthers Staatsauffassung, 1917; Reformation und gelehrte Bildung in der Markgrafschaft Ansbach-Bayreuth, 1917.

2. Julius (1863—1928), evg. Theologe, * zu Münster, 1893 Inspektor des Tholuck-Konvikts in Halle, 1896 Hilfsprediger und Pfarrverweser in Herne und Werther i. W., 1898 Pfarrer in Warmdorf i. W., 1909 Studieninspektor des Predigerseminars in Soest, 1912 Ephorus des Predigerseminars in Wittenberg, 1924 Konsistorialrat in Berlin.

Vf. u. a.: Luther und der Bann, 1920; Luther und der Reichstag zu Worms, 1921; Führer durch die Sammlungen der Luther-

halle (durch J. in Wittenberg 1912 eingerichtet), o. J. — Gab seit 1902 den Theologischen Literaturbericht, seit 1918 das Luther-Jahrbuch der Luther-Gesellschaft heraus. **Scheunemann.**

Jordanes († um 560), alanischer Abkunft, aber mit dem gotischen Königsgeschlecht der Amaler verwandt, erst Notarius, dann kath. Geistlicher, schrieb zwischen 550 und 552 in Byzanz oder Chalcedon De origine actibusque Getarum und De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum. Beide Male vorwiegend Exzerpte aus älteren Geschichtsschreibern, besonders ¶ Cassiodorus, in schwerem Stil und mit der Absicht, die Goten als altberühmtes Volk den Römern gleichzusetzen, sie mit diesen auszusöhnen und sie in dem bewunderten kath. Römerreich aufgehen zu lassen.

Werke ed. Th. Mommsen, 1882 (MG. Auct. antiq. V, 1); ed. Alfr. Holder, 1882 (German. Bücherschatz V), deutsch von Wilh. Martens (= Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, 6. Jhd., Bd. 1). — Vgl. Wattenbach I, 1893⁶, S. 72 ff; — A. Potthast I², 1896, S. 682 ff; — Ad. Ebert: Allgem. Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande I², 1889, S. 556 ff; — RE³ IX, S. 347 ff. **Wiegand.**

Jorissen, Matthias (1739—1823), evg. Theologe, * in Wesel, mit G. ¶ Tersteegen verwandt, theologisch den Brüdern ¶ Hasenkamp, (¶ Collenbusch, J. L. ¶ Fricker nahestehend. Seit 1765 Hauslehrer in seiner Vaterstadt, hielt er daselbst am 28. Februar 1768 eine Predigt über Spr 3 $_{34}$, worauf ihm das Predigen verboten wurde. Fortan diente er den holländischen Gemeinden in Haverzathen, Hasselt und (seit 1782) im Haag. 1819 legte er sein Pfarramt nieder. Seine „Neue Bereimung" der Psalmen (1793 bis 1798) verdrängte den alten ¶ Lobwasser; in deutsch-reformierten Gemeinden werden die Psalmen in seiner Bereimung noch heute gesungen.

Vf. u. a.: Het gewigt der beloften Gods aangaande de zaligheid der Heidenen, 1800; Der Christenen goede vrydag, 1820² (Predigt, auch deutsch); De Evangelische wijsheid onzer vaderen in het formulier des H. Doops en des H. Avondmaals, 2 Teile, 1821. — Ueber J. vgl. B. Glasius: Godgeleerd Nederland II, 1853, S. 186 ff; — J. A. Mom: M. J. in den gelukkigen avond zijns levens, 1825; — Theologische Arbeiten des rheinischen wissenschaftlichen Predigervereins IV, 1880, S. 88 ff; — Reformiertes Jahrbuch II, 1927, S. 83 ff; — E. E. Koch³ VI, S. 525 f. **Rotscheidt.**

Josaphat (hebräisch Jehōschāphāt), König von Juda etwa 874—850, gab der Geschichte dieses Reiches (¶ Israel) insofern eine neue Wendung, als er die seit der Aufhebung der Personalunion mit dem Reiche Israel (I Kön 12; vgl. ¶ Jerobeam I) bestehende Feindschaft (I Kön 14 $_{30}$ 15 $_{6.\ 16}$ ff II Chron 13 $_{2}$ ff) aufgab und mit der damals in Israel regierenden Dynastie ¶ Omris in ein Bundesverhältnis trat, das durch Verschwägerung der Königsgeschlechter (II Kön 8 $_{18}$: J.s Sohn Joram und ¶ Ahabs Tochter Athalja) bekräftigt wurde und sich in judäischer Beteiligung (vor allem wohl Söldner) bei israelitischen Feldzügen auswirkte (I Kön 22 $_{2}$ ff II Kön 3 $_{7}$ ff). Daß J. dabei nicht ganz in das Schlepptau Israels geriet, zeigt seine Ablehnung der angebotenen Mitwirkung des israelitischen Königs bei den freilich erfolglosen handelspolitischen Unternehmungen auf dem Roten Meer (I Kön 22 $_{49}$ f: Fahrt nach ¶ Ophir; vgl. ¶ Salomo), für die das wiederhergestellte Abhängigkeitsverhältnis von den ¶ Edomitern die Voraussetzung war (I Kön 22 $_{48}$; vgl. 11 $_{14}$ ff). Innenpolitisch ist J.s Regierung charakterisiert durch die Fortsetzung des von seinem Vater Asa begonnenen Vorgehens gegen die Religiosen kanaanäischer Art (Kedeschen), vor allem wohl in den überwiegend von Kanaanäern bewohnten Landesteilen (I Kön 22 $_{47}$; vgl. 15 $_{12}$). Hierauf beruht wohl seine günstige Beurteilung durch die Späteren (I Kön 22 $_{43}$; breit ausgeführt II Chron 17).

Vgl. die Geschichten ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern und zur ¶ Chronik; — RE³ IX, S. 352 ff. **Alt.**

Josenhans, Friedrich Joseph (1812—84), evg. Theologe, * in Stuttgart, zuerst im württembergischen Kirchendienst als Vikar, Repetent und schließlich Diakonus in Winnenden, wurde er 1849 zum leitenden Inspektor der ¶ Baseler Missionsgesellschaft berufen. Seinem Organisationstalent und seiner zielbewußten Treue gelang es, das Missionswerk in der Heimat vorbildlich zu gestalten wie auf den Missionsgebieten in Indien, das er 1851/52 selbst besichtigt hatte, sowie in China und Afrika zu erweitern und zu festigen. Nach dreißigjähriger erfolggekrönter Sorge um die große Missionsgemeinschaft kehrte er in seine Heimat (Leonberg) zurück.

W. Schlatter: Geschichte der Basler Mission 1815/1915, 1. und 2. Bd., 1916; — J. Hesse: J. J., ein Lebensbild, 1895; — RE³ XXIII, S. 701 ff. **Merkel.**

Joseph, 1. Patriarch.

Der Name ist wohl die Abkürzung eines ursprünglichen Joseph-'ēl. J. hieß ein alter israelitischer Stamm, von dem sich zuerst Benjamin abgetrennt hat, und der sich dann — auch dies schon in sehr alter Zeit — in die beiden als selbständig geltenden Stämme Ephraim und Manasse aufgelöst hat (¶ Stämme Israels). Der Stamm J. tritt noch als solcher in dem Segen Jakobs (Gen 49 $_{22}$ ff) und des Moses (Deutn 33 $_{13}$ ff) auf, während er schon im ¶ Deboraliede (Richt 5) nicht mehr erwähnt wird. Auch sonst wird an alten Stellen vom „Hause" oder von den „Söhnen J.s" gesprochen (Richt 1 $_{22}$ f. $_{35}$ Jos 17 $_{14}$ ff I Kön 11 $_{28}$), wobei Benjamin miteingerechnet werden kann (II Sam 19 $_{21}$). Später wird J. von Dichtern als altertümlicher Name, besonders für Nordisrael gebraucht (Amos 5 $_{15}$ 6 $_{6}$ Sach 10 $_{6}$ Ob $_{18}$ u. a.), in dem „J." die Führung hatte (Ezech 37 $_{16.\ 19}$). — Ob der in der Liste Thutmosis' III vorkommende Name Išpr mit dem biblischen J. irgend etwas zu tun hat, ist fraglich.

Der Stamm J. leitet sich nach hebräisch-arabischer Art von einem „Ahnherrn" gleichen Namens ab, dessen Geschichtlichkeit nicht zu leugnen ist (¶ Sagen und Legenden: II) und dessen Grab in der Nähe von ¶ Sichem gezeigt wurde (Gen 50 $_{25}$ f Ex 13 $_{19}$ Jos 24 $_{32}$). Auf diesen J. sind allerlei Märchenstoffe übertragen worden, die uns Gen 37—50 in den Rezensionen des ¶ Jahwisten, ¶ Elohisten (und nach Eißfeldt der „Laienquelle"), nur zum geringsten Teil auch beim ¶ Priesterkodex vorliegen. Nachklänge aus der Geschichte der Stämme finden sich in diesen Erzählungen nur ganz wenige: die zwölf Söhne ¶ Jakobs, die den zwölf Stämmen Israels entsprechen, ferner J.s bevorzugte Stellung unter seinen Brüdern, Benjamin der jüngste Sohn, der J. besonders nahesteht, Ruben beim Elohisten der Erstgeborene, die Einwanderung von Vorfahren Israels in Aegypten. Im ganzen tritt das Historische hier also sehr zurück; bei der Erzählung von J.s Schicksalen in Aegypten liegt jeder Gedanke daran, daß er eigentlich ein Stamm sei, ganz ferne. Anderseits haben deutliche geschichtliche Beziehungen wie die Verleihung von Sichem an J. 48 $_{22}$ und die Bevorzugung Ephraims vor Manasse 48 $_{13}$ ff zu der ganzen Komposition ein ziemlich loses Verhältnis. So folgt, daß diese Erzählungen ursprünglich nicht von J. und seinen Brüdern gehandelt haben, sondern erst nachträglich auf die Ahnherren der Stämme Israels übertragen worden

sind, wobei dann einzelnes Israelitische mit hineingekommen ist. Der ganze Ton, in dem diese Erzählungen gehalten sind, und die Fülle von Gegenstücken, die wir bei anderen Völkern dazu haben, zeigt uns, daß diese Erzählungen Märchen gewesen sind (¶ Märchen: II; ¶ Sagen und Legenden: II). Solche, auch sonst bekannten Märchenzüge sind z. B. folgende: der jüngste Sohn, den die älteren beneiden, der um seiner ehrgeizigen Träume willen aus dem Vaterhause vertrieben wird, den die Brüder töten wollen und in einen Brunnen versenken, aus dem er aber, etwa durch Kaufleute, herausgezogen wird; die weissagenden Träume, die die Menschen vergebens zu vereiteln suchen; die versteckten Kostbarkeiten, die jemanden in den Verdacht des Diebstahls bringen; die Wiedervereinigung einer getrennten Familie usw.; besonders ist die Geschichte von der verläumderischen Ehefrau nicht nur, wie man gewöhnlich hört, bei den Aegyptern, sondern auch sonst vielen andern Völkern vertraut (¶ Potiphar). Für einige dieser Erzählungen ist ägyptischer Ursprung anzunehmen, besonders für die von J.s Agrarpolitik 47 $_{13-28}$. Die überlieferte J.geschichte besteht aus einer ganzen Reihe von solchen Märchen, die zu einer einheitlichen, wohlgegliederten, großangelegten Komposition zusammengeordnet worden sind. Auch die Mannigfaltiges in sich bergende Charakterzeichnung des J. zeigt, was die hebräische Erzählungskunst auf dieser Stufe vermag. Der Stil der Erzählung ist der „ausgeführte“ (¶ Sagen und Legenden: II), der die Handlung durch allerlei Abwandlungen der Motive möglichst in die Länge dehnt und weit ausgesponnene, besonders pathetische Reden liebt. Bezeichnend ist ferner, daß hier die Beziehungen zu den Orten Kanaans fast ganz zurücktreten; der größte Teil spielt vielmehr in der Fremde und erhält eben durch die ausdrückliche Schilderung der fremdartigen Sitten eine eigentümliche Färbung. Auch der zarte und rührende Ton, der durch diese Geschichte klingt, unterscheidet sie stark von den kräftigen Sagen der alten Zeit. Für die Religion der Erzählung ist bezeichnend, daß darin die Gotteserscheinungen, einst von so großer Bedeutung, fast vollständig fehlen; an die Stelle ist der Vorsehungsglaube getreten: der Glaube an einen Gott, der im Stillen die Fäden des Geschehens in seiner Hand hält, und der auch die Sünde der Menschen mit in sein Gewebe einspinnt. Alles in allem ist diese „Novelle“ das Höchste, was in den Erzählungen der Gen an schriftstellerischer Kunst geleistet worden ist.

Vgl. die Kommentare zur Genesis; ferner Eduard Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 (s. Register); — Hugo Greßmann: Gunkel-Festschrift I, 1923, S. 1 ff; — Hermann Gunkel: ZDMG LXXVI, 1922, S. 55 ff. — Aelteres in RE^3 IX, S. 354 ff; XXIII, S. 705. **Gunkel.**

2. Vater Jesu. Die beiden Stammbäume Jesu nach Mtth und Luk wollen die Herkunft Jesu und seines Vaters aus Davids Geschlecht aufzeigen (¶ Jesus Christus: A, 2, Sp. 120). Mtth 1 $_{1}$ ff Luk 3 $_{23}$ ff; vgl. 2 $_{4}$: „J. war aus dem Hause und Geschlechte Davids.“ Diese ist die im NT allgemeine Ansicht: Röm 1 $_{3}$ 9 $_{5}$ Joh 6 $_{42}$ Apgsch 2 $_{30}$ 13 $_{23}$ Hebr 7 $_{14}$ Apok 5 $_{5}$ u. a. Ausdrücklich jedoch fügt Luk 3 $_{23}$ hinzu: „Jesus war, wie man glaubte, der Sohn J.s“; dadurch würde die natürliche Vaterschaft J.s wiederum hinfällig. Demgemäß ist denn auch der Glaube an die übernatürliche Geburt Jesu durch die Jungfrau Maria dargelegt Mtth 1 $_{18}$ ff Luk 1 $_{26}$ ff; vgl. Jes 7 $_{14}$ (¶ Jesus Christus: A, 2, Sp. 119 f). Daneben aber findet sich in den Evangelien klar und deutlich auch die Ueberlieferung, daß J. nicht bloß Pflege-, sondern der leibliche Vater Jesu war, der Zimmermann vom Bau- oder Schmiedehandwerk in Nazareth; nach Mtth ursprünglich in Bethlehem wohnhaft, flieht J. mit Maria und dem Jesuskind nach Aegypten und siedelt sich darauf erst in Nazareth an Mtth 2 $_{1.\ 3}$ ff; nach Luk 2 zog J. mit Maria nur vorübergehend nach Bethlehem aus der Heimat Nazareth in Galiläa. J. wird ohne Bedenken als Vater Jesu bezeichnet: Luk 4 $_{22}$ Mtth 13 $_{55}$ Joh 1 $_{45}$ 6 $_{42}$, und selbst in den Kindheitsgeschichten Luk 2 $_{33.\ 48}$ 2 $_{17.\ 41.\ 43}$ („Eltern“). Dementsprechend ist in Jesu Umgebung der Glaube an seine wunderbare Geburt nicht bekannt Mrk 6 $_{1}$ ff 3 $_{21.\ 31}$ ff Mtth 13 $_{53}$ ff. — Seit dem öffentlichen Auftreten Jesu wird J. nicht mehr erwähnt und tritt hinter Maria zurück, doch reden die Synoptiker von einer großen Familie Mrk 3 $_{31}$ ff = Mtth 12 $_{46}$ ff = Luk 8 $_{19}$ ff; Mrk 6 $_{3}$ = Mtth 13 $_{55}$; vgl. Joh 2 $_{12}$ Apgsch 1 $_{14}$ (Maria und Jesu Brüder). — Jüdische Phantasie hat spottend an Stelle J.s als natürlichen Vater Jesu Pantheras gesetzt (Origenes c. Cels. I 28. 32 f. 39). **Schütz.**

Die apokryphe Ueberlieferung spinnt die in den Evangelien gegebenen Andeutungen weiter aus, reizvolle Einzelheiten aus J.s Handwerkerleben werden erzählt; die Tradition ist darin einig, daß J. — ein Witwer mit mehreren Kindern — in hohem Greisenalter stand, als er durch das Wunder des blühenden Stabes zum Bräutigam der Jungfrau Maria erwählt wurde. Die Kirchenväter erwähnen J. nur gelegentlich in ihren Evangelienkommentaren, um vor allem seine „Jungfräulichkeit“ im Verkehr mit Maria zu behaupten. Mehr als ein freundliches Gedenken an den Nährvater Jesu findet sich noch nirgends. Die ersten Spuren einer Verehrung tauchen bei den Kopten im 7. Jhd. auf; wahrscheinlich ist die Historia Josephi fabri lignarii coptica (bei Tischendorf, Evangelia apocrypha, 1876 ^{2}, S. 122 ff) eine Art Propagandaschrift für ein J.sfest. In der griechischen Kirche läßt sich das (bis zum heutigen Tag am Sonntag nach dem Geburtsfest des Herrn gefeierte) J.sfest bis ins 10. Jhd. zurückverfolgen; der wohl im 11. Jhd. entstandene Κανὼν εἰς τὸν ἅγιον Ἰωσήφ hält sich eng an die apokryphe Ueberlieferung, die schon frühzeitig durch Vermittlung der byzantinischen Erbauungsliteratur zum Volksgut geworden war.

Das Abendland hatte sich zunächst von der apokryphen Tradition gelöst; bei ¶ Maximus von Turin z. B. erscheint J. als Jüngling (MSL 57, Sp. 639). Im Anschluß an die Kirchenväter (vor allem Hieronymus) treten ¶ Beda und ¶ Walafried Strabo energisch für J.s tugendhaften Wandel ein; unter Walafried wird J. um 840 in das Reichenauer Martyrologium aufgenommen (daß ihm gerade der 19. März zugeschrieben wird, ist wahrscheinlich in einem Schreibfehler begründet: Josephus statt Joserus, der in älteren Martyrologien unter diesem Datum stand). In der Folgezeit wird J. in zahlreichen Menologien aufgeführt. 1129 wurde ihm in Bologna eine Kirche geweiht. Die scholastische Theologie nimmt steigendes Interesse an J.s Person; ¶ Rupert von Deutz und ¶ Bernhard von Clairvaux verherrlichen seine Tugend; die Frage der ¶ Josephsehe wird viel diskutiert. In der populären Erbauungsliteratur (¶ Ludolf von Sachsen u. a.) findet die theologische Spekulation moralistische Anwendung; die apokryphen Elemente leben in der ¶ Mariendichtung, im ¶ Passional und den ¶ Weihnachtsspielen wieder auf. Neue Impulse wurden der J.sverehrung durch

J.sreliquien (Gürtel, Brautring u. a.) zugeführt, welche Kreuzfahrer aus dem Orient mitbrachten. Zu Beginn des 15. Jhd.s setzte sich vor allem ¶ Gerson für die J.sache ein, auf dem Konstanzer Konzil hielt er eine glänzende Propagandarede; die Bettelorden und Volksprediger wie ¶ Bernhardin von Siena sorgten für Verbreitung im Volk. Um 1480 nahm Papst Sixtus IV J. in das Missale auf und sanktionierte damit den J.skult. Bisher nur Begleiterscheinung der ¶ Marienverehrung, erhält der J.skult jetzt selbständige Bedeutung und wird im 16. Jhd. Gemeingut des kath. Volkes. Dem heiligen J. werden Bruderschaften gestiftet, Kirchen geweiht; er wird Schutzheiliger der Künstler und Baumeister; 1621 wurde sein Tag zum gebotenen Feiertag erklärt; 1654 wählte ihn Böhmen, 1675 Oesterreich zum Patron; 1729 fügte Benedikt XIV den Namen J.s in die große Allerheiligenlitanei ein. Im 19. Jhd. blühte der J.skult weiter, bis Pius IX am 12. Dez. 1870 J. zum Schutzpatron der ganzen Kirche, seinen Tag zu einem Fest erster Klasse erhob. Durch Indexdekret wurde 1879 die Andacht zu J.s Herzen verboten; dagegen empfahl Leo XIII mit seiner Enzyklika vom 15. Aug. 1889 den Heiligen allen Ständen, in erster Linie aber dem Arbeiterstand, zum Vorbild und fügte dem ¶ Rosenkranz-Gebet eine Bitte an J. um besonderen Schutz der Kirche ein. Ueber die zahlreichen noch heute bestehenden Genossenschaften vom hl. J. vgl. ¶ Josephsschwestern und RGG[1] III, Sp. 650 ff.

J. Jos. Seitz: Die Verehrung des hl. J.s in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zum Konzil von Trient, 1908 (mit guten Quellen- und Literaturangaben); — StML 38, 1890, S. 137 ff. 282 ff; — RBd 14, 1897, S. 104 ff. 145 ff. 203 ff; — KHL II, Sp. 171; — KL[2] IV, Sp. 1843 ff; — RE[3] IX, S. 361 ff. **Rühle.**

Joseph II (1741—90), seit 1765 deutscher Kaiser, zugleich erst Mitregent seiner Mutter Maria Theresia in den österreichischen und böhmischen Ländern, seit November 1780 deren Alleinherrscher (¶ Oesterreich). J. gehört zu den energischsten Vertretern der aufgeklärt-absolutistischen und nationalkirchlichen Idee innerhalb der kath. Aufklärung des 18. Jhd.s (¶ Aufklärung, 3 e; 5; ¶ Josephinismus), wegen seiner kirchlichen Reformdekrete (besonders seit 1781) von seinem weniger kirchlich interessierten Zeitgenossen unter den deutschen Fürsten, ¶ Friedrich dem Großen, als „Bruder Sakristan" verspottet und von den römisch-päpstlich Gerichteten zu seiner Zeit wie in der folgenden Geschichtsschreibung scharf bekämpft. Sein Ziel war die Schaffung einer von „Mißbräuchen" und „menschlichen Erfindungen" gereinigten, dem Staat aufs engste eingegliederten, zum Zweck besserer kirchlicher Versorgung auch hinsichtlich der Diözesen wie der Pfarrsprengel neu eingeteilten österreichischen Landeskirche und zugleich die konfessionelle Befriedung seiner Erblande. Die nationalkirchlichen Tendenzen J.s sind besonders deutlich erkennbar in der Loslösung der österreichischen Diözesen von ausländischen Bischöfen oder Erzbischöfen (Salzburg, Passau, Udine u. a.), einer Maßnahme, der in der Klosterpolitik die Lösung der Ordensniederlassungen von dem Zusammenhang mit auswärtigen Oberen entsprach, sowie in der Einschränkung der päpstlichen Macht (Beseitigung der päpstlichen Dispenserteilung, der ¶ Exemption, Einführung des ¶ Placet, Ueberwachung des Verkehrs mit Rom u. a.), der auf Grund des vermittelnden Eingreifens des Nuntius ¶ Garampi und persönlicher Verhandlungen zwischen J. und Papst ¶ Pius VI (dessen Besuch in Wien Frühjahr 1782, J.s in Rom Dezember 1783) doch nur einige Zugeständnisse gemacht wurden. Diese Einschränkung der Macht Roms sollte aber nicht der bischöflichen Machtstellung zugute kommen — solchen Bestrebungen stand J. durchaus mißtrauisch gegenüber (¶ Nuntiaturstreit) —, sondern der Sicherung der staatlichen Macht gegenüber der Kirche. Ihr diente auch die Bildung des sogenannten „Religionsfonds" als staatlicher Zusammenfassung des gesamten geistlichen Vermögens einschließlich der konfiszierten Güter derjenigen Orden und Klöster, die J. aufhob, weil sie „zum Besten der bürgerlichen Gesellschaft nichts Sichtbares leisten". Die Verstaatlichung der Kirche erhielt ferner darin ihren Ausdruck, daß inmitten der von J. durchgeführten allgemeinen Studienreform an Stelle der bischöflichen Seminare provinzielle Generalseminare als Staatsanstalten (1783) traten, zu deren Besuch nicht nur der künftige Weltklerus verpflichtet war, sondern von deren Besuch auch der Eintritt in die Klöster der noch gestatteten Orden abhängig gemacht wurde. J.s Gegner erkannten ganz richtig, daß all diese Neuordnungen nicht rein äußerlich-organisatorisch gemeint waren, sondern letztlich auf eine innere Umwandlung des kirchlichen Lebens im Geiste der Aufklärung hinzielten und damit über die von Maria Theresia bei ihren Reformen (Unterricht, kirchliche Vermögensverwaltung u. a.) innegehaltene Linie hinausgingen. Aus dieser Tendenz erklären sich ja auch die Dekrete J.s, die in die kath. Volksfrömmigkeit einzugreifen wagten, und die außer dem „Klostersturm", an dem übrigens oft die unteren und mittleren Behörden mehr Schuld trugen als der Gesetzgeber, den stärksten Widerspruch — bis hin zu wirklichen Volksunruhen — hervorriefen. Dahin gehören die Beschränkung der Feiertage, der Prozessionen, der Reliquienverehrung, der Ablässe, die Säuberung des Kirchenschmuckes mit Einschluß der kleidergeschmückten Madonnenbilder u. dgl. Der Aufklärer zeigt sich auch in den positiven kirchlichen Reformen, der neuen Gottesdienstordnung (1783), der Betonung der Predigt, der Regelung der Brevierlektionen, der Bindung der fortbestehenden Orden und Kongregationen an praktische Aufgaben wie Jugendunterricht und Armenpflege u. a. Diesem Geist entstammte endlich auch J.s Toleranzpatent (13. Okt. 1781; ¶ Toleranz), das den Nichtkatholiken zugute kam, und dem die Aufhebung der mit der Ausrottung der Ketzerei noch in der Zeit Maria Theresias betrauten Kommissionen vorhergegangen war. Sollte es durch Gestattung des freien „Privatexerzitiums" an die Protestanten wie an die Glieder der Orthodox-Anatolischen Kirche und, falls 100 Familien oder 500 Personen solcher beisammenwohnten, durch Gewährung von Bethaus (aber ohne Türme, Glocken und öffentlichen Eingang!) und Schule, sowie durch Freigabe des Erwerbs von Bürgerrecht, Grundbesitz, Meisterrecht u. a. auch seitens Nichtkatholiken der konfessionellen Befriedung Oesterreichs dienen, so tastete es doch die äußere Stellung der kath. Kirche als öffentlich alleinberechtigter nur wenig an. — Obwohl viele seiner Erlasse wieder zurückgenommen, andere nicht voll wirksam geworden sind, muß J. doch als Begründer des modernen Oesterreich bezeichnet und gegenüber einseitiger Kritik das Verdienstliche vieler seiner Reformen hervorgehoben werden.

Literatur bei Dahlmann-Waitz: Quellenkunde zur deutschen Geschichte, 1912[9], S. 787 ff, und RGG[1] III, Sp. 658 f (dort auch Quellenschriften); vgl. auch RE[3] IX, S. 365 ff; XXIII, S. 706. — Neueres: Paul v. Mitrofanow: J. II, seine politische und kulturelle Tätigkeit, deutsch von H. Schlitter, 1910; — Wiedemann-Warnhelm

J. II auf Grund seiner Handschreiben (HJG 37, 1916, S. 353 ff. 624 ff); — G. Moog: Kirchliche Reformen J.s II (IKZ 1917, S. 83 ff); — Herm. Franz: Studien zur kirchlichen Reform J.s II, 1908; — J. R. Kusej: J. II und die äußere Kirchenverfassung Innerösterreichs, 1908; — Herm. Gnau: Die Zensur unter J. II, 1911; — A. Menzel: J. II und das Naturrecht (Zeitschrift für öffentl. Recht I, 1920, S. 511 ff); — Gg. Lösche: Von der Duldung zur Gleichberechtigung (Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Oesterreich 32—33, 1911). **Zscharnack.**

Joseph und Aseneth. Macht der jüdische Midrasch die ägyptische Priestertochter und Gattin Josephs Gen 41 45 ff zu einer Jüdin, so erzählt der auf jüdischer Grundlage ruhende, in griechischer, lateinischer, syrischer, armenischer und slawischer Ueberlieferung verbreitete gnostisierende christliche Roman, wie J. die A. erst heiratete, nachdem sie Himmelsspeise in Form einer Honigwabe (vgl. die Textvariante Luk 24 42) genossen hatte.

Pierre Batiffol: Studia Patristica, études d'ancienne littérature chrétienne, fasc. 1/2, Paris 1889/90; — E. W. Brooks: The book of J. and A., London-New York 1918; — C. Lucerna: Asseneth, 1921; — Schürer III, 1911 4, S. 402 ff. **Beer.**

Joseph ben Gorion. Unter dem Namen Josippon oder Joseph ben Gorion (Josephus Gorionides) ist ein hebräisches Geschichtswerk überliefert, das nach dem verbreitetsten Text eine jüdische Geschichte von Adam bis 70 n. Chr. enthält und in Italien in der ersten Hälfte des 10. Jhd.s n. Chr. entstanden ist.

Schürer: I, 1901 3-4, S. 159 f. **Fiebig.**

Joseph Bryennios († 1436), byzantinischer Theologe von streng dogmatischer Richtung, zuerst Mönch auf Kreta, dann im Studion-Kloster zu Konstantinopel, Hofprediger, auch politisch als Gesandter im Abendland tätig (unter Manuel II Paläologos und Johannes VIII Paläologos; ¶ Byzanz, 4a), kehrte aber, durch die Versuche der Union mit Rom (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1b) in seinem orthodoxen Gemüt verwundet, ins kretische Kloster zurück.

Seine Werke hat Eugenios ¶ Bulgaris 1768—84 herausgegeben (in Bd. I Biographie des J.). — Ueber die Stellung zur Unionsfrage vgl. den Logos symbouleutikos. — Ueber J. vgl. Joh. Dräseke: NkZ VII, 1896, S. 282 ff; — BZ 1896, S. 74 ff; — RE 3 IX, S. 360 f. **Beth.**

Josephinismus heißt jene Form des Staatskirchentums, die in Kaiser ¶ Joseph II (1765—90) ihren einseitigsten Vertreter gefunden und nach ihm auch ihren Namen erhalten hat. Geschichtliche Voraussetzung und Grundlage des J. ist der ¶ Gallikanismus, näherhin der Febronianismus (¶ Febronius) und zu allernächst der Staatsabsolutismus, wie dieser sich seit dem 16. Jhd. auf Grund der Lehre ¶ Machiavellis von der Staatsräson in Spanien, Frankreich, England, im 17. Jhd. auch in deutschen Territorien und hernach unter Einwirkung rationalistisch-naturrechtlicher Ideen, namentlich der von der Staatswohlfahrt als dem höchsten erstrebenswerten Ziel des völlig eigenmächtigen oder souveränen Fürsten (¶ Bodin; ¶ Rousseau), herausgebildet hatte (¶ Aufklärung, 3e; 5). Das Ergebnis dieses Werdegangs war der zentralisierte Einheitsstaat, dem sich jede Gewalt innerhalb seiner Grenzen, insbesondere auch das Kirchentum, um der allgemeinen Wohlfahrt willen zu beugen hatte (nationale Staatskirche). Am auffälligsten geschah dies in ¶ Oesterreich, wo nach Zurückdrängung der Jesuiten selbst kath. Geistliche sich anschickten, das polizeistaatliche System zu rechtfertigen (¶ Rautenstrauch, Riegger, Caesar u. a.), nachdem schon Maria Theresia (1740—80), beraten durch Kaunitz, v. Sonnenfels, Gerhard van Swieten, auffällige kirchliche Reformen trotz Widerspruchs des Wiener Erzbischofs, allerdings unter nachheriger Zustimmung des Papstes, vorgenommen hatte. Seit der Mitregentschaft ihres Sohnes Joseph (1765) mehrten diese sich, und seit Beginn seiner Alleinherrschaft (1780) folgten mit großer Eilfertigkeit Schlag auf Schlag Gesetze und Erlasse, die bis zu tiefst in das kirchliche Leben des Katholizismus einschnitten (¶ Joseph II). Durch Zurücknahme vieler Erlasse schon unter Joseph II selber für Belgien und für Ungarn, unter seinem Nachfolger Leopold II auch für die übrigen österreichischen Lande währte doch die Einwirkung josephinischer Ideen in Süddeutschland fort bis weit hinein in das 19. Jhd. (¶ Wessenberg) und klingen in manchem heute noch nach. — Aehnliche Reformen auf josephinischer Grundlage nahm in Toskana Großherzog Leopold II, der Bruder Josephs II, vor. Seine Hauptstütze war hierbei der Bischof ¶ Ricci (Synode von Pistoja 1786). Auch hier blieb der J. trotz der Verdammungsbulle Pius' VI (Auctorem fidei 1794) bis tief ins 19. Jhd. hinein bestehen.

A. M. Koeniger: Geschichte des Kirchenrechts, 1919, S. 53 f; — J. B. Sägmüller: Kirchenrecht I, 1925 4, S. 99 f. — Weiteres bei ¶ Joseph II. **Koeniger.**

Josephsehe nennt man eine Ehe mit freiwilligem, religiösen Beweggründen entspringendem Verzicht auf Ausübung des Geschlechtsverkehrs. Der Name stammt von dem den biblischen Worten entnommenen Vorbild von ¶ Joseph, dem „Mann" Mariens (Mtth 1 19—25). Nach gültig geschlossener Ehe würde ein solcher Verzicht auf deren Gültigkeit ohne Einfluß sein. Ein Verzicht vor Eheabschluß in Form einer Bedingung sine qua non würde nach den meisten Kanonisten eine wahre Ehe nicht zustandekommen lassen, da eine solche Bedingung gegen den Hauptzweck (Substanz) der Ehe verstieße (Cod. iur. can., c. 1092 § 2). Scheidet man Besitzrecht und Gebrauchsrecht (ius und usus), dann könnte man wohl bei anderen bedingten Rechtsgeschäften Besitz und Gebrauch trennen, nicht aber bei der Ehe, die mit dem Willen auf Geschlechtsgemeinschaft fällt und steht. Ein bloßer, selbst durch ein Gelübde verstärkter Vorsatz vor der Ehe, enthaltsam leben zu wollen, stellt deren Gültigkeit so wenig in Frage wie eine Auflage (modus), die mit dem Abschluß eines Rechtsgeschäftes nicht notwendig zusammenhängt; in der Praxis freilich wird Bedingung und Auflage oft schwer zu unterscheiden sein. Die sogenannte J. Heinrichs II und Kunigundens ist Legende, wie sich schon aus Urkunden des Königs (1017—19; MG Dipl. III Nr. 368. 375. 376. 394 u. a.) und aus Thietmar von Merseburg (Chron. VI 31) ersehen läßt.

H. Rett: Die J. (ZkathTh 32, 1908, S. 590 ff), dann die kirchenrechtlichen Hand- und Lehrbücher. — J. B. Sägmüller: Die Ehe Heinrichs mit K. (ThQ 87, 1905, S. 78 ff; 89, 1907, S. 563 ff; 93, 1911, S. 90 ff); — H. Koch: Die Ehe Heinrichs mit K., 1908; — Kaiser Heinrichs II kinderlose Ehe (DZKR 22, 1912, S. 232 ff); — A. Michel: Die J. Kaiser Heinrichs II (ThQ 99, 1917, S. 463 ff). **Koeniger.**

Josephsschwestern heißen 1. die 1891 zu Trier von Bischof ¶ Korum gegründete religiöse Genossenschaft für innere Mission und soziale Arbeit. Neuzeitliche Caritasaufgaben gaben den Schwestern ihre Tätigkeit vielfach außerhalb ihres Klosters in den Familien, Fabriken, Fürsorgeanstalten, Gefängnissen. Dazu kam die systematische Ausbildung von Fabrikpflegerinnen, die Sorge für gewerbstätige Damen, Angestellte, Stellenvermittlung und Berufsberatung. In Trier errichteten die J. eine Handelsschule für Mädchen.

Weitere Niederlassungen entstanden in Saarbrücken, Pfaffendorf/Koblenz, Berlin und Wien. Die Ordenskleidung ist schwarz. Ende 1927 waren in 6 Niederlassungen 66 Schwestern tätig. — 2. Die von Pfarrer Dominikus ¶ Ringeisen († 1904) 1884 in dem früheren Prämonstratenserstift Ursberg in Schwaben gegründete Josephskongregation von Schwestern zur Pflege von Kranken und Krüppeln. Heute sind in Bayern 16 Niederlassungen mit etwa 720 J. des Mutterhauses Ursberg. — 3. Schwestern vom hl. Joseph, gegründet 1845 zu St. Marcus bei Gebersweier im Oberelsaß zur Kranken- und Jugendfürsorge. Die deutsche Provinz mit dem Provinzhaus in St. Trudpert im Bad. Münstertal zählt in 57 Niederlassungen 281 Schwestern.

Heimbucher III, 1907 (s. Register); — Wilh. Liese: Wohlfahrtspflege und Caritas, 1914; — Hans Karl Wendlandt: Die weiblichen Orden der kath. Kirche in Preußen, 1924; — Theod. Wiedemann: Das neue Kloster Ursberg, 1897. **Sauren.**

Josephus, nach der Freilassung durch Vespasian Flavius Josephus genannt, wurde als Abkömmling aus hohenpriesterlichem Geschlecht 37/38 n. Chr. in Jerusalem geboren und in diesen Traditionen erzogen. Er schloß sich der pharisäischen Richtung an. Die Katastrophe seines Volkes (¶ Judentum: I) bestimmte sein Schicksal. Noch in jungen Jahren wurde er zum Oberbefehlshaber von Galiläa während des jüdischen Aufstandes ernannt und geriet bei dem Fall der Festung Jotapata in römische Gefangenschaft. Vespasian, dem er die Kaiserkrone prophezeite, verdankte er die Freiheit, als die Voraussage in Erfüllung ging. Nach Beendigung des Krieges zog er im Gefolge der kaiserlichen Gönner nach Rom und lebte dort. Von seinem Heimatland getrennt, widmete er sich der Darstellung der Geschichte seines Volkes. Seine Werke sind alle von der Absicht getragen, einer Welt von Haß und Unwissenheit die wahren Triebkräfte des jüdischen Volkes von Urbeginn bis auf seine Zeit zu zeigen. Dank bedeutender literarischer und stilistischer Begabung, selbst in dem spät erlernten Griechisch, welche sich mit ungewöhnlicher Kraft historischer Darstellung paarte — die Schilderung der Belagerung Jerusalems und die Lebensgeschichte des ¶ Herodes sind Meisterstücke der Geschichtsschreibung überhaupt —, ist er der größte griechisch schreibende Historiker der Juden geworden. Er kann das Jahr 100 nicht lange überlebt haben.

Werke: 1. Der jüdische Krieg (De bello iudaico; 66/70) in sieben Büchern, den er zuerst aramäisch verfaßt hatte (für uns verloren); das Buch wurde höchstwahrscheinlich neben eigenen Aufzeichnungen und Erlebnissen nach offiziösen Feldzugsberichten der beiden flavischen Kaiser gearbeitet und ist in der Gesamtdarstellung überhaupt proflavisch. — 2. Die jüdische Archäologie (Antiquitates iudaicae) in zwanzig Büchern, die im ersten Teil die biblischen Berichte von der Schöpfungsgeschichte an nacherzählt und die Epochen des hellenistischen und römischen Zeitalters nach den Makkabäerbüchern, sowie wertvollen heidnischen Quellen und Urkunden darstellt. Das sogenannte Testimonium Flavianum im 18. Buch der Archäologie (3_3) ist nach Meinung aller maßgebenden Gelehrten unecht. Es ist die Erwähnung von der Mission, Kreuzigung und Wiederauferstehung Jesu (¶ Jesus Christus: A, 4). Auch sind die in der slawischen Uebersetzung des jüdischen Krieges verstreuten Nachrichten über das Urchristentum zweifellos spätere, christliche Zutaten. — 3. Die Selbstbiographie, eine Verteidigungsschrift gegen die Anklagen seines jüdischen Rivalen, des Historikers ¶ Justus von Tiberias. — 4. Die Schrift gegen Apion, die Zeugnis von seiner advokatorischen und dialektischen Geschicklichkeit ablegt, und in der die wichtigsten antisemitischen Berichte der antiken Literatur enthalten sind (¶ Apologetik: II, 3).

Beste Ausgabe von B. Niese: Josephi opera, 7 Bde., 1887 bis 1895; — Ausgabe der Teubneriana von S. A. Naber, 1888/96. — Einzig wissenschaftliche Uebersetzung ist die Französische unter Leitung von Th. Reinach, 1900 ff; — Lateinische Bearbeitung im 4. Jhd. der sogenannte Hegesippus, hrsg. von Jul. Caesar, 1864. — Hebräische Bearbeitung des Josipon siehe Schürer I, 1901 $^{3-4}$, S. 159 ff. — Ueber J. vgl. RE ^{3} IX, S. 377 ff; XXIII, S. 706; — G. Hölscher in: Pauly-Wissowa IX, Sp. 1934 ff; — Wilhelm Weber: J. und Vespasian, 1921; — Schürer I, 1901 $^{3-4}$, S. 74 ff; — Rich. Laqueur: Der jüdische Historiker J., 1920; — Ed. Norden: J. und Tacitus über Jesus Christus usw. (Neue Jahrbücher 31, 1913, S. 637 ff); — A. v. Gutschmid: Kleine Schriften IV, 1893, S. 384/589; — Alex. Berendts: Die Zeugnisse vom Christentum im slawischen De bello iudaico des J., 1906; — J. Frey: Die slavische J.-bericht, 1908; — Die slawischen J.-stücke über Jesus in Lietzmanns kleinen Texten 11, 1911 ^{2}. **Graf Uxkull-Gyllenband.**

Josia (hebräisch: Jōschijjāhū), König von Juda 639—609 (¶ Israel). — 1. Infolge der Ermordung seines Vaters Amon bei einem Hofputsch in Jerusalem als Achtjähriger durch das Volk des Landes auf den Thron erhoben (II Kön 21 $_{23\,f}$), stand J. wohl zunächst unter einer Regentschaft, die der assurergebenen Politik ¶ Manasses treu blieb (vgl. ¶ Zephania). J.s eigene spätere Regierung verfolgte ganz andere Ziele: Emanzipation von dem rasch verfallenden Großreich ¶ Assyrien (erkennbar in der Kultuspolitik, s. u.), Annexion der jetzt herrenlos werdenden assyrischen Provinzen in der Nachbarschaft (Samaria: II Kön 23 $_{15\,ff}$, wohl auch Galiläa: II Chron 34 $_{6}$ und Peräa) und damit Restauration von ¶ Davids Reich, im Inneren soziale Besserung (Jerem 22 $_{15\,f}$). Diese Politik und der weitgehende Erfolg bei ihrer Durchführung macht J. zu der anziehendsten Gestalt unter den späteren judäischen Königen. Auf der Höhe seiner Macht wagte er 609 dem Pharao Necho bei Megiddo entgegenzutreten, als dieser den am Euphrat um den Rest ihrer Herrschaft kämpfenden Assyrern zu Hilfe zog; J.s Tod bei dem Zusammenstoß vernichtete zugleich sein Lebenswerk (II Kön 23 $_{29\,f}$ II Chron 35 $_{20\,ff}$; vgl. Herodot II 159).

Vgl. die Geschichten ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern und zur ¶ Chronik; — O. Procksch in der Zahn-Festgabe, 1928, S. 19 ff; — RE ^{3} IX, S. 386 ff; XXIII, S. 706 f. — Zu den Annexionen vgl. A. Alt: PJ XXI, 1925, S. 100 ff; — Ders. ZAT, N. F. IV, 1927, S. 59 ff. — Zu 609 vgl. J. Lewy: Mitt. der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft XXIX, 1924, 2, S. 1 ff. **Alt.**

2. Nach II Kön 22. 23 unternahm J. im 18. Jahre seiner Regierung auf Grund eines im Tempel gefundenen, von der Prophetin Hulda auf Befragen anerkannten „Buches der Weisung" eine Reform des Jahvekultus durch Vernichtung aller unjahvistischen Geräte und Observanzen, durch Abstellung des gesamten Jahvekultes außerhalb des Jerusalemer Tempels (¶ Gottesdienst: II A, 2) und durch Abhaltung eines Passah (¶ Feste: II, 2b) in Formen, wie sie seit der Richterzeit nicht dagewesen waren. Daß dieser Bericht in seiner vorliegenden Gestalt die Durchführung des ¶ Deuteronomiums schildern will, sollte nicht bestritten werden; vgl. nur II Kön 23 $_{9}$ mit Deutn 18 $_{7}$. Hingegen ist seine Einheitlichkeit und Geschichtlichkeit nicht ohne Grund umstritten.

a) Sicher ist der Bericht **nicht intakt erhalten**. Sowohl im Orakel der Hulda als vor allem in 23 $_{4}$ ff machen sich Spuren einer zweiten Hand geltend; 23 $_{8a.\ 9}$ zerreißen den Zusammenhang der Maßnahmen gegen die Fremdkulte. Aber auch 23 $_{4—7}$ wissen, das zeigt die Bezeichnung der Höhenpriester als „Pfaffen" (Kemarim), von der Zentralisation des Jahvekultus, spiegeln aber deutlich die Auffassung von der Gleichheit des Höhen- und des Götzendienstes wieder, wie sie erst unter der Wirkung der Reform sich gebildet hatte; 23 $_{8a.\ 9}$ gehören dem Grundbericht an, der 22 $_{1}$—23 $_{3.\ 21—24}$ umfaßt hat, während 23 $_{4—7.\ 10—15\ (16—20)}$ zusammengehören. Ob auch der erstgenannte Faden eine Notiz über das Hinübergreifen nach Bethel gehabt hat, kann zweifelhaft bleiben.

b) Für die **Geschichtlichkeit** dieses Berichtes sprechen zwei Beobachtungen: Erstens ist das Orakel der Hulda zwar überarbeitet — im Zusammenhang mit der Einfügung von 23 $_{4}$ ff? —, aber seine Grundlage gehört deutlich genug in die Zeit vor den friedlosen Tod des Josia 609; vgl. 22 $_{20}$: 23 $_{29}$. Sodann gehört er quellenmäßig mit II Kön 12 $_{5}$ ff zusammen; beide Texte haben sich möglicherweise auch im Wortlaut beeinflußt. Beide berichten die volle Verfügungsgewalt des Königs über den Tempel und sein Eingreifen in die Verwendung der Tempelspenden zuungunsten der Priester als etwas Selbstverständliches. Auch andere Spuren wie die Befragung der Hulda statt des priesterlichen Orakels weisen auf eine tatsächliche Spannung zwischen König und Oberpriester. Der Bericht darf also als ungebrochene Schilderung vorexilischer Wirklichkeiten gelten. Hingegen sind die Abweichungen in dem Aufriß der Reform beim Chronisten durch dessen Tendenz bedingt. Sowohl durch die Verlegung wesentlicher Stücke der Reform in das 12. Jahr des Josia (vor die Auffindung des Gesetzes) als durch die Verlegung der Neuartigkeit des Passah in eine andere Dienstanweisung für die Leviten soll Josia als David redivivus gefeiert werden.

c) Zweifellos ist der Bericht, **wenn** das Deutn die Grundlage der Reform bildete, **einseitig**, indem er nur von den Kultreformen, aber nicht von den Sozialreformen berichtet, während bei Jeremia Josia gerade um seiner sozialen Haltung willen gerühmt wird (22 $_{15}$ ff). Nach dem eben Gesagten kann der Grund nicht priesterliches Denken gewesen sein, sondern eher die Tatsache, daß die sozialrevolutionären Vorschriften des Deutn bei aller Schärfe nicht die lebenumgestaltende Wirkung auf das Volksganze hervorriefen wie die Zentralisation des Kultus. Die **Einseitigkeit** schließt die **Geschichtlichkeit** des Berichteten nicht aus.

Fraglich bleibt noch, in welcher Gestalt das Deutn die Grundlage der Reform gebildet hat. Die Verwebung der kultreformerischen und der sozialcharitativen Züge ist stellenweise so eng, daß hier bewußte und gewollte Zusammenarbeitung an sich heterogener Motive vorliegen muß, geleitet von der Absicht, die Kultreform auf die von den Propheten inspirierten religiös-sozialen Ansprüche der breiten Masse zu stützen. Dies Programm dürfte das Werk der niederen Jerusalemer Tempelpriesterschaft sein, die es verstand, im geeigneten Augenblick ihr Werk dem Oberpriester und durch ihn dem König in die Hand zu spielen. Daß sie dabei alte Kultusgesetze und alte, aus dem genuin sozialcharitativen Geiste der Jahvereligion geborene, prophetisch weiterentwickelte Sozialgesetze benutzte, ändert nichts an der Tatsache, daß das Programm **als Ganzes** schwerlich älter ist als die Zeit Manasses, macht aber die Einkleidung in eine Rede des Moses verständlich. Zum Versuch, dies Programm in die Wirklichkeit umzusetzen, gehörte freilich der religiöse Utopismus, wie er die prophetische Predigt beseelte, während der Entwurf selbst sich sorgfältig bemüht, die Erfüllung seiner umwälzenden Vorschriften durch Konzessionen an das reale Leben (häufig eingeleitet: „Wenn der Ort dir zu entfernt liegt ....") möglich zu machen.

Außer der Literatur bei ¶ Deuteronomium und bei ¶ Josia 1 vgl. **B. D. Eerdmans**: Deuteronomy (in: Old Testament Essays, Papers read before the Society for O. T. Study ..., 1927, S. 77—84); — **A. Menes**: Die vorexilischen Gesetze Israels im Zusammenhang seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung I (Beihefte zur ZAT 50), 1928; — **W. Baumgartner**: Der Kampf um das Deuteronomium (ThR NF. I, 1929, S. 7 ff); — **W. Staerk**: Sellin-Festschrift, 1927, S. 139 ff. **Hempel.**

Josquin Desprès, Komponist und Sänger, * um 1450 im Hennegau, † 1521 als Probst in Condé. Vermutlich Schüler von ¶ Ockeghem, Kapellsänger in Mailand und Rom, seit 1495 Domchordirektor in Cambrai, Modena, Paris und Ferrara. Neben weltlichen Liedern hat er vor allem Messen und Motetten geschrieben, die schon frühe nachgedruckt wurden und zum großen Teil erhalten sind. Seine Religiosität hat eine stark pessimistische Färbung. Er führte den imitierenden acapella-Stil Ockeghems in großer Kunstfertigkeit weiter, indem er seinen Werken mehr individuelle Züge verlieh. Er genoß unter seinen Zeitgenossen großes Ansehen und hat auf eine Reihe von Schülern gewirkt.

Eine Gesamtausgabe, hrsg. von **A. Smijers**, begann 1921 in Amsterdam zu erschienen. — Ueber J. vgl. **O. Ursprung** in: Bulletin de la Soc. Un. musicologique VI, 1, 1926; — **A. Smijers** in: Proceedings of the Musical Association 53, 1927; — **A. W. Ambros-Kade**: Geschichte der Musik III, 1891 ^{3}, S. 203 ff; — **P. Wagner**: Geschichte der Messe I, 1913, S. 145 ff. **W. Sieber.**

Josua (vielleicht = „Jahve ist Heil", in LXX: „Jesus"), Sohn Nuns, ursprünglich Hosea geheißen (Num 13 $_{16}$), „von seiner Jünglingszeit an" ¶ Mosis Diener (Num 11 $_{28}$), als solcher für gewöhnlich im Offenbarungszelt (Ex 33 $_{11}$), aber auch sein Begleiter auf den Sinai (24 $_{13}$ 32 $_{17}$), Sieger gegen die ¶ Amalekiter (17 $_{9}$ ff). Zum Lohn für seine Treue als Kundschafter überlebt er mit ¶ Kaleb als Einziger das Geschlecht der aus Aegypten Ausgezogenen (Num 14 $_{38}$). Mose setzt ihn zum Nachfolger ein (Num 27 $_{15}$ ff Deutn 31 $_{7.\ 14}$ ff): so überschreitet er an der Spitze des Volkes den Jordan, erobert und verteilt das Westjordanland (¶ Josuabuch). Er stirbt 110jährig und wird auf seinem Erbbesitz zu Timnat Serach auf dem Gebirge Ephraim begraben (Jos 24 $_{29}$ f). Aus dieser letzten Notiz hat man schließen wollen, daß J. nur der sagenhafte Stammvater eines ephraimitischen, um Timnat Serach ansässigen Geschlechtes gewesen sei. Da ihn in der Tat auch der alte Bericht in Richt 1, wonach die Eroberung des Landes überhaupt nicht das Werk eines einheitlichen Vorgehens war, als Führer Gesamtisraels nicht kennt, dürfte so viel richtig sein, daß die Wirksamkeit, die er einst wohl nur im beschränkten Kreise eines einzelnen Stammes entfaltet hatte, in der späteren vergröbernden Sage zu einer ganz Israel betreffenden gesteigert wurde, und zwar sowohl nach seiten der Heerführung (so in späteren Teilen des ¶ Jahvisten) als nach seiten der Gesetzgebung hin (so beim ¶ Elohisten, vgl. Jos 5 $_{2}$ ff 24). — ¶ Josuabuch, 3.

RE ^{3} IX, S. 393 ff. **Bertholet.**

Josuabuch.

1. Inhalt; — 2. Literarkritisches; — 3. Geschichtliches.

1. Das J. zerfällt in die beiden Teile Kap. 1—12: die Eroberung des Westjordanlandes, 13—24: seine Verteilung. Als Nachfolger des Moses erhält ¶ Josua Befehl, den Jordan zu überschreiten (1), was er nach Auskundschaftung Jerichos vollführt (2 ff). Man lagert in Gilgal, wo das Volk beschnitten wird und Passah feiert. Durch die Erscheinung eines Himmlischen ermutigt (5), schreitet Josua zum Eroberungswerk: ¶ Jericho und Ai fallen (6—8). Nach einem Israel durch List abgerungenen Bündnis mit den Gibeoniten (9) werden die Entscheidungsschlachten bei Gibeon und dem Wasser Merom geschlagen (10 f); im Bericht über erstere das Zitat aus dem „Buch des Redlichen": „Sonne, stehe still zu Gibeon, und Mond, im Tale Ajjalon" (10 $_{12\,f}$). Ein Verzeichnis der besiegten Könige (12) schließt den ersten Teil ab. Der zweite handelt von dem den einzelnen Stämmen zugewiesenen Besitz (13—21; ¶ Israel, 6. 7) und regelt die Beziehungen der Israeliten östlich und westlich des Jordans (22). Nach einer Mahnrede an das Volk (23) und seiner feierlichen Verpflichtung auf den Bund mit Jahve (¶ Bund: II A, 3) stirbt Josua (24).

2. Der Ueberlieferung, die Josua zum Verfasser des Buches macht, schlägt schon 4 $_{14}$ 24 $_{29\,ff}$ ins Gesicht. In literarkritischer Hinsicht ist es einfach von den ¶ Mosesbüchern nicht zu trennen, mit denen es unter dem Namen des ¶ Hexateuchs zu einem Ganzen zusammengefaßt zu werden pflegt. Nur ist das Mischungsverhältnis der Quellen im J. ein anderes. Während der Schlußredaktor des Pentateuchs im Ganzen den ¶ Priesterkodex zugrunde legt, um an seinem Faden die zugehörigen Stücke aus den andern Quellen aufzureihen, geschieht das beim J. höchstens im zweiten Teil, dessen dürre Namenaufzählungen auch ganz dem Stil jener Quelle entsprechen. Dagegen sind im ersten ihre Spuren verschwindend; vielmehr stellen Kap. 1—12 eine tief eingreifende Redaktion in deuteronomistischem Sinne (¶ Deuteronomisten) dar und zwar, wie es scheint, mindestens eine doppelte, aus der Zeit rund 600—450. Die Ablösung des J.es von den Quellen des Pentateuchs muß nach mehreren Kennzeichen früh, vielleicht vor der Gesamtredaktion des Pentateuchs, erfolgt sein.

3. Nach diesem Quellenbefund ist der Geschichtswert des J.es ein sehr bedingter. Einigen alten Stücken, die sich immerhin in ihm erhalten haben (vgl. z. B. 13 $_{13}$ 16 $_{10}$ 17 $_{11-18}$), läßt sich aber entgegen einer späterhin traditionell gewordenen Anschauung deutlich genug entnehmen, wie wenig es den Israeliten gelang, überall geschlossen, und gar auf einmal, über die Kanaanäer Herr zu werden. Und damit ist ungefähr gleichbedeutend, daß ¶ Josuas eigene Kämpfe und Erfolge weit mehr lokaler Art gewesen sein müssen, als daß er an der Spitze Gesamtisraels gehandelt hätte. Völlig ungeschichtlich sind die „Levitenstädte", die Kap. 21 aufzählt. Im übrigen sind allerdings gerade die weitläufigen Ortsnamenlisten des zweiten Teiles von großer Wichtigkeit für unsere Kenntnis der Geographie Palästinas.

Kommentare von A. Dillmann, 1886; — S. Oettli, 1893; — K. Steuernagel, 1899; — H. Holzinger, 1901; — H. Greßmann, 1914. — Vgl. auch RE³ IX, S. 389 ff; XXIII, S. 707. **Bertholet.**

Jouffroy, Théodore Simon (1796—1842), französischer Philosoph, * in Les Pontets bei Pontarlier (Doubs). Zuerst Lehrer am Collège Bourbon und der École normale. Nach zeitweiliger Absetzung in der Zeit der politischen Reaktion von 1828 ab Dozent an der Sorbonne und am Collège de France. 1831 in die Deputiertenkammer gewählt, zieht er sich 1838 wegen Krankheit von allen Aemtern zurück. — Bedeutendster und originalster Schüler Viktor ¶ Cousins. Er betont den Primat der ¶ Psychologie innerhalb der Philosophie und grenzt sie scharf ab gegen Physiologie sowie ¶ Metaphysik. Er schreitet über bloße Registrierung der Seelenvorgänge hinaus zur Bestimmung des seelischen Prinzips im Menschen. Indem er zwei Prinzipien aufstellt, das Vitale und das Seelische, und letzterem das Uebergewicht zuspricht, vollzieht er die Loslösung von der damals in Frankreich maßgebenden schottischen Philosophie und wendet sich den Positionen ¶ Descartes', ¶ Leibniz' und ¶ Maine de Birans zu. Die Psychologie wird Wissenschaft vom Ich (principe d'intelligence, le moi). Das Wesentliche am Menschen ist die Herrschaft über die sechs Seelenvermögen (Neigungen, Wille, Bewegung, Ausdruck, Gefühl, Denken); die Persönlichkeit ist fähig, sich selbst zu leiten und zu vervollkommnen. Jedes Individuum hat sein besonderes Ziel in einem zielbestimmten Universum; Enthüllung dieses letzten Ziels ist Aufgabe der Wissenschaft, die damit die poetische Symbolik der Religion außer Kurs setzt.

Werke: Uebersetzung von Dugald Stewarts Moralphilosophie (1826) und Reids (1835); Les sentiments du beau et du sublime, 1816; Cours du droit naturel 1834—35 (posthum 1866); Mélanges philosophiques, 1866; Nouveaux Mélanges philosophiques, 1875 (éd. Damiron); Cours d'esthétique, 1843. — Ueber J. vgl. Sainte-Beuve in Revue des Deux mondes 1833; Rémusat ebda. 1844; Damiron im Vorwort zu den Nouveaux Mélanges; — E. Dannheißer: Auswahl im Ersten Heft der Französischen Schriftsteller, 1907; — L. Schubert: Die Aesthetik J.s, Diss. Gießen 1909. **Paira.**

Jovinian († vor 406) erregte in Rom durch seine Angriffe auf die vom Morgenlande her vordringende scharfe Askese (¶ Mönchtum: II) den Widerspruch der mönchischen Kreise, wurde von ¶ Siricius aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen (390), darauf in Mailand, wohin er sich begeben hatte, von ¶ Ambrosius gleichfalls exkommuniziert. Um den Häretiker vollends unschädlich zu machen, ließ ¶ Hieronymus von Bethlehem aus seine zwei Bücher gegen J. ausgehen, ein abstoßendes Pamphlet (um 392). Von der wenig umfangreichen Schriftstellerei J.s ist unmittelbar nichts erhalten; daher bleibt unsere Kenntnis vielfach unsicher. Ein Vorläufer des Protestantismus, wie protestantische Theologen seit dem 16. Jhd. geurteilt haben, war er ebensowenig, wie der „Epikur der Christen", den Hieronymus in ihm sah; er war selbst ein Asket; in ihm reagierte das alte, spätestens seit dem 2. Jhd. in den Gemeinden vorhandene Asketentum gegen die gesteigerte Askese der orientalischen Mönche. Wie Helvidius leugnete J. die beständige Jungfrauschaft der Maria.

W. Haller: J. (TU, N. F. II, 2), 1897; — RE³ IX, S. 398 ff; — G. Grützmacher: Hieronymus II, 1906, S. 145 ff; — A. Harnack: ZThK I, 1891, S. 82 ff; — Derſ.: Lehrbuch der Dogmengeschichte III, 1910⁴, S. 55 ff. **Heussi.**

Jowett, Benjamin (1817—93), englischer Theologe, * zu London, seit 1870 Master of Balliol College, Oxford. Als führender Vertreter der breitkirchlichen Theologie förderte er den Aufstieg der wissenschaftlichen Bearbeitung des NT.s in England. Deshalb — sowie auch seiner sonstigen Lehrmeinungen wegen — wurde er mehr als einmal der Ketzerei verdächtigt, besonders infolge seiner Mitarbeit an den berüchtigten Essays and Reviews (¶ England, 5 a), wo er (1860) über Schriftauslegung schrieb. Seine Plato-Uebersetzung (1871) war weiten Kreisen ein unschätzbares Gut.

Hauptwerke: Commentary on Thessalonians, Galatians and Romans (mit wichtigen Einleitungen), 1855; College Sermons, 1895. **Mackintosh.**

Ireland, John (1838—1918), kath. Theologe, * in Irland, kam als Kind nach Amerika, studierte in Frankreich Theologie und wurde 1861 in St. Paul, Minnesota, zum Priester geweiht. 1870—71 nahm er an den Verhandlungen im ¶ Vatikanum teil, wurde 1884 Bischof und 1888 Erzbischof von St. Paul. Er wurde unter den Geistlichen Führer des „amerikanischen" Katholizismus im Gegensatz zum „römischen" (¶ Amerika: II, 2 b). Lebhaft war sein Interesse, den Nordwesten Amerikas katholisch versorgt zu sehen. 1891 schrieb er eine begeisterte Einleitung zu Elliotts Biographie Js. ¶ Heckers und verteidigte 1892 in England, Frankreich und Italien die amerikanischen Institutionen und die Demokratie, wofür er die Verurteilung durch Leo XIII erntete. An der Gründung der kath. Universität von Washington war er hervorragend beteiligt.

Gesammelte Reden: The Church and Modern Society, (1897) 1903². **Haupt.**

Irenäus, 1. von Lyon, * um 140 in Kleinasien, empfing aus Predigten ¶ Polykarps von Smyrna, die er als Knabe noch hörte, unauslöschliche Eindrücke. Zur Zeit der Christenverfolgung unter Marc Aurel (¶ Gallien) war er angesehener Priester in Lyon und übernahm nach dem Tode des Bischofs Pothinus (177 oder 178) den bischöflichen Stuhl und damit die Leitung der südgallischen Gemeinden. Im zweiten Osterfeierstreit (¶ Ostern) ermahnte er den herrischen Bischof ¶ Viktor von Rom zum Frieden mit den Kleinasiaten. Damit versiegen die Nachrichten über ihn. Sein gegen die ¶ Gnosis (: II) gerichtetes Hauptwerk, gewöhnlich Adversus haereses genannt (¶ Altchristliche Literaturgeschichte, 3 b), hat für uns unschätzbaren Wert, ist aber, von zahlreichen und ausgedehnten griechischen sowie von armenischen Bruchstücken abgesehen, nur in einer, wahrscheinlich noch dem 3. Jhd. angehörenden lateinischen Uebersetzung erhalten. Kurz zusammengefaßt sind die Grundzüge seines Glaubens und seiner Lehre in der erst 1904 in armenischer Uebersetzung wiedergefundenen Schrift „Zum Erweis der apostolischen Verkündigung". J. ist der Vater der kath. Dogmatik mit den Vorzügen und den Schwächen eines solchen. Sein Grundgedanke von der Vergottung der Menschheit durch die menschgewordene Gottheit (¶ Christologie: II, 2 b; ¶ Erlösung: IV, 2) ist, von ¶ Athanasius aufgenommen und ausgebaut, zum Gemeingut der Kirche, namentlich in ihrer östlichen Hälfte, geworden. Bei ihm selbst ist aber die Vollendung des Menschenwesens durch den göttlichen Geist nicht ursprüngliche Ausstattung, sondern mitgegebene Bestimmung, die durch den Sündenfall zunächst vereitelt, kraft der in Christus erfolgenden ἀνακεφαλαίωσις (recapitulatio) aber in dem menschgewordenen Geist-Logos erstmals verwirklicht und der übrigen Menschheit durch die Sakramente (¶ Abendmahl: II, 2a) und durch fortschreitendes und emporführendes sittliches Leben wieder erreichbar wurde. So ist bei ihm die Rekapitulationslehre mit ihrer Mystik in die apologetisch-moralistische oder heilserzieherische Betrachtungsweise eingebaut, wenn sie auch manchmal diesen Rahmen zu sprengen und sich selbständig, ja zur Herrin zu machen scheint. Mit der Wiederherstellungslehre verbindet er auch seinen von ¶ Papias und den kleinasiatischen „Presbytern" (vgl. ¶ Johannes, 16) übernommenen Chiliasmus (¶ Eschatologie: IV, 1 b). Der kirchlich noch nicht geklärte ¶ Montanismus war ihm an sich wohl nicht zuwider. Den Irrlehren der Gnostiker gegenüber aber erblickt er in der Schrift AT.s und NT.s die Quelle der wahren Lehre (¶ Bibel: II B, 3 a), in der Glaubensregel (¶ Tradition: III) ihren Niederschlag und in der Bischofsfolge (¶ Kirchenverfassung: I) die gottgegebene Kraft, wodurch sie sich als unveräußerlicher und unwandelbarer Besitz von den Aposteln her forterbt. Daraus ergibt sich ihm die Uebereinstimmung aller Bischofskirchen in der Lehre unter sich sowohl, wie besonders mit der „uralten und allbekannten" römischen Kirche, deren Wahrheitsbesitz auf ihre Gründer, die beiden Apostel Paulus und Petrus, zurückgeht (adv. haer. III 3 $_{1—4}$; ¶ Papsttum: I).

Ausgaben der Werke von Adolf Stieren, 2 Bde., 1848/53; W. W. Harvey, 2 Bde., 1857; Die Epideixis auch in TU 31, 1, (1907) 1908²; Bruchstücke von Briefen bei Eusebius, Hist. eccl. V, 20, 2 ff; 24, 12 ff. — Ueber J. vgl. RE³ IX, S. 401 ff; — A. von Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 1909⁴, S. 550 ff; — Bardenhewer I, 1913, S. 399 ff; — P. de Labriolle: La crise montaniste, 1913, S. 238 ff; — F. R. Hitchock: J. of L. A study of his teaching, 1914; — F. X. Roiron: Rech. de Science relig., 1917, S. 36 ff; — L. Sallet: Bull. litt. eccl., 1920, S. 179 ff; — H. Koch: ThStKr 1920/21, S. 54 ff; 1925, S. 183 ff; — G. Esser: ThGl 1922, S. 344 ff; — K. Müller: ZNT 1924, S. 216 ff; — N. Bonwetsch: Die Theologie des J., 1925; — L. Spikowski: La doctrine de l'Église dans St. J., 1926. — Ueber Ir III 3 $_{1}$ ff vgl. noch Hnr. Boehmer: ZNT 7, 1906, S. 193 ff. 333 ff. **H. Koch.**

2. von Tyrus, nahm als kaiserlicher Kommissar am Konzil von Ephesus 431 (¶ Christologie: II, 3 c) teil und trat dabei entschlossen für ¶ Nestorius ein. Dieser Haltung blieb er treu in der Ablehnung der Union von 433 und wurde mit Nestorius u. a. verbannt. 443 wurde er Bischof von Tyrus, doch setzte die Räubersynode ihn endgültig ab. Wahrscheinlich jetzt schrieb er seine „Tragödie", eine der interessantesten Quellensammlungen der alten Kirche. Sie ist zwar nur in der lateinischen Umarbeitung des Diakons Rustikus (um 550 Dreikapitelstreit) bruchstückweise erhalten, gewährt aber auch so noch die ergreifendsten Einblicke in die christologischen Streitigkeiten.

DChrB III, S. 280 ff; — Ed. Schwartz: Conc. oec. I, IV, 1922/24. **Abramowski.**

Irenäus, Christoph (1522—95), aus Schweidnitz, in Goldberg Schüler ¶ Trotzendorfs, in Wittenberg ¶ Melanchthons, 1545—47 Schulmeister in Bernburg, 1548—52 in Aschersleben, dann hier Diakonus und Archidiakonus, 1562 Pfarrer in Eisleben, 1566 Hofprediger Herzog Johann Wilhelms von Sachsen, erst in Koburg, dann in Weimar, später Superintendent in Neustadt a. d. Orla, worauf für ihn ein jahrelanges Wanderleben anhub, nur unterbrochen durch seine Tätigkeit als Senior der niederösterreichischen Kirche in Horn bei Wien 1582—85. Um das Erbe Luthers rein zu erhalten, war er Anhänger des M. ¶ Flacius; er bekämpfte Jakob ¶ Andreäs Einigungsbestrebungen und die ¶ Konkordienformel.

Bf.: Predigten über das Apostolikum und Erbauungsbücher. — Vgl. RE³ IX, S. 411 ff; — ADB XIV, S. 582. **O. Clemen.**

Irenicus (Friedlieb), Franciscus (um 1495 bis 1565), badischer Reformator und Geschichtsschreiber der Deutschen. * in Ettlingen, besuchte er die Lateinschule Gg. Simmlers in Pforzheim mit ¶ Melanchthon, dann wie dieser die Universität Tübingen und Heidelberg, wo er 1518 kurze Zeit Rektor des St.-Katharinen-Contuberniums war, am 21. April 1518 ¶ Luther hörte und stud. theol. wurde; als die philosophische Fakultät die Prüfung der Lutherlehre be-

schloß, ward er zu einem der Examinatoren ernannt. Noch 1518 erschienen seine Germaniae Exegeseos volumina duodecima (1567 [2]; 1728 [3]), mit denen er als einer der ersten Geschichtsschreiber der Deutschen auftrat (vgl. ¶ Hedio). Seit 1524 Prediger in Ettlingen, nahm er 1526 als Berater des Markgrafen Philipp I (¶ Baden, 1 b) am Reichstag zu Speier teil. 1530, als der Markgraf die Reformation hemmte, entlassen, wurde J. vom Frhrn. Wolf von Gemmingen zum zweiten Pfarrer und Lehrer an der Lateinschule im Dorf Gemmingen (Kraichgau) berufen, wo er starb.

Ueber J. vgl. Briefe von Bucer an Blarer, 5. Sept. 1531, und May 1532; — E. Himmelheber im Kirchenkalender Karlsruhe, Jg. 1873, S. 29 ff; — ADB XIV, S. 582 f; — Horawitz: Nationale Geschichtsschreibung im 16 Jhd. (HZ 25, 1871, S. 66 ff); — Bieder: Germanenforschung, 1921. **Längin.**

Irland.

I. Iroschottische Kirche (der alten Zeit); — II. Von der Romanisierung bis zur Gegenwart.

Irland: I. Iroschottische Kirche.

1. Innere Entwicklung; — 2. Aeußere Missionsarbeit.

1. Das von ¶ Kelten besiedelte Irland (Erin, Scotia, Hibernia) ist um 400 vom altrömisch-christlichen ¶ Britannien, besonders Wales, aus bekehrt worden, vielleicht unter gleichzeitiger Einwirkung vom christlichen Festlande (¶ Gallien) her. Früher Zeuge irischen Christentums dürfte der Mönch ¶ Pelagius sein, während der „Irenapostel ¶ Patrik" vielleicht nur eine legendenhafte Entstellung (erst des 7. Jhd.s) des geschichtlichen ¶ Palladius darstellt. Mit Preisgabe der britischen Insel seitens der Römer und Einwanderung der heidnischen Jüten, Sachsen, Angeln im 5. Jhd. (¶ Angelsachsen) hört die Verbindung zum christlichen Südosten auf: die irische Kirche entwickelt sich zu einer „romfreien" und baut aus dem im Zeitpunkt der Absonderung vorhandenen Stand der Verfassung, kirchlichen Wissenschaft wie seelsorgerlichen Arbeitsweise ihre Zukunft. Es entsteht damit die iroschottische Mönchskirche — abweichend von der römischen Bischofskirche (wie nachher in Angelsachsen), doch auch weitergehend als die britische Kirche unter Abtbischöfen: in J. leitet der Abt eines Großklosters (häufig ein Mitglied der Familie des Stammeshäuptlings) die Tochterklöster und die Gläubigen je eines Stammes (clan), dessen Gebiet sich mit dem kirchlichen Sprengel deckt, auch dann, wenn er nicht (wie in der britischen Kirche ausnahmslos) bischöfliche Weihe besitzt, somit Taufe, Firmung, Weihen durch einen ihm untergebenen Mönchbischof muß wahrnehmen lassen. Die zahlreichen, zum Teil mit einer sehr großen Mönchsgemeinde belegten Klöster, fast durchweg in der Einsamkeit von Wäldern, Seen, Küsteninseln, sind Stätten strenger Lebenshaltung (darum J. „Insel der Heiligen" genannt), ernster Gewissensschulung mit geheimer Beichte und Buße, die durch die mönchische Seelsorge auch ins Volk gelangte und sich für uns noch in den irischen Bußbüchern spiegelt (¶ Bußwesen: II, 3 a). Es begegnet dazu aber hohe wissenschaftliche, auch biblische Bildung mit Kenntnis der griechischen Sprache, Kunstpflege in Buchschrift und Buchmalerei. An Bedeutung ragen das ältere Armagh (5. Jhd.), dann Clonard (520) und Bangor (etwa 566) hervor. Im Grunde weniger belangreich, indessen als Form betont, hebt die irische Kirche (mit der britischen) weiter noch durch ihre Osterfeier nach der vordionysischen Berechnung (¶ Dionysius Exiguus; ¶ Ostern), die Johannes-¶ Tonsur (Vorderkopf von Ohr zu Ohr geschoren), dann ihre Bräuche bei Taufe, Firmung, Weihen, Meßopfer sich von der römischen Art ab. Die festländische Lehrentwicklung zur Orthodoxie hat J. vorerst nicht berührt: manche dort zur Irrlehre gestempelten Lehrmeinungen (wie die des ¶ Arius, ¶ Priszillian, ¶ Pelagius) wahrten hier, zum Teil bis ins 7. und 8. Jhd. hinein, die Freiheit wissenschaftlicher Erörterung. — Von besonderer kirchengeschichtlicher Bedeutung wurde, daß die Weltflucht der irischen Mönche, ihr „Wandern Christo zuliebe", nicht an den Grenzen der eigenen Insel Halt machte. Die Berührung mit den heidnischen Nachbarn führte aber zur Missionsarbeit (s. 2), in dieser zum Zusammenstoß mit den römischen Angelsachsenaposteln und, bei dem Uebergewicht dieser Gegenströmung, zur förmlichen Angleichung: 636 bekennt sich der irische Süden durch Cummian, 697/716 auch der Norden durch ¶ Adamnan und ¶ Egbert den Heiligen zu den römischen Ostern (¶ Irland: II, 1).

2. Die Missionsarbeit dieser Kirche hat der ältere ¶ Columba eingeleitet. Er gründet etwa 563/65 das Großkloster Hi-Jona (vor Firth of Lorne), wirkt von hier zunächst als Seelsorger irischer Auswanderer, dann aber als Glaubensbote bei den heidnischen Kaledoniern (Pikten) und wird so der „Apostel ¶ Schottlands". Von Hi dringt das Christentum bald zu den Orkney- und Shetlands-Inseln, selbst bis nach ¶ Island vor. Das Tochterkloster Lindisfarne (Holy Island) bekehrt die Reiche der ¶ Angelsachsen nördlich der Themse (Northumbrien, Ostangeln, Mercien, Essex) von Grund aus oder doch unter Auffrischung und Abrundung spärlich römisch-benediktinischer Arbeit und entwickelt auch hier eine Mönchskirche nach heimatlichem Muster, bis die Tagung von Streaneshalch-Whitby 664 zugunsten der Bischofskirche von Canterbury entscheidet. Trotz Rückkehr der irischen Mönche nach Hi bleibt ihr Geist, wenigstens in Northumbrien, lebendig und bestimmt den Zug der dortigen Jugend zu den irischen Klosterschulen, besonders nach Rathmelsigi, ebenso die starke Entwicklung klösterlicher Frömmigkeit und Bildung im Lande selbst. Er wirkte sich auch in der Festlandsmission aus in dem Gegensatz zwischen dem irisch erzogenen Northumbrier ¶ Wilbrord und dem römisch-benediktinisch gebildeten Westsachsen Wynfrith-¶ Bonifatius. — Der jüngere ¶ Columba ist der eigentliche Träger iroschottischer Festlandsmission geworden und hat den Geist seiner Kirche in den Großklöstern ¶ Luxeuil (590) und ¶ Bobbio (612) verankert, sein Schüler ¶ Gallus in St. ¶ Gallen (um 612), bis hier wie an den kleineren Wirkungsstätten irischer Glaubensboten, der ¶ Disibod, ¶ Fridolin, ¶ Goar, ¶ Pirmin, ¶ Trudpert u. a., die Benediktinerregel statt der irischen Mönchsordnung Platz gewinnt.

Aeltere Literatur bei Chevalier: TB, Sp. 1514 ff; — Potthast [2], S. 1718 ff; — RE [3] X, S. 204 ff; XXIII, S. 752; — RGG [1] III, Sp. 672 ff; — A. W. Haddan und W. Stubbs: Councils and ecclesiastical documents II, 1878; — Ancient laws of Ireland I/VI, 1865/1901; — Rerum Hibernicarum Scriptores veteres, hrsg. von Ch. O'Connor, 4 Bde., 1814/26; — C. de Smedt: Acta sanctorum Hiberniae, 1888; — Ch. Plummer: Vitae sanctorum Hiberniae, 2 Bde., 1910; — Ders.: Bethada náem nérenn. Lives of Irish saints, 2 Bde., 1922; — Hans v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 202 ff. 263 ff; — Hauck I, 1904 [3], S. 91 ff; — L. Gougaud: Les chrétientés celtiques, 1911; — Fr. Loofs: Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae quales fuerint mores, 1882 (dazu ThLZ 7, 1882, Sp. 421 ff); — F. M. Flood: Ireland and the early church, 1920; — P. Power: Early christian Ireland, 1925; — H. Graham: The early Irish monastic schools, 1923; — J. M. Flood: Ireland, its saints and scholars, 1917; — H. Zimmer: Ueber die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterliche Kultur

(PrJ 59, 1887, S. 27 ff); — Derſ.: The Irish element in mediaeval culture, 1931; — K. Pfiſter: Iriſche Buchmalerei, 1927; — W. Levison: Die Iren und die fränkiſche Kirche (HZ 109, 1912, S. 1 ff); — L. Gougaud: Gaelic pioneers of christianity. The work and influence of Irish monks and saints in continental Europe, 1923; — P. W. Finſterwalder: Wege und Ziele der iriſchen und angelſächſiſchen Miſſion im fränkiſchen Reich (ZKG N. F. 10, 1928, S. 203 ff); — F. Flaskamp: Die Anfänge frieſiſchen und ſächſiſchen Chriſtentums, 1928; — H. Waſſerſchleben: Die Bußordnungen der abendländiſchen Kirche, 1851; — Derſ.: Die iriſche Kanonenſammlung, 1885² (dazu ThLZ 11, 1886, Sp. 77 ff); — J. Schmid: Die Oſterfeſtberechnung auf den britiſchen Inſeln, 1904. **Flaskamp.**

Irland: II. Von der Romanisierung bis zur Gegenwart.

1. Mittelalter; — 2. Der Kampf gegen die Einführung der Reformation; — 3. Der iriſche Freiheitskampf des 19. Jhd.s; — 4. Gegenwartsſtatiſtik.

1. Um 636 hat ſich der Süden J.s, um 697 auch der Norden dem römiſchen Ritus und der römiſchen Oſterberechnung angepaßt. Die politiſchen Verhältniſſe der nächſtfolgenden Jahrhunderte des Frühmittelalters waren aber der kirchlichen und geiſtigen Entwicklung J.s wenig günſtig. Seine reichen Klöſter wurden gegen Ende des 8. Jhd.s das Ziel räuberiſcher Einfälle der Dänen und Norweger. Um 852 erſtand im Oſten ſogar ein heidniſcher Normannenſtaat, der erſt ſeit 943 chriſtlich wurde und 1040 in ¶ Dublin einen eigenen kirchlichen Stuhl erhielt, nicht ohne daß bald zwiſchen ihm und dem aus der älteren Zeit ſtammenden Armagh (¶ Irland: I, 1) eine gewiſſe Spannung eintrat. Dublin pflegte von Anfang an engere Beziehungen zu ¶ Canterbury und damit zum engliſchen Kirchentum, die eine Sicherung der römiſchen Form des Chriſtentums bedeuteten. Die Feſtigung der Verbindung mit Rom brachte das 12. Jhd. Ein eigener päpſtlicher Legat, Gilbert von Limerick, wurde zur Ordnung der Verhältniſſe nach J. entſandt, der Friede zwiſchen Armagh und Dublin durch Erzbiſchof Malachias von Armagh und ſeinen Nachfolger Gelaſius wiederhergeſtellt und das Nationalkonzil von Kells (1152), bei dem der päpſtliche Legat den Vorſitz führte, abgehalten. J. wurde damals in 4 kirchliche Provinzen eingeteilt: Armagh (mit Primatswürde), Dublin, Caſhel und Tuam. Seit 1171 wußte England unter Heinrich II infolge der dauernden Fehden der 4 iriſchen Könige untereinander J. ſich zu unterwerfen und zwar mit Zuſtimmung Papſt ¶ Hadrians IV, der J. als päpſtliches Lehen dem engliſchen König übertragen wiſſen wollte; 5 Jahre ſpäter erkannte auch ein Konzil von Dublin die Oberherrſchaft Englands an, ohne daß es freilich an Widerſtand gegen die Abhängigkeit gefehlt hätte. Auf kirchlichem Gebiet gab dazu die bewußte Zurückſetzung der eingeborenen Geiſtlichkeit gegenüber der zugewanderten anglo-normanniſchen in ſteigendem Maße Anlaß, ſo daß Rom mehrfach (z. B. ¶ Honorius III), aber ſtets vergeblich die Rechtsgleichheit beider Nationen zu erreichen ſich bemühen mußte.

2. Seitdem dann England ſich im 16. Jhd. der Reformation anſchloß und dieſe auch in J., deſſen Bevölkerung beim kath. Glauben blieb, einzuführen verſuchte, erfolgten immer wieder bis in die jüngſte Gegenwart Revolutionen des iriſchen Volkes gegen England, wobei der Kampf außer der Glaubensfreiheit auch der Freiheit von Grund und Boden galt. Die kirchliche Oberherrſchaft Heinrichs VIII (¶ England, 2 a), der ſich ſelbſt 1542 zum König (ſtatt wie bisher „Lord“) von J. erklären ließ, wurde trotz des Widerſtandes der vom Primas Cromer von Armagh geführten Geiſtlichkeit 1536 vom iriſchen Parlament anerkannt; aber in dieſem ſaßen meiſtens Engländer, und es waren Gewaltmaßnahmen, vor allem Kampf gegen die Klöſter, nötig, um die beſchloſſene Neuordnung durchzuſetzen. Unter Eliſabeth (¶ England, 2 b) wurde der öffentliche kath. Gottesdienſt weiter unterdrückt, 1600 J. völlig unterworfen. Aber die ſchon ſeit 1560 einſetzenden Aufſtände wegen Kloſteraufhebung, Erniedrigung der Iren zu Hörigen der fremden ſchottiſchen und engliſchen Grundbeſitzer, Anſiedlung von Proteſtanten auf dem Boden enteigneten Grundbeſitzes von Katholiken (beſonders im Norden J.s; Ulſter) dauerten auch im 17. Jhd. fort. Zahlreich waren die iriſchen Flüchtlinge, die auf dem Feſtland Kollegien begründeten. Der Aufſtand von 1641, die aufgeſpeicherte Erbitterung entladend, vernichtete faſt 50 000 (nach anderen 60 000) proteſtantiſche Engländer (Iriſches Blutbad). Er wurde von ¶ Cromwell 1649—52 blutig niedergeſchlagen (Blutbad von Drogheda und Wexford). Harte Ausnahmegeſetze wurden erlaſſen; die Korporations- (1661) und Teſtakte (1673) ſchloſſen die Katholiken von Parlament und ſtaatlichen Aemtern aus. Wohl verſprach der nach dem Siege Wilhelms von Oranien (¶ England, 3 c) geſchloſſene Vertrag von Limerick 1691 religiöſe Freiheit und Beſitz der von Jakob II beſtätigten Ländereien. Indes dieſe Erleichterungen ſtanden, entſprechend der engliſchen ¶ Diſſenters-Geſetzgebung, nur auf dem Papier. Es folgten vielmehr neue Konfiskationen (10/11 des iriſchen Grundbeſitzes) und ſtrenge Geſetze (Penal Laws) gegen den Katholizismus: Verbot des Erwerbes von Grundbeſitz, der Gründung von Schulen, der Ehe mit Proteſtanten, Landesverweiſung kath. Welt- und Ordensgeiſtlicher, ſpäter auch Ausſchluß der Katholiken von Anwaltſchaft u. a. Die außerordentlich ſtarke Auswanderung von Katholiken und Zuwanderung von Proteſtanten bewirkte, daß letztere 1731 bereits 34% (gegen 2% im Jahre 1649) ausmachten.

3. Seit Mitte des 18. Jhd.s läßt ſich eine Milderung im Vorgehen gegen die iriſchen Katholiken beobachten, und unter dem Einfluß aufkläreriſcher Toleranzideen, vor allem aber unter dem Druck der politiſchen Verhältniſſe wurden in den letzten Jahrzehnten des 18. Jhd.s die ungerechten Geſetze großenteils abgebaut. Hier wirkte die Furcht vor den iriſchen Freikorps (United Irishmen), die J. von England völlig losreißen und den Grundbeſitz aus den Händen der verhaßten anglo-ſchottiſchen Eindringlinge wieder den Iren zurückgeben wollten und ſich deshalb mit dem Direktorium im Frankreich der Revolution verbündeten, ſowie die Angſt vor einem allgemeinen Aufſtand unter der Nachwirkung des nordamerikaniſchen Freiheitskampfes. 1778 erlangten die Katholiken J.s die geſetzliche Erlaubnis zur Erbpacht, 1783 zur Erwerbung von Grundbeſitz und Gründung von Schulen, 1791 Freigabe des kath. Gottesdienſtes, 1792 Zulaſſung zum Beruf der Advokaten, 1793 Freigabe der Erziehung, Gewährung des aktiven Wahlrechts, Abſchaffung der Verpflichtung zur Teilnahme am proteſtantiſchen Gottesdienſt. 1795 konnte das St. Patrickskolleg in Maynooth ins Leben treten, nachdem die kath. Geiſtlichen bis dahin ihre Ausbildung auf den feſtländiſchen Irenkollegien hatten ſuchen müſſen; es wurde der geiſtige Mittelpunkt für die aufſtrebende iriſche kath. Kirche im 19. Jhd.

Am 26. Mai 1800 wurde die ſogenannte legiſlative Union mit England eingeführt (J. ſollte 32 Peers ins Ober-, 100 Abgeordnete ins Unterhaus entſenden),

und am 1. Januar 1801 wurde J. mit England vereint (United Kingdom of Great Britain and Ireland). In weiteren harten Kämpfen wurde die staatsbürgerliche volle Gleichstellung und die Emanzipation der Katholiken erkämpft durch die Emanzipationsbill vom 13. April 1829, ein Erfolg hauptsächlich der Agitation des großen Volksredners und Advokaten Daniel ¶ O'Connell. 1871 wurde dann in der von ¶ Gladstone eingebrachten irischen Kirchenbill die Entstaatlichung der ¶ Anglikanischen Kirche für J., wo nur rund 700 000 Anglikaner 4½ Millionen Katholiken gegenüberstanden, erreicht. Durch die Landbill von 1870 erfuhr auch die üble Lage der Pächter eine Besserung. Die 1872 gebildete irische Nationalpartei, seit 1880 auch die Landliga, die, vom Klerus unterstützt, die fremden Grundherren durch einen freien Bauernstand ersetzen wollte, sowie die 1882 begründete Nationalliga verlangten immer und immer wieder, über das bisher Erreichte hinausgehend, Homerule (Selbstregierung und Selbstverwaltung), Rückgabe des Landes an die Iren. Die 1900 gegründete United Irish League wandte sich gleichfalls scharf gegen die fremden Grundbesitzer. Mehr und mehr gewannen radikale nationalistische Elemente die Führung in diesen Parteien. Mancherlei Verbrechen wie die Ermordung des Staatssekretärs Lord Cavendish, des Unterstaatssekretärs Burke bestimmten die Engländer immer wieder zu neuer Zwangspolitik und strengen Gesetzen gegen die politischen Verbrecher. Auch der Papst mußte wiederholt gegen die nationalistischen Hetzer eingreifen. Der Geheimbund der Fenier, der mit den amerikanischen Iren in engster Verbindung stand, bahnte die Ausrufung der irischen Republik an und machte sich gar vieler Verbrechen gegen die englischen Behörden schuldig. 1916 wollte der Aufstand der Sinnfeiner völlige Trennung J.s von England und Ausrufung der Republik durchführen. Die revolutionäre Nationalversammlung wählte De Valera zum Präsidenten des Landes, der gleichfalls die völlige Trennung von England erstrebte. 1921 entschloß sich dann England, dem südlichen Teile von J. volle Freiheit seiner inneren Verwaltung mit eigenem Militär, Polizei, Post, Briefmarken, ähnlich wie den übrigen Dominien (Canada usw.) zu geben, jedoch innerhalb des britischen Reiches.

4. Das seit Mitte des vergangenen Jahrhunderts durch Hungersnot (1845—46) und Auswanderung nach den Vereinigten Staaten und Australien (Irish Exodus) um mehrere Millionen dezimierte Volk (Gesamteinwohnerzahl: 4,4 Mill.), das in jüngster Zeit auch seine früher fast völlig aussterbende Sprache wieder mit Liebe pflegt, ist auch heute noch der römisch-kath. Kirche treu anhänglich. Südirland, seit Januar 1922 der eigentliche Irische Freistaat, zählt heute etwa 2,9 Millionen überwiegend römisch-kath. Einwohner. Nur im industriellen, mehr von Nachkommen der Engländer bewohnten Norden (Ulster, seit 1920 britisches Dominion mit voller innerer Selbständigkeit und eigener Verwaltung durch ein Parlament, aber ohne eigenes Militär usw.), sind die Katholiken (430 000) in der Minderzahl gegenüber den zahlreicheren Protestanten: Presbyterianer (395 000), Episkopale Church of Ireland (524 000), Methodisten (46 000) u. a.

Die kath. Kirche gliedert sich auf der grünen Insel auch heute noch in 4 Provinzen mit 24 Suffraganstühlen, nämlich: Armagh mit den 8 Bistümern Ardagh, Clogher, Derry, Down und Connor, Dromore, Kilmore, Meath, Raphoe; Cashel mit Cloyne, Cork, Emly, Kerry und Aghadoe, Killaloe, Limerick, Roß, Waterford und Lismore; ¶ Dublin mit Ferns, Kildare und Leighlin, Ossory; Tuam mit Achonry, Clonfert, Elphin, Galway und Kilmacduagh mit Kilfenore, Killala. 1922 zählte J. 3830 kath. Priester. Für die Besetzung der bischöflichen Stühle hat der Klerus der betreffenden Diözese und die Bischöfe der Kirchenprovinz das Vorschlagsrecht an den Papst. — Die Church of Ireland, die protestantische Episkopalkirche, ist zwar nicht mehr Staatskirche; aber in manchem wirkt doch ihre frühere privilegierte Stellung nach. Sie besitzt zwei Erzbistümer: Armagh und Dublin. Ihr Charakter entspricht in allem Wesentlichen dem der ¶ Anglikanischen Kirche, nur daß der Gegensatz zum Katholizismus die in dieser vorhandenen ritualistischen Bestrebungen in J. zurückdrängt. — Die irischen ¶ Presbyterianer gehen auf den irischen Feldzug O. ¶ Cromwells zurück, da einige seiner vorwiegend aus schottischen Presbyterianern zusammengesetzten Regimenter sich in Ulster ansiedelten. 1733 erhielten sie durch die schottischen Seceders (¶ Schottland) einen wertvollen Zuwachs, der sich mit der Ulstersynode 1840 zur Presbyterian Church of I. zusammenschloß. Daneben bestehen kleinere presbyterianische Gruppen. — Die an Zahl nur geringen ¶ Kongregationalisten J.s stehen durch die Irish Mission mit den englischen Independenten in Zusammenhang; die irischen ¶ Methodisten sind überwiegend Wesleyaner. Sie arbeiten vor allem in den großen Städten Dublin, Belfast u. a. — Die kleinsten protestantischen Gruppen sind die ¶ Unitarier, ¶ Baptisten, ¶ Plymouthbrüder und Anhänger der ¶ Heilsarmee.

RGG¹ III, Sp. 675 ff; — RE³ IX, S. 413 ff; XXIII, S. 707; — Rich. Bagwell: History of I., 2 Bde., 1909; — Alphons Bellesheim: Geschichte der kath. Kirche in J., 3 Bde., 1890/91; — R. Hassenkamp: Geschichte J.s von der Reformation bis zu seiner Union mit England, 1886; — Bonn: Englische Kolonisation J.s, 1906; — P. F. Moran: Catholics of I. and the penal Laws in the 18. Century, London 1899; — G. Smith: Irish History and the Irish Question, 1906; — J. Polorny: J., 1916; — Derſ.: England und J., 1921; — J. T. Ball: The reformed Church of I. 1537—1886, 1888; — H. Holloway: The Reformation in I., 1919; — Blötzer: Katholikenemanzipation in Großbritannien und J., 1905; — The official Year-Books of the Church of England. **Aufhauser.**

Irrational ist ein Begriff, der, in den Zeiten eines ungebrochenen ¶ Rationalismus undenkbar, erst mit der modernen ¶ Lebensphilosophie seit ¶ Böhme, ¶ Rousseau, ¶ Schelling, ¶ Schopenhauer möglich wurde und, seit der Aushungerung der Seele durch die rationale Ueberkultur des 19. Jhd.s und ihrer Erschütterung durch das vernunftlose Geschehen der Weltkriegsperiode, ein Schlagwort geworden ist, in dem die Gegenwart ihr Tasten nach einem erlebten Sinn im Sinnlosen zum Ausdruck bringt. Aus dem symbolischen Charakter erklärt sich die mangelnde Eindeutigkeit des Begriffs. Ist i. offenbar das Ausschließend-Gegensätzliche zum Rationalen, so fragt sich, ob unter letzterem das Vernünftige im weitesten Sinne, also das Geistsein des Menschen überhaupt, oder die Gesetzmäßigkeit des erkennenden Geistes verstanden wird. Im ersteren Falle wäre i. das, was dem menschlichen ¶ Bewußtsein schlechthin jenseitig ist. In diesem dualistischen Sinne ist für die ¶ Dialektische Theologie die ganze Welt des Glaubens i. Aber dann ist sie auch nur eine gedachte Undenkbarkeit, ein leeres Wort und die Behauptung ihrer Realität eine gewollte ¶ Paradoxie. Im anderen Falle ist i. das, was dem gesetzmäßigen ¶ Erkennen, nicht aber dem Gesamtsein des Menschen jenseitig ist, also der

Inbegriff derjenigen Funktionen im Geistleben, welche nicht, wie Sinne und Verstand, vermitteltes Erkennen her stellen, sondern unmittelbare Erkenntnis fest stellen (vgl. den korrelativen Begriff der ¶ Intuition). Sie können die Welt als Erscheinung zum Gegenstand haben: als instinktiv-vorgreifendes Erfassen oder einfühlendes Verstehen empirischer Zusammenhänge im Zusammenwirken mit rationaler Forschung und als sogenannte okkulte Fähigkeiten (¶ Okkultismus), falls sie wissenschaftliche Bestätigung finden sollten (Hellsehen). Sie können zum andern auf das Uebersinnliche in der Erscheinung gerichtet sein: als das unmittelbar-persönliche Erfassen höchster und letzter Wirklichkeiten, Werte, Normen im ästhetischen, sittlichen, religiösen ¶ Erlebnis. In diesem Sinne ist insbesondere für die ¶ Religion als das persönlichste Beziehungsverhältnis zwischen Mensch und Ueberwelt das J.e wesentlich. Sie ist gegenständlich wie funktionell schlechthin i., und ihre rationale Form hat nur insoweit Geltung, als sie unmittelbar aus dem J.en als sein Symbol erwächst. Rationalisierung ist Tod der Religion; die i.e Funktion ruht in sich selbst, letztlich auf der i.en Grundtatsache des Lebens selber. Die Versuche, die Intuition zu einem i.en Erkenntnisorgan objektiver Natur zu machen (vgl. ¶ Bergson, ¶ Phänomenologie, ¶ Keyserling, ¶ Anthroposophie) sind Metaphysik.

R. Müller-Freienfels: Philosophie der Individualität, (1920) 1923²; — Derſ.: Metaphysik des J.en, 1927; — R. Eisler: Wörterbuch der philos. Begriffe I, 1927⁴, S. 780 ff; — R. Otto: Das Heilige, (1917) 1926¹⁴; — W. Bruhn: Das Problem des J.en und seine Beziehung zur Theologie (ZThK 1924, S. 323 ff. 407 ff); — Derſ.: Ueber die Wechselwirkung des Rationalen und J.en in der religionsgeschichtlichen Arbeit (ZThK 1920, S. 67 ff). **Bruhn.**

Irrenseelsorge.

1. Prinzipielles; — 2. Praktisches.

1. J. hat keine anderen Ziele als die übrige cura specialis (¶ Seelsorge), nur ein Spezialobjekt: die Geisteskranken bzw. alle die Kranken, deren sich medizinisch der Psychiater annimmt (also auch Neurotiker, Psychopathen, Epileptiker). Solange man die Geisteskrankheit als ¶ Besessenheit ansah, gab es nur religiöse Beschwörungsfunktion, nicht Seelsorge. Im Altertum schon vorhandene Einzelerkenntnisse der asozialen Symptome als Krankheitssymptome verschwanden jahrhunderte lang aus dem Gedächtnis, und erst die Aufklärung und die materialistische Naturwissenschaft mit ihrer Leugnung transzendenten Hereingreifens machte die Bahn für klinische Ursachenforschung frei, die ungewollt damit der kirchlichen Seelsorge neue Wege wirksamer Hilfe wies.

So sehr die J. die Genesung der Patienten wünschen mag und tatsächlich oft fördert, hat sie nicht dem Arzt in seine Therapie hineinzureden, sondern nur zu fragen, wie sie in dem nicht nebensächlichen Wechsel der medizinischen Methoden den Seelen zur Gemeinschaft mit Gott helfen kann. Der der augenblicklich dominierenden Beschäftigungstherapie zugrunde liegende Appell an den Willen ist auf Grund der imperativischen Seelsorge des NT.s schon lange geistliche Praxis. Durch die Abkehr der Psychiatrie von (atomistischer) materialistischer Orientierung, in der sie Seelsorge für überflüssig, wenn nicht schädlich hielt, hin zum Interesse für den ganzen Menschen, in dem sie Krankheiten aus rein seelischen Ursachen entstehen sieht, ist für Arzt und Seelsorger eine gemeinsame Arbeit möglich. Seit ¶ Freud kennt man die Bedeutung der Verdrängungskomplexe für die Neurosen, und sucht sie durch Analyse zu beseitigen. Seit Alfred Adler (Praxis und Theorie der Individualpsychologie, 1919, 1927³) redet man nicht mehr von Kausalität, sondern auch von Finalität der Symptome (zuerst bei Hysterie), so daß dem Kranken durch neue Zielsetzung geholfen werden soll.

2. Die heutige Befürwortung der offenen ¶ Fürsorge nötigt den Pfarrer auch außerhalb der Anstalten zur Erwerbung notwendigster Vorkenntnisse über das Wesen der Geisteskrankheiten. Er muß Selbstbeschuldigung wie Tateneifer, religiösen Andachtshunger wie religiöse Grübelei auch als Krankheitssymptome der Melancholie, der Manie, der Epilepsie, des arteriosklerotischen Irreseins kennen. Der Irrenseelsorger muß wissen, daß Trunksucht die Flucht aus einer ererbten Psychopathie sein kann, daß ein Wahn nicht wegzudisputieren ist, daß Hysterie autosuggestiv sich fast alle Krankheitssymptome aneignen kann und durch unser Mitleid gesteigert wird, daß an hochgradiger Psychopathie nicht nur alle Ermunterung, sondern auch alle Liebe abprallt, daß methodistischer Bekehrungszwang die Krankheit auf das Schwerste verschlimmern kann usw. Anderseits muß der Irrenseelsorger wissen, daß die Erbbiologie nicht nur die Degeneration, sondern auch die Regeneration nachweist, daß Psychopathie zunächst nur Anlage ist, die man unterdrücken helfen kann, daß paranoide Persönlichkeiten vor ihrer Gefahr, geisteskrank zu werden, durch seelsorgerliche Stärkung behütet werden können, daß taktvolle Wahrhaftigkeit dem Kranken gegenüber richtiger ist als gutgemeinte Lüge und daß Unerschütterlichkeit des Glaubens und des Zuspruches die Hauptsache aller J. ist. Die J. in der Anstalt hat den Vorzug ständiger Zusammenarbeit mit den Aerzten, der Fülle der Beobachtungen, der Erkundung des richtigen Zeitpunktes für Zuspruch und des Naheseins des Kranken. Der Seelsorger in der Gemeinde hat den Vorzug der Zusammenarbeit mit der Familie und damit des geistlichen Dienstes auch an den Gesunden. Der Geisteskranke ist durchaus kein hoffnungsloses Objekt des Seelsorgers, sondern hat oft bei einer starken Sehnsucht nach Halt eine tiefe Empfänglichkeit für Gottes Wort, worüber sich nicht nur die jährlich tagenden deutschen (evg. und kath.) Irrenseelsorgerkonferenzen austauschen, sondern auch die Psychiater freuen, wie z. B. in den Direktorengutachten vor dem sächsischen Landtag zur Erhaltung der Anstaltsseelsorge (vgl. Zeitschrift „Gesundheitsfürsorge der Innern Mission", Nov. 1928).

Vgl. die Literaturangaben zu ¶ Psychoanalyse, ¶ Psychotherapie und ¶ Seelsorge. Außerdem: „Der Anstaltsseelsorger" (kath.), 1927 ff; — Sammlung „Arzt und Seelsorger", 1927 ff; — V. Falthauser: Geisteskrankenpflege, 1925; — H. Fichtner: Medizinische Grundlagen der evg. Krankenseelsorge, 1928; — E. Knabe: Psychiatrie und Seelsorge, aus der Praxis für die Praxis, 1928. — J. Neumann: Psychiatrische Seelsorge im Lichte der Individualpsychologie, 1926; — A. Römer: Psychiatrie und Seelsorge, 1899; — H. J. Schou: Religion und krankhaftes Seelenleben, 1925; — J. H. Schultz: Psychiatrie, Psychotherapie und Seelsorge, 1925; — Ueber den Umgang mit Schwermütigen und Geisteskranken (Sammelbuch im Verlag Paul Müller, München), 1928. — Aus der kath. Literatur vgl. Wilhelm Bergmann: Religion und Seelenleiden, 1928²; — J. Erhard: Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenkrankheiten, 1925; — Rh. Liertz: Wanderungen durch das gesunde und kranke Seelenleben, 1924; — Th. Müncker: Der psychische Zwang, 1922. **Knabe.**

Irving, Aman Edward (1792—1834), * in Annan (Südschottland), studierte in Edinburg Theologie, wurde Lehrer der Mathematik in Haddington, darnach Rektor in Kirkaldy. Nach Ablegung der theo-

logischen Prüfungen erhielt er 1815 Predigterlaubnis und wurde 1819 Assistent von ¶ Chalmers in Glasgow. 1821 zum Prediger an der national-schottischen, sogenannten kaledonischen Gemeinde in London berufen, wurde J. Londons gefeiertster Erweckungsprediger. Die sogenannte Prophetenschule um H. ¶ Drummond (¶ Irvingianer, 1) zog ihn in ihren Kreis. In der eigens für ihn erbauten Kirche in Regent Square verkündete er die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi. In Gegensatz zu seiner Kirche brachten ihn nicht nur das Eindringen ekstatischer Kreise (Zungenreden) in sein Gotteshaus und seine schroffen Angriffe gegen die anglikanische und auch die eigene schottische Kirche, sondern auch seine Christologie. J. behauptet eine Fähigkeit Jesu zu jeder Sünde; durch die Ueberwindung der in seiner Natur liegenden Sünde habe Jesus die Menschennatur erlöst. 1832 erfolgte J.s Absetzung, 1833 seine Amtsentsetzung. Nur noch kurze Zeit ist J. als „Engel" (Vorsteher) in der sich jetzt organisierenden Gemeinschaft der Irvingianer tätig gewesen.

Schriften: Für die Orakel Gottes. Für das Kommen des Gerichts, 1823 f; Babylon und Unglaube nach Gottes Vorherbestimmung, 1826; Lehre von der Inkarnation, 1828; The collected Writings of E. I., ed. G. Carlyle 1864/65. — Ueber J. vgl. W. Wilks: E. I., 1854; — O. W. Oliphant: The life of E. I., 1862; — Th. Kolde: E. J. (NkZ 1900, S. 468 ff. 518 ff); — RE³ IX, S. 424 ff. **Haack.**

Irvingianer.

1. Entstehung und Geschichte; — 2. Organisation und Kultus; — 3. Verbreitung.

1. Die J., nach E. ¶ Irving benannt, lehnen diese Bezeichnung selbst ab und nennen ihre Gemeinschaft die „Katholisch-apostolische Gemeinde" oder auch „Gottes Werk". — Unter dem Eindruck der feurigen Bußpredigten Irvings und charismatischer Erscheinungen (Zungenreden der Mary Campbell und Gebetsheilungen der Familie Macdonald 1830) bildeten sich in London aus dem apokalyptisch erregten Kreise des Bankiers H. ¶ Drummond (seit 1826 Versammlungen auf Drummonds Landsitz Albury) und Anhängern Irvings besondere Gemeinden. Den größten Einfluß gewannen unter Zurücktreten Irvings Drummond als „Engel", Taplin als „Prophet" und der durch diesen auserwählte „Apostel" Cardale, ein Rechtsanwalt. Die Zahl der Londoner Gemeinden stieg auf die apokalyptische Siebenzahl, die Apostelzahl 1834 auf 5, 1835 auf die biblische Zwölfzahl. 60 „Evangelisten" predigten in den Straßen Londons. Am 14. Juli 1835 (regelmäßig begangener Festtag der J.) wurden die 12 Apostel ausgesondert. Sie richteten an die weltlichen Fürsten und die kirchlichen Würdenträger ein „Zeugnis" und bereisten die einzelnen „Stämme" in Deutschland, Oesterreich, Holland usw. Eine Streitigkeit mit dem unteren Klerus, die eine zweite Reise unterbrechen läßt, endete mit der Niederlage der Opposition und brachte die apostolische Aristokratie zu unumschränkter Herrschaft. Zu gleicher Zeit setzte auf Grund der auf den Reisen erfolgten Eindrücke eine Romanisierung des Irvingianismus ein, der fortan den oben erwähnten Namen „kath.-apostolische Gemeinde" annahm. Nach anfänglich großen Erfolgen ebbte die Bewegung unter dem Eindruck des Irrtums der für die Wiederkunft Christi angekündigten Termine allmählich ab; die Apostel, die sämtlich die Wiederkunft erleben sollten, starben, als letzter 1901 Woodhouse. Aus der so stark zurückgehenden und jede Propaganda zurückstellenden „kath.-apostolischen Gemeinde" entstanden die „Neuirvingianer" oder die „Neuapostolische Gemeinde" (¶ Apostolische Gemeinde).

2. Die Eigenart der J. besteht nicht in der Hoffnung der baldigen Wiederkunft Christi, die sie mit vielen Sekten teilen, sondern in ihrer Organisation und in ihrem Kultus. Sie unterscheiden Apostel, Engel, Aelteste, Priester, Propheten, Evangelisten und Hirten. Dazu tritt der untere Klerus: Diakonen, Unterdiakonen, Akoluthen und Laienhelfer. Der Aemterfülle entspricht der reich gegliederte Gottesdienst, aufgezeichnet in dem Buch „Liturgie der Kirche" (1903). Es finden am Sonntag vier Gottesdienste, wochentags ein Morgen- und Abendgottesdienst statt. Reiche priesterliche Kleidung, Weihwasser, Weihrauch und Abendmahlsfeier mit Aufbewahrung der geweihten Elemente im „Tabernakel" zeigen kath. Gepräge. Jedoch lehnt man die Auffassung des Abendmahls als unblutiger Wiederholung des Opfers Christi ab. Der Gottesdienstraum ist in Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes eingeteilt. Außer der letzten Oelung besteht seit 1847, von Cardale eingeführt auf Grund von Offbg Joh 7 $_{2\,8}$ ff, die „Versiegelung", die durch Handauflegung und Salbung an mindestens Zwanzigjährigen nur durch die Apostel erfolgen durfte. Seit dem Tode der Apostel wird dieser Akt durch eine feierliche Darstellung im Eucharistiegottesdienst zu ersetzen gesucht. Die Abgabe des Zehnten findet in feierlicher Weise während des Gottesdienstes statt. Die Vorbildung der Priester besteht nur im Studium der Bibel und einer Information über die Liturgie.

3. Die Verbreitung der J. erfolgte zunächst in England und Holland, dann besonders stark in Deutschland. In Stuttgart und Bayern (Zentrum Augsburg) gewannen sie bereits 1841 durch den späteren Apostel Caird Anhänger, in Berlin, Königsberg und Hamburg durch den Apostel G. Carlyle (Herausgeber der Werke Irvings). In Berlin drohte die ganze Bethlehemgemeinde überzutreten. Der Theologieprofessor ¶ Thiersch, der Privatdozent ¶ Roßteuscher, der Botaniker Wigand, der Kreuzzeitungsredakteur Wagner sowie Kreise des deutschen Adels (v. Richthofen) traten zu den J.n über. Doch betrug die Zahl der J. schwerlich, auch in der Zeit der größten Ausbreitung, über insgesamt 50 000 Glieder, in Preußen 22 000. Amerika zählte 1906 in 11 Organisationen 2907 Mitglieder. Heute ist die Zahl schwer zu bestimmen, weil viele J. in der Landeskirche bleiben, der sie durchaus freundlich gegenüberstehen. Sie warten stille der Wiederkunft des Herrn und halten sich von aller Propaganda fern. Die Zeitschrift „Pastorale Mitteilungen" ist nur für die Priester bestimmt. Alle sechs Wochen tagende Bezirksversammlungen verbinden die einzelnen Gemeinden.

J. N. Köhler: Het Irvingisme (Uebersicht der J.literatur), 1876; — RE³ IX, S. 424 ff; — RGG¹ III, Sp. 695 ff; — K. Schmidt: Jenseits der Kirchenmauern, 1909; — ERE VII, S. 422 ff; — P. Scheurlen: Die Sekten der Gegenwart, (1912) 1923³. **Haack.**

Isaac, Heinrich, Kontrapunktmeister, * um 1445 in den Niederlanden („filius Ugonis de Flandria"), wirkte 1480 in Ferrara, 1483 Florenz (Organist bei Lorenzo Magnifico), 1485 Innsbruck, 1486 ff wieder Florenz, seit 1496 Hofkomponist Kaiser Maximilians (1504—09 in Konstanz) und sein Geschäftsträger am Mediceischen Hof, † 1517 in Florenz. J. ist u. a. der erste klassische Bearbeiter (und vielleicht auch Melodienerfinder) der Singweise zu „Innsbruck, ich muß dich lassen", die im 17. Jhd. auf „O Welt, ich muß dich lassen", „Nun ruhen alle Wälder" usw. übertragen wurde und sowohl als Tenor-Cantus

firmus („gotische" Fassung um 1480) wie als Sopran (die berühmtere, renaissancemäßige Fassung, um 1500), sowie in einer Isaacschen Missa carminum, auftritt. Außerdem schrieb er viele Liedsätze, Messen und Motetten in großartiger Spätblüte der niederländischen Polyphonie mit gleichmäßiger Beherrschung der verschiedenen Nationalstile.

Denkmäler der Tonkunst in Oesterreich, Bd. XIV 1 u. XVI 1 (Weltl. Werke, hrsg. von H. Wolf), V 1 und XVI 1 (Choralis Constantinus, hrsg. von Rabl, Bezecny, Webern). — Vgl. H. Rietsch in Peters Jahrbuch 1917. **Moser.**

Isaak (hebr.: Jiṣḥāq), Erzvater, Sohn ¶ Abrahams und der Sara, Halbbruder ¶ Ismaels, Gemahl der ¶ Rebekka, Vater ¶ Jakobs und Esaus, kommt in mehreren Sagen der Vätergeschichte als Nebenperson vor: in der Geschichte von den drei Männern bei Abraham wird seine Geburt verheißen (Gen 18 $_{1-16}$ Jahvist); in der Ismaelsage des Elohisten wird dieser seinetwegen verstoßen (21 $_{8-21}$); Abraham ist im Begriffe, ihn auf Gottes Befehl zu opfern, darf aber an seiner Stelle einen Widder darbringen (22 $_{1-19}$ Elohist); noch sterbend sorgt sein Vater, daß er ein Weib aus dem Kreise seiner fernen Verwandten erhält (24 Jahvist). In der Jakob-Esau-Geschichte ist er ein blinder Greis, der vor seinem Tod noch ein segnendes Wort sprechen kann und gern Esau vermachen möchte, aber von Jakob darum betrogen wird (27 Jahvist, Elohist). In allen diesen Geschichten hat er nur eine Nebenrolle inne; überall wird hier sein Name erst nachträglich eingesetzt worden sein. — Hauptperson ist J. nur in zwei in Gerar spielenden Geschichten des Jahvisten, wonach er, dorthin durch eine Hungersnot vertrieben, seine Frau, um Nachstellungen zu entgehen, als seine Schwester ausgibt, was aber noch zur rechten Zeit von dem Könige Abimelech entdeckt wird (26 $_{6-11}$); und wonach er ferner, seines Reichtums wegen von den Gerariten verstoßen, in der Steppe allerlei Brunnen findet, die ihm diese streitig machen, bis er mit ihnen in ¶ Berseba einen Bund schließt (26 $_{12-33}$). Beide Geschichten werden auch von Abraham erzählt (12 $_{10-20}$ Jahvist; 20 Elohist; 21 $_{22-34}$ Jahvist und Elohist). In beiden wird der Name J. das Ursprüngliche und nachträglich durch den bekannteren Abraham in der Ueberlieferung verdrängt worden sein, wonach also dies die eigentlichen J.-Geschichten wären und J. ursprünglich nach Berseba gehören würde. — Der Name J. wird von den Sagenerzählern mit hebräisch ṣḥq, „lachen", zusammengebracht, worauf sie häufig anspielen; ursprünglich kann J. eine Kurzform zu Jiṣḥaq-ʾēl = „El lacht, ist gnädig" sein. — Im poetischen Stil wechselt der altertümliche, aus der Sage bekannte Name J. gelegentlich mit dem prosaischen geschichtlichen Namen des Volkes Israel (vgl. Amos 7 $_{9}$); doch folgt daraus nicht, daß J. jemals der Name eines Volkes gewesen ist. Vielmehr ist J. ebenso wie ¶ Abraham und ¶ Jakob ein alter Personenname, der einst beliebt gewesen ist, und der daher in alten Erzählungen vorkam. Das geschichtliche Israel hat wie andere solche Gestalten so auch diese sich zum Ahnherrn des Volkes angeeignet.

Außer den Kommentaren zur ¶ Genesis vgl. Willy Staerk: Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des AT.s I, 1899, S. 59 ff; — Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906 (s. Register); — Hugo Greßmann: ZAT XXX, 1910, S. 8; — Aelteres in RE³ IX, S. 438 ff. **Gunkel.**

Isaak von Ninive, ein nestorianischer Mystiker und Asket am Ende des 7. Jhd.s, verzichtete schon nach 5 Monaten auf seinen Bischofsstuhl und starb erblindet im Kloster. Den Titel seines Hauptwerkes „Ueber das geistliche Leben und über die göttlichen Geheimnisse und Gerichte und die Versuchung" (¶ Mystik: V A) hat ¶ Ebed Jesu überliefert. Erhalten sind nur Fragmente.

Ausgabe von Bedjan: Mar Isaacus de perfectione religiosa, Paris-Leipzig 1909; — A. J. Wensinck: Mystic Treatises of I. of N., translated, Amsterdam 1923 (vgl. dazu A. Jülicher: ThLZ 1923, S. 536 f; 1924, S. 72). — Der Umfang seiner sonstigen literarischen Tätigkeit ist keineswegs sicher, da die Identität mit andern Schriftstellern gleichen Namens noch zu prüfen ist. — DChrB III, S. 291 ff, und Chabot: de Isaaci Ninivitae vita etc., Louvain 1892, sind darum mit aller Vorsicht zu brauchen; — A. Baumstark: Geschichte der syrischen Literatur, 1922, S. 223 ff zeigt, wie unsicher alles ist; — RE³ IX, S. 438. **Abramowski.**

Isaak, Stephan (1542—97), evg. Theologe, * als Jude in Wetzlar, 1546 mit seinem Vater, dem Hebraisten Johann J., von J. ¶ Draconites lutherisch getauft, trat dann mit dem Vater zur römischen Kirche über, wollte Medizin, mußte aber Theologie studieren und wurde Priester, zuletzt an St. Ursula in Köln. Von den Jesuiten zum Kontroversprediger ausersehen, brachte ihn das Studium der protestantischen Schriften zur Erkenntnis der Irrlehren der römischen Kirche, die er in Predigten geißelte. Verdächtigt, mußte er Köln verlassen, trat zum reformierten Bekenntnis über, wirkte als Pfarrer an St. Peter in Heidelberg und starb als Superintendent in Bensheim (Pfalz).

Bf.: Malachias Propheta, 1563; Sendbrief an Joh. von Münster, 1592; Wahre und einfältige Historia Stephani Isaaci, 1586 (Selbstbiographie). — Ueber J. vgl. W. Rotscheidt: St. J., 1910. **Rotscheidt.**

Isai (in der Vulgata und bei Luther „Jesse"; daher im Kirchenlied: „Von Jesse war die Art" und „Die süße Wurzel Jesse"), Vater ¶ Davids. Die Familie wohnte in Bethlehem und scheint Beziehungen zu Moab gepflegt zu haben (I Sam 22 $_{3}$). Davids Feinde liebten es, durch den Namen „Sohn J.s" an seinen Ursprung zu erinnern (I Sam 20 $_{27\,ff}$ 22 $_{7\,ff}$ 25 $_{10}$ II Sam 20 $_{1}$ I Kön 12 $_{16}$). Jes 11 $_{1}$ weissagt ein „Reis aus J.s Stumpf und Wurzel", d. h. einen neuen Sproß aus dem alten, jetzt heruntergekommenen Königshause, einen neuen David, weshalb der Messias Jes 11 $_{10}$ von einem Späteren mit Geheimnamen „Wurzel J.s" genannt wird. **Gunkel.**

Isebel, 1. Tochter Ethbaals (Ithobaals), Königs von Tyrus, Gemahlin des israelitischen Königs ¶ Ahab, Mutter der Könige Ahasja und Joram von Israel und der judäischen Königin Athalja. Ihre Ehe mit Ahab sollte den Bund beider Völker besiegeln. Ihr zu Liebe baute dieser dem Baal von Tyrus in Samarien einen Tempel (I Kön 16 $_{31\,f}$), gegen den ¶ Elias (: 1. 3) so grimmig kämpfte. Die Königin mit ihrem Gefolge von Baalspropheten (I Kön 18 $_{19}$) war die Seele des Baaldienstes in Israel (¶ Baal; ¶ Götzendienst, 1), und die eigentliche Gegnerin des Elia (I Kön 19 $_{2}$). Im Schimpfe spricht ¶ Jehu von ihren „Hurereien und Zaubereien" (II Kön 9 $_{22}$), womit das Treiben in dem fremden Gottesdienste bezeichnet werden soll. Auch die absolutistischen Gelüste des Königs und seinen Justizmord an Naboth (¶ Elias, 1. 3) hat man der ausländischen Königin, ihrer despotischen Staatsanschauung und ihrer tyrischen Tücke zugeschrieben (I Kön 21 $_{5\,ff}$). Trotz des Hasses, den sie unter den Jahve-Begeisterten erregte, klingt durch die Erzählungen eine ungewollte Anerkennung ihrer hoheitsvollen Haltung durch: als echte Königin erwartete sie den Tod; geschmückt und geschminkt trat sie dem Mörder Jehu am „Königsfenster" entgegen

und begrüßte ihn mit trotzigem Hohne. Grausig war ihr Tod: sie ward von den eigenen Kämmerern herabgestürzt, von den Rossen im Burghof zerstampft und von den Hunden gefressen (II Kön 9 30—35). Dies Ende der stolzen Fürstin soll Elias geweissagt haben (I Kön 21 23; vgl. II Kön 9 36 f).

Vgl. die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern. **Gunkel.**

2. Als die verabscheute Königin des Götzendienstes, der „Hurereien und Zaubereien" (s. 1) lebt J. auch noch in der Vorstellung der ältesten Christenheit. Mit dem symbolischen Namen J. wird Offb Joh 2 20 ff eine Frau benannt, die in Thyatira die Führerin der gnostisch-libertinistischen Bewegung war, die sich in den Gemeinden Kleinasiens ausbreitete. Sie trat als Prophetin auf, und wenn sie auch nicht eine Prophetin des in Thyatira vorhandenen Heiligtums der jüdisch-chaldäischen Sibylle gewesen sein kann (so Schürer; s. Lit.), so mag sie in ihrem prophetischen Anspruch von diesem Heiligtum und von dieser Gestalt beeinflußt sein. Sogar der Name J. könnte mit diesem Kulte zusammenhängen, wie denn in einem ähnlichen Kult in Cilicien vielleicht der Name Ithobaal (so heißt der Vater der Isebel I Kön 16 31) vorkommt. Als Hauptsünden, zu denen J. ihre Anhänger verführte, werden „Huren" und „Essen von Opferfleisch" aufgeführt; man bezeichnete das als ein „Erkennen der Tiefen Satans" (oder: Gottes), vgl. ¶ Häretiker des Urchristentums, 5; ¶ Johannesapoka'ypse, 3). Der Name J.s schien dem Johannes jedenfalls geeignet, eine Führerin dieser Bewegung zu kennzeichnen und sie damit ohne weiteres zu brandmarken.

Vgl die Kommentare zur ¶ Johannesapokalypse; — E. Schürer: Die Prophetin J. in Thyatira, in: Theologische Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet, 1892; — H. Greßmann: Art. Sabbatistai in Pauly-Wissowa 2. Reihe I, Sp. 1560 ff.

† **Heitmüller (Windisch).**

Isenbiehl, Johann Lorenz (1744—1818), kath. Aufklärungstheologe, * auf dem Eichsfeld, nach Studien in Mainz Seelsorger der kath. Gemeinde in Göttingen, wo er unter den Einfluß von J. D. ¶ Michaelis und ¶ Leß kam. 1773 wurde er Professor der morgenländischen Sprachen und der Exegese in Göttingen. Seine den messianischen Charakter von Jes 7 14 leugnende Exegese zog ihm Absetzung und Haft zu. Auch sein mit kurtrierischem Imprimatur 1778 erschienenes Werk „Neuer Versuch über die Weissagung des Emmanuel" wurde verurteilt. Eine Unterwerfungserklärung (1779) befreite ihn aus dem Gefängnis. Er erhielt ein Kanonikat in Amöneburg, das er durch die Säkularisation wieder verlor, und starb in Oestrich im Rheingau.

Vf. neben Streitschriften: Corpus decisionum dogmaticarum ecclesiae catholicae, 1777; De rebus divinis tractatus introducentes in universam V. ac N. T. scripturam et theologiam christianam, 1787. — Vgl. Walch: Neueste Religionsgeschichte VIII, 1787, S. 9 ff; — ADB XIV, S. 618 ff; — KL VI, S. 960 ff; — HN V², S. 685 ff. **Seppelt.**

Isenkrahe, Kaspar (1844—1921), kath. Mathematiker, Physiker, Philosoph, * in Münz (Kreis Jülich), Gymnasialprofessor in Trier. Schon anerkannte wissenschaftliche Persönlichkeit auf dem mathematisch-physikalischen Gebiet, begann er, die wissenschaftlichen Grundlagen der kath. demonstratio de Deo, speziell des kosmologischen Gottesbeweises (¶ Gottesbeweise, 4) zu kritisieren, und stellte für dieses Beweisverfahren Grundsätze von solcher Schärfe auf, daß heute tatsächlich jede Beweisführung kosmologischer, besonders auch entropologischer Art wertlos ist ohne Basierung auf J.s Arbeiten. Er erweiterte sein Programm zu einer „Experimentaltheologie", d. h. er verlangt für alle Wundererscheinungen der kath. Gegenwart (¶ Lourdes, ¶ Januarius-Blut, ¶ Stigmatisierte, Ausfall der Ernährung u. a.) die wissenschaftliche Untersuchung der Sachlage mit den modernsten und teuersten Hilfsmitteln, da nichts zu viel sei, um, bevor man als letzte die übernatürlich-göttliche Möglichkeit statuieren wolle und müsse, alle und jede natürliche Möglichkeit aufzubieten. Seit dieser „Experimentaltheologie" (Aufruf zur Gründung einer „Gesellschaft für E." nach J.s Tode, 1921) wäre eigentlich die Aufgabe des Katholizismus gegenüber jedem mirakulösen Vorkommnis klar.

Vf. u. a.: Das Rätsel der Schwerkraft, 1879; Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende, 1910; Neapolitanische Blutwunder, 1912; Das Endliche und das Unendliche, 1915; Ueber die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises, 1915; Zum Problem der Evidenz, 1917: Experimentaltheologie, (1919) 1922²; Untersuchungen über das Endliche und Unendliche, 3 Hefte, 1920; Zur Elementaranalyse der Relativitätstheorie, 1921; Waffen der Apologetik, 3 Hefte, ed. Schnippenköter, 1922. — Vgl. J. Schnippenköter in: Hochland XVI, 1919, S. 320 ff. **Fendt.**

Isenmann (Eisenmenger), Johann (etwa 1495—1574), evg. Theologe. * in Hall, seit 1524 Pfarrer in Hall und organisatorisch begabter Mitarbeiter und Gesinnungsgenosse von ¶ Brenz (Syngramma). Durch das ¶ Interim aus Hall vertrieben, trat J. in württembergische Dienste (Urach 1549, Tübingen 1551, Abt von Anhausen 1558) und war an wichtigen Verhandlungen der württembergischen Kirche namhaft beteiligt (z. B. Confessio Wirtembergica; ¶ Württemberg).

RE³ IX, S. 443 f; — G. Bossert: Das Interim in Württemberg, 1895. **Rauscher.**

Isidor, 1. von Pelusium (* etwa 370 in Alexandrien, † nach 434), lebte in einem Kloster bei P. als Presbyter und Abt und ist durch seine zahlreichen Briefe (etwa 2000 erhalten) bekannt geworden. Sophistisch und literarisch gut gebildet, ist J. hauptsächlich für praktisch-theologische Fragen interessiert, denkt korrekt dogmatisch, steht in seinen hermeneutischen Regeln den Antiochenern (¶ Antiochenische Schule) nahe und schreckt in seinem Eifer für Gerechtigkeit selbst vor Herrschern nicht zurück.

Werke: MSG 78, S. 103 ff. — Ueber J. v. P. vgl. RE³ IX, S. 444 ff; XXIII, S. 708; — KL² VI, Sp. 964 ff; — Pauly-Wissowa IX, 2, Sp. 2068 f; — DchrB III, S. 315 ff; — E. L. A. Bouvy: De S. I. Pelus. libri III, Nemausi 1884; — C. H. Turner: The lettres of I. of P. (JThSt VI, 1905, S. 70 ff); — L. J. Sicking: I. van P. (De Katholiek 130, 1906, S. 109 ff); — R. Aigrain: Quarante-neuf lettres de s. I. de P., Paris 1911; — Lw. Bayer: J. v. P.s klassische Bildung, 1915; — G. Rebl: J. v. P. als Sophist (ZKG, N. F. 10, 1928, H. 3); — Barbenhewer IV, 1924, S. 100 ff. **W. Völker.**

2. von Sevilla (um 560—636), aus angesehener kath. Familie romanischen Blutes stammend, seit 600 Bischof in Sevilla. In Schriften und Beratungen an der Judenbekehrung, an der Besserung des Klerus, der Ordnung im Klosterwesen und der Pflege der Liturgie beteiligt, übte J. besonderen Einfluß durch seine sammelnde Gelehrsamkeit. Sein Hauptwerk, die drei Bücher der Sentenzen, kompiliert aus ¶ Augustin und ¶ Gregor d. Gr., blieb für Jahrhunderte die maßgebende Glaubens- und Sittenlehre des Abendlandes. Aehnlich wurden seine zwanzig Bücher der „Etymologien", eine seine Lebensarbeit abschließende Realenzyklopädie des gesamten damaligen Wissens, zur unübertroffenen Schatz-

kammer weltlicher wie kirchlicher Wissenschaft bis in die Hohenstaufenzeit (¶ Antike und Christentum, 3 a). Ein dichter Legendenschleier hat seine trotz aller Unselbständigkeit und Flüchtigkeit imponierende liebenswürdige Erscheinung umgeben und ihn, den selbständigen Spanier, sogar zu einem ergebenen Schüler Roms gemacht. Von ihm stammen ferner zwei Bücher der Offizien, d. h. kirchlichen Zeremonien und Einrichtungen; das Buch über die berühmten Männer, eine Fortsetzung der gleichbenannten Schriften des ¶ Hieronymus und ¶ Gennadius; eine Weltchronik bis auf das Jahr 616; eine Geschichte der Goten, Vandalen und Sueven und eine das Wissenswerteste aus der Naturlehre enthaltende Kosmographie.

Beste Ausgabe von Arevalo, 7 Bde., Rom 1797—1803; abgedruckt in MSL 81—83; Neuausgabe der Etymologiae von W. M. Lindsay, Oxford 1911. — Vgl. RE³ IX, S. 447 ff; XXIII, S. 708; — Wattenbach I, 1907⁴, S. 85 ff; — Valenti: S. Isidoro, Valadolid 1909; — G. v. Działowski: J. und Ildefons als Literarhistoriker 1898; — Franz Schütte: Studien über den Schriftstellerkatalog J.s. (Kirchengeschichtliche Abhandlungen I, 1902, S. 75 ff). **Wiegand.**

Isis und Osiris. — Osiris ist ein uralter ägyptischer Gott (¶ Aegypten: II, 2a. b), dessen ursprüngliches Wesen mit der von der Ueberschwemmung des Nils alljährlich neu geschenkten Fruchtbarkeit des Landes in engem Zusammenhang steht. Er ist, ähnlich wie der babylonische ¶ Tammuz und der phönikische ¶ Adonis, der Gott des aufsprießenden, absterbenden und wieder neu aufsprießenden Pflanzenwuchses und wurde als solcher in vielen Städten Aegyptens, wo er an die Stelle älterer Ortsgottheiten getreten war, verehrt. So in ältester Zeit vor allem in der Deltastadt Busiris („Haus des O."), wo man ihn in Gestalt eines — später als Rückgrat des O. gedeuteten — Pfeilers verehrte. Schon früh galt O. als besonderer Schutzgott der Toten, denen man das Wiederaufleben zu sichern suchte, das ihm selbst immer von neuem zuteil ward (¶ Aegypten: II, 2 b; ¶ Auferstehung: I A). Seit dem Beginn des Mittleren Reiches (etwa 2200 v. Chr.) wird O. als Totengott von ganz Aegypten verehrt. Sein zweites Hauptheiligtum ist seitdem die oberägyptische Stadt Abydos, an deren Stätte noch heute ein herrlicher Tempel des O. sich erhebt. Dort zeigte man das Grab des Gottes, zu dem die frommen Aegypter durch die Jahrhunderte wallfahrteten; dort wurden auch alljährlich — ein Vorläufer der christlichen ¶ Passionsspiele — dramatische Aufführungen veranstaltet, bei denen Kampf, Tod und Auferstehung des O. dargestellt wurden (¶ Drama, 2c; 3a). Daneben steht seit ältester Zeit die Vorstellung, daß der ägyptische König nach seinem Tode selbst zu O. werde — ein Vorrecht, das gegen Ende des alten Reiches auch vornehmen Privatleuten, im neuen Reiche zuletzt jedem frommen Aegypter eingeräumt worden ist. — Nach der ägyptischen Ueberlieferung war O. einer der Götter, die in der Urzeit über Aegypten geherrscht hatten, ein gütiger Herrscher, der mit der Kunde des Ackerbaues seinem Volke die Anfänge feinerer Gesittung gebracht hat. Dem liegen vielleicht halb sagenhafte Erinnerungen an einen vorgeschichtlichen König zugrunde. Jedenfalls wird O. immer als Mensch, und zwar mit den Abzeichen eines Königs, dargestellt. Auch offenbart er sich nicht — wie die meisten anderen ägyptischen Götter — in der Gestalt eines heiligen Tieres (seine Verbindung mit dem Apistier ist ganz spät).

Als Gemahlin des O. gilt seit ältester Zeit Isis, die als seine treue Gattin und die Mutter seines nachgeborenen Sohnes ¶ Horus im Mythos eine Hauptrolle spielt (¶ Aegypten: II, 2b), und in deren Gestalt später eine große Anzahl anderer ägyptischer Göttinnen verschmelzen. In der Zeit, wo die Griechen mit Aegypten in nähere Berührung traten, hatten J. und O. alle anderen Gottheiten an Ansehen überflügelt. Ihr Kult — wobei an des O. Stelle häufig der neue hellenistisch-ägyptische Gott ¶ Serapis trat — und ihre Mysterien drangen nach Griechenland und endlich auch nach Rom, von wo aus sie sich in alle Teile des Imperiums verbreitet haben (¶ Mysterien).

A. Erman: Die ägyptische Religion, 1909²; — H. Schäfer: Die Mysterien des O. (= Sethe, Untersuchungen zur ägyptischen Geschichte und Altertumskunde IV), 1904; — H. Greßmann: Tod und Auferstehung des O. nach Festbräuchen und Umzügen (= Der alte Orient 23, 3), 1923. — Joh. Leipoldt: Die Religionen in der Umwelt des Christentums, 1926 (in Haas: Bilderatlas zur Religionsgeschichte). — Vgl. auch den ausführlichen Artikel von G. Röder über J. in: Pauly-Wissowa IX, Sp. 2084 ff. **Ranke.**

Islam.

I. Religionsgeschichtlich; — II. J. und Christentum; — III. J.mission, christliche.

Islam: I. Religionsgeschichtlich.

1. Religionsgeschichtliche Stellung des J. Geschichtliche Skizze; — 2. Das Erbe Muhammeds: a) Die Theokratie; b) Die koranische Verkündigung; c) Die Sunna; — 3. Entwicklung des Rechts; — 4. der Dogmatik; — 5. der Mystik; — 6. Die Sekten; — 7. Der moderne J. — Vgl. die Sonderartikel ¶ Kalif, ¶ Koran, Islamisch-religiöse ¶ Kunst: II ¶ Mahdi, ¶ Moschee, ¶ Muhammed, ¶ Islamische Philosophie, ¶ Islamische Propaganda, ¶ Wahhabiten.

1. a. Der J. ist die zeitlich jüngste Weltreligion. Er bedeutet seinem Ursprung nach den durch ¶ Muhammed vollzogenen Anschluß des bis dahin von soteriologisch vertiefter Erlösungsreligion im wesentlichen unberührt gebliebenen Arabertums (¶ Arabien: I) an die vorderasiatischen Erlösungsreligionen, insbesondere Judentum, Christentum und die neben beiden stehenden häretisch-gnostischen Strömungen. Er bedeutet aber in unmittelbarer Konsequenz auch die politisch-geistige Neugestaltung der vorderasiatischen Kulturwelt, herbeigeführt durch die arabisch-islamische Expansion, die durch die religiöse Verkündigung Muhammeds ausgelöst und in Schwung erhalten wurde. J. heißt also zunächst die von Muhammed verkündete Religion, aber auch der Inbegriff ihrer Fort- und Umbildungen, die auf dem Boden der älteren vorderasiatischen Kulturen, speziell auf dem Boden von Syrien, Mesopotamien-Babylonien, Persien und Aegypten, eintreten mußten; ferner das von Muhammed begründete Gemeinwesen, das sich aus der in bezug auf ihre Verfassung labilen Theokratie von Medina zum arabischen Staat der Omajjaden und später zum orientalischen Weltreich der Abbasiden entwickelte; endlich die Kultur, die aus der Islamisierung der von den Arabern in den bezeichneten vorder- und mittelasiatischen Ländern vorgefundenen, auf gemeinsamer hellenistischer Grundlage beruhenden und daher ökumenischen Kultur, bzw. umgekehrt aus der Kultivierung des primitiven J. hervorging. Das arabische Wort islām bedeutet in Muhammeds Mund „unbedingte Ergebung" in den Willen Gottes, was im Laufe seines Wirkens gleichbedeutend wird mit „Ergebung in den Willen des Gottesgesandten". Diese Bedeutung ist aber aus einem älteren, von Muhammed selber nicht mehr erfaßten Sinn des Wortes abgeblaßt, der einen deutlicheren soteriologischen Gehalt in sich schließt und so viel wie „Eintritt in den Stand des Heils" besagt; das arabische Wort salām,

zu dem islām gehört, ist nach aramäisch šlām, „Heil", (= σωτηρία) geprägt. Diese Bedeutungsentleerung eines älteren religiösen Terminus mit gnostisch-soteriologischem Gehalt ist für Muhammeds Verhältnis zu den älteren Erlösungsreligionen symptomatisch.

1. b. Der J. war von Muhammed selbst auf den Weg der politischen Eroberung geführt worden; die Araber, die bis dahin keine über den Stamm hinausgreifende politische Einheitsbildung gekannt hatten, mußten eine politische Organisation schaffen, stark genug, über einen gewaltigen Bereich unterworfener Länder und Völker hin ihre Herrschaft zu sichern. Der Sinn dieser Herrschaft bestand im wesentlichen in der Einziehung von Abgaben, die zur Erhaltung der arabischen Herrenschicht dienten. Die Politik der Araber war die der wirtschaftlichen Ausbeutung. In kaum einem Menschenalter nach Muhammeds Tod waren die beiden im Osten des Mittelmeers herrschenden Großmächte, das oströmische Imperium von ¶ Byzanz (: 3a) und der sassanidische Staat in Iran (¶ Perser: I), von den Arabern im Kern ihres Bestandes getroffen. Dem oströmischen Reich waren ¶ Syrien, ¶ Palästina, ¶ Aegypten (: I, 6; V, 1) und die angrenzenden nordafrikanischen Landschaften (¶ Afrika: I, 5) entrissen; die Herrschaft der Sassaniden war aufgehoben und das Eroberungsgebiet des J. im Osten sowohl nach Nordwestindien (¶ Indien: I, 1b) wie nach Turkestan hin über die Grenzen des sassanidischen Reiches hinausgeschoben. Diese Expansion war das Werk einiger genialer Feldherren, die in der ersten Generation der Anhänger Muhammeds erstanden, und denen ebenbürtige Staatsmänner zur Seite traten; unter diesen sind in erster Linie zu nennen der zweite Kalif Omar (634—644), der Begründer der Omajjaden-Dynastie: Muʿāwija (660 bis 680), und für die Folgezeit besonders die großen Statthalter der Omajjaden für die babylonische Provinz (Irak) und den persischen Osten: Zijād, Ḥaddschādsch ibn Jūsuf und Chālid al-Qasrī.

Die Herrschaft der vier ersten sogenannten „rechtgeleiteten" Kalifen (¶ Kalif) gilt den Muslimen, insbesondere der muslimischen Staatsrechtstheorie, als das goldene Zeitalter, obwohl schon während dieser Zeit die Ueberführung der Theokratie in einen weltlichen Staat in vollem Gange war. Nachdem mit dem dritten Kalifen, Othman (644—656), ein Mitglied der Familie Omajja zum Kalifat gelangt war, ein Angehöriger des koraischitischen Patriziates von Mekka, das sich erst nach Muhammeds politischem Erfolg aus Opportunismus auf seine Seite gestellt hatte, wurden die latenten Spannungen unter den Führern der Gemeinde offenbar. Nach Othmans Ermordung standen gegeneinander die Omajjaden unter Muʿāwija, der den Sieg behielt, der Schwiegersohn und Vetter des Propheten, Alī, der als vierter Kalif gezählt wird — er fiel 661 durch Mörderhand —, und einige alte Gefährten des Propheten. Das Ergebnis der Auseinandersetzungen zwischen ihnen war die Entstehung zweier religiös-politischer Oppositionsparteien, deren Ideologie sowohl wie ihre politische Wirksamkeit die weitere Entwicklung des islamischen Staatswesens bestimmt haben. Gegen die von den Gegnern in übertriebener Weise als rein weltliche, mit der urislamischen Tradition brechende Tyrannis angesprochene Herrschaft der Omajjaden (661—750) lehnten sich auf der einen Seite die puritanisch gerichteten Charidschiten (Separatisten, Nonconformisten) auf, die als Rechtstitel auf das Kalifat nur persönliche Frömmigkeit und Tugend, nicht Erbfolge und Herrscherwahl gelten ließen. Gegen beide wendeten sich die Parteigenossen Alīs, die Schiiten (schīʿa = Partei), die in Alī und den Söhnen aus seiner Ehe mit Fatima, der Tochter des Propheten, die alleinberechtigten Leiter der Gemeinde (Imams, „Führer" — das Wort bezeichnet zunächst den Vorbeter) sahen. Ihre Bewegung ist in den Ursprüngen rein arabisch und wesentlich politisch. Sie hat aber frühzeitig den Ueberbau einer Gottesgnadentumsideologie erhalten, die in der orientalischen Spätantike und besonders auf iranischem Boden längst lebendig war. Der Sturz der Omajjaden und die Begründung des abbasidischen Kalifats (750—1258) wurden dadurch möglich, daß die Abbasiden — sie stammen wie die Omajjaden aus dem koraischitischen Patriziat, von einem Oheim des Propheten, Abbas, ab — aus der alidischen Propaganda, besonders im östlichen Persien und im Irak, für sich selber Kapital schlugen, um dann, nach der Sicherung ihrer Herrschaft, ihrerseits die Aliden als staatsgefährliche Sektierer zu verfolgen. Seit dieser Zeit gehört die Geschichte des Schiitentums im wesentlichen in das Kapitel der islamischen Sektengeschichte. Einen schiitischen Staat hat es unter der Dynastie der Fatimiden in Aegypten (969—1171) gegeben, die sich zu Gegenkalifen der Abbasiden aufwarfen — so wie auch die Träger der nach dem Sturze der Omajjaden von Damaskus in ¶ Spanien aufgerichteten Omajjadenherrschaft (756—1031) sich seit 929 Kalifen nannten. Eine bis zur Gegenwart reichende Stabilisierung als Staatsreligion hat das schiitische Bekenntnis nur in Persien (¶ Perser), und zwar durch die aus türkischem Geblüt hervorgegangene Dynastie der Sefewiden erreicht (die Afganen sind überwiegend sunnitisch). Aber die etwa 13½ Millionen Schiiten (7 in Persien, 5 in Indien, 1½ im Irak) machen kaum 6% der neuerdings auf etwas über 227 Millionen geschätzten Gesamtsumme der Bekenner schaft des gegenwärtigen J. aus.

1. c. Von der Staatengeschichte des J. kann hier nur erwähnt werden, daß die zentralistische Zusammenfassung des islamischen Weltreiches unter den Abbasiden, das vom Oxus und Indus bis zum Atlantischen Ozean reichte, das 9. Jhd. nicht überdauert hat. Schon in diesem Jahrhundert begannen dynastische Selbständigkeitsbewegungen in Nordwestafrika, Aegypten und Ostpersien. Im 10. Jhd. löste sich Aegypten unter den Fatimiden, Ostiran und Transoxanien unter den Samaniden vollends ab, während die Kalifen von Bagdad unter den Einfluß einer Hausmeierdynastie, der schiitischen Bujiden, gerieten, die von Dailam, im Südwesten des Kaspischen Meeres, ausgegangen waren. In diesem Jahrhundert befestigte das persische Volkstum seinen kulturellen Primat in der islamischen Welt. Die politische Führung aber ging um die Jahrtausendwende an die Türken über (¶ Türkei). Während die Ghaznaviden (so benannt nach ihrer Hauptstadt Ghazni im östlichen Afghanistan) die Samaniden in der Herrschaft über Ostiran ablösten und die islamische Herrschaft in Indien ausdehnten, ohne die gleichzeitige Erstarkung einer türkischen Dynastie jenseits des Oxus aufhalten zu können, bauten die in ihre Spuren tretenden Seltschuken im 11. Jhd. ein über Persien und Mesopotamien bis nach Kleinasien ausgebreitetes und auch nach Syrien und Palästina Ablenker entsendendes Reich auf, das zwar schon im folgenden Jahrhundert wieder zerfiel und die politische Hegemonie in Vorderasien der von Saladin 1169 begründeten Herrschaft der Ajjubiden in Aegypten und Syrien, zumal im Abwehrkampf gegen die Kreuzfahrer (¶ Kreuzzüge), abtreten mußte, aber

in Kleinasien (Sultanat der Seltschuken von Rum mit dem Sitz in Konia) selbst die ungeheure Katastrophe des ersten Mongolensturmes unter Tschingizchan (um 1220) überdauerte und an seiner nordwestlichen Grenze gegen die Byzantiner aus einem kleinen Lehensfürstentum seit dem Ausgang des 13. Jhd. die neue führende Macht der Osmanen entwickelte. Die Osmanen sind, nachdem sie im 14. und der ersten Hälfte des 15. Jhd.s Anatolien und die Balkanhalbinsel bis zur Donau, sodann zu Beginn des 16. Jhd.s Syrien und Aegypten unterworfen, sich der heiligen Städte im Hedschaz versichert und gleichzeitig eine feste Grenze gegen den konkurrierenden Staat der Sefewiden in Persien aufgerichtet haben, die politische und kulturelle Vormacht in der islamischen Welt. Nach dem Rückgang der osmanischen Macht seit dem ausgehenden 17. Jhd. und dem Einsetzen imperialistisch-aktiver Politik europäischer Großmächte in Asien — Rückeroberung Ungarns und Siebenbürgens durch die Habsburger, Beginn der russischen Expansionspolitik in Richtung auf die Dardanellen und über den Kaukasus nach Nordwestpersien, Begründung der englischen Herrschaft in Indien — werden islamische Völker zum Gegenstand europäischer Kolonialpolitik: so die seit dem Beginn des 11. Jhd.s und besonders seit der Aufrichtung der Herrschaft der Großmoguln (1526 bis 1857) in Indien für den J. gewonnenen Bekenner, die Muhammedaner im malaiischen Archipel, in Turkestan, wo die Russen in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s auf die persische Grenze hin vordringen, in ganz Nord- und Zentralafrika, das im 19. Jhd. von europäischen Großmächten aufgeteilt wird; endlich auf dem Balkan, dessen christliche Nationen sich im Verlauf des 19. Jhd.s von der Türkei emanzipieren, aber in den neugebildeten Staaten muslimische Elemente behalten.

2. a. Muhammed war als Stellvertreter Gottes auf Erden das souveräne Haupt der Gemeinde von Medina. Durch seine Sachwalter ließ er bei den arabischen Stämmen, die während seiner letzten Lebensjahre seine Autorität anerkannten, seine Interessen wahrnehmen, hauptsächlich in Hinsicht auf die Eintreibung der Abgaben. Die kriegerischen Unternehmungen nach Norden hin gegen die byzantinische Grenze, die er selber eingeleitet hatte, führten in notwendiger Konsequenz zu einer Expansionspolitik, die er selber nicht übersah und aus deren Durchführung er durch den Tod herausgerissen wurde. Infolgedessen hinterließ er keine Verfassung und keinen Nachfolger, sowie auch keine eindeutigen Direktiven für die Ueberführung der Theokratie in einen weltlichen Staat. Damit waren die Ansatzpunkte einerseits zu den schon oben geschilderten Parteibildungen, anderseits zu dem die islamische Rechtsgeschichte durchziehenden Konflikt zwischen idealer Forderung — auf dem Gebiete des gesamten Rechtes — und realer Unausführbarkeit gegeben.

2. b. Die islamische Lehre hat zwei Quellen, die schriftliche des Koran und die durch mündliche Ueberlieferung vermittelte der Sunna.

Ueber Bedeutung und Entstehung des ¶ Koran siehe den Sonderartikel; hier haben wir es nur mit dem Inhalt von Muhammeds Verkündigung zu tun. Die Entwicklung des koranischen Lehrgehaltes entspricht der Entwicklung von Muhammeds prophetischer Tätigkeit. Die mekkanischen Suren, in denen anfangs die Gerichtspredigt im Vordergrund steht, liefern die Erkenntnis der von Muhammed vertretenen Glaubenssätze. Aus den medinischen Suren, in denen Muhammed vorzugsweise als Leiter der Gemeinde und Gesetzgeber erscheint, ermitteln wir den Bestand der von ihm hinterlassenen Gebote.

Muhammed war kein spekulativer Kopf, und die von ihm hinterlassene Dogmatik zeigt kaum Ansätze zu systematischer Durcharbeitung. Im Vordergrund steht die Lehre von der strikten Einheit Gottes, im Gegensatz zu dem Irrtum der Götzendiener, die dem einen Allah andere Götter gleichstellen und daher die „Zugesellenden" (mušrikūn) heißen, sowie der Christen, mit ihrer Lehre von der Göttlichkeit Jesu. Gott ist der absolute Herr (rabb), dem der Mensch in schlechthiniger Abhängigkeit als Sklave (ʿabd) gegenübersteht; aber Gott verbindet mit der Allmacht die Allgüte, die sich dem reuigen Sünder zuneigt. Der Koran enthält keine klare Entscheidung über das Verhältnis von göttlicher Vorherbestimmung und Bewirkung alles Geschehenden auf der einen und menschlicher Freiheit des Willens und Handelns auf der andern Seite; je nach Situation und Stimmung legt Muhammeds Verkündigung bald auf die eine, bald auf die andere Seite den Ton. Daher die Meinungsverschiedenheiten über das Problem der Willensfreiheit, das zu einem Hauptproblem der frühislamischen Theologie wird (s. 4). Als Boten Gottes kennt Muhammed, der sich hier wie in seiner Glaubenslehre durchweg von jüdischen und christlichen Vorstellungen abhängig zeigt, Engel, unter denen ¶ Gabriel an erster Stelle steht; zu ihnen übernimmt er außerdem aus dem arabischen Heidentum den Glauben an Geister (dschinn), die er in gute und böse einteilt (¶ Geister: I, 2. 3). Infolgedessen spielen die Dschinnen noch in der späteren Theologie und im kanonischen Recht eine Rolle; es wird z. B. die Frage nach der Möglichkeit ehelicher Verbindung von Dschinnen und Menschen und nach ihren rechtlichen Folgen erörtert. Zu der Lehre von den Engeln tritt eine eigentümliche und relativ ausgebildete Prophetologie, die sich von der zuerst in den pseudo-clementinischen Schriften zusammenhängend vorgetragenen, von vielen Gnostikern und besonders von Mani vertretenen Lehre von der zyklischen Erneuerung der einheitlichen Uroffenbarung durch verschiedene Propheten abhängig zeigt. Muhammed nennt sich selbst an einer Stelle (K. 33_{40}) das „Siegel der Propheten"; er meint damit entweder, daß er die Reihe der voraufgegangenen Propheten beschließt — er nennt nach Adam eine ganze Reihe von Männern des Alten Bundes, aus dem NT Zacharias, Johannes und Jesus und außerdem mehrere autochthon arabische Propheten als seine Vorgänger —, oder aber, daß er die seiner Ansicht nach von ihnen allen einhellig vertretene Wahrheit bestätigt. Unter den Propheten treten Mose und in höherem Maße noch Jesus hervor; man kann von einer ausgebildeten Christologie bei Muhammed sprechen, die sich inhaltlich mit der Ueberlieferung der apokryphen Evangelien berührt, der gedanklichen Grundlage nach doketisch ist und als spezifische Eigentümlichkeit die Leugnung der Göttlichkeit Jesu aufweist. Jesus ist der Sohn der jungfräulichen Marjam, die Muhammed mit der gleichnamigen Schwester des Mose identifiziert. Er leugnet mit Eifer den Kreuzestod, zeichnet Jesus aber als Täter vieler Wunder, während es für seine Selbstauffassung charakteristisch ist, daß er sich selber nicht nur keine Wunder zuschreibt, sondern die Erzeugung von solchen — abgesehen von der einen außerordentlichen Leistung des Korans — heftig ablehnt. Gemäß dem allgemeinen Charakter seiner frühesten Verkündigung ist in den mekkanischen Suren die Lehre von den letzten Dingen (¶ Eschatologie: I, 1c) besonders reich ausgestaltet. Muhammed lehrt die

Wirklichkeit eines kommenden allgemeinen Gerichtes und der jenseitigen Vergeltung. Ob die zum Höllenfeuer (¶ Hölle: I, 2) Verdammten ewig darin bleiben müssen, ist im Koran nicht klar gesagt und infolgedessen später viel erörtert worden. Die Rechtgläubigen haben die Anwartschaft auf himmlische Belohnung — die sinnliche Ausmalung der Paradiesesfreuden wurde von den islamischen Theologen frühzeitig symbolisch gefaßt —; sie bleiben bis zur Auferstehung im Zustande der Bewußtlosigkeit in den Gräbern, während die im hl. Krieg Gefallenen als Märtyrer gelten und unmittelbar zu den Jenseitsfreuden entrückt werden.

Während die koranische Dogmatik bei der Ausbreitung des J. am stärksten den differenzierteren religiösen Vorstellungen der Unterworfenen angepaßt und insbesondere auf fester theoretischer Grundlage systematisiert, also gewandelt werden mußte, ist die koranische Pflichtenlehre in ihrer ursprünglichen Form bis heute, wenigstens theoretisch, verbindlich geblieben. Unter den frommen Leistungen (ʿibādāt), die Muhammed fordert, sind fünf bevorzugte, die deswegen als „Pfeiler" (arkān) bezeichnet werden: 1. das Glaubensbekenntnis (schahāda), bestehend aus den Worten: „Es ist kein Gott außer Allah und Muhammed ist der Gesandte Allahs" (¶ Bekenntnis: I). Damit ist einmal der grundlegende Glaubenssatz ausgesprochen, den der J. mit den vorangegangenen Offenbarungsreligionen teilt; er wird dann durch den zweiten Satz, die Nennung des wahren, die früheren Offenbarungen ablösenden Propheten, ergänzt; 2. das rituelle Gebet (salāt), im Unterschied von dem rituell nicht geregelten individuellen Gebet (duʿā; ¶ Gebet: I, 6 b). Es ist fünfmal täglich, bei Sonnenaufgang, zu Mittag, in der Mitte zwischen Mittag und Sonnenuntergang, bei Sonnenuntergang und eine Stunde nach Sonnenuntergang zu verrichten. Es besteht aus einer Reihe von fest geregelten Formeln und Veränderungen der Körperhaltung. Es erfordert den Zustand der rituellen Reinheit (ṭahāra) und muß, wenn dieser durch irgendeine Ursache (Schlaf, Berührung unreiner Dinge, Verrichtung natürlicher Bedürfnisse, ehelichen Verkehr) aufgehoben ist, durch eine Waschung des Gesichtes, der Hände und der Arme bis zum Ellbogen, sowie der Füße bis zum Knöchel (wuḍūʾ), die bei Wassermangel auch mit Sand vorgenommen werden kann (tajammum), wiederhergestellt werden. Die Gebetsstunde wird durch einen öffentlichen Ausrufer, Muezzin, verkündet und die Beter wenden sich nach der von Muhammed ursprünglich nach Jerusalem, später nach Mekka orientierten Gebetsrichtung (qibla). Das Mittagsgebet am Freitag — diesen Tag hat Muhammed im Gegensatz zum Sabbat der Juden und zum Sonntag der Christen gewählt — ist zu einem Gemeindegottesdienst ausgebaut, der unter Beteiligung von mindestens vierzig Gläubigen unter der Leitung eines „Vorstehers" (imām) stattfindet. Dieser hält zwei kurze Predigten (chuṭba), in denen des Staatsoberhauptes gedacht wird. Infolgedessen gilt die Nennung im Freitaggottesdienst neben der Prägung von Münzen auf den eigenen Namen als öffentliche Legitimierung des Herrschers. Im übrigen ist der Freitag nicht Feiertag; 3. das Almosen (zakāt oder ṣadaqa), ursprünglich als freiwilliges Almosen der bemittelten Gemeindemitglieder zur Unterhaltung der Unbemittelten und für Gemeindezwecke gedacht, aber bald in eine fest geregelte Kapitalsteuer umgewandelt; 4. das ¶ Fasten (ṣaum) während der dreißig Tage des heiligen Monats Ramadan. Dieses Gebot bezieht sich auf Enthaltung von Essen und Trinken, Tabaksgenuß und ehelichem Verkehr von der Morgendämmerung bis Sonnenuntergang, nicht aber für die Nacht. Da das islamische Jahr ein aus Mondmonaten gebildetes Wandeljahr ist, da also der Ramadan durch alle Jahreszeiten läuft, so ist dieses Gebot unter Umständen eine außerordentliche Belastung; 5. die Pilgerfahrt nach Mekka (haddsch), die der Gläubige mindestens einmal im Leben vollziehen soll (¶ Wallfahrt: I). Er ist aber unter gewissen Umständen von dieser Verpflichtung entbunden bzw. er kann sich vertreten lassen. Die Pilgerfahrt ist mit einem Fest verbunden, das aus verschiedenen Zeremonien innerhalb von Mekka und bei den benachbarten heiligen Stätten besteht. Nicht als kanonische Pflicht, aber als hohes Verdienst gilt die kleine Pilgerfahrt (ʿumra), deren Ritual weniger umfangreich ist, sowie der Besuch des Grabes des Propheten in Medina. — Der hl. Krieg (dschihād; ¶ Krieg: I) gehört nicht zu den fünf „Pfeilern", er gilt nicht als „individuelle Pflicht" (farḍ al-ʿain), sondern als „kollektive", jeweils von einzelnen Mitgliedern der Gemeinde zu erfüllende Pflicht (farḍ al kifāja). Muhammed hatte in der medinischen Zeit, seiner Tendenz auf Wiedergewinnung von Mekka gemäß, die Pflicht des hl. Krieges in den Vordergrund gerückt. Daraus hat sich die Anschauung entwickelt, daß die Welt in zwei Teile zerfällt, das Gebiet des J. (dār al-islām) und das vom J. zu erobernde „Kriegsgebiet" (dār al-ḥarb); die ständige Erweiterung des ersteren gilt als eine der Hauptpflichten des Kalifen. Ungläubigen Mächten gegenüber kann es theoretisch nur Waffenstillstand, nicht dauernden Frieden geben; die Botmäßigkeit muslimischer Untertanen gegenüber ungläubigen Obrigkeiten gilt als ein vorübergehender, bei der ersten sich bietenden Gelegenheit zu beseitigender Zustand. — Ihre volle Ausbildung hat die koranische Pflichtenlehre im kanonischen Recht gefunden.

2. c. Wie die Glaubenslehre so ist auch die Pflichtenlehre und das Gesetz im Koran unvollständig und unsystematisch dargelegt. Infolgedessen tritt neben sie als notwendige Ergänzung die Sunna, der vorbildliche „Brauch" des Propheten (¶ Tradition: I). Obwohl der Koran als göttliche Urkunde (¶ Inspiration: I, 3) und selber göttlichen Wesens in der Theorie über die Sunna und ihre literarische Fixierung weit hinausgehoben ist, spielt sie doch in der Praxis eine mindestens ebenbürtige Rolle. Die Rechtgläubigen nennen sich geradezu „Leute der Sunna" — daher die europäische Bezeichnung Sunniten. Wenn diese Bezeichnung etwa für türkische und arabische Muhammedaner im Gegensatz zu den persischen Schiiten gebraucht wird, so darf dadurch nicht die Vorstellung erweckt werden, daß die Schiiten die Sunna nicht anerkennten. Die Unterschiede zwischen beiden betreffen die staatsrechtliche Theorie und die Lehre von der religiösen Autorität, aber in der Anerkennung der Maßgeblichkeit der Sunna sind sie durchaus einig. Als Autoritäten für die Kenntnis der maßgebenden Aussprüche und Handlungen des Propheten gelten die zahlreichen Gläubigen, die mit ihm persönlich in Berührung gekommen waren, die „Gefährten" (aṣḥāb), im Abstand von ihnen auch die auf sie folgende Generation der „Nachfolger" (tābiʿūn). Von ihnen rührt der Grundstock der gewaltigen Masse mündlicher Ueberlieferung her, aus der sich die Biographie des Propheten (sīra), die Exegese des Koran (tafsīr) und die als Material für die Ausbildung des koranischen Rechtes dienende „Ueberlieferung" im engeren Sinne (ḥadīt) herausbildete. Nach dem Beginn der Parteiungen in der islamischen Gemeinde konnte es nicht ausbleiben, daß politische und dogmatische

Gegner sich gleichmäßig auf Aeußerungen des Propheten beriefen und solche, falls noch nicht vorhanden, bona fide erdichteten. Außerdem machten die durch die Eroberungen durchaus veränderten sozialen Verhältnisse dauernd neue Regelungen nötig, die man durch Rückführung auf den Propheten selber legitimieren zu müssen glaubte. Infolgedessen hat sich um den historisch brauchbaren Kern der Ueberlieferung in den ersten drei Jahrhunderten nach Muhammeds Tod eine sehr große Menge apokrypher Zutat herumgelegt. Schon im 9. Jhd. entstand das Bedürfnis, den Ueberlieferungsbestand zu sichten und zu ordnen und zwar nach kritischen Gesichtspunkten. Aber dieses Bestreben führte nicht zu der allein fruchtbaren inneren Kritik, sondern blieb an der Bewertung rein äußerlicher Merkmale haften. Jede Ueberlieferung zerfällt in zwei Teile: den Inhalt (matn) und die ihm vorangestellte, auf das Vorbild talmudischer Lehrdarstellung zurückgehende Ueberliefererkette (isnād), die in lückenloser Folge von dem, der eine Ueberlieferung mitteilt oder verbreitet, auf den Propheten oder einen der „Gefährten" zurückgehen muß. Die einzige Handhabe nun, deren sich die Kritiker der Tradition bedienten, war die Ueberprüfung der Lückenlosigkeit der Ueberliefererkette und der Zuverlässigkeit der in ihnen auftretenden Personen; der Inhalt der Ueberlieferung blieb, selbst wenn an ihrem apokryphen Charakter kein Zweifel sein konnte, unerörtert.

Im 9. Jhd. entstanden die kanonischen Hadithsammlungen, indem aus der Riesenmasse der mündlich umlaufenden Ueberlieferung das kritisch brauchbar erscheinende Material — für den modernen Historiker ist es dies allerdings nur in sehr geringem Umfang — ausgesondert und schriftlich fixiert wurde. Ein Ueberlieferungskorpus heißt, wenn es nach Gewährsmännern, d. h. nach den in den Ueberlieferungsketten jeweils an letzter, dem Propheten zunächst stehender Stelle genannten Autoritäten angeordnet ist, musnad, wenn es nach Materien geordnet ist, musannaf. Die berühmteste Sammlung der ersteren Art ist das einfach Musnad Ahmad genannte Werk des Ahmad ibn Hanbal († 855). Sie kann es aber an Ansehen nicht mit den beiden Hauptvertretern der zweiten Gattung aufnehmen, dem sahīh („authentische sc. Sammlung") des Buchārī († 870) und dem gleichnamigen Werk des Muslim († 874). Buchārī soll die von ihm zusammengestellte Sammlung von etwa 10 000 Traditionen, die er für zuverlässig hält, aus einer von ihm gesammelten Masse von 300 000 Ueberlieferungen ausgesondert haben, von denen er 200 000 für durchaus apokryph erklärte. Als kanonisch gelten neben den beiden genannten Werken noch die gleichartigen des Abū Dāwūd († 888), des Tirmidī († 892), des Nasā'ī († 915) und des Ibn Mādscha († 886), denen noch die Sammlung des Dārimī († 869) hinzugefügt zu werden pflegt. Spätere Bearbeitungen der Ueberlieferung, die den Stoff handbuchartig zusammenfassen, haben methodisch und sachlich zu diesen Sammlungen nichts Neues gebracht. Wie sich aus der Beschäftigung mit dem Koran die umfangreiche Koranwissenschaft — Exegese (tafsīr) und Koranphilologie (Erforschung der Lesarten, qirā'āt) — entfaltete, so hat auch die Traditionswissenschaft neben der eigentlichen Ueberlieferungskunde weitere Zweige getrieben, so die Kunde von den Ueberlieferungsträgern ('ilm arridschāl), die in den großen, nach Generationen geordneten biographischen Sammelwerken („Klassenbüchern") niedergelegt wurden, und die philologische Exegese des Hadith.

3. Während der J. in der Ausbildung der scholastischen Philosophie sowie der Natur- und mit einer Ausnahme der Geisteswissenschaften im wesentlichen spätantikes Erbe rezipiert hat (¶ Islamische Philosophie), hat er auf dem Gebiet einer Geisteswissenschaft, nämlich der Sprachwissenschaft (über die hier nicht zu handeln ist), sowie in der Dogmatik, vor allen Dingen aber auf den beiden Feldern der Rechtsausbildung und Rechtswissenschaft sowie der Mystik eine Synthese von Eigenem und Uebernommenem geschaffen, die seine geistige Physiognomie bestimmt. Den drei letztgenannten Gebieten ist es gemeinsam — und die neuere Forschung arbeitet diesen Gesichtspunkt immer schärfer heraus —, daß die Entwicklung nicht geradlinig, das Erbe Muhammeds organisch ergänzend, erweiternd und fortbildend erfolgt, sondern in gebrochener Linie, unter der Wirkung von Stoß und Gegenstoß. Nicht nur das staatliche und öffentliche Leben des J. ist vom Kampf der Parteien bestimmt, sondern auch das geistige Leben; und hier treten zu den Parteiungen im Innern die Auseinandersetzungen mit nichtmuslimischen Gegnern. Gegenstand und Form der Auseinandersetzung sind in beiden Fällen, also sowohl intern wie extern, vielfach dieselben. Um das an einem Beispiel zu verdeutlichen: die Abwehr der Orthodoxie gegen die allegorische Koraninterpretation gewisser schiitischer Richtungen entsprach der Auseinandersetzung zwischen dem islamischen Dogma im ganzen und dem Manichäismus; und der Protest gegen die Selbstvergötterung einzelner radikaler Mystiker arbeitete mit Argumenten, die aus der islamischen Ablehnung verschiedener Auffassungen der Christologie in den orientalischen Kirchen herrührten.

Auch das islamische Recht ist durch Ausgleich der religiös fundierten islamischen Pflichtenlehre mit vorgefundener rechtlicher Kultur entstanden, und dieser Ausgleichungsprozeß setzt schon sehr früh ein. Erst neueste Forschungen beginnen diesen Vorgang zu klären. „Wir gewinnen ... an Stelle der Auffassung, die Tätigkeit der älteren Juristen habe darin bestanden, das dürftige von Muhammed geschaffene Gerüst des islamischen Rechts zur Befriedigung der vielgestaltigeren Bedürfnisse der Zeit nach seinem Tod z. T. unter Anleihen an fremde Rechte auszubauen, ein ziemlich anderes Bild: als Grundlage das keineswegs primitive, sondern ziemlich hohen Verkehrsansprüchen genügende, in sich schon viele Elemente nicht-arabischen Ursprungs, besonders aus dem römischen Provinzialrecht, enthaltende Gewohnheitsrecht von Medina, und als Hauptinhalt der ältesten Rechtsgeschichte die Umgestaltung dieses Rechtes nach einer Reihe von islamischen religiös-ethischen Prinzipien" (G. Bergsträßer). Die Stadien der Rechtsentwicklung sind: die älteste Stufe der Rechtsausbildung in Medina, die Zeit der sogenannten „sieben Juristen", sodann die beginnende, von Anfang an stärker rationale Gesichtspunkte neben den rein traditionalistischen geltend machende Rechtsübung und -diskutierung im Irak, bis zum Auftreten des eigentlichen Schöpfers der islamischen Rechtswissenschaft und ihrer Begründung auf einen Kanon von Quellen der Rechtsfindung, Schāfi'ī († 819). An ihn schließt sich eine Schulrichtung (madhab) an, nach deren Analogie die beiden vorhandenen Strömungen des islamisch-juristischen Denkens in Medina und im Irak sich ebenfalls zu Schulen zusammenschließen, wobei in dieser Abū Hanīfa († 767), in jener der Medinenser Mālik ibn Anas († 795), der Verfasser des zwischen Traditionssammlung und Rechtsbuch stehen-

den muwaṭṭa', zu Schulhäuptern erhoben werden. Damit sind die drei Rechtsschulen der Schafiiten, Hanefiten und Malekiten ins Leben getreten. Zu ihnen tritt, erst in viel späterer Zeit als ebenbürtig anerkannt, die Schule des bereits genannten Aḥmad ibn Ḥanbal († 855), die außer Koran und Sunna keine andern Rechtsquellen anerkennt und wohl nicht ganz mit Unrecht von den Anhängern der andern Richtungen nicht als Rechts-, sondern als Traditionarierschule angesehen wurde. Sie hat auch am wenigsten Verbreitung gefunden, obwohl sie im 14. Jhd. einen sehr wirkungsvollen Vertreter in Ibn Taimīja († 1328) fand; zu unerwartet neuem Leben ist sie durch die im 18. Jhd. aus ihr hervorgegangene und in der Gegenwart zu politischer Bedeutung gelangte Reformbewegung der ¶ Wahhabiten erwacht.

Die vier gleichmäßig als orthodox anerkannten und sich gegenseitig als solche anerkennenden Schulen sind heute in den islamischen Ländern verteilt wie folgt: Irak, Südarabien, Ostafrika, der Indische Archipel, Palästina, Hedschaz und Unterägypten sind schafiitisch; die Azharmoschee in Kairo ist das Zentrum dieser Schule. Die Malekiten herrschen vor im Maghreb (nachdem sie während der maurisch-spanischen Periode auch in Andalusien vertreten gewesen waren), in Westafrika, im Sudan, in ganz Nordafrika mit Ausnahme von Unterägypten und in einzelnen Teilen von Arabien. In allen von den Türken eroberten Ländern, außerdem in Zentralasien und auf dem indischen Festland überwiegen die Hanefiten, die infolgedessen die zahlenmäßig stärkste Schule bilden. Hanbaliten gibt es im wesentlichen nur im Innern Arabiens. — Andere Rechtsschulen sind im Laufe der Zeit wieder verschwunden. Von ihnen ist die Schule der Ẓāhiriten zu nennen, begründet von Dāwūd ibn ʿAlī († 883), die ähnlich den Hanbaliten den strikteſten Traditionalismus vertrat und zeitweilig in Nordafrika und Spanien blühte; aus ihr ist ein hochbedeutender Schriftsteller, Ibn Ḥazm († 1064) hervorgegangen, der außer einem umfangreichen kritisch-polemischen Werk über die islamisch-dogmatischen Richtungen und Sekten auch über Ethik und Erotologie geschrieben hat.

Die Jurisprudenz heißt „Wissen" (fiqh, seltener ʿilm) schlechthin. In der älteren Zeit ist eben die Rechtskunde die islamische Wissenschaft überhaupt, aus der sich nur langsam und nicht ohne Widerstand der Rechtsgelehrten eine selbständige Dogmatik ablöste. Dieses „Wissen" bezieht sich auf das gesamte Gebiet des religiösen Gesetzes (scharʿ oder scharīʿa, bei den Türken scher-i-scherīf oder scheriat). Zur Rechtswissenschaft wurde es durch Stabilierung der vier „Wurzeln" (uṣūl) des Rechtes: Koran, Sunna, Analogie (qijās) und Consensus (idschmāʿ). Die beiden ersteren „Wurzeln" sind oben erörtert; die dritte bezeichnet das Prinzip des rationalen Analogieschlusses von gegebenen rechtlichen Ordnungen auf Fälle, für die noch keine Regelung vorliegt. Von besonderem Interesse ist das vierte Prinzip, in dem man einen „katholischen" Instinkt des J. hat finden wollen. Es wird darin ausgedrückt, daß nicht nur die aus Koran und Sunna abgeleiteten oder durch Analogie ermittelten Normen rechtens sein sollen, sondern auch alle die rechtlichen Institutionen, die durch ausgesprochene oder stille Uebereinstimmung der Gemeinde gebilligt sind. Da es nun Konzilien oder sonstige die Gesamtgemeinde repräsentierende Körperschaften im J. nicht gibt und nicht geben kann, so gelten als Vertreter des Consensus die Gelehrten einer Generation bzw. eine Gruppe von Gelehrten, deren Entscheidungen von den andern nicht angefochten werden. Das Prinzip des Consensus hat den J. überhaupt erst entwicklungs- und innerhalb gewisser Grenzen umbildungsfähig gemacht. Die allmähliche Anerkennung etwa der Verehrung des Propheten, die in besonderen Feiern ihren Ausdruck findet, oder der Heiligenverehrung — die allerdings von den Hanbaliten und den ¶ Wahhabiten heftig bekämpft wird — ist nur von hier aus erklärbar.

Wie schon erwähnt, ist das islamische Recht gleich dem talmudischen von Anfang an zum großen, wenn nicht zum größten Teil rein ideales Recht, das zwar nach Ansicht der Juristen im goldenen Zeitalter der ersten Generation nach Muhammeds Tod realisiert wurde, aber in späteren Zeiten bis zur Ankunft des ¶ Mahdi nur ideologische Bedeutung hat. Die Rechtspflege ist infolgedessen zum großen Teile rein gelehrte Privatbeschäftigung. Wie hätte auch ein Recht in die Praxis umgesetzt werden sollen, dessen oberster strafrechtlicher Grundsatz das ius talionis (qiṣās) war, und zu dessen Hauptvorschriften das strikte Zinsverbot gehörte? Bei den Hanefiten ist eine eigene Literaturgattung entstanden, die nach anfänglichem Widerstand auch von den Schafiiten gepflegt worden ist, und deren Inhalt die Nachweisung von Rechtskniffen (ḥijal) ist, mit deren Hilfe unerlaubte Geschäfte formal einwandfrei durchgeführt werden können; mit ihrer Hilfe konnten die Frommen glauben, Vorschriften, die sie sonst einfach hätten übertreten müssen, wenigstens formal zu erfüllen.

Eine Wendung in der islamischen Rechtsgeschichte tritt seit dem 4. Jahrzehnt des 10. Jhd.s dadurch ein, daß an die Stelle selbständiger Rechtsforschung aus den Quellen des Koran und der Sunna (idschtihād) die Verpflichtung für den einzelnen Juristen tritt, sich der Rechtsansicht eines Schulhauptes anzuschließen (taqlīd); von da an erstreckt sich die juristische Produktion nur noch auf handbuchmäßige Zusammenfassung, Kommentierung und Superkommentierung der in den einzelnen Schulen geläufigen Rechtsbücher.

Die Rechtspflege im J. zerfällt in zwei Sphären: die der Gutachten (Fetwa) erteilenden Rechtsgelehrten (Ulema), deren oberste Spitze bei den Türken der Schejch ül-Islām war (sein Amt ist zugleich mit dem Kalifat im März 1924 abgeschafft), und die des öffentlich Recht sprechenden Kadi.

4. Die Glaubenslehre ist heute in einer Reihe von Katechismen knapp und klar zusammengefaßt, die dem Laien verständlich, aber zugleich in Gestalt von Kommentaren und Glossen für theologisch Anspruchsvollere bearbeitet sind. Es hat aber erst langwieriger Kämpfe bedurft, bis die Dogmatik gegenüber der Ueberlieferungs- und Rechtswissenschaft einerseits und der aufklärerischen Philosophie anderseits, die an die spätantik-hellenistische Vulgärphilosophie anknüpfte, ihre eigene Berechtigung erkämpft hatte. Die islamische Dogmatik kämpft in ihren Ursprüngen nach zwei Seiten hin: einmal gegen den Verbalismus der Traditionarier, dann aber als Apologetik gegen rational und dialektisch überlegene Nichtmuslime. Bei den letzteren handelt es sich sowohl um Christen wie besonders um „Dualisten", d. h. Zoroastrier, Manichäer und andere gnostische Richtungen. Schon durch die ältesten religiös-politischen Parteikämpfe wurden dogmatische Fragen aufgeworfen, so z. B. das Problem, ob jemand durch eine Todsünde zum Ungläubigen und damit des ewigen Höllenfeuers schuldig werden könne. Die erste theologische Schule sind die sogenannten Muʿtaziliten im Irak; ihr Name bedeutet „die sich Absondernden", was wahrscheinlich zurückgeht auf ihre politische Neutralität in den

Parteikämpfen für und wider Ali bzw. in den noch jahrzehntelang heftig fortgeführten Diskussionen, wer in diesen Kämpfen das Recht auf seiner Seite gehabt habe. Anderseits führt die islamische Ueberlieferung den Namen darauf zurück, daß die beiden ersten Muʿtaziliten Wāṣil ibn ʿAṭā und ʿAmr ibn ʿUbaid sich von ihrem Lehrer Ḥasan al-Baṣrī († 728) trennten; vielleicht enthält auch diese Ueberlieferung einen gesunden Kern und muß zunächst nicht so unbedingt verworfen werden, wie es jetzt noch geschieht.

Die Muʿtaziliten wollten keine selbständige Theologie entwickeln, und sie verfügten auch nicht über das logische und dialektische Rüstzeug dazu. Ihre Bemühungen kreisen um eine Reihe von Problemen der täglichen Diskussion, die unter fünf Punkten zusammengefaßt worden sind: 1. tauḥīd, „Einheitsbekenntnis", d. h. das Problem der Gotteseinheit. Sie hatten das islamische Grunddogma von der Einheit Gottes gegen die dualistischen bzw. gnostisch-aufklärerischen Gegner zu verteidigen, die neben Gott ein teuflisches Prinzip bzw. eine ihm gleich ewige Materie annahmen, und hatten dabei die logischen Unmöglichkeiten zu beseitigen, die sich aus der von den Vertretern des strikten koranischen Wortlautes vertretenen Annahme selbständiger göttlicher Eigenschaften (ṣifāt, z. B. Hören, Sehen, Sprechen, Leben) gegenüber dem einheitlichen Wesen (dāt) Gottes ergaben; 2. ʿadl, „Gerechtigkeit", d. h. das Problem des Verhältnisses zwischen göttlicher Allmacht und menschlicher Willensfreiheit bzw. zwischen der Allwissenheit und der Allgüte Gottes und dem Uebel in der Welt, insbesondere der menschlichen Sündhaftigkeit. Hier richtete sich die eine Front gegen die dualistische Theodizee, die diesen Zwiespalt dadurch löste, daß sie das Leiden in der Welt und die Sünden des Menschen als Auswirkung der widergöttlichen teuflischen Macht erklärte, die andere gegen den starren Fatalismus der Traditionarier, die mit der Behauptung der absoluten göttlichen Vorherbestimmung und der menschlichen Unfreiheit den sittlichen Eigenwert menschlichen Entschließens und Handelns aufhoben (nach diesen beiden ersten Hauptpunkten nennen sich die Muʿtaziliten auch ahl at-tauḥīd wal-ʿadl „Leute des Einheitsbekenntnisses und der Gerechtigkeit"). 3. waʿd wawaʿīd, „Versprechen und Drohung", d. h. die Lehre von der göttlichen Vergeltung durch Belohnung und Strafe, mit dem Grundsatz, daß Gott die schwere Sünde (kabīra) nur nach vollzogener Reue (tauba) verzeihe. 4. asmāʾ wa-aḥkām, „Bezeichnungen und Beurteilungen", d. h. das Problem, ob der Sünder als gläubig oder ungläubig zu gelten habe. Indem die Muʿtaziliten lehrten, daß dem schweren Sünder keine dieser beiden Bezeichnungen zukomme, sondern daß er sich in einem „Zwischenstand" (manzila bain al-manzilatain) befinde, erarbeiteten sie die Erkenntnis der Unterschiedenheit von religiöser und ethischer Qualifizierung. 5. amr bil-maʿrūf wa-nahj ʿanil-munkar, „Auffordern zum Erlaubten und Zurückhalten vom Verbotenen", d. h. die Lehre, daß der Gläubige die Sache des rechten Glaubens zwar öffentlich zu vertreten, aber um ihretwillen nicht die Loyalität gegenüber der herrschenden Staatsgewalt zu verletzen habe. Während also die beiden ersten dieser fünf Prinzipien rein dogmatischer Natur sind, zeigen die drei weitern ihre unmittelbare Herkunft aus religionspolitischen Diskussionen an.

Zu einer festen Form konnte die islamische Theologie jedoch erst kommen, als die gedankliche Arbeit der Muʿtaziliten auf der Grundlage einer verfeinerten, durch die Aneignung griechischer Logik und Rhetorik ermöglichten dialektischen Technik mit der Orthodoxie der Traditionarier in Ausgleich gebracht worden war. Dieser Ausgleich wurde im 10. Jhd. von zwei Gelehrten vollzogen, Abul-Ḥasan al-Aschʿarī († 965) in Bagdad und Abul-Manṣūr al-Māturīdī († 944) in Samarkand, der erstere von den Schafiiten, der letztere von den Hanefiten bevorzugt. Seit ihnen ist die Dogmatik als selbständige Glaubenslehre neben der die Pflichtenlehre umschließenden Rechtswissenschaft anerkannt und wird wie diese kodifiziert. In den dogmatischen Abhandlungen und Katechismen wird der Stoff vielfach unter sechs Punkten angeordnet, die das Wesen Gottes, die Engel, die Offenbarungsschriften, die Propheten und Gottesboten, die Eschatologie und die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung betreffen. Als charakteristisch für Aschʿarī, der selber aus der Muʿtazila kam, sich aber von ihr abwandte, sei hier noch die von ihm ausgebildete Kosmologie bzw. Naturphilosophie erwähnt, die, um der aristotelischen Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Unverbrüchlichkeit des Kausalzusammenhanges zu entgehen, ihre Zuflucht zu einer atomistischen Weltauffassung und zu der Theorie nahm, daß Gott in jedem Augenblick die Welt in ihrem jeweiligen Bestande neu schafft, daß also die scheinbare Kontinuität in der Welt nur auf der jederzeit durchbrechbaren Regelmäßigkeit und Gleichartigkeit der göttlichen Schöpfungsakte beruht.

5. a. Am langsamsten und schwersten hat die ¶ Mystik (: II) sich im J. zur Gleichberechtigung mit der kanonischen Pflichtenlehre durchgerungen; allerdings steht sie zu ihr und zum Geiste des islamischen Gesetzes vielfach in Widerspruch. Der J. ist in höchstem Maße Gesetzesreligion; was er fordert, ist nicht Läuterung der Gesinnung, sondern Erfüllung der Gebote. Die radikaltraditionalistischen Schulen begegnen allen Richtungen, die auf emotionale Frömmigkeit, auf Vertiefung der religiösen Gesinnung hinarbeiten, mit Mißtrauen. Anderseits ist die Mystik neben der Rechtswissenschaft dasjenige Gebiet, auf dem der islamische Geist sich am intensivsten entfaltet hat. Allerdings hat der „katholische Instinkt", dem man dem J. zuschreibt, auf dem Felde der Mystik versagt; wenigstens hat er es nicht verstanden, gleich der abendländischen Scholastik die Mystik, soweit sie dem kirchlichen Dogma und seiner persönlich-lebendigen Auffassung förderlich war, zu kanonisieren und eine scharfe Grenze zwischen orthodoxer und häretischer Mystik zu ziehen (wiewohl es literarische Versuche dieser Art gibt). Er hat nicht verhindern können, daß kaum drei Menschenalter nach dem großartigen Entwurf des ¶ Gazālī († 1111), der in seinem großen Werk „Wiederbelebung der Religionswissenschaft" (Jḥjā ʿulūm ad-dīn) Recht, Dogmatik und Mystik gegeneinander abwägt und miteinander in einen fruchtbaren Ausgleich bringt, das wild gnostische, die letzten Konsequenzen pantheistischer Metaphysik ziehende System des Ibn al-ʿArabī († 1249) in breiten Kreisen so viele Anhänger fand, daß sich die Orthodoxie der Duldung desselben nicht entziehen konnte. Dieses System hat seit dem 13. Jhd. durch Popularisierung, insbesondere durch Einfluß auf die mystische Poesie, eine unermeßliche Wirkung auf das Frömmigkeitsleben in der islamischen Welt, besonders bei den Persern und Türken ausgeübt. Es ist der Hauptschuldige an der „Morphinisierung" des J.

Auch die islamische Mystik ist nicht einfach durch organische Entwicklung aus dem Urislam hervorgegangen, obwohl asketische Strömungen in der ältesten Generation der „Gefährten" und dann besonders die von Generation zu Generation fortgesetzte meditative Vertiefung (istinbāṭ) in die hl. Schrift des Koran

mystische Tendenzen zu wecken geeignet waren. Dennoch ist die klassische Entwicklung der Mystik, die hauptsächlich im 9. Jhd. erfolgt ist, nicht erklärbar, wenn man sich nicht vergegenwärtigt, daß in dieser Zeit in den früher vom Christentum und von gnostischen Strömungen beherrschten Landschaften zahlreiche neubekehrte Muslime ihr religiöses Eigenleben durchzusetzen begannen. In ihnen blieb der Rhythmus der vorislamischen Religion und somit der sowohl dem Christentum wie den gnostischen Sekten eigentümliche Frömmigkeitstypus lebendig; die Frömmigkeitsideale des ¶ Mönchtums (: II), des coenobitischen wie des anachoretischen, erneuern sich unter verändertem dogmatischem Ueberbau. Askese, Weltflucht, Gottesliebe sind Hauptpunkte der mönchischen Frömmigkeit, sie sind auch die Kennzeichen der frühislamischen Mystik. Nach dem Vorbild der christlichen Asketen kleideten sich ihre islamischen Nachfolger in einfache Gewänder, zumal in Wolle (ṣūf): danach werden sie Ṣūfīs und wird ihre Richtung taṣauwuf genannt (¶ Sufismus). Das Ideal des Gottvertrauens führte zum Verzicht auf alle weltlichen Güter, zum Leben in wahrhafter Armut; so werden das arabische und das persische Wort für „arm", Fakir und Derwisch, zu Bezeichnungen des Mystikers.

Die weitere Entwicklung der Mystik weist drei Hauptzüge auf. Die mystische Gottesliebe strebt zur ¶ unio mystica und zur Findung von Mitteln und Wegen, auf denen Entpersönlichung und ¶ Ekstase erreicht werden können; es wird eine kunstvolle Psychotechnik ausgebaut, die — z. T. offenbar nach indischen Vorbildern — mit autohypnotischen und narkotisierenden Mitteln aller Art arbeitet. Anderseits gelangt das individuelle, bis zur Ekstase führende Heilsverlangen des Mystikers zu einer Esoterik des Heiligen, der sich über das religiöse Gesetz als nur an die stumpfe, für die wahre Gottes- und Heilserkenntnis unempfängliche Menge gerichtet, leicht hinwegsetzt; neben Bestrebungen, die Glaubenssätze und Gebote durch allegorische Interpretation zu sublimieren, treten andere, die sich mit einer oft erstaunlichen Kühnheit von beiden lossagen. Endlich — und hierin liegt das Verhängnis der islamischen Mystik — trat sie schon im 9. Jhd. in Verbindung mit dem Erbe gnostisch gewandter, spätantiker Philosophie und wurde dadurch zur Gnosis.

Wie für die Theologie und Rechtskunde ist der bereits genannte Ḥasan al-Baṣrī auch für die Entwicklung der Mystik bahnbrechend. In ihm wird zum erstenmal ein mit ganzem Gefühlseinsatz persönlich erlebter Islam sichtbar, und es ist daher nicht ganz abwegig, daß die Versuche der späteren mystischen Richtungen und Orden, sich nach Analogie der Ueberliefererketten im Ḥadīth an die vorbildlichen Frommen des frühen I. anzuschließen, in der Regel ihre geistlichen Genealogien (Silsilen) bis auf ihn zurückführen. Als hervorragende Mystiker nennen wir aus dem 8. Jhd. Ibrāhīm ibn Adham († 770), aus dem 9. Jhd. Muḥāsibī († 857), den Aegypter Ḏun-Nūn († 859), Bāǰazīd al-Biṣṭāmī († 875), Tirmiḏī († 898), in dessen Schriften zum erstenmal die Verbindung mystischer und hellenistisch-philosophischer Elemente voll durchgeführt erscheint, aus der ersten Hälfte des 10. Jhd.s Dschunaid († 911), Schiblī († 945) und vor allem den zwischen beiden stehenden Schüler des Dschunaid, Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥalladsch, den Märtyrer der Gottesliebe im I., der in der Verzückung (wadschd) bis zu einer Stufe gelangte, auf der für Augenblicke an die Stelle seines eigenen Bewußtseins das göttliche trat und durch Glossolalie (schaṭḥ) aus ihm sprach. Aus diesem Zustand rührt sein Wort: ana'l-ḥaqq „Ich bin Gott" her, um dessentwillen er im Jahre 922 Folterung und Kreuzestod erlitt. Der Inbegriff seiner mystischen Gewißheit drückt sich in dem Satz aus: „Der Anteil des Verzückten ist das Allein-Haben des All-Einen", d. h. die höchste Stufe, zu der der Mystiker gelangen kann, ist das volle und reale Gegenwärtighaben des alleinigen Gottes. Wie die islamische Dogmatik auf die logische Durchsetzung der Idee der absoluten Gotteseinheit, des tauḥīd, gestellt ist, so ist die islamische Mystik in ihrer klassischen Form das Streben nach dem individuellen Heil durch volles, mit dem Einsatz aller Kräfte des Gemütes realisiertes tauḥīd-Erlebnis.

Die Ausgleichung der Mystik in temperierter Form mit orthodoxer Glaubens- und Rechtsauffassung ist von ¶ Gazali durchgeführt worden. Seine Wirkung reicht bis zur Gegenwart und vermag immer noch tiefere Geister, die ein Leben persönlicher Frömmigkeit zu führen trachten, in ihren Bann zu ziehen. Nur die Ḥanbaliten und ihre heutigen Erben, die ¶ Wahhabiten, verwerfen ihn. Sollte durch die akute Europäisierung der islamischen Welt hindurch die islamische Religion Lebenskraft behalten, so würde sie diese vorzüglich aus Gazali ziehen können.

5. b. Im 12. Jhd., zu dessen Anfang Gazali starb, beginnt die Durchsetzung einer neuen Gemeinschaftsform auf der Grundlage mystischer Frömmigkeit, die Begründung der Orden, deren gemeinsamer Grundzug die Einrichtung einer für alle Ordensmitglieder verbindlichen spirituellen Leitung durch einen „Meister" (schaich) ist. Der Schaich ist Beichtiger, Vertrauter, Führer auf dem Heilswege für den Jünger (murīd). Das gemeinsame Leben des Ordens bezieht sich hauptsächlich auf gemeinsame Gottesdienste, die mit jeweils verschiedenen Techniken der Herbeiführung der Ekstase dienen. Möglicherweise sind die ältesten Orden im 12. Jhd. aus dem Versuch disziplinierender Abwehr von bereits vorhandenen und gefahrdrohenden anomistischen und asozialen Tendenzen in der mystischen Bewegung hervorgegangen. Das hat nicht hindern können, daß sie diesen Tendenzen selber mehr und mehr verfallen sind. Die namhaftesten Ordensgründer sind im 12. Jhd. ʿAbdalqādir al-Dschīlānī († 1166), der den Orden der Kadiriten in Bagdad gründete, und Aḥmad ar-Rifāʿī († 1175), dessen Anhänger wegen der von ihnen gepflegten lauten Andachtsübungen von europäischen Reisenden die „heulenden Derwische" genannt worden sind; im 13. Jhd. der große, am Hofe der Seltschuken von Rum in Konia lebende Dichter Dschelāleddīn Rūmī († 1273), dessen Anhänger, die Mewlewis, den von Flötenspiel begleiteten Tanz als Merkzeichen ihrer Andachtsübungen haben, in Nordafrika ʿAlī asch-Schāḏilī († 1256), von dessen Orden sich im 15. Jhd. die ʿIsāwa (Aissāoūa) absonderte, ein Orden, der unter nur noch schwacher islamischer Uebermalung ein rein heidnisches Zauberwesen pflegt, und in Aegypten Aḥmad al-Badawī († 1274). Aus dem 14. Jhd. ist Bahāʾaddīn Naqschband († 1389) zu nennen, dessen Orden in Ostiran und besonders unter den osmanischen Türken viele Anhänger fand. Dem türkischen I. eigentümlich ist die Entstehung eines Derwischordens, der einen Synkretismus aus islamischen und christlichen Elementen darstellt und sich außerdem durch Hinneigung zum persischen Schiitismus und durch wilde gnostische Spekulationen in Gegensatz zu der nüchternen Gesetzestreue des volkstümlichen I. in frühosmanischer Zeit stellte: der Orden der Bektaschis, die, erst seit dem Anfang des 16. Jhd.s historisch

greifbar werdend, sich von einem legendären Hadschi Bektasch ableiten, durch Jahrhunderte infolge ihrer Verbindung mit dem Janitscharenkorps eine bedeutende Rolle in der osmanischen ¶ Türkei spielten und sich über die Vernichtung der Janitscharen 1826 hinaus bis in die Gegenwart erhalten haben. In neuester Zeit haben die Orden größere, ins Politische hinübergreifende Bedeutung noch in Nordafrika, besonders der 1827 im Hinterlande von Tripolis gegründete Orden der Senussis, die geradezu einen eigenen Staat errichtet haben. Die moderne Türkei Mustafa Kemals hat gleichzeitig mit dem Kalifat (¶ Kalif) auch sämtliche Derwischorden in Anatolien aufgehoben; ob damit der Geist des Derwischtums unter den Türken verschwinden wird, muß die Zukunft zeigen.

6. Die Gründe der islamischen Sektenbildung sind in der ältesten Zeit primär politischer Natur. Ihr Anlaß ist der Streit um die Nachfolge Muhammeds (s. 1 b). Die bereits oben erwähnten Charidschiten sind Träger des altarabischen demokratischen Geistes, die eine Legitimität durch Erbfolge nicht anerkennen wollten und im Unterschied von der Orthodoxie nicht Toleranz gegenüber der Tyrannis, sondern aktive Gegenwehr vertraten. Sie leben heute in der Sekte der Ibāditen (oder Abāditen), so genannt nach Ibn Ibād, dem Führer einer der Sekten, in die sich die charidschitische Bewegung teilte; vielfache Spaltung ist das Merkmal aller islamischen Sekten. Sie finden sich besonders in Nordafrika, im Mzab (Algerien), ferner in der ostarabischen Provinz Oman, von wo sie auch nach Sansibar hinübergegangen sind. In Syrien hat die charidschitische Bewegung nie Fuß fassen können.

Bedeutsamer ist die schiitische Bewegung, die ebenfalls in mehreren Zweigen bis in die Gegenwart lebendig geblieben ist, und von der hier drei Hauptrichtungen aufzuzählen sind. Gemeinsam ist ihnen die prinzipielle Lösung der Frage nach den Voraussetzungen des legitimen Imams; sie stehen zu der Kalifatsauffassung des Sunnitismus in striktem Gegensatz und erkennen als berechtigte Nachfolger des Propheten und Leiter der Gemeinde (Imame) nur die Nachkommen Alis und Fatimas an. Hinter diesem staatstheoretischen Standpunkt treten die dogmatischen und juristischen Differenzen gegenüber den Sunniten und den vier orthodoxen Rechtsschulen zurück. Die Schiiten selber bezeichnen sich als Anhänger eines fünften, nach dem sechsten Imam (Nachkommen Alis), Dschaʿfar as-Sādiq benannten madhab. Außerdem haben sie eine eigene Richtung der Koranexegese, die in starkem Umfang mit allegorischer Interpretation (taʾwīl) arbeitet. Sie lassen ihre Hadithe mit Vorliebe auf Ali zurückgehen. Gemeinsam ist ihnen auch die teils gewohnheitsmäßig geübte, teils zur ausgesprochenen religiösen Pflicht erhobene Forderung der Verbergung des religiösen Bekenntnisses gegenüber den Angehörigen anderer muslimischer Richtungen oder Ungläubigen (taqīja, „Vorsicht", oder katmān, „Verbergen").

Die gemäßigteste schiitische Richtung ist die der Fünfer oder Zaiditen, die sich auf einen Urenkel Alis, Zaid (740 im Kampf gegen den omajjadischen Kalifen Hischām gefallen), berufen, an Stelle seines von den Zwölfern als fünfter Imam verehrten Bruders Muhammed al-Bāqir. Sie haben in Jemen ein eigenes Gemeinwesen geschaffen, das sich bis in die Gegenwart erhalten hat.

Nach ihnen ist die an Anhängern reichste Richtung der Zwölfer zu nennen, die eine Reihe von zwölf Imamen von Ali bis auf Muhammed Abul-Qāsim zählen. Der letztere, 872 geboren, verschwand 880 geheimnisvoll und wird von den Zwölfern als entrückt angesehen. Er wird am Ende der Tage als ¶ Mahdi wiederkehren und das goldene Zeitalter des Urislam wiederherstellen. Dies ist die Lehre vom „verborgenen Imam", die seit der Staatsgründung der Sefewiden in Persien Staatsreligion geworden ist; der jeweilige persische Herrscher gilt als Statthalter des verborgenen Imam. Derselben Richtung gehören die etwa 150 000 syrischen Schiiten an, die selber „Schiiten" oder „Dschaʿfariten" genannt werden wollen, aber gewöhnlich als Metuālī (von mutawālī, „Parteigänger", sc. der Aliden) bezeichnet werden.

Auf dem linken Flügel der Schia steht die Richtung der Siebener, die sich auf Ismāʿīl, den Bruder des 7. Imam der Zwölfer, Mūsā al-Kāzim († 799), und auf Ismāʿīls Sohn Muhammed berufen und nach jenem häufiger Ismailis genannt werden. Für diese Bewegung war das alidische Bekenntnis nur ein Propagandaschild, hinter dem sich eine gegen das abbasidische Kalifat gerichtete, politisch und sozial revolutionäre und anscheinend auch von Anfang an bewußt aufklärerische Tendenz verbirgt. Der bedeutendste politische Erfolg, den sie errangen, war die Begründung der fatimidischen Herrschaft im Maghreb und von dort nach Aegypten und Syrien übergreifend durch den sich als Aliden ausgebenden Abenteurer ʿUbaidallāh (909—934). Die ismailitische Bewegung zeigt ebenfalls seit ihren Anfängen eine geheimbündlerische, auf Begründung eines hierarchisch gegliederten Ordens gerichtete Tendenz; es scheinen Verbindungslinien von ihr zu den bis in die Neuzeit fortgepflanzten geheimen Bruderschaften im Abendlande zu führen. Der Sinn des Ordens war, zumal seit der gegen Ende des 11. Jhd.s einsetzenden „Neuen Propaganda" des Hasan ibn Sabbāh († 1124), aus der das Assassinentum (s. u.) hervorging, die absolute geistige und moralische Bindung der Ordensangehörigen niederen Grades an den Meister, der so für seine politischen Absichten blind ergebene Werkzeuge in die Hand bekam. Zur theoretischen Begründung dafür diente die Lehre von der Unzulänglichkeit des individuellen Intellekts für die Erfassung göttlicher Wahrheiten bzw. von der Notwendigkeit der Belehrung (taʿlīm) durch einen unfehlbaren und alles Wissen umfassenden geistigen Führer. Die Ismailiten eigneten sich in vollem Umfang die im 9. Jhd. im J. vorhandene Tradition der spätantiken Wissenschaft und Philosophie an und schufen daraus ein gnostisches System, dessen Kernpunkt die Lehre bildet, daß der wahre Imam nicht nur das vollkommene, über die Beschränkungen der vielen dogmatisch gebundenen Religionen weit hinausreichende Wissen vom Wesen der Welt und des Menschen besitzt, sondern selbst der Repräsentant des universellen Geistes ist.

Aus dieser Bewegung ging, wie schon bemerkt, das Assassinentum hervor, so benannt nach dem Haschisch, dem bekannten narkotischen Hanfpräparat, das angeblich von den Oberen zur psychischen Unterwerfung der Adepten benutzt wurde. Reste der Siebener haben sich über die Zeit der Kreuzzüge bis in die Gegenwart erhalten; sie leben friedlich und unter völligem Verzicht auf die früheren politischen Ambitionen in Syrien, auch in Persien und Afghanistan. In größeren Mengen gibt es Ismailiten unter den muslimischen Indern, wo sie Hodschas oder Mollas heißen. Ihr gegenwärtiges Oberhaupt ist Sir Mohammad Schah ibn Agha Ali, gewöhnlich der Agha Khan genannt, ein Abkömmling des Hasan ibn Sabbāh und als 47. Imam gezählt. Eine andere ismailitische Richtung in Indien sind die Bohoras.

Ueber die Ismailiten gehen an Radikalismus noch drei schiitische Sekten hinaus, von denen fraglich sein kann, wieweit sie überhaupt noch zum J. gerechnet werden dürfen. Es sind außer den ¶ Drusen im Libanongebiet die im mittleren und nördlichen Syrien sowie in Cilicien siedelnden, auf etwa 300 000 Seelen geschätzten Nusairier. Sie verbinden mit einem gnostischen Trinitarismus, der neben und unter Ali den Propheten Muhammed und den Prophetengefährten Selmān al-Fārisī stellt, die Lehre von der ¶ Seelenwanderung und einen Kult, der schiitische Feste enthält, daneben aber geradezu den altsyrischen Höhendienst zu erneuern scheint und außerdem christliche Festtage und kultische Zeremonien aufgenommen hat. Man nennt sie heute auf einen Antrag hin, den sie an die Verwaltung des französischen Mandats in Syrien gerichtet haben, ʿAlawīs. Als ihr Begründer gilt ein Anhänger des 11. Imams der Zwölfer, Hasan al-ʿAskarī († 874), mit Namen Ibn Nusair; danach ist diese religiöse Gemeinschaft im Anfang des 10. Jhd.s entstanden. — Die gleiche Alivergötterung findet in der seit dem 17. Jhd. erkennbaren, in Anatolien, Persien, Turkestan, Südrußland sowie auch in Nordsyrien vorkommenden Sekte der ʿAlī-ilāhīs statt, die sich selber „Anhänger der Gotteswahrheit" (ahle ḥaqq) nennen, wobei unter der Gottheswahrheit eben Ali zu verstehen ist. Die Schätzung der drei letztgenannten Sekten in der übrigen islamischen Welt erhellt daraus, daß sie 1925 zum Kairoer Kalifatskongreß nicht eingeladen wurden.

7. Der moderne Islam steht unter dem Zeichen der akuten Europäisierung. Der politische Druck der europäischen Mächte auf die islamischen Völker und die Einsicht in die offenbare Ueberlegenheit europäischer Technik und europäischer Wirtschaft haben im Verlauf des 19. Jhd.s Bewegungen hervorgerufen, die auf eine Anpassung der islamischen an die abendländische Kultur in allen äußeren Dingen bei möglicher Erhaltung der religiös-ethischen eigenen Tradition hinstreben. Außer der puritanischen Reaktionsbewegung der ¶ Wahhabiten, der neu-gnostischen und aus dem Rahmen des J. herauswachsenden Bewegungen des ¶ Babismus und ¶ Behaismus wird auch die Frage des Kalifats, die in den letzten Jahren zu einem Hauptproblem in der islamischen öffentlichen Meinung geworden ist, an anderer Stelle besprochen (¶ Kalif). Hier ist noch die neue indische Sekte der Ahmadiyya (Ahmedija) zu erwähnen, begründet 1880 von Mirza Ghulam Ahmed (* 1836) aus Kadian im Pandschab, der in Srinagar (Kaschmir) das echte Grab Jesu, der aus Jerusalem entkommen und hierher gelangt sei, gefunden zu haben behauptete und sich selber daraufhin für den wiedererschienenen Jesus, zugleich aber auch für den ¶ Mahdi ausgab. Auf Grund der gemeinislamischen Anschauung, daß zu Beginn jedes Jahrhunderts ein „Beleber der Religion" auftritt, bezeichnete er sich als den für das 14. Jhd. der Hidschra (begann 1882) bestimmten Erneuerer. Seine Predigt richtete sich außer an Muslime und Christen auch an die Hindus, mit ausgesprochenem Verzicht auf Durchsetzung seiner Lehre im Wege des Kampfes — er lehnte insbesondere den Glaubenskrieg (dschihād, s. oben 2 b) strikt ab — zugunsten friedlicher, mit rein geistigen Waffen arbeitender Propaganda. Diese betrieb er in Wort und Schrift sehr eifrig und nicht ohne Erfolg. Nachdem er selber 1908 und sein erster Nachfolger Molwi Nuruddin 1914 gestorben war, trat die für die Geschichte islamischer Sekten stereotype Spaltung ein: eine Gruppe unter dem Sohn des Stifters, Mirza Mahmud Ahmed mit dem Sitz in Kadian, erklärte einen jeden, der sich nicht zum Prophetentum des Stifters bekenne, für ungläubig, während die gemäßigtere Richtung, unter Molwi Muhammed Ali mit dem Sitz in Lahore, an der These, daß Muhammed der letzte Prophet sei, festhielt. Diese letztere Richtung widmete sich intensiver Missionsarbeit, die sich nicht nur auf Indien und das islamische Afrika, sondern auch auf Europa erstreckte, wo es ihr in England (Woking) und Deutschland (Berlin) gelang, kleine Gruppen von Anhängern zu finden. Die Gesamtzahl der Bekenner der Ahmedijja wird von dieser selbst auf eine halbe Million, von Außenstehenden auf etwa 70 000 geschätzt. Die übrigen islamischen Richtungen lehnen die Ahmedijja scharf ab und werfen ihr vor, in englischem Solde zu stehen.

Mit den religiös-modernistischen Bestrebungen im J. konkurrieren die ihrem Ideengehalt nach aus Europa importierten und überall in Durchsetzung begriffenen nationalistischen Strömungen, die besonders in der neuen Türkei vertreten werden. Der Wille zu nationaler Erstarkung und Eigenart drängt das panislamische Gemeingefühl zurück. Anderseits schafft der Modernismus unweigerlich auf geistigem Gebiet Meinungsverschiedenheiten und Gegnerschaften, die für die Einheit der islamischen Welt bedrohlicher sind als irgendwelche Sektenbildungen und Parteiungen früherer Jahrhunderte. Die Hauptländer des Modernismus sind Indien, Aegypten und die Türkei. Gemeinsam ist allen modernistischen Richtungen die Ablehnung des erstarrten und als unhaltbar erkannten kanonischen Rechtes, bzw. die Forderung, das seit dem 10. Jhd. verschlossene Tor des idschtihād (siehe oben 3, Sp. 414) wieder zu öffnen, sowie das Streben, den J. auf einen Kern verbindlicher religiös-ethischer Wahrheiten zu reduzieren und von ihm die Fragen der Politik, der rechtlichen und der sozialen Ordnung, zu emanzipieren.

Am frühesten hat der Modernismus in Indien Boden gefaßt, wo er sich bemühte, den Entwicklungsgedanken zur Grundlage des islamischen geistigen Lebens zu machen; wenn diese Bewegung sich „neumutaʿzilitisch" nennt, so verrät das geringe historische Einsicht. Die Vorkämpfer des indischen Modernismus sind Sir Ahmad Khan Bahadur (1817—98), der 1857 in Aligarh das Muhammedan Anglo-oriental College errichtete, das später zur Universität umgewandelt wurde; in seine Fußstapfen trat nach seinem Tode Syed Ameer Ali, der Verfasser des vielgelesenen Buches The Spirit of Islam (1902, amplified ed. London 1922).

Der ägyptische Modernismus ist insofern von dem indischen durchaus verschieden, als seine Hauptvertreter nicht vom Fortschrittsgedanken, sondern von der Forderung der Wiederherstellung des echten und ursprünglichen J. ausgehen, — geleitet von einer instinktiven Ablehnung europäischer geistiger Kultur. Die Restaurationsbewegung der Salafija wurde 1883 von dem panislamischen Agitator Dschemāleddīn Afghānī (1839—97) begründet. Ihm folgte sein Schüler, der ägyptische Obermufti Muhammed ʿAbduh (1849—1905), und dessen Schüler, der Syrer Sajjid Muhammed Raschīd Ridā, gründete 1897 die Monatsschrift al-Manār („Der Leuchtturm"), das Hauptorgan des ägyptischen Reformismus. Mit der antieuropäischen Tendenz verbindet sich die panarabische und panislamische; die Aufhebung der zwischen den vier orthodoxen Rechtsschulen bestehenden Lehrverschiedenheiten und die Rückkehr zu Koran und Sunna, den nach wie vor einzig verbindlichen

Quellen islamischer Religion und Sittlichkeit, wird gefordert. Um die Geltung dieser Quellen auch für die Gegenwart zu erweisen, werden Ergebnisse der modernen europäischen Wissenschaft in der geschmacklosesten Weise in sie hineininterpretiert.

In der ¶ Türkei spielt, insbesondere seit dem Zusammenbruch von 1918 und dem Einsetzen der schnell zum Siege gelangten und heute die Türkei beherrschenden und gestaltenden nationalistischen Bewegung, dieser gegenüber der religiöse Reformismus — vertreten z. B. durch den ägyptischen Fürsten und früheren Großwesir Sa'īd Halīm Pascha und seine Schrift Islamlaschmaq, „Re-islamisierung", die dem Gedankenkreis des ägyptischen Reformismus nahe steht — eine untergeordnete Rolle. In den letzten Jahren zeigt das religiöse Leben in der Türkei, soweit es sich literarisch bekundet, wenig bemerkenswerte Erscheinungen. Die radikalsten Formen hat der Modernismus bei zwei ägyptischen Schriftstellern erreicht. Der Kadi 'Alī 'Abdarrāziq hat 1925 ein häufig wiederaufgelegtes Buch über den „J. und die Grundlagen der Souveränität" (Al-islām wa-uṣūl al-hukm) veröffentlicht, in dem der politische Charakter des ursprünglichen J. und der koranischen Verkündigung strikt abgelehnt wird. Muhammeds Sendung war rein religiöser Natur und in keiner Weise auf Errichtung einer weltlichen Herrschaft gerichtet. Das Kalifat hat in der ursprünglichen Glaubenslehre keine Stütze. Der J. ist nichts anderes als Glaubenslehre und Ethik, ohne alle politische Ambition. Und im nächsten Jahre 1926 veröffentlichte der Professor an der ägyptischen Universität in Kairo, Dr. Ṭāhā Ḥusain, ein Buch „Ueber die vorislamische Poesie" (Fīsch-schi'a aldschāhilī), das auf der Grundlage radikaler historischer Kritik beruht und mit ihr vor der Ueberlieferung über Muhammeds Leben und die Urgeschichte des J. an keinem Punkte zurückhält.

Von einer Expansion des J. kann heute kaum mehr die Rede sein. Die Zahl seiner Bekenner ist nur in den Ländern im Fortschreiten, die unter europäischer Oberhoheit stehen und sich europäischer Wohlfahrtseinrichtungen (Abwehr von Kindersterblichkeit, Epidemien usw.) erfreuen. In den Ländern, die von europäischer Herrschaft frei sind, ist die Zahl der Muhammedaner stationär. Sein angebliches Vordringen in Nordafrika wird von dem dafür kompetenten Delafosse bestritten. Sowohl in den Fragen der öffentlichen Organisation wie der Weltanschauung befindet sich der J. in einer Dauerkrise, deren Ausgang nicht abzusehen ist.

G. Pfannmüller: Handbuch des J.-Literatur, 1923; — L. Massignon: Annuaire du Monde Musulman, seit 1923.

Gesamtdarstellungen: J. Goldziher: Vorlesungen über den J., (1910) 1925²; — C. Snouck Hurgronje: Mohammedanism, New York und London 1916; — Derſ.: Der J., in Chantepie de la Saussaye⁴ I, 1925, S. 648—756; — C. H. Becker: J.-studien I, 1924; — H. Lammens: L'Islam, Croyances et Institutions, Beyrouth 1926; — Die Darstellungen von Snouck Hurgronje in Chantepie⁴ und von Lammens sind mit ausführlichen Bibliographien versehen; unter Hinweis darauf werden hier einige Zusätze gegeben. Die Bibliographien für die drei Klassiker der J.wissenschaft sind: für Goldziher B. Heller: Bibliographie des œuvres de Ignace G., Paris 1927; für Snouck Hurgronje A. J. Wensinck in Sn. H., Verspreide Geschriften VI, Leiden 1927; für Wellhausen A. Rahlfs in Beiheft zur ZAT 27, 1914.

Zu 1 vgl. M. Lidzbarski: Salām und Islām (Zeitschrift für Semitistik I, 1922, S. 85 ff). — Zu 2 b vgl. F. Buhl: Muhammeds religiöse Forkyndelse efter Qurânen, Kopenhagen 1924 (einzige religionswissenschaftliche Gesamtdarstellung der koran. Theologie; deutsche Ausgabe in Vorbereitung). — Zu 3 vgl. G. Bergsträßer: Anfänge und Charakter des juristischen Denkens im J. (Der Islam XIII, 1923, S. 76 ff; grundlegend); — Th. W. Juynboll: Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet de volgens Sjafiitische School, Leiden 1925³; — D. Santillana: Istituzioni di diritto musulmano malichita I, Rom 1926; — J. Schacht: Die arabische hijal-Literatur (Der Islam XV, 1926, S. 211 ff); — B. Ducati: Sintesi del diritto musulmano, Bologna 1926 (dazu J. Schacht: OLZ 1928, S. 936 ff). — Zu 4 vgl. C. A. Nallino: Sull' origine del nome dei Mu'taziliti (Rivista degli studi orientali VII, 1916, S. 429 ff); — H. S. Nyberg: Le Livre du Triomphe et de la Réfutation d'Ibn er-Rawendi par .. el-Khayyat, Kairo 1925. — Zu 5 vgl. R. A. Nicholson: The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí I, 1925; II, 1926, London und Leiden (monumentale Ausgabe des Standardwerks der persisch-türkischen Mystik, bisher Buch 1 und 2 persisch und englisch); — Johs. Pedersen: Muhammedansk Mystik, en Samling Texter, Kopenhagen 1923 (Anthologie mit wertvoller Einleitung). — Zu Gazali vgl. S. M. Zwemer: A Moslem Seeker after God, New York 1920 (tiefdringendste Darstellung von G.s Frömmigkeit); — R. Brunel: Essai sur la Confrérie religieuse des Aissâoûa au Maroc, Paris 1926; — E. Groß: Das Vilâjet-Nâme des Hâǧǧî Bektasch, 1927 (dazu OLZ 1928, S. 1038 ff). — Zu 6 vgl. R. Strothmann: Der religionspolitische und -dogmatische Ort der Ibâditen (Ephemerides Orientales 131, 1927); — Derſ.: Die Zwölfer-Schī'a, 1926. — Zu 7: Ueber die geschichtlichen Voraussetzungen vgl. H. Rohde: Der Kampf um Asien I, 1921; — A. J. Toynbee: The Islamic World since the Peace Settlement, Oxford 1927; — H. Kohn: Geschichte der nationalen Bewegung im Orient, 1928; — Zur Religionsgeschichte vgl. A. Bertholet: Die gegenwärtige Gestalt des J., 1926; — R. Hartmann: Die Krisis des J., 1928; — Derſ.: Zija Gök Alps Grundlagen des türkischen Nationalismus (OLZ 1925, S. 578 ff); — G. Bergsträßer: J. und Abendland (in: Auslandsstudien IV, Königsberg 1929; bedeutende kritische Würdigung von Muhammed Abduh und Zija Gök Alp).

H. H. Schaeder.

Islam: II. Islam und Christentum.

1. Die Auseinandersetzung mit dem Christentum setzt in der Geburtsstunde des J. ein; denn das Bekenntnis des Koran (Sure 112) „Er ist der eine Gott, er zeugt nicht und wird nicht gezeugt", enthält die scharfe Ablehnung des Glaubens der Christen an Jesus, den Sohn Gottes (¶ Islam: I, 2 b, Sp. 408). Aber erst die griechische Kirche (¶ Johannes Damascenus und Theodor Abu Qurra, beide um 740), nahm den Kampf auf. Im Vordergrund der Diskussion stand damals schon wie noch heute der Gottesbegriff und die christologische Frage. Ungünstig wirkte die mühselige Verteidigung des Bilderkultus durch die griechischen Theologen (¶ Bilder: III). Da man den J. als „verabscheuungswürdige" Sekte unter die bekämpften Häresien einreihte, nahm die Auseinandersetzung im Osten wie auch im Westen die Form heftiger gegenseitiger Scheltereien an (¶ Petrus Venerabilis, † 1156; Ricoldus De Monte Crucis, † 1320), am wenigsten bei den Franziskanern und Dominikanern; sie wurde selbst von dem Märtyrer Raymund ¶ Lullus noch nicht überwunden. Eine wirklich brauchbare Grundlage für die Kontroverse schuf erst der deutsche Basler Missionar Dr. Gottlieb ¶ Pfander in seinem berühmten, in mehrere orientalische Sprachen übersetzten, noch heute unübertroffenen apologetischen Werk Balance of truth, das eine ganze Reihe moslemischer Gegenschriften hervorrief, aber auch viele gelehrte Inder, z. B. Imad Ud Din (1866 getauft), dem Christentum zuführte.

2. Trotzdem bedarf die Auseinandersetzung noch sehr der theologischen Vertiefung. Die Reibungen

mit dem Islam entstehen am Gottesbegriff. Im tritheistisch verstandenen Trinitätsdogma sieht der Islam (vgl. Sp. 408) einen Rückfall in die Vielgötterei, während das Christentum den zur Willkür überspannten Machtbegriff in der islamitischen Gottesvorstellung ablehnt. Jesus stellt zwar den Koran über die vorhergehenden Propheten, aber die ihm wider seinen Willen zugeschobene Lehre von seiner Gottessohnschaft, verbunden mit der Behauptung seiner Kreuzigung, empfindet der Moslem als eine Blasphemie Gottes. Der christliche Apologet sucht durch schriftgemäße Darstellung des Lebens und der Person Jesu die Verzerrung seines Lebensbildes durch den Koran nachzuweisen. Die Ueberlieferung dichtet dem Propheten ¶ Muhammed christologisch bedeutsame Züge an: Präexistenz, wunderbare Geburt, Wundertätigkeit, Sündlosigkeit, Allgegenwart, Mittlerstellung an und führt dafür den Schriftbeweis (z. B. der in Deutn 18 $_{15}$ verheißene Prophet und der Paraklet), der durch die Fälschung der ursprünglichen Bibel heute nicht mehr erkennbar sei. Der christliche Nachweis von der Unmöglichkeit solcher Fälschung und der Unhaltbarkeit der auf Muhammed deutenden Weissagungen hatte zur Folge, daß um so energischer die Rückständigkeit der biblischen Offenbarung betont wurde (Thora durch indjil [Evangelium], indjil durch Koran ersetzt.) Das AT gelte nur für die Juden, das Evangelium nur für die Christen, der Koran für alle Menschen. Die phantastische sinnliche Darstellung von Paradies und Hölle im Koran (vgl. Sp. 408 f), in der erbaulichen Literatur schrankenlos ausgebaut, bezaubert das Gemüt des Orientalen. Die absolute Sicherheit, mit der jede, noch so geheimnisvolle Frage das Jenseits betreffend (Zwischenzustand und Hölle) beantwortet wird, verstärkt ihre Durchschlagskraft, während die Zurückhaltung der biblischen Eschatologie, ihre Entsinnlichung und Vergeistigung als Minderwertigkeit angesehen wird. Im eigenartigen Widerspruch zu der deterministischen und fatalistischen Grundstimmung der islamischen Volksfrömmigkeit steht die ausgeprägte Verdienstlehre, die der Erfüllung der religiösen Pflichten (Gebet, Fasten, Wallfahrt, Zehntenabgabe; vgl. Sp. 409 f) den Eingang in das Paradies in sichere Aussicht stellt. Die Kontroverse fordert hier sorgsame Ausnutzung der paulinischen Abwehr der judenchristlichen Strömung und des Kampfes Jesu gegen den Pharisäismus und Erläuterung der in Jesus erschienenen Gnade Gottes, der versöhnenden Kraft seines Todes und der zur Gottesgemeinschaft verklärten Ewigkeitshoffnung der Christenheit und rührt damit an die wichtigsten Probleme der christlichen Theologie in der Gegenwart.

G. Simon: Der J. und die christliche Verkündigung, 1920; — Julius Richter: Evg. Missionskunde, Bd. II: Evg. Missionslehre und Apologetik, (1920) 1927 ^{2}; — C. G. Pfander-W. St. Clair Tisdall: The Mīzānu' lhaqq (Balance of truth), London 1910; — W. A. Rice: The Crusaders of the XX Century, London 1910; — Conferences of Christian Workers among Moslems 1924, New York 1924; — Islam and Missions (Lucknow Conference), London 1911; — E. M. Wherry: Lucknow 1911, London 1911; — The vital forces of Christianity and Islam, London 1915; — S. M. Zwemer: The Moslem Doctrine of God, Edinburgh 1905; — Derſ.: Die Christologie des J.s, 1921; — Derſ.: Der J., 1909; — M. Lindenborn: Zendingslicht op den Islam, Den Haag 1918; — J. C. Rutgers: Islam en Christendom, Den Haag (1910) 1921 ^{3}.

G. Simon.

Islam: III. Christliche Islammission.

1. a. An christlichen Missionsversuchen unter den Muhammedanern in Nordafrika (¶ Afrika: III A, 1), ¶ Palästina und im „Tatarenland" (¶ Asien, 1, Sp. 567) hat es im Mittelalter nicht gefehlt. Hatte man doch sogar diese Missionsfelder im 13. Jhd. unter besondere Bischöfe und Orden verteilt. Die Päpste richteten im 12. und 13. Jhd. verschiedene Schreiben an die Sultane, z. B. ¶ Alexander III an den Sultan von Ikonien. 1233 erklärte sogar Kaikobat von Ikonien — vermutlich aus politischen Gründen — Christ werden zu wollen; andere beantworteten die Sendschreiben mit belehrenden Ausführungen über die muhammedanische Gotteslehre. 1247 erklärte ein ägyptischer Sultan dem Papst, er wisse mehr über Christus und ehre Christum mehr als der Papst. ¶ Franz von Assisi zog 1219 in das „Sarazenenland" (¶ Christentum: III, 3 c); ¶ Dominikus trug sich 1217 mit ähnlichen Gedanken; Ordensleute folgten. Der bedeutendste Orientmissionar der Dominikaner war der sprachgelehrte, missionarisch gesonnene Ricoldus (¶ Islam: II, 1); er predigt 1290, als Kameltreiber reisend, in Bagdad arabisch. Die von Wilhelm von Tripolis 1279 in Akko bekehrten 1000 Muhammedaner sind wohl moslemische Kriegsgefangene und Kreuzfahrer gewesen oder Moslem, die sich vor den Kreuzfahrern fürchteten. Am Ende des Jahrhunderts geht die Arbeit im Osten und in Nordafrika (Marokko, Tunis) zugrunde. — Dagegen hatten in Spanien schon im 9. Jhd. Benediktiner in Kordova Bekehrungen von angesehenen Muhammedanern erlebt, aber auch schwere Martyrien. 400 Jahre später wirkten dort zwanzig Dominikaner. Die behauptete Bekehrung von 10 000 Moslemen ist vielleicht auf Verordnungen wie die des Königs von Aragonien, welcher 1242 die Mauren zwang, den Bekehrungspredigten der Ordensleute zuzuhören, zurückzuführen.

1. b. Angesichts dieser dürftigen Erfolge erklären die neueren kath. Missionsschriftsteller die eigentliche Muhammedanermission „für äußerst schwierig, gefährlich und deshalb sehr selten" (Louis). Zusammenhängende organisierte Veranstaltungen wie etwa The Moslem World auf protestantischer Seite (s. 2 c) fehlen ganz. Die Arbeit der Orden — in neuerer Zeit auch Kapuziner (Arabien) und Karmeliter — beschränkte sich im Orient mehr und mehr auf Pflege der heiligen Stätte und der kath. Gemeinden und auf Unionsversuche an den Schismatikern (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1). Das sieht man als Vorstufe für die kommende Muhammedanermission an, ebenso die pädagogische und charitative Arbeit, wenn z. B. französische Ordensfrauen Töchter vornehmer türkischer Familien unterrichten. — In Nordafrika (¶ Afrika: III A, 3) sind hoffnungsvolle Ansätze durch die französische Kulturpolitik immer wieder durchkreuzt worden. Nachhaltigen Erfolg hatten die Bemühungen des Bischofs ¶ Lavigerie (1867—92) in Algier (Waisenhausgründungen für einheimische Kinder seit 1868). Der von ihm gestiftete Orden der ¶ Weißen Väter sammelte in Kabylien und in der Sahara etwa 1000 Muhammedanerchristen (1914 Märtyrertod des Trappisten und Forschers De Foucauld bei den Tuareg). — Im italienischen Tripolis werden muhammedanische Schulen durch die Regierung unerhört bevorzugt. — In Niederländisch-Indien (¶ Indonesien, 3 a. c) wurden schon 1832 zwei kath. Missionare von Muhammedanern ermordet. Unter den 104 000 dortigen eingeborenen Katholiken und 13 000 Taufbewerbern sind zweifellos viele frühere Moslem. Die zahlenmäßige Abgrenzung gegenüber den Heidenchristen (Eingeborenen und Chinesen) ist nicht möglich.

1. c. Was die Missionsmethode der kath. J.-M. betrifft, so hatte ¶ Urban II auf der Synode von Clermont (1095) den für die Behand-

lung des J. in der Folgezeit maßgebenden Grundsatz angegeben: Ejice ancillam hanc et filium ejus (Gen 21_{10}). Aber schon der gelehrte ¶ Raimund Martini gründete 1250 ein Schule für orientalische Sprachen und schrieb die Kontroversschrift: pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. Auch Ricoldus (s. oben II, 1) suchte um 1300 ein gerechteres Urteil über den J. in der Christenheit herbeizuführen. Aber erst Pius II gab auf der Synode von Mantua 1459 eine neue eindringende Beleuchtung der islamischen Glaubenslehre. Heute wird eine bedeutsame Kontroversliteratur von den Jesuiten in ihrem Missionsverlag in Beirut herausgegeben. — Die Weißen Väter verfolgen eine eigenartige Missionsmethode. Sie suchen zunächst das Vertrauen der Eingeborenen zu gewinnen und vermeiden oft viele Jahre alle religiösen Aussprachen, bis sie durch längeren persönlichen Umgang ermutigt, schließlich auch auf Einzelne durch arabische Kontroversschriften einzuwirken wagen. — Ueber den Lehrstuhl für J.kunde in Rom vgl. ¶ Afrika: III A, 3.

Außer den allgemeinen Werken über kath. ¶ Mission (u. a. J. Schmidlin: Kath. Missionsgeschichte, 1924; — Derſ.: Einführung in die Missionswissenschaft, 1917) vgl. B. Altaner: Die Dominikanermissionen des 13. Jhd.s, 1924.

2. a. Die Reformatoren konnten sich von den Scheltworten des Mittelalters nicht los machen. Doch mahnt Luther schon 1522 (Bulla coenae domini) den Papst, den Türken das Evangelium zu predigen. Abgesehen von den Missionsversuchen des Hans Ungnad, Frhr. v. Sonnegg († 1564) unter den Türken geschah in den folgenden Jahrhunderten so gut wie nichts.

2. b. Als Erster rief der anglikanische Kaplan in Indien, Henry ¶ Martyn (¶ Indien: III A, 3 b), die Christenheit zur Arbeit unter den Moslem, nicht ohne Widerhall zu finden, auf und durch seine Uebersetzung des NT.s in das Urdu und das Persische (1805) leistete er wertvolle Vorarbeiten. Aber auch heute sind wir über zarte Anfangsversuche noch nicht hinausgekommen. In den Balkanstaaten arbeiten Amerikaner und der deutsche Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient (Bulgarien); in Rumänien wenden sich Moslem in größeren Zahlen dem Christentum zu. Die vertriebenen Armenierreste tragen sich zum Teil mit Missionsplänen unter ihren früheren Verfolgern. — In Nordafrika (37 zum Teil kleine Missionsgesellschaften) versucht die englische nordafrikanische Mission mit starker Einstellung weiblicher Kräfte — für die moslemische Welt weniger aufreizend als männliche — neben den nördlichen bischöflichen Methodisten (Dr. Röſch † 1914) an die Bevölkerung von Algier (Dschemaa Sahridat Hauptstation unter den Kabylen), Marokko und Tunis heranzukommen. Wo gegenüber dem Eindringen der französischen christlichen Kultur der alte J. sich nicht mehr halten kann, wird der Missionar geradezu als Freund angesehen. — Berühmt ist die Arbeit der amerikanischen vereinigten Presbyterianer in Aegypten, die wie die meisten Missionen des Orients gleichzeitig die Belebung der orientalischen Kirchen ins Auge gefaßt hat (100 Gemeinden, etwa 40 000 evg. Aegypter; ¶ Aegypten: V, 2). Hier finden wir eine ausgebildete Schularbeit auch für Mädchen von der einfachsten Dorfschule an bis zu der großen amerikanischen Universität in Kairo. Die englische Kirchenmission und die Egypt general Mission seien neben zahlreichen kleineren Bestrebungen (in Kairo allein acht Missionsgesellschaften) genannt. Hier wirken die beiden Führer der J.-M. der Gegenwart: S. M. ¶ Zwemer und W. H. T. Gairdner († 1928). In Oberägypten verdient die deutsche Sudan-Pionier-Mission (¶ Aegypten: V, 2) mit ihrer kleinen, jetzt bis nach Nubien ausgedehnten Arbeit Erwähnung (Assuan Hauptstützpunkt). — Fast alle evg. Missionen in West- und Ostafrika kommen gelegentlich in Berührung mit moslemischen Afrikanern (Haussa, Fullah, Suaheli). Hier wie im Sudan (amerikanische Presbyterianer und englische Kirchenmission) kommen vereinzelte Uebertritte vor. In Omdurman stellen sich oft über 100 Erwachsene Sonntags zum Bibelunterricht bei den Amerikanern ein. Die Sudan Interior Mission arbeitet seit dreißig Jahren unter den Haussa. In der südafrikanischen Union suchen die 50 000 dort ansässigen Moslem kampfhaft, Christen zu sich herüberzuziehen, während die Mission der Reformierten Kapländischen Kirche unter den Moslem nur geringen Erfolg hatte. — In ¶ Abessinien ist unter einigen zum Islam übergetretenen Stämmen eine rückläufige Bewegung. — In der ¶ Türkei hatte der American Board vor dem Kriege durch sein Schulwesen viel zur geistigen Hebung des Volkes beigetragen; aber das Schulwesen (Robertcollege in Konstantinopel) hat unter dem Kriege schwer gelitten. Doch unterscheiden die Türken zwischen „Christen" (orientalischen und römischen) und Protestanten, deren geistiger Gottesdienst ihnen sympathischer ist. Uebertritte sind zurzeit fast unmöglich; in Palästina treibt die zionistische Bewegung christliche und moslemische Araber zum Zusammenschluß. Dennoch sind Bekehrungen auch hier immer noch gefährlich. Unter den 17 protestantischen Missionsgesellschaften (etwa 3000 Christen) sind außer der englisch-kirchlichen Mission die kleinen Gemeinden des deutschen Jerusalemvereins und die evg. Erziehungsarbeit des syrischen Waisenhauses besonders zu nennen (¶ Orient). — Das „vernachlässigte" ¶ Arabien (: II) wird von verschiedenen amerikanischen Gesellschaften im Süden (Aden) und Osten (Bosra), der benachbarte Irak (Mesopotamien) durch treue Schularbeit und bis zu den Beduinenstämmen ausgedehnte missionsärztliche Tätigkeit langsam für die christliche Predigt vorbereitet. Uebergetretene müssen auch heute noch meist die Heimat verlassen. — In Nordindien und Pandschab besuchen zahlreiche mohammedanische Schüler die Missionsschulen (¶ Indien: III A, 3c). Von den 200 Missionaren der amerikanischen Presbyterianer arbeiten einige (z. B. in Pandschab) unter den Moslem; in Bengalen soll es über 10 000 bekehrte Moslem geben; auch die englische Kirchenmission (besonders im Nordwesten) und die Basler Mission hat (im Süden) Berührungen mit dem Islam. Die Mohammedaner Chinas dagegen stehen außerhalb jeder christlichen Einwirkung. In Niederländisch Indien (¶ Indonesien, 3c) haben fast alle Missionsunternehmungen (17 Gesellschaften) Berührungen mit den Moslem. Auf Java (Nederl. Zendeling genootschap [Modjo Warno], reformierte Freie Kirche, Neukirchner Mission) und in Sumatra (Rheinische Mission, Batakkirche) sind große muhammedanerchristliche Gemeinden organisiert (etwa 55 000 frühere Moslem). — Unter den persischen Schiiten (¶ Perser: V) haben die englische Kirchenmission im Norden und die amerikanischen Presbyterianer im Süden gut besuchte Gottesdienste mit öffentlichen Taufen. Das blühende Schulwesen ist zurzeit durch rigorose Abdrosselungsversuche von seiten der Regierung bedroht.

2. c. Die Methode der evg. J.-M. (vgl. ¶ Islam: II, 2) unterscheidet sich von der der Heidenmission nicht wesentlich. Da der Moslem die biblischen Bücher als geoffenbarte Schriften anerkennt, werden Bibelteile gern gekauft und fleißig gelesen. Der Versuch der Nil Mission Press in Kairo (ähnlich amerikanische

Missionsdruckerei in Beirut), in den Hauptsprachen der Moslem christliche Reden im Stil der moslemischen Freitagspredigten herauszugeben (Zentralkomitee für christliche Literatur für die Moslem in Kairo), ausgedehnte ärztliche Mission, Kranken-, Aussätzigen-, Armen- und Waisenfürsorge wirken, letztere als Tatbeweise christlicher Liebe, eindringlich auf die moslemische Welt. Die Schularbeit zerstreut oft die mittelalterlichen Vorurteile der Masse der Moslem, obwohl die aus der Schule unmittelbar abzuleitenden Uebertritte nicht zahlreich sind. Hinderlich sind die imperialistischen Gelüste der „christlichen" Großmächte und die geschichtlichen Erinnerungen an Inquisition und Kreuzzüge. — Das durch Koran, Tradition und Recht gestützte „Gesetz wider den Abfall" schafft auch in modernen Staaten den zum Christentum Uebergetretenen schwere Nöte: Vergiftung, heimliche Ermordung, Rechtsverkürzung, Mißhandlung, verleumderische Anklagen. Viele Bekehrte suchen deshalb etwa in Amerika eine neue Heimat.

Statistische Angaben über Bekehrungen sind unmöglich. Die Missionen lassen absichtlich die Uebergetretenen in der Zahl der bekehrten Heiden und Juden oder der gewonnenen orientalischen Christen verschwinden; eine statistische Veröffentlichung würde den Fanatismus der moslemischen Massen hell auflodern lassen. Namensnennungen gefährden das Leben der jungen Christen. Man wird die Zahl der aus dem J. Gewonnenen kaum höher als 100 000 ansetzen dürfen. Erscheint dieser Erfolg gering, so ist um so gewaltiger die „vorbeugende" (prophylaktische) Wirkung der modernen evg. Mission; sie hat die erfolgreiche moslemische Invasion bei den primitiven Völkern zum Stillstand gebracht. In Westafrika (Nigeria) und Ostafrika, im Sudan (Vereinigte Sudan-Pionier-Mission) und in Niederländisch Indien aus den Heiden gesammelte Christengemeinden wären ohne die christliche Mission eine sichere Beute des J. geworden, auch z. B. die christliche Batakkirche auf Sumatra (¼ Million Glieder). Diese im Abwehrkampf bewährten jungen christlichen Kirchen bilden für die künftige Arbeit an der sie umgebenden muhammedanischen Welt die natürlichen Missionszentren.

Außer der Literatur unter ¶ Islam : II vgl. F. Richter: Evg. Missionskunde, (1920) 1927²; — Derſ.: Mission und Evangelisation im Orient, 1927; — Derſ.: Geschichte der evg. Mission in Afrika, 1922; — M. Schlunk: Niederländisch-Indien als Missionsfeld, 1922; — F. Heiſe: Ein Mann Gottes (aus Henry Martyns Leben), 1913; — Sam. Zwemer: Das Gesetz wider den Abfall im J., 1926; — Derſ.: The mohammedan world of to-Day, London 1906; — H. Röſch: Mit der Seele erschaut, (1920) 1927²; — G. Simon: J. und Christentum im Kampf um die Eroberung der animistischen Heidenwelt, (1910) 1914²; — Derſ.: Der J. und die christl. Verkündigung, 1920; — Derſ.: Die mohammedanische Propaganda und die evg. Mission, 1909; — Derſ.: Die Welt des J. und die neue Zeit, 1925; — D. Pol: Middenjava, 's Gravenhage 1922; — M. Lindenborn: West-Java, 's Gravenhage 1922; — The Moslem World, New York 1914 ff. **G. Simon.**

Islamische Philosophie.

1. Einleitendes; — 2. Die griechische und 3. die naturwissenschaftlich-geisteswissenschaftliche Richtung; — 4. Gazâlî und die spätere Literatur.

1. Nach dem Ablauf der Hochflut der islamischen Völkerwanderung (gegen 750) entfaltete sich besonders in den nichtsemitischen Grenzgebieten der Welt des ¶Islam (: I, 1), Iran, Mesopotamien, Syrien, Aegypten und Spanien ein außerordentlich buntes und reges Geistesleben, das den Kulminationspunkt seines genialen Schaffens im 11.—15. Jhd. erreicht, aber auch nach dieser Periode, indem das muhammedanische Indien der Großmogule in den Wettbewerb eintritt, noch Sterne erster Größe aufweist. Seit 1850 ist unter dem erweckenden Hauche der modern-europäischen Kultur ein neuer Aufschwung zu bemerken, in dem sich die fundamentalste Auseinandersetzung mit dem alten Geisteserbe ankündigt. Es sind vier Hauptrichtungen, in denen sich diese Geisteskultur auswirkt: die mystische, innerislamisch-theologische, griechisch-philosophische und naturwissenschaftliche, von denen hier nur die beiden letztgenannten zu behandeln sind, nachdem die beiden anderen im Artikel über den ¶ Islam (: I, 4. 5) zur Darstellung gekommen sind.

2. Die hellenisierende Richtung, die man früher als die Philosophie des Islam bezeichnete, bildet in dieser Kulturganzheit einen Fremdkörper, der als Ganzes abgelehnt und nur als Bausteine assimiliert werden konnte. Der Strom griechischen Denkens in hellenistischer Umformung brach in die vorhandene theologisch-dogmatische und mystische Geisteswelt des Islam um 800—900 ein. Wenn man früher glaubte, damit sei für den Orient zuerst das Weltanschauungsproblem gestellt worden, so sieht man heute ein, daß der griechische Gedankenstrom auf eine bereits festgefügte Weltanschauung traf. So ist es auch allein zu begreifen, daß es zu den heftigsten Kämpfen zwischen dem Neuen, Fremden und dem Alten, Ueberlieferten kommen mußte, und daß letzteres schließlich den Sieg behielt. Dennoch ist die Geistesarbeit der von Griechenland direkt beeinflußten Denker wie Kindî († 873), ¶ Fârâbî († 950), ¶ Avicenna († 1037), ¶ Averroes († 1198), dem Ibn Bâǧǧah († 1138) und Ibn Tufail († 1185) vorausgingen — daneben ist ¶ Gazâlî († 1111) zu nennen —, nicht vergeblich gewesen, wovon man sich in jedem, auch modernen Buche über islamische Glaubenslehre überzeugen kann, in dem die Reste eines griechischen Denkens unmittelbar sichtbar werden.

Die hellenistische Geisteswelle im Islam wird durch bedeutende Uebersetzer der griechischen Philosophen eingeleitet, Syrer, die selbst auf der Höhe griechischer Bildung standen und zugleich des Arabischen mächtig waren: Qoṣṭâ b. Lûqâ (um 835), Honain b. Iṣḥâq († 873) und sein Sohn Iṣḥâq b. Honain († 911). Sie übertrugen ¶ Aristoteles und seine Kommentatoren (Alexander von Aphrodisias und Themistius), ¶ Plato und Auszüge aus den Enneaden ¶ Plotins, Buch IV—VI (letzteres unter dem Titel „Theologie des Aristoteles"). Für die Perspektive der Muslime erhielt Aristoteles daher neuplatonische Züge, und die islamischen Philosophen waren unbewußt Schüler Plotins, während sie sich für solche des Stagiriten hielten. Den gleichen Einfluß hatte die pseudo-aristotelische Schrift „Ueber das reine Gute", auch liber de causis genannt, ein Auszug aus der unter dem Namen des ¶ Proklus bekannten στοιχείωσις θεολογική, d. h. der Elemente der Metaphysik. Auf diesen Grundlagen baut sich die Denkrichtung der falâsifah auf, d. h. der griechischen Denker. Sie allein sind in den europäischen Ländern als „Philosophen" bekannt geworden. Das System dieser hellenisierenden Denker setzt sich aus drei Elementen zusammen: aristotelischen, neuplatonischen und koranisch-christlichen Ideen, deren Harmonie man nachzuweisen sucht. Ihr Verhältnis ist so, daß die aristotelische Ideengruppe (Logik, Kosmologie, Metaphysik) die Bausteine liefert, die neuplatonische (Theologie, Emanationslehre, Psychologie) das Ganze planmäßig ordnet und ihm ein kennzeichnendes Gepräge verleiht, wäh-

rend der Koran manche religiöse Formulierung liefert, wobei der Grundgedanke der Liebe Gottes zu den Geschöpfen als beherrschendes christliches Motiv hindurchleuchtet. Gott wird als reines Denken und zugleich reines Wollen und kausales Wirken aufgefaßt. Aus ihm gehen stufenweise die Weltdinge hervor: direkt das vollkommenste, der Geist der Umgebungssphäre, die die Fixsternsphäre umgibt, indirekt die übrigen. Der freie Wille wird durch die Naturkräfte unmittelbar, durch Gott nur mittelbar bestimmt (¶ Willensfreiheit). Gott erkennt nicht nur die Allgemeininhalte der Dinge, sondern auch die stofflichen Individuen selbst, jedoch nicht unmittelbar, sondern in den Zweitursachen, die von der Erstursache, Gott, direkt abhängen. Die Welt ist anfangslos, ewig aus Gott hervorgehend; sie ist also ewig vergänglich, Gott ewig unvergänglich. Inmitten dieses Systems hat der zwischen Aristoteles und Avicenna als der „zweite Lehrmeister" gerühmte ¶ Farabi den Seins- und Kontingenzgedanken als einen Grundbegriff entwickelt, der eine Zusammenfassung der Gesamtheit des Seienden unter eine monumentale Idee bedeutet und unter den verschiedensten Abschattierungen in den theologischen und mystischen Strömungen ein Gemeingut orientalischen Denkens darstellt. Durch das ganze Weltall zieht sich eine alles beherrschende, ausnahmslos und notwendig wirkende Kausalität in Form einer von Gott ausgehenden Kraft, die alles bewirkt und jede Potenz zum Wirken, d. h. zur Aktualität bringt, einschließlich des menschlichen wählenden Willens. In der Kausalgesetzlichkeit ist demnach alles notwendig: das Göttliche a se, das Geschöpfliche und Menschliche ab alio. Gott ist in diesem Gedankenzusammenhange adäquate Ursache. Mit einer solchen war im hellenistischen Denken allzueng die Idee assoziiert, daß sie notwendig wirke. Der große Kampf zwischen Philosophie und Theologie bewegt sich um dieses Problem der Freiheit Gottes. Wenn Gott die Welt aus sich „emanieren" läßt oder die Welt als causa adaequata ins Dasein bringt, und zwar ohne einen Anfang, so daß sie niemals nicht emanierte, so scheint die Freiheit Gottes vernichtet. Unter Zuhilfenahme aller möglichen Distinktionen sucht ¶ Averroes gegen ¶ Gazâli (s. 4) den Vorwurf abzuweisen, die Philosophen hätten die Freiheit Gottes preisgegeben. Der Menschengeist entfaltet sich von einem rein stofflich-passiven zu einem „habituellen", d. h. dem habitus primorum principiorum, dann zu einem aktuell denkenden und schließlich die Erkenntnisse besitzenden, intellectus acquisitus. Dieser Aktualisierungsprozeß kann nicht vom Verstande selbst ausgehen, da nichts Mögliches sich selbst die Verwirklichung geben kann, sondern wird von dem „aus sich tätigen Verstande" bewirkt, der die Mondsphäre belebt. In ihm wie auch in Gott sind die Allgemeinbegriffe ante rem. Von Gott strahlen sie in die Sinnendinge hinein, deren Objektivwesenheiten bildend, die universalia in re und in einem parallelen Erleuchtungsvorgange als Subjektivwesenheiten, d. h. Erkenntnisinhalte in unseren Geist: die universalia post rem (¶ Universalienstreit). Da diese parallelen Linien wesensübereinstimmend sind, ist unser Erkennen „wahr", d. h. mit den Außenweltwesenheiten kongruent. Im Vorgange der Abstraktion, der die Wesensbestimmtheit des Dinges der Außenwelt aus diesem „herausreißt", „herauszieht" und in unseren Geist aufnimmt, ist eine Intuition der von Gott kommenden Erkenntnisformen zugleich gegeben. Im Prophetengeiste tritt diese in vollkommener Weise auf. Er erschaut die Mysterien und hat sie den Menschen im Koran mitgeteilt, wenn auch oft in sinnlichen Bildern. Die Harmonie zwischen Glauben und Wissen ist damit in einem tieferen Verständnisse vorhanden, das zwischen Schale und Kern der Offenbarung unterscheidet.

Eine pseudoempedokleische Philosophie der Emanation entwickelt ibn Masarrah († 931) in Spanien und eine populäre Darstellung platonisch-pythagoräischer Denkform im 10. Jhd. die „Getreuen von Basra", fälschlich die „lauteren Brüder" genannt.

3. Die naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Richtung ist als eine philosophische zu bezeichnen; denn die Einzelwissenschaften werden spekulativ betrieben; die Erfahrungstatsachen in ein philosophisches System eingebaut, erst in dieser Einordnung als wissenschaftliche Erkenntnis erlebt, gewähren innerhalb ihres Kreises Raum für philosophische Themata und nehmen Stellung zu den allgemeinsten Fragen der Metaphysik. Es ist eine Eigentümlichkeit der damaligen Kultur, daß jeder Gebildete Philosoph sein mußte. Die Forscher behalten ihren Quellen gegenüber den Anspruch selbständigen Weiterbildens des wissenschaftlichen Erbes: Tâbit b. Qorrah († 907), Fargânî (Alfarganus, † um 830), Battânî (Albategnius, Astronom, † 929), Râzî (Rases, Arzt, † um 932), Gâbir b. Hayyân (Alchimist, um 776), Ibnu-l-Haitam (Alhazen der Scholastiker, † 1038), Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî, der blinde Dichterphilosoph und Pessimist und der Freigeist 'Omar al-Hayyâm († 1121), Birûnî († 1048), der Kosmograph und Darsteller der indischen Kultur.

4. Den Wendepunkt der islamischen Geistesentwicklung bezeichnet recht eigentlich ¶ Gazâli. Seit 1050 waren die hellenistischen Einströmungen übermächtig geworden; die brahmanischen hatten seit 900 in der Mystik ein festes Gefüge geformt, und die persischen Lichtlehren waren von allen Seiten in den Islam eingedrungen und drohten, ihm eine naturalistische Färbung zu geben, die seinem ethischen und religiösen Erleben Abbruch getan hätten. Die Daseinsfrage des Islam war aufgerollt. Da rettete Gazâli den positiven Bestand der Ueberlieferung, indem er zugleich dem mystischen Tiefenerleben und der wissenschaftlich-philosophischen Richtung ihre sicheren Errungenschaften zuerkannte. In den letzten philosophischen Fragen war G. dabei persönlich Skeptiker. Die Skepsis ist ja in allen philosophischen Entwicklungsreihen der große Anreger gewesen, so auch im Islam. Aus ihr wächst aber ebenso gesetzmäßig in der folgenden Periode die kritisch-realistische Mittellinie heraus, die Râzî († 1210) kennzeichnet, und die „wahren Forscher" muhaqqiqûn, deren führender Geist der noch mehr kritisch eingestellte Tûsî († 1273) wurde, Râzîs Antipode.

Die Periode der klassischen Formulierungen (1100 bis 1850), des gesicherten Besitzes und der Weiterbildung im kleinen ist überaus reich an scharf umrissenen Meisterwerken und zugehörigen Kommentaren auf allen Teilgebieten der Weltanschauung: Logik, Kosmologie, spekulative Theologie, Physik im deduktiv-philosophischen Sinne des Mittelalters, Metaphysik und Ethik, die in „Fürstenspiegeln" weiteste Verbreitung findet. Selbst die Geschichte der Philosophie wurde ausgiebig gepflegt. Daneben umfaßten große Enzyklopädien alle Zweige der Weltanschauung nach sachlich-systematischen Gesichtspunkten.

Vgl. die allgemeine Literatur über ¶ Islam. — Eine Geschichte

der islamischen Philosophie, die allen Schichten, Richtungen und Phasen gerecht wird, besteht noch nicht und kann auch in den nächsten Jahrzehnten nicht geschrieben werden, da sowohl die Originalwerke unveröffentlicht sind als auch die Methode ihrer exaktwissenschaftlichen Bearbeitung erst in den Anfängen steht. — Bibliographische Ueberblicke: Ue II, 1228[13], S. 289—325. — Geschichtliche Ueberblicke bei M. Horten: Die Philosophie des Islam, 1924 (auch die Weltanschauungen der mittleren und unteren Schichten des Volkes berücksichtigend, ein Gesamtbild der islamischen Geisteswelt); — T. J. de Boer: Geschichte der Philosophie im Islam, 1901; — Carra de Vaux: Les Penseurs de l'Islam, 5 Bde., Paris 1921—26. — M. Horten: Jahresberichte über die Philosophie im Islam (Archiv für Geschichte der Philosophie XIX, 1906, S. 288 ff. 426 ff; XX, 1907, S. 236 ff. 403 ff; XXII, 1909, S. 267 ff. 383 ff. 552 ff; XXVIII, 1915, S. 78 ff. 227 ff. 337 ff. 449 ff; XXIX, 1916, S. 79 ff). **Horten.**

Islamische Propaganda. Die Behauptung, die oft in christlichen Missionskreisen, z. B. in dem Buche Samuel M. Zwemers: The disintegration of Islam (vgl. dazu Strothmann in: Der Islam, Bd. XV, Berlin 1926, S. 135) geäußert wird, daß der Islam eine sterbende Religion sei, wird durch das Verhalten des Islams nach dem Weltkriege als falsch erwiesen (¶ Islam, 7). Der gesamte Islam entwickelt dem Abendlande gegenüber eine vorher nicht dagewesene Aktivität, die sich in den einzelnen Staaten verschieden zeigt, aber in allen vorhanden ist. In einigen spielt zwar die Religion fast keine Rolle, andere entfalten eine ziemlich rege Missionstätigkeit in den christlichen Ländern. Besonders stark ist der Missionseifer bei den indischen Muslimen. In Wünsdorf bei Berlin besteht eine islamische Gemeinde mit eigener Moschee unter Leitung eines Inders. Sie hat eine deutsch geschriebene Zeitung „Islam" herausgegeben, von der allerdings nur die erste Nummer (Okt. 1922) erschienen ist, in der ausgesprochen Mission gemacht wird. In Berlin scheinen die Erfolge nicht so groß zu sein wie in London, wo eine Moschee in Woking Surrey, südwestlich von London, besteht. Der Leiter der Gemeinde, Kamal ud dîn, gleichfalls ein Inder, ist ein sehr gelehrter Mann. Unter den Bekehrten wird ein englischer Lord und ein Viscount genannt (Muslimische Missionsliteratur aus diesen Kreisen s. Der Islam, Bd. XV, 1926, S. 146). Die Gründung einer Moschee in Paris (s. „Die Welt des Islam", Bd. 8, Berlin 1923, S. 39) ist von der französischen Regierung veranlaßt und ist bezeichnend für das Entgegenkommen, das Frankreich seinen muslimischen Untertanen gegenüber zu zeigen gezwungen ist. **Giese.**

Island, Insel im nördlichen Atlantischen Ozean, von der nur die Küste und die unteren Flußtäler bewohnt sind. Einwohnerzahl: 101 264 (Ende 1926), davon 23 000 in der Hauptstadt Reykjavik. I. ist gegenwärtig ein unabhängiges Königreich, mit Dänemark durch Personalunion verknüpft. Die Isländer sind geistig sehr regsam, stark intellektualistisch, jedoch mit einem Hang für das Uebersinnliche. Die Volksbildung steht auf hoher Stufe.

1. Die ersten Bewohner I.s waren irisch-schottische Mönche (Ende des 8. Jhd.s; ¶ Irland: I, 2). Um 860 wurde die Insel von norwegischen Wikingern entdeckt, und von 874—930 siedelten sich etwa 400 Familien auf I. an (Landnahme), die meistens aus Westnorwegen stammten. Das mitgebrachte Heidentum erlebte auf I. eine Spätblüte (¶ Germanische Religion, ¶ Edda). 981 setzten die ersten christlichen Missionsversuche ein. Entscheidend wurden die durch politische Macht gestützten Missionsbestrebungen des norwegischen Königs Olaf Tryggvason (¶ Norwegen); auf dem Allthing (Volksvertretung) im Jahre 1000 wurde die allgemeine Einführung des Christentums mit gewissen Vorbehalten (Genuß von Pferdefleisch, Kinderaussetzung, heimliche Opfer; aufgehoben 1016) beschlossen. Die um diese Zeit entstandene „Völuspa" der älteren ¶ Edda spiegelt das religiöse Ringen zwischen den alten und neuen Vorstellungen wieder. Die kirchliche Organisation wurde im Laufe der nächsten hundert Jahre unter deutschem Einfluß (Erzbistum ¶ Hamburg-Bremen) durchgeführt; 1104 kamen die Bistümer Skálholt und Hólar unter ¶ Lund, 1154 unter ¶ Drontheim. In die zweite Hälfte des 12. Jhd.s fällt u. a. die für I. eigenartige Sagaliteratur, realistische Erzählungen aus der Zeit der Landnahme und den folgenden Jahrzehnten; durch ihre einfache, wirklichkeitstreue Darstellung geben uns diese Sagas ein plastisches Bild des altisländischen Lebens. Um 1200 setzt eine Zeit voll innerer Unruhen und Kämpfe zwischen den einzelnen Häuptlingsgeschlechtern ein, die 1262 mit der Unterwerfung I.s unter die Oberherrschaft des norwegischen Königs endet; mit Norwegen kam I. dann 1387 an Dänemark. Mit dem Verlust der staatlichen Unabhängigkeit begann der wirtschaftliche und geistige Verfall des Landes. Trotz der Untauglichkeit und Verweltlichung der Geistlichkeit und trotz des sittlichen Tiefstandes der Bevölkerung war die Macht des Katholizismus über die Gemüter in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters stärker als je. Zwar scheint die Ausdehnung des Ablaßhandels, der von dem päpstlichen Legaten Arcembold seit 1514 im Norden betrieben wurde, in I. auf Widerstand gestoßen zu sein, und 1513 machte man durch den Beschluß von Leidarhólmur einen Versuch, gegen die Ausartung der kirchlichen Geldstrafen aufzutreten; aber von einer geistigen Vorbereitung der Reformation kann keine Rede sein.

2. Mit der neuen Lehre wurden die Isländer durch die damals rege Handelsverbindung mit Deutschland, besonders Hamburg, bekannt. 1533 faßte das Allthing zwar einen Beschluß, der das Festhalten an dem alten Glauben gebietet; in demselben Jahre aber kehrte der Sohn des Bischofs Gottskálkur von Hólar (1498—1520), Oddur Gottskálksson († 1556), aus Deutschland als überzeugter Lutheraner zurück und gewann als Schreiber des Bischofs von Skálholt den jungen Gisli Jónsson und den Verwalter des Bischofshofes. Doch mußten die Sympathien für die Reformation noch geheimgehalten werden. Oddur verdankten die Isländer die erste Uebersetzung des NT.s ins Isländische (1540 in Roskilde gedruckt) sowie eine Uebersetzung von ¶ Corvins Postille. Der eigentliche Vorkämpfer der Reformation auf I. war Gissur Finarsson, der der erste evg. Bischof der Insel wurde (1540—48). 1538 setzte der Kampf um die Reformation durch Einführung der Kirchenordinanz Christians III (1537; ¶ Dänemark, 2) ein. 1541 wurde sie im südisländischen Bistum Hólar durchgesetzt; aber erst nach der Hinrichtung des letzten kath. Bischofs Jón Arason und seiner zwei Söhne am 6. Nov. 1550 wurde der Sieg der neuen Ordnung sichergestellt (1552). Der erste bedeutende evg. Bischof I.s war Guðbrandur Thorláksson (1571—1627) von Hólar; zu seiner Zeit erschienen 1584 die erste vollständige Bibelübersetzung, 1589 ein Gesangbuch, 1594 ein Graduale und eine Hauspostille.

3. Der Humanismus des 17. Jhd.s mit seinem Interesse für die nationale Vorzeit fand in dem gelehrten Propst Arngrímur Jónsson († 1648) und dem Bischof Brynjólfur Sveinsson (1639—74, † 1675) hervorragende isländische Vertreter. Letzterer war auch ein tüchtiger Theologe mit Hang zur Mystik

(Mariengedicht „Ad beatam virginem“, „Carmen votivum de cruce“). Ein Zeitgenosse des Bischofs war der aussätzige Pfarrer Hallgrímur Pjetursson († 1674), dessen „50 Passionspsalmen“ den Höhepunkt der evg. geistlichen Dichtung J.s bedeuten. Diese ergreifenden geistlichen Lieder haben durch 200 Jahre das religiöse Leben der Insel entscheidend beeinflußt und sind bis heute das meistgelesene Buch auf J. Als der bedeutendste Prediger J.s ist Bischof Jón Vidalin von Skálholt († 1666; 1697 bis 1720) zu nennen (Hauspostille, 2 Bde. Passionspredigten); seine volkstümlichen Bußpredigten gehören neben Hallgr. Pjetursons Passionspsalmen zu den verbreitetsten religiösen Büchern J.s. Die wirtschaftlichen Verhältnisse J.s waren in dieser Zeit trostlos. Und hinsichtlich der sittlichen Hebung der Bevölkerung führte auch das tatkräftige Eingreifen der dänischen Pietisten infolge der Niederlage dieser Richtung in Dänemark zu keinem dauernden Ergebnis. Die eingehende Kirchenvisitation durch den Nordschleswiger und späteren seeländischen Bischof Ludwig Harboe (1741—95) konnte unter der Ungunst der Verhältnisse nur wenig erreichen. Dagegen kamen die volkswirtschaftlichen und bevölkerungspolitischen Ideen der dänischen Aufklärung der Insel zugute. 1752—57 bereiste der Naturhistoriker und Dichter Eggert Ólafsson (1726—68) im Auftrag der Kopenhagener Gesellschaft der Wissenschaften J. und gab eine eingehende Darstellung der Verhältnisse; durch seine von romantischem Geiste erfüllten Dichtungen suchte er den Mut seiner Landsleute zu heben. 1772 bis 1778 erschien die erste isländische Kirchen- und Landesgeschichte des Bischofs Finnur Jónsson von Skálholt (1754—85; s. Literatur). Sein Sohn Hannes Finnsson, Bischof von Skálholt (1785—96), und vor allem der Justitiarius Magnús Stephensen (1762 bis 1833) arbeiteten im Sinne der theologischen Aufklärung. 1801 wurde ein neues rationalistisches Gesangbuch eingeführt, 1802 das Bistum zu Hólar aufgehoben und mit dem nach Reykjavik übergesiedelten südisländischen Bistum vereinigt, 1805 die Lateinschule zu Bessastadir gegründet (1846 nach Reykjavik). Hier fand der Nationalismus eine Pflegestätte, während er sonst kaum von Bedeutung war.

4. Das Eindringen der Romantik und der politischen Freiheitsideen in den 30er Jahren des 19. Jhd.s führten dann zu einer neuen Entwicklung. Die Dichter Bjarni Thorarensen (1786 bis 1841) und Jónas Hallgrímsson (1807—45) brachten in ihren Dichtungen und in der Zeitschrift „Fjölnir“ (1835) die neuen Gedanken nach J.; die Edda und H. Heine wurden die Vorbilder der neuen Generation. Für eine nationale politische und wirtschaftliche Wiedergeburt und für eine neue Christentumsauffassung kämpfte der Pfarrer Tómas Saemundsson (1807—41). ¶ Mynsters „Betrachtungen“ wurden musterhaft übersetzt und 1841 die Errichtung einer isländischen Priesterschule durchgesetzt, die 1847 eröffnet wird. Ihr erster Vorsteher Pjetur Pjetursson, später Bischof (1866—89), brachte die ¶ Martensensche Theologie nach J.; von ihm stammt eine lateinische Fortsetzung von Finnur Jónssons Kirchengeschichte, die Zeit von 1740—1840 umfassend (s. Lit.). Das Leben J.s war jedoch beherrscht durch den Kampf um die Wiederherstellung der politischen Unabhängigkeit der Insel; erst 1874 schuf die Gewährung einer parlamentarischen Vertretung (Allthing mit zwei Kammern), der Selbstverwaltung und eines isländischen Ministeriums in Kopenhagen eine Entspannung der Lage. Der Durchbruch des Parlamentarismus in Dänemark (1901) führte dann 1904 zur Ernennung des ersten parlamentarischen Ministers für J. und schließlich wurde 1918 durch das Bundesgesetz J. zum unabhängigen Königreich erklärt, das nur durch Personalunion und gewisse gemeinschaftliche Einrichtungen mit Dänemark verknüpft ist. Auch in der Literatur brachte das 19. Jhd. neuen Aufschwung. Die bedeutendsten Dichter der Zeit sind Jón Torodssen (1819—68) durch seine Romane und Matthias Jochumsson (1835 bis 1920) durch seine geistlichen Lieder. 1911 wurde eine eigene isländische Universität zu Reykjavik errichtet, deren theologische Fakultät aus der bisherigen Priesterschule gebildet wurde.

Das kirchliche Leben in der 2. Hälfte des 19. Jhd.s zeigt einen ruhigen Fortgang, doch machte sich stellenweise Gleichgültigkeit in Kirchenbesuch, Sakramentsempfang u. dgl. geltend. 1869 wurde eine neue Agende, 1886 ein neues Gesangbuch eingeführt und die kirchliche Gesetzgebung ausgebaut. In dem letzten Jahrzehnt des vergangenen Jahrhunderts setzte eine gewisse Erweckungsbewegung ein, die auf Anregungen seitens der nach Amerika ausgewanderten „West-Isländer“ zurückgeht. Christliche Vereine junger Männer wurden gegründet (Friðrik Friðriksson), 1910 erschien eine neue Agende, 1912 eine neue Bibelübersetzung. Seit 1900 zeigt sich ein scharfer Gegensatz zwischen der alten orthodoxen und einer liberalen theologischen Richtung; zu letzterer gehören der Professor für AT, Haraldur Nielsson († 1928), der stark unter englischem Einfluß und dem Spiritismus nahe stand, und der frühere Professor und jetzige Landesbischof (seit 1917) Jón Helgason, dem wir eine vortreffliche Kirchengeschichte J.s verdanken (s. Lit.). Sekten sind auf J. fast ganz unbekannt geblieben. Dagegen hat die kath. Propaganda einige Erfolge aufzuweisen; sie erhält u. a. Kirche, Schule und ein Krankenhaus in Reykjavik. Die evg.-lutherische Kirche ist nach der Verfassung J.s die Volkskirche des Landes und wird als solche vom Staate unterstützt. Lösung des Parochialzwanges, sowie Freigemeinden nach dänischem Muster (¶ Dänemark, 4) sind gestattet; doch sind diese (1921 nur 3) ohne Bedeutung. 1909 wurde gesetzlich bestimmt, daß die Landesbischöfe auf J. selbst geweiht werden sollen durch zwei damit betraute „Ordinationsbischöfe“; damit ist die vollständige Unabhängigkeit der isländischen Kirche herbeigeführt.

P. Herrmann: J. in Vergangenheit und Gegenwart, 3 Bde., 1907—10; — Finnur Johannaeus: Historia ecclesiastica Islandiae, 4 Bde., Hafniae 1772—78; — Pjetur Pjetursson: Historia ecclesiastica Islandiae. Ab anno 1740 ad annum 1840, Hafniae 1841; — Jon Helgason: I.s Kirke fra dens Grundlaeggelse til Reformationen, Kopenhagen 1925; — Ders.: I.s Kirke fra Reformationen til vore Dage, Kopenhagen 1922; — Diplomatarum Islandicum I—XI, Kopenhagen 1857—1902 und Reykjavik 1900—25; — RE³ IX, S. 453 ff; — RGG¹ III, Sp. 753 ff; — O. P. Monrad: Religion und Kirche auf J. (ChrW 22, 1908, S. 30 ff und Forts.); — L. Crouzil: Der Katholizismus in den skandinavischen Ländern I, 1906, S. 51 ff; — Thule. Altnordische Dichtung und Prosa, hrsg. von F. Niedner, 24 Bde., 1912 ff (für die Kirchengeschichte besonders Bd. 23); — Arthur Bonus: Isländerbuch, 3 Bde., 1907; — C. Küchler: Geschichte der isländischen Dichtung der Neuzeit (1800—1900), 2 Bde., 1896 bis 1902. — Vgl. ferner die isländischen Zeitschriften „Skírnir“ (seit 1826), „Eimreiðin“ (seit 1894), „Prestafélagsritið. Tímarit fyrir kristindóms— og kirkjumál“ (seit 1919), und die deutschen Zeitschriften „Mitteilungen der J.freunde“ (seit 1913) und „Deutsch-Nordische Zeitschrift“ (seit 1927). **Waschnitius.**

Ismael und die Ismaeliten. Dem Jahvisten (Gen $16_{1\,ff}$) wie dem Elohisten ($21_{9\,ff}$) gilt J., der Stammvater des nach ihm benannten Beduinenvolkes im Nordwesten der Sinaihalbinsel (zwischen ¶ Kadesch und der ägyptischen Fürstenmauer) als Sohn des ¶ Abraham und der Aegypterin ¶ Hagar, also als Halbblut. Dem Jahvisten ist es ein Gottessegen, dem Wildesel gleich durch die Weite schweifen und die andern ausplündern zu können. Möglicherweise gibt er eine ismaelitische Stammessage wieder. In anderem Zusammenhang kennt er die Ismaeliten als Handelsvolk (Gen 37_{25}). Dem Elohisten dagegen gilt die Wüste als Ort des Durstes und der Gefahr; er wurzelt in anderer kultureller Schicht und ist weicheren Gemütes. Rechtsgeschichtlich ist bedeutsam, daß die Nebenehe Abrahams, die Erhebung und die Strafe der Hagar im jahvistischen Bericht dem Kodex ¶ Hammurapi entsprechen, während beim Elohisten an die Stelle der klaren Rechtslage eine durch das Eingreifen Elohims nur notdürftig verdeckte despotische Willkür getreten ist. — Vom Stamm der Ismaeliten wissen wir sonst nichts, da er sowohl in ägyptischen als in akkadischen Quellen fehlt. Dies Schweigen für die Datierung auszunutzen, ist gewagt. Seine letzte sichere Erwähnung findet er in der Zeit Davids, in der ein Ismaelit in Absaloms Heer begegnet (II Sam 17_{25} LXX A I Chron 2_{17}); Herkunft und Alter der Liste Gen $25_{12\,ff}$ (P) ist unbestimmt.

Außer den Kommentaren zur ¶ Genesis vgl. Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 322 ff; — S. A. Cook: Cambridge Ancient History II, 1924, S. 359 ff; — A. Menes: ZAT XLIII, 1925, S. 44 ff; — RGG[1] IV, Sp. 639; — RE[2] IX, S. 457 f. **Hempel.**

Israel, politische Geschichte.

1. Grundlagen des nationalen Selbstbewußtseins; — 2. Vorgeschichtliche Ueberlieferung; — 3. Halbnomadentum der Frühzeit; — 4. Aelteste Verbindung der Stämme; — 5. Mose; — 6. Landnahme in Palästina; — 7. Ihre Wirkungen; — 8. Erste Staatenbildung; — 9. Das Großreich Davids; — 10. Schwanken des Gleichgewichts zwischen J. und Juda; — 11. Der Eingriff der Assyrer; — 12. Die Restauration Josias und ihr Schicksal. — 13. Chronologie der israelitisch-judäischen Königszeit. — Die weitere Geschichte ist unter ¶ Judentum behandelt.

1. Das nationale Selbstbewußtsein J.s ist durchaus geschichtlich begründet; es beruht wesentlich auf der Ueberzeugung der Volksangehörigen, in Palästina (¶ Kanaan) nicht autochthon und den dortigen wie überhaupt den älteren Kulturvölkern völlig fremd zu sein, hingegen mit den jüngeren Völkerschaften, die ähnlich wie J. gegen Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. von Osten her große Teile Palästinas und Syriens besetzten, alte Verwandtschaftsbeziehungen zu haben, aber auch in deren Kreis noch einen engeren, aus der Herkunft der eigenen Stämme von einem gemeinsamen Ahnherrn erklärten Zusammenhang darzustellen und überdies in der festen Gebundenheit an Jahve (¶ Gottesglaube: II A, 2. 3) die göttliche Garantie für dauerndes Eigenleben in der Geschichte zu besitzen. Die Genealogien der Gen bringen J.s Auffassung seines Verhältnisses zu den näheren und ferneren Nachbarvölkern in echt antiker Weise zum Ausdruck. Daß dies nationale Sonderbewußtsein erst nach der Landnahme in Palästina entstanden sein und Elemente verschiedener Herkunft dort erstmals zusammengeführt haben sollte, ist durchaus unwahrscheinlich; seine Wurzeln und damit die Anfänge des Volkstums sind vielmehr in Zeiten zu suchen, als die sich zu J. rechnenden Stämme noch halbnomadisch an den Rändern des Kulturlandes lebten.

2. Einzelheiten über die Vorgeschichte der ¶ Stämme J.s lassen sich nur schwer feststellen. Zeitgenössische Nachrichten über sie im Schrifttum der benachbarten Kulturvölker darf man von vornherein kaum erwarten; ihre eigene Ueberlieferung aber, die durch viele Generationen nur mündlich weitergegeben und erst spät schriftlich aufgezeichnet wurde, war um so weniger imstande, ein getreues Bild der Frühzeit festzuhalten, als deren Lebensverhältnisse nicht lange fortbestanden. Was man sich von den Vorfahren erzählte, das galt in der Regel nicht als Erinnerung an die Sondergeschichte der alten Volksteile, sondern entweder als gemeinsames Erlebnis des Volksganzen unter Führung eines einzelnen Helden (so bei ¶ Mose und ¶ Josua) oder als persönliche Geschichte der Ahnherren, die in dem Schicksal der Nachkommen fortwirkt (so bei ¶ Abraham, ¶ Isaak und ¶ Jakob). Aus der Unsicherheit darüber, was in diesem Sagenschatz auf echte Erinnerung an volks- oder stammesgeschichtliche Vorgänge oder an bestimmte Führergestalten zurückgeführt werden darf, erklären sich die weitgehenden Unterschiede in den Rekonstruktionsversuchen der neueren historischen Forschung, die man wohl niemals ganz wird ausgleichen können.

3. Gewisse Grundzüge werden von dieser Unsicherheit nicht berührt. So vor allem das Hervorgehen der Stämme J.s aus den halbnomadischen Lebensformen der Ränder Palästinas, wo Rind- und Kleinviehzucht nebst sporadischem Ackerbau die Wirtschaft bestimmt und volle Seßhaftigkeit die Ausnahme ist. Nur von hier aus ist die noch in der Zeit nach dem Uebergang in das Kulturleben Jahrhunderte lang bewährte Stärke der Stammesorganisation J.s zu verstehen; desgleichen die von der Sage festgehaltene Erinnerung an alte Beziehungen zu anderen Stämmen, die dauernd auf jener Stufe verharrten; vor allem aber auch die religiöse Bindung an einen Gott, dessen ältesten Wohnsitz auf Erden man noch lange hernach draußen in der Wüste kannte, und im Zusammenhang damit das dauernde Fortwirken nomadischer Lebensideale in J.s Religion. Die mit dem Ueberwiegen der Viehwirtschaft gegebene Beweglichkeit erklärt ferner die Nachrichten von zeitweiliger Abwanderung an den Ostrand des Nildeltas (Abraham, Jakob) und legt den Gedanken nahe, daß auch die ersten Beziehungen zum palästinischen Kulturland auf dem Weg des Weidewechsels (sogenannte Transhumanz) angeknüpft wurden. Doch geht es kaum an, die mit bestimmten Oertlichkeiten im Inneren Palästinas (meist mit Heiligtümern) verbundenen Vätersagen von solchen Beziehungen abzuleiten; sie verdanken ihre Form vielmehr wahrscheinlich erst der Zeit nach der endgültigen Uebersiedlung ins Kulturland.

4. Die älteste Verbindung der Stämme zu einer höheren Einheit, aus der das historische Volk J. erwachsen konnte, wird man sich am ersten nach der Art solcher Zusammenschlüsse in der Frühgeschichte Griechenlands und Italiens denken dürfen, d. h. in der Form sakraler Verbände um gemeinsame Heiligtümer (sogenannte „Amphiktyonien"), die unter Umständen auch politischen Einfluß gewinnen konnten, ohne jedoch ihren Gliedern die Selbständigkeit ganz zu nehmen. Allem Anschein nach geht das mit geringen Veränderungen dauernd bewahrte System der zwölf ¶ Stämme J.s auf einen solchen Verband zurück, und zwar auf einen Verband aus sehr früher Zeit, da in ihm mehrere Stämme noch gleichberechtigt neben den anderen stehen, die nach der Einwanderung in Palästina schnell gesunken sind. Die mit Bewußtsein gewählte und festgehaltene Zwölfzahl, die auf der monatlichen Abwechselung der beteiligten Gruppen in der Versorgung des gemein

samen Heiligtums beruht, ist für solche Zusammenschlüsse typisch. Wenn dieser Zwölferbund, wie zu vermuten ist, wenigstens mit seinen Anfängen noch in J.s vorpalästinische Zeit und zu einem Heiligtum außerhalb des Kulturlandes gehört, so haben wir in ihm eine der ältesten nationalen Organisationsformen zu sehen.

5. Diesem Bild fügen sich die Ueberlieferungen von ¶ Moses als erstem Führer des Volks und als Begründer der nationalen Religion J.s ohne Schwierigkeit ein. Der mit seiner Person verknüpfte Auszug aus Aegypten dürfte allerdings nur das entscheidende Erlebnis einer einzelnen Gruppe, nämlich des Hauses ¶ Joseph, sein. Hingegen handelt es sich bei den Erzählungen von dem Besuch am Gottesberg in der Wüste (Sinai; ¶ Berge: II) und vollends von dem langen Aufenthalt bei dem Heiligtum von ¶ Kadesch (am äußersten Südrand der Halbwüste südlich von Palästina) eher um Erinnerungen an den einstigen Gemeinbesitz des ganzen Stämmebundes, von dessen Gliedern vielleicht ein großer Teil schon damals im Kulturland saß. Diese Erzählungen treffen historisch das Richtige, wenn sie vor allem die religiöse Bindung der Stämme durch Moses betonen; ein Zusammenschluß auf anderer Basis wäre in den damaligen Lebensverhältnissen kaum durchführbar gewesen. Wieweit dem durch kleinere Bünde schon vorgearbeitet war, bleibt fraglich; das genealogische System der zwölf Söhne ¶ Jakobs scheint durch ihre Verteilung auf verschiedene Mütter solche Vorstufen anzudeuten (vgl. besonders die Sechsergruppe der Söhne Leas, deren Einwanderung nach Palästina vor die des Hauses Joseph fällt).

6. Die Landnahme der Stämme in Palästina erfolgte entgegen der generalisierenden Darstellung des ¶ Josuabuches, dessen Grundstock von alten Erzählungen es in Wirklichkeit fast nur mit Benjamin zu tun hat, in einer Reihe von Einzelvorstößen (vgl. Richt 1), teils vielleicht von Süden, teils östlich um das Tote Meer. Sie konnte nur gelingen, weil Palästina wie geographisch so damals auch politisch tief zerklüftet war (Stadtstaatwesen; vgl. ¶ Kanaan: II). Je nach Oertlichkeit und politischer Situation führten infolgedessen die Einwanderungsschübe der Stämme J.s zu sehr verschiedenen Ergebnissen: der eine Stamm setzte sich in längst besiedeltem Kulturland fest und mußte sich der dort herrschenden fremden Gewalt beugen (Issachar: Gen 49 $_{14\,f}$), der andere ließ sich neben kanaanäischen Stadtgebieten nieder und trat mit deren Machthabern in ein Vertragsverhältnis (Benjamin: Jos 9), ein dritter vernichtete die vorgefundene Stadtherrschaft und trat in ihre territorialen Rechte ein (¶ Kaleb), wieder andere suchten sich ein noch kaum besiedeltes Gebiet aus, wo ihre Selbständigkeit gesichert war (¶ Juda). Auch völlige Mißerfolge, Rückschläge (Simeon und Levi: Gen 34) und weiteres Abwandern kamen vor (Dan: Richt 18). Unsere Nachrichten reichen nicht aus, um die ganze Buntheit der Vorgänge zu erfassen, und noch weniger gelingt die zeitliche Fixierung der einzelnen Stadien der Bewegung; denn die chronologischen Angaben des AT.s über diese Periode gehören einem sekundären System an, und die sicher datierbaren außerbiblischen Zeugnisse für die damalige Geschichte Palästinas stehen mit der Landnahme J.s nirgends in unmittelbarer Verbindung. Wahrscheinlich gehen die ersten Anfänge der Einwanderung bis weit in die Periode der ägyptischen Herrschaft über das Land zurück; ihr Ende fällt wohl erst in das 12. Jhd. Klar ist hingegen das territoriale Ergebnis: in der Hauptsache nur die Bergländer westlich und teilweise die östlich vom Jordan gingen jetzt in den Besitz J.s über; die Ebenen verblieben ihren alten Herren, soweit sich nicht die ¶ Philister und ihre Verwandten etwa zur gleichen Zeit ihrer bemächtigten.

7. Die Wirkung der neuen Verhältnisse auf die Stämme J.s war gewiß nicht ein schnelles Hineinwachsen in die alte Städtekultur Palästinas; dazu standen sie den Städten zunächst viel zu fremd gegenüber. Aber auch an eine allgemeine Verschmelzung mit der vorgefundenen Landbevölkerung darf man kaum denken, solange die Stämme im Interesse der Selbstbehauptung ihre Geschlossenheit wahrten. Erst mit der allmählich eintretenden Umbildung ihrer Verbände in landschaftliche und örtliche Gruppen wurde das Einströmen fremder Elemente möglich. Für den Anfang war die Hauptsache der Uebergang von der halbnomadischen zur bäuerlichen Wirtschafts- und Siedelungsweise und damit die Bindung an die Scholle. Auf das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit der Stämme konnte dieser Wandel nicht günstig wirken: die Sonderinteressen überwogen und führten zu Sonderentwicklungen, besonders, wo durch Restbestände des alten kanaanäischen Staatensystems die Gruppen der Stämme J.s voneinander abgeschlossen waren (vgl. ¶ Juda). Was man im ¶ Richterbuch über israelitische Aktionen in dieser Periode liest, betrifft daher fast immer nur einzelne Stämme oder kleine Gruppen von solchen, die sich gegen Uebergriffe der Nachbarn im Kulturland (¶ Philister, ¶ Ammoniter, ¶ Moabiter) oder gegen eindringende Nomaden (¶ Midianiter) zur Wehr setzen (die „Richter" sind die Führer in solchen Kämpfen). Und wo es einmal zu einer gemeinsamen Unternehmung größeren Stils gegen eine Koalition kanaanäischer Stadtstaaten kommt (¶ Deboralied), da wird eine Beteiligung des judäischen Südens schon gar nicht mehr erwartet, und auch von den anderen Stämmen bleiben mehrere fern. Der übergreifende nationale Zusammenhang wurde also in Palästina zunächst nicht kräftiger, sondern hatte Mühe, sich zu behaupten; neue sakrale Verbände (¶ Tabor: Deutn 33 $_{19}$; ¶ Sichem: Jos 24; ¶ Silo: I Sam 1 ff) werden ihn wenigstens in ihrem Bereich gepflegt haben.

8. Daß er nicht ganz verloren ging, lehrt die erste israelitische Staatenbildung um die Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend (der Reichsgründungsversuch Abimelechs von Sichem aus [Richt 9] wollte Israeliten und Kanaanäer vor einen Wagen spannen und scheiterte eben daran in kürzester Zeit). Unter dem beiderseitigen Druck der Philister im Westen und der Ammoniter (vielleicht auch anderer Nachbarn) im Osten vermochte der von ¶ Samuel zur Führung designierte Benjaminit ¶ Saul die Stämme J.s, freilich anscheinend wieder mit Ausschluß des judäischen Südens, dahin zu bringen, daß sie ihm regelmäßige Heerbannfolge leisteten, so oft er sie zu kriegerischer Verteidigung der nationalen Ansprüche aufrief. So entstand das Reich J. auf der Basis der alten Stammesorganisation, als eine Staatenbildung durchaus unkanaanäischer Art, nur den Reichen der verwandten Völkerschaften im Ostjordanland vergleichbar (¶ Königtum J.s). Zu einer inneren Durchbildung des neuen Staatslebens kam es unter Saul noch nicht; sein Erliegen in einem letzten Zusammenstoß mit den Philistern schien auch das Reich zu vernichten.

9. Die überraschende Wendung, die nach dieser Katastrophe der geniale ¶ David der Gesamtgeschichte Palästinas gab, bedeutete zwar eine Wieder-

herstellung des Reiches J., aber um den Preis seiner Einordnung in ein größeres Ganzes: die staatliche Zusammenfassung des Südens zu dem Reiche ¶ Juda durch David war unmittelbar vorhergegangen, die Ausdehnung seiner Herrschaft über die nichtisraelitischen Randstaaten im Westen und Osten folgte. Mochte nun auch der nationale Vorrang J.s in diesem komplizierten Großreichsgebilde gewahrt bleiben, so war doch seine Selbständigkeit bedroht, wenn es auf die Dauer in einen so wenig nationalen Rahmen gespannt wurde. Schon die Aufstände Absaloms und Sebas unter David, dann wieder die Reibungen unter ¶ Salomo zeigen J.s innere Resistenz gegen die neue Gestaltung seiner Lage; Salomos Versuch, das Reich oder doch den Hof ganz in die internationale Kultur der Zeit hineinzustellen, verschärfte nur den Gegensatz.

10. Es ist daher nicht überraschend, daß sofort nach Salomos Tod das Großreich Davids zerfiel, und daß nun die Absage J.s an die Davididen den längst erwachsenen Dualismus zwischen dem Reiche J. und Juda zur vollen Versteifung brachte. Zu einer Wiederherstellung der Personalunion zwischen J. und Juda ist es in der Folgezeit nie mehr gekommen. Den Verlauf der Geschichte beider Reiche durch die zwei nächsten Jahrhunderte im einzelnen zu verfolgen, geht hier nicht an, da zu seiner Erklärung von Fall zu Fall außer den Schwankungen des politischen Gleichgewichts zwischen beiden auch die Verschiebungen der übrigen Kräfte im ganzen palästinisch-syrischen Staatensystem heranzuziehen wären. Im allgemeinen ist zu sagen, daß auf eine Periode ernster Spannung unter den ersten Königen nach Salomo (Israel: ¶ Jerobeam I, Nadab; dann neuer Anfang: Baesa, Ela; Juda: ¶ Rehabeam, Abia, Asa) mit dem Aufkommen der Dynastie Omris (¶ Omri, ¶ Ahab, Ahasja, Joram; Juda: ¶ Josaphat, Joram, Ahasja) eine Zeit entschiedener Vormachtstellung J.s folgt, die jedoch durch die zunehmende Ueberlegenheit des ¶ Aramäer-Reiches von ¶ Damaskus um ihre volle Auswirkung gebracht wird. Die tiefste Demütigung durch die Aramäer aber erleben beide Reiche erst, nachdem in J. die Dynastie ¶ Jehus zur Herrschaft gekommen ist (Jehu, Joahas, Joas, ¶ Jerobeam II; Sacharja; Juda: illegitime Herrschaft der Athalja, Joas, Amasja, Asarja-Ussia), und nur der starke Druck ¶ Assyriens auf das Reich von Damaskus verschafft ihnen in der ersten Hälfte des 8. Jhd.s (¶ Jerobeam II) eine Möglichkeit der Erholung. Inzwischen aber hat sich besonders in J. das seit David dem Reiche einverleibte Kanaanäertum so weit durchgesetzt, daß die neue Blüte sehr viel mehr ihm als dem echten Israelitentum zugute kommt.

11. Eine noch viel schwerere Krise folgte in der zweiten Hälfte des gleichen Jahrhunderts, da die Assyrer jetzt in der Absicht, ein Weltreich mit Einschluß Aegyptens aufzurichten, das ganze syrisch-palästinische Staatensystem über den Haufen warfen (¶ Assyrien). Das Reich J., das nach dem Sturz der Dynastie Jehus eine Revolution nach der anderen erlebte (¶ Menahem, Pekahja, Pekah, Hosea), erlag infolge seiner überwiegend antiassyrischen Einstellung dem Großreich ganz: zuerst wurden seine Außengebiete im Westen, Norden und Osten, dann sein Restbestand (Samaria) in assyrische Provinzen verwandelt; um seine politische Eigenbetätigung war es damit für immer geschehen. Die Könige von Juda (Jotham, ¶ Ahas) handelten klüger, indem sie rechtzeitig in eine Vasallenstellung zu den assyrischen Großkönigen eintraten. Die damit gegebene Beschränkung ihrer Selbständigkeit verschärfte sich dann aber sehr, als ¶ Hiskia im Zusammenhang mit einer allgemeinen Empörung nach Sargons Tod (705) Emanzipationspolitik trieb: Sanherib nahm ihm daraufhin (701) sogar die ganze judäische Landschaft ab, und wenn diese auch früher oder später zurückgegeben wurde, so war doch an der vollen Abhängigkeit von Assur bis zu dem raschen Zerfall dieses Weltreiches nach Assurbanipals Tod (626?) nicht mehr zu rütteln (¶ Manasse, Amon). Die inneren Wirkungen dieses Jahrhunderts der Knechtschaft können hier nicht besprochen werden; das Entscheidende war, daß das alte nationale Selbstbewußtsein nunmehr zerbrach.

12. Es bedeutet daher in jedem Sinne Restauration, wenn ¶ Josia angesichts des Zerfalls der Assyrermacht dazu überging, sich von dem Vasallitätsverhältnis zu emanzipieren, die assyrischen Provinzen in seiner Nachbarschaft zu annektieren und so womöglich das palästinische Gesamtreich Davids in neuer Form wiederherzustellen. Dauernder Erfolg hätte diesem groß gedachten Versuch nur beschieden sein können, wenn auch die entscheidende Voraussetzung von Davids politischer Schöpfung, nämlich die Freiheit Palästinas von Einmischungen auswärtiger Mächte, wieder eingetreten wäre. In Wirklichkeit folgte einer kurzen Oberhoheit der Aegypter über Palästina und Syrien (¶ Aegypten: I) die stabile Herrschaft der Chaldäer (¶ Babylonien: I). So mußte Josias Werk mit seinem Tod zerfallen. Das Reich Juda (Joahas, Jojakim, Jojachin, Zedekia) geriet in neue Abhängigkeit und büßte seine Emanzipationsversuche erst mit der Deportation von König (Jojachin) und Oberschicht, dann mit voller Vernichtung und Umwandlung in eine babylonische Provinz (¶ Exil). Damit erreicht die politische Geschichte J.s ihr vorläufiges Ende; die Restauration Judas im Zeitalter der Perserherrschaft bedeutet keine volle Rückkehr zu dem, was einstens war (vgl. ¶ Judentum: I).

Gesamtdarstellungen: B. Stade: Geschichte des Volkes J. I, (1887) 1889²; II, 1888; — J. Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, (1894) 1914⁷; — H. Winckler: Geschichte J.s in Einzeldarstellungen I, 1895; II, 1900; — A. Klostermann: Geschichte des Volkes J., 1896; — C. H. Cornill: Geschichte des Volkes J., 1899; — M. Löhr: Geschichte des Volkes J. in 8 Vorträgen, 1900; — S. Oettli: Geschichte J.s, 1905; — E. König: Geschichte des Reiches Gottes, 1908; — C. F. Lehmann-Haupt: Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, 1911; — H. Guthe: Geschichte des Volkes J., (1899) 1914²; — R. Kittel: Geschichte des Volkes J. I, (1888) 1923⁶; II, (1892) 1925⁶; III, 1, 1927; — E. Sellin: Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I, 1924; — Aelteres in RE³ IX, S. 458 ff; XXIII, S. 708 f. Alt.

13. Die Chronologie der Könige von J. und Juda stellt ein Gebiet at.licher Forschung dar, für das trotz vieler scharfsinniger Untersuchungen eine wirklich einleuchtende Lösung noch nicht gefunden ist. Alle Versuche müssen an irgendwelchen Stellen mit unkontrollierbaren Verderbnissen in den Zahlen der Regierungsdauer dieses oder jenes Königs von J. und von Juda rechnen, außerdem Mitregierungen annehmen in Fällen, wo jede Bezeugung dafür fehlt, und geraten schließlich in Widerspruch zu geschichtlich vertrauenswürdigen Angaben der ¶ Königsbücher. Die Ursache für diese Lage der Forschung liegt in dem Zustand der masoretischen Ueberlieferung. Die Zeitangaben für die Könige von J. und Juda werden bekanntlich von dem deuteronomistischen Rahmen der Königsbücher geboten. Sie zerfallen in zwei Arten, die absoluten Regierungszahlen,

welche die Dauer der einzelnen Könige angeben, und die Synchronismusdaten, welche die Regierungsantritte — bei Nadab und Ela auch den Tod — der Könige von J. nach dem entsprechenden Jahre des gleichzeitigen Königs von Juda und umgekehrt verzeichnen. Beide Arten von Zeitangaben stehen unter sich vielfach in Widerspruch und widerstreiten außerdem den gesicherten assyrisch-israelitischen Gleichzeitigkeiten.

Während man seit Wellhausen zur Herstellung der Chronologie vorsichtigerweise allein den absoluten Regierungszahlen vertraute und diese hier und da zum Teil frei, zum Teil nach den assyrischen Daten korrigierte, die Synchronismen aber als zum Zweck der Vertuschung der Widersprüche sekundär errechnet ansah und als wertlos beiseite schob, macht sich in letzter Zeit eine freilich auch nicht zum Ziele führende Bevorzugung der Synchronismen vor den Regierungszahlen geltend. Demgegenüber soll hier eine einfache Lösung aufgezeigt werden, die für sich hat, daß sich sämtliche Zahlangaben als unentstellt und sinnvoll erweisen, daß jeder Widerspruch zu den glaubwürdigen konkreten Angaben der Königsbücher und den assyrischen Berichten vermieden wird, und die gestattet, ein deutliches Bild der weltpolitischen Zusammenhänge zur Zeit des Pekah und des Ahas, die bisher nur in allgemeinsten Umrissen erkennbar waren, zu zeichnen. Diese Lösung zieht die ungebührlich vernachlässigte und zu Unrecht abschätzig beurteilte außermasoretische Zahlenüberlieferung im weitesten Umfange heran. Da hier auf nähere Begründung verzichtet werden muß, sei für das einzelne verwiesen auf des Verfassers voraussichtlich 1929 erscheinendes Buch „Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher." Sämtliche Zahlangaben lassen sich zurückführen auf fünf in sich geschlossene Zählsysteme, die alle mit der „Reichstrennung" einsetzen und sich zum Teil bis zum Untergang des Nordstaates, zum Teil bis zur Zerstörung Jerusalems verfolgen lassen. Diese Systeme hatten Chronikform und sind vom Redaktor des Rahmens der Königsbücher nach Ausweis seiner Anlehnung an ihre Einleitungsformeln benutzt worden. Vermittelt wurden sie ihm wahrscheinlich durch die in den Königsbüchern zitierten Quellen. Auch die biblische ¶ Chronik zeigt sich von ihrem Stoff abhängig. Der Vergleich der fünf Systeme gestattet eine allein und durchweg auf israelitisch-judäischer Tradition beruhende Herstellung der geschichtlichen Zeitfolge, die durch die assyrischen Daten nachträglich bestätigt wird.

Zur Jahreszählung ist im einzelnen Folgendes zu bemerken: Die Könige beider Staaten rechneten ihre Jahre, entsprechend dem ägyptischen Einfluß in der Gründungszeit des Gesamtstaates, in alter Zeit vordatierend, d. h. das Todesjahr des Vorgängers ward dem ersten Jahre des Nachfolgers gleichgesetzt. Seit Menahem und Ahas hat unter assyrischem Einfluß die Nachdatierung Eingang gefunden, die das Todesjahr des Vorgängers diesem voll zuzählt, das erste Jahr des Nachfolgers vom nächsten Neujahrstage ab rechnet und den Abschnitt seiner Regierung zwischen Todestag des Vorgängers und dem Neujahrstage als Anfang der Regierung bezeichnet (Jerem 26_1 27_1 28_1 49_{34}). Das Kalenderjahr, das diesen Rechnungen zugrunde lag, lief in J. bis zum Ende des Staates von Herbst zu Herbst, ebenso in Juda bis Ahas-Hiskia. In Ahas' Zeit, vielleicht genauer beim Antritt des Hiskia, ging man in Juda unter assyrischem Einfluß zum Frühjahrskalender über, der bis zum Ende des Staates in Geltung geblieben ist.

Zu der folgenden Tabelle sei bemerkt: Mitregierungen sind außer der bei Jotham bezeugten nicht anzunehmen. Josaphat und Joram von Juda rechnen nach ihrem Regierungsantritt ihre Jahre von ihrem erstmaligen Hervortreten neben ihrem Vater aus, Josaphat seit Asas Fußerkrankung (I Kön 15_{23}), Joram seit seiner Designierung zum Thronfolger (II Chron 21_3). Jerobeams I fünfmal bezeugter Antritt ein Jahr vor Rehabeam ist so zu verstehen, daß seine Jahre gezählt werden von einem in Salomos letzte Zeit fallenden Prätendentschaftsversuche aus (I Kön 11_{26} ff). In Omris Zeit sind die Jahre des Kampfes mit Tibni eingerechnet. — Die Regierungszahlen der in den früheren Artikeln aufgeführten Könige sind nach einer älteren Rechnungsweise angesetzt worden. — H = Jahr mit Herbstanfang; Fr = Jahr mit Frühlingsanfang.

David H 1004/3—H 965/4
Salomo H 965/4—H 926/5

Juda		Israel	
Rehabeam	H 926/5—H 910/9	Jerobeam I	H (927/6) 926/5 bis H 907/6
Abia	H 910/9—H 908/7		
Asa	H 908/7—H 868/7	Nadab	H 907/6—H 906/5
		Baesa	H 906/5—H 883/2
		Ela	H 883/2—H 882/1
		Simri	H 882/1
Josaphat	H (872/1) 868/7 bis H 851/0	Omri	H (882/1) 878/7 bis H 871/0
Joram	H (852/1) 851/0 bis H 845/4	Ahab	H 871/0—H 852/1
		Ahasja	H 852/1—H 851/0
Ahasja	H 845/4	Joram	H 851/0—H 845/4
Athalja	H 845/4—H 839/8	Jehu	H 845/4—H 818/7
Joas	H 839/8 bis H 800/799	Joahas	H 818/7—H 802/1
Amasja	H 800/799—H 785/4	Joas	H 802/1—H 787/6
Asarja	H 785/4—H 747/6	Jerobeam II	H 787/6—H 747/6
Jotham	H 758/7) 747/6 bis H 743/2	Sacharja	H 747/6
		Sallum	H 747/6
Ahas	H 742/1—Fr 726/5	Menahem	H 746/5—H 737/6
		Pekahja	H 736/5—H 735/4
		Pekah	H 734/3—H 733/2
Hiskia	Fr 725/4—Fr 697/6	Hosea	H 732/1—H 724/3
		Samaria erobert Fr 721	
Manasse	Fr 696/5—Fr 642/1		
Amon	Fr 641/0—Fr 640/39		
Josia	Fr 639/8—Sommer 609		
Joahas	Sommer—Herbst 609		
Jojakim	Fr 608/7—Fr 598/7		
Jojakin	Sommer 598		
Zedekia	Fr 597/6—August 587		

Vgl. außer der in den Geschichten Israels genannten Literatur Fr. X. Kugler: Von Moses bis Paulus, Forschungen zur Geschichte J.s nach biblischen und profangeschichtlichen, insbesondere neuen keilinschriftlichen Quellen, 1922; — N. W. Ljungberg: Die hebräische Chronologie von Saul bis zur babylonischen Gefangenschaft, übersetzt von P. Wittmann, 1922; — P. Rießler: Zur Chronologie des AT.s (ThQ CIV, 1923, S. 1 ff); — V. Coucke: Chronologie des rois de Jouda et d'Israel (RBd XXXVII, 1925, S. 325 ff); — S. Mowinkel: Den Israelitik-Judeiske Kongekronologi (Svensk Teologisk Kvartalskrift I, 1925); — J. Levy: Forschungen zur alten Geschichte Vorderasiens (Mitt. der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft XXIX, 1924, Heft 2); — Derſ.: Die Chronologie der Könige von J. und Juda, 1927; — Für die assyrisch-israelitischen Synchronismen vgl. E. Forrer: Zur Chronologie der neuassyrischen Zeit (Mitt. der vorderasiatischen Gesellschaft XX, 1915, Heft 3).

Begrich.

Israel, Georg (1505—88), aus Mähren, gründete die Brüder-Unitätsprovinz Polen und war deren Senior. Von Luther „Apostel der Slawen" genannt.

Rich. Kruske: G. J., Diss. Breslau 1894; — W. Bickerich: Evg. Leben unter dem weißen Adler, 1925. **Israel.**

Italien.

1. Die altkirchliche Zeit; — 2. Von der Begründung des Kirchenstaates bis zum Ende der deutschen Kaiserzeit; — 3. Die Abhängigkeit J.s von Frankreich; Avignon; das Schisma; die Renaissance; — 4. J. unter spanischer und österreichischer Herrschaft; Reformation und Gegenreformation; — 5. Die napoleonische Zeit und das Risorgimento; — 6. Das geeinte J. Die freie Kirche im freien Staate. Der Weltkrieg und der Faszismus; — 7. Der Protestantismus in J.; — 8. Die gegenwärtige kirchliche und religiöse Lage; — 9. Statistisches.

1. a. In J. sind christliche Gemeinden, wie natürlich, seit den allerfrühesten Zeiten bezeugt. Schon in den fünfziger Jahren setzt der ¶ Römerbrief des Paulus in Rom, der Welthauptstadt (die nach Inschriften mindestens ein Dutzend jüdische Synagogen umfaßte; ¶ Diaspora: I, 3), eine nicht unbedeutende Gemeinde voraus, deren Gründung jedenfalls vor das Jahr 49 zurückreicht. Denn wenn nach Sueton in diesem Jahr der Kaiser Claudius „Juden, die infolge Umtrieben des Christus dauernd in Unruhe waren, aus Rom vertrieb (Judaeos impulsore Christo assidue tumultuantes Roma expulit"), was auch Apgsch 18_2 bezeugt ist, so wird Christus gewiß nicht ein sonst unbekannter Aufrührer sein, sondern es wird sich um eine von dem heidnischen Berichterstatter mißdeutete Spaltung zwischen altgläubigen und christusgläubigen Juden handeln. Auch in Neapel, bzw. Puteoli (= Pozzuoli) gab es damals bereits Christen (Apgsch 28_{14}). Schon im Jahre 64 erlitten die römischen Christen eine kurze, aber grausame Verfolgung durch Nero (¶ Imperium Romanum, 2 b); die Zahl der Opfer erweist den erheblichen Umfang der Gemeinde. Der erste ¶ Clemensbrief und der Römerbrief des ¶ Ignatius von Antiochien eröffnen eine Reihe eindrücklicher Zeugnisse ihrer Größe und ihres Ansehens im ganzen Reich. Ihre Bischöfe haben schon im 2. Jhd. eine unbestrittene Führerstellung in J. (ohne Oberitalien; s. u.) gehabt (¶ Papsttum: I) und vertreten frühzeitig die Selbständigkeit der abendländischen Kirche gegen den Orient (so im Osterstreit; ¶ Ostern). Griechische Sprache blieb in den christlichen Gemeinden J.s bis in die erste Hälfte des 3. Jhd.s hinein vorherrschend; jedoch reichen die Anfänge der lateinischen Bibelübersetzung (¶ Bibelübersetzungen: II, 1) und lateinischen ¶ Altchristlichen Literaturgeschichte (: 3 b) ins 2. Jhd. zurück. Um die Mitte des 3. Jhd.s unter dem Episkopat des ¶ Cornelius umfaßte der römische Klerus 155 Personen; der Kaiser Decius (¶ Imperium Romanum, 3) soll geäußert haben, er wolle lieber einen Gegenkaiser in Rom ertragen als einen christlichen Bischof. Damals versammelten sich zu einer römischen Synode bereits 60 italienische Bischöfe, deren Gesamtzahl somit mindestens etwa 100 gewesen sein dürfte; Namen einzelner Bischöfe und Städte werden — wenige und zum Teil unsichere Daten ausgenommen — erst im 4. Jhd. genannt. — Später und zunächst spärlicher als in Mittel- und Unteritalien (Großgriechenland) scheint sich das Christentum in Oberitalien verbreitet zu haben, wohin es überwiegend von Osten, nicht von Rom her, gelangt zu sein scheint. ¶ Ravenna, ¶ Aquileja, ¶ Mailand werden hier zu unabhängigen Zentren.

1. b. Ein eigenes Geschick fügte es, daß Rom in demselben Augenblick, in dem das Christentum aus der verfolgten Religion zur staatlich privilegierten Kirche wurde, aufhörte, Hauptstadt des Reiches zu sein; der christliche Kaiser verlegte seine Residenz nach Konstantinopel (¶ Byzanz, 1) und vollendete damit die Provinzialisierung J.s, das einer Periode wirtschaftlichen und kulturellen Verfalls entgegengeht. Als nach der Reichsteilung unter den Söhnen des Theodosius (395) der Westen wieder einen Kaiser erhielt, residierte er nicht mehr in Rom. Es ist schwer zu sagen, wie sich Gewinn und Verlust dieser Lösung vom Hof für den römischen Bischof stellen. Sein Einfluß blieb gewichtig, so schwierig sich seine Lage oft gestaltete und so empfindlich ihn die Rivalität Neu-Roms kränkte (¶ Papsttum: I). Das mit Rom fest verwachsene Heidentum wich zunächst nur langsam zurück, um im 5. Jhd. rasch und unaufhaltsam niederzugehen. 476 machte Odoakar dem weströmischen Kaisertum ein Ende, das sich schon von Anfang des 5. Jhd.s an gegen immer neue Germaneneinfälle nicht nachhaltig zu wehren vermocht hatte (¶ Imperium Romanum, 5). Es beginnt die Periode der Herrschaft arianischer Germanen über J., erst der Ostgoten (493—553; ¶ Goten), dann — nach der Episode der Wiederherstellung der Reichseinheit unter ¶ Justinian — der ¶ Langobarden (568—774). J. war etwa 200 Jahre ein Land mit zwei Völkern und zwei Kirchen. An den Küsten und im Süden der Halbinsel hielten sich byzantinische Enklaven (im Süden bis zur normannischen Zeit). Ravenna war bis 751 Sitz des byzantinischen Exarchen, auch Rom gehörte nominell zum byzantinischen Gebiet. Tatsächlich war die Stadt und in wechselndem Umfang ihre Umgebung, das Patrimonium Petri, unter dem Papst autonom (¶ Papsttum: I). Von Germanen und Byzantinern abwechselnd umworben, gelegentlich auch bedrückt, steigerte er im ganzen stetig seinen Einfluß und seine Selbständigkeit. In der zweiten Hälfte des 7. Jhd.s gingen die Langobarden zum Katholizismus über und arbeiteten auf einen Einheitsstaat hin. Das stärkte zwar den kirchlichen Einfluß Roms in Oberitalien und brach die Autonomie der Stühle von Mailand und Aquileja. Aber es fiel damit der konfessionelle Gegensatz fort und zugleich die politische Unabhängigkeit, die auf ihm beruhte. Im 8. Jhd. kam es unter der Herrschaft des bilderfeindlichen Kaisers Leo III (717—741; ¶ Bilder: III) zur Lösung von Byzanz, was wiederum den Wegfall einer mittelbaren Stütze der römischen Autonomie bedeutete. Der Kaiser riß den byzantinischen Süden J.s mit seinem Reichtum von der römischen Obedienz los — er blieb byzantinisch bis zur normannischen Eroberung —, und als 751 Ravenna in die Hand der Langobarden fiel, schien das Papsttum, nun ganz von diesen umklammert, der langobardischen Staatskirche zu verfallen. Da brachte das Bündnis mit den ¶ Franken (754) und die ihm folgende Zerstörung des langobardischen Reiches (774) einen völligen Umschwung.

A. v. Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 1924⁴, S. 798 ff; — H. Leclercq in: DdA VII, S. 1612 ff; — Ughelli: Italia sacra, 1717. — Vgl. ¶ Papsttum: I; ¶ Imperium Romanum. **v. Soden.**

2. Gegen den Langobarden Aistulf, der im Begriff war, ganz J. zu erobern, rief 754 Papst ¶ Stephan II, da von Byzanz kein Beistand mehr zu erwarten war, die fränkische Großmacht zu Hilfe, — eine politische Schwenkung, die die Begründung des Kirchenstaates (756; ¶ Papsttum: I) herbeiführte, der zugleich eine trennende Mauer zwischen dem nördlichen Langobardenreich und den selbständigen Herzogtümern Spoleto und Benevent wurde. Ein erneuter Hilferuf des Papstes ¶ Hadrian I gegen den

Langobardenkönig Desiderius brachte die durch ¶ Karl den Großen vollzogene Vereinigung des Langobardenreiches mit dem Frankenreich (774). Trotz der Bestätigung der Pippinschen Schenkung und der Kaiserkrönung in Rom (800) blieb Karl der oberste weltliche Herr auch des Kirchenstaates. Nach der Absetzung Karls des Dicken (887), der noch einmal, aber ohne jede Macht, alle karolingischen Besitzungen vereint hatte, erfolgte der Zerfall des karolingischen Reiches, und in J. herrschte jahrzehntelang völlige Anarchie. Ein Machthaber löste den andern ab. Sechs Republiken: Venedig, Genua, Pisa, Neapel, Gaeta und Amalfi entstanden. Das Papsttum geriet in tiefsten Verfall. In Rom hatte 932—54 der Adelige Alberich die weltliche Herrschaft in Händen. Sein Sohn, Papst ¶ Johann XII, der die geistliche und weltliche Macht wieder vereinte, wandte sich an ¶ Otto den Großen, der durch die Errichtung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation Rom und Italien (962) Deutschland einverleibte. Trotz des Tiefstandes des Papsttums erlebte J. im 10. Jhd., dem saeculum obscurum, ein Wiedererwachen des Asketentums in ¶ Nilus, Romuald (¶ Kamaldulenser) und Gualbertus (¶ Vallombrosaner), Kreise, aus denen die Anhänger der cluniazensischen Reform (P. ¶ Damiani) hervorgingen. Kaiser Heinrich III (1039—56) hob die kirchliche Reformpartei in Rom in den Sattel und rettete damit das Papsttum aus seinem Ruin; zugleich ließ er in Süditalien an Stelle der Sarazenen die Normannen festen Fuß fassen, zwei scheinbare Erfolge, die aber dem Kaisertum in J. verhängnisvoll wurden. Die Normannen wurden unter dem Segen des Papsttums, das sich auch mit der demokratischen Bewegung der ¶ Pataria in Norditalien verband, die Herren von ganz Unteritalien und Sizilien, und mit Hildebrand, seit 1073 ¶ Gregor VII, erhob sich die kirchliche Reformpartei gegen die kaiserlichen Rechte; trotz Gregors Niederlagen im Kampf mit ¶ Heinrich IV bildet seine Regierung den Wendepunkt in der Geschichte des mittelalterlichen ¶ Papsttums (: I), dessen Vormachtstellung in J. das Wormser Konkordat (1122; ¶ Deutschland: I, 2) entschied. Diese Entwicklung ist vor allem auch den mächtig sich entwickelnden italienischen Städten zugute gekommen. Die Herzöge und Markgrafen waren in den Hintergrund gedrängt worden. In den Städten aber gab es überall zwischen Adel und Bürgertum schwere, meist für das letztere siegreiche Kämpfe. Auch in Rom mußte Papst ¶ Lucius (1144) einen Senat als Stadtregierung anerkennen, und 1147—55 war die Stadt in der Hand ¶ Arnolds von Brescia, der die Rückkehr des Klerus zum armen Leben Jesu forderte. Der Reform und dem Wiederaufbau des Papsttums im 11. und 12. Jhd. ging auch in J. das Aufblühen der kirchlichen Wissenschaft in der ¶ Scholastik, der Aufschwung des kirchlichen Rechtsstudiums (¶ Gratian), der Enthusiasmus der ¶ Kreuzzüge und die hochentwickelte romanische Baukunst, ein Sinnbild kirchlicher Macht und ein Zeichen aufsteigender Wirtschaft (¶ Kirchenbau: I), parallel. Der 2. Akt des Ringens zwischen Kaiser und Papst, das im 12. Jhd. schon unter ¶ Friedrich I Barbarossa wegen der tuscischen Güter und der lombardischen Städte einsetzte, konnte vom Papsttum als ein Kampf um seine und J.s Freiheit geführt werden, seitdem die Vereinigung Süditaliens mit dem Kaiserreich infolge der Vermählung Heinrichs VI mit der Erbin des Normannenreiches, Konstanze, erfolgt war. Papst ¶ Innozenz III, der für den unmündigen ¶ Friedrich II die Regentschaft in Süditalien führte, war tatsächlich der Herr ganz J.s. Und das Ringen des Papsttums mit dem zur Herrschaft gelangten Friedrich II (¶ Papsttum: I) entschied das Schicksal des Hohenstaufenreiches auch in J. ¶ Urban IV bot Karl von Anjou, dem Bruder Ludwigs IX von Frankreich, die Krone Siziliens an. Durch den Sieg Karls über Manfred 1266 war die Herrschaft der französischen Dynastie in Süditalien gesichert. — Zu gleicher Zeit, als das Papsttum den Höhepunkt weltpolitischer Macht erreichte, erlebte das Mönchtum in J. einen ungeheuren Aufschwung in den Bettelorden des ¶ Franz von Assisi und des ¶ Dominikus, die das von den Häretikern gepredigte Ideal des armen Lebens Jesu im Dienst der Kirche verwirklichten und zugleich der auf der Höhe befindlichen Scholastik bedeutende Lehrer gaben: ¶ Thomas von Aquino und ¶ Bonaventura. In der Baukunst löste den romanischen Stil seit dem 12. und 13. Jhd. der gotische ab. In der Plastik gingen die Pisani (um 1300) neue Wege. Die moderne, durch das Heldenleben des Franziskus inspirierte Malerei begann mit Cimabue († 1302) und Giotto († 1336). Den Höhepunkt der kirchlichen Weltanschauung im italienischen Geistesleben bezeichnen die Werke ¶ Dantes, der allerdings politisch die kaiserlichen Ansprüche gegen die päpstliche Weltherrschaft verfocht.

3. Der Sieg des Papsttums über die Hohenstaufen wurde seine eigene Niederlage; es geriet in völlige Abhängigkeit von Frankreich, seinem Bundesgenossen (¶ Papsttum: I). Wie der Kirchenstaat stand auch Neapel unter französischem Einfluß. Aber das im übrigen J. neu erwachende Nationalbewußtsein begrüßte in dem deutschen König Heinrich VII den Wiederhersteller der Ordnung (Dante). Doch der Kaiser starb, ehe er das guelfische Florenz erobern konnte. Auch Ludwigs des Bayern (1314 bis 1349) Kampf gegen das Papsttum, in dem er in J. von der Opposition der Minoriten und des ¶ Marsilius von Padua (Defensor pacis) unterstützt wurde, war vergeblich. In Rom errichtete der Volkstribun Cola di ¶ Rienzi 1347 eine Republik; aber 1353 wurde die päpstliche Herrschaft wiederhergestellt. Die politische Entwicklung J.s im 14. Jhd., in der die Führung vom Süden auf den Norden überging und neue Stadtstaaten sich bildeten (Savoyen, Mailand, Florenz; Modena, Ferrara, Mantua), nötigte das Papsttum zur Rückkehr aus dem Exil im französischen Avignon nach Rom. Aber das avignonensisch-römische Schisma (1378—1415; ¶ Papsttum: I) hat dem kirchlichen Leben J.s schweren Schaden gebracht, der auch durch die ¶ Reformkonzile (darunter auf italienischem Boden das von Pisa, 1409) nicht geheilt werden konnte. Die in J. bereits im 14. Jhd. beginnende (¶ Petrarca), unter dem Einfluß der heidnischen Antike stehende Kultur der ¶ Renaissance, deren Blütezeit das ausgehende 15. und beginnende 16. Jhd. ist, bedeutete einen völligen, zunächst formalen, dann aber auch inhaltlichen Bruch mit der Kultur des Mittelalters. Der Humanismus wurde die Grundlage der Bildung (Akademie in Florenz, ¶ Akademie, 1; Ansätze historischer Kritik: L. ¶ Valla). Zugleich erlangte die in den kirchlichen Dienst sich stellende und von den Päpsten großzügig geförderte bildende Kunst ihren Höhepunkt (Donatello, Bramante, ¶ Rafael, ¶ Leonardo da Vinci, ¶ Michelangelo; ¶ Malerei: II B). Ihr Glanz aber vermochte den religiösen Tiefstand des Papsttums, das einen Bußprediger wie ¶ Savonarola 1498 verbrennen ließ, nicht zu verdecken. Der Kirchenstaat wurde zu einem italienischen Fürstentum, das die Päpste, vor allem ¶ Alexander VI, in rein dynastischem Interesse regierten. In dem 1494 anhebenden Kampf Spaniens und Frankreichs um J. er-

reichte ¶ Julius II zwar die Wiederherstellung und Festigung des Kirchenstaates; aber die Vorherrschaft in J. wie in ganz Europa lag bald in der Hand Spaniens (¶ Karl V, Philipp II).

4. Wie schon die christliche Renaissance der Florentiner Neuplatoniker um Marsilio ¶ Ficino bedeutungslos geblieben war, so konnte auch die Reformation in J. trotz verheißungsvoller Anfänge keine tieferen Wurzeln fassen. Um Juan de ¶ Valdés, der, 1534 nach dem spanischen Neapel übergesiedelt, Luthers Botschaft in sich aufnahm, bildete sich ein großer evangelisch gesinnter Kreis. Ihm gehörten u. a. an der berühmte Kapuzinergeneral B. ¶ Occhino, der Augustinerpropst P. ¶ Vermigli, der päpstliche Protonotar ¶ Carnesecchi, der Marchese G. Carracioli, G. Caserta, Giulia ¶ Gonzaga, die Witwe des V. Colonna, und Benedetto di Mantua, dessen Buch Beneficio di Cristo in 40 000 Exemplaren verkauft wurde. Die Neapler Freunde standen in Verbindung mit Vittoria ¶ Colonna, der Markgräfin von Pescara, und ¶ Renata d'Este, der Herzogin von Ferrara, bei der Calvin Zuflucht suchte, und an deren Hof Olympia ¶ Morata lebte. Im nordwestlichen J. wurden die unter dem Einfluß von Genf evangelisch gewordenen ¶ Waldenser die Führer der protestantischen Bewegung; auch die Waldenserdörfer in Apulien und Calabrien schlossen sich der evg. Sache an. In die im nordöstlichen J. sich bildenden evg. Gemeinden, u. a. in dem durch den Handel mit Nürnberg verbundenen Venedig und in Istrien, dessen Bischof P. ¶ Vergerio als päpstlicher Legat 1533 Luther besucht hatte und 1548 evangelisch wurde, zog bald störend und vernichtend deutsches und schweizerisches Täufertum ein. — Nur zu rasch begann die kath. Gegenbewegung. Bereits 1530 erließ der päpstliche Nuntius in Venedig, Caraffa, der spätere ¶ Paul IV, Edikte gegen die Häretiker und hielt den Franziskaner Giovanni Galateo, der ein von der deutschen Reformation beeinflußtes Reformprogramm aufgestellt hatte, jahrelang gefangen. 1542 erneuerte Paul III die ¶ Inquisition, die den Untergang der Reformation bedeutete. Occhino, Vermigli, Carracioli, Olympia, Vergerio mußten fliehen; Renata unterwarf sich (1534); ¶ Morone, der Bischof von Modena, wurde mit anderen Bischöfen eingekerkert (1557); Carnesecchi und zahlreiche Häretiker wurden hingerichtet (1567); die 1560 einsetzende Verfolgung der Waldenser machte der evg. Bewegung in Piemont und in Süditalien ein Ende. Unter Pius V, Ende der 60er Jahre, war alles wieder still und zu Grabe getragen. Und doch hat die evg. Bewegung in J. der kath. Kirche das Leben gerettet, nämlich eine Reformbewegung ausgelöst oder zum mindesten verstärkt (¶ Gegenreformation, 2), die das verweltlichte Papsttum seinen kirchlichen Aufgaben zurückgab. Die kath. Frömmigkeit nahm einen neuen Aufschwung (¶ Hadrian VI, ¶ Contarini, Reginald ¶ Pole). Neue Orden wurden gestiftet: der neue Typus des Klerikerordens, die ¶ Theatiner, die ¶ Somasker, die ¶ Barnabiten, und vor allem die Schutztruppe der Gegenreformation, die Societas Jesu (¶ Jesuitenorden), ferner neue Mönchs- und Nonnenorden: die ¶ Kapuziner und ¶ Ursulinen, und die neue Kongregation der ¶ Oratorianer des Ph. ¶ Neri. Und das ¶ Tridentinum (1545—63) zeigte den Papst als den Herrn des erneuerten Katholizismus. Auch noch nach dem Tridentinum hatte J. führende kath. Persönlichkeiten: den edlen Bischof von Mailand C. ¶ Borromäus, den Kirchenhistoriker C. ¶ Baronius, den Polemiker und Staatstheoretiker R. ¶ Bellarmin. Auch der Kunst erweckte die kath. Restauration große Meister: Tizian († 1576), P. Veronese († 1588), Correggio († 1534), Caracci († 1619), G. Reni († 1642) (¶ Malerei: II B; III A). In der Architektur entwickelte sich der vom Jesuitenorden bevorzugte Barockstil (¶ Barock: I). Neben dem Dichter Torquato Tasso († 1595) stand der Begründer der klassischen kath. Kirchenmusik ¶ Palestrina († 1594). Freilich wirkte der reformierte Katholizismus auf die Wissenschaft nicht nur nicht fördernd, sondern hemmend. Die Universitäten gerieten in Verfall; der von der kirchlichen Metaphysik sich freimachende G. ¶ Bruno wurde 1600 in Rom verbrannt; ¶ Galilei mußte 1633 vor der römischen Inquisition die kopernikanische Lehre von der Bewegung der Sonne um die Erde abschwören.

Im 17. Jhd. ging die gesamte Kultur J.s im Gegensatz zu Frankreich stark zurück, und die Päpste wurden in erster Linie wieder eine politische, freilich unbedeutende Größe. Nachdem 1659 an Stelle Spaniens das Frankreich Ludwigs XIV die Vormacht Europas geworden war, wurde das Papsttum auf die Seite Oesterreichs gedrängt, das 1713 die spanischen Besitzungen in J. erhielt und bis 1789 die Vorherrschaft im Lande besaß. Das Papsttum spielte nun politisch gar keine Rolle mehr; auch sein religiöser Einfluß wurde in der Zeit der Aufklärung immer geringer. Auch wenn das 18. Jhd. in J. große wissenschaftliche Namen aufzuweisen hatte (¶ Muratori, ¶ Mansi, ¶ Assemani), so sind doch Zeichen des Niedergangs die Tatsachen, daß in diesem Jahrhundert nur ein neuer Orden, der von St. ¶ Liguori begründete ¶ Redemptoristen-Orden, gestiftet wurde und der Jesuitenorden vor dem aufgeklärten Despotismus der romanischen Staaten erlag (1773). Die in dem Musterstaat Toskana vom Großherzog Leopold mit Hilfe des Bischofs ¶ Ricci von Pistoja vorgenommene Reform (1786; ¶ Josephinismus) blieb einzig in J. und — erfolglos.

5. Auf die österreichische folgte die französische Fremdherrschaft (1797—1815). Napoleon proklamierte 1797 in Bologna, Ferrara, Modena und Reggio die ligurische, in der Lombardei die cisalpinische, in Neapel die parthenopeische, 1798 nach Gefangennahme des Papstes die römische Republik. Trotz der Rückkehr des Papstes ¶ Pius VII (1800) und des mit ihm 1803 abgeschlossenen, den Katholizismus anerkennenden Konkordates behielt Napoleon die weltliche Herrschaft in J. Sein Sohn wurde König von Rom. Der dem Sturze Napoleons folgende Wiener Kongreß (1815) zerschlug das von Napoleon geeinte J. wieder in Stücke. Der Kirchenstaat wurde in den Grenzen von 1797 wiederhergestellt; auch die übrigen Dynastien kehrten zurück. Für die kath. Kirche begann nun eine zweite Periode der Restauration. Das wieder zu einer führenden Macht aufsteigende ¶ Papsttum (: II) wurde der Hort aller Reaktion. Der Jesuitenorden wurde wiederhergestellt, die Indexkongregation wieder eingerichtet, die Bibelgesellschaften verurteilt, alle geheimen Verbindungen (Freimaurer) verdammt und vor den mißtrauisch betrachteten Universitäten die tridentinischen Seminare bevorzugt. Der kath. Restauration ging aber die immer stärker werdende nationale Opposition parallel: das Risorgimento. Während der Aera Metternich, der den schroff reaktionären ¶ Gregor XVI wählen ließ, wurden allerdings die revolutionären Bewegungen von 1820/21 in Neapel (¶ Carbonari) und Piemont und von 1831 in Bologna mit Hilfe Oesterreichs unterdrückt. Aber der Freiheits- und Einheitskampf wurde durch die

romantischen Dichter ¶ Manzoni, Massimo d'Azeglio, S. Pellico und Leopardi fortgesetzt; ja, der Erneuerer der italienischen Philosophie ¶ Rosmini und der piemontesische Priester ¶ Gioberti wünschten und begrüßten als „Neuwelfen" den Papst als Befreier und Einiger J.s. Aber es war nur eine kurze Episode, in der ¶ Pius IX (1846—78) in die Bahnen der nationalen Reformpartei einlenkte. Die Revolution 1849 — in Rom rief ¶ Mazzini die von Garibaldi verteidigte römische Republik aus — zwang ihn zur Flucht nach Gaeta, von wo er die kath. Mächte zum bewaffneten Einschreiten aufforderte. Mit Hilfe französischer und österreichischer Truppen wurde Rom wieder befreit, und Pius IX kehrte als abgesagter Feind jedes Liberalismus zurück. Die Jesuiten wurden die Herren der Kirche (1850 Begründung der Zeitung Civiltà cattolica; Verkündigung des Dogmas der ¶ Unbefleckten Empfängnis, 1854; der ¶ Syllabus, 1864; das ¶ Vatikanum, 1870; ¶ Papsttum: II).

Währenddessen war die politische Entwicklung unaufhaltsam der Katastrophe des Kirchenstaates zugeeilt. Das rasch emporgekommene, von ¶ Cavour genial geleitete Königreich Savoyen hatte in seiner nicht kirchenfeindlichen, aber antiklerikalen Politik (Chiesa libera in stato libero) 1848 die Jesuiten vertrieben, 1850 das Gesetz gegen die geistliche Gerichtsbarkeit, 1855 das Klostergesetz erlassen, 1860 die Zivilehe und 1863 die konfessionslose Schule eingeführt und zugleich die Führung in der italienischen Einheitsbewegung übernommen. 1859 erwarb es die Lombardei; 1860 schlossen sich ihm Toskana, Modena, Padua, die päpstliche Romagna und Neapel und Sizilien an. 1861 wurde das italienische Königreich proklamiert und Rom bereits zur Hauptstadt des Landes erklärt. 1866 gewann das mit Preußen verbündete J. Venetien, und der Verlauf des Deutsch-Französischen Krieges entschied die Eroberung Roms durch die Italiener (20. Sept. 1870) und damit das Ende des Kirchenstaates. Das vom Papst abgelehnte, bis 1929 geltende Garantiegesetz vom 13. Mai 1871 gewährte ihm die Rechte eines Souveräns und als freies Eigentum den Vatikan, den Lateran und das Schloß Castel Gandolfo bei Rom sowie eine Jahresrente von 3 255 000 Lire. Das Kirchenvermögen wurde mit Ausnahme der liegenden Güter der Pfarreien in 5%ige Staatsrente konvertiert. Die Orden wurden nur noch als privatrechtliche Vereine geduldet, die theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten aufgelöst. Die bischöflichen Seminare blieben jedoch von der Staatsaufsicht frei. Die Bischöfe und Pfarrer können die geistliche Gewalt auch ohne königliches Exequatur ausüben, bedürfen aber desselben zur Besitzergreifung des Benefiziums.

6. Der Verlust des Kirchenstaates, der dem „Gefangenen des Vatikans" als unersetzlicher Schaden erschien, erwies sich für ihn und seine Nachfolger als das beste Mittel zur Hebung der päpstlichen Machtstellung (¶ Papsttum: II). Es blieben freilich die Gegensätze zwischen Klerikalen und Liberalen, der Kampf zwischen den Herrschaftsansprüchen der Kurie und dem aus liberalem Geist geborenen italienischen Staat. Die Nationalen hielten sich vom kirchlichen, die Papsttreuen auf päpstlichen Befehl (Nè eletti nè elettori) vom politischen Leben fern (erst seit 1905 beteiligten sie sich, und zwar mit steigendem Erfolg: der 1919 begründete Partito Populare zählte 1921 109 Abgeordnete). Der großzügigen kirchlichen Aktivität (1874 erster Katholikentag in Venedig, seit den achtziger Jahren erneutes Vordringen der Orden) entsprach die leidenschaftliche Agitation der Freimaurer (Demonstration bei der G.-Bruno-Feier in Rom 1889), die außerdem die Regierung zu kontrollieren und zu beeinflussen wußten. Die von jüngeren Klerikern getragene Reformbewegung der „christlichen Demokratie" unter ¶ Pius X (¶ Murri, ¶ Minocchi, ¶ Buonaiuti und der Dichter des „Santo", ¶ Foggazaro), die kath. Christentum und volkstümliches Empfinden ausgleichen wollte, wurde 1907 als Modernismus verdammt (¶ Reformkatholizismus).

Der Weltkrieg erzeugte auch in J. einen religiösen Aufschwung und schloß die feindlichen Volksgenossen zusammen. Offiziell schwieg der Vatikan. Aber kath. Presse, Klerus und Bischöfe traten geschlossen hinter das den Krieg erklärende Ministerium Salandra. Das Italienertum der Kurie erlitt so keine Einbuße, und ihre internationale Bedeutung wurde trotz der Ablehnung der Friedensvermittlungen ¶ Benedikts XV nur noch größer. Gerade infolge des Weltkrieges ist heute der Vatikan ein unvergleichlicher diplomatischer Mittelpunkt; 10 Botschaften und 19 Gesandtschaften sind bei ihm beglaubigt. Eine völlig neue, dem traditionellen Liberalismus entgegengesetzte Einstellung des Staates zur Kirche brachte die in parlamentarische Form gekleidete Diktatur der faszistischen Revolution im Oktober 1922 (¶ Faszismus). Am Tage des „Marsches auf Rom" stand im Osservatore Romano zu lesen, die Regierung Mussolini habe dem Vatikan versichert, sie werde Papsttum und Religion stützen und ehren. Dies Versprechen hat die Regierung gehalten und damit bewußt mit der liberalen These des stato laico gebrochen und mit dem Grundsatz des Katholizismus als Staatsreligion Ernst gemacht, — wie ihre Gegner behaupten, nur aus Opportunität. Durch die Schulreform Gentiles wurde der Religionsunterricht in der Volksschule als „Grundlage der sittlichen Erneuerung des nationalen Geistes" obligatorisch. Die Regierung ließ in den Schulen, Universitäten, Krankenhäusern und Gerichtsgebäuden das Kreuz anbringen, gab ehemalige kirchliche Gebäude der Kurie zurück und besserte die materielle Lage des niederen Klerus auf. Die Freimaurerei wurde rücksichtslos von ihr bekämpft. Staatsaktionen wurden mit Gottesdiensten begonnen; an großen Kirchenfeiern nahmen Staatsvertreter teil. Auch der Vatikan stellte sich positiv auf den Faszismus ein; mehrfach wurde von seiner Seite Mussolini und seine Regierung lobend erwähnt. Allerdings blieben die Differenzen nicht aus. Der italienische Gesetzentwurf der kirchlichen Gesetzgebung, der der Kurie sehr entgegenkam, wurde von dieser nicht gutgeheißen. Gegen die faszistische Auffassung des Staates als Selbstzweck erhob ¶ Pius XI warnend seine Stimme. Die kuriale Forderung der Wiederherstellung des Kirchenstaates wies die faszistische Presse energisch zurück. Gegen das Vorgehen der Regierung, die kath. Pfadfinder aufzulösen und die ganze Jugend in faszistische Organisationen zu zwingen, sprach sich der Papst aufs Schärfste aus. Aber in überraschender Weise haben die Gegensätze zwischen Kurie und Faszismus soeben ihre Lösung gefunden. Nach geheimen Verhandlungen, die bereits seit 1926 spielten, wurde am 11. Februar 1929 von Mussolini und Kardinalstaatssekretär ¶ Gasparri im Lateranpalast ein Vertrag unterzeichnet, der die „römische Frage" aus der Welt schafft. Der Papst wird in dem freilich nur kleinen Gebiet der Città Vaticana — auch die außerhalb liegenden Patriarchalkirchen werden exterritorial — als weltlicher Herrscher anerkannt; er verzichtet aber auf Teilnahme an internationalen Kongressen.

Als endgültige Abfindung erhält er 750 Mill. Lire und eine Staatsrente von 1 Milliarde. In dem gleichzeitig abgeschlossenen Konkordat wird die rein kirchliche Ehe als gültig erklärt; die kirchlichen Orden werden anerkannt und der Religionsunterricht auch in den höheren Schulen staatlich eingeführt.

7. Der Protestantismus in J. war bis 1848 beschränkt auf die ¶ Waldenser-Gemeinden in den Turiner Tälern, die alten Fremdlingsgemeinden in Livorno (1607) und Venedig (1668) und die zu Beginn des 19. Jhd.s begründeten, unter diplomatischem Schutz stehenden Fremdengemeinden, so vor allem die preußischen Gesandtschaftskapellen in Rom, Neapel, Florenz, Turin. Kirchen- und kulturgeschichtlich besonders interessant ist die Geschichte der von ¶ Niebuhr und ¶ Bunsen 1819 begründeten römischen Gemeinde; in den ersten Jahren gehörten ihr Wilhelm von ¶ Kügelgen, Ludwig ¶ Richter, Julius ¶ Schnorr von Carolsfeld an; als Pfarrer dienten ihr u. a. R. ¶ Rothe, ¶ Tholuck, Abeken, H. v. d. ¶ Goltz; ihre Kirche, das Geschenk des gesamten evg. Deutschlands, wurde 1922 eingeweiht. Gründer der deutsch-französischen Gemeinde in Neapel war A. ¶ Monod. Zur Zeit bestehen deutsch-evg. Gemeinden in Bozen, Meran, Genua, Venedig, Florenz, Rom, Neapel, Mailand und Triest (¶ Diaspora: III, 2 aγ). Die sechs ersten haben sich 1926 zum „Verband evg. Gemeinden deutscher Zunge in J." zusammengeschlossen. In den fünfziger und sechziger Jahren konnte die Waldenserkirche in Turin, Mailand, Florenz und Neapel und nach 1870 auch in Rom Fuß fassen. 1883 wurde dort ihre Kirche in der Via Nazionale, 1913 eine zweite auf der Piazza Cavour eingeweiht. Ihre theologische Fakultät in Florenz wurde 1922 nach Rom verlegt. Sie zählt zur Zeit 22 000 eingeschriebene Mitglieder und 6000 Sonntagsschulkinder (61 Pfarrer, 69 Kirchen, mehrere höhere Schulen, 2 Waisen- und 2 Krankenhäuser, ein Diakonissenheim). Nach 1860 entstand durch Evangelisation englischer Wesleyaner (¶ Methodisten) die italienische Wesleyaner-Kirche, die 1873 die erste evg. Kirche in Rom gebaut hat. 1923 verfügte sie über 49 Pfarrer und 26 Kirchen; in Rom hat sie eine theologische Studienanstalt. ¶ Baptisten gründeten, von England und Amerika kommend, seit 1866 italienische Baptistengemeinden, die zur Zeit 2500 eingeschriebene Mitglieder umfassen. Die Baptistenkirche besitzt in Rom eine theologische Schule und gibt die ausgezeichnete, von Benedikt XV verdammte theologisch-wissenschaftliche Zeitschrift „Bilychnis" heraus (50 Pfarrer, 53 Kirchen, ein großes Waisenhaus in Rom). Durch amerikanische Methodisten bildete sich nach 1873 die italienische bischöfliche Methodistenkirche, in der zur Zeit 44 Pfarrer und 18 Ortsprediger in 51 Kirchen tätig sind; sie besitzt in Rom je ein großes Mädchen- und Knabeninstitut und wirkt an der Waldenserfakultät mit. Außerdem arbeitet in J., abgesehen von kleinen Gemeinschaften (die ¶ Plymouth-Brüder; „Pente costali") die ¶ Heilsarmee und die Britische Bibelgesellschaft (¶ Bibelgesellschaften, 3 a). Die in den sechziger Jahren begründete Chiesa libera, später Chiesa evangelica italiana (vgl. RGG[1] I, Sp. 1663 ff) wurde 1910 von den methodistischen Kirchen aufgesogen. Auch die Evg. Militärgemeinde in Rom konnte sich nicht halten. — Die große Zersplitterung des italienischen Protestantismus hat leider von Anfang an seine Stoßkraft verringert. Die allgemein-kirchlichen Einrichtungen, die internationalen Jünglings- und Jungfrauenvereine, die Christlichen Studentenvereinigungen sowie das kürzlich eingeführte gemeinsame Gesangbuch sind kein genügender Ersatz für die mangelnde Einheit. Der 1920 zum ersten Male nach Rom berufene Allgemeine italienische evg. Kongreß ist bisher nicht wiederholt worden. Nach 1848 resp. 1870 bildeten sich in vielen Städten auch noch verschiedene anglikanische, schottische und amerikanische Frembengemeinden. Ein gewisses Einheitsband zwischen den vielen italienischen und ausländischen evg. Denominationen bildet der 1917 von dem englischen Baptisten Landels begründete italienische Zweig des ¶ Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen, der freilich durch die Zeitverhältnisse so gut wie zur Untätigkeit verurteilt ist. Den evg. Frembengemeinden ist, wie früher, so auch unter der gegenwärtigen Regierung volle Bewegungsfreiheit gewährt. Aber die italienischen Protestanten haben unter der jetzigen politischen und kirchenpolitischen Situation recht zu leiden. Außer der bereits 1907 begründeten Società per la preservazione della fede wurde 1924 zur Bekämpfung des italienischen Protestantismus das Comitato nazionale „Fides romana" in Rom begründet. Besonders in den letzten Jahren überhäufte die Presse, die klerikale und auch ein großer Teil der faszistischen, die italienischen Evangelischen mit den schwersten Verleumdungen: Demokratie, Freimaurerei, Sozialismus und Modernismus stammten aus der einen, unreinen Quelle des Protestantismus, der ebenso unitalienisch wie staatsgefährlich sei. Kürzlich wurde sogar in einer Turiner Kirche die Wiedereinführung der Todesstrafe für die Ketzer gefordert. Die Frage bleibt offen, ob der geistig hochstehende Faszismus, der die klerikale Polemik nicht mitmacht, den Sieg gewinnen und auch den evg. Italienern zu ihrem Recht verhelfen wird.

8. Was die allgemeine kirchliche und religiöse Lage im gegenwärtigen J. betrifft, so hat nicht nur die politische Macht, sondern auch die innere Kraft der kath. Kirche durch den Weltkrieg und in der Zeit nach diesem außerordentlich zugenommen (die Gründung der päpstlichen Universität Mailand 1920, der Zusammenschluß der Gioventu cattolica 1921, der eucharistische Kongreß in Rom 1922, die Neuorganisation der Actio catholica 1923, das Jubiläumsjahr 1925, das Franziskusjubiläum 1927). Bezeichnend für das größer gewordene religiöse Interesse der Laienwelt ist die Verbreitung des Buches von ¶ Papini „Storia di Cristo" (1921). Sicher ist ein großer Teil des Volkes, sowohl der Gebildeten wie der unteren Schichten, wie vor dem Kriege und vor dem Faszismus, der kath. Kirche ganz entfremdet. Die Freimaurer und die Sozialisten sind auch durch die neueste Revolution nicht aus der Welt geschafft oder bekehrt worden. Aber beide Gruppen haben zur Zeit keine schöpferischen Kräfte oder sind zum mindesten mundtot gemacht, und darum in ihrer Größe nicht zu erkennen. Für irgendeinen Reformkatholizismus ist auch heute in J. kein Raum. Immerhin hat die faszistische Regierung den exkommunizierten Professor der Religionsgeschichte an der Staatsuniversität Rom, ¶ Buonaiuti, nicht abgesetzt. Der in Verteidigungsstellung stehende Protestantismus, der bei nur geringer Zunahme nur etwa 30 000 eingeschriebene Mitglieder besitzt — die allerdings recht zahlreichen simpatizanti (z. B. den Professor der Archäologie in Neapel ¶ Macchioro) nicht mitgerechnet —, hat einen irgendwie Richtung gebenden Einfluß im Volksleben heute weniger denn je. Die in der Nachkriegszeit stark sich geltend machenden idealistischen, religiös-philosophischen Strömungen

haben in den letzten Jahren wieder nachgelassen (z. B. ist die Rivista Trimestrale di Studi filosofici e religiosi von Professor Bonucci wieder eingegangen). Es waren und sind schließlich auch nur kleine Kreise, die zur Associazione per il progresso morale e religioso (Zeitschrift „Il progresso religioso", hrsg. von M. Puglisi) gehören oder um den genannten Philosophen Gentile oder den größten italienischen Denker der Gegenwart, den auch am politischen Liberalismus festhaltenden B. ¶ Croce, sich scharen. Im ganzen steht das geistige und damit auch das religiöse Leben J.s im Zeichen der kath. und zugleich der faszistischen Dogmatik.

9. Statistisches. Von der 1911 gezählten Bevölkerung (34,2 Mill.) bekannten sich 32,98 Mill. zur kath. Kirche; 123 000 waren Protestanten, etwa 1600 griechisch-orthodox, 34 324 jüdisch, 874 532 religionslos, 653 404 ohne Angabe. Die letzte Volkszählung 1921 (38,7 Mill.) fragte nach der Religion überhaupt nicht. Die kath. Kirche in J. ist in 18 Kirchenprovinzen eingeteilt: Abruzzi, Benevento, Basilicata e Salernitano, Calabrie, Campania, Emilia, Etruria, Lazio, Liguria, Lombardia, Marche, Piemonte, Puglie, Romagna, Sardgena, Sicilia, Umbria und Veneto. Exempt sind 15 Erzbistümer, 69 Bistümer, 8 Abteien und 3 Prälaturen. Dazu kommen 39 Erzbistümer mit 155 Suffraganen und 7 suburbikarische Sitze. — Ueber die evangelischen Denominationen vgl. oben 7.

Außer den Darstellungen ¶ Roms und des ¶ Papsttums vgl. Lud. Hartmann: Kurzgefaßte Geschichte J.s, 1924; — W. Schneefuß: Italienische Geschichte, 1927; — L. Hartmann: Geschichte J.s im Mittelalter I—IV, 1, 1897 bis 1915; — M. Grosse: J. im Mittelalter, 1919; — G. Volpe: Medio evo italiano, 1923; — H. Hefele: Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im 13. Jhd., 1909; — H. Reuchlin: Geschichte J.s von der Gründung der regierenden Dynastien bis zur Gegenwart, 4 Bde., 1859—73; — J. Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in J., 1919[12]; — E. Comba: I nostri Protestanti avanti la riforma e durante la riforma, 2 Bde., 1895—97; — Bibliotheca della Riforma Italiana, 6 vol., 1881—86; — G. Buschbell: Reformation und Inquisition um die Mitte des 16. Jhd.s, 1910; — P. Chiminelli: Bibliografia della storia della riforma religiosa in Italia, 1921; — P. T. Venturi: Storia della compagnia di Gesù in Italia, 2 Bde., 1910—22; — Max Claar: Geschichte des modernen J. (seit 1700), 1915; — K. Chledowski: Das J. des Rokoko, 1915; — L. Hartmann: 100 Jahre italienischer Geschichte 1815—1915, 1916; — J. Raulich: Storia del risorgimento politico d'Italia, 5 Bde., 1920—27; — F. Quintavalle: Storia della unità italiana 1814—1921, 1926; — R. de Cesare: Roma e lo stato del Papa dal Ritorno di Pio IX al 20. Settembre 1870, 2 Bde., 1907; — B. Croce: Geschichte J.s von 1871—1915, 1927; — H. Geffcken: Die völkerrechtliche Stellung des Papstes, 1885; — F. Griegel: Das italienische Staatskirchenrecht, 1886[2]; — K. Rothenbücher: Die Trennung von Staat und Kirche, 1908, S. 396 ff; — G. Giacometti: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, 1926, S. 642 ff; — P. Orsi: Das moderne J., deutsch von F. Goetz, 1902; — A. Chiapelli: Die Religion im heutigen J. (Deutsche Revue 32, 1907, S. 55 ff); — R. Murri: Battaglia d'oggi, 3 Bde., 1900—01; — J. Jordan: Modernism in Italy, 1909; — T. Trede: Das Heidentum in der römischen Kirche, 1880—91; — E. Vereşi: Il movimento cattolico in Italia 1871—1922, 1923; — G. Monticelli: Italia religiosa. La religione del populo italiano nel suo sviluppo storico, 1927; — J. W. Mannhardt: Der Faszismus, 1924; — Margh. Scarfatti: Dux, 1926[2]; — G. Gentile: Guerra e fede, 1919; — R. Murri: Fede e Fascismo, 1924; — L. Sturzo: Pensioro antifascista, 1926; — E. Comba: Der Protestantismus in J. im 19. Jhd. (in C. Werckshagen: Der Protestantismus am Ende des 19. Jhd.s II, 1900, S. 1061 ff); — E. Schubert: Aus der Geschichte der deutsch-evg. Gemeinde in Rom (DEBl 1917, S. 509 ff. 539 ff); — Derſ.: Das deutsch-evg. Leben in J. (Beiheft 11 der Evg. Diaspora), 1925; — Derſ.: Aus der Geschichte der evg. Gemeinde deutscher Sprache in Neapel, 1926; — Derſ.: Der Protestantismus in J. (Eiche 1922, Nr. 3); — J. Reimers: Der Protestantismus in J. (Protestantische Rundschau 1926, Nr. 2). — Aelteres in RE[3] IX, S. 511 ff; XXIII, S. 709 ff (J., kirchlich-statistisch); IX, S. 524 ff; XXIII, S. 713 (Reformation); sowie RGG[1] III, Sp. 788 f. **Schubert.**

Itio in partes. Der Westfälische Friede (¶ Deutschland: I, 6) gewährte in Artikel V § 52 den Reichsständen das Recht, auf Reichstagen nach Konfessionen getrennt abzustimmen, wenn es sich um Religionsangelegenheiten handelte (¶ Corpus evangelicorum). Dieses Recht hieß ius eundi in partes (wörtlich: das Recht, in Gruppen auseinanderzugehen); die Abstimmung selbst nannte man I. i. p. — Außerdem hieß I. i. p. das Verfahren, welches die Preußische Kabinettsordre vom 6. März 1852 anordnete, wonach der Evg. Oberkirchenrat der altpreußischen unierten Landeskirche (¶ Union) in Angelegenheiten, die nur auf Grund eines der beiden Bekenntnisse (lutherisch oder reformiert) entschieden werden können, die konfessionellen Vorfragen nicht nach den Stimmen der sämtlichen Mitglieder, sondern allein nach den Stimmen des betreffenden Bekenntnisses entscheiden sollte. **F.**

Ittenbach, Franz (1813—79), * zu Königswinter am Rhein, religiöser Maler, gemäßigter Vertreter der ¶ Romantik aus der Schule der ¶ Nazarener, anfangs Darsteller biblisch-legendenhafter Stoffe (Apollinariskirche bei Remagen), später in zahlreichen Madonnen-, Immakulata-, Herz-Jesu-Bildern künstlerischer Werber für romanisch-gefühlvolle Umprägung des deutschen Katholizismus (¶ Ultramontanismus); volkstümlich besonders die „Hl. Familie" (1868), früher Berlin, heute Münster.

ADB 14, S. 644 f; — CathEnc. VIII, S. 256; — KHL II, Sp. 219; — H. Finke: Der Madonnenmaler F. J., 1898; — P. J. Kreuzberg: F. J., 1911. **Flaskamp.**

Ituräa. Gen 25$_{15}$ wird als Sohn ¶ Ismaels, d. h. als ein arabischer Stamm, jetür erwähnt, dessen Sitze nach I Chron 5$_{19}$ an das israelitische Ostjordanland angrenzen. Seit etwa 150 v. Chr. finden wir die in aramäisch-griechischer Kultur aufgegangenen Ituräer als Bewohner des Libanon, des Antilibanos und der dazwischen liegenden Marsyasebene. Hier haben sie das Reich J. gegründet, das sich im Süden bis nach Galiläa erstreckt hat. Aristobul I (104—103 v. Chr.) hat ihnen Galiläa abgenommen. 20 v. Chr. hat Augustus den zu J. gehörigen Bezirk Ulatha und Panias (am Oberlauf des Jordan) ¶ Herodes d. Gr. verliehen; nach dessen Tode (4 v. Chr.) ging dieser Bezirk auf seinen Sohn Philippus über. Wenn dieser Luk 3$_1$ Tetrarch von J. und Trachonitis genannt wird, so ist mit J. also nur jenes kleine Stück des alten Reiches J. gemeint.

Schürer I, 1901[3-4], S. 707 ff; — RE[3] IX, S. 543 f. **Eißfeldt.**

Juan (Johann), ¶ Johannes.

Jubiläenbuch oder kleine Genesis, vollständig nur in einer aus einer griechischen Wiedergabe eines hebräischen Originals geflossenen äthiopischen Uebersetzung überliefert — ein Drittel ist auch lateinisch erhalten —, ist ein haggadisch-halachischer Midrasch zu Gen 1—Ex 12. In der Form einer Rede des

Engels an Mose hat das Buch zum Inhalt eine erbauliche, religiöse Grundsätze im Geist des Pharisäismus einschärfende Bearbeitung der heiligen Geschichte von der Schöpfung bis zum Auszug. Der Zweck des Buches ist, die strenge Absonderung Israels von den Heiden zu fördern, wie sie durch den nationalen Selbsterhaltungstrieb geboten schien. Entstanden ist das Buch wahrscheinlich noch unter Johann Hyrkan, an dessen Regierungszeit wiederholt angespielt wird.

Aethiop. Text: A. Dillmann 1859; R. H. Charles: The book of Jubilees, 1902; lateinisch: A. M. Ceriani: Monumenta sacra II, 1, 1861. — Uebersetzungen: E. Littmann in: E. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II, (1900) 1921², S. 31—119; — R. H. Charles: Apocrypha and Pseudepigrapha II, 1913, S. 1—82; — F. Bohn: ThStKr, 1900, S. 167 ff; — G. Beer: RE³ XVI, S. 257 ff; — Schürer III, 1910⁴, S. 371 ff; — Stählin-Schmid: Handbuch des klassischen Altertums I. VII, 2, 1, 1920⁴, S. 584 f; — G. F. Moore: Judaism 1, 1927, S. 193 ff. **Beer.**

Jubiläumsjahr (Anno Santo, heiliges Jahr). Ein starker Zustrom von Pilgern nach Rom, die sich auf das Gerücht, daß am 1. Jan. 1300 zur Jahrhundertwende ein vollkommener Ablaß in der Peterskirche zu gewinnen sein werde, auf den Weg gemacht hatten, führte Papst ¶ Bonifatius VIII dazu, am 22. Febr. 1300 in der Bulle Antiquorum habet fidem diesen Ablaß zu verkünden. Die Behauptung eines damals 107 Jahre alten Mannes, schon 1200 habe sein Vater einen solchen Ablaß erworben, wurde durch die Nachforschungen in den vatikanischen Archiven nicht bestätigt, aber fortan der Jubiläumsablaß für alle 100 Jahre in Aussicht genommen, für Fremde nach 15maligem Besuch der Peters- und der Pauluskirche, für Einheimische nach 30maligem Besuch. Der Zuzug der Gläubigen war ungeheuer. Clemens VI ließ darum auf Bitten der Römer schon 1350 das zweite J. folgen. Beim 3. J. (1390) wurde die Frist auf 33 Jahre festgesetzt, vor dem 6. (1475) durch Paul II in der Bulle Ineffabilis vom 19. April 1470 der Zwischenraum auf 25 Jahre verkürzt, obwohl schon das Jubiläum von 1423 den Reformkonzilien von Pisa und Konstanz zu herber Kritik der damit verbundenen päpstlichen Habsucht (¶ Bußwesen: II, 3 d) Anlaß gegeben hatte. Alexander VI verkürzte auch die für die Rompilger zur Erlangung des Ablasses vorgeschriebene Zeit. Das J. 1500 brachte als Neuerung die Zeremonien der Oeffnung des goldenen Tors. Von da an bis 1775 folgten die Jubiläen regelmäßig in 25jährigen Abständen. 1800, 1850 und 1875 fielen sie aus, z. T. der politischen Verhältnisse wegen; doch war auch das Jubiläum von 1825 sehr schlecht besucht gewesen. Leo XIII nahm den Brauch 1900 mit dem 20. J. wieder auf. Das letzte ist 1925 gefeiert worden. Die heutigen Verkehrsmittel haben zu einem gewaltigen Wiederaufleben dieser Festjahre mitgeholfen. Das J. reicht von Weihnachten zu Weihnachten. Vor der ersten Vesper des Weihnachtsfestes wird vom Papst ein seit dem vorhergehenden J. vermauertes Tor der Peterskirche mit einem Hammer aufgeschlagen, dann schnell erweitert und während des ganzen J.s von Geistlichen bewacht; dieselbe Zeremonie vollziehen Kardinäle oder Legaten im Lateran, in St. Paul und Maria Maggiore. Nach einem Jahr wird dies heilige oder Jubiläumstor nach der Vesper am Vortage von Weihnachten wieder feierlich vermauert. Das J. bringt den Gläubigen mancherlei Vorteile außer der Möglichkeit, zu wiederholten Malen den Jubiläumsablaß (¶ Ablaß, 5) zu gewinnen. Der Beichtvater hat erhöhte Befugnis, kann von den sonst höheren kirchlichen Instanzen vorbehaltenen Sünden (Casus reservati) lossprechen, Gelübde in andere gute Werke umwandeln, ebenso vorgeschriebene Werke durch andere ersetzen. Seit 1500 verleihen die Päpste in der Regel den Jubiläumsablaß in dem auf das J. folgenden Jahre der gesamten kath. Kirche, meist auf kürzere Zeit (etwa ein halbes Jahr), damit allerorts die Frommen, die nicht nach Rom pilgern konnten, seiner teilhaftig werden können. Nur wenige Ablässe bleiben während des Js. bestehen; die allermeisten sind dann suspendiert.

Außerhalb dieser ordentlichen J.e wurden außerordentliche Jubiläen schon früh einzelnen Ländern und Städten gegeben. Dafür war eine Abgabe in Höhe der Wallfahrtskosten nach Rom zu entrichten; später, als sich volkswirtschaftliche Bedenken gegen die Romfahrten regten und man mehr Jubiläumsablässe gewähren mußte, begnügte man sich mit der Hälfte und dem Viertel. Solche außerordentliche Jubiläen wurden auch bei besonderen Anlässen für die ganze Kirche erklärt, so bei Amtsantritt der Päpste, bei der Wiederberufung des Konzils von Trient, bei der 50jährigen Wiederkehr der Verkündigung des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis, in Notzeiten und in den Jahren, wo die ordentlichen Jubiläen ausfielen. Sie sind bedeutend kürzer als die ordentlichen, 15 Tage, auch 3 Monate. Nur das außerordentliche Jubiläum zu Ehren des ¶ Vatikanums dauerte mehrere Jahre.

RE³ IX, S. 545 ff; — KL² VI, Sp. 1906 ff; — The New Schaff-Herzog Encyclopedia VI, 1910, S. 241 f; — Franz Beringer-Steiner: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch, 2 Bde., 1920¹⁶. **W. E. Schmidt.**

Juda, Stamm, im genealogischen System des AT.s durch einen Sohn ¶ Jakobs und Leas repräsentiert (Gen 29 $_{35}$ J u. ö.), also zu der Gruppe israelitischer Stämme gerechnet, die sich vor der Gruppe der Rahelsöhne in Palästina ansiedelte (vgl. ¶ Israel, Geschichte, 5). Nach der Landnahme geriet J. in eine Sonderentwicklung, die seine Beziehung zu der gesamtisraelitischen Stammesgenossenschaft lockerte. Denn sein Territorium, der vorher kaum besiedelte, großenteils bewaldete, aber kulturfähige Gebirgsrücken zwischen ¶ Jerusalem und ¶ Hebron nebst dem gleichfalls bewaldeten Abfall zum Hügelland im Westen und dem nur als Weide brauchbaren Abfall zum ¶ Toten Meer im Osten (daher Weinbau und Viehzucht gerühmt: Gen 49 $_{11}$ f), war gegen die Gebiete der nördlicher wohnenden Stämme durch einen Gürtel volksfremder Stadtstaaten abgeschlossen (Jerusalem: Richt 1 $_{21}$; Kirjath-Jearim: Jos 9 $_{17}$; Beth-Semes: Richt 1 $_{35}$ [„Gebirge Heres"]); schon das ¶ Debora-Lied erwartet daher keine Beteiligung J.s an gesamtisraelitischen Unternehmungen mehr. Auch gegen Westen war der Stamm durch die kanaanäischen Stadtstaaten des Hügellandes in seiner selbständigen Entfaltung behindert (Gen 38). Aus dieser bedrohlichen Einengung (vgl. Deutn 33 $_{7}$?) erklärt sich J.s vorwiegende Interessengemeinschaft mit seinen südlichen Nachbarn (¶ Kaleb, ¶ Keniter, Simeon), zu der ein Anteil an dem dortigen Grundbesitz (I Sam 27 $_{10}$) das Seine beitrug. Einzelnachrichten über das Werden dieses Zusammenschlusses abseits von Israel fehlen; die Anekdoten von J.s Landnahme (Richt 1 $_{1}$ ff Jos 15 $_{13}$ ff; vgl. Richt 3 $_{8}$ ff) und die idealisierte Beschreibung von J.s Grenzen (Jos 15 $_{1}$ ff) setzen ihn als vollzogen voraus. Wir sehen nur den Abschluß der Entwicklung: die Organisation des fertigen größeren J. als Staat im 10. Jhd. unter dem Judäer ¶ David als König (¶ Israel, 10), aber

mit dem kalibbitischen Hebron als erster Hauptstadt (II Sam 2 $_{1}$ ff). Die bald folgende Vereinigung des so entstandenen Reiches J. mit dem wenig älteren Reiche Israel (vgl. ¶ Saul) in der Hand Davids und nach ihm ¶ Salomos bedeutete nur eine Personalunion, die J. ebensowenig um sein politisches Eigenleben brachte wie ihre Aufhebung nach Salomos Tod (vgl. ¶ Jerobeam: I). Wie sich das Reich in seiner Sonderstellung zu behaupten wußte, zeigt die Geschichte der nächsten vier Jahrhunderte bis zu seiner Zerstörung durch die Chaldäer (¶ Israel, 10—12). Die Verbundenheit mit Jerusalem als dauernder Hauptstadt der Davididen erzwang jetzt eine Verschiebung der Reichsgrenze nach Norden (vgl. besonders I Kön 15 $_{17}$ ff II Kön 23 $_{8.\ 15}$; Ortsverzeichnis: Jos 15 $_{21}$ ff 18 $_{21}$ ff 19 $_{2}$ ff $_{.41}$ ff), womit eine entsprechende Ausdehnung des Namens J. Hand in Hand ging. Der noch umfassendere Begriff ¶ „Judäa" des NT.s und der späteren Zeit ist erst ein Ergebnis der politischen Entwicklung von den Makkabäern bis auf Herodes.

Vgl. die „Geschichten ¶ Israels"; — Ed. Meyer: Die Entstehung des Judentums, 1896; — Derſ.: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, beſ. S. 428 ff; — A. Alt: PJ 21, 1925, S. 100 ff; — U. Kahrstedt: Syrische Territorien in hellenistischer Zeit, 1926; — Aelteres in RE^{3} IX, S. 553 ff. **Alt.**

Judae (Jud), Leo (1482—1542), * zu Gemar (Elsaß), gebildet in Schlettstadt, studierte seit 1499 wahrscheinlich Medizin in Basel, Freund ¶ Zwinglis, durch Thomas ¶ Wyttenbach für die Theologie gewonnen. Pfarrer zu S. Pilt (Elsaß), 1518 Nachfolger Zwinglis in Einsiedeln, 1522 Pfarrer an St. Peter in Zürich, wird der „Meister Leu" treuester und selbstlosester Mitarbeiter Zwinglis, der „Melanchthon" des schweizerischen Reformators. Die vom Züricher Rat angebotene Nachfolge Zwinglis ablehnend, diente er dem von ihm empfohlenen ¶ Bullinger mit gleicher Treue. Wissenschaftlich ein hervorragender Uebersetzer (z. B. von ¶ Erasmus: Expostulatio Jesu ad hominem, Enchiridion; von Luther: De votis monasticis, De libertate christiana; der Confessio Helvetica prior; von Augustin: De spiritu et litera; von Thomas a ¶ Kempis: Imitatio Christi; das AT ins Lateinische), Hauptleiter der Züricher Bibelübersetzung (¶ Bibelübersetzungen: IV, 3 a), liegt seine größte Bedeutung auf praktischem Gebiete, wo er als Eherichter, Herausgeber einer deutschen Taufformel 1523 und dreier Katechismen (zwei deutsche 1534 und 1541, eine lateinische 1538 = Bearbeitung des ersten Genfer Katechismus ¶ Calvins), in denen er die herkömmliche reformierte Form der Gebote erstmalig in die Katechismen einführte, das kirchliche Leben in Zürich, aber auch Schaffhausen, St. Gallen, Graubünden, Thurgau, Bern maßgebend bestimmte. Theologisch kein Führer, zeitweilig zu ¶ Schwenckfeld hinneigend, vertrat er angesichts des Mißerfolges der Verknüpfung von Politik und Kirchenwesen bei Zwingli möglichste Freiheit der Kirche und wurde um deswillen 1532 vom Züricher Rat angeklagt.

RE^{3} IX, S. 550 ff; — E. Egli: L. J. und seine Propagandaschriften (Zwingliana 1907, 1908); — Derſ.: Schweizerische Reformationsgeschichte I, 1910; — A. Lang: Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, 1907, S. XX ff. 53 ff; — O. Ringholz: Eine zeitgenössische Denkschrift über die religiösen Zustände in Einsiedeln beim Beginn der schweizerischen Glaubensspaltung (Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte XIII, 1919, S. 129 ff). **W. Koehler.**

Judäa, in griechisch-römischer Zeit aufgekommener Name des Teiles Palästinas, dessen Kernland einst vom Stamme ¶ Juda besetzt worden war. Als geographische Landschaft betrachtet, reicht J. von der Südgrenze Palästinas (¶ Kanaan: I) bis zu dem durch den wādi dēr ballūṭ und den wādi ʿāmije gebildeten Gebirgseinschnitt (etwa 20 km nördlich von Jerusalem) im Norden und vom Mittelmeer im Westen bis zum ¶ Toten Meer im Osten. Dem von Norden nach Süden streichenden Gebirgsrücken, der in el-ʿaṣūr bei ¶ Bethel und in der ṣīrat el-bellāʿ bei ¶ Hebron seine höchsten Erhebungen hat und sich südlich von Hebron zum Negeb (= Südland) hin senkt, ist im Westen zunächst das Hügelland, sodann die (philistäische) Küstenebene, die Schephela, vorgelagert. Nach dem Toten Meere hin fällt er steil ab; diese östliche Abdachung ist unwirtlich und heißt darum „Wüste Juda". — Der Stamm Juda hatte nur einen Teil der Nordhälfte von J. besetzt, hat aber als der hier politisch bedeutendste der ganzen Landschaft, mit Ausnahme des philistäisch bleibenden Küstenstreifens, den Namen „Juda" gegeben. Die nachexilische jüdische Religionsgemeinschaft konnte nur wieder einen Teil der Nordhälfte von J. ihr eigen nennen. In die Südhälfte, bis nach Hebron hin, waren die ¶ Edomiter vorgedrungen, nach denen dieser Teil in griechisch-römischer Zeit dann auch „Idumäa" genannt wurde. Die ¶ Makkabäer haben allmählich ganz J., einschließlich Idumäas, wieder in ihre Gewalt gebracht, und ¶ Herodes hat es von ihnen übernommen. Nach seinem Tode fiel J. nebst Samaria an seinen Sohn Archelaus. 6 n. Chr. aber wurde dies Gebiet der römischen Provinz Syrien hinzugefügt und einem Prokurator unterstellt (¶ Judentum: I).

Literatur bei ¶ Juda und ¶ Kanaan; — RE^{3} IX, S. 556 ff; XXIII, S. 713 f. **Eißfeldt.**

Judas, 1. Barsabbas hatte als „Prophet", den Aposteln in Jerusalem nahestehend, eine führende Stellung in der Hauptgemeinde inne; überbrachte mit Paulus, Silas und Barnabas im Auftrage der Apostel und Aeltesten das bekannte Aposteldekret (¶ Heidenchristentum, 2 b) nach Antiochia und gab dazu eine mündliche Erläuterung mit Trost- und Mahnworten Apgsch 15 $_{22}$ ff. $_{30}$ ff.

2. Bruder Jesu Mrk 6 $_{3}$ Mtth 13 $_{55}$. Wir wissen nichts von ihm. Ueber den ihm zugeschriebenen Brief vgl. ¶ Judasbrief. Enkel des J. sollen zu Domitians Zeit als einfache Bauern gelebt haben. Von ihnen erzählt Hegesippus (Eusebius Kirchengeschichte III 20 $_{1}$ ff), daß Domitian aus Angst vor der Parusie diese Vertreter des davidischen Hauses zu sich habe kommen lassen; als er sich aber von ihrer Dürftigkeit überzeugt und ihre schwieligen Hände gesehen hätte, habe er sie ruhig ziehen lassen.

3. „Der Galiläer" (Apgsch 5 $_{37}$; Josephus, Altertümer XVIII 1 $_{1.\ 6}$ XX 5 $_{2}$; Jüd. Krieg II 8 $_{1}$ 17 $_{8}$ VII 8 $_{1}$), Schriftgelehrter aus Gamala in Gaulanitis, schürte den Aufruhr und Widerstand im jüdischen Volk, als nach der Absetzung des Archelaus (¶ Herodes und seine Nachfolger, 2) Rom dessen Gebiet ganz einzog und Quirinius 6/7 n. Chr. die „Schatzung" in Judäa und Samaria vornahm. Er war mit einem Pharisäer Sadduk Begründer der ¶ Zeloten-Partei. Es ist ein Irrtum, wenn die Apgsch 5 $_{36}$ f ihn zeitlich nach Theudas, dem falschen Propheten aus der Zeit um 44, auftreten läßt.

4. Jakobi, d. h. nach gewöhnlichem Sprachgebrauch Sohn eines — uns unbekannten — Jakobus; einer der Zwölf nach den beiden „lukanischen" Apostellisten Luk 6 $_{16}$ Apgsch 1 $_{13}$. Nicht ausgeschlossen, aber unwahrscheinlich ist nach der Uebersetzungsmöglichkeit „Bruder des Jakobus" die Annahme, daß er Bruder des ¶ Jakobus Alphaei gewesen sei. — Unser J. Jakobi findet sich nicht in

den beiden anderen Listen Mrk 3 18 ff und Mtth 10 2 ff; Mrk nennt statt dessen ¶ Thaddäus, Mtth ¶ Lebbäus. Früh schon hat man daher J. Jakobi mit Thaddäus und Lebbäus gleichgesetzt (beides als Beinamen aufgefaßt). Wir wissen nicht, ob derselbe Mann diese zwei oder drei Namen geführt hat, oder ob eine verschiedene Ueberlieferung über den Inhaber dieses einen Platzes im Kollegium vorliegt. — Der mit Thaddäus identifizierte J. J. gilt als Evangelist Syriens, Mesopotamiens, auch Armeniens und Persiens und trägt die Märtyrerkrone.

5. Ischarioth, Sohn des Simon (Joh 13 2), „der Verräter" — wohl die rätselhafteste Gestalt der evg. Geschichte (Mrk 3 19 14 10. 18 ff. 43 ff Parall.; Mtth 27 3 ff Joh 6 64 ff 12 4 ff 13 2. 18 ff 18 2 ff Apgsch 1 18 ff). Schon der Beiname (iskarioth, skarioth, iskariotes; Codex D im Joh-Ev. „aus Kariot") widersteht jeder befriedigenden Erklärung. Meist deutet man ihn als „Mann aus Karioth", sucht den Ort in Judäa und meint, Judas sei unter den Zwölf der einzige Judäer gewesen. Nach populärer Erklärung ist er das Symbol des Bösen überhaupt. Rätselhaft bleibt dieser „Sohn des Verderbens" (Joh 17 12) und seine Tat. Wahrscheinlich hat er der jüdischen Behörde, die Jesu Verhaftung in voller Oeffentlichkeit vermeiden wollte, den nächtlichen Aufenthaltsort des Gesuchten verraten (¶ Jesus Christus: E 2). Aber was „einen der Zwölf" zu dieser Treulosigkeit getrieben haben könnte — das ist ein Problem, das immer wieder reizt, doch nie gelöst worden ist. Deshalb aber J. überhaupt aus der Geschichte streichen zu wollen, ist unmöglich. Die Erdichtung dieser Gestalt, welche die Christengemeinde nur bloßstellen konnte, wäre in dieser Gemeinde, welche die Jünger fast als Heilige verehrte, ein noch größeres Rätsel. Deutlich sehen wir, wie der Joh-Evangelist nach einem Motiv der Tat sucht: J. hatte die Kasse 13 29, wodurch er zu schmutziger Habgier verleitet wurde 12 4 ff; daß J. Geld genommen hat Mrk 14 11 Mtth 26 15 Luk 22 5, wird hier zu einem Charakterzug verallgemeinert. Vor allem quält die Gemeinde die Frage, wie Jesus dazu kommen konnte, einen Mann wie J. in seine nächste Umgebung aufzunehmen; wie konnte er so irren? Und die Gegner nutzten gerade dies aus als Beweis gegen seine Göttlichkeit. Dagegen wendet sich das Joh-Evg.: Jesus habe von Anfang an gewußt, wer ihn verraten werde 6 64. 67, und es obendrein von vornherein gesagt 13 18 ff. 26; zudem sei der Verrat in der Schrift geweissagt gewesen 13 18 17 12 (Ps 41 10). Die volkstümliche Erklärung Luk 22 3, in der das Grauen vor der Tat des J. zum Ausdruck kommt, und wonach der Satan in ihn gefahren sei, wird im Joh 13 27 dahin gesteigert, daß Jesus dies selbst durch Darreichen des Bissens veranlaßt habe. Deutlich erkennen wir, wie apologetisches Interesse, at.liche Stellen (II Sam 17 23 Sach 11 12. 13), Volksphantasie die Ueberlieferung verändern und Geschichte machen. — Wie lebhaft die unselige Gestalt des Verräters die Phantasie der alten Christenheit mit Grauen erfüllte und zugleich anregte, zeigt die mehrfache Ueberlieferung über das furchtbare Ende des Missetäters. Nach Mtth 27 3—10 hat J. voll Reue sich selbst erhängt; nach Apgsch 1 16—20 ist er auf dem für den Sündenlohn gekauften Acker umgekommen. Die beiden Berichte sind unvereinbar, obwohl die spätere Legende das Möglichste an Harmonistik getan hat. Ueber beide gewinnen wir das richtige Urteil, wenn wir bei Papias einen dritten Bericht über ein grausiges, widerliches Ende des Ruchlosen lesen (Patrum apostol. opera, hrsg. von Gebhardt, Harnack, Zahn I: Papiae fragm. III). Später tauchen noch andere Variationen auf.

Vgl. die Darstellungen des Lebens Jesu (¶ Jesus Christus, Literatur); — Aelteres in RE³ IX, S. 585 ff; — Außerdem zu J. Ischarioth: H. Freitag: J. J. in der deutschen Wissenschaft, Predigt, Dichtung und bildenden Kunst unseres Jahrhunderts (in: Protest. Kirchenzeitung 1896); — G. Marquardt: Der Verrat des J. J., eine Sage, 1900; — G. Schläger: Die Ungeschichtlichkeit des Verräters Judas (ZNW 15, 1914, S. 50 ff); — F. Schultheß: Zur Sprache der Evangelien (ZNW 21, 1922, S. 250 ff); — E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, (1904) 1924², S. 123; — A. D. Knox: The Death of Judas (JThSt XXV, 1924, S. 289 ff). **Schütz.**

Judasbrief heißt das Schriftstück des NT.s, das nach der Zuschrift von „Judas, dem Knechte Christi Jesu, dem Bruder des Jakobus" an eine allgemeine christliche Adresse gerichtet ist. Diese Verfasserangabe, deren selbstverständliche Erwähnung des ¶ Jakobus die Deutung auf irgendein unbekanntes Brüderpaar ausschließt, muß auf ¶ Judas, den Bruder Jesu, selbst bezogen werden, der Mrk 6 3 Mtth 13 55 neben den anderen Herrnbrüdern, voran Jakobus, genannt wird. Das Schriftstück ist aber weder nach seinem Schluß, einem feierlichen Lobpreis, noch nach seiner allgemeinen Adresse ein wirklicher Brief; und auch sein Inhalt ist, abgesehen von der Anrede der Leser, nicht ausgesprochen brieflich, da nicht auf einzelne Bedürfnisse einer bestimmten Gemeinde eingegangen wird. Wohl aber ist dieser Inhalt in hohem Maße aktuell. Denn es handelt sich um die Bekämpfung von Ketzern, deren Art aber nicht ausführlich geschildert, sondern durch Hinweise auf die Natur und auf at.liche Vorbilder in wirkungsvoller Weise gerügt wird. Am deutlichsten wird der Verfasser, wenn er ihnen V. 19 Klassengeist vorwirft und sie „Psychiker" nennt, die den Geist nicht haben. Damit hat er offenbar einen Ausdruck der Gnostiker (¶ Gnosis: II, 4) aufgenommen und zurückgegeben; sie halten sich allein für „Geistträger" und verachten die kirchlichen Christen als „Psychiker" (d. h. Menschen, die nur aus Seele und Leib bestehen, aber der Geistbegabung ermangeln). In dem Auftreten dieser Gnostiker sieht der Verfasser die Weissagung der Apostel erfüllt, die für das Ende der Tage „Spötter" prophezeit haben. Diese Spötter und ihr Spott spielen dann im II Petrusbrief eine Rolle; ja, ihre Erwähnung im J. ist für den Verfasser von II Petr der Anlaß geworden, den gesamten Inhalt des J. in sein zweites Kapitel aufzunehmen (¶ Petrusbriefe). Was der Verfasser des J. sonst von den Gegnern sagt, reicht nicht aus, um in ihnen eine uns bekannte gnostische Sonderrichtung wiederzufinden. Wenn er ihnen Unsittlichkeit und Habsucht vorwirft, so lassen diese Rügen, die in der Ketzerpolemik nicht selten sind, keinerlei bestimmte geschichtliche Lage erkennen. Man wird sich darum mit der allgemeinen Feststellung begnügen müssen, daß solche Gnostiker kaum in die Zeit der Apostel gehören, eher in die Zeit der Apok, mit deren ¶ Nikolaiten (Apok 2 und 3; ¶ Häretiker des Urchristentums, 2a) die Ketzer des J. Verwandtschaft zeigen. Als wirklicher Verfasser des J. käme dann der Herrnbruder Judas kaum in Betracht; auch die Art, wie der Autor Jud 3 und 20 vom Glauben spricht und Jud 17 auf Worte und Zeit der Apostel zurückblickt, läßt nicht an die Generation Jesu denken. Wohl aber ist es möglich, daß jemand, der bereits den Jakobusbrief kannte, sich einen zweiten Bruder des Herrn zum Schutzpatron seines gegen Gnostiker gerichteten Traktates erwählte und ihn darum von Judas, „dem Bruder des Jakobus", ge-

schrieben sein ließ. Der J. wäre dann später als der ¶ Jakobusbrief anzusetzen, aber doch noch in der Zeit bis zur Mitte des 2. Jhd.s. Denn an dessen Ende erscheint er, freilich nicht unangefochten, im Kanon (¶ Katholische Briefe; ¶ Bibel: II B, 3 a).

Kommentare von H. Windisch (Handbuch zum NT, 1911); von R. Knopf (Meyers Kommentar), 1912⁷; von G. Wohlenberg (Zahns Kommentar), 1923³; von G. Hollmann (Schriften des NT.s, 1907, 1917²); — F. Spitta: Der zweite Brief des Petrus und der Brief des Judas, 1885; — RE³ IX, S. 589 ff. **Martin Dibelius.**

Jude, William Herbert (1851—1922), englischer Komponist, * in Westleton (Suffolk), mit 14 Jahren Organist in Liverpool, später in Manchester, gründete die Organistenschule Liverpool. Seine geistliche Musik wird an Tiefe und Schönheit von andern englischen Liederkomponisten kaum übertroffen. Zu seinen schönsten Schöpfungen gehören The Skipper; De Profundis; The Beautiful City of Rest; There is a Green Hill far away; Prayer for the Mariner; Jesu, Lover of my Soul.

Bf.: Music and the Higher Life, 1904 (mit Biographie); The Ministry of Music, 1908. — Vgl. Brown und Stratton: British Musical Biography, 1897, S. 226. **Eoll.**

Judenchristentum.

1. Definition; — 2. Das J. in Jerusalem; — 3. Das J. als Sekte; — 4. Das theologische Problem.

1. J. ist der Versuch, die Israel durch das mosaische Gesetz verliehene Prärogative mit dem Glauben an Christus zu vereinigen. Das Problem des J.s ist sinnvoll nur für die im Judentum Geborenen; für diese aber ist das Problem jederzeit aktuell, daher auch immer wieder Versuche zur Bildung von judenchristlichen Gemeinschaften gemacht werden. In einem engeren Sinne versteht man unter J. die judenchristliche Gemeinschaft des apostolischen Zeitalters vor der Entstehung einer heidenchristlichen Kirche (¶ Heidenchristentum).

2. Im Anfang gab es nur Judenchristen, da alle an Christus gläubig gewordenen geborene Juden waren. Dieses J. hatte sein Zentrum in ¶ Jerusalem (: II, 2), wo Jesus gekreuzigt war, seinen Aposteln und Anhängern erschienen und von wo er zum Himmel aufgefahren war (¶ Urgemeinde). Einzelne Judenchristen mag es auch in Galiläa, Damaskus usw. gegeben haben, aber ursprünglich wohl noch keine Gemeinden; denn I Thess 2 11 Gal 1 22 und Apgsch 9 31 setzen wohl eine spätere Entwicklung voraus. Da „die Zwölfe" anfänglich in Jerusalem residieren, legt sich die Vermutung nahe, daß auch die galiläischen Anhänger Jesu nach Jerusalem gezogen sind, um dort auf „die Rückgabe der Herrschaft an Israel" (Apgsch 1 6) zu warten. Die Ergänzung des Apostelkollegiums durch die Wahl des Matthias (Apgsch 1 26) zeigt, daß die Zwölfzahl der ¶ Apostel so lange für nötig erachtet wurde, als „die Zwölfe" in der „heiligen Stadt" verbleiben (Apgsch 1 4, besonders 8l). Diese Bindung an Jerusalem bezeugt den judenchristlichen Charakter der ältesten Eschatologie, die nicht nur die Wiederkunft Jesu in Jerusalem (im Tempel?) bei seinem gläubig gewordenen Volke erwartete, sondern auch das himmlische Jerusalem im irdischen schon darzustellen trachtete, so daß „die Zwölfe" (vgl. Apgsch 21 14 und Eph 2 20) resp. ¶ Petrus (Mtth 16 18) als das Fundament oder auch als „die Säulen" (Gal 2 9) des Himmelsbaus der Endzeit angesehen wurden. Aus diesen Voraussetzungen erklärt es sich, daß die Christen in Jerusalem „die Heiligen" (I Kor 16 1 II Kor 8 4 9 1. 12 Röm 15 25. 31) oder auch „die Armen" (Ebionim; ¶ Ebioniten) heißen (Gal 2 10 Röm 15 26). „Heilige" nennen sie sich als die (den Engeln ähnlichen) Bürger der Himmelsstadt; „Arme" als die Empfänger der eschatologischen Botschaft, die zugleich doch (wie z. B. ¶ Barnabas nach Apgsch 4 36 f u. a.) bereit sind, sich „arm zu machen", resp. ein „apostolisches Leben" der Armut (vgl. die Armut des Petrus Apgsch 3 6) aus eschatologischer Askese heraus zu führen, um im Gotteszreich dann „reich zu werden". Die Verpflichtung des Paulus (Gal 2 10) resp. der Heidenchristen, für „die Heiligen" in Jerusalem zu sorgen, stellt demnach weder eine Armenkollekte (ältere Auffassung), noch auch eine Kirchensteuer (Theorie von Holl) dar, sondern ein frommes Werk gegenüber dem Kreise Jerusalemer Charismatiker und Asketen, aus dem uns „die Diakonen" (sie sind nach Apgsch 6 3 Charismatiker) und „die Propheten" (Apgsch 11 27 f und 21 10; ferner die asketisch und prophetisch begabten Töchter des Diakonen ¶ Philippus; vgl. Apgsch 21 8) bekannt sind. Nach Apgsch 1 13 und 2 2 fanden die gemeinsamen Mahle (¶ Abendmahl: IV, 1 a) in Privathäusern statt, größere Versammlungen jedoch anscheinend im Tempel, in der „Halle Salomos" (Apgsch 5 12). Das setzt voraus, daß, entsprechend einem allgemeinen Brauch der Antike (vgl. San Nicolò, Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer II, 1915, S. 144 ff), die christliche Gemeinde als eine Art Kultverein in den Tempelräumen zusammentreten konnte. Wie sehr man damals „vom Ort" aus dachte, zeigt die Wahl der sieben Diakonen (¶ Diakonie, 2 a), deren Siebenzahl doch wohl auf das Vorbild des jüdischen Ortsvorstandes (s. Strack-Billerbeck III, S. 641) zurückgehen wird. Durch die Missionsarbeit in Judäa und Samaria wurde die zentrale Stellung von Jerusalem zunächst nicht in Frage gestellt. Jerusalem blieb auch fernerhin der faktische und rechtliche Mittelpunkt der übrigen, auch der heidenchristlichen Gemeinden. Wann Jerusalem aufgehört hat, der Mittelpunkt aller christlichen Gemeinden und die Residenz des Zwölferkollegiums zu sein, läßt sich nicht mehr ausmachen. Eine alte, im Kerygma Petri (vgl. Clemens Alex. Strom. VI 5 43) und sonst erhaltene Tradition spricht von einem zwölfjährigen Aufenthalt der Apostel in Jerusalem. Das ist aber vielleicht „gnostische" Spekulation. Beim „Apostelkonvent" (¶ Heidenchristentum, 2 b) befinden sich die Urapostel noch in Jerusalem; als aber Paulus I Kor schrieb (56 oder 57), weiß er, daß die übrigen Apostel, die Brüder des Herrn und Kephas „umherziehen" (I Kor 9 5), demnach also nicht mehr in Jerusalem „residieren". Dieser Angabe entspricht dann die Tatsache, daß er bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem (59) nur noch den ¶ Jakobus dort antrifft. Daß Petrus und die Zwölfe die heilige Stadt verlassen haben, beweist, daß sie weder mit einer baldigen Bekehrung Israels, noch überhaupt mit einer Bekehrung Israels, noch mit einer nahe bevorstehenden Ankunft des Herrn in Jerusalem rechnen. Sie werden eine Röm 11 25 f ähnliche Anschauung vertreten haben.

Die Stellung des Jakobus in der Urgemeinde ist schwer zu fassen. Wenn Kephas und die Zwölfe die galiläische Gruppe bildeten, war Jakobus möglicherweise der Führer einer zweiten (im engeren Sinne) „Jerusalemer" Gruppe. Beide Kreise könnten in Jerusalem nebeneinander bestanden haben; auch wohl meistens zusammengearbeitet haben, aber doch so, daß sie auch wieder voneinander geschieden blieben. Denn mag Jakobus nun von Paulus zu den „Aposteln" gerechnet sein oder nicht, zum eigentlichen Zwölferkollegium kann er nicht gehört haben. Die altkirchliche Theorie hat vielleicht nicht so Unrecht

gehabt, wenn sie in Jakobus den ersten „Bischof" von Jerusalem sah (vgl. Apgsch 21 $_{18}$, Jakobus und die Presbyter). Sie hat damit seinen Unterschied vom Zwölferkreis in Jerusalem zum Ausdruck bringen wollen.

Das eigentliche Problem für die Jerusalemer Judenchristen war der ganz unerwartete Glaube der Heiden. Daß die Christen aus den Juden an das ¶ Gesetz (: III) gebunden waren, das sie jeden Sabbath hörten, galt als selbstverständlich. Die Heiden wurden nun seit dem „Apostelkonvent" (Gal 2 und Apgsch 15) auf Grund einer rechtlichen (Handschlag Gal 2 $_9$) Abmachung zwischen Paulus und Barnabas einerseits und Jakobus (?), Kephas und Johannes anderseits von der Befolgung des Gesetzes entbunden. Nur die — freilich in ihrem Sinne umstrittenen — Forderungen des „Aposteldekrets" (Apgsch 15 $_{20}$; vgl. 21 $_{15}$) wurden ihnen auferlegt (¶ Heidenchristentum, 2 b). Die Stellung der Judenchristen zum Gesetz wurde durch diese Abmachung nicht berührt.

Nachdem der Zwölferkreis in Jerusalem zu bestehen aufgehört hatte (vor 59), und nachdem der Herrnbruder Jakobus den Tod gefunden hatte (62), war die Prärogative des J.s zu Ende. Die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 (¶ Judentum: I, 1 c) und die vorher — auf prophetische Weisung — erfolgte Flucht der Jerusalemer Christen nach Pella im Ostjordanland besiegelte diese Entwicklung. Der Aeon Jerusalem war mit der Zerstörung des „ewigen Zions" zu Ende gegangen. Von jetzt ab konnte es J. nur noch in Form von sektenhaften Gemeinschaftsbildungen geben.

3. Neben Pella wird vor allem Kokaba in Batanäa als Zentrum der Judenchristen in der späteren Ueberlieferung genannt. Der Ursprung des J.s in Beroea (Cölesyrien) ist nicht klar. Man muß sich hüten, alle judenchristlichen Gemeinschaften in Syrien oder Mesopotamien (Theodor bei Könai, Scholienbuch X) bis in die apostolische Zeit zurückzuführen. Seit etwa 100 wurden die Judenchristen im täglichen Gebet der Synagoge verflucht. Die Trennung zwischen den Judenchristen und der Synagoge war also inzwischen von jüdischer Seite erfolgt. Justin (Dial. 47) kennt zwei Richtungen unter den Judenchristen. Eine mildere, die die Uebernahme des Gesetzes durch die Heiden nicht für notwendig erachtete, für ihre Person jedoch daran festhielt. Und eine strengere Richtung, die den entgegengesetzten Standpunkt vertrat. Möglich ist, daß beide Richtungen schon in den zwei Jerusalemer Kreisen (vgl. oben 2) ihre Vertreter hatten. Die spätere Ueberlieferung unterscheidet ¶ Ebioniten und ¶ Nazaräer. Beide Sekten haben Selbstbezeichnungen der Urgemeinde übernommen. Die Ebioniten vertreten eine gnostisch-synkretistische Richtung. Wann und wie die Gnosis in die judenchristliche Bewegung eingedrungen ist, wissen wir nicht. Jedenfalls gehören die ¶ Elkesaiten und der Schriftenkreis der Pseudo-¶ Clementinen nicht mehr in die Geschichte des apostolischen J.s. Dasselbe gilt von den ¶ Mandäern.

4. Im J. hat sich die Prärogative Israels gegenüber den Heiden fortgesetzt. Dieser Anspruch war nur dann geltend zu machen, wenn sich das jüdische Volk als Ganzes bekehrte. Das ist nicht geschehen. Der Tempel ist zerstört worden. Seitdem gibt es J. nur noch als eine eschatologische Möglichkeit im Sinne der Ausführungen von Röm 9—11.

Zu 1 vgl. die Sammlung: Christentum und Judentum, Serie III Heft 3: Die judenchristliche Frage in Geschichte und Gegenwart, 1928. — Zu 2 vgl. K. Holl: Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, 1928, S. 44 ff); — W. L. Knox: St. Paul and the church of Jerusalem, 1925. — Zu 3 vgl. A. b. Hilgenfeld: Judentum und J., 1886; — J. F. A. Hort: Judaic christianity, 1894; — Gust. Hoennicke: Das J. im 1. und 2. Jhd., 1908. **Peterson.**

Judenmission.

1. Es hat in der mittelalterlichen Kirche nicht an Versuchen gefehlt, die Juden für das Christentum zu gewinnen, besonders auf spanischem Boden, wo das Judentum unter maurischer Herrschaft zu hoher Blüte gelangt war (¶ Judentum: II A, 1 c). Die Art aber, wie es geschah, mußte zu völligem Mißerfolg führen und die Kluft zwischen Juden und Christen nur noch vertiefen. Wohl haben einzelne Männer in aufrichtiger Liebe und ernster Sorge um das Seelenheil der Juden sie zum Glauben zu bringen gesucht, und es hat auch nicht an wirklichen Bekehrungen gefehlt, (u. a. Bischof Paulus von Burgos, * 1351). Erstaunlich ist auch der Aufwand von Gelehrsamkeit bei den Auseinandersetzungen der spanischen Dominikaner mit den Juden; das Bedeutendste, was in dieser Beziehung geleistet wurde, war das große Werk des ¶ Raimund Martini (um 1280): „Pugio fidei", das mit seiner gründlichen Kenntnis der jüdischen Literatur während des ganzen Mittelalters die Rüstkammer für den Geisteskampf mit dem Judentum bildete. Aber man glaubte mit Vernunftbeweisen die Juden überzeugen zu können; man zwang sie, christliche Predigten anzuhören und nötigte ihnen öffentliche Disputationen auf, deren Ergebnis stets als jüdische Niederlage hingestellt wurde. Die beiden bedeutendsten Religionsgespräche, das zu Barcelona 1263 und das zu Tortosa 1413/14, bezeichnen Anfang und Ende jener Missionsepoche in Spanien. Die Bekehrungen der Juden, die man scharenweise in die Kirche hineingetrieben hatte, erwiesen sich meist als Scheinbekehrungen. So begann seit 1480 die ¶ Inquisition ihr Vernichtungswerk gegen diese sogenannten Marranen, bis die Juden 1492 völlig aus dem Lande vertrieben wurden. — Seitdem hat die kath. Kirche noch einmal unter jesuitischem Einfluß ein Missionsunternehmen versucht: durch Ignatius von ¶ Loyola wurde 1543 in Rom ein Heim für jüdische Neophyten gegründet, dem aber nur eine kurze Blütezeit beschieden war, wiewohl es noch besteht.

2. Die Kirchen der Reformation nahmen von vornherein starkes Interesse an der Bekehrung der Juden. Luther hat mit seiner Schrift: „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei" (1523) zum erstenmal einer Verkündigung des Evangeliums an die Juden das Wort geredet, die aus der Liebe fließen und den Juden in aller Freiheit das Heil anbieten müsse. Er unterzog hier die frühere Behandlung der Juden seitens der Kirche einer schonungslosen Kritik, um dann aber später, als die Juden in ihrer ablehnenden und feindseligen Haltung gegen das Evangelium verharrten, mit um so größerer Schärfe die mittelalterlichen Maßnahmen zu ihrer Unterdrückung zu empfehlen (in den Schriften „Vom Schem Hamphoras" und „Von den Juden und ihren Lügen" 1543).

Nach beiden Seiten hin hat Luthers Beispiel in seiner Kirche weiter gewirkt; und ebenso begegnet uns in der reformierten Kirche das Nebeneinander von echt evg. Missionsgedanken und mittelalterlicher Judenpolitik. Die Orthodoxie, getrieben vom Eifer um die reine Lehre und ausgerüstet mit einer bewundernswerten Beherrschung der hebräischen Sprache und des hebräischen Schrifttums der Juden, hat große Gelehrsamkeit auf die polemische Auseinandersetzung mit den Juden und ihren Irrtümern verwendet. Am bedeutendsten an Gelehrsamkeit und

schärfsten in der Polemik ist ¶ Eisenmengers „Entdecktes Judentum“ (1700), das aus jüdischen Quellen alles den Juden Abträgliche gesammelt hat. Dagegen hat ¶ Wagenseil mit seinem Werk „Tela ignea Satanae“ (1681) u. a. Schriften mit großer Wärme auf die Missionsaufgabe an den Juden hingewiesen, die denn auch noch im Zeitalter der Orthodoxie einen bedeutenden Vorkämpfer in Esdras Edzardi fand, der 1656—1707 mit hingebender Liebe und tiefem Verständnis unter den Juden Hamburgs wirkte und ihrer Hunderte taufte. Die von ihm ausgehenden Anregungen fielen im Pietismus auf fruchtbaren Boden. ¶ Spener nahm sie in seinen „Pia Desideria“ und den „Theologischen Bedenken“ auf; und der Schüler A. H. ¶ Franckes, J. H. Callenberg, verlieh ihnen praktische Gestalt durch Gründung des ¶ Institutum Judaicum in Halle 1728, das bis zum Jahre 1791 eine Reihe tüchtig ausgebildeter Missionare ausgesandt hat (unter ihnen der bedeutendste Stephan Schultz). Ebenso wie in Halle bestand auch in der Brüdergemeine zeitweilig neben der Heidenmission eine besondere Missionsarbeit unter den Juden, deren Seele Graf ¶ Zinzendorf selbst war, und die in Samuel ¶ Lieberkühn in Amsterdam einen Missionar besaß, der es in noch höherem Maße als selbst ein Edzardi, Schultz oder Zinzendorf verstand, den Juden ein Jude zu werden. Ueberhaupt bleibt diese erste Periode der evg. J. nach verschiedenen Seiten hin vorbildlich.

3. Das 19. Jhd., das „Missionsjahrhundert“, brachte in allen evg. Ländern ein Erwachen des Missionsinteresses für Israel. Den ersten Anstoß dazu gab die Gründung der Londoner Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden 1809, angeregt durch den deutschen Proselyten Ch. F. Frey. Ihr eigentlicher Begründer, Levis Way, war unermüdlich und mit viel Erfolg auch auf dem Kontinent tätig, das Interesse für die Bekehrung Israels zu wecken. So entstanden überall, auch in Deutschland, Gesellschaften für J. Nur einzelne Kirchen, wie die Kirche von Schottland, die presbyterianische Kirche Irlands, die episkopale Kirche Nordamerikas, machten die J. zum eigenen Werk der Kirche selbst. Innerhalb der deutschen Kirchen und von ihnen anerkannt und unterstützt entstanden aus kleineren Vereinigungen selbständige aussendende Gesellschaften: Berlin 1822, Basel 1830, Köln 1842, Leipzig 1870, die in der deutschen J.-Konferenz zusammengeschlossen sind. Die englischen Gesellschaften behielten die Führung und konnten die wichtigsten Plätze auf dem europäischen Kontinent und in Vorderasien besetzen. Die Bedeutung der J. fand Anerkennung durch Aufrichtung eines evg. Bistums in Jerusalem unter dem Patronat der Könige von England und Preußen (1842). Von dort aus wurde die unter größten Schwierigkeiten und heldenhafter Aufopferung begonnene und bis heute blühende Mission unter den eingeborenen Falaschajuden Abessiniens durch Stern und Flad 1856 ins Werk gesetzt. — Das Judentum, das die Mission im 19. Jhd. vorfand, war inzwischen infolge der Emanzipation ein anderes geworden (¶ Judentum: II B, 1); sie hatte nicht mehr mit so blinden Vorurteilen zu kämpfen, und die Umwälzungen im jüdischen Geistesleben machten den Boden für das Evangelium in vieler Beziehung günstiger. Auch kam ihr zunächst eine weitgehende Toleranz auf beiden Seiten entgegen, die zur Folge hatte, daß in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s viele und darunter geistig hochstehende Juden den Weg zum Christentum fanden. Inzwischen aber hatte das Judentum den Kampf gegen die Mission auf der ganzen Linie aufgenommen, und auf christlicher Seite entstand ein zielbewußter ¶ Antisemitismus. Eine weitere Erschwerung lag in dem Umstand, daß die J. wohl in die Breite, aber nicht in die Tiefe wuchs. Doch ist ihr gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s in Franz ¶ Delitzsch die bedeutendste Kraft geschenkt, die sie bisher besessen hat. Seine hebräische Uebersetzung des NT.s, die 1877 zum ersten Male erschien, an deren Verbesserung er aber noch bis an seinen Tod 1890 mit Hilfe seines Schülers G. ¶ Dalman gearbeitet hat, schaffte der Mission ein unvergleichliches Rüstzeug. Auch durch seine sonstigen Schriften — teils missionarischen Inhalts, teils Kampfschriften gegen den Antisemitismus — erwarb sich Franz Delitzsch das Vertrauen und die Liebe des jüdischen Volkes in einem Grade wie kaum je zuvor ein Zeuge Christi. Aus den durch seine Anregung an verschiedenen Universitäten entstandenen akademischen Missionsvereinigungen für Israel entwickelten sich in Leipzig unter Franz ¶ Delitzsch 1886 und in Berlin unter H. L. ¶ Strack Anstalten zur wissenschaftlichen Ausbildung von Missionsarbeitern (¶ Institutum Judaicum). Doch hat das Berliner Institut nach dem Tode seines Stifters den Charakter eines Missionsinstitutes verloren, während das Leipziger Institutum Judaicum Delitzschianum noch heute als solches besteht. Hier haben die meisten Arbeiter der kontinentalen Gesellschaften ihre Vorbildung erhalten. Unter ihnen nehmen heute die skandinavischen einen hervorragenden Platz ein. Während die deutschen J.s-Gesellschaften ebenso wie die beiden holländischen ihre Tätigkeit auf das eigene Land beschränken, haben die Norweger außerdem in Galatz, Budapest und Sofia, die Schweden in Odessa, Wien und Preßburg und die Dänen in Lemberg Missionsarbeiter stationiert. Auch Basel besitzt in Lodz und Wilna wichtige Stationen auf dem östlichen Missionsgebiet. Charakteristisch für sie alle ist der Verzicht auf anstaltsmäßige Propaganda und die Beschränkung auf eine freie Verkündigung des Evangeliums und den Geisteskampf mit dem Judentum.

Die Zahl der jüdischen Uebertritte zum Christentum belief sich (nach de le Roi; s. Lit.) auf mehr als 200 000. Von ihnen haben freilich die meisten nichts mit der J. oder überhaupt mit einer Wirkung des Evangeliums zu tun. Der Uebertritt zum Christentum ging in außerordentlich vielen Fällen ohne jede Missionstätigkeit auf den stillen Einfluß der modernen geistigen Kultur zurück: viele Juden und besonders gerade die von Besitz und Bildung flüchteten sich aus der Enge und dem veralteten Wesen der jüdischen Gemeinde in das höhere und weitere Geistesleben der modernen Völker und sahen im Taufschein das „Entreebillet“ in die gebildete Gesellschaft (H. Heine). In vielen anderen Fällen taten Mischehen ihre Wirkung. So mancher Jude, dem es gelungen ist, in der Gesellschaft oder wenigstens im Staate eine Stellung zu gewinnen, fragte sich: wie werde ich für mich oder mindestens für meine Kinder das Judentum los, das mir und ihnen ein Unglück ist? Neuerdings freilich fehlt es auch nicht an der Gegenwirkung, daß der gebildete Jude an dem Judentum, über das er vielleicht im Stillen längst herausgewachsen ist, festhält, weil er aus Stolz den Uebertritt als eine Fahnenflucht empfindet.

4. In der Gegenwart scheint sich eine neue Epoche für die J. anzubahnen. Eine lebhafte und vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit dem Christentum und eine unverkennbare Annäherung an Christus auf jüdischer Seite, sowie die Sammlung und der Zusammenschluß der Judenchristen zu judenchristlichen Gemeinden unter Verzicht der Herauslösung aus dem

jüdischen Volkszusammenhang (Gründung der internationalen judenchristlichen Allianz in London, 1925) haben eine neue Sachlage geschaffen, die gebieterisch eine großzügigere Auffassung von der Aufgabe der Mission unter Israel, ein Zurücktreten ziel- und planloser Kleinarbeit und ein Höchstmaß allgemeiner Bildung und verständnisvollen Eingehens in jüdische Eigenart, daneben aber und vor allem die Gewinnung freiwilliger Mitarbeit seitens der Christen fordert. Ein hoffnungsvoller Schritt zu einer Orientierung der Mission in oben bezeichneter Richtung wurde durch die Einberufung der beiden großen internationalen Konferenzen über die Botschaft der Christenheit an die Juden getan, die in Budapest und Warschau um Ostern 1927 auf Anregung und unter dem Vorsitz von John ¶ Mott tagten und die Aufnahme der J. unter die Aufgaben des ¶ Internationalen Missionsrates zur Folge hatten. — Grundsätzliches zur Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum vgl. ¶ Judentum: III.

RE³ XIII, S. 171 ff; — RGG¹ III, Sp. 801 ff. — Ueber kath. J. vgl. KL VIII, S. 1586 ff; — Th. K. Hoffmann: Das erste päpstliche Missionsinstitut, 1923; — Chr. K. Kalkar: Israel und die Kirche, übersetzt von Michelson, 1869; — J. F. A. de le Roi: Die evg. Christenheit und die Juden, 3 Bde., 1884—92; — G. Dalman: Kurzgefaßtes Handbuch der Mission unter Israel, 1893 (mit Literaturnachweis); — Ed. Lamparter: Evg. Kirche und Judentum, 1928. — Zeitschriften: Saat auf Hoffnung (Leipzig) und Nathanael (Berlin). **v. Harling.**

Judentum.

I. Vom Exil bis Hadrian; — II A. Bis zur Neuzeit; — II B. Neue Zeit und Gegenwart; — III. J. und Christentum. — Besondere Artikel haben ¶ Jüdische Philosophie; ¶ Jüdische Propaganda; ¶ Jüdische Seminare; ¶ Gottesglaube: II B; ¶ Gottesdienst: II B; ¶ Gebet: II B; ¶ Mystik: III; ¶ Mischna usw.

Judentum: I. Vom Exil bis Hadrian.

1. Politische Geschichte: a) Die Zeit der persischen und griechischen Oberherrschaft; b) Die Zeit der durch die Makkabäerkämpfe wieder errungenen Selbständigkeit; c) Die Zeit der römischen Oberherrschaft. — 2. Religionsgeschichte: a) Die Neubegründung der jüdischen Religionsgemeinschaft; b) Die chronische Durchdringung des J.s mit chaldäisch-iranisch-hellenistischem Wesen; c) Die Abwehr der akuten Hellenisierungsgefahr durch das J. und seine Erstarkung in der eigenen Art; d) Das Sich-Abschließen des J.s gegen Einflüsse von außen her.

1. a. Das nachexilische J. hat bis auf die kurze Episode der Makkabäerherrschaft keinen selbständigen Staat gebildet, sondern ist von auswärtigen Großmächten abhängig gewesen, den Persern, den Griechen (Ptolemäern, Seleukiden) und den Römern. Schon die Neubildung der nicht einen politischen, sondern einen Kultverband darstellenden jüdischen Gemeinschaft war durch den Sieg der einen Großmacht über die andere bedingt. Der Perser Cyrus begünstigte die von den Chaldäern unterdrückten Juden und befahl den Wiederaufbau ihres Tempels zu Jerusalem (538); ¶ Sesbazar (Scheschbazzar), vielleicht ein Sohn des 597 deportierten Königs Jojachin, wurde mit der Durchführung des Befehls betraut und mit einer Schar seiner Volksgenossen nach Jerusalem geschickt. Aber er hatte keinen Erfolg. Sein Nachfolger als persischer Statthalter war in den ersten Jahren des Darius I (521—486) ¶ Serubabel, ein Enkel Jojachins. Ihm gelang in Gemeinschaft mit dem ebenfalls aus dem Exil zurückgekehrten Hohenpriester Josua, unterstützt von den Propheten ¶ Haggai und ¶ Sacharja, der Wiederaufbau des Tempels und damit die Wiederherstellung eines Mittelpunktes für den jüdischen Kultus und das jüdische Volkstum (¶ Jerusalem: II, 1 c. d). Serubabel ist auch Zentrum hochfliegender, aber unerfüllt gebliebener messianisch-politischer Hoffnungen gewesen.

60 Jahre später greift wieder ein Perserkönig, Artaxerxes I Longimanus (465—424), entscheidend in die Geschicke der jüdischen Religionsgemeinschaft ein. Steht auch im einzelnen die genaue Ansetzung und die Folge der Ereignisse nicht fest — vgl. Esra I und II mit einer von der hier gegebenen abweichenden Darstellung —, so bleibt doch die große Bedeutsamkeit der Vorgänge für die ganze Folgezeit von dieser Tatsache unberührt. Artaxerxes gibt 458 dem aus priesterlichem Geschlecht stammenden Schriftgelehrten ¶ Esra die Erlaubnis, daß jeder Jude, der wolle, mit ihm nach Jerusalem ziehen dürfe, beauftragt ihn, unter Verleihung weitgehender Vollmachten, die Verhältnisse der jüdischen Gemeinschaft nach einem in seiner Hand befindlichen Gesetzbuch, wahrscheinlich dem ¶ Priesterkodex oder aber dem ¶ Pentateuch, zu ordnen, und gewährt ihm allerlei Vergünstigungen für den Tempelkultus. Etwa 6000 Seelen, darunter Priester und Leviten, sind mit ihm zurückgekehrt und haben dem jüdischen Element in Palästina neues Blut zugeführt, vor allem aber den prophetisch-jüdischen Exulantengeist, der schon bei der Neubegründung der Religionsgemeinschaft die mächtigste Triebkraft gewesen war, der laxeren palästinischen Art gegenüber verstärkt. Die ganze Gemeinschaft verpflichtet sich feierlich auf das ihr von Esra vorgelegte Gesetzbuch (Neh 6—8) und läßt es sich gefallen, daß in rigoroser Durchführung einer seiner Bestimmungen die zwischen Juden und Nichtjuden geschlossenen Mischehen geschieden werden. Derselbe Artaxerxes hat 445 der jüdischen Gemeinschaft eine neue Gunstbezeugung erwiesen, indem er seinen jüdischen Mundschenken ¶ Nehemia auf dessen Bitten mit dem Wiederaufbau der noch in Trümmern liegenden Stadtmauer von Jerusalem und mit dem Amte eines Statthalters beauftragt hat. Die Durchführung des Mauerbaus wurde Nehemia durch Störungsversuche seitens des in Samaria sitzenden Statthalters Sanballat erschwert; mancherlei Hemmungen aus den Reihen der Juden selbst kamen hinzu. Trotz alledem hat der entschlossene und uneigennützige Mann die Mauer in 52 Tagen vollendet. Maßnahmen zur Vergrößerung der Bevölkerung Jerusalems folgten und später solche zur Sicherung des Eingangs der kultischen Abgaben und der Sabbatheiligung sowie zur Vermeidung von Mischehen.

Esras und Nehemias Tätigkeit haben die junge jüdische Religions- und Volksgemeinschaft vor der Gefahr bewahrt, dem Blute und dem Geiste nach in ihrer Umgebung aufzugehen. Der Perserkönig, der ihre Bestrebungen gefördert, hat das gewiß nicht nur aus Gunst für sie und für die Juden überhaupt getan, sondern dabei auch die Interessen seines Reiches im Auge gehabt, und ganz selbstverständliche Voraussetzung war, daß die mit einer gewissen Selbstverwaltung ausgestattete jüdische Gemeinschaft — also das sie vertretende Kollegium aus Aeltesten und Priestern, für das später die Namen „Rat", „Synedrium" und „Senat" gebräuchlich waren, mit dem ¶ Hohenpriester an der Spitze — die persische Oberhoheit anerkannte. — Das Gebiet der jüdischen Gemeinschaft umfaßte Jerusalem und seine Umgebung, und ihre Seelenzahl mag etwa 130 000 betragen haben.

Mehr als 100 Jahre, bis zum Ende des Perserreiches, erfahren wir über das Ergehen der jüdischen Gemeinschaft so gut wie nichts. Dem Erben der

Perserherrschaft, ¶ Alexander d. Gr., haben sich die Juden ohne Widerstand unterworfen (332), und als nach dem mannigfachen Hin und Her der Diadochenkämpfe Südsyrien Besitz der Ptolemäer geworden war (301), haben die Juden deren Oberherrschaft im allgemeinen willig ertragen, da sie in der Ausübung ihrer Religion unbehindert blieben. Das wurde anders, nachdem Antiochus d. Gr. 200 Südsyrien in seine Gewalt gebracht hatte. Unter ihm selbst und unter seinem nächsten Nachfolger sind die Juden freilich noch unbehelligt gelassen. Aber die Kulturpolitik des ¶ Antiochus IV Epiphanes (175—164), der bestrebt war, wie seine übrigen Untertanen so auch die Juden zu hellenisieren (s. 2 b), führte zu schweren Zusammenstößen mit ihnen. Nur eine dünne Oberschicht, Leute wie die von ihm eingesetzten Hohenpriester Jason und ¶ Menelaus, waren seinen Plänen zugänglich, die breite Masse nicht. Ihr Widerstand erbitterte Antiochus, der mit den Ptolemäern Krieg führte, um so mehr, als der religiöse Gegensatz den ihn weithin mit politischer Hinneigung zu den Ptolemäern, den früheren Oberherren der Juden, verbunden war. So ergriff er, um diesen Widerstand zu brechen, außerordentlich scharfe Maßregeln: der Südosthügel Jerusalems wurde als Festung ausgebaut (Akra) und mit einer syrischen Besatzung belegt, der Tempel zu einer Kultstätte des Zeus gemacht, die Beobachtung von Sabbathen und Festen ebenso wie die Ausübung der Beschneidung und der Besitz von Tora-Rollen mit Todesstrafe verfolgt. Hin und her im Lande wurden heidnische Altäre errichtet und die Juden überredet oder gezwungen, auf ihnen zu opfern.

1. b. Das Signal zum bewaffneten Widerstand gab der Priester Mattathias in Modeïn (10 km östlich von Lydda) aus der Familie der Hasmonäer, indem er einen Juden, der das heidnische Opfer geleistet, und einen syrischen Beamten, der dazu aufgefordert hatte, tötete (167). Um ihn und seine fünf Söhne, von denen nach seinem Tode (166) Judas Makkabäus die Führung übernahm (¶ Makkabäer), sammelten sich nun die gesetzestreuen Juden, und ihre Scharen zogen durchs Land, die heidnischen Altäre einreißend und die Abtrünnigen tötend. Syrische Feldherren, die ihnen entgegentraten, wurden in mehreren Treffen geschlagen, und im Winter 165, am 25. Kislew, konnte Judas den Tempel aufs neue dem jüdischen Kultus übergeben, wenn es ihm auch nicht gelang, die syrische Besatzung aus der Akra zu vertreiben. Nach weiteren Erfolgen erlitt die Sache des Judas 164 einen empfindlichen Rückschlag: er wurde nach der Niederlage bei Beth Sacharja (20 km südlich von Jerusalem) von dem Regenten Lysias auf den Tempelplatz zurückgeworfen und mußte sich schließlich ergeben. Aber er erlangte doch von Lysias, der den Krieg möglichst schnell zu beenden wünschte, die Zusicherung freier Religionsübung für die Juden (163).

Damit war das Ziel des Kampfes, soweit er ein Kampf für die Freiheit der Religion gewesen war, erreicht, und nicht nur die hellenistisch Gesinnten und die Gleichgültigen unter den Juden, sondern auch viele Gesetzestreue gaben sich jetzt zufrieden und lehnten weiteren Kampf ab. Aber Judas und seine Anhänger dachten nicht daran, die Waffen niederzulegen. Sie trauten dem Frieden nicht, und mehr und mehr leuchtete ihnen ein neues Ziel auf: die politische Freiheit. So ging der Krieg weiter. 161 schlug Judas den syrischen Feldherrn Nikanor bei Beth Horon, aber 160 unterlag er dem Statthalter Bakchides und fiel in der Schlacht. Nun kamen für die jetzt von Judas' Bruder Jonathan geführten Aufständischen schwere Zeiten der Verfolgung. Aber unter geschickter Ausnutzung der syrischen Thronstreitigkeiten hat Jonathan nicht nur die frühere Machtstellung allmählich zurückgewonnen, sondern sie noch vergrößert, und als er 144 ermordet wurde, setzte sein Bruder Simon seine Politik erfolgreich fort: von Demetrius II als Hoherpriester und selbständiger Herrscher anerkannt, erzwang er 142 die Räumung der Akra durch die syrische Besatzung. Zum Dank für seine Verdienste übertrug ihm das Volk 140 die erblichen Würden des Fürsten, Heerführers und Hohenpriesters. Die Makkabäer hatten ihr Ziel, die politische Unabhängigkeit, erreicht.

Simons glänzender Herrschaft wurde ein jähes Ende bereitet: er wurde mit zweien seiner Söhne von seinem Schwiegersohn Ptolemäus ermordet (135). Sein dritter Sohn, Johannes Hyrkan, folgte ihm auf dem Thron (135—105). Eine Zeitlang noch einmal den Syrern (Antiochus VII Sidetes) untertan, hat er nach dessen Tode (129) nicht nur seine volle Unabhängigkeit wieder gewonnen, sondern durch Eroberung von Idumäa und Samaria (Zerstörung des Tempels auf dem ¶ Garizim) sein Gebiet auch noch vergrößert. Sein Sohn Aristobul I (104) fügte Galiläa hinzu, und dessen Bruder Alexander Jannäus (103—77), der den Königstitel annahm, brachte durch ständige Eroberungskriege sein Reich wieder auf die Ausdehnung des salomonischen. Aber der Gunst seines Volkes hat er sich nicht zu erfreuen vermocht. Wiederholt hat sich gegen ihn offene Empörung aufgebäumt, die dann in blutiger Grausamkeit niedergeschlagen wurde: ein so ganz weltlicher Herrschertypus, wie ihn Jannäus darstellte, entsprach eben nicht dem Frömmigkeitsideal der von den puritanisch-pietistischen ¶ Pharisäern geleiteten Volksmasse, die lieber einen fremden Oberherrn anerkennen als einem der Ihren eine derartige Abweichung vom „Gesetz" zugestehen wollte. Auf Jannäus folgte als Königin seine Witwe Alexandra (77—67), als Hoherpriester ihr ältester Sohn Hyrkan, ein willenloses Werkzeug in der Hand der jetzt ans Ruder gekommenen Pharisäer. Nach Alexandras Tode brach zwischen Hyrkan und seinem vom soldatischen Geist des Vaters beseelten Bruder Aristobul II der Streit um die Nachfolge aus. Die Römer wurden als Schiedsrichter angerufen, und als Hyrkan und Aristobul 63 in Damaskus dem Pompejus ihre Sache vortrugen, erschienen Abgesandte des Volkes und baten, der hasmonäischen Königsherrschaft müde, um Wiederherstellung der alten Priesterherrschaft, d. h. doch um Uebernahme der Oberherrschaft durch eine auswärtige Macht, eben durch die Römer.

1. c. Während die Anhänger Hyrkans Jerusalem dem Pompejus übergaben, verschanzte sich Aristobul mit seinen Leuten auf dem Tempelberg, der erst nach dreimonatlicher Belagerung genommen werden konnte. Pompejus verkleinerte nun das jüdische Gebiet auf ¶ Judäa, ¶ Galiläa und ¶ Peräa und übergab es dem von ihm zum Hohenpriester ernannten Hyrkan, dem das Synedrium zur Seite stand. Aristobul aber und seine Söhne Alexander und Antigonus wurden als Gefangene nach Rom gebracht. Entflohen, versuchten sie wiederholt, die Herrschaft mit Waffengewalt zurückzugewinnen, und fanden dabei bei vielen Juden lebhafte Unterstützung. Aber ihre Erfolge waren nur von kurzer Dauer. Dagegen hat der Idumäer Antipater, der mächtige Vertraute des schwachen Hyrkan, sich die Gunst des Pompejus zu erhalten gewußt und es auch verstanden, bei Cäsar,

der 48 Herr des Orients geworden war, Vertrauen zu gewinnen und von ihm für sich und für seinen Herrn schwerwiegende Vorteile zu erreichen. Aber die jüdische Aristokratie haßte den Ausländer und seine ihm zur Seite stehenden Söhne Phasael und ¶ Herodes. So ließ sie ihn vergiften, ohne sich indes auch seiner beiden Söhne entledigen zu können. 40 haben die in Syrien eingebrochenen Parther Antigonus, den Sohn Aristobuls, zum König der Juden gemacht. Hyrkan und Phasael fielen in seine Hände; der erste wurde nach Babylonien abgeführt, der zweite tötete sich selbst. Aber Herodes entkam nach Rom und wurde hier von den Triumvirn zum König ernannt (40). Drei Jahre später konnte er mit römischer Hilfe Jerusalem erobern, Antigonus beseitigen und so sein Königtum antreten. Seiner Regierung (37—4 v. Chr.) hat es an Glanz und an Erfolgen nicht gefehlt. Aber als ein König von der Römer Gnaden, der dazu nicht einmal jüdischen Blutes war, ist er immer unbeliebt geblieben, und seine Verschwägerung mit der hasmonäischen Familie erwies sich als Quelle ständiger Streitigkeiten, die mit ihrem blutigen Ausgang die zwischen ihm und der Aristokratie bestehende Kluft nur noch vertieften. Sein Verhältnis zu den Pharisäern war nach außen hin besser, aber im Grunde war er auch bei diesen verhaßt. Nach dem Tode des Herodes (4 v. Chr.) teilten sich seine Söhne in die Herrschaft: Archelaus erhielt Judäa und Samaria, Antipas Galiläa und Peräa, Philippus Batanäa (¶ Herodes, 2). 6 n. Chr. setzte Augustus den Archelaus ab und übergab sein Gebiet einem in Cäsarea residierenden Prokurator. Da Philippus kinderlos gestorben war, gab Caligula sein Gebiet 37 dem Agrippa I, einem Enkel des Herodes, unter Verleihung des Königstitels. 40 schenkte er ihm das Gebiet des in Ungnade gefallenen Antipas dazu. 41 hat Agrippa von Claudius auch Judäa und Samaria erhalten und so noch einmal das ganze Reich des Herodes beherrscht (¶ Herodes, 2). Nach seinem Tode (44) wurde aber das ganze Gebiet einem Prokurator unterstellt. Diese unmittelbare Römerherrschaft hat bei den Juden böses Blut gemacht. Die Partei der ¶ Zeloten, die sich vier Jahrzehnte früher gebildet hatte, als sich bei der Durchführung des Zensus durch den Legaten Quirinius zum ersten Male der Druck der Besteuerung durch die Römer in Judäa fühlbar machte, warb mit wachsendem Erfolge für den Gedanken der Gottesherrschaft, und d. h. für den Kampf gegen die Römer. 66 brach der Aufstand aus. Zunächst vermochten die Juden dem gegen Jerusalem herangerückten syrischen Statthalter Cestius eine Schlappe beizubringen. Aber einem Vespasian und Titus waren sie nicht gewachsen. Nachdem ganz Galiläa schon im Herbst 67 bezwungen worden war, begann Titus nach einer längeren Pause im Frühjahr 70 mit der Belagerung Jerusalems, und im Herbst war die ganze Stadt in seiner Gewalt. Der Tempel war während des Kampfes in Flammen aufgegangen. Palästina wurde nun kaiserliche Provinz. Der Kultus in Jerusalem mußte eingestellt werden, und die bisher für ihn gezahlte Steuer floß nach Rom in den Tempel des kapitolinischen Jupiter. — Trotz alledem war die nationale Kraft der Juden noch nicht gebrochen. Als Hadrian 132 die Beschneidung verbot und Jerusalem als römische Kolonie wiederaufzubauen plante, erhoben sich die Juden, von Simon ¶ Bar-Kochba geführt, aufs neue. Mit der Eroberung von Bether durch die Römer (135) war der Aufstand beendet. Jerusalem wurde wirklich als römische Kolonie mit dem Namen Aelia Capitolina neu gebaut und an der Stelle des Tempels ein Heiligtum des Jupiter Capitolinus errichtet.

2. a. Die durch die judenfreundliche Politik der Perser ermöglichte Tätigkeit Scheschbazzars, Serubbabels und Josuas (s. 1 a) hat den Grund gelegt zur Bildung einer neuen jüdischen Religions- und Volksgemeinschaft. Aber diese Gemeinschaft wäre, wie aus ¶ Maleachi und Jes 56—66 (¶ Jesaja, 3 a. b) erkennbar ist, wieder zerfallen, wenn Esra und Nehemia ihr nicht neue Begeisterung für Religion und Volkstum eingeflößt und zu ihrer Erhaltung bindende Maßnahmen getroffen hätten. Das durch Esra eingeführte Gesetz hat der ganzen weiteren Entwicklung die Richtung gewiesen (¶ Gesetz: II B). Auch der Prozeß hebt hier schon an, daß — bei Beibehaltung und Steigerung des Opferwesens als einer von Gott gebotenen Einrichtung — der Schwerpunkt der Religion sich doch vom Kultus auf die Lehre und die Sittlichkeit verlegt (¶ Gottesdienst: II B), der theologisch-juristische Schriftgelehrte den Priester in den Hintergrund drängt und die ¶ Synagoge neben den Tempel tritt. In einer derartigen Gesetzesfrömmigkeit aber ist auch Raum für prophetische Herzens- und Gesinnungsreligion. Viele aus dieser Zeit stammende ¶ Psalmen bezeugen das. Ebenso verträgt sich mit ihr das von der ¶ Weisheitsdichtung jener Tage vertretene Humanitätsideal.

Die Bedeutung des im Osten (Babylonien, Medien, Persien) sitzenden Judentums war damals groß, wie ja die Anregungen zur Neugründung und zur Befestigung der Gemeinschaft in Jerusalem von dort gekommen sind. Auch in der Folgezeit bleibt das so (¶ Estherbuch, ¶ Tobit, ¶ Danielbuch). Was den Westen angeht, so hören wir um 410 Näheres von einer jüdischen Militärkolonie in Jeb (¶ Elephantine-Urkunden), die einerseits die Gemeinschaft in Jerusalem als maßgebend betrachtet, anderseits aber einem weitgehenden Synkretismus huldigt. Auch im Osten hat es damals ein derartiges J. gegeben (¶ Diaspora: I, 1. 2).

2. b. In der Perserzeit sind chaldäisch-iranische Elemente (¶ Perser: III; ¶ Astralreligion, 5; ¶ Geister: II, 3; ¶ Auferstehung: II, 4. 5) ins Judentum eingedrungen, und nach Alexanders Siegeszug durch den Orient kommen hellenistische Einflüsse hinzu. Besonders haben sich die ägyptischen Juden dem ¶ Hellenismus geöffnet. Hier ist denn auch zuerst das Bedürfnis nach einer Uebersetzung des Pentateuchs und des ganzen AT.s ins Griechische entstanden und befriedigt worden (¶ Bibelübersetzungen: I).

2. c. Die jüdische Religion wäre wahrscheinlich wie die meisten Religionen ihrer Umgebung in den orientalisch-hellenistischen ¶ Synkretismus aufgegangen, wenn sie nicht unter Antiochus Epiphanes (s. Sp. 471) durch die akute Hellenisierungsgefahr bedroht gewesen wäre. In deren Abwehr (¶ Makkabäerbücher, ¶ Danielbuch) ist sie sich ihrer Sonderart — ihres ¶ Monotheismus und ihrer hochstehenden Ethik ebenso wie ihrer mannigfachen heiligen Gebräuche: ¶ Beschneidung, ¶ Sabbath, ¶ Speiseverbote u. dgl. — in einem Grade bewußt geworden, daß sie sich auch die nicht mehr abstreifbaren fremden Elemente dienstbar zu machen vermochte. So ist, wie die Septuaginta zunächst wenigstens weiter benutzt worden ist, und zwar auch in Palästina, auch sonst griechisches Wesen vielfach geblieben. Das wichtigste von auswärts, aus dem Parsismus, entlehnte Element aber, das sich dauerndes Heimatsrecht im J. erworben und die ältere

kollektivistische Diesseits-Religion zu einer individualistischen Jenseits-Religion umgewandelt hat, ist der Glaube an ¶ Auferstehung (: II, 4. 5) und jenseitige ¶ Vergeltung. Zwar wollte die eine der beiden seit etwa 100 v. Chr. bestehenden Gruppen, die der auch sonst konservativ gestimmten ¶ Sadduzäer, von Auferstehung und Jenseits nichts wissen. Aber die für die weitere Entwicklung maßgebend gewordene Partei der ¶ Pharisäer trat dafür ein. Aehnlich stellten sich die beiden Gruppen zu der ebenfalls parsistisch beeinflußten Engellehre. Andere Elemente sind zwar später aus dem orthodoxen Judentum ausgeschieden worden, haben aber zunächst als mit der Gesetzesreligion vereinbar gegolten, so der von den Apokalypsen (¶ Apokalyptik: II) vertretene kosmologische, astrologische und soteriologische Synkretismus, das an den Jao- (¶ Jahu) und die Engelnamen anknüpfende Zauber- und Beschwörungswesen und magisch-rituelle Waschungen (¶ Taufe: I). Die Bruderschaft der ¶ Essener weist derartiges auf, und sie hat sich doch für gut-jüdisch gehalten und auch bei den anderen dafür gegolten. Das J. der letzten beiden Jahrhunderte v. Chr. hat eben manche Erscheinung als legitim betrachtet, die in der Folgezeit als häretisch abgelehnt worden ist und dann außerhalb der Synagoge weiter gelebt hat.

In den letzten Jahrhunderten v. Chr. haben die Anhänger der jüdischen Religion sehr zugenommen, mehr durch Uebertritte als durch Vermehrung der Juden selbst bedingt. Fast überall in der Mittelmeerwelt hat es damals eine jüdische ¶ Diaspora (: I) gegeben. Ein besonders reges geistiges Leben entfaltete sich in der ägyptischen Judenschaft (¶ Diaspora: I, 2), die, in treuem Festhalten am Gesetz und dies als höchste Offenbarung und göttliche Weisheit betrachtend, doch für hellenistisches Wesen offen blieb. Eine mannigfaltige jüdisch-hellenistische Literatur ist hier aufgeblüht: Geschichtsschreibung (Artapanus, ¶ Jason von Kyrene), Dichtkunst, Philosophie (¶ Weisheit Salomos, ¶ Aristobul), propagandistische Apologetik (¶ Sibyllinen, ¶ Aristeasbrief). Den Höhepunkt der jüdisch-hellenistischen Bildung Alexandrias stellt ¶ Philo dar. Aber auch in der übrigen Diaspora und selbst in Palästina hat es bis ans Ende des 1. Jhd.s n. Chr. eine nicht unbedeutende jüdisch-hellenistische Literatur gegeben (¶ Josephus).

2. d. Durch die Ereignisse der Jahre 70 und 135 n. Chr. ist die schon vorher im J. vorhandene Neigung, Fremdes abzustoßen und sich ganz auf die eigene Art zu beschränken, bedeutend verstärkt worden, und der Kampf gegen die sich nun vom J. lösenden Religionsbildungen hat diesen Prozeß noch beschleunigt. Die bedeutendste dieser aus dem Schoß des J.s hervorgegangenen Neubildungen ist das Christentum, das auch der jetzt vom J. ausgeschiedenen enthusiastisch-apokalyptischen Frömmigkeitsart Raum gewährte. Die dualistisch-soteriologischen Spekulationen iranisch-hellenistischer Herkunft wurden in jüdisch-gnostischen Gemeinschaften weiter gepflegt und verbanden sich hier mit allerlei magischen Riten (Ur-¶ Mandäer). Besonders weit entfernt vom orthodoxen J. hat sich das mit dem Jao-Namen operierende Beschwörungswesen. Wie die Zauberpapyri, Abraxas-Gemmen und Fluchtafeln zeigen, ist es über die ganze Mittelmeerwelt verbreitet gewesen und hat sich mit den verschiedenartigsten Elementen zu einem fast unentwirrbaren Synkretismus vermischt.

Der Absonderungsprozeß des Normal-J.s zog seine Kraft aus dem Studium des Gesetzes und des jetzt zum Abschluß gelangenden Kanons (¶ Bibel: I B, 4). Die Schriftgelehrten, die schon länger die Führung in der Hand hatten und sie nach der Zerstörung des Tempels (70) vollends in die Hand bekamen, leiteten aus Gesetz und Kanon die das gesamte Leben regelnden Ordnungen ab. Mit Recht gelten Schriftgelehrte wie ¶ Hillel und ¶ Schammai (zur Zeit des Herodes) und ¶ Gamaliel I, der Lehrer des Paulus, als Schöpfer des jenigen J.s, das die Katastrophen von 70 und 135 überdauert hat. Das Verdienst, das Erbe dieser Aelteren erhalten zu haben, aber kann ¶ Jochanan ben Zakkai für sich in Anspruch nehmen. Er hat nach der Zerstörung Jerusalems mit seinem Tempel (70) in Jamnia (Jabne, 20 km südlich von Jafa) dem Gesetzesstudium eine neue Heimat geschaffen und damit dem J. diese Quelle geistigen Lebens bewahrt. Das Kollegium pharisäischer Schriftgelehrten in Jamnia, dem Jochanan vorstand, entwickelte sich allmählich zu einem von der gesamten Judenschaft anerkannten und durch jährliche Abgaben geförderten Gerichtshof (Bet Din) mit einem Nasi (Patriarch) an der Spitze. Die Mitglieder dieses Kollegiums haben die Regeln des ungeschriebenen Gesetzes gebildet, die um 200 in der ¶ Mischna kodifiziert worden sind, und ebenso die juristische Exegese der gesetzlichen Stücke des Pentateuchs, die den halachischen Midraschen (¶ Mischna, Midrasch, Talmud) zugrunde liegt. Der Aufstand unter Hadrian machte der Schule in Jamnia, die zuletzt Lehrer wie ¶ Akiba und Ismael geziert hatten, ein Ende. Nach dem Kriege fanden Schüler Akibas in Galiläa (Uscha, Sepphoris, Tiberias) aufs neue eine Stätte für das Gesetzesstudium.

Gesamtdarstellungen: J. Wellhausen: Israelitische und jüdische Geschichte, (1894) 1921[8]; — H. Guthe: Geschichte des Volkes Israel, (1899) 1914[3]; — R. Kittel: Geschichte des Volkes Israel, (1888—92), I, 1923[5.6]; II, 1925[6.7]; III, 1927; — H. Graetz: Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, (1873 ff), I, ohne Jahr[3]; II, 1902[3.4]; III. 1905/06[5]; IV, 1908[4]; — S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes I. II, 1925; III, 1926; — B. Stade und A. Bertholet: Biblische Theologie des AT.s I, 1905; II, 1911; — G. Hölscher: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922.

Persische Zeit: The Cambridge Ancient History IV, 1926; — Ed. Meyer: Entstehung des J.s, 1896; — Derselbe: Geschichte des Altertums III, 1901; — Derselbe: Der Papyrusfund von Elephantine, 1912. — G. Hoelscher: Die Bücher Esra und Nehemia in E. Kautzschs Hl. Schrift des AT.s, 1922/23[4]; — M. Haller: Das Judentum (Schriften des AT.s II[3]), (1915) 1925[3]; — W. F. Lofthouse: Israel after the exile (The Clarendon Bibel, OT Vol. IV), 1928. — Hellenistisch-römische Zeit: E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, (1873) I, 1901[3.4]; II, 1907[4]; III, 1909[4]; — A. Schlatter: Geschichte Israels von Alexander d. Gr. bis Hadrian, (1901) 1926[3]; — W. Bousset: Die Religion des J.s im nt.lichen (späthellenistischen[2]) Zeitalter, (1902) 1906[2]; 1926[3] hrsg. von H. Greßmann; — G. F. Moore: Judaism in the first centuries of the christian era I. II, 1927; — Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums II, 1921; — J. Juster: Les Juifs dans l'empire romain I. II, 1914; — H. Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT.s, (1903) 1910[2]; — M. Friedländer: Die religiösen Bewegungen innerhalb des J.s im Zeitalter Jesu, 1905; — H. Greßmann: Die Aufgaben der Wissenschaft des nachbiblischen J.s (ZAW, N. F. II, 1925, S. 1 ff); — G. Kittel: Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926; — J. Elbogen, J. Bergmann, M. Guttmann u. a.: Entwicklungsstufen der jüdischen Religion, 1927. **Eißfeldt.**

Judentum: II A. Bis zur Neuzeit (135—1780).

1. Politische und soziale Geschichte: a) Altertum; b) Islamisches Mittelalter; c) Christliches Mittelalter; d) Neuzeit; — 2. Gemeindeorganisation; — 3. Religions- und Geistesgeschichte: a) Altertum; b—d) Mittelalter; e) Neuzeit.

1. a. Weder das jüdische Volk noch das J. waren durch Hadrian vernichtet, beide wollten weiter leben und mußten sich der Lage anpassen. Umfassende und erfolgreiche Aufstände wie der ¶ Barkochbas (s. I, 1 c) waren nie wieder möglich; Zahl und Kraft der Juden in Palästina wurden immer geringer; der Schwerpunkt des J.s ging auf die ¶ Diaspora (: I) über. Das Betreten der Stadt Jerusalem war den Juden verboten; der Süden Palästinas wurde von Juden fast ganz geräumt; in Galiläa wurden Tiberias, Sepphoris, Cäsarea ihre Hauptorte. Wie alle Bewohner des Imperiums, wurden auch die Juden 212 zu römischen Bürgern erklärt. Die Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten und die Gerichtsbarkeit in Zivilsachen waren ihnen überlassen. Die Lage änderte sich, als unter ¶ Konstantin das Christentum Einfluß am römischen Hofe und auf die römische Gesetzgebung gewann. Zwar galt die jüdische Religion weiter als „religio licita", der jüdische Kultus blieb durch das Gesetz geschützt; allein die Konzilien arbeiteten auf die gesellschaftliche Trennung von Juden und Christen hin, und Ausnahmegesetze, die später durch die Gesetzsammlungen von ¶ Theodosius II und ¶ Justinian für das ganze römische Reich maßgebend wurden, drückten die Juden nach und nach zu Bürgern zweiter Klasse herab. „Ehren sollen sie im Staate nicht genießen, ihr Schicksal sei jene Niedrigkeit, in der sie ihre Seelen zu halten wünschen", so umschreibt Justinian die Absicht seiner Gesetze. Er begründete auch jenes Mißtrauen gegen ihre Aussagen vor Gericht, aus dem später die schimpfliche Form des Judeneides hervorging. — Auf persischem Boden lebte seit der babylonischen Verbannung in Mesopotamien eine zahlreiche jüdische Kolonie (¶ Diaspora: I, 1). Unter dem „Resch Galuta", dem Oberhaupt des Exils aus dem davidischen Königshause, hatte sie autonome Verwaltung und Rechtsprechung; er war dem König für die Einziehung der Steuern und den jüdischen Anteil am Heerbann verantwortlich. Mit dem Niedergang des J.s in Palästina stieg das Selbstbewußtsein der Juden Babyloniens; nach 200 befreiten sie sich von der geistigen Vormundschaft des Mutterlandes. Ihre Bestrebungen nach intensiverer Ausgestaltung des jüdischen Geisteslebens, nach selbständiger Entwicklung des jüdischen Rechts wurden durch die kosmopolitische Gesinnung der letzten Partherkönige begünstigt. Aber mit den Sasaniden (226; ¶ Perser: I) gelangte persische Kultur und persische Religion zu bestimmendem Einfluß auf das Staatswesen; die Priester entwickelten, namentlich zuerst, einen gehässigen Fanatismus, durch den die Juden in ihrer Religionsfreiheit beschränkt wurden. Das 5. Jhd. wurde wieder eine harte Zeit der Verfolgungen, zuletzt wurde sogar der Exilsfürst getötet, die Beobachtung des Sabbaths verboten, wurden Synagogen zerstört, die Kinder zwecks Erziehung in der persischen Religion den Magiern überliefert. Nach einem weiteren Jahrhundert wechselnder Schicksale in dem sich immer mehr zersetzenden Perserreich trat im ganzen vorderen Orient durch die Erfolge der Araber (¶ Islam: I, 1) ein Umschwung ein.

1. b. Der Einfluß, den das Judentum im 6. Jhd. in Arabien gewonnen hatte und mehr oder weniger direkt auf ¶ Muhammed ausübte, ist bekannt. In Arabien führte die Gegnerschaft gegen den Propheten zur fast vollständigen Vernichtung der jüdischen Stämme. In den eroberten Ländern wurden durch die Gesetze Omars die Grundlinien für die Behandlung der „Ungläubigen" festgestellt: den Juden wurde freie Religionsübung gewährt unter der Bedingung, daß sie sich von Schmähung des Propheten und Verspottung des muhammedanischen Kultus fernhielten, und daß sie den Uebertritt zum Islam nicht hinderten. Sie durften nicht auf Pferden reiten und mußten durch ihre Kleidung von den Moslems zu unterscheiden sein. In Mesopotamien wurde die Lage der Juden durch die Araber gebessert; ihre Autonomie wurde gestärkt. Neben den Exilsfürsten, die in ihrer Stellung bestätigt wurden, erhielten jetzt auch die Häupter der Lehrhäuser in Sura und Pumbeditha Steuer- und Gerichtsprivilegien, sie führten seitdem den Titel „Gaon" (etwa = Exzellenz; Mehrzahl „Geonim"), und man nennt nach ihnen die Zeit von 650—1040 das Zeitalter der Geonim. Ihre Aufgabe bestand neben Verwaltung und Gerichtsbarkeit in der Leitung des Unterrichtswesens, sowie in der Erteilung von Gutachten, die das Recht und die religiöse Sitte regelten. In der gesamten Judenheit befolgte man ihre Weisungen. Allmählich erfolgte auch wieder eine stärkere Besiedelung Palästinas und Organisierung der dortigen Judenschaft. Infolge des Niedergangs des Kalifats von Bagdad und der Einfälle der Seldschucken büßte die Judenheit des Orients ihre Führerstellung vom 11. Jhd. ab ein.

Schon lange bestand damals in Nordafrika und in Europa eine ausgebreitete Diaspora, die sich im Laufe der Jahrhunderte zahlenmäßig und an innerer Kraft derart verstärkt hatte, daß sie Anspruch auf Eigenleben erheben konnte. Nach der Eroberung Spaniens durch die Araber war die Lage für die Juden, namentlich unter den ersten Kalifen von Cordova im 10. und 11. Jhd., recht günstig. Erst die Almohaden, die um 1150 in Spanien zur Regierung gelangten, brachten den Geist des verfolgungssüchtigen Glaubenshasses zur Herrschaft. Doch waren die Fürsten jener Zeit in ihren kleinen Gebieten oft auf die Mithilfe der Juden im Staatswesen angewiesen.

1. c. In den christlichen Ländern Europas trafen die nach der Völkerwanderung zur Herrschaft gelangenden germanischen Stämme die Juden als römische Bürger und ließen ihnen alle ihre Rechte. Solange die führenden Klassen sich zur Lehre des Arius bekannten, herrschte in den neuen Staaten religiöse Toleranz. Die Stimmung wurde verschärft durch den Uebertritt der Herrscher zum römischen Glauben. 629 wurden die Juden aus dem Frankenreich vertrieben; während des ganzen 7. Jhd.s wurde ihnen unter den spanischen Westgoten das Christentum gewaltsam aufgezwungen, bis sie schließlich sogar zur Sklaverei verurteilt wurden (694). Die allgemeinen Grundzüge über die Behandlung von Juden in christlichen Ländern (¶ Judenmission, I) wurden durch Papst ¶ Gregor d. Gr. um 600 festgelegt. Er verbot jeden Gewaltakt, auch die Zwangsbekehrung, empfahl aber die Bekehrung durch gütliche Ueberredung oder durch Einräumung materieller Vorteile und hielt ferner streng darauf, daß die Juden sich nicht gegen die Konzilienbeschlüsse vergingen. Auf diesem Grundgedanken beruhen die im Mittelalter von den Päpsten den Juden verliehenen Schutzbriefe, die mit den Worten „Sicut Judaeis" beginnen und den Juden Glaubensfreiheit, Sicherheit des Lebens, Eigentums und Rechtsstandes verbürgten. Dem Reiche ¶ Karls des Großen wurden sie als Fremde einverleibt, die von Natur rechtlos sind, aber durch die Aufnahme in den Königsschutz

Rechte genießen, sich mitunter sogar, wie z. B. unter Ludwig dem Frommen, weitgehender Begünstigungen erfreuen können. — Aus dieser Lage wurde im Laufe des Mittelalters in fast allen europäischen Staaten die staatsrechtliche Konsequenz gezogen, die in Deutschland unter dem Namen der „Kammerknechtschaft" bekannt wurde. Ursprünglich bedeutet dies die Steuerpflicht der Juden direkt an die Königliche Kammer und den Rechtsstand unmittelbar an des Königs Gericht. Diese direkte Beziehung zu dem Inhaber der Reichsgewalt schloß große Vorteile in sich, wie z. B. Zoll- und Marktfreiheit innerhalb des ganzen Reiches. Später aber wurde gemäß der Kirchenlehre, daß die Juden sich in ewiger Knechtschaft befinden müßten, die Knechtschaft besonders betont und die Folgerung gezogen, daß die Juden wie Sklaven mit Gut und Blut dem König verfallen wären und daß dieser eigenmächtig über ihr Leben und ihren Besitz verfügen dürfte. Diese Auffassung wurde die Grundlage für zahlreiche Geldforderungen an die Juden, für Vertreibungen oder Sühnen von Judenmetzeleien. In Staaten mit straffer nationaler Einheit, wie England oder Frankreich, vollzog sich dieser Prozeß rascher als in zersplitterten Ländern wie Deutschland oder Italien und selbst Spanien, wo der Uebergang der Juden in die Gewalt der Städte oder Territorialherren einerseits ihre Freizügigkeit beschränkte, anderseits sie länger vor durchgreifenden Gewaltmaßregeln bewahrte. Als Fremde wurden die Juden auch innerhalb des Wirtschaftslebens empfunden. Ursprünglich im städtischen und ländlichen Grundbesitz, im Handwerk und in Industrien, sowie im Ueberseehandel vertreten, betrieben sie allmählich daneben auch Geldhandel, der ihnen später als hauptsächliche, oft als alleinige Beschäftigung aufgedrängt wurde, der namentlich in seiner Gestaltung als Pfandleihe den kleinen Bürger und Handwerker sehr drückte und den Haß der breiten Massen auf sie lenkte. „Das Bedürfnis, Geld in Zeiten der Bedrängnis geliehen zu erhalten, ließ die Juden als willkommene Mitbewohner erscheinen; aber die drückende Last der Schulden, die Höhe der schnell auflaufenden Zinsen und der Neid, mit welchem die Christen auf die von den Juden zusammengehäuften Reichtümer sahen, sachte auch wieder die Lust an, sich der verachteten und verhaßten Gläubiger zu entledigen, sie zu berauben und zu morden" (Stobbe, Die Juden in Deutschland, S. 104). In Zeiten starker religiöser Erregung flammte auch der Glaubenshaß auf. 1096 fühlten die Juden am Rhein sich in ihrer christlichen Umgebung völlig sicher, bis das Herannahen der Kreuzfahrer (¶ Kreuzzüge) einen Umschlag der Stimmung herbeiführte und Tausenden das Leben raubte. Mit der Häufigkeit der Kreuzfahrten nahm die Gereiztheit zu. Das Mißtrauen schuf Nahrung für allerlei Anschuldigungen, die sofort, ohne Untersuchung, durch Volksjustiz, an ganzen Gemeinden und Provinzen geahndet wurden. Die verhängnisvollste Anklage, die am meisten Opfer forderte, war die des ¶ Ritualmords, die seit dem 12. Jhd. häufig wiederholt wurde, obwohl Kaiser und Päpste sie für haltlos erklärten. Eine andere war die der Hostienschändung, die namentlich in Deutschland seit dem Ende des 13. Jhd.s ganze Kreuzzüge gegen die Juden in den südlichen und südöstlichen Provinzen hervorrief. Im 14. Jhd. tauchte zuerst in Frankreich, dann in anderen Ländern, die Anklage der Brunnenvergiftung auf, die zur Zeit des Schwarzen Todes furchtbare Judengemetzel bewirkten, mehr als 350 Gemeinden in Deutschland vernichtete und damit beinahe das Ende der mittelalterlichen Siedelung bedeutete. Unter kirchlichem Einfluß wurde die Politik der vollständigen gesellschaftlichen Trennung von Juden und Christen, der Absonderung in den Wohnungen (Ghettozwang), des Ausschlusses von jedem Verkehr und jeder Gemeinschaft, die Anordnung eines besonderen Judenzeichens an der Kleidung und überhaupt jene Stimmung verbreitet, die den Juden als ein außerhalb jedes Rechts und jedes Gesetzes stehendes Wesen betrachtete. Zu den schrecklichsten Folgen führte das in Spanien, wo die Parole lautete: Bekehrung oder Vertreibung (¶ Judenmission, 1). Zumal als nach den Verfolgungen von 1391 viele dem Zwang nachgaben und sich zum Christentum bekannten, entstand das Problem der Neu- oder Scheinchristen oder, wie die Spanier sie beschimpften, der „Marranen" (= Schweinekerle), deren Halbheit zur Einführung der ¶ Inquisition mit all ihren Greueln, schließlich zur Vertreibung der Juden aus Spanien (1492), aus Portugal (1497), den spanischen Besitzungen in Unteritalien sowie aus den spanischen und portugiesischen Kolonien zur Folge hatte. Man nannte diese Flüchtlinge nach dem hebräischen Namen für die Pyrenäenhalbinsel „Sefaradim", sie kamen damals nach Italien und in der Hauptmasse nach der Türkei, in deren Gebiet sie als „Spaniolen" noch heute die kastilische Sprache ihrer alten Heimat pflegen. Von Portugal wanderten im 16. und 17. Jhd. Marranen nach dem Westen Europas und gründeten als „Portugiesen" Gemeinden; aber bis zur Gegenwart haben sich im Lande ihre geheimen Gemeinden erhalten. Die in Deutschland gebliebenen oder von dort nach Polen gewanderten Juden nannte man „Aschkenasim"; auch sie behielten die aus Deutschland mitgebrachten Dialekte in ihrer neuen Heimat bei und entwickelten sie dort zu der früher Judendeutsch, heute meist „Jiddisch" genannten Mischsprache (¶ Jiddische Sprache).

1. d. Der Beginn der Neuzeit brachte im Schicksal der Juden eine gewisse Wendung. Renaissance und Humanismus hatten Individualismus und Lebensbejahung gefördert, die Reformation die Glaubenseinheit gesprengt. Allmählich breitete sich innerhalb der christlichen Kirchen die Erscheinung des Nonkonformismus aus und schuf im Westen, namentlich auch in der Neuen Welt, den Gedanken der Gewissensfreiheit, während die politische Erwägung, daß zahlreiche Christen unter türkischer Herrschaft lebten und dort Duldung beanspruchten, den Gedanken der ¶ Toleranz begünstigte (¶ Judenmission, 2). Er wurde, zumal in Deutschland und Oesterreich, von dem sich ausbreitenden Berufsbeamtentum genährt, das in der Zeit des Merkantilismus und Frühkapitalismus in den jüdischen Unternehmern Bundesgenossen für den Aufbau des absolutistischen Staates sah, so daß sich allmählich eine wirtschaftliche und gesellschaftliche Annäherung vollzog, der früher oder später die rechtliche Einbürgerung folgen mußte. Ueber die Niederlande, die im eigenen schweren Kampfe den Wert der Glaubensfreiheit erkannt hatten, wo namentlich Amsterdam eine blühende Gemeinde erhielt, kamen Marranen nach Hamburg, nach Südfrankreich, und vor allem nach England und Amerika, wo in der Folge wichtige Stützpunkte für die Juden entstanden. In Polen breitete das J. sich stark aus, so daß man bei der Teilung Polens mit etwa einer Million Juden rechnete. Aber seit der Gegenreformation ging die kath. Kirche unter Führung der Jesuiten dort scharf gegen die Juden vor; ebenso bekämpfte sie aus Konkurrenzneid die Bürgerschaft in den Städten. Die adeligen

Grundherren, welche sie aufnahmen und für die Industrialisierung ihrer Güter benutzten, setzten sie dem Haß der Unterdrückten aus, der namentlich im Kosakenkrieg Chmielnickis (1648), dem sich Einfälle der Moskowiter und Schweden anschlossen (1648—56), die grausamsten Opfer forderte. Hunderttausende Juden wurden niedergemetzelt oder von Haus und Hof vertrieben. Die fortschreitende Auflösung des großen polnischen Reiches (¶ Polen) zersetzte auch die jüdischen Gemeinden, die all den Grausamkeiten ausgesetzt waren, welche die Schwachen in schlecht regierten Staaten erfahren. Viele Juden flohen nach dem gastlicheren Westen, wo sie die Gemeinden beherrschten. Durch die Teilungen Polens (1772 ff) fiel ein Teil der dortigen Judenschaft an Oesterreich und Preußen, während der überwiegende Teil unter die Gewalt Rußlands kam, das in seinen Gebieten bis dahin Juden überhaupt nicht geduldet hatte.

2. a. Die römische Vereinsgesetzgebung gestattete den Juden im ganzen Reiche, sich zu Gemeinden zusammenzuschließen, und sie machten überall davon Gebrauch. Im Stammland Palästina hatten sie ihre alten Organisationen. Die Gemeinden wurden durch den Patriarchen (Nasi) zusammengefaßt, der von ¶ Hillel abstammte und mit Genehmigung der römischen Behörden den Rest der jüdischen Autonomie leitete; seine Apostel stellten die Verbindung mit der Diaspora her, erhoben auch die ihm gelassene Patriarchensteuer; 1425 wurde das Amt aufgehoben. Bis etwa 1040 walteten die Exilsfürsten in Babylonien (s. I a) ihres Amtes; sie genossen zuletzt sogar die Anerkennung aller Juden, konnten freilich ein Besteuerungsrecht nur innerhalb Mesopotamiens ausüben. Die Gemeinden bildeten früh ihre Organisation aus; die Inschriften der Katakomben in Rom oder das Gesetz Kaiser Konstantins vom Jahre 321 für Köln zeigen uns, welche Aemter in ihnen vorhanden waren. Später schlossen Gemeinden einzelner Gegenden oder Länder sich freiwillig zusammen, um das jüdische Leben zu regeln, die Entwicklung von Recht und Sitte zu beeinflussen. Sie hielten Synoden, erließen Verordnungen (Takkanot), die für die Gemeindemitglieder verbindlich waren, deren Uebertretung eine Art von Kirchenbann zur Folge hatte. Solche Verordnungen erließ u. a. R. Gerschom ben Jehuda, der um 1000 in Mainz ein berühmtes Lehrhaus leitete; sein Werk ist das Verbot der Vielweiberei für die Juden des Abendlandes.

2. b. Die Araber ernannten vielfach ¶ Rabbiner von Staats wegen zu Oberrichtern. Auch in christlichen Ländern kam es im Mittelalter zu derartigen Zusammenfassungen der Juden nach Territorien, an deren Spitze meist ein Rabbiner stand. Wenn auch vorwiegend fiskalische Rücksichten für diese Art der Organisation bestimmend waren, so förderten sie doch auch die Selbstverwaltung. In den meisten Staaten behielten die Juden lange eigene Gerichtsbarkeit in Zivilsachen; in Spanien durften sie sogar Strafsachen selbst entscheiden und mit Genehmigung des Königs Todesurteile verhängen, die dann durch die staatlichen Organe vollstreckt wurden. Die Gemeinden besaßen Synagogen, Friedhöfe, Badehäuser (Andernach), Rathäuser (Prag), auch Tanzhäuser (Rothenburg a. d. T.) und Backhäuser, führten auch Siegel (Augsburg). In Polen bestanden etwa 1550—1764 neben der straff organisierten Einzelgemeinde (Kahal) Landesverbände mit regelmäßigen Landtagen; von diesen Organen wurden alle Angelegenheiten der Judenschaft vom Steuerwesen über Synagogen, Schulen und Wohltätigkeitseinrichtungen bis in die kleinsten Fragen des täglichen Lebens und der Wohlfahrtspolizei selbständig geregelt. Durch den absolutistischen Staat wurde die Selbstverwaltung der Juden mehr und mehr eingeschränkt und das Bestehen einer zusammengeschlossenen Judenschaft als Fremdkörper, als „Staat im Staate", empfunden und daher aufgelöst, was die Juden selbst sich gern gefallen ließen.

3. a. Die mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem und der Aufhebung des Opferdienstes zu erwartende schwere Erschütterung des J.s ist nicht eingetreten, da sein Schwerpunkt schon vorher in die über die ganze ¶ Diaspora (: I) verbreiteten ¶ Synagogen und Lehrhäuser gelegt war. Die verzweifelte Stimmung, welche sich der Teilnehmer der nationalen Katastrophe naturgemäß zunächst bemächtigte, ist u. a. aus IV Esra (¶ Esrabücher: III) zu ersehen; aber man gab sich solchen trüben Stimmungen nicht hin, hoffte vielmehr auf den messianischen Umschwung, betete für das himmlische Jerusalem und raffte sich rasch zu entschlossenem Handeln sowie zur Sicherung der Zukunft auf. Das war besonders darum notwendig, weil infolge der allmählichen Loslösung der jungen Christengemeinde sowie infolge der durch die ¶ Gnosis (: I) auch in die jüdische Lehre hineingetragenen Zersetzung ein Abwehrkampf geführt werden mußte; durch Ausschließung dieser „Minim" (= Ketzer) suchte man eine Konsolidierung herbeizuführen. Die religiöse Auseinandersetzung nahm lange Zeit in Anspruch, besonders das auf beiden Seiten bestehende Bestreben nach Propaganda machte sie schwierig; in der ¶ Haggada sowie in den Schriften der Kirchenväter finden wir den Niederschlag der damaligen Glaubenskämpfe. Die Ausbildung des J.s, des den veränderten Bedingungen angepaßten jüdischen Lebens, jüdischen Gesetzes und Rechts erfolgte durch Weiterentwicklung der Tradition in der ¶ Mischna und später im Talmud; unter den ersten christlichen Kaisern wurde die Fortführung der Schulen in Palästina gestört. Auch in Babylonien wurde das jüdische Recht, auf der Grundlage der ¶ Tora und der Ueberlieferung entwickelt, nach den eigenen Bedürfnissen des Landes ausgebildet. Von dort stammt der Grundsatz, daß das bürgerliche Landesgesetz als bindendes jüdisches Gesetz anzusehen ist, der dem Juden die Einfügung in das staatliche Rechtsleben ermöglichte. Bis etwa 500 dauerte die Entwicklung der „mündlichen Lehre", die schließlich im Talmud ihren Niederschlag fand. Erst mit seiner Niederschrift war der Weg für eine selbständige jüdische Literatur eröffnet.

3. b. Lange Zeit drehte sich die Gedankenarbeit um die Erläuterung des Talmuds und seiner Anwendung auf das Leben. Palästina pflegte die gottesdienstliche Dichtung mit großem Eifer und bereicherte die Gebetsliteratur durch zahllose neue Schöpfungen (¶ Gottesdienst: II B, 5). Dort wandte man auch die Aufmerksamkeit dem Bibeltext zu, den man durch die Massora (¶ Bibel: I C, 5; ¶ Text: I) festlegte und zuerst sprachlich erläuterte. Etwa um 700 setzte, von Persien ausgehend, eine starke Opposition gegen das rabbinische J. ein, die sich in der Absplitterung von Sekten, besonders derjenigen der ¶ Karäer, ausdrückte. Ihre Leugnung der rabbinischen Tradition drängte zu einer Auseinandersetzung über den Inhalt der Bibel, so entstand ein reiches wissenschaftliches Schrifttum, das sich mit Fragen der Sprachforschung, der Bibelauslegung und der Glaubenslehre befaßte. ¶ Saadja († 942; ¶ Bibelwissenschaft: I, 1; ¶ Jüdische Philosophie, 2 b), der alle diese Gebiete und überdies die verschiedenen Seiten des Religionsgesetzes in selbständigen Werken bearbeitete,

wurde für die Schaffung einer wissenschaftlichen jüdischen Literatur bahnbrechend. Er schrieb seine Werke in arabischer Sprache und gab damit das Beispiel für die im arabischen Kulturkreis wohnenden Juden. Besonders in Andalusien wurden die von Saadja ausgehenden reichen Anregungen in fruchtbarster Weise weiter gefördert; die jüdische Literatur erlebte dort eine klassische Blütezeit. In den Gebieten der Bibelauslegung (¶ Bibelwissenschaft: I, 1), deren Hauptvertreter Abraham ¶ Ibn Esra, und der ¶ Jüdischen Philosophie, deren größter Lehrer Moses ¶ Maimonides war, sind damals Werke entstanden, die weit über jüdische Kreise hinaus ihre Wirkung getan und ihren Wert bis heute noch nicht verloren haben. Daneben erlangte die hebräische Poesie, die weltliche und die geistliche, in Salomo ibn Gabirol (¶ Avicebron) und ¶ Jehuda ben Samuel Ha-Levi ihre höchste Vollendung. Was die Spanier für die hebräische Sprache und die Bibel geleistet hatten, fand später durch die Schriften der Brüder Mose und David ¶ Kimchi (um 1200), die vielfach ins Lateinische übersetzt wurden, auch in christlichen Kreisen weite Verbreitung. Im 11. und 12. Jhd. entwickelte sich auch in Nordfrankreich ohne fremden Einfluß eine der Ermittlung des einfachen Sinnes der Bibel mit bewundernswerter Wahrheitsliebe nachgehende Schriftauslegung. Ihr berühmtester Lehrer ist ¶ Raschi (1040—1105), den ¶ Nikolaus von Lyra in seinen Postillen benutzt, und der so indirekt auf Luther gewirkt hat; ihr konsequentester Vertreter aber ist sein Enkel Samuel ben Meir († um 1170). Nach 1200 mißbrauchte die Bibelauslegung häufig den alten Text als Grundlage für philosophische oder mystische Gedankengänge. Nur ganz selten trat ein Bibelerklärer von Wurf wie Don Isaak Abrabanel († 1508) auf, der neben überwältigender Gelehrsamkeit auch Wirklichkeitssinn besaß. Die sonstigen Kommentare arteten meist in kleinliche und abstoßende Spitzfindigkeit aus. — In Nordfrankreich fanden häufig Aussprachen zwischen jüdischen Bibelforschern und christlichen Geistlichen über biblische Gegenstände statt, bei denen beide Seiten beachtenswerten Freimut an den Tag legten. Diese Auseinandersetzungen sind nicht zu verwechseln mit den zu Turnieren ausgestalteten öffentlichen Glaubensdisputationen, bei denen auf beiden Seiten mit schlechten Waffen gestritten wurde, oder den zahlreichen Streitschriften, die immer wieder die gleichen Gedankengänge wiederholten. Ausnahmen wie etwa Profiat Durans (um 1400) Satire Al tehi Kaabotecha (= sei nicht wie deine Väter) oder Isaak Trokis Chisuk Emuna (= Befestigung des Glaubens, um 1550), das Voltaire die stärkste Streitschrift gegen das Christentum genannt hat, waren höchst selten.

3. c. Intensivste Pflege fand das Studium des Talmud. In Spanien übernahm man aus dem Orient die Methode der systematischen Zusammenfassung der Materien in Kompendien. Deren berühmtestes wurde die Mischne Tora (= Wiederholung der Lehre) des ¶ Maimonides, die den gesamten weitschichtigen Stoff an Glaubensanschauungen, an Gesetzen und Rechtsbestimmungen nach sachlichen Gesichtspunkten übersichtlich zusammenfaßt. In den Schulen am Rhein legte man besonderen Nachdruck auf die durch R. Gerschom ben Jehuda eingeführte Feststellung des Talmudtextes und die Erforschung seines Inhalts. ¶ Raschis Kommentar zum ganzen babylonischen Talmud ist ein vorbildliches Werk der Einfühlung in die Gedanken seiner Vorlage, sowie ihrer Auslegung nach dem Wortsinn und Zusammenhang in der denkbar knappsten und dabei klarsten Form; er gilt daher bis heute als ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Erfassung des Talmuds. Seine Methode wurde fortgesetzt durch Glossatoren, die „Tossafot", d. h. Zusatzerläuterungen zu einzelnen Stellen und eine Fortbildung der ¶ Halacha für die zahlreichen, durch die Veränderung von Zeit und Umgebung erforderlichen Fälle lieferten (¶ Tradition: II). Einer ihrer letzten Vertreter ist ¶ Meir ben Baruch aus Rothenburg a. d. T., der, bei dem Versuch der Auswanderung gefangen genommen (1286), sich standhaft weigerte, durch ein Lösegeld der Gemeinden seine Befreiung erkaufen zu lassen. Die in Deutschland gepflegte analytische Methode beeinflußte seit 1300 auch die in Spanien entstehenden Kompendien. Das verbreitetste von diesen wurden die Arba'a Turim des ¶ Jakob ben Ascher, die als Grundlage des Schulchan Aruch von Joseph ¶ Karo (1488—1575) dienten. Das quellenmäßige Talmudstudium selbst verfiel im Zeitalter der Verfolgungen ebenso wie das der Bibel. Es wurde in Polen, vor allem durch Salomo ¶ Lurja (1510—72), wiederhergestellt, konnte sich freilich für die Dauer vom Einfluß einer in Spitzfindigkeiten ausartenden Dialektik nicht freihalten. Sonst wurde in Polen hauptsächlich der Schulchan Aruch studiert, durch Glossen und Kommentare vielfach modifiziert. Besonders der IV. Teil, der sich mit der Rechtsprechung befaßte, gewann, wo Juden eigene Gerichtsbarkeit hatten, größte Bedeutung, mußte aber freilich den herrschenden Erwerbsverhältnissen und Gesetzen angepaßt werden.

3. d. Die ¶ Haggada der alten Zeit fand ihre Fortsetzung in der Predigt- und ¶ Erbauungsliteratur (: 4), in den ethischen Schriften, den Gebeten und synagogalen Dichtungen (¶ Gottesdienst: II B, 5), die volkstümlich gehalten waren, daher in weite Schichten drangen und die Frömmigkeit der Massen beeinflußten. Diese Imponderabilien der Volksfrömmigkeit bildeten den Rückhalt für die Erhaltung des J.s; aus ihnen strömte jene unvergleichliche Festigkeit, mit der immer neue Scharen bereitwillig den Märtyrertod für den Glauben starben. R. ¶ Akiba, der seinen Glaubenstod als das höchste Glück, als die Gelegenheit, die vollendete Liebe zu Gott zu bewähren, bezeichnete, hatte damit die Parole für die zahllosen Glaubenshelden ausgesprochen, die nach ihm den gleichen schweren Weg gehen mußten. Die Glaubensinnigkeit und Glaubensseligkeit der „Frommen von Deutschland" war weithin gerühmt. Das „Buch der Frommen" und ähnliche Schriften (13. Jhd.) verbreiteten die Lehre peinlichster Gewissenhaftigkeit in den religiösen und sozialen Pflichten, daneben aber außer erhabenen Sätzen des Glaubens auch allerlei Aberglauben. Wo die philosophische Bildung stark verbreitet war, wie namentlich in Spanien und der Provence und seit dem 13. Jhd. in Italien (¶ Jüdische Philosophie, 4), bestimmte der Rationalismus die religiösen Anschauungen der Gemeinden; allein die Auswüchse dieser Bewegung riefen als Reaktion die Kabbala (¶ Mystik: III) hervor. Soweit diese gegen die Verflachung in der Religion kämpfte und die alten Zukunftshoffnungen belebte, war sie als ein Weg zur Gesundung zu begrüßen. Schaden richtete sie vor allem dadurch an, daß sie, obwohl sie selbst ein philosophisches System zugrunde legte, das Studium der Philosophie und der Wissenschaften verfemte und so den metaphysischen Untersuchungen ihre Grundlage

entzog. Das Ueberhandnehmen der Kabbala seit 1300 hat die unbefangene Freude an den wissenschaftlichen Studien, welche die Juden im Mittelalter vielfach zu Vermittlern der griechischen und arabischen Wissenschaft sowie der orientalischen Volks- und Spruchweisheit gemacht hatte, allmählich verscheucht. Die Wissenschaft wurde geächtet; nur noch, was mit Talmud oder Kabbala zusammenhing, fand Pflege, aber in wirklichkeitsfremder, rein dialektischer Behandlung ohne jede methodische Schulung. Eifrige geistige Arbeit blieb ohne kulturellen Erfolg.

3. e. Als ¶ Renaissance und ¶ Humanismus das Verständnis für die Wissenschaften und für die Natur wiederherstellten, durchlebten die Juden gerade die trübsten Augenblicke ihrer Geschichte und zogen sich immer mehr von der Welt zurück. Wohl verrät das Leben der Juden in Italien Spuren dieser die Welt erfassenden Bewegungen; wohl gab es im Kreise ¶ Picos della Mirandola oder ¶ Reuchlins vereinzelte gelehrte Juden; aber eine tiefere Einwirkung, wie sie die Schriften Leone Abrabanels oder Asarja dei Rossis zeigen, ist sonst nirgends zu finden; das Lesen von Asarjas „Augenleuchte" (1573) wurde sogar verboten, weil die unbefangene Kritik, die er unter Heranziehung hellenistischer und patristischer Traditionen an einem Teil der alten Ueberlieferung übte, als Ketzerei angesehen wurde. Die gewaltige Förderung, welche der Buchdruck der Verbreitung aller Literatur lieh, wurde nur einseitig benutzt, die Freude an der Literatur wurde den Juden auch durch die strenge kirchliche Zensur verleidet. Jene düsteren Zeiten verfielen der Grübelei oder dem Traum der messianischen Welterneuerung (¶ Mystik: III) hin. Die Lehre Isaak ¶ Lurjas (1533—71), der die Kabbala auf Wunder- und Erlösungsglauben zuspitzte, fand begeisterte Anhänger und schnellste Verbreitung. Im Süden und Osten Europas gab man sich überall den von dieser Lehre gepredigten Uebungen zur Herbeiführung der messianischen Zeit hin. Ein neues Schrifttum, welches die verschiedensten Tendenzen und Strömungen in Harmonie zu bringen versuchte, wurde mit Feuereifer studiert und die Folge war eine Verengung und Verwirrung der Geister. Die kabbalistischen Erlösungsträume liefen sich in der Bewegung des ¶ Sabbatai Zebi (1626—76) tot. Zumal nach dem Uebertritt des falschen Messias zum Islam bildeten sich überall Parteien seiner Anhänger und Gegner, die sich fanatisch bekämpften und gegenseitig in den Bann taten. Dieser fast ein Jahrhundert lang tobende Sturm unterwühlte den gesamten Rabbinismus; seine Welt war auf dem Autoritätsglauben aufgebaut, während nunmehr die größten Autoritäten einander den rechten jüdischen Glauben absprachen.

Allmählich drang der von Westeuropa herkommende Geist der ¶ Aufklärung auch in das Ghetto ein. Man hatte wohl Baruch ¶ Spinoza noch in den Bann tun, aber in demselben Amsterdam doch nicht verhindern können, daß die allgemeine Bildung unter den Juden wieder zunahm, daß sie am Kulturleben ihrer Umgebung sich wieder beteiligten. Dadurch aber wurde der enge Ring, welchen die einseitige Bildung um den Juden geschmiedet hatte, gesprengt; der Rabbinismus hatte sich überlebt, die Verhältnisse trieben zu seiner Auflösung. Bei aller Strenggläubigkeit waren die portugiesischen Juden so eng mit ihrer Heimatsprache und ihrer schönen Literatur verknüpft, daß sie in ihr als begeisterte Dichter auftraten; wenn sie auch vorwiegend biblische Stoffe behandelten, schritten sie doch mit ihren portugiesischen Schriften aus den damals allgemein gebilligten Wegen jüdischen Wissens heraus und entfernten sie sich selbst mit ihren Schöpfungen in hebräischer Sprache — unter ihnen entstand z. B. das erste hebräische Drama — vom Herkommen. In Polen und in Deutschland schuf man für das Lese- und Bildungsbedürfnis der breiten Massen oder der Frauen eine umfangreiche Unterhaltungs- und Belehrungslektüre in der jüdisch-deutschen Umgangssprache; auch dieses Bildungsmittel, das sich scheinbar ganz streng innerhalb der jüdischen Sphäre bewegte, verbreitete Vorstellungen, die sich von denen der rabbinischen Führer unterschieden und über den begrenzten Horizont des Ghetto hinausführten. In den aschkenasischen Gemeinden Deutschlands und Hollands verbreitete sich daher, wenn sie auch Autoritäten aus Polen als ihre Rabbiner wählten, ein freierer Geist, der sich von dem des Ostens erheblich unterschied. In Polen selbst, besonders aber in seinen südöstlichen Teilen, führte der scharfe Gegensatz zwischen dem Glauben und Sehnen des Volkes und dem seiner anerkannten Führer zur Begründung und Verbreitung des ¶ Chassidismus, dessen Kampf unter anderem auch dem dürren, das Gemüt nicht befriedigenden Talmudstudium galt. Von allen Seiten her konzentrierten sich so die Angriffe auf dieses Jahrhunderte lang gepflegte Schoßkind der jüdischen Ueberlieferung. Um 1800 gab es in Westeuropa kaum mehr angesehene Talmudschulen, und auch im Osten konnte selbst ein Talent wie Elia Wilna (1720—1798), den man einen „Gaon" nannte, diese Gelehrsamkeit in ihrer alten Form nicht retten. Man hat Moses ¶ Mendelssohn irrtümlich nachgesagt, daß er den Talmudismus gestürzt hat; aber er war kein Revolutionär und hat nichts gegen den Talmud unternommen. Wohl aber hat die von ihm vertretene Aufklärung die Unmöglichkeit des alten jüdischen Erziehungs- und Anschauungssystems gezeigt und durch die Berührung mit der Welt und den Bildungsmitteln Europas ein neues Ideal gewiesen (¶ Judentum: II B, 1 a).

H. Graetz: Geschichte der Juden, 11 Bde., 1853—72; — S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes, 7 Bde., 1925—28; — G. Karpeles: Geschichte der jüdischen Literatur, 2 Bde., 1920³; — A. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, 3 Bde., 1895.

Elbogen.

Judentum: II B. Neue Zeit und Gegenwart.

1. Emanzipation: a) Aufklärung; b) Revolution; c) Reaktion; — 2. Innere Entwicklung: a) Geschichtsbewußtsein; b) Religiöse Richtungen; c) Gesetz und Gottesdienst; d) Zionismus; — 3. Gegenwart: a) Umgestaltungen; b) Organisation; — 4. Statistik.

1. a. Die neue Zeit im J. beginnt mit dem Ausgang der Aufklärungsepoche; sie ist eines von deren Ergebnissen. Das geistige und gesellschaftliche Gefüge des europäischen Mittelalters hatte die Juden in sich nicht einzugliedern vermocht; sein geschlossenes System hatte sie nur neben sich geduldet. Erst als dieses durch die Aufklärung gelockert worden war, konnten sie innerhalb der Gemeinschaft von Staat und Bildung ihren Platz erlangen. Diese Einordnung setzte aber auch voraus, daß die Juden selbst zu ihr bereit und befähigt wurden, daß sie eine veränderte Einstellung zu der bisher abgelehnten Welt, die sie umgab, gewannen. Entscheidend für diese neue Zeit ist so der weltanschauliche Wandel. Ein Mann, Moses ¶ Mendelssohn (¶ Jüdische Philosophie, 6 a) steht aber bedeutsam und bestimmend an ihrem Beginn, insofern sich in ihm das neue gegenseitige Verhältnis von europäischer Welt

und J. vor den Augen aller darstellt, eine jüdische Persönlichkeit zum ersten Male eine europäische wird, ganz Jude und ganz Mensch der Aufklärung. Er hat hüben und drüben den Mut und die Rechtfertigung für das Heraustreten aus der alten Zeit gewährt. Er leitet so die neue Epoche ein, und durch ihn haben die deutschen Juden eine führende Stellung in der jüdischen Gesamtheit erlangt.

1. b. Kurz nach seinem Tode hat die französische Revolution (¶ Frankreich, 5) die Entwicklung gewaltsam weitergeführt. An der Lage der Juden war ihr starkes Wollen allerdings zunächst vorübergegangen, wenn auch die Nationalversammlung (27. Sept. 1791) jedem Juden, der den Bürgereid leistete, das Bürgerrecht verlieh. Aber ihr Geist bahnte doch den neuen Weg, und einer ihrer Auftakte war es gewesen, daß Männer wie Mirabeau (1787) und ¶ Grégoire (1789) für das Recht der Juden ihre Stimme erhoben und Ideen verkündet hatten, die im Umkreise Mendelssohns von ¶ Lessing und Christian Wilhelm Dohm ausgesprochen worden waren. Besonders des letzteren Buch „Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden" (1781) hatte nach Frankreich hinübergewirkt und ist überhaupt mit seinem Grundgedanken, daß die Mängel, die man den Juden vorwerfe, nur auf ihre Entrechtung zurückzuführen seien, und daß das gleiche Recht sie zu guten Bürgern machen werde, für die folgende Zeit bestimmend gewesen. Hier und da war schon das eine und andere im Sinne seiner Forderungen geschehen, so durch die Toleranzerlasse ¶ Josephs II (1781); aber eine entscheidende Verwirklichung wurde erst durch die Revolution bereitet. Durch sie und dann durch ¶ Napoleon wurde für die Juden Italiens, Hollands und des westlichen Deutschlands eine Freiheit gebracht, die in ihrem Wesentlichen geblieben ist. Die Politik Napoleons, der eine Art von jüdischem Konzil, das „große Sanhedrin" berufen hatte (1807), schuf in Frankreich und im westlichen Deutschland auch eine feste, zentralisierende Ordnung des Gemeindewesens. Nach den anderen Ländern griff der neue Geist hinüber, so nach Preußen, wo die Städteordnung (1808) die Juden zu städtischen Bürgern machte und unter dem Einfluß Hardenbergs und Wilhelm von ¶ Humboldts das „Edikt, betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem preußischen Staate" (1812) sie als „preußische Staatsbürger" anerkannte.

1. c. Als nach den Freiheitskriegen, unter deren Freiwilligen auch eine nicht geringe Anzahl von Juden gewesen war, die Reaktion einsetzte, wendete sie sich, besonders im Gebiete des deutschen Bundes, vor allem auch gegen die Juden. Die Gesetze, die ihnen gleiches Recht zugesagt hatten, wurden hier eingeschränkt oder engherzig ausgelegt oder auch durch „administrative Prellerei" ihnen vorenthalten. Für sie wurde der Kampf um ihr Recht ein sittliches, ja religiöses Gebot; er ist für ein Jahrhundert zu ihrer Geschichte geworden, er hat Führer, vornan Gabriel ¶ Riesser (1806—65), geschaffen. Erfolg und Mißerfolg wechselten in ihm je nach Zeiten des Aufschwungs, wie der großen ersten ¶ Bismarck'schen Aera und des politischen oder sozialen Druckes, die stets den ¶ Antisemitismus auslösten. Anders war es, abgesehen von Spanien, das keine jüdischen Gemeinden hatte, in den westlichen Ländern und auch in Italien. Hier war der Fortschritt sehr bald ein stetiger geworden — die Dreyfus-Affäre in Frankreich (¶ Frankreich, 6 a) war bloße Episode —, er hat die Gleichheit verwirklicht. Unter den Persönlichkeiten, die in ihm standen, haben Moses ¶ Montefiore (1785—1886) in England und Isaac Adolphe Crémieux (1796—1880) in Frankreich als Helfer über ihre Länder hinaus Bedeutung gewonnen. — Ein besonderes Gebiet war Rußland. Hier dauerten die Beschränkungen nicht nur fort, sie wurden oft, besonders unter Alexander III, noch verschlimmert: die zahlreiche jüdische Bevölkerung wurde in die Städte einiger Gouvernements zusammengedrängt und damit großenteils proletarisiert, die Intelligenz künstlich gehemmt und so revolutioniert; durch sinnlose Ausweisungen wurde immer neue Unsicherheit über alle gebracht, durch Pogrome die rohe Gewalt gegen sie gehetzt; viele Tausende waren zur Auswanderung, zumeist nach England und Amerika, gezwungen. In den neuen Balkanstaaten, mit Ausnahme Rumäniens, und im großen türkischen Reiche war die Stellung zu den Juden, trotz gelegentlicher Ausbrüche des Fanatismus, eine tolerante; weniger erträglich war sie oft in den anderen Ländern des Islam, besonders in Marokko. Ihre kulturelle Lage war in diesem ganzen Bereiche vielfach eine ungünstige; Vereinigungen von Juden West- und Mitteleuropas, so die ¶ Alliance israélite universelle und dann der „Hilfsverein der deutschen Juden", haben hier beizustehen gesucht. Gegen Ende des Jahrhunderts traten, schon durch ihre Zahl, die Juden der Vereinigten Staaten in den Vordergrund. Deutsche Juden, die zuerst die Zeit der Reaktion dorthin geführt hatte, waren lange die maßgebenden in den Gemeinden; mit der großen Einwanderung der russischen Juden überwogen dann diese. Ihnen allen war dort ein Vaterland bereitet, dem sich stets die tiefe Dankbarkeit, oft fast mit religiöser Inbrunst, zugewendet hat.

2. a. Der Auszug aus der alten Zeit, aus der Judengasse mit ihren Lebensformen wurde, ein Auszug auch aus ihren Gedankenkreisen; eine religiöse Entwicklung mußte einsetzen. ¶ Mendelssohn steht auch hier zwischen den Zeiten. Er hatte sich bewußt neue Tage eröffnet und zu ihnen auch seine Glaubensgenossen hinzuleiten gesucht — besonders seine deutsche Uebersetzung biblischer Bücher, die von dem mittelalterlichen „Jüdisch-deutsch" zur Sprache der Gegenwart hinführen wollte, hatte dem gedient —; aber er bekannte sich doch zugleich entschieden zu dem Positiven und Geschichtlichen seiner Religion, zu ihrem Offenbarungsmäßigen. Die Generation nach ihm, und in ihr seine Kinder, hat das nicht vermocht. Sie war, wie über Nacht, vergangenheitslos geworden. Ihr dünkte nur zu oft die Entscheidung für das Neue eine Entscheidung gegen den Glauben der Väter zu sein. Eine Zeit der Hilflosigkeit und auch der Flucht begann. Die Befreiung kam durch die Erkenntnis der Geschichte. Die Vergangenheit wurde entdeckt und damit das Fundament der Gegenwart gewonnen, eine neue ihres J.s wieder bewußte Generation wurde allmählich geschaffen. Vornan in der Leistung und Bedeutung steht Leopold ¶ Zunz (aus Detmold, 1794—1886), neben dem Nachman ¶ Krochmal (aus Brody, 1780—1840), Salomo Juda ¶ Rapoport (aus Lemberg 1790—1867), Isaak Markus Jost (aus Bernburg, 1793—1860) und Samuel David ¶ Luzzatto (aus Triest, 1800—1865) ihren Platz haben. Er ist der Mann des neuen Jahrhunderts geworden.

2. b. Auf dem Boden, der nun bereitet war, hat der Wille zum J. Neues gestaltet; jede Eigenart konnte sich beweisen. Von der einen wurde die Vergangenheit mit ihrer Tradition, in die man sich eingefügt wissen wollte, von der anderen das Gegen-

wärtige, das aus ihr heraus seine Form zu gewinnen suchte, lebendiger erfahren. Am Beginn jener konservativen Richtung steht Isaak ¶Bernays, ihr eigentlicher Führer war Samson Raphael ¶Hirsch, der Schöpfer der „modern-positiven" Theologie des J.s, durchaus modern in seinem bewußten Streben, die „Tora" mit der europäischen Form der Kultur zu verknüpfen, und doch uneingeschränkt ein Lehrer der einmaligen Offenbarung und ihrer Ueberlieferung. Die liberale Richtung, oder wie sie sich auch nannte, die „Reform", hat ihre Theologie wesentlich durch Abraham ¶Geiger erhalten, einen Forscher von Rang; er hat die Entwicklung im J., die immer erneute Offenbarung aufzeigen und durch sie das Recht neuer Erfordernisse dartun wollen. Zwischen Reform und Orthodoxie, in der Auseinandersetzung zunächst mehr gegen die erstere gerichtet, stand eine Vermittlungstheologie, die auf Zacharias ¶Frankel zurückgeht; sie erkennt den Entwicklungsgedanken an, aber faßt ihn konservativ im Sinne einer strengen geschichtlichen Kontinuität. Sie hatte zuerst ihren breiten Erfolg, da sie schon früh ihr theologisches Zentrum in dem Breslauer „Jüdisch-theologischen Seminar" (1854) gewann, an dem neben Frankel Persönlichkeiten wie ¶Graetz, Jakob ¶Bernays, Freudenthal, Manuel Joel wirkten. Erst später erlangte Geiger einen Platz des Lehrers durch die „Hochschule für die Wissenschaft des J.s" in Berlin (1872), die nur allmählich, obwohl auch ein Mann wie ¶Steinthal und der vielseitige David Cassel ihr zugehörten, emporwuchs (¶Jüdische Seminare). In dem „Rabbinerseminar für das orthodoxe J." (1874) hat dann auch die Orthodoxie durch die Tatkraft Israel Hildesheimers, neben dem David ¶Hoffmann, Abraham Berliner und Jakob Barth standen, ihre Lehrstätte erworben. Dem Verlangen, das schon Zunz erhoben hatte, die Wissenschaft vom J. den Universitäten einzugliedern, haben sich die deutschen Staaten bisher versagt. Unter dem Einflusse der deutschen Wissenschaft und nach dem Vorbilde jener Anstalten wurden weitere dann in Budapest — hier lehrten David Kaufmann und Wilhelm Bacher — und Wien, sowie in Cincinnati und New York geschaffen; ähnliche bestehen in Paris und London; zu geringerer Bedeutung sind die in Padua, der nur der Sprach- und Bibelforscher Samuel David ¶Luzatto eine Bedeutung gegeben hatte, und dann die in Florenz gelangt.

2. c. Der Unterschied der Richtungen war in der Auffassung von Offenbarung, Tradition und Geschichte begründet; einen philosophischen Unterbau hierfür hatten in den Anfängen ¶Steinheim, Formstecher, Samuel Hirsch (¶Jüdische Philosophie, 6 b) und dann später ¶Lazarus, ¶Steinthal und vor allem Hermann ¶Cohen zu bereiten gesucht (¶Jüdische Philosophie, 6 c). Aber der Unterschied wirkte sich auch in zwei Fragen aus, die in das Leben hineingriffen, in der Stellung zum „Gesetze" und in der Gestaltung des Gottesdienstes. Die neue Zeit hatte den Juden in den meisten Ländern die Einfügung in eine große Lebensgesamtheit gegeben; der Grundzug des Gesetzes war aber eine Absonderung (¶Gesetz: II B). So mußten neue Zeit und Gesetz in einen Widerspruch zueinander gelangen; das Jahrhundert zeigt denn eine wachsende Gleichgültigkeit gegen das Gesetz und auch einen Gegensatz zu ihm, der bisweilen der Emanzipation wegen betont wurde (Holdheim). Den Kampf hiergegen hat vor allem die Orthodoxie geführt, die sich darum „gesetzestreu" nannte; aber ebenso hat die Vermittlungstheologie und auch ein großer Teil der deutschen liberalen Theologie die Aufgabe anerkannt, den neuen Lebenskreis und das Gesetz zu vereinen; eine tatsächliche Ablehnung fand es nur in dem Liberalismus Amerikas, des Landes, das kein „unnützes Erinnern stört". Und bei diesem Problem des Gesetzes stand immer das des alten ¶Sabbaths; ihn hat in gleicher Weise der veränderte Daseinsbezirk gefährdet. Daß die neue Zeit auf die Formen des Gottesdienstes einwirkte, war demgegenüber ein Geringeres. Ein Bedürfnis nach neuer Harmonie und nach der Predigt in der Landessprache machte sich in allen Richtungen geltend, nur in Fragen der alten Gebete und der hebräischen Gebetssprache waren sie unterschieden, radikal war auch hier durchgängig nur die amerikanische Reform. Dagegen ist ein an sich nicht Wesentliches, die Einführung der Orgel in die Synagoge, zu einem Schibboleth geworden, das bisweilen zur Sezession geführt hat (¶Gottesdienst: II B, 5).

2. d. Gegen die alten Richtungen und auch in sie hinein tritt im Ausgang des Jahrhunderts, zunächst in Mittel- und Osteuropa, ein Neues, der ¶Zionismus (¶Herzl). Er ist hervorgegangen aus der Enttäuschung der Emanzipationskämpfe und dem Zweifel an der Ideologie, die diese trug; seine Forderung eines nationalen Wertes und eines Zusammenschlusses durch Sprache und Land bedeutet den letzten Ausdruck des Geschichtsbewußtseins, in dem das neue J. angehoben hatte. Er vereint mannigfaltiges Suchen, vom Radikalismus bis zur Orthodoxie; er hat auch mannigfaltigen Widerspruch gefunden, die Verwurzelung in der Heimat ist darin ihrer Tiefe gewiß geworden.

3. a. Die Zäsur für die Gegenwart ist der Weltkrieg. Er hat Veränderungen im Aeußeren und Inneren gebracht. Die westlichen Teile Rußlands wurden in neuen Staaten dem eigentlichen Europa eingeordnet und ihre beträchtliche jüdische Bevölkerung damit den umbildenden Gedanken, denen sie sich bisher weniger erschlossen hatte, nähergerückt. Ebendahin wirkte es, daß viele unter den russischen Juden durch den Krieg und die Pogrome nach ihm entwurzelt worden waren; eine Auflösung hat das Alte dann auch durch den Bolschewismus erfahren. Anderseits eröffnete sich jetzt vielen anderen, nicht selten in Eindrücken der Kriegszeit, die besondere Art der Juden des Ostens, ihre konservative Frömmigkeit, ihr enges Gemeindeleben und auch ihre Mystik; es fand ein gewisser Austausch von östlichem und westlichem Denken statt. Ein Boden auch hierfür war durch eine Entwicklung bereitet, die schon vor dem Kriege, besonders in Deutschland, begonnen hatte, und die sich an den Erfahrungen in ihm und nach ihm verstärkt hat, durch ein vor allem in der Jugend lebendig gewordenes Bewußtsein des eigenen religiösen Gutes, eine Renaissance, die allen Richtungen, nicht zum wenigsten auch dem Zionismus, zugehört. Diesem war eine Verwirklichung jetzt zuteil geworden; auf Grund der Balfour-Deklaration (1917) war in dem Mandatsgebiet Palästina den Juden eine „völkerrechtlich gesicherte Heimstätte" gewährt. Eine opferfähige, oft heroische Arbeit, die für ihr Werk die Hilfe aller Juden anrufen durfte, begann hier mit ihrer Aufgabe zu kämpfen (¶Palästina).

3. b. Die erneute Religiosität wurde ein Antrieb auch für eine engere Zusammenfügung der jüdischen Gemeinden. Sie hatte der Staat bisweilen gefördert, bisweilen, wie in Preußen, wo das maßgebende Gesetz von 1847 nur die Gemeinde als einzelne kannte, gehemmt. Ein freiwilliger Zusammenschluß war viel-

fach schon vor dem Kriege erfolgt, so in Frankreich, als die alte konsistoriale Verfassung durch die Trennung von Staat und Kirche (¶ Frankreich, 6a) aufgehoben war. Jetzt verstärkte er sich, vornehmlich in Deutschland, wo sich Landesverbände der Gemeinden bildeten; hier war er auch erforderlicher geworden, um die Kräfte der großen Gemeinden, die infolge der fortschreitenden allgemeinen Verstadtlichung mehr und mehr angewachsen waren, den kleinen nutzbar zu machen. Eine weitere Wirkung war der Ausbau der allgemeinen, zum Teil zwischenstaatlichen, Organisationen religiöser und sozialer Art, der mannigfachen Frauen- und Jugendbünde, und auch der wissenschaftlichen Anstalten, so trotz der Schwere der Zeit wieder in Deutschland, wo das Forschungsinstitut der „Akademie für die Wissenschaft des J.s", und in Palästina, wo Universität und Bibliothek in ¶ Jerusalem (: IV) geschaffen wurden. Auf das Ganze hin gesehen, steht das J. heute vertiefter, gefestigter, seiner selbst und der Zukunft gewisser da, als ein Jahrhundert zuvor.

4. Statistik (nach American Jewish Year Book, vol. 28, 1926, zum Teil nur schätzungsweise, in Klammern Verhältnis zur Gesamtbevölkerung).

Vereinigte Staaten	3 600 800	(3,4%)
Polen	2 854 000	(10,5%)
Rußland (europ.)	2 662 139	(2,34%)
Rumänien	900 000	(5,5%)
Deutschland	564 379	(0,9%)
Ungarn	473 310	(6%)
Tschechoslowakei	354 432	(2,7%)
Oesterreich	350 000	(5,4%)
Großbritannien	297 000	(0,7%)
Marokko	230 000	(3,5%)
Argentinien	200 000	(2%)
Türkei	190 000	(1,4%)
Frankreich (europ.)	165 000	(0,4%)
Litauen	155 125	(7,15%)
Holland	150 000	(2,2%)
Canada	126 196	(1,4%)
Griechenland	125 000	(2,2%)
Palästina	110 000	(14%)
Lettland	95 675	(5,18%)
Irak	87 488	(3,1%)
Brit. Südafrika	62 103	(0,9%)
Serbien	64 159	(0,53%)
Aegypten	59 581	(0,5%)
Italien (europ.)	50 000	(0,125%)
Belgien	44 000	(0,56%)
Persien	40 000	(0,4%)

Heinrich Graetz: Geschichte der Juden XI, (1870) 1900[3]; — Martin Philippson: Neueste Geschichte des jüdischen Volkes I—III, 1907 ff; — Simon Dubnow: Neueste Geschichte des jüdischen Volkes I—III, 1920 ff; — Ismar Elbogen: Geschichte der Juden, (1919) 1920[2], S. 89 ff; — David Cassel: Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur, 1896, S. 496 ff; — Ismar Freund: Die Emanzipation der Juden in Preußen I. II, 1912; — Selma Stein: Der preußische Staat und die Juden, 1925; — Gabriel Riesser: Gesammelte Schriften I—III, 1867; — Alfred Jeremias: Jüdische Frömmigkeit (Religionswissenschaftliche Darstellungen für die Gegenwart, Heft 2), 1927; — Zeitschriften: Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur, 1898 ff; — American Jewish Year Book, 1899 ff; — Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1856 ff; — Revue des études juives, 1880 ff; — Jewish Quarterly Review, 1909 ff; — Jeschurun, 1914 ff. **Baeck.**

Judentum: III. Judentum und Christentum.

1. Aeußere Zusammengehörigkeit; — 2. Innere Verwurzelung; — 3. Gemeinsamer Zusammenhang mit dem AT; — 4. Grundsätzlicher Gegensatz. — ¶ Judenmission hat Sonderartikel.

1. Die Tatsache des geschichtlichen und sachlichen Zusammenhanges zwischen J. und Christentum ergibt sich schon aus der Entstehungsgeschichte des Christentums. Jesus, der Kreis seiner Anhänger, ebenso Paulus, waren nach Rasse, Nationalität und Religion Juden. Alle Versuche, die nicht-jüdische und nicht-semitische Abstammung Jesu zu erhärten, bleiben im Gebiet der Phantasie. Selbst wenn das Blut des Galiläers ein paar Tropfen nicht-jüdischen Blutes enthalten haben sollte, so enthielt es doch auf alle Fälle sehr viele Tropfen voll-jüdischen Blutes.

Wichtiger ist, daß Jesus ohne allen Zweifel sich selbst als Glied seines Volkes gewußt und empfunden hat. In weitem Umfang hat er der religiösen Sitte des J.s sich eingefügt: er nimmt am Synagogengottesdienst (Mrk 1_{21} Luk 4_{16}) und an den im Tempel gefeierten Hauptfesten teil (Joh 2_{13} 5_1 $7_{2\,ff}$), verteidigt die Heiligkeit des Tempels (Mrk $11_{15\,ff}$) und die Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes (Mtth 5_{18}), feiert im Jüngerkreis das Passah (Mrk $14_{12\,ff}$ Luk 22_{15}). Seine persönliche Sendung ist in erster Linie Sendung an Israel (Mtth 15_{24}). Seine Klage um Jerusalem beweist (Luk 19_{41}), wie ihn das Schicksal seines Volkes und der heiligen Stadt im Innersten bewegt (¶ Jesus Christus: C). — Nicht minder hält sich die erste Gemeinde seiner Anhänger an die Zugehörigkeit zum Judentum gebunden (¶ Urgemeinde; ¶ Judenchristentum). Auch hier werden der Tempelkult und seine Gebetszeiten unbedingt festgehalten, wird selbst das Ritualgesetz verteidigt, wird ein Uebergreifen der Bewegung auf die „Unbeschnittenen" nur mit Widerstreben zugegeben (Apgsch 3_1 10_{14} 11_2 $15_{1\,ff}$). Aber auch ¶ Paulus, der Heidenapostel, gehört an sich völlig in diese Reihe des aus dem J. kommenden und mit ihm innerlich zusammenhängenden Christentums. Nicht nur war er vor seiner Bekehrung Pharisäernachkomme und -schüler (Apgsch 22_3 26_5 Phil 3_5) und leidenschaftlicher Führer der jüdischen Verfolgung gegen die Christen (Apgsch $9_{1\,ff}$ Gal 1_{13} Phil 3_6); auch nach dem Damaskuserlebnis und bis zu seiner letzten Zeit (Apgsch $28_{17\,ff}$) ist an jedem Ort, in den er kommt, die Herstellung der Verbindung mit der Synagoge für ihn eine selbstverständliche Notwendigkeit, hat er auch z. B. in den Formen der Feste oder der Gelübde sich dem J. eingefügt gewußt (Apgsch 18_{18} 20_{16} 21_{26}). Auch bei ihm ist die Aeußerung des Schmerzes über sein Volk der ergreifendste Ausdruck seiner Verbundenheit (Röm $9_{2\,f}$).

2. Doch ist mit dem allem zunächst nur die äußere Seite der Zusammengehörigkeit von J. und Christentum beschrieben. Ihre Verwurzelung ist eine sehr viel tiefere. Sie findet auch mit dem Aufhören der volksmäßigen und der religiösen Herkunft des Christentums aus dem J. nicht ihr Ende. Das wird deutlich, wenn man beachtet, wie stark Paulus trotz allen Eintretens für die Freiheit des ¶ Heidenchristentums auch rein heidenchristlichen Lesern gegenüber auf das AT (¶ Bibel: I D) und auf die Geschichte Israels Bezug nimmt. Auch wenn sie keine herkunftmäßige Beziehung zu Israel haben, bleibt dies für sie der edle Oelbaum (Röm $11_{17\,ff}$), kommt auch für sie „das Heil von den Juden" (Joh 4_{22}). Für das ganze Urchristentum, Juden- wie Heidenchristentum, ist die Hl. Schrift der Juden, das AT und seine Lehre, nicht Irrtum und falsche Lehre, die richtig zu stellen, zu verbessern oder zu überwinden wäre, sondern Wort und Offenbarung, Gebot und Verheißung Gottes in einem strengen und vollen Sinn. Und ebenso ist die Geschichte Israels für die Christen nicht eine zufällige

Vergangenheit, sondern Handeln Gottes mit seinem Volk. Dies Handeln Gottes aber hat zum Ziel das „neue Israel", das „neue Gottesvolk" (¶ Kirche: II, 4); und so weiß das Urchristentum jenes Reden und Handeln Gottes um seiner selbst willen geschehen (Röm 4_{24}); so bleibt es mit ihm unlösbar verbunden. Weil das Christentum sich als Erfüllung jener Verheißung und als Erfüllung und Ziel jener Geschichte weiß, kann es ohne sie sich nicht denken. Alle Versuche, das Christentum von diesem Boden zu lösen (¶ Marcion, moderner ¶ Antisemitismus, ¶ Völkische Bewegung; ¶ Bibel: I D), machen aus ihm eine geschichtslose Erscheinung; zudem aber entfernen sie es von dem Mutterboden seiner sittlichen Kraft.

3. Denn die Normierung am AT gibt dem Christentum seine sittliche Kraft. In den Einzelgeboten und mehr noch in dem ganzen Geist des AT.s ist, wie nirgends sonst in der Religionsgeschichte, die sittliche Forderung und die Gottesforderung eins geworden. Jesu Forderung, besonders in der ¶ Bergpredigt, will zunächst nichts als diese sittliche Gottesforderung „erfüllen" (πληρῶσαι), d. h. als vollkommene, absolute Forderung hinstellen. Gerade hier sind es tiefste Kräfte der at.lichen Religion, an die das Urchristentum anknüpft, und die es zur Vollendung bringen will; und so ist nirgends die Berührung und innere Zusammengehörigkeit beider Religionen so stark und unmittelbar, als dort, wo sie beide aus diesen Kräften at.licher Frömmigkeit ihre sittlichen Impulse gewinnen. Denn diese Herkunft von der sittlichen Religion wirkt sich auch an allem echten J. aus. Man kann geradezu sagen: es ist gegenüber und in den Erscheinungen der Ritualisierung des J.s einerseits und seiner Philosophierung anderseits, wie sie durch die Jahrhunderte hingehen, ein, vielleicht der Maßstab seiner Echtheit, d. h. der Wahrung des ihm Eigensten, wie weit es in unmittelbarer Lebendigkeit diesen Zusammenhang mit der sittlichen Forderung als der Gottesforderung zu wahren imstande ist. Darum sind die vielfachen Zusammenklänge der Bergpredigt Jesu mit Sprüchen des rabbinischen J.s weder, wie jüdische Polemik meint, durch Abhängigkeit Jesu von älteren Rabbinen (¶ Hillel), noch, wie christliche Apologetik gelegentlich glaubte, durch Nachwirkung von Jesu Worten auf das J. (etwa auf dem Umweg über das bei der Synagoge verbleibende Judenchristentum), sondern allein aus diesem gemeinsamen Mutterboden zu erklären.

4. In diesem selben freilich, in dem J. und Christentum in besonderer Weise zusammenstimmen, tritt zugleich ihr Unterschied und ihre unüberbrückbare Gegensätzlichkeit am deutlichsten zutage. Sie wird nicht dadurch festgestellt, daß apologetisch oder polemisch die eine der anderen Religion an irgendeiner Stelle nachzuweisen sucht, daß sie doch nicht die volle Höhe erreicht habe (Feindesliebe im J.; Transzendenz der spätjüdischen Gottesanschauung; ¶ Gottesglaube: II B, 2); auch nicht dadurch, daß man gegenseitig die in der Empirie des Lebens auf beiden Seiten, gemessen an dem Ideal, vielfach vorhandenen Minderwertigkeiten aufzeigt. Alles dies trifft nicht den grundsätzlichen Gegensatz. Er liegt vielmehr dort, wo die sittlichen Impulse in einem Falle die Leistungsreligion κατ' ἐξοχήν gestalten, deren Ideal und Ziel nicht nur in dem von der Polemik gezeichneten Bilde (Luk 18_{12}), sondern auch in der höchsten Wirklichkeit der in der Gerechtigkeit nach dem Gesetz untadelige Pharisäer ist (Phil 3_6: κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος); wo dagegen im anderen Fall sie zur Erkenntnis des πάντες ἥμαρτον und von da zur reinen und ausschließlichen Religion der ¶ Gnade (: III. IV) führen. Hier liegt, was aus der Tochterreligion für immer eine andere Religion gemacht hat, und dieser Unterschied wirkt sich in alle Einzelheiten des religiösen Anschauungsbildes hinein aus. Die Absolutheit der Ethik der ¶ Bergpredigt mit ihrer Absage an alle „relative", „möglichste" Forderung und Erfüllung ist für den Juden, auch wo er von Jesus als von einem edlen und großen Sohn seines Volkes redet, übersteigert und lebensuntüchtig (Jüdisches Lexikon I, S. 858: „mit einer .... gesunden, sittlichen menschlichen Ordnung unvereinbar", „J., das allen lebensfeindlichen Uebertreibungen abhold ist"). Die Vollmacht Jesu als des das Gesetz Vollendenden, in seiner Gegenwart das messianische Heil Darbietenden, Sünde Vergebenden ist Wahnsinn, Besessenheit oder Lästerung und muß für den Juden am Kreuz enden (Mrk 2_7, Mtth 12_{24} Joh 10_{20}). Die Rede aber von dem gekreuzigten Sünderheiland ist lächerlich und, wo sie den Anspruch macht, Erfüllung der heiligen Messiasverheißung zu sein, unerhörte Blasphemie (I Kor 1_{23}). Hinter allem steht eine völlig anders gewordene Gottesanschauung: von dem Gott, vor dessen Heiligkeit alle Leistung — sei es rituelle oder sei es sittliche Tat — in nichts versinkt, „Schaden" und „Unrat" wird (Phil 3_8), und vor dem nichts bleibt als „daß alle Welt schuldig sei vor Gott" (Röm 3_{19}); und dessen Liebe dennoch in seinem Sohn den Sünder sucht und will, aber den jeglicher Leistung baren, allein aus Vergebung lebenden Sünder (¶ Gottesglaube: III). Und derselbe Gegensatz zeigt sich in der Stellung zur Gewißheitsfrage; weil auch das J. von dem „dreimal Heiligen, gebenedeiet sei er" weiß, liegt hinter all seiner relativ noch so weitgehenden Erfüllung die letzte Ungewißheit; alles andere ist Vermessenheit (erschütterndes Beispiel: das Sterben des ¶ Jochanan ben Zakkai, des Zeitgenossen der Apostel, bab. Berakot 28 b). Für den Christen hingegen ist die Frage hinausgeführt jenseits aller Problematik eigenen Könnens und Erfüllens oder Nichtkönnens und Nichterfüllens; hier liegt alle Antwort in der Gegebenheit der Gottestat, nämlich der in Christus Wirklichkeit gewordenen Vergebung. Nur von ihr her hat das „Ich bin gewiß" aus Röm 8_{38} seinen Platz. Darum scheiden sich J. und Christentum heute wie vor 1900 Jahren an nichts anderem als an der Person Jesu Christi: wo J. J. bleiben will, da kann es nicht anders, als dem Anspruch der Person Jesu den Kampf ansagen; wo jedoch Jesu Vollmacht als Wirklichkeit und als Wahrheit anerkannt ist, da hat das J. sein Ende gefunden.

Christlich: W. Bousset: Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum J., 1892; — G. Dalman: Christentum und J., 1899; — G. Kittel: Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926; — Derſ.: Jesus und die Juden, 1926 (grundsätzliche Besprechung von M. Dienemann in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1927, Heft 11/12). — Jüdisch: L. Baeck: Das Wesen des J.s, 1926[4]; — Derſ.: Romantische Religion, in: Festschrift zum 50jährigen Jubiläum der Hochschule für die Wissenschaft des J.s, 1922; — Claude G. Montefiore: The synoptic Gospels, 1927[2]; — J. Klausner: Jeschu hanozri, hebräisch Jerusalem 1922, englisch London 1926; ausführlicher deutscher Bericht von G. Kittel in ThLBl 1923, S. 241 ff. 257 ff; — Monatsschrift „Der Jude", hrsg. von Martin Buber, Sonderheft über „J. und Christentum", 1926, Heft 4 (erschienen Mai 1927). — Zur historischen Auswirkung des Zusammenhanges der christlichen Kultur mit dem J. vgl. The Legacy of Israel, 14 Essays by Sir G. A. Smith u. o., 1927.

Gerhard Kittel.

Juder, Matthäus (1528—64), * in Dippoldiswalde, studierte in Wittenberg erst Jurisprudenz, dann Theologie, wurde Konrektor am Gymnasium, dann Joh. ¶ Wigands Diakonus in Magdeburg und 1560 neben ¶ Flacius, Simon ¶ Musäus und Wigand Theologieprofessor in Jena. 1561 wurden die vier wegen groben Eifers abgesetzt. J. ging nach Magdeburg, wurde aber schon Ende Oktober 1562 ausgewiesen, wandte sich nach Wismar, wo Wigand Superintendent geworden war, wurde nach Rostock als Prediger berufen, erlag aber vor seinem Amtsantritt den Sorgen und Aufregungen. Er war Mitarbeiter an den Magdeburger Centurien (¶ Kirchengeschichte: I) und gab mit Wigand eine streng lutherische Dogmatik und Einleitung in die Bibel (Corpora doctrinae ex vetere et novo testamento collecta) heraus.

ADB XIV, S. 655; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1912; IV, 1927. **O. Clemen.**

Judith. Das Buch J. gehört zu den ¶ Apokryphen des AT.s. Es erzählt, wie Judith, eine schöne junge Witwe, ihre Vaterstadt Bethulua vor dem übermächtigen Heer der Assyrer rettet. Sie begibt sich zu Holophernes, dem General des Nebukadnezar, ins Lager, betört ihn durch ihre Schönheit und haut ihm nachts in seiner Trunkenheit den Kopf ab; das führerlose Heer wird von den Juden vernichtet. — Alle Versuche, die Geschichtlichkeit des Erzählten oder auch nur des historischen Hintergrundes zu erweisen, sind gescheitert. Wohl sind die Namen Nebukadnezar, Holophernes, Bagoas (12 $_{11}$) der Geschichte entnommen: Orophernes und Bagoas nahmen als Generäle an den Feldzügen des Artaxerxes Ochus gegen Phönizien und Aegypten teil (um 350 v. Chr.); ein Orophernes von Kappadokien war in die Geschichte des Demetrius I von Syrien (162—150) verwickelt. Aber wie diese Namen mit „Nebukadnezar von Assyrien" (1 $_1$) und der Rückkehr der Juden aus der Gefangenschaft (4 $_3$ 5 $_{19}$) verbunden werden, zeigt das Fehlen zuverlässiger Ueberlieferung. Bethylua ist nach den Andeutungen über seine Lage am ehesten dem heutigen Qubatije östlich von Dotan gleichzusetzen (R. Dussaud, Syria VII 21 f), aber der Name ist damit nicht erklärt, und daß eine sonst unbekannte Stadt hier eine so wichtige Rolle spielt, bleibt auffällig. Ein mythischer Hintergrund ist nicht anzunehmen. Vermutlich liegt eine volkstümliche Erzählung von der heroischen Tat einer Frau zugrunde, wie sie anderwärts begegnet, vgl. G. Weil: Biblische Legenden der Muselmänner, 1845, S. 253 ff; Thule XIV, 1922, S. 44 f; R. Kapff: Schwäbische Sagen, 1926, S. 164 f, und die Sage von König Attilas Tod. Durch Zufügung der langen Einleitung, Einlage von Reden, Gebeten usw. — Achior in Kap. 5 ist die aus Herodot bekannte typische Figur des Warners — ist daraus die jetzige breit auseinandergezogene Legende geworden, die die Schönheit, Klugheit, Vaterlandsliebe, Keuschheit und Frömmigkeit einer jüdischen Frau verherrlicht und zugleich die Hilfe des allmächtigen Gottes preist. Der kriegerische Geist, der fanatische Haß gegen alles Heidentum und die strenge Gesetzlichkeit weisen auf Entstehung in der Makkabäerzeit hin. Der griechische Text, aus dem die andern erhaltenen Versionen abgeleitet sind, geht auf ein hebräisches Original zurück. Erhalten sind auch hebräische und aramäische Bearbeitungen, die zum Teil viel kürzer sind und in Jerusalem und in der Seleukidenzeit spielen. Daß hier eine ältere und einfachere Gestalt der Erzählung vorliege, ist öfter vermutet worden, aber nicht sicher zu erweisen.

Anton Scholz: Kommentar über die Bücher Judith und über Bel und Drache, (1885) 1896²; — Carl Meyer: Zur Entstehungsgeschichte des Buches Judith (Biblica III), 1922; — P. Ildefonse de Puippens: Darius I, le Nabuchodonosor du livre de Judith, 1927. **Baumgartner.**

Judson, Adoniram (1788—1850), amerikanischer Missionar, * in Massachusetts, stellte sich dem 1810 gegründeten American Board of Commissioners for foreign Missions, einer rein kongregationalistischen Gesellschaft, zur Verfügung. Von ihr wurde er 1813 nach Indien (¶ Indien: III B, 2) gesandt, kam aber auf der Reise zu baptistischen Ueberzeugungen. Die Verhandlungen darüber führten zur Gründung der „American Baptist Missionary Union", für die J. fortan arbeitete. Als Missionar in Birma bewährte er sich und schaffte den Birmanen die Bibel in der Landessprache, sowie auch Grammatik und Wörterbuch. Auf seiner zweiten Reise nach Birma starb er.

E. Judson: A. J., 1902²; — RE³ IX, S. 595 f. **Haupt.**

Jüdische Philosophie.

1. Die Hauptphasen der j.n Ph.; — 2. Die Anfänge der mittelalterlichen j.n Ph., der Kalam; — 3. Der Neuplatonismus; — 4. Der Aristotelismus und seine Gegner; — 5. Ausgang und Nachwirkungen der mittelalterlichen j.n Ph.; — 6. Die j. Religionsphilosophie seit dem Eintritt der Juden in die moderne Kulturwelt.

1. Dreimal ist es innerhalb des Judentums zu philosophischer Gedankenbildung gekommen: im hellenistischen Judentum unter dem Einfluß der griechischen Ph., in dem innerhalb des islamischen Kulturkreises lebenden mittelalterlichen Judentum unter dem Einfluß der arabischen Ph. und nach dem Eintritt des Judentums in die moderne europäische Kulturwelt unter dem Einfluß der neueren europäischen, insbesondere der deutschen Ph.

Die jüdisch-hellenistische Ph. wird an anderer Stelle behandelt (¶ Philo; ¶ Griechisch-römische Philosophie, 6 b) und darf hier um so mehr außer Betracht bleiben, weil sie innerhalb des Judentums eine bloße Episode geblieben ist und auf das allem systematischem philosophischen Denken vollkommen fremde talmudische Judentum höchstens durch vereinzelte Gedankenelemente, auf das jüdische Mittelalter aber im wesentlichen durch außerjüdische Mittelglieder gewirkt hat. Erst das Mittelalter kennt eine kontinuierliche philosophische Gedankenentwicklung, die etwa vom Jahre 900 bis zum Ende des Mittelalters, ja mit ihren Ausläufern bis in die beginnende Neuzeit reicht, die religiöse Dichtung, Bibeldeutung und Predigt mit ihren Gedanken durchdringt und besonders im späteren Mittelalter eine zwar bibel- und traditionsgläubige, aber den Glaubensinhalt stark umformende Bildungsreligion schafft (¶ Judentum: II A, 3 e). Das neuzeitliche Judentum hat zwar zahlreiche Philosophen, aber nur wenige Versuche zu philosophischer Erfassung des Judentums hervorgebracht, und seine religionsphilosophische Arbeit kann weder an Umfang noch an Wirkung auf das religiöse Leben mit der des Mittelalters verglichen werden (¶ Judentum: II B, 2 c). Dieser historischen Sachlage gemäß wird im folgenden hauptsächlich die mittelalterliche Entwicklung zu behandeln sein.

2. a. Die j. Ph. des Mittelalters ist, wie bereits erwähnt, unter dem Einfluß der ¶ Islamischen Philosophie entstanden, deren Ideen auch in jüdische Kreise eindrangen und das Bedürfnis nach einer philosophischen Deutung und Rechtfertigung des Judentums erzeugten. Wie ihr islamisches Vorbild durchläuft sie die Phasen des Kalam, Neuplatonismus und Aristotelismus, doch sind die beiden ersten zeitlich nicht streng voneinander geschieden.

Der Kalam, der die Diskussionen der islamischen

Dogmatik über die Anthropomorphismen des Koran und über die Vereinbarkeit der sittlichen Verantwortung mit seiner Prädestinationslehre philosophisch weiterführt und von hier aus zu dem Versuch einer philosophischen Begründung der religiösen Grundwahrheiten gelangt (¶ Islam: I, 4), fand in jüdische Kreise nur in seiner rationalistischen Richtung, dem Mutazilismus, Eingang. Sowohl seine Tendenz zur Vergeistigung der Gottesvorstellung wie seine Behauptung der Willensfreiheit lagen in der Richtung des jüdischen Denkens, und seine Deutung der Religion im Sinne eines ethischen Rationalismus, für den das Wesentliche an der Religion die Erfüllung des in seinem Kerne rationalen göttlichen Gebotes und für den die religiösen Grundwahrheiten der Glaube an Gott, Freiheit und jenseitige Vergeltung sind, wurde bereitwillig aufgenommen.

2. b. Der bedeutendste Vertreter dieser Richtung unter den Juden ist der Gaon ¶ Saadja ben Josef aus Fajum in Aegypten (892—942). In seinem philosophischen Hauptwerk, dem „Buch der Lehrmeinungen und Glaubenswahrheiten" (arabischer Titel Kitab al-Amanat wal I'tiqadat; hebräische Uebersetzung Sefer ha-emunot we ha-deot) lehrt er den notwendigen Einklang von Vernunft und Offenbarung und sieht den Zweck der Offenbarung darin, die an sich auch rational erfaßbare Wahrheit allgemein zugänglich zu machen und sie über die Zweifel und die Unsicherheiten der Forschung hinauszuheben. Für den gläubigen Philosophen soll die Ph. nur zur Bestätigung der auf Grund ihrer geschichtlichen Beglaubigung anzuerkennenden Offenbarungslehre dienen. Im Widerspruch damit macht er indessen anderweitig die Vernunftgemäßheit zur Voraussetzung für die Geltung des Offenbarungsanspruchs. Auch fordert er, daß der Inhalt der Hl. Schrift umzudeuten ist, wenn er der Vernunft widerspricht, macht jedoch im Gegensatz zu manchen seiner Nachfolger von diesem Prinzip nur einen sehr vorsichtigen Gebrauch.

Seine Behandlung des Gottesbegriffs bewegt sich, wie die der Mutaziliten überhaupt, um die Frage, wie eine Mehrheit von Eigenschaften mit der Einheit des göttlichen Wesens verträglich ist, und ähnlich der in seiner Schule typischen Lösung, daß die Attribute Gottes mit seinem Wesen identisch seien, betrachtet auch er die von dem Begriffe des Schöpfers unabtrennbaren Eigenschaften des Lebens, der Weisheit und der Macht nur als verschiedene Seiten, von denen aus wir das einheitliche Wesen Gottes auffassen. Dabei bleibt seine Gottesvorstellung durchaus persönlich und sittlich bestimmt. Auf ethischem Gebiet nimmt er eine von der Offenbarung unabhängige Vernunftgesetzmäßigkeit an, der auch das Handeln Gottes entsprechen muß. In allem Inhaltlichen, der Lehre von der menschlichen Freiheit wie in dem Gedanken einer jenseitigen Vergeltung, hält er sich dabei ganz auf dem Boden der jüdischen Tradition und nimmt selbst die Einzelheiten der talmudischen Eschatologie zu gutem Teile auf. Durchweg verbindet er so strengen Anschluß an den Inhalt der Tradition mit rationalistischer Grundhaltung (¶ Judentum: II A, 3 b).

2. c. Der Standpunkt des Kalam wurde in ähnlicher Weise auch von anderen Philosophen vertreten und fand besonders im Orient auch unter den Vertretern des Talmudstudiums weite Verbreitung. Noch stärker als das rabbanitische beeinflußte er das karäische Judentum (¶ Karäer). Der zu Beginn des 11. Jhd.s lebende karäische Religionsphilosoph Josef al-Basir und sein Schüler Josua ben Jehuda schließen sich ihm in seinen Einzellehren weit enger als Saadja an und gehen in der Schärfe ihres Rationalismus über diesen hinaus, indem sie die Gewißheit des Offenbarungsglaubens von der philosophischen Einsicht in das Dasein und die Wahrhaftigkeit Gottes abhängig machen. Bei den Karäern behauptet sich der Kalam durch das ganze Mittelalter und wird noch im 14. Jhd. von Aron ben Elia aus Nikomedien vertreten.

3. a. Der erste jüdische Neuplatoniker, Saadjas älterer Zeitgenosse Isaak ben Salomo Israeli (845—940), hat mit seinen wesentlich kompilatorischen Schriften in jüdischen Kreisen wenig gewirkt. Größer war infolge seines hohen Ansehens als medizinischer Schriftsteller sein Einfluß auf die christliche ¶ Scholastik. Mit selbständiger philosophischer Energie hat etwa ein Jahrhundert später der gefeierte hebräische Dichter Salomo ben Jehuda ibn Gabirol (¶ Avicebron); die neuplatonischen Gedanken in seinem „Lebensquell" (Meqor Hajim, fons vitae) vertreten. Die neuplatonische Theorie von dem stufenweisen Hervorgehen der Vielheit der Dinge aus der göttlichen Einheit (¶ Neuplatonismus) wird von ihm nicht als etwas Gegebenes hingenommen, sondern in immer neuen Ansätzen zu deduzieren gesucht. Eigentümlich ist ihm die bei ¶ Plotin nur angedeutete Lehre, daß ebenso wie die körperlichen Dinge auch die zunächst aus Gott hervorgegangenen geistigen Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt sind, und daß eine Urmaterie und eine Urform der ganzen Stufenfolge der Dinge zugrunde liegen. Die Materie faßt er als das gemeinsame Substrat der Dinge, die Form als das differenzierende Prinzip, so daß die Entwicklungsreihe der Dinge vom Allgemeinsten zu immer größerer Bestimmtheit fortschreitet. Zwischen diese beiden Grundprinzipien und die letzte göttliche Einheit schiebt er noch den Willen ein, der ähnlich dem philonischen Logos bald als ein Moment des göttlichen Wesens, bald als eine aus Gott abgeleitete Realität erscheint und dessen Einführung wohl auch eine Schranke gegen den in der Konsequenz seines Systems liegenden emanatistischen Pantheismus sein soll. Verschiedene jüdische Neuplatoniker sind von Gabirol beeinflußt. Allein seine stärkste Wirkung hat auch er — unter dem Namen Avicebrol oder Avicebron — in der christlichen Scholastik geübt, in der besonders seine Lehre von der Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Materie und Form viel erörtert wird.

3. b. Die späteren jüdischen Neuplatoniker bleiben an gedanklicher Selbständigkeit weit hinter Gabirol zurück. Sie verbinden zumeist mit den neuplatonischen Lehren auch Anschauungen des Kalam und des Aristotelismus und gleichen sie in ziemlich bequemer Weise dem Judentum an. Das gilt selbst von dem relativ strenger gehaltenen „Mikrokosmos" des Josef ibn Zaddik († 1149), der um den Mikrokosmosgedanken ein aus neuplatonischen, aristotelischen und mutazilitischen Elementen zusammengesetztes System gruppiert. In anderen populäreren Formen des jüdischen Neuplatonismus ist ein tieferer Einfluß der neuplatonischen Metaphysik nur in der Sublimierung der Gottesvorstellung zu spüren, während sonst nur die religiösen Elemente des Neuplatonismus, sein Ideal der Loslösung des Geistes von den Fesseln der Sinnlichkeit und seine Lehre von der jenseitigen Vergeltung, in ihnen wirklich lebendig sind. Nur in diesem Sinne dürfen die „Herzenspflichten" (Hobot ha-Lebabot) des Bahja ibn Paquda (Ende des 11. Jhd.s), die nicht sowohl theoretischen wie religiös-adhortativen Zwecken dienen wollen, dem Neuplatonismus zugerechnet werden. Das einzige theoretische Kapitel des Buches, die Gotteslehre, folgt in den

Gottesbeweisen dem Kalam und schließt sich erst in der Auffassung des Wesens Gottes dem Neuplatonismus an. Seine religiöse Gesinnungsethik, die in den Herzenspflichten das Wesentliche der Frömmigkeit erblickt, ist ganz von biblisch-talmudischen Motiven erfüllt und modifiziert sie nur insofern unter dem Einfluß des Neuplatonismus, als die eigentlich sittlichen Pflichten hinter der Hingabe der Seele an Gott zurücktreten und die Frömmigkeit einen kontemplativen Zug annimmt.

3. c. Der „Kusari" des ¶ Jehuda ben Samuel Ha-Levi zeigt in einer stark von ¶ Gazali beeinflußten Kritik der Philosophie ihre Unfähigkeit, die letzte metaphysische Wirklichkeit zu erfassen, und sieht die einzige Quelle der religiösen Wahrheit in der Offenbarung. Ebenso ist für ihn das Organ für die Verbindung der Seele mit Gott nicht wie für die Philosophen der Intellekt, sondern ein besonderes „göttliches Vermögen" der Seele. Dieses Vermögen ist nur Israel gegeben und wird nur durch die offenbarte göttliche Gesetzgebung zur Entfaltung gebracht, so daß wahres religiöses Leben nur innerhalb des Judentums möglich ist und erst in der messianischen Zukunft allen Völkern zuteil wird. Allein sein Verhältnis zur Philosophie ist nicht so ausschließlich negativ, wie es danach erscheint. Er übernimmt nicht nur die neuplatonische Gottesvorstellung, sondern bedient sich in seiner Lehre von der religiösen Anlage und ihrer Entfaltung durch die in dem göttlichen Gesetz enthaltenen Mittel des neuplatonischen Schemas der Welterklärung, nach dem jede Materie die höchste Form aufnimmt, zu der ihre Disposition sie befähigt, um die Verbindung der Seele mit Gott zu erklären.

4. a. Seit der zweiten Hälfte des 12. Jhd.s herrscht in der j. Ph. der ¶ Aristotelismus, freilich stark mit neuplatonischen Elementen durchsetzt. Erst jetzt werden die Gegensätze zwischen der biblischen Religion und der Weltanschauung der griechischen Philosophie mit voller Bestimmtheit erkannt. Bei aller Mannigfaltigkeit der Auswirkungen im einzelnen handelt es sich überall um den Grundgegensatz zwischen dem biblischen Glauben an die freie Spontaneität des überweltlichen, persönlichen Schöpfergottes und einer dynamisch-teleologischen Weltauffassung, die das Weltgeschehen auf ein System unpersönlicher Zweckkräfte zurückführt und als deren Ursprung das ebenfalls unpersönlich gedachte göttliche Eine ansieht. Die islamischen Aristoteliker hatten diesem System gemäß Weltentstehung und Vorsehung als notwendige Auswirkungen der göttlichen Teleologie, die Offenbarung als naturgemäße Erleuchtung des menschlichen Intellekts durch den göttlichen gedeutet und an die Stelle der sittlichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott die sich in der Erkenntnis vollziehende Verbindung mit ihm gesetzt. Ihre jüdischen Nachfolger bemühten sich um die Aufrechterhaltung des Grundcharakters der biblischen Religiosität.

4. b. Der Erste unter ihnen, der auch als Geschichtsschreiber bekannte Abraham ¶ Ibn Daud aus Toledo († um 1180 als Märtyrer) dringt in seinem „Erhabenen Glauben" (Emuna Rama) noch nicht in die Tiefe der Probleme ein. Das klassische Grundwerk des jüdischen Aristotelismus ist erst der „Führer der Schwankenden" (arab. Dalalat al-Hairina; hebr. More Nebuchim) des Moses ¶ Maimonides. In der Fassung des Gottesbegriffs schließt sich auch Maimonides der von den arabischen Aristotelikern übernommenen neuplatonischen Lehre an, die jede positive Bestimmung Gottes als unverträglich mit der Einheit des göttlichen Wesens ablehnt, und führt sie energischer als alle seine Vorgänger durch. Die sittlich-personalistische Gottesauffassung deutet er als Darstellung des Wirkens, nicht des Wesens Gottes. Dagegen lehnt er die aristotelische Lehre von der Weltewigkeit und die von den arabischen Aristotelikern mit ihr verbundene Annahme einer ewigen Emanation der Welt aus Gott ab, weil die ewige Emanation zugleich eine notwendige ist und die an die freie Schöpfertätigkeit Gottes gebundene souveräne Herrschaft Gottes über die Welt aufhebt. Die Beweise für die Weltewigkeit unterwirft er einer außerordentlich eindringenden Kritik und weist nach, daß die Annahme der Weltschöpfung, wenn auch nicht demonstrativ beweisbar, so doch wahrscheinlicher ist als die der Weltewigkeit. Durch diese für die christlichen Aristoteliker ¶ Albert den Großen und ¶ Thomas von Aquino maßgebend gewordene Kritik gewinnt er die Möglichkeit zum Aufbau eines voluntaristisch-theistischen Aristotelismus. In seiner Durchführung gestaltet er die Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt durchgreifend um, indem er die Beschränkung des göttlichen Wissens auf den allgemeinen gesetzlichen Zusammenhang der Welt aufhebt, für das Verhältnis Gottes zum Menschen auch den Gedanken der individuellen Vorsehung zurückgewinnt und der auch von ihm angenommenen auf der „natürlichen" Erleuchtung des menschlichen Geistes beruhenden Stufe der Prophetie die aus freier und unmittelbarer Mitteilung Gottes hervorgehende Prophetie des Moses überordnet. Im Gegensatz dazu bleibt er in der religiösen Wertlehre an die aristotelische Anschauungsweise gebunden und verlegt die höchste menschliche Vollkommenheit von der Sittlichkeit in die Erkenntnis, die das Band zwischen Gott und dem Menschen ist, und durch die der menschliche Intellekt zur Unsterblichkeit gelangt. Die ethische Religion der Bibel ist damit weit radikaler als bei Bahja in eine Religion der Kontemplation von stark intellektualistischer Färbung verwandelt. Eine Folge dieser Rationalisierung der Religion ist der Versuch, den Glaubensinhalt des Judentums in dreizehn allgemeinverbindlichen Glaubenslehren festzulegen.

4. c. Diese nur mit Hilfe erheblicher Umdeutung des Wortsinns der Bibel mögliche philosophische Interpretation des Judentums stieß in strenggläubigen Kreisen auf scharfen Widerstand, dem manche Anhänger des Maimonides durch einen wesentlich über ihn hinausgehenden Radikalismus neue Nahrung boten, und im 13. und im beginnenden 14. Jhd. kam es zwischen Anhängern und Gegnern der Ph., besonders in Nordspanien und der Provence, zu erbitterten Kämpfen. Trotz aller Versuche zur Unterdrückung der Ph. fand sie bis zur Vertreibung der Juden aus Spanien eifrige Pflege, verblieb großenteils jedoch in den von Maimonides vorgezeichneten Bahnen und begnügte sich mit veränderter Nuancierung und Kombination der gegebenen Gedanken. Nur insofern änderte sich die Problemlage, als die von Maimonides noch nicht berücksichtigte Aristotelesinterpretation des Ibn Roschd zur Umbildung mancher Positionen des Maimonides führte. Radikale Anhänger Ibn Roschds sind im 13. Jhd. Isaak Albalag, der die Ewigkeit der Welt lehrt und die allerdings erst der Schule Ibn Roschds angehörende Lehre von der doppelten Wahrheit annimmt, im 14. Jhd. der durch einen scharfsinnigen Kommentar zum More Nebuchim bekannte Mose Narboni.

4. d. Systematisch setzt sich mit der durch Ibn Roschd repräsentierten Form des Aristotelismus der auch als Mathematiker und Astronom bedeutende ¶ Levi

ben Gerson (Gersonides, 1288—1344) in seinen „Gotteskämpfen" (Milhamot Adonai) auseinander. Er will ihr gegenüber dasselbe leisten wie seinerzeit Maimonides, geht aber in seinen Konzessionen an das aristotelische System wesentlich weiter als dieser. Wenn er auch die Lehre von der Weltewigkeit ablehnt, nimmt er doch eine unerschaffene Materie an und führt auf Gott als das oberste Formprinzip nur die die Materie gestaltenden Formen zurück. Demgemäß beschränkt sich auch das Wissen Gottes auf die von ihm ausgehende allgemeine Formgesetzlichkeit und begreift das Einzelne nur als deren Glied, und in gleicher Weise müssen auch die Probleme der Prophetie und der Vorsehung gefaßt werden. In der Unsterblichkeitsfrage hält er im Gegensatz zu der bekannten Position des Ibn Roschd ähnlich wie Maimonides im wesentlichen an der Lehre des Alexander von Aphrodisias von der Unsterblichkeit des erworbenen Intellektes fest.

Eine grundsätzliche Ueberwindung des Aristotelismus strebt Hasdai Crescas († 1410) an. Sein „Gotteslicht" (Or Adonai) bekämpft auch die aristotelische Physik und kommt in seinem Raumbegriff wie in seiner Lehre von der räumlichen Unendlichkeit der Welt nahe an die Auffassung der neueren Naturwissenschaft heran. Vor allem aber ist es ihm darum zu tun, die Intellektualisierung der Religion durch den Aristotelismus zu beseitigen und den ursprünglichen religiösen Sinn des Judentums wiederherzustellen. Er sieht in Gott nicht das höchste Denken, sondern das höchste Gute und nimmt die Liebe, die bisher als ein Affekt aus dem Gottesbegriff ausgeschieden worden war, wieder in ihn auf. Ebenso verlegt er auch beim Menschen die höchste Vollkommenheit vom Erkennen in die Gottesliebe und läßt den Menschen durch sie zur Gemeinschaft mit Gott gelangen. Von der jüdischen Tradition, die er mit alledem wieder zur Geltung zu bringen sucht, entfernt er sich jedoch durch seine Tendenz, den göttlichen wie den menschlichen Willen deterministisch aufzufassen.

5. Mit Crescas schließt die produktive Zeit der mittelalterlichen j.n Ph. Auch die vielgelesenen „Grundlehren" (Iqqarim) seines Schülers Josef Albo († 1444) bieten philosophisch lediglich eine nicht immer konsequente Kombination von Crescas und Maimonides und sind nur dadurch von Wichtigkeit, daß sie an Stelle der von Maimonides aufgestellten dreizehn nur drei Grundlehren des Judentums, das Dasein Gottes, die Offenbarung und die göttliche Vergeltung, annehmen, um freilich als deren Konsequenzen im wesentlichen wieder die Glaubenslehren des Maimonides abzuleiten. Bis zur Vertreibung der Juden aus Spanien (1492) wurden dort die philosophischen Diskussionen in den herkömmlichen Bahnen fortgesetzt, und auch in Italien, das dann zum Zentrum der j.n Ph. wird, bleibt sie von der Erneuerung der Ph. fast unberührt und begnügt sich mit der Pflege ihrer mittelalterlichen Traditionen. Eine Ausnahme bilden nur der als Leone Ebreo bekannte Juda Abravanel (etwa 1460—1530), dessen Dialoghi di amore die Liebesmystik des italienischen Neuplatonismus mit Gedanken der jüdischen Religionsphilosophie verschmelzen, und Josef del Medigo (1591 bis 1655), der das Weltbild der mittelalterlichen Ph. im Sinne der neueren Naturwissenschaft umbildet, in den eigentlich philosophischen Fragen jedoch zu keiner Selbständigkeit gelangt. Noch auf ¶ Spinoza hat die mittelalterliche j. Ph. stark gewirkt, und bei aller Abhängigkeit von der Methode ¶ Descartes', dem Gesetzesbegriff der modernen Naturwissenschaft und dem Ontologismus der abendländischen Metaphysik bleibt seine Weltansicht dem arabisch-jüdischen Aristotelismus in entscheidenden Momenten eng verwandt.

6. a. Daß das moderne europäische Judentum religionsphilosophisch viel weniger produktiv ist als das Mittelalter, wurde bereits erwähnt. Moses ¶ Mendelssohn (¶ Judentum: II B, 1a; 2a) begründet in seinen religionsphilosophischen Schriften trotz seines unzweifelhaften Glaubens an die Offenbartheit des Judentums die Prinzipien der natürlichen, nicht die der jüdischen Religion und begründet das in seinem „Jerusalem" damit, daß die letzten religiösen Wahrheiten nur durch die Vernunft erkannt, nicht durch Offenbarung mitgeteilt werden können. Das Judentum lehrt sie nicht, sondern setzt sie voraus und ist nicht offenbarte Religion, sondern offenbarte Gesetzgebung. Nachdem die natürliche Religion der Aufklärung der Kritik ¶ Kants erlegen war, trat sein moralischer Vernunftglaube an ihre Stelle, und gerade die Verwandtschaft seiner Prinzipien mit denen des Judentums ließ den jüdischen Kantianern eine philosophische Begründung des Judentums entbehrlich erscheinen.

6. b. Erst unter dem Einfluß der nachkantischen Spekulation entwickelt sich in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jhd.s eine jüdische Religionsphilosophie. S. Formstecher (1808 bis 1889) schließt sich in seiner „Religion des Geistes" (1841) an ¶ Schelling, Samuel Hirsch (1805 bis 1889) in seiner „Religionsphilosophie der Juden" (1842) an ¶ Hegel an. Aber beide lehnen die pantheistischen Elemente der spekulativen Systeme ab. Sie entnehmen ihnen in erster Reihe die geschichtsphilosophische Betrachtung der Religion, welche die verschiedenen geschichtlichen Religionen als Glieder eines einheitlichen Entwicklungsprozesses begreift, und wie Schelling und Hegel das Christentum, suchen sie das Judentum als die absolute Religion zu erweisen. Schon vorher hatte Salomon Ludwig ¶ Steinheim (1790—1866) im ersten Band seiner „Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge" (1835) in scharfem Gegensatz zu der in den spekulativen Systemen unternommenen Identifizierung von Religion und Ph. die Unabhängigkeit der Religion von philosophischer Theorie, ja den Gegensatz beider gelehrt. Die Vernunft vermag die religiöse Wahrheit nicht zu erzeugen, aber die in ihr enthaltenen Widersprüche weisen auf die Religion hin. Insbesondere eröffnet das rational nicht begreifbare, aber in seiner Wirklichkeit unleugbare Faktum der Freiheit den Ausblick auf die Religion. Die religiöse Wahrheit selbst aber ist allein der Offenbarung, die uns die Hl. Schrift bietet, zu verdanken. Diese religionsphilosophischen Ansätze blieben lange ohne Nachfolge. Die jüdische Wissenschaft ging ganz in historischen Interessen auf, und der religiöse Parteienkampf bewegte sich mehr um praktische als um theoretische Probleme.

6. c. Erst gegen Ende des 19. Jhd.s erwachte das religionsphilosophische Interesse von neuem. Moritz ¶ Lazarus (1824—1903) gab in seiner „Ethik des Judentums" (1. Bd. 1898; 2. nachgelassener Bd. 1911) eine feinsinnige, wenn auch in ihrer Systematik unzulängliche Darstellung der jüdischen Ethik. Mit außerordentlicher systematischer Kraft erfaßte der Führer des ¶ Neukantianismus, Hermann ¶ Cohen (1842 bis 1918), das Judentum vom Standpunkte des ethischen Idealismus Kants aus (¶ Judentum: II B, 2 c). Den moralischen Vernunftglauben Kants bildet er dahin um, daß Gott als Garant der sittlichen Weltordnung aus einem Postulat zu einem Prinzip der Ethik wird, die ohne Garantie für die Realisierbarkeit ihrer Forde-

rungen zu einer Illusion würde. Diesen Gott der sittlichen Vernunft, der freilich nicht als metaphysische Realität, sondern als Idee zu verstehen ist, findet Cohen in dem ethischen Monotheismus des Judentums wieder und identifiziert ebenso das ethische Prinzip des sittlichen Fortschritts der Menschheit mit dem messianischen Gedanken der Propheten. Während er ursprünglich die Religion in der so verstandenen Ethik aufgehen läßt, weist er ihr später in dem Begriff des sittlichen Individuums ihr eigenes Problem zu und gewinnt so auch für die persönliche Seite der Religion die Entfaltungsmöglichkeit. Auch jetzt freilich bleibt die Religion ihrem ganzen Inhalt nach Erzeugnis der Vernunft, und wie schon der Titel seines großen nachgelassenen Werkes „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums" (1919) zeigt, besteht die philosophische Rechtfertigung des Judentums darin, daß es mit der Religion der Vernunft identifiziert wird. Bei allem Radikalismus der methodischen Rationalisierung des Judentums aber wird dessen religiöser Gehalt mit kongenialer Kraft ergriffen. Die in der philosophischen Gesamtbewegung der letzten Dezennien vorherrschende Abwendung von dem Rationalismus hat auch die jüdische Religionsphilosophie erfaßt, und in mannigfachen, freilich noch zu keinem Abschluß gelangten Ansätzen versucht eine jüngere Denkergeneration den weder aus theoretischer noch aus sittlicher Vernunft ableitbaren religiösen Gehalt des Judentums herauszuarbeiten und es in dieser seiner religiösen Eigenart zu rechtfertigen.

S. Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe, 1859; — M. Eisler: Vorlesungen über die jüd. Philosophen des Mittelalters, 1870. 1874; — Ph. Bloch: Die jüd. Religionsphilosophie (in: Winter und Wünsche, Die jüd. Literatur seit Abschluß des Kanons II), 1894; — D. Neumark: Die j. Ph. des Mittelalters, 2 Bde. (unvollendet), 1907. 1910; — J. Husik: A History of mediaeval jewish philosophy, 1916; — M. Joël: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, 2 Bde., 1876; — Jak. Guttmann: Die Scholastik des 13. Jhd.s in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüd. Literatur, 1902; — M. Steinschneider: Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters, 1893; — Spezialliteratur in Ue II, 1928[11], S. 723 ff. — Für die Neuzeit ist keine Darstellung vorhanden und kann nur auf die im Text angeführten Werke der Philosophie selbst verwiesen werden. **Guttmann.**

Jüdische Propaganda. In atlicher Zeit ist namentlich bei den Propheten, unter diesen besonders bei Deuterojesaja (¶ Jesaia, 2a), der Gedanke lebendig, daß das Judentum eine religiöse und sittliche Mission für alle Völker der Welt zu erfüllen habe. — In hellenistischer Zeit hat das Judentum durch seinen Monotheismus Anziehungskraft ausgeübt (die „Gottesfürchtigen", die ¶ Proselyten) und selbst Propaganda getrieben (Mtth 23_{15}). — Bis auf den heutigen Tag lehnt aber das Judentum eine religiöse Propaganda im Sinne der Mission ab und beschränkt sich auf eine mehr abwehrende, apologetische Propaganda. Im Kampf des Tages steht da namentlich der „Zentralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens" in vorderster Linie, außerdem vollzieht sich diese j. P. literarisch. Auf diesem Gebiete handelt es sich erstens darum, im Anschluß an die Propheten die Bedeutung des jüdischen Monotheismus für alle Völker zur Geltung zu bringen, auch in Auseinandersetzung mit dem Christentum, ferner alle Angriffe auf Talmud (¶ Mischna usw.) und Schulchan aruch (¶ Karo; ¶ Judentum: IIA, 3c) zurückzuweisen.

Für das AT vgl. M. Löhr: Der Missionsgedanke im AT, 1896; — Für die hellenistische Zeit vgl. A. v. Harnack: Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jhd.n, (1902) 1924[4]; — Für die Gegenwart vgl. K. Kohler: Systematische Theologie des Judentums, 1910; — L. Baeck: Das Wesen des Judentums, (1907) 1922[2]; — Für die jüdische Ethik vgl. Die Lehren des Judentums (seit 1920, hrsg. von L. Baeck, J. Elbogen usw.); — Soziale Ethik im Judentum, (1913) 1914[2] (hrsg. vom Verband der deutschen Juden); — L. J. Newman: Jewish Influence on Christian Reform Movements, 1925 (Bd. 1 eines umfassenden Werkes über Judentum und Christentum); — M. Guttmann: Das Judentum und seine Umwelt, 1927; — M. Güdemann: Jüdische Apologetik, 1906. **Fiebig.**

Jüdische Seminare. Die Notwendigkeit, wissenschaftlich geschulte Rabbiner und Religionslehrer auszubilden, hat im letzten Jahrhundert dazu geführt, in Europa und den Vereinigten Staaten von Nordamerika besondere j. S. für diesen Zweck einzurichten. Bis auf die Landesrabbinerschule in Budapest, die aus staatlichen Mitteln erhalten wird, sind sie alle aus privater Initiative entstanden und beziehen ihre Einkünfte aus freiwilligen Beiträgen. Sie fordern sämtlich von ihren Studierenden die Reife für die Universität und Ergänzung ihrer Ausbildung durch ein Universitätsstudium. Vorbildlich für die innere Einrichtung der meisten Institute wurde das 1854 eröffnete J.-theologische S. in Breslau (¶ Judentum: II B, 2 b), dessen erster Leiter, Z. ¶ Frankel, die „Versöhnung der Tradition mit dem Leben auf dem Boden der Wissenschaft" zum Programm einer Mittelpartei machte. In Deutschland entstand ferner 1873 das orthodoxe Rabbiner-Seminar unter Leitung von E. Hildesheimer, 1872 die Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin (¶ Judentum: II B, 2 b), zu deren ersten Lehrern A. ¶ Geiger gehörte; die Hochschule nahm Studierende aller Fakultäten und Bekenntnisse auf; sie ließ ihren Lehrern und Hörern volle Freiheit in religiösen Fragen. — Alle Institute geben mit ihren Jahresberichten wissenschaftliche Beilagen oder sonstige wissenschaftliche Veröffentlichungen heraus.

J. Elbogen: Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums, 1922. **Elbogen.**

Jülicher, Adolf, evg. Theologe, * 26. Jan. 1857 zu Falkenberg, 1882 Prediger am Waisenhaus zu Rummelsburg bei Berlin, 1887 zugleich Privatdozent in Berlin, 1888 ao. Professor in Marburg, seit 1889 ord. Professor daselbst; betätigte sich sowohl auf dem Gebiet des NT.s wie der Kirchengeschichte; bekannt hauptsächlich durch seine Behandlung der Gleichnisse Jesu, die er als echte Gleichnisse, nicht als Allegorien aufzufassen lehrte (¶ Gleichnis: II, 3a) und durch seine maßvoll kritisch gehaltene Einleitung in das NT.

Vf. u. a.: Die Gleichnisse Jesu I, (1888) 1899[2] (Neudruck 1910); II, (1889) 1910[2]; Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche (Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet), 1892; Einleitung in das NT, (1894) 1906[2. 6]; Neue Linien in der Kritik der evg. Ueberlieferung, 1906; Paulus und Jesus, 1907; Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums, in: Hinnebergs „Kultur der Gegenwart", (1905) 1909[2]; Hat Jesus gelebt?, 1910; Kritische Bemerkungen zu den Papstverzeichnissen, in: Mirbt, Quellen der Geschichte des Papsttums, (1895) 1911[2]; Die Entmündigung einer preußischen theologischen Fakultät im zeitgeschichtlichen Zusammenhang, 1913; Berichtigung von Daten im heraklianischen Jahrhundert (aus der Festgabe für von Harnack), 1921; hrsg. Vincenz von Lerinum, Commonitorium (1895) 1925[2]; — In den „Schriften des NT.s übersetzt und erklärt" die Geschichte des NT.s und die Auslegung des Römerbriefs, (1907) 1917[2]. — Vgl. Festgabe für A. J., hrsg. von R. Bultmann und H. v. Soden, 1927; — Selbstbiographie in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart IV, 1928. **A. Meyer.**

Jüngerschaft. Die Wirkung der Erscheinung eines religiösen Genius können wir am unmittelbarsten an

dem Kreis der Folger ermessen, die sich ihm anschließen. Das persönliche Charisma und die Botschaft oder Lehre werben und lassen um eine solche Gestalt von Anfang ihres Auftretens an mehr oder weniger zahlreiche, mehr oder weniger gleichgeartete, auf kurze Zeit oder auf Dauer und mehr oder weniger fest dem Meister und unter sich verbundene Anhänger sich vereinigen. Auch wo die in höherem Auftrag verkündete oder aus eigener Kraft gefundene objektive Lehre im Vordergrund steht und der Selbstanspruch ihres Verkündigers zurücktritt, fehlt die persönliche Bindung an den Verkünder kaum jemals ganz. Je bedeutsamer, je konstitutiver sie ist, um so tiefer erfüllt sich die Bedeutung der Bezeichnung J. Die Jünger sind zunächst für den Meister die „Repräsentanten" der Menschheit, des Volkes, an das er sich wendet — in ihnen tritt dieses ihm zunächst entgegen —; sie sind weiter seine Gefährten, die sein Dasein teilen; sie sind seine Sendboten (¶ Apostel), die er zur Verkündigung ausschickt; sie sind es schließlich, die das Bild prägen, das von ihm fortlebt und -wirkt. Teils finden sie sich ein, teils werden sie berufen. Der eine oder der andere der Jünger nimmt wohl auch eine bevorzugte Stellung ein; wie sich in dem Kreise, sobald er größer wird, leicht eine bestimmte Gliederung und Struktur herausbilden wird. Einen tiefen Einschnitt im Leben der J. muß der Tod des Meisters darstellen, der ihrem Kreis den Mittelpunkt nimmt. Uebersteht die Anhängerschaft, deren Kern der Jüngerkreis bildet, diese unter allen Umständen schwere Krisis, so wird sie sich zum Aufbau bzw. zur Ausgestaltung einer äußeren Organisation ihrer Gemeinschaft veranlaßt sehen. Die Unterschiede innerhalb der J. nach Abstammung und Individualität treten damit wohl auch stärker in Erscheinung; Führung durch die einen, vielleicht Ausschaltung oder Abfall anderer geht damit Hand in Hand. Nur in einem erweiterten Sinne wird man von einer J. der späteren Anhänger — von den Schülern „zweiter Hand" an (vgl. die spekulative Erörterung bei ¶ Kierkegaard, Philos. Brocken IV. V) — sprechen.

In jeder der großen Stifterreligionen — die Erscheinungen der Propheten, Philosophen, Mystagogen und Lehrer lassen wir hier beiseite — ist der Typus des Jüngers ein besonderer. Aus der Folgschaft des ¶ Zarathustra tritt nur die Gestalt des Mōthyōmāt ein wenig deutlicher hervor. ¶ Muhammeds erste Anhänger werden wir lieber als die Genossen (ashāb) betrachten, denen zwar Glauben an den Propheten und seine Botschaft, nicht aber die spezifische Hingabe an seine Person auferlegt war. Erst im späteren, vor allem dem sufischen (und schiitischen) Islam (¶ Islam: I, 1 b. 5. 6) wurden Muhammed und die Genossen das große Vorbild für die pīr (Alter, Meister) und ihre murīd (Schüler). In großartiger Weise lassen uns die buddhistischen Texte den Typus der J. des Erleuchteten in den großen Gestalten seiner Umgebung erkennen: in den beiden Haupt-J.en Sāriputta und Moggallāna, in Ānanda, dem „Johannes", in Kondanna, Kassapa und Upāli, seinem Sohne Rāhula und seinem Vetter Devadatta, dem „Judas" — Gestalten, die das Mahāyāna (¶ Buddhismus: I, 7) zu gewaltigen Wundertätern und Heiligenerscheinungen stilisiert hat, die die bildende Kunst gern darstellt, um die die Scharen des weiten Jüngerkreises sich gesellen, die in den ergreifenden Liedern der Mönche und Nonnen (Theragāthā) ihre J. bekannt haben; deren Schicksal nach dem Tod des Meisters die alten buddhistischen Chroniken (Mahāvamsa) uns erzählen.

Auch Jesus hat einen Kreis von Jüngern um sich gesammelt, aus denen die Zwölf (ihre Namen: ¶ Apostel) sich deutlich herausheben, denen ein besonderer Auftrag, aber auch besondere Rechte und Kräfte gegeben wurden. Unvergleichlich, weil bedingt durch das besondere Selbstbewußtsein und den Selbstanspruch Jesu (¶ Jesus Christus: E 3) ist das Verhältnis seiner Jünger zu ihm. Die Individualitäten verschiedener Jünger werden aus den Evangelien deutlich: ¶ Petrus, ¶ Johannes, ¶ Judas. So nahe wir sie dem Herrn sehen, so häufig ermangeln sie des letzten Verstehens; sie sind — aus ihrer Mitte kommt der Verräter — Menschen mit allen Schwächen, und werden uns so gezeigt. Schon in der ältesten Zeit des Christentums haben dann die Gestalten der Jünger die Phantasie der Volksfrömmigkeit beschäftigt: die apokryphen Apostelakten sind höchst interessante Zeugnisse dafür, in denen aus den Menschen, deren Schicksale die Apgsch angedeutet hatte, gewaltige Wundertäter und Heilige werden. Das Mittelalter hat die Jünger-Legenden weiterentwickelt; die bildende Kunst schuf, im Verein mit Dichtung und Kultspiel, für die Haupt-Jünger wenigstens die Typen, die noch heute unser Bild von ihnen bestimmt.

Monographien über die außerchristlichen J.kreise fehlen. — J. Wach: Meister und Jünger, 1925 (dort Literatur); — R. Schütz: Apostel und Jünger, 1921; — F. R. Lipsius: Die apokryphen Apostelgeschichten, 1883; — Th. Schermann: Propheten- und Apostellegenden, 1907; — W. Bauer: Das Leben Jesu im Zeitalter der nt.lichen Apokryphen, 1909; — E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, 1924²; — H. Preuß: Johannes im Wandel der Jahrhunderte, 1922. **Wach.**

Jüngst, Johannes, evg. Theologe, * 1871 in Drabenderhöhe (Rheinland), 1896 Pfarrer in St. Johannisberg bei Kirn, seit 1902 Pfarrer in Stettin.

Vf. u. a.: Ist die Hoffnung auf ein Wiedersehen nach dem Tode christlich?, 1899; Kultus- und Geschichtsreligion, 1901; Pietisten, 1905 (RV IV, 1); (mit Rinn) Kirchengeschichtliches Lesebuch, (1904) 1915³, und Dogmengeschichtliches Lesebuch, 1910; war (bis 1920) Mitherausgeber der EvFr. **Mulert.**

Jugendbewegung.

I. Geschichte und Bedeutung; — II. J.-B. und Protestantismus; — III. Katholische J.-B.; — IV. Sozialistische J.-B.; — V. Jüdische J.-B. — Ergänzend vgl. ¶ Jugendherbergen, ¶ Jugendliteratur, ¶ Singbewegung; ferner ¶ Jugendbünde, evg.; ¶ Jugendverbände, kath.; ¶ Jugend- und Wohlfahrtsdienst; ¶ Jugendpflege; ¶ Jugendgottesdienst; ¶ Jugendpfarrer; ¶ Jugendfürsorge. — J. = Jugend; J.-B. = Jugendbewegung.

Jugendbewegung: I. Geschichte und Bedeutung.

1. Begriff; — 2. Ursprünge; — 3. Lebensformen; — 4. Entwicklung; — 5. Heutige Lage; — 6. Bedeutung: a) kulturell; b) pädagogisch; c) sozial und politisch; d) religiös.

1. J.-B. ist ein einmaliges geschichtliches Ereignis, in dem junge Menschen die Erschütterung und Wandlung unserer gesamten Kultur an sich erlebt und in der Gestaltung des eigenen Lebens die Ueberwindung dieses Chaos gesucht haben. Man kann natürlich, wie dies vor allem Gertrud ¶ Bäumer (in verschiedenen Aufsätzen) getan hat, auf parallele Erscheinungen in der Vergangenheit verweisen, in denen die junge Generation im Kampf mit der alten um einen neuen Menschentypus oder um neue kulturelle und politische Ziele gekämpft hat, z. B. Sturm und Drang (¶ Klassizismus, 1), ¶ Romantik, vor allem die burschenschaftliche Bewegung von 1817, und sieht dann das Wesentliche der J.-B. in dem in Uebergangszeiten stark hervorbrechenden Gegensatz zwischen „Vätern und Söhnen". Man hat auch versucht, J.-B. rein formal als Intensivierung des jugendlichen Lebens unter der Wirkung der (gegenwärtigen) Kulturkrisis zu bestimmen und auf Grund dessen gewisse Bewegungen innerhalb der evg. J. in den achtziger Jahren des 19. Jhd.s (vgl. Schülerbibelkreise; ¶ Bibelkränzchen; ¶ Jugendbünde,

2 b) als das älteste Hervortreten der J.-B. zu werten (so vor allem E. ¶ Stange, Weg und Sendung der evg. Bewegung innerhalb der J., 1924.) Beide Verwendungen des Begriffs J.-B. verflachen und entleeren den für eine bestimmte geschichtliche Erscheinung geprägten Ausdruck und verkennen die Besonderheit und inhaltliche Bestimmtheit der J.-B.

2. Verhältnismäßig gleichgültig ist der äußere Anlaß und Rahmen der Anfänge. Ein Kreis Steglitzer Gymnasiasten hat (1896) auf einer Böhmerwaldwanderung den Zauber eines urwüchsigen Wanderns kennen gelernt; unter Leitung des Studenten Karl Fischer durchstreifen sie als übermütige „Pachanten" (vagans) die märkische Heimat; äußere Gründe veranlassen (1901) die Gründung eines Vereins („Wandervogel", Ausschuß für Schülerfahrten). Erwachsene Freunde schaffen den Rahmen für eine Lebens- und Erziehungsgemeinschaft junger Menschen, und überraschend schnell gibt es gleichartige Gruppen in ganz Deutschland. Wichtiger ist das Verständnis der inneren Lage, die der neuen Bewegung Boden und Nahrung gibt: eine Kulturlage, die der Jugend keine ihren Glauben und ihren Opferwillen weckenden Ziele zeigt und die Bildungsaufgabe rein in der Vorbereitung auf die künftige Berufsarbeit sieht: die Bedrohung aller menschlichen (vitalen) Werte durch die Mechanisierung der ¶ Arbeit und die Intellektualisierung der ¶ Bildung, die gesamte wirtschaftliche und geistige Entwicklung, die den Menschen ebenso aus dem Zusammenhang mit der Natur wie aus allen echten sozialen Bindungen entwurzelt hat, zuletzt und in alle dem der Mangel einer sich auch der Jugend darstellenden Weihe des Lebens überhaupt. Die Haltung der J. dieser Gesamtlage gegenüber ist zunächst Flucht; Flucht aus der Großstadt auf das Land, aus Schule und Elternhaus in das romantisch ausgebaute Eigenreich der J. Erst auf einer zweiten Entwicklungsstufe wandelt sich die Fluchthaltung in Kritik und Kampfstellung gegen äußerliche Autoritäten, gegen die von der J. empfundene innere Unwahrheit und Unjugendlichkeit der Schule, gegen die Tyrannei einer sinnentleerten Sitte, schließlich gegen das ganze durch politische Macht und wirtschaftlichen wie technischen Fortschritt geschwellte Pathos des Wilhelminischen Zeitalters, und es erwacht der bewußte Wille, im Gegensatz zu der „alten Welt" einem neuen Menschentypus und einer neuen Kultur den Weg zu bereiten.

3. Das Wesen der J.-B. spricht sich in der ersten, schöpferischen Zeit weniger in klaren Ideen als vielmehr in bestimmten Lebensformen aus; an einem schicksalhaften Anderssein erwacht die kritische Besinnung über die eigene Stellung in Welt und Geschichte.

Die enge Berührung mit der Natur bestimmt den äußeren Stil des jugendlichen Gemeinschaftslebens, die „Fahrt", das „Landheim" beim Bauern oder im halbverfallenen Burggemäuer, und wird darüber hinaus zum stärksten Sinnbild und Hilfsmittel für ein naturnahes, echtes Leben als Befreiung aus der Verkrampfung und Vergiftung durch die großstädtische Zivilisation; daher wird sehr bald (nicht von Anfang an) großer Wert gelegt auf vernünftige jugendliche Kleidung, Verzicht auf Alkohol und Tabak; darüber hinaus leidenschaftliches Streben nach voller Wahrhaftigkeit des persönlichen Lebens. Damit hängt eng zusammen ein starkes Gefühl für die notwendige innere Einheit aller Lebensgebiete; das Suchen nach der „Ganzheit" des Lebens wird mit einigem Recht als das entscheidende Merkmal des „neuen Lebensstils" bezeichnet. Darin eingeschlossen ist ein neues „Körpergefühl", ein gläubiges und fröhliches Ja zu dem eigenen Leib; leibhafte Aeußerung in Sang und Tanz wird höher gewertet und ernster gepflegt als theoretische Erkenntnis und kluge Rede. Hans Breuer (gefallen 1918) schenkt (1909) der J.-B. den „Zupfgeigenhansl" und eröffnet damit die Bahn für ein neues Verhältnis zum (echten) Volkslied; alte und neue „Volkstänze" werden in bewußtem Gegensatz zum Gesellschaftstanz mit viel Freude gepflegt. Das ganze Leben hat seine Heimat in der Horde oder Gruppe; der Führer ist nicht gewählt, sondern um seiner menschlichen Ueberlegenheit willen anerkannt; die meisten der Bünde haben eine streng geregelte Ordnung und Gliederung in Gaue usw. Nach außen deckt meist ein „Eltern- und Freundesrat" („Eufrat") das verborgene Leben der J., meist ohne viel Einfluß zu beanspruchen oder zu üben. —Anfangs nur Jungenbund sammelt der Wandervogel (in den meisten Bünden) bald auch Mädchengruppen, und es bildet sich eine zunächst unerhörte Freiheit des Verkehrs, in der doch strenge Zucht selten die Grenzen einer herben Kameradschaftlichkeit überschreiten läßt. — Nur wenigen Führern klar bewußt steht hinter dem überschäumenden J.leben eine heiße Liebe zur neu „erfahrenen" Heimat, die ehrfürchtige Pflege alles echten Volksgutes und aus diesen Quellen gespeist ein noch kaum zu fassender neuer Kulturwille. Das geistige Leben empfängt seine stärksten Antriebe aus ¶ Lagarde, ¶ Nietzsche und dem Rembrandt-Deutschen (¶ Langbehn). Ein positives Verhältnis zu den großen Kulturmächten oder eine Auseinandersetzung mit ihnen fehlt auf dieser Stufe noch vollkommen.

4. Kurz nach der Jahrhundertwende entstehen teils durch Spaltung, teils durch spontane Neugründungen eine Reihe ähnlicher Bünde (Wandervogel E. V., Altwandervogel, Jungwandervogel, Wandervogel Völkischer Bund, Bund der Wanderer u. a.). Die Gedächtnisfeier der Befreiungskriege auf dem „Hohen Meißner" bei Kassel (Oktober 1913) gab, obwohl der Wandervogel offiziell fernblieb, der neuen J. zum erstenmal das Bewußtsein übergreifender Zusammengehörigkeit und geschichtlicher Bedeutung. Das als Kompromiß entstandene „Meißner Bekenntnis" („Die freideutsche J. will nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten; für diese Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein") darf in seiner Bedeutung nicht überschätzt werden. Der Name „freideutsche J." konnte sich als Gesamtbezeichnung der J.-B. nicht durchsetzen.

Gleichzeitig hatte eine bewußte Besinnung auf Wesen und Sinn der „Bewegung" eingesetzt; das bedeutet, daß der Gegensatz zur Umwelt kulturkritisch begründet und die eigene Art als (geistig begründete) „Haltung" gerechtfertigt wurde. — Der Krieg raubte der Bewegung die wertvollsten Führer, aber er vollendete in dem Todesschicksal die äußere und innere Loslösung von der dahintenliegenden Kulturwelt; die Freiwilligen von Langemark und Walter ¶ Flex' „Wanderer zwischen beiden Welten" sind die stärksten Symbole dieser inneren Lage.

Die äußere Entwicklung der Nachkriegszeit läßt sich in drei Linien zeichnen: a) Abgesehen von dem „Kronacher Bund" (Kronach, Pfingsten 1919) finden die wenigsten ehemaligen Wandervögel in ihre Bünde zurück. Viele, die die lähmende Ratlosigkeit und den literarischen Radikalismus („Freideutsche J.", „Entschiedene J.") der ersten Monate überwanden, traten an verschiedenen Orten in aktive politische

Verantwortung („Jungdeutscher Bund"), später vor allem in pädagogische und soziale Arbeit (s. u.). — b) Gleichzeitig verbreiterte sich der Strom der J.-B. in ungeahnter Weise. Fast alle Kreise der (konfessionellen, politischen oder freien) „Jugendpflege" erlebten einen „Einbruch der J.-B.", der nicht nur die äußeren Formen der J.-B. zum Gemeingut fast der gesamten organisierten J. machte, sondern auch die innere Lage und zum Teil die Arbeitsweise der J.-verbände (¶ Jugendbünde, evg.; ¶ Jugendverbände, kath.) gründlich veränderte und an verschiedenen Stellen zu wichtigen Spaltungen und Neugründungen führte (Jungnationaler Bund 1921; Bund der Neupfadfinder 1919, dessen Zeitschrift „Der weiße Ritter" in extremer literarischer Form eine romantische Idee des J.reichs vertrat). Auf evg. Seite wurde am stärksten von der J.-B. ergriffen der Bund deutscher J.vereine (¶ Jugendbünde, 5 a); es lösten sich als neue Bünde vom Neuland die Christ-Deutschen (L. ¶ Cordier; ¶ Jugendbünde, 5 b), vom Bibelkreis die ¶ Köngener (J. W. ¶ Hauer); auf kath. Seite erwuchs als Versuch einer Verbindung von J.-B. und bewußter Kirchlichkeit der „Quickborn" für höhere Schüler (1919) und der „Jungborn" für werktätige J. (1923; ¶ Jugendbewegung: III, 4); über den Einfluß der J.-B. auf die Arbeiter-J. („Das Weimar der arbeitenden J.") vgl. ¶ Jugendbewegung: IV. — c) Die Bünde der eigentlichen (freien) J.-B. erlebten mannigfache Spaltungen und wechselnde Zusammenschlüsse. Erst 1926 entstand durch den Zusammenschluß der wichtigsten Bünde eine Vereinigung der beiden einander gegenüberstehenden Typen in dem „Bund der Wandervögel und Pfadfinder", seit 1927 „Deutsche Freischar" genannt, der erste Versuch, den einen umfassenden J.bund der freien J.-B. zu verwirklichen.

5. Die heutige Lage der J.-B. ist einerseits bedingt durch die völlig andere Struktur der heutigen J.-B. überhaupt. An die Stelle elementarer Bewegtheit ist vielfach Verflachung und Müdigkeit getreten, die nicht nur physiologisch erklärt werden kann. Für einen revolutionären Kampf um die äußere Freiheit der Lebensgestaltung fehlt der Angriffspunkt; Tatendrang und Gestaltungswille suchen im Sport ein ganz anderes Feld. Ebenso hat sich die innere Lage gerade der von J.-B. ergriffenen Menschen völlig gewandelt, und damit J.-B. zwar nicht ihr Ende erreichte, aber einen wesentlich anderen Sinn bekommen.

a) J.-B. als Ringen um die Lebens- und Gemeinschaftsform der J. und J.-B. als jugendlicher Anlauf zur Ueberwindung der Kulturkrisis treten auseinander. An Stelle eines romantischen Einheitserlebnisses tritt die Begegnung mit den Mächten der Wirklichkeit und der Anspruch einer verpflichtenden Wahrheit, darum an Stelle einer im Grund optimistischen Lebensmystik ein Wissen um Dämonien und um den Schuldcharakter des Lebens; darum wird nüchterne Sachlichkeit in der Hinwendung zur konkreten Aufgabe und radikaler Ernst in der Erfassung der menschlichen Lage als Aufgabe ergriffen, damit die Bahn frei für eine letzte Besinnung. So sehr sich dieser Ernst der jungen Generation von der ersten Stufe der J.-B. unterscheidet, so eng ist jener an diese als seine Voraussetzung innerlich gebunden.

b) Damit hängt es aufs engste zusammen, daß die J.-B. heute nicht von den eigentlich „Jungen", sondern von den aus der J.-B. kommenden Aelteren getragen wird; damit tritt an Stelle einer ziellosen, aber schöpferischen J.bewegung die Kleinarbeit planmäßiger J.führung (s. u.). Für eine gewisse Altersstufe hat die J.-B. die klassischen Formen des jugendlichen Gemeinschaftslebens geschaffen: die Fahrt, das Landheim, in jüngster Zeit vor allem auch das Lager; vor allem den „Bund" als die geschlossene Lebens- und Erziehungsgemeinschaft, die weniger durch bewußte Lehre als durch Zucht und Sitte für künftige Verantwortung bereitet. Solche jugendliche Erziehungsgemeinschaft ist nicht bloß der vorübergehend notwendige Ersatz für die versagenden anderen Erziehungsmächte (Familie, Schule, Arbeitsverhältnis), sondern eine dauernd und in jedem Volkstum notwendige Form der Eingliederung der J. in den Volksorganismus.

c) Diese Eingliederung wird vor allem in den verschiedenen Aelterenkreisen als Aufgabe der sachlichen Orientierung in kulturellen, wirtschaftlichen, politischen Fragen erkannt und aufgegriffen. Die Hilfe dazu wird weniger im Bücherstudium als in lebendiger Rede und persönlichem Austausch auf zahlreichen Lehrgängen, ¶ Freizeiten u. ä. gesucht. Ueberall ist an die Stelle der Flucht oder des Protestes die bewußte Hinwendung zur Mitverantwortung, an die Stelle einer oft überheblichen Selbstsicherheit die Bereitschaft zu lernen und in bescheidenem Dienst etwas zu leisten, getreten; an die Stelle der Ideologie des „neuen Menschen" die Bereitschaft zur Hingabe an die großen objektiven geistigen Mächte.

6. Die Bedeutung der J.-B. wird je nach dem Standort des Beurteilers überwiegend auf dem allgemein kulturellen, auf dem pädagogischen, auf dem sozialen und politischen oder auf dem religiösen Gebiet gefunden werden (s. Lit.). Ebenso die innere Zusammengehörigkeit aller dieser Fragen wie besonders das Bewußte betonender Lebenseinheit in der J.-B. macht die Zuteilung zu einem besonderen Lebensbezirk unmöglich.

a) Die J.-B. als Bewegung der J. hat sich mit Recht gegen die Einordnung in die Lebensreformbestrebungen der Vorkriegszeit gewehrt; indes kann ihr innerer Zusammenhang mit einer umfassenden Lebenserneuerungsbewegung nicht verdeckt werden (Kleidung, Ernährung, Geselligkeit). Auf sehr verschiedenen Gebieten sind die von der J.-B. her geprägten Menschen Träger eines neuen Wollens. Schöpferische Beiträge verdankt unsere allgemeine Kultur der J.-B. in mehreren Punkten: die J.-B. hat durch ihr Fahrtenwesen eine neue Form des Wanderns geschaffen, die durch ein Netz von ¶ Jugendherbergen heute Gemeingut geworden ist. Der stärkste Ausdruck der J.-B. ist das Fest als gemeinsames und feierliches, sinnvoll gestaltetes Bekenntnis zu einem verpflichtenden Lebenssinn; die Feste der großen Bünde, zu denen Tausende junger Menschen aus ganz Deutschland zusammenströmen, sind in ihrem Stil (Freiheit von Alkohol und Tabak) ein wesentlicher Beitrag zu einer neuen Volkskultur. Von dem neuen „Körpergefühl" der J.-B. hat die Gymnastik verschiedenster Systeme und der Tanz vor allem als „Volkstanz", wesentlichen Einfluß erfahren. Im inneren Zusammenhang mit der J.-B. steht die ¶ Singbewegung (Walter ¶ Hensel, Fritz ¶ Jöde), die durch ihre Singwochen und durch wertvolle literarische Arbeiten und musikpädagogische Anregungen dem Singen seine gemeinschafts- und volkbildende Bedeutung wieder erobert. Auf der gleichen Linie steht das wesentlich von der J.-B. getragene ¶ Laienspiel (Bühnenvolksbund und andere Kreise). Ob der Volkstanz, der, nachdem die Tanzepidemie der Revolutionsjahre abgeflaut ist, heute auch mit behördlicher Unterstützung (Lehrgänge) eifrig gepflegt wird, den Auswüchsen des heutigen

Tanzes ernstlich Abbruch tun kann, läßt sich noch nicht beurteilen. Der von den um 1920 entstandenen und bald wieder zerfallenen J.ringen geführte Kampf gegen Buchschund und Kino ist in der damaligen Form gescheitert; die darin sich auswirkende Haltung ist aber doch eine Voraussetzung aller heutigen oder künftigen gesetzlichen Maßnahmen.

b) Von größter Bedeutung ist die J.-B. dauernd für die gesamte Pädagogik. Die Wertung der J. nicht nur als Zeit der Vorbereitung auf praktische Lebenszwecke, sondern als notwendige und in sich wertvolle Lebensstufe verbietet jede Erziehungsarbeit, die ohne Ehrfurcht vor dem Eigenleben der J. und vor dem Schicksal der jungen Generation getan wird, und die das J.alter durch Vorwegnahme äußerer oder innerer Formen der Reife vergewaltigt. Das Wort: „Wer die J. hat, hat die Zukunft" wird von der gesamten J.-B. mit Recht als frivol mit Leidenschaft bekämpft. — Gegenüber der Ueberschätzung einer beamteten Autorität hat die J.-B. den unersetzlichen Wert einer auf innerer Bindung („Eros" — G. ¶ Wyneken) beruhenden Führung und einer wenn auch nur vorübergehenden Lebensgemeinschaft ins Licht gestellt. Der „Bund" als eine auf voller Freiwilligkeit beruhende, ihre Glieder in allen Lebensbeziehungen verpflichtende Lebens- und Erziehungsgemeinschaft ist die entscheidende pädagogische Leistung der J.-B. Die pädagogischen Erfahrungen der J.-B. haben neue Formen und Wege der Schulerziehung entscheidend befruchtet (Landerziehungsheime, Schülerwanderungen, Schullandheime, Schulgemeinde), leider nicht im gleichen Maß die kirchliche Erziehungsarbeit und den Religionsunterricht. Eine Anzahl wertvoller Bildungsstätten, besonders Heim-Volkshochschulen verdanken der J.-B. ihr Dasein, ihre Lebensformen und ihre Kräfte. Zu fordern ist, daß die in der J.-B. selbstverständliche Begründung der Autorität auf Seins- statt auf Wissensfülle bei der Auswahl und Ausbildung berufsmäßiger Erziehung sich durchsetze.

c) Die soziale Bedeutung der J.-B. gründet sich darauf, daß sie selbst von Anfang an Gemeinschaftserlebnis war. Das Leben des Ganzen (Horde, Bund) trägt und verpflichtet den Einzelnen; das „Du" und das „Wir" bändigt und befruchtet das „Ich". Die Idee der Jungenschaft und der Jungmannschaft bedeutet je länger desto mehr die zuchtvolle Gliederung der Jugendlichen nach Altersstufen und ihre Eingliederung in den Volkskörper. — Das ernste Bemühen der gesamten J.-B. um ein besseres, wahrhaftiges und sinnvolles Verhältnis der beiden Geschlechter ist ein nicht hoch genug zu wertendes Verdienst. — Im Rahmen der J.bünde erlebten und erleben junge Menschen die Gliederung des Volkes in Stämme und Stände, üben sich in Berührung und Austausch mit anderen sozialen Schichten; eine von der J. neu errungene Form des ernsthaften Gesprächs über weltanschauliche, konfessionelle, politische und nationale Grenzen hinweg hat eine große Bedeutung ebenso für unsere innerpolitische Lage wie für die übernationalen Beziehungen (Welt-Jugendtreffen). Ein großes Verdienst in dieser Richtung hat der „Reichsausschuß der deutschen J.-verbände" (Berlin NW 40, Moltkestr. 7), der ohne die J.-B. undenkbar wäre; er veranstaltet von Zeit zu Zeit (Blankenburg 1924, Bad Homburg 1928) Führeraussprachen und vertritt den gemeinsamen Willen der jungen Generation hinsichtlich der j.-rechtlichen Fragen (Kampf um die Freizeit). Der Blick über die organisierte J. hinaus auf die große Masse der Jugendlichen schärft die Gesamtverantwortung und gewinnt aus den Kreisen der J.-B. zahlreiche Mitarbeiter für die Aufgaben der J.wohlfahrt und ¶ Jugendfürsorge.

Die Vorbereitung für die politischen Aufgaben der jungen Generation nimmt heute in den Zeitschriften der Aelteren den breitesten Raum ein und zeigt, daß das ursprünglich ganz ziellose Leben der J.-B. in aktive politische und soziale Verantwortung mündet.

d) Ueber die religiöse Bedeutung der J.-B. vgl. ¶ Jugendbewegung: II. III; ¶ Jugendpsychologie: II, 4.

Th. Herrle: Die deutsche J.-B. in ihren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen, (1921) 1924²; — O. Stählin: Die deutsche J.-B., 1929²; — Else Frobenius: Mit uns zieht die neue Zeit, o. J. (1927); — Hertha Siemering: Die deutschen J.-pflegeverbände, 1918; — Dies.: Die deutschen J.verbände (seit 1919), 1923; — R. Thurnwald: Die neue J. (Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, Bd. IV), 1927. — Zur Beurteilung vgl. H. Blüher: Wandervogel, 1912; — A. Messer: Die freideutsche J.-B., 1919; — W. Stählin: Der neue Lebensstil, (1919) 1926⁴; — Ders.: Fieber und Heil in der J.-B., (1922) 1928⁵; — Romano Guardini: Neue J. und kath. Geist, (1921) 1927³. — H. Schlemmer: Der Geist der deutschen J.-B. (Pädagog. Reihe, Bd. 9), 1923; — B. Engelhardt: Die deutsche J.-B. als kulturhistorisches Phänomen, 1923; — Fr. W. Foerster: J.seele, J.-B., J.ziel, o. J. (1923); — Charlotte Lütkens: Die deutsche J.-B. („Ein soziologischer Versuch"), 1925; — W. Stählin: Schicksal und Sinn der deutschen J., (1926) 1927²; — Zeitschriften: Für die Anfangszeit: Freideutsche J. (1914—21); Wandervogel („Gelbe Zeitung"), 1905—1927; — Für die Gegenwart: Das junge Deutschland (Berlin, Zeitschrift des Ausschusses der deutschen J.verbände). — Literatur der einzelnen Bünde und über Einzelfragen siehe bei Herrle² und bei O. Stählin². Die beste Sammlung der verstreuten Lit. in dem „Deutschen Archiv für J.-Wohlfahrt", Berlin NW 40, Moltkestr. 7. **Stählin.**

Jugendbewegung: II. J.-B. und Protestantismus.

1. Gegensätze; — 2. Der religiöse Charakter der J.-B.; — 3. Innere Wandlung; die jungevangelische Bewegung; — 4. J.-B. und Kirche.

1. Es ist zunächst einfach der Tatbestand anzuerkennen, daß die J.-B. weder ihre ursprüngliche Anregung noch die entscheidenden Kräfte aus dem Protestantismus oder überhaupt aus dem Christentum empfangen hat. Daß weitaus die meisten Wandervögel zur evg. Kirche gehörten, spielte für ihr inneres Lebensgefühl keinerlei Rolle; die Kirche wurde unbesehen zu der „alten Welt" gerechnet, aus der man zuerst floh, gegen die man dann kämpfte (¶ Jugendbewegung: I); in den bald darnach einsetzenden literarischen Auseinandersetzungen mit den Geistesmächten wurde der Protestantismus, die Reformation, Luther und die evg. Kirche überhaupt kaum beachtet. Diese Beziehungslosigkeit muß begriffen werden einerseits aus der Lage der J., anderseits aus der besonderen Lage und aus dem Wesen der evg. Kirche. Gegen die Kirche stellte sich das Ringen der J.-B. um den (von der Kirche oft vernachlässigten) eigenen Lebensraum der J., das leidenschaftliche Verlangen nach einer vollen Wahrhaftigkeit, die durch das an der Kirche erfahrene So-tun-als-ob (Konfirmation!) gefährdet schien, endlich das alle Lebensgebiete umfassende Suchen nach einer neuen Ganzheit, während man in der kirchlichen Erziehung (Religionsunterricht!) die „Religion" als ein Fach neben Fächern, als ein Lebensgebiet neben anderen, davon keineswegs beherrschten Lebensgebieten kennengelernt hatte. Die radikal kulturkritische Haltung der J.-B. stand in unüberbrückbarem Gegensatz zu der anscheinend unauflöslichen Bindung der evg. Kirche an die das politische, wirtschaftliche und kulturelle Leben beherrschenden Mächte (Staatskirche und Kulturprotestantismus); aber das Bewußt-

sein, Träger eines ganz Neuen sein zu müssen, versperrte überhaupt den Zugang zu einer an ein geschichtliches „Wort Gottes" anknüpfenden Verkündigung. Vor allem aber konnte die in dem Evangelium eingeschlossene Botschaft von einer radikalen Not des Menschen und von der den Menschen von oben her ergreifenden und rettenden Gottesgnade nicht als die Lösung der eigentlichen Lebensfrage vernommen werden, wo das Lebensgefühl des jungen Geschlechts beherrscht war von einer noch ganz ungebrochenen Gläubigkeit dem Leben selbst und der eigenen Gestaltungskraft gegenüber.

2. Trotzdem steht der wesentlich religiöse Charakter der J.-B. außer Zweifel; es ist berechtigt und notwendig, sie als einen der Orte zu werten, an dem die heutige religiöse Krisis ausgebrochen ist (P. Tillich: Die religiöse Lage der Gegenwart, 1926), und ihre Bedeutung für das religiöse Leben (auch für den Protestantismus) neben der kulturellen, pädagogischen und sozialen Bedeutung ins Licht zu stellen. — Die außermenschliche Natur, der eigene Leib, die Gemeinschaft mit Brüdern und Schwestern wurde mit einer religiösen Inbrunst erlebt, die hier eine göttliche Weihe des Lebens, damit eine umfassende Sinngebung und eine unbedingte Verpflichtung fand. Die in einer völlig zweckhaft gewordenen Welt heimatlose J. fragte nach dem Sinn des Lebens überhaupt und rang um die Einordnung des Menschen, nicht um seine Einordnung in die gegebene Kulturgestalt, sondern vielmehr in den Kosmos; die Betrachtung der Natur und der Gemeinschaft als erlösende Macht, aber auch die Aufgeschlossenheit gegenüber allem echten Volkstum macht offenbar, daß es sich dabei nicht nur um ein romantisch-überschwängliches Einheitsgefühl, sondern um eine neue Bindung des von äußeren Autoritäten gelösten Menschen handelt. Damit strebt die J.-B. hinaus über die Geisteshaltung des 19. Jhd.s, über das Selbstgenügen der „in sich ruhenden Endlichkeit" (Tillich) und über die Entfesselung des Einzel-Ich. Aber hier liegen zunächst andere Wege sehr viel näher als die „reformatorische Haltung". Die Hochschätzung alles Vitalen führt zu einer pantheistischen Lebensmystik; die Freude an einem nicht völlig verstandenen und darum im Grund unverbindlichen Tiefsinn läßt für „Mystik", besonders die uns fremde Mystik Asiens schwärmen; das Streben nach „Totalität" und nach sinngebender Form erklärt die Hinneigung zum „Katholizismus" (R. ¶ Guardini: Neue J. und kath. Geist; s. III); die Verheißung einer die ganze Breite des Lebens umspannenden neuen geistigen Schau lockt zu der ¶ Anthroposophie; anderseits treibt der starke Widerspruch gegen die dämonische Wirtschaftsverfassung und die Hoffnung auf eine Zeit umfassender Brüderlichkeit in den ¶ Sozialismus. Mit dem Protestantismus aber scheint die J.-B. zunächst nichts anderes zu verbinden als die starke Betonung der durch keine menschliche Autorität gebundenen und gesicherten Verantwortung des persönlichen „Gewissens", aber diese mehr in dem von der Aufklärung als in dem von dem Evangelium her bestimmten Sinn.

3. Diese Lage wandelt sich in dem Maß, als der Lebensglaube erschüttert wird, die Kraft der Weltgestaltung versagt und die Erfahrung von dem dämonischen Charakter der „alten Welt" das eigene Wesen mit einschließt, also das Programm „Los von den Sünden der Väter" sich zu der Frage nach der Erlösung vertieft. In den ersten Ansätzen der J.-B. liegt die ständige Gefahr, die in dem realen Leben liegenden Spannungen zu übersehen oder auszuschalten und damit das Bild der Welt überhaupt zu verfälschen; die auf Grund solcher Illusionen unternommenen Verwirklichungsversuche müssen notwendig in tiefer Enttäuschung und Ernüchterung enden. Aus der nüchternen Erkenntnis, wie sehr der die alte Welt bekämpfende Jugendliche selbst in die dämonische Verkehrtheit hineinverstrickt ist, erwächst ein eigentümliches Wissen um eine Gesamtschuld, das nicht mehr ein hochfahrendes Aburteilen über die „Andern", aber auch nicht mehr bloß der Reflex persönlicher Entwicklungsschwierigkeiten ist. In der Bereitschaft, die Lage des Menschen in der Welt als „unter dem Gericht" stehend anzuerkennen, steht die junge Generation an der Schwelle des Evangeliums. — So sehr sich diese so beschriebene Lage von der alten J.-B. unterscheidet, so führen doch ganz bestimmte Entwicklungslinien dahin: Das in dem Sinn der J.-B. von Anfang an eingeschlossene Suchen nach wirklicher Bindung kann nur in der Anerkennung eines unbedingten Anspruches, unter den wir gestellt sind („Wort Gottes"), zur Vollendung kommen; die gläubige Erwartung, mit der sich die J.-B. in die Natur und in das gemeinschaftliche Erleben hineinstellte, um sich davon tragen und führen zu lassen, weist über sich selbst hinaus auf jene „gläubige" Haltung, in der ein Mensch seine Lage vor Gott anerkennt und sich von der Gnade, jenseits seines eigenen Handelns, ergreifen läßt; das Bemühen um eine Sittlichkeit, die nicht von einem moralischen Gesetz, sondern von einer innerlichen Gesamthaltung aus bestimmt ist, öffnet das Verständnis für die (evangelische) Sittlichkeit des durch Gottes Geist „genatureten" Menschen.

So wird auf dem Boden der J.-B. heute an Stelle der ursprünglichen Haltung weithin das Verständnis für jene Lage erweckt, auf die allein das Evangelium eine Antwort zu geben vermag, weil es allein die „Desillusionierung" des Menschen vollendet und ihn zugleich in dieser völligen Nüchternheit zu Kampf und Hoffnung ruft („jungevangelische" Bewegung); dabei ist das Schlagwort von der „Wiederentdeckung des jungen Luther" insofern nicht ungefährlich, weil dadurch die starke Verschiedenheit der zeitgeschichtlichen Lage und Aufgabe leicht verdeckt wird. Hierzu gehört unter anderem die starke Betonung der „Gemeinde" in diesem Teil der jungen Generation. In dem Gemeinschaftserleben der J.-B. ist es von Anfang nicht nur um menschliche Beziehungen, sondern um eine „Begegnung auf einer höheren Ebene", um die gemeinsame Lebensform der durch Berufung und Verpflichtung aneinandergebundenen Menschen gegangen. Von hier aus richtete sich der durch die Enttäuschung des jugendlichen Gemeinschaftslebens geschärfte Blick auf die Urgemeinde und begegnete innerhalb der Kirche selbst einem neuen Erwachen des Gemeindegedankens; doch steht anderseits der Glaube an die „kommende Gemeinde" zumal in der freien J.-B. zum Teil in ausgesprochenem Gegensatz zu jeder dogmatischen oder kirchlichen Bindung. In dem Gemeindegedanken der jungen Generation kommt ihre Sehnsucht nach einer über die bestehenden Trennungen hinwegreichenden Verbundenheit zur Vollendung, und darum wohnt ihr von Anfang an im Gegensatz zu einem sich selbst verleugnenden Konfessionalismus eine ökumenische Weite inne. Ebenso eröffnet die Leidenschaft, mit der das Sosein der Welt bekämpft wird, notwendig, sobald nur die enthusiastische Form der Erwartung einer neuen Welt („Mit uns zieht die neue Zeit") an den realen Erbenmächten zerbrochen ist, den Weg zu einer echten eschatologischen Hoffnung, in der nicht nur die individuelle Jenseitserwartung, sondern eine Hoffnung für die Welt (¶ Blumhardt) gemeint ist. Beide Momente

(neben anderen) machen es deutlich, warum die von der J.-B. her kommende „jungevangelische" Bewegung zwar eben nicht nur protestantisch, sondern evangelisch sein will, aber in einer Luther-Renaissance nicht das letzte Wort sehen kann.

4. Das Verhältnis der J.-B. zur organisierten evg. Kirche ist nicht eindeutig. Die anfängliche Nichtbeachtung ist keineswegs überall überwunden. Die (freie) „bündische" J.-B. steht weithin der Kirche gleichgültig gegenüber, weil der Bund als Ort unbedingter Verpflichtung an ihre Stelle tritt. Aber auch die bewußt evg. J.-B. fühlt sich zum Teil in scharfem Gegensatz zur evg. Kirche, wie sie ist. Freilich kommt dieser Gegensatz weniger, wie in der christlichen J. der achtziger Jahre, aus einem individualistischen Pietismus und damit aus einem an der Sekte orientierten Kirchenbegriff, sondern gerade aus dem vollen Ernstnehmen dessen, was eine evg. Volkskirche ist und sein soll. Doch ist in steigendem Maß eine Hinwendung zu der sichtbaren Kirche zu beobachten, eine Bereitschaft, auf ihrem Boden verantwortlich mitzuarbeiten und insbesondere die J.arbeit der Kirche mitzutragen und zu gestalten. Besondere Bedeutung hat die evg. J.-B. für das gottesdienstliche Leben, weil aus dem neuen Formwillen der J.-B. heraus in der evg. wie in der kath. Kirche die ¶ Liturgische Bewegung vor allem von der jungen Generation getragen wird. Endlich ist es von symptomatischer Bedeutung, daß die meisten der heute dem kirchlichen Erneuerungswillen dienenden Bücher (¶ Le Seur, ¶ Stange, Verneuchener Buch) direkt oder indirekt von der J.-B. entscheidend angeregt und befruchtet sind.

L. Cordier: Evg. Jugendkunde I, 1926; II, 1927 (bietet das gesamte geschichtliche Material und die Literatur); — Ldwg. Heitmann: Großstadt und Religion I, 1921²; II, 1919; III, 1920 (Bd. III über die Bedeutung der J.-B. für die heutige religiöse Lage); — Br. Doehring: Die J. als Problem der praktischen Theologie (Der deutsche Aufbau V, 13—15); — O. Piper: J.-B. und Protestantismus (Jugend und Religion, 2. Heft), 1923; — E. Stange: Weg und Sendung der evg. Bewegung innerhalb der J. (J. und Religion, 9. Heft), 1924; — Fr. Langenfaß: Die reformatorische Botschaft in der J.-B. (J. und Gemeinde, Heft 3), 1929; — W. Stählin: Evg. Kirche und J.-B. (Der Protestantismus der Gegenwart, hrsg. von G. Schenkel, 1927²); — H.-D. Wendland: Das religiöse Problem in der J.-B. (in E. Schweitzer: Das religiöse Deutschland, 1928). **Stählin.**

Jugendbewegung: III. Katholische J.-B.

I. Bei der kath. J.-B. handelt es sich um die Frage, welchen Inhalt das Lebensgefühl und der auf innere Wahrhaftigkeit, Natürlichkeit und totale Sinnerfüllung des Lebens gerichtete Wille der J.-B. angenommen hat, wenn entschiedene Katholiken davon erfaßt wurden, und welcher Art die Lebensgemeinschaften sind, in denen sich dieser Impuls konkretisiert hat. Es hat sich gezeigt, daß das in der J.-B. lebendige Streben nach dem wesenhaften Menschentum, die Hinwendung auf die eigene Seele (¶ Jugendbewegung: I) nicht nur ein neues Verhältnis zum eigenen Körper, zum Mitmenschen und zur Natur heraufzuführen geeignet war, sondern auch der Ort war für die Verlebendigung und Intensivierung der Glaubensentscheidung, die ja nirgends anders als an diesen innersten Personkern anknüpfen kann. Die Frage nach dem Heil ist der J.-B., die in ihrer Unbedingtheit nicht geneigt war, sich bei vorletzten Fragen zu beruhigen, immer spezifisch gewesen. In der kath. Kirche trat ihr am deutlichsten die Forderung entgegen, daß Erlösung und Heil mit demütig liebender Hingebung, mit dem Gehorsam gegen eine konkrete geschichtliche, soziologische Größe verbunden ist. Dabei stand für den Katholiken die Kirche nicht etwa in der Reihe der umgebenden kulturellen Mächte, sie wurde nicht als etwas noch so Zweckdienliches, Unerläßliches, sondern sie wurde primär als der lebendige Christus erlebt, der mit seiner Kraft das Leben und die „Verwirklichung der christlichen Seele" ist. Diese durch ihr Zeitschicksal auf sich selbst gestellte J. spürte auf ihrem Wege zu Christus „das Erwachen der Kirche in der Seele".

Dieses Ergreifen des kath. Christentums aus dem Geist der J.-B., also in Unbedingtheit und frei von Kompromissen, unter eigener Werterkenntnis und in eigener Betätigung, macht das Wesen der kath. J.-B. aus. Sie entstand da, wo Menschen die Sinnlosigkeit jeder Lebensgestaltung getrennt von Christus und gelöst aus dem Gnaden-Zusammenhang mit seiner Kirche erkannten. Die neue Lebensgestaltung in Christus aus der Kraft der Gnade wurde als eine Aufgabe an der Welt, in der Zeit aufgegriffen: es galt zunächst in zweckfreier, wirklichkeitsgerechter Arbeit an der Wiederherstellung der natürlichen Grundlagen zu arbeiten.

2. Das Tiefste der kath. J.-B. ist ihr Sinn, eine religiöse Erneuerungsbewegung zu sein. Innerhalb der kath. Kirche bedeutet Erneuerung die persönliche Verinnerlichung des Gläubigen aus den Urkräften des Christentums, das tiefe Sichversenken in die Lehre der christlichen Kirche; sie bedeutet dazu die immer neu zu vollziehende Wiederbegegnung von Kirche und Augenblick, Kirche und Weltsituation. Damit ist gesagt, daß es sich hier nicht handelt um einen neuen Anfang, der von einer neuen Generation heraufzuführen sei, sondern um einen gliedhaften Anschluß an lebendige Kräfte und Strömungen, gleichgültig von welchen Menschen sie getragen werden. Im ganzen Umkreis der Kulturfachgebiete, in Kirche und politischer Ordnung, überall zeigte sich, daß Mitarbeit „aus dem Glauben" möglich und geboten sei. Auch die Auswirkungen, die der kath. Glaube in unserer Zeit unmittelbar hervorgebracht hat und die um ihrer Lebendigkeit willen und als wirklichkeitsgerechte Antwort der Kirche auf die von Gott gewirkte Zeitsituation den Beifall der J.-B. gefunden haben, sind sehr verschiedener Art, und es ist daher ebenso unmöglich, von einer einheitlichen Aktivität der kath. J.-B. zu sprechen wie man sich hüten muß, ihr eine besondere Form unter den reichen Möglichkeiten kath. Religiosität zuzuweisen. Gemeinsam ist nur die neue Unbedingtheit, die allerdings, wie zugegeben werden muß, oft im Theoretischen stecken blieb, und die Tendenz zur Verlebendigung des Formalen und zur Verinnerlichung der Zweckhaftigkeiten. Eine wichtige religiöse Entscheidung lag für die J.-B. da, wo ihr lebendig erwachter Sinn für die Totalität des Lebens und der Werte dem Heidentum der falschen Weltverneinung sich gegenübergestellt sah, jener dem Radikalen so nahe liegenden gnostischen Haltung, die der Welt ihr Sein nimmt, ohne ihr in der Erlösung durch Jesus Christus ein neues Sein zu geben in Vollendung und Höherführung der Werte. Negativ hat das Glaubensverhältnis zu Christus und das Treuverhältnis zur Kirche, in dem diese jungen Menschen standen, sich, je stärker es vorhanden war, als eine relative Bewahrung vor spezifischen Gefahren der J.-B. erwiesen, etwa vor der Uebersteigerung des Emanzipationsdranges (J.-B. als „Altersklassenbewegung": Spranger), vor überstiegenem Persönlichkeitsdrang, vor Isolierung und Verhärtung im jugendlichen Wollen, vor dem wirklichkeitsfremden, ungeordneten Experiment und vor der Flucht in die eschatologische Exklusivität der Sekte. Das Sichdurchfinden der J.-B. zu der in der Kirche

objektivierten christlichen Wirklichkeit hatte ein neues positives Verhältnis auch zur weltlichen Autorität (Familie und Staat) zur Folge.

3. Die kath. J.-B. ist also eine der Formen, in der die J.-B. zum Objektiven der Wirklichkeit sich durchgefunden hat. Das bedeutet aber nicht ohne weiteres den Anschluß an die ursprünglich doch so radikal abgelehnte Welt der Erwachsenen. Im Gegenteil: der Kampf gegen das Bestehende, soweit es dem jugendlichen Streben nach innerer Wahrhaftigkeit und Lebensfülle nicht entsprach, die Kritik an den alten Fronten der Erwachsenen, das Mißtrauen gegen jede Art veräußerlichter kirchlicher Rede und verzweckter religiöser Bestrebung, ist immer wach geblieben. Man glaubte, von einer neuen Situation ausgehen zu müssen, die mit der Lage der Katholiken am Ausgang des Jahrhunderts nicht identisch sei. Alles was noch aus der vergangenen Kulturkampfsituation heraus sprach oder gar nur mit den Mitteln der Gegenreformation arbeitete, wurde als fraglich empfunden. Die J.-B. war auch für eine äußerliche Harmonisierung und den Optimismus, wie er sich in einem allzuweitgehenden Vertrauen auf kulturelle und ethisch-politische Arbeit, in manchen Rufen einer Rückkehr der Katholiken „aus dem Exil" äußerte, im Grunde nicht zu haben.

Dabei kann man aber doch nicht von einer Isolierung der kath. J.-B. innerhalb des Lebens der Kirche sprechen. Einmal verbot das ihre Frömmigkeit, die, ob sie sich nun an Franziskus oder Thomas von Aquin, an den Benediktinern oder auch Newman orientierte, als liturgisch-eucharistisch bezeichnet werden konnte; dann aber verbot das auch ihr immer deutlicher hervortretender Wille, aus gemeinsamer richtiger Erkenntnis der Zeitsituation an der Erneuerung der Welt in Christus zu arbeiten, in Verantwortung für sie als Ganzes und besonders für den im konkreten Beruf jedem begegnenden Teil von Gottes Schöpfung. So fanden die Mitarbeit oder jedenfalls eine lebendige Resonanz in der J.-B. alle Aeußerungen neuen wirklichen Lebens unter den deutschen Katholiken der Nachkriegszeit: etwa die um den Benediktinerorden sich bildende ¶ Liturgische Bewegung; die theologische Arbeit an den Universitäten — der Prozentsatz an jungen Theologiestudenten in der J.-B. ist immer beträchtlich gewesen —, dazu theologische Werkwochen und Laienhochschulkurse; besonders aber die neuen Bestrebungen auf dem Gebiet der sozialen Arbeit, der ¶ Volksbildungsbestrebungen, der internationalen ¶ Friedensbewegung, um die mit der ganzen J.-B. gemeinsamen Aufgaben nicht noch eigens zu nennen. Ueberall, wo die Fragestellung lebendig und zeitgerecht war, hat sich die kath J.-B. in die Reihen gestellt, allerdings mit den Gefahren der Frühreife, des wirklichkeitsfernen Radikalismus, denen sie natürlich zunächst in ähnlicher Weise ausgesetzt war wie die übrige J.-B. und deren allmähliche Ueberwindung oft erst mit dem Abebben des ersten Schwunges kam.

Die reale und praktische Verbindung mit dem Leben der Kirche, die den Kern des Strebens der kath. J.-B. ausmacht, wurde wenigstens für die bündische J. besonders auch dadurch in der Realität und Praxis des Alltagslebens gewährleistet, daß sich stets junge und ältere Geistliche in ihre Reihen gestellt haben, die ihnen immer wieder den Zusammenhang mit der Tradition und dem Leben der Kirche vermittelten. Von ihnen hat den größten Einfluß Romano ¶ Guardini gewonnen.

4. Von den geformten Lebensgemeinschaften, in denen sich das neue Lebensgefühl auf dem Boden kath. J. konkretisiert hat, ist in erster Linie der Quickborn zu nennen. Quickborn ist schon 1910 als Verein abstinenter kath. Schüler durch Dr. B. Strehler in Neisse gegründet worden. Der Aechtung des Alkohols lag hier von vornherein — im Gegensatz zu den antialkoholischen Bestrebungen der Erwachsenen, — mehr noch als ethisch-soziale Beweggründe der Wille zu einem natürlichen, Gott nahen Leben zugrunde. So ist der Verein schon früh zu einer Wanderbewegung geworden; seit 1913 gab es auch Mädchengruppen. An den Universitäten fanden seine Ideen schon damals eine neustudentische Fortführung in den Verbindungen des Hochland-Verbandes (Zeitschrift: Neues Studententum). Mit ihrem religiös-ethischen Ernst, ihrer kulturkritischen Haltung, ihrer Lebensnähe konnte diese J. in ihren besten Gruppen, je mehr sie selber sich zum Träger der Bewegung machte, als eine eigenständige Parallelbewegung gegenüber der eigentlichen J.-B. erscheinen. Aus dem Zusammentreffen beider Tendenzen kam es schon 1919 auf der ersten großen Tagung auf der neu erworbenen Bundesburg Rothenfels am Main (heute eine der größten und bestausgebauten unter den typischen Jugendburgen der deutschen J.-B.) zu einem überwältigenden Erlebnis spontaner J.gemeinschaft. Seit 1924 immer wiederholte Werkwochen zeugen von starkem religiösem, künstlerischem, wissenschaftlichem und politischem Wollen. Der Quickborn hat immer in lebendigem Austausch mit der übrigen J.-B., als deren Glied er sich fühlte, gestanden; erinnert sei nur an die Diskussion Guardinis mit den Freideutschen (in der Zeitschrift: „Die Schildgenossen", 1922) und auf seine in jüngerer Zeit begonnene Auseinandersetzung mit den geistigen und psychologischen Hintergründen der reformatorischen Bewegung unserer Tage; ferner etwa an die Aufnahme, die die Bestrebungen ¶ Hauers auf seiten der kath. J.-B. gefunden haben (vgl. Kommende Gemeinde, 1. Heft). — Die von Josef Außem, Guardini und R. Schwarz herausgegebene Zeitschrift „Die Schildgenossen" ist, ursprünglich „Blatt der Aelteren im Bunde", als selbständige Weiterführung des Erbes der J.-B. immer mehr zu einer der eigenartigsten kulturellen Zeitschriften der deutschen Katholiken ausgestaltet worden.

Wenn hie und da anfangs die Sendung des Bundes stark übertrieben worden ist — hierin ist ja ein Teil der deutschen J.-B. so weit gegangen, im Bunde einen wirklichen Ersatz für die verbindlichen Gemeinschaftsformen zu sehen — so scheint doch heute die Einordnung des auf die Lebensgestaltung im Bunde gerichteten Willens in die religiöse und kulturelle Arbeit der Gesamtheit gelungen, wie am Beispiel der Zeitschrift klar wird. — Der Quickborn hat die Abstinenz, von der Mehrzahl als Symbol des christlichen Abstandhaltens von Kultur und Gesellschaft gefaßt, beibehalten. Die außerordentlich weite Verästelung des Bundes durch alle Stämme Deutschlands und verschiedene Lebensalter von Jungen und Mädchen, durch Berufsschichten vom Intellektuellen zum Werktätigen, durch vielerlei Schattierungen der kulturellen und politischen Stellungnahme, durch persönliche Art, je nachdem der Wille mehr auf Bildung oder auf Kultur oder auf sittliches Gesetz gerichtet war, das alles hat manche Krisen der äußeren Bundesordnung mit sich gebracht. Dabei hatte sich der Schwerpunkt des Bundeslebens eine Zeitlang zu den am wenigsten traditionsverwurzelten, der Problematik und Lüge der Zeit stärker ausgesetzten jungen Menschen aus der Großstadt, besonders dem westlichen Industriegebiet verschoben. Die jüngste Entwicklung scheint dahin zu gehen, daß die Bemühung um ein freies, zuchtvoll

geformtes Jungenleben (das Jungenreich nach Art etwa der deutschen Freischar) sich mehr und mehr von dem Beginnen der Aelteren scheidet, unter Verantwortung für die besonders im Beruf jedem entgegentretende Wirklichkeit am Aufbau der Kirche in der Zeit, in Ueberwindung der Kulturkrisis mitzuarbeiten.

5. Auf einer weniger heterogenen Gliedzusammensetzung bauen die anderen Bünde auf, von denen wohl das österreichische, in Antwort auf die Wiener Verhältnisse stark sozial gerichtete „Neuland" dem Quickborn am nächsten kommt; Führer ist Dr. Pliegler. Unmittelbar aus der Situation des werktätigen Standes sind „Jungborn" und „Kreuzfahrer", ursprünglich Abzweigungen von alten Organisationen, entstanden; „Werkjugend" ist ausgesprochene Arbeiterbewegung (¶ Jugendverbände, kath., 3). Die „Großdeutschen", eine lose Arbeitsgemeinschaft stark ethisch gerichteter Menschen, sind besonders durch ihre pazifistischen Bestrebungen und durch ihre politische Arbeit (z. B. in der Christlich-sozialen Reichspartei) bekannt geworden (vgl. die Zeitschrift „Das frohe Leben"). Sie haben (mit ihrem Führer R. Ehlen) am ehesten den Ernst der neuen Lebenshaltung in die Oeffentlichkeit getragen. Dazu sind noch die politischen Windhorstbünde zu nennen (Zeitschrift: „Das junge Zentrum"). Die Schar der „Normannsteiner" hat sich 1924, als der am meisten vom Impuls der J.-B. erfaßte Teil des großen Schülerbundes „Neudeutschland" von diesem getrennt. „Neudeutschland" selber endlich ist, als Gründung von Erwachsenen (es wird von Jesuiten geleitet), doch für viele tausend Jungen ein Raum für spontanes jugendliches Leben geworden, das auch hier von wesenhaft christlicher, christozentrischer Frömmigkeit getragen ist (Zeitschrift: Leuchtturm). Unter eigener Führung steht der Bund der Aelteren Neudeutschen.

Außer der Literatur zu I und II vgl. die Schriften von R. ¶ Guardini, besonders auch seinen Beitrag in dem von E. Michel hrsg. „Zeitbuch" Kirche und Wirklichkeit, 1923. — Ferner W. Gurian: Die deutsche J.-B., 1923²; — L. Esch S. J.: Neudeutschland, sein Werden und Wachsen, 1928. — A. Köberle: Die Religiosität der kath. J.-B. (ZW, Januar 1926).

Werner Becker.

Jugendbewegung: IV. Sozialistische J.-B.

1. Die alte Arbeiter-J.-B. (Soz. J.-B.) ist wie die Arbeiterbewegung überhaupt (¶ Sozialismus) eine internationale Erscheinung, die um die Jahrhundertwende in den meisten Kulturländern (zuerst 1886 in Belgien) aufgetreten ist. In Deutschland wurde 1904 in Berlin von einer Anzahl proletarischer Jugendlicher ein „Verein der Lehrlinge und jugendlichen Arbeiter" gegründet, der nach drei Jahren schon 2000 Mitglieder zählte. 1906 erfolgte die erste Zusammenfassung der norddeutschen Gruppen; 1908 zählte man in ihr 8000 Jugendliche. Das gemeinsame Organ „Die arbeitende J." hatte schon 1906 10 000 Abonnenten. Der erste süddeutsche Verein war 1903 in Offenbach gegründet, 1904 folgte ein zweiter in Mannheim. Der 1906 ins Leben gerufene süddeutsche „Verband junger Arbeiter Deutschlands" (Organ: „Die junge Garde") zählte 1908 4500 Mitglieder. Die erste Periode der Arbeiter-J.-B. geht bis zum Jahre 1908. Die Führung lag damals zumeist in den Händen der Jugendlichen (in Süddeutschland führte freilich Ludwig Frank), die sich in der Verfechtung ihrer Ideen in einem Kreuzfeuer feindlicher Angriffe befanden. Nicht nur Staat und Gesellschaft standen gegen sie, auch Partei und Gewerkschaft waren skeptisch. Die Bewegung war in dieser Sturm- und Drangzeit mit ihrem Intellektualismus und der selbstverständlichen Uebernahme der politischen Schlagworte der älteren Generation weder ¶ Jugendbewegung im eigentlichen Sinn noch auch, bei ihrem Mangel an pädagogischen Einsichten, ¶ Jugendpflege. Sie war einfach ein Uebergreifen der Aufstandsbewegung des ¶ Proletariats gegen Staat und Gesellschaft auf die J. Im übrigen war sie in ihrem bitteren Ernstnehmen der realen Verhältnisse und in ihrem Kampf gegen Alkohol und Nikotin nicht ohne sittliche Kraft. In den zumeist vorsichtig gehaltenen Programmen der einzelnen Gruppen wird stark die Vertretung der wirtschaftlichen Interessen der Jugendlichen betont, daneben die geistige Förderung der Mitglieder. Das Reichsvereinsgesetz vom Jahre 1908, das Jugendlichen unter 18 Jahren die Zugehörigkeit zu politischen Vereinen verbot, bedeutete das Ende der selbständigen Vereine. Nunmehr nahmen sich Gewerkschaften und Partei der J.arbeit an. Damit setzt die zweite Periode der Arbeiter-J.-B. ein, die bis zum Jahre 1918 reichte. Man kann sie etwa als die Zeit der geordneten Partei-Jugendpflege bezeichnen. Die Berliner „Zentralstelle für die arbeitende J." (nur vier ihrer zwölf Mitglieder waren Jugendliche) organisierte die Arbeit einheitlich für ganz Deutschland. Durch J.ausschüsse, Sekretariate und Heime suchte man allenthalben die proletarische J. in freier Weise zu erfassen. Die „Arbeiterjugend" war das gemeinsame Organ. Die Bewegung war bis zum Beginn des Krieges in dauerndem Wachsen. Die Zahl der Abnehmer der „Arbeiterjugend" stieg von 28 000 im Jahre 1909 auf 108 000 im Jahre 1914. Programmatisch wurde jetzt in erster Linie die Bildungsarbeit an der J. betont. Aktive Teilnahme der J. am politischen Leben sowie an der Durchsetzung wirtschaftlicher Forderungen ist immer wieder von Neuem von Partei und Gewerkschaft abgelehnt worden. Das Schwergewicht der Arbeit lag in der theoretischen Einführung der J. in wirtschaftliche und politische Probleme vom sozialistischen Standpunkt aus. Der bürgerlichen Welt stand man stark ablehnend gegenüber, besonders auch der Religion und der Kirche.

2. Der Krieg brachte naturgemäß der Bewegung starke Rückschläge. 1918 war die Zahl der Bezieher der „Arbeiterjugend" auf 30 000 zurückgegangen. Verschärft wurde diese Krisis durch innere Zwistigkeiten. Zum erstenmal meldete sich eine radikale J.opposition, die mit der relativ kriegsfreundlich und burgfriedlich gesinnten Haltung der „Arbeiterjugend" nicht einverstanden war, auf einer Tagung in Jena, Pfingsten 1915. Am Ende des Krieges bestanden an zahlreichen Orten oppositionelle J.gruppen. Die Revolution gab dann der ganzen soz. J.-B. ungehemmte Entwicklungsmöglichkeiten, die sich einerseits in einem starken Anwachsen der Bewegung überhaupt und andrerseits in einem offenen Auseinandergehen in verschiedene, sich zeitweilig leidenschaftlich bekämpfende Gruppen auswirkten. Nachdem sich zunächst die gesamte Opposition gegen die alte Arbeiter-J. in der „Freien sozialistischen J." gesammelt hatte, zeigten sich bald neben vielerlei Einzelströmungen drei große Hauptrichtungen: die „Arbeiterjugend" (A.J.), die „Sozialistische Proletarierjugend" (S.P.J.) und die „Kommunistische Jugend" (K.J.). — Die A.J. (die Fortsetzung der alten Bewegung) hatte bedeutsame innere Umwandlungen erfahren. Der Geist der bürgerlichen ¶ Jugendbewegung (: I) begann sie stark zu beeinflussen. Das „Weimarbuch der arbeitenden J." (Bericht über die erste Reichstagung 1920 in Weimar) gibt davon Zeugnis. Man will über den

Intellektualismus hinaus, auch über jede parteimäßige Politik. Man will Mensch sein, das Leben jugendgemäß gestalten und den Sozialismus als Gemeinschaft erleben. Die A.J. zählte damals etwa 70 000 Mitglieder. — Im stärksten Gegensatz dazu stand die K.J., bei der alles auf Kampf, Aktion, Teilnahme der J. an der politischen und wirtschaftlichen Gestaltung gestellt war, der Bildungsgedanke trat stark zurück. — In mittlerer Haltung befand sich die S.P.J., die Kampf- und Bildungsgruppe zugleich sein wollte. Sie allein war im Anfang ganz selbständig, mußte dann aber doch sich lose an die unabhängige sozialistische Partei anschließen. Die beiden letzten Gruppen sind in ihrer Mitgliederzahl längst nicht an die A.J. herangekommen.

3. Die Situation der nachrevolutionären Jahre ist dadurch gekennzeichnet, daß der Aufschwung des neuen Anfangs überall beträchtlich nachgelassen hat. In sorgfältig organisierter Kleinarbeit wird jetzt allenthalben Schritt für Schritt um die Seele der proletarischen J. gekämpft. Die A.J. und die S.P.J. haben sich Oktober 1922 vereinigt zur „Sozialistischen Arbeiterjugend Deutschlands" (S.A.J.). Die Verbindung mit der politischen Partei ist nicht mehr so stark wie früher. Im Hauptvorstand überwiegt der Einfluß der Jugendlichen im Verhältnis von 8:4. Finanzielle Zuschüsse werden von der Partei nicht mehr geleistet. Man zählt (1928) etwa 60 000 aktive Mitglieder. Die „Arbeiterjugend" hat 50 000 Abonnenten. Der „Führer, Monatsblatt für Führer und Helfer der Arbeiterjugendbewegung" hat eine Auflage von 4200 Stück. Rein jugendpflegerisch hat man in den vergangenen Jahren viel gelernt. Der jugendbewegte Geist ist im Abflauen begriffen. Hauptziel der Arbeit ist Erziehung zur sozialistischen Weltanschauung. Daneben wird die J.schutzarbeit stark betont. Ausgesprochen parteipolitische Betätigung sucht man von den Gruppen fernzuhalten. Dem gegenwärtigen Staat steht man freundlich gegenüber, Religion und Kirche sind nach wie vor ferne Größen, doch wird auch keine Freidenkerpropaganda getrieben. In enger Verbindung mit der S.A.J. steht die jungsozialistische Bewegung (Arbeiterjugend im Alter von 18—21). Anfänglich war sie stark romantisch und idealistisch (bisweilen sogar mit religiösem Unterton); die alte sozialistische Bewegung sollte von Innen her erneuert werden; doch wurden die jugendbewegten Kreise (die „Hofgeismarer") 1925 in Jena zum Ausscheiden genötigt. Zur Zeit sind die Jungsozialisten stark politisiert und ausgesprochen marxistisch. Man zählt etwa 4000 (Organ: „Die jungsozialistischen Blätter").

In loser organischer Verbindung mit der S.A.J. steht die Arbeit der Kinderfreunde (Reichsarbeitsgemeinschaft der Kinderfreunde, Berlin SW 68). Hier werden Schulkinder in losen Gruppen zu Wanderung und Spiel gesammelt, mit der Absicht, ihren späteren Eintritt in die J.gruppen vorzubereiten. Die Arbeit ist stark im Aufblühen begriffen.

Nach dem Kriege haben auch die freien Gewerkschaften die J.arbeit selbständig in die Hand genommen. Ziel ist hier Erziehung zum solidaritätserfüllten Gewerkschaftler. Die J. wird in Berufssektionen gesammelt. Für J.zeitschriften, Heime und J.sekretariate werden verhältnismäßig viel Mittel aufgewandt. Die hohe Ziffer der Mitglieder, die angegeben wird (450 000), besagt nur, daß dies die Zahl der Jugendlichen ist, denen der Zugang zu den jugendpflegerischen Einrichtungen offen steht. Offenbar bedarf die Arbeit noch stark des inneren Ausbaus.

Die kommunistischen J.gruppen stehen nach wie vor in zielbewußter Kampfgemeinschaft. Die Zahl ihrer Mitglieder wird nicht mehr als 20 bis 25 000 betragen (Organ: „Die junge Garde"). Kommunistische Kinderarbeit wird im „Jung-Spartakusbund" getrieben. Der K.J. nahe stehen die kleinen Gruppen der „Kommunistischen Arbeiterjugend" und der „anarcho-syndikalistischen J.". Beide sind ebenso wie die K.J. an die entsprechenden parteipolitischen Organisationen der Erwachsenen angelehnt.

Freie proletarische Gruppen, die ohne Parteianschluß sich zu behaupten versuchen, scheinen zum Aussterben verurteilt zu sein. Als gegenwärtig noch existierend seien genannt: der „jungproletarische Bund", die „wandernde Volksjugend", die „proletarische Freischar" und die „Landfahrer". Die Mitgliederzahl geht nirgendwo über einige hundert hinaus. Gerade in diesen Gruppen war oft ein stark jugendbewegter, idealistischer Geist lebendig.

Neuerdings sind auch die großen Arbeiterturn-, Sport- und Kulturverbände dazu übergegangen, J.abteilungen zu errichten, so die „Naturfreunde", der „Arbeiterturn- und Sportbund" (er gibt 250 000 Jugendliche an), der „Arbeiterradfahrerbund Solidarität", der „Arbeiterabstinentenbund" und der „Arbeitersamariterbund". Zur eigentlichen soz. J.-B. wird man hier wohl nur allenfalls Gruppen der beiden zuerst genannten Verbände rechnen können.

In Analogie zu den Kulturkartellen der Arbeitergruppen haben sich an vielen Orten die proletarischen J.gruppen zu eigenen J.kartellen zusammengeschlossen, um für gemeinsame Interessen eintreten zu können. Die K.J. ist der dritten J.internationale angeschlossen; die übrige J. gehört, zum großen Teil wenigstens, zur „Sozialistischen J.internationale".

Karl Korn: Die Arbeiter J.-B. Einführung in ihre Geschichte, 1920; — M. Westphal: Handbuch für sozialistische J.arbeit, 1928; — Z. Fischer: Die sozialistische Kinderfreundebewegung (ThGl 1927, S. 308 ff. 631 ff; 1928, S. 830 ff). **Dehn.**

Jugendbewegung: V. Jüdische J.-B.

Die jüdischen J.vereine unserer Zeit — früher gab es nur Jungfrauenvereine mit rein charitativen Aufgaben — sind aus denselben Gründen und mit denselben Tendenzen wie die allgemeinen J.vereine begründet worden, für viele war die antisemitische Gesinnung innerhalb anderer J.vereine der Anlaß zum Zusammenschluß. In Amerika bestehen seit 1874 „Jüdische Vereine junger Männer" oder „Mädchen" zum Zwecke des geselligen Zusammenschlusses und der Fortbildung der Mitglieder. Im britischen Reiche bildeten sich Pfadfinderbünde, die heute auch in Palästina vertreten sind. In Osteuropa wurde die J. von den Zionisten und neuerdings von den Orthodoxen organisiert. In Deutschland, wo die Bewegung am reichsten gegliedert ist, gibt es heute an 500 jüdische J.vereine, die alle mehr oder weniger von der J.-B. beeinflußt sind: 1. solche, in denen eine religiöse oder politische Tendenz vorherrscht (in diese Gruppe gehören auch die jüdischen Studentenvereine); 2. solche auf überparteilicher (neutraler) Grundlage, die Anhänger aller im Judentum bestehenden Richtungen vereinigen; 3. solche, die die Ideale der J.-B. in den Vordergrund stellen und auf jüdischer Grundlage verwirklichen wollen. Alle diese Vereine sind in Verbänden zusammengeschlossen, die ihrerseits einen Dachverband haben, den „Reichsausschuß der jüdischen J.verbände". Dieser vertritt die jüdischen J.vereine gegenüber den Behörden und anderen J.organisationen, beteiligt sich an der sozialen Arbeit innerhalb der jüdischen Gemeinden, bemüht sich um die Fortbildung der nicht-organisierten, meist proletarischen, jüdischen J., unterhält J.heime mit Bibliotheken an größeren

Plätzen und vor allem ein J.erholungsheim in Seesen.

Die Verbände und der Reichsausschuß veröffentlichen periodische Mitteilungen über ihre Tätigkeit. **Elbogen.**

Jugendbünde, Evangelische.

1. Geschichtliches und Grundsätzliches; — 2. Der Reichsverband der evg. Jungmännerbünde Deutschlands und verwandter Bestrebungen; — 3. Der evg. Verband für die weibliche J. Deutschlands und ihm nahestehende Verbände; — 4. J.-V. für bestimmte Lebenskreise von sozialer oder kirchlicher Eigenart; — 5. J.-V. mit besonderer Ideologie; — 6. Ausschuß der evg. J.verbände; — 7. Statistisches. — J. = Jugend; J.-V. = Jugendbünde. — Das kath. Gegenstück bilden die „kath. ¶ Jugendverbände".

1. Der Zusammenschluß evg. J. in Vereinen und Bünden ist eine Lebensäußerung innerhalb der Kirche, die im wesentlichen während des letzten Jahrhunderts entstanden ist und sich, wie innerhalb der römischen Kirche, in allen Teilen des Protestantismus findet. In der Hauptsache sind diese Bünde heute in großen Weltverbänden zusammengefaßt, die unter Wahrung der konfessionellen Eigenart ihrer Glieder längst schon vor den organisierten Kirchen ökumenische Aufgaben in Angriff nahmen (Weltbund der christlichen Jungmännervereine mit 1 578 317 Mitgliedern, gegründet 1855 in Paris, Sitz Genf; Weltbund der Christlichen Jungfrauenvereine, 1 300 000 Mitglieder, gegründet 1893, Sitz London; Christlicher Studentenweltbund mit 300 000 Mitgliedern, gegründet 1895 in Wadstena (Schweden), Sitz Genf; Jugendbund für entschiedenes Christentum mit 4 500 000 Mitgliedern, gegründet 1894). Daneben haben insbesondere in Nordamerika einzelne Kirchen (z. B. die Methodisten und die Lutheraner) eigene große Jugendverbände, die den Weltbünden nicht angeschlossen sind.

In Deutschland entstand der „Jünglingsverein" im Zusammenhang mit der ¶ Erweckungsbewegung in den Jahren nach den Befreiungskriegen (¶ Jugendpflege). Er entfaltete sich aus der gleichen Wurzel unter mannigfachen Uebergängen zunächst nach zwei Seiten hin: als christliche Lebensgemeinschaft junger Menschen mit missionarischen Aufgaben (charakteristisch der älteste Missions-Jünglingsverein, gegr. am 1. Jan. 1823 durch den 17jährigen Blechschmied Karl Wilhelm Isenberg) und als soziale Einrichtung für die werktätige J. (typisch dafür der Hilfsverein für Jünglinge in Bremen, gegründet im Januar 1834 unter ¶ Mallet). Als lebensfähig erwies sich der erstere Typ, der sich dauernd auch weitgehende soziale Aufgaben stellte (so früher die Einrichtung von christlichen Herbergen, Lehrlingsheimen, Soldatenmission im Frieden und im Kriege, heute vor allem Schundkampf, christlicher Bahnhofsdienst, Arbeitslosendienst usw.). Ihm trat später ein entsprechendes Gebilde innerhalb der weiblichen J. zur Seite.

Demnach wird man unter Uebergehung einzelner, späterhin noch zu berührender soziologischer Sondergebilde den evg. J.verein als eine Lebensgemeinschaft junger Menschen, die aus der Sammlung um das Wort Gottes heraus entsteht, bestimmen können. Sie hat ihre zeitlose Wurzel in jugendpsychologischen Bedürfnissen des Entwicklungsalters, die von jeher die Eingliederung der heranwachsenden J. in die Kirche als eine besondere Aufgabe erscheinen ließen, ist aber in ihrer im letzten Jahrhundert entstandenen Form zeitgeschichtlich bedingt durch die Auflösung oder Umwandlung der natürlich und geschichtlich gewordenen Lebensgemeinschaften von Familie, Volkstum und Kirche. Der Verein erscheint somit als ein Organ im Organismus der Kirche. Von der in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts in der Kirche einsetzenden Vereinsbildung, die den Verein nur als Zweck zu bestimmten begrenzten Aufgaben betrachtet, unterscheidet sich der J.verein wesentlich dadurch, daß er Lebensgemeinschaft junger Menschen im vollen Sinne, wenn auch in Ergänzung zu den soeben genannten umfassenden Ordnungen von Familie, Volk und Kirche sein will, also das Wort „Verein" in seiner eigentlichen Bedeutung zu realisieren versucht.

Organisatorisch ist es innerhalb Deutschlands im wesentlichen gelungen, die aus mannigfachen Wurzeln hervorgegangenen Vereinsbildungen zu zwei großen Gruppen je für die männliche und weibliche J. (Reichsverband der evg. Jungmännerbünde Deutschlands und verwandter Bestrebungen" und „Evg. Verband für die weibliche J. Deutschlands") zusammenzuschließen, die damit in ihrer inneren Struktur weithin das Gepräge der evg. Volkskirchen Deutschlands in ihrer Mannigfaltigkeit tragen. Letzteres gilt auch insoweit, als kleinere Gruppen dieser Vereine entsprechend den kirchlichen Verhältnissen und der Haltung der J. etwa auf großstädtischem Boden interparochialen Charakter tragen oder in Verbindung mit der kirchlichen ¶ Gemeinschaftsbewegung da und dort besonders stark auf der Mitarbeit des Laienelementes ruhen.

Im letzten Menschenalter sind neben diesen beiden großen Zusammenschlüssen eine Reihe kleinerer Bünde entstanden, die teils durch ihre Beziehung zu bestimmten Lebenskreisen sozialer oder kirchlicher Art, teils durch eine spezielle Einstellung zu den religiösen und erzieherischen Fragen charakterisiert sind.

2. Der Reichsverband der evg. Jungmännerbünde Deutschlands und verwandter Bestrebungen ist als Zusammenschluß der evg. Jungmännerbünde Deutschlands zunächst landschaftlich gegliedert (a), hat daneben eine vertikale Struktur in besonderen Arbeitsgruppen (b) und hat sich schließlich eine Reihe von verwandten Bestrebungen, in der Hauptsache von standesmäßigen Zusammenschlüssen junger Menschen, eingegliedert (c).

a) Die evg. Jungmännerbünde Deutschlands sind älter als der Zusammenschluß im Reichsverbande. Ihre Gliederung ist deshalb aus ihrer Geschichte zu verstehen und an Umfang ungleichartig. Aus dem 1848 entstandenen Rheinisch-Westfälischen Jünglingsbund (gegründet von 9 Vereinen), dem sich anfänglich auch die im Osten entstehenden Vereine angeschlossen hatten, löste sich 1856 der Ostdeutsche Bund ab, 1869 der Süddeutsche. Weiterhin entstanden dann mit der Entfaltung des Werkes weitere selbständige Bünde im Anschluß an landschaftliche oder kirchlich-politische Grenzen: 1878 der Sächsische, 1880 der Norddeutsche (Braunschweig, Hannover, Oldenburg, Schleswig-Holstein, Mecklenburg und die Hansastädte), 1883 der Elsaß-Lothringische, 1887 der Schlesische, 1890 der Thüringische, 1895 der Oberrheinische (Badische), 1903 der Bayerische, 1903 der Hessische und 1913 der Pfälzische Bund, während sich nach dem Kriege 1923 auch noch der Verband der deutschen Jungmännervereine in Estland, Lettland und Litauen, und 1927 der Oesterreichische Verband an den Reichsverband anschlossen.

Die Jungmännerbünde werden sämtlich durch hauptamtliche Berufsarbeiter (Bundeswarte) geleitet (darunter sechs Pfarrer) und haben je nach ihrer Größe weitere Bundessekretäre oder Gauwarte. Außer ihnen steht noch eine größere Anzahl von hauptamtlichen J.sekretären im Dienst einzelner Vereine, insbesondere der großstädtischen Christlichen Vereine junger Männer, aber auch einzelner größerer parochialer Jungmännervereine, so daß das Werk insgesamt 391 hauptamtliche Berufsarbeiter zählt.

Im übrigen wird die Arbeit in den 3454 Vereinen (1927) ehrenamtlich geleitet, wobei die Mitarbeit des Gemeindepfarramtes weitaus im Vordergrunde steht. Die Arbeit selbst hat ihren Schwerpunkt im einzelnen Verein, und ihren Mittelpunkt in der Sammlung um das Wort Gottes, sei es in Form besonderer J.bibelstunden oder Bibelbesprechstunden, sei es in Verbindung mit der gemeindlichen Bibelarbeit. Daneben umfaßt die Lebensgemeinschaft des Vereins alles, was zur Erziehung eines christlichen Mannescharakters und zur gesunden Gestaltung jugendlichen Lebens in Frage kommt und ist je nach den hier vorliegenden Bedürfnissen mehr oder weniger reich gestaltet. In der Regel gliedert sich der Verein in eine jüngere Abteilung (14—17 Jahren) und eine ältere, während neuerdings weithin auch schon die losere Erfassung der noch schulpflichtigen J. von 10—14 Jahren in „Jungscharen" angesichts der gesteigerten Propaganda kirchenfeindlicher Strömungen notwendig geworden ist.

Eine wertvolle Bereicherung hat die Arbeit im letzten Jahrzehnt durch die Gestaltung von ¶ „Freizeiten" gewonnen, in denen in etwa 20 großen J.erholungsheimen des Werkes oder an anderen geeigneten Orten junge Männer zur Vertiefung des inneren Lebens gesammelt werden, und die sich teils landschaftlich, teils nach bestimmten Ständen (Bauernburschen) ausgestaltet haben. Sie erfassen jährlich Zehntausende junger Männer. In der Nachkriegszeit sind die großen Bundestagungen mit bis zu 5000 Teilnehmern eine Quelle besonderer Befruchtung des Werkes geworden. Den Bünden erwächst neben der Durcharbeitung der bestehenden Vereine eine besonders wichtige Aufgabe in der Ausbreitung des Werkes; ebenso haben sie neuerdings den Einbau der Volkshochschule mit Heimcharakter in das Jungmännerwerk in Angriff genommen.

b) Die seit 1883 in Deutschland auf Anregung von Amerika her entstandenen Christlichen Vereine Junger Männer in den größeren Städten Deutschlands, die im Blick auf interparochiale, zumeist stadtfremde J. besonders umfangreiche missionarische und soziale Aufgaben zu erfüllen haben und dazu eine ausgedehnte Organisation mit eigenen Häusern, Berufsarbeitern, Vereinsanzeigern usw. ausgebaut haben, schlossen sich zur Förderung ihrer besonderen Belange unbeschadet ihrer Zugehörigkeit zu den Jungmännerbünden, 1919 zu einer Arbeitsgemeinschaft der C.V.J.M. zusammen, die ihren Sitz zunächst in Dresden, späterhin im Haus des Reichsverbandes in Kassel-Wilhelmshöhe nahm. Sie hat zuerst erfolgreich J.lager größeren Stiles in Saarow u. a. durchgeführt.

1921 wurden die Leibesübungen innerhalb der Jungmännerbünde organisatorisch unter dem Namen „Eichenkreuz" (dem Abzeichen des Gesamtwerkes entnommen) zusammengefaßt mit dem Ziel, die gesamte Mitgliedschaft des Werkes und darüber hinaus die von den Vereinen zu erreichende J. für volkstümliche Leibesübungen unter Ausscheidung der modernen Rekordsucht und der bloßen Sensation zu gewinnen. Das „Eichenkreuz" gehört dem Deutschen Reichsausschuß für Leibesübungen an und ist auch in dessen engerem Vorstand vertreten. 1928 wurde am Sitz des Reichsverbandes in Kassel-Wilhelmshöhe eine Turnanstalt errichtet, die im Zusammenhang mit der Schulung hauptamtlicher und nebenamtlicher J.führer die zielbewußte Eingliederung der Leibesübungen in das Gesamtwerk fördern soll.

Auf Grund der Anregung der englischen Pfadfinderbewegung waren bereits vor dem Kriege besondere christliche Pfadfindergruppen innerhalb der evg. Jungmännervereine entstanden; durch den Krieg in Verwirrung geraten, wurde dieser Zweig der Arbeit ebenfalls 1921 in einer „Christlichen Pfadfinderschaft" neu zusammengefaßt, auch hier unbeschadet der Eingliederung in die Jungmännerbünde. Die Berührung mit der ¶ Jugendbewegung (: I. II) war bei diesem Teil des Werkes besonders stark und führte zu lebhaften Auseinandersetzungen, wie auch zu fruchtbarer Ergänzung der Gesamtarbeit.

Aehnliche Querverbände (Arbeitsgruppen) bestehen innerhalb des Reichsverbandes noch für die Sittlichkeitsarbeit, die Jungschararbeit, die Anregung der Heidenmission, den Auslandsdienst unter deutschen jungen Männern einschließlich der Auswandererfürsorge, wofür zwei Beratungsstellen mit hauptamtlichen Auswandererssekretären bei den Vereinen Bremen und Hamburg tätig sind, die Posaunenchöre (20 000 Mitglieder) und den Dienst in der Wehrmacht.

c) Als verwandte Bestrebungen sind dem Reichsverbande eingegliedert:

Die Deutsche Christliche Studentenvereinigung, die seit 1890 an den deutschen Universitäten in interkorporativer Form Studenten zusammenschließt (¶ Studentenverbindungen).

Der Bund der Schüler-Bibelkreise (gegründet 1883; ¶ Bibelkränzchen). Der 1920 unter Einflüssen der J.bewegung aus dem B.K. ausgeschiedene Bund der ¶ Köngener ist 1927 mit dem Bund der Wandervögel und Pfadfinder verschmolzen.

Der Deutsche Sittlichkeitsbund vom Weißen Kreuz (gegründet 1890, Geschäftsstelle Nowawes, Heinestr. 1) mit 5 Berufsarbeitern (¶ Sittlichkeitsbestrebungen).

Der Verband gläubiger Kaufleute (gegr. 1902, Geschäftsstelle: Essen-Bredeney, Einigkeitsstr. 25).

Der Deutsche christliche Technikerbund (gegründet 1904; Geschäftsstelle Berlin SW 48, Wilhelmstraße 34); zwei Berufsarbeiter.

Der Deutsche Verband gläubiger Bäcker und Konditoren (gegründet 1913, Geschäftsstelle: Charlottenburg, Berlinerstr. 100); zwei Berufsarbeiter.

Der Christliche Bund für Gasthausangestellte (gegründet 1906, Geschäftsstelle: Charlottenburg 5, Kuno-Fischerstr. 23), 22 Berufsarbeiter.

Die Christliche Vereinigung deutscher Eisenbahner (gegründet 1900; Geschäftsstelle: Eisenach, Werneckstr. 2); 2 Berufsarbeiter.

Gesellschaft zur Fürsorge für die zuziehende männliche J. (gegründet 1896) in Verbindung mit dem Ostdeutschen Jünglingsbund; Geschäftsstelle: Berlin C 54, Sophienstr. 19. 17 Berufsarbeiter.

Die Beamtenmission Deutschlands (gegründet 1907; Geschäftsstelle: Barmen, Zietenstraße 5); ein Berufsarbeiter.

Der China-Missionsbund (gegründet 1908; Geschäftsstelle: Berlin NO 43, Georgenkirchstraße 70), ein Berufsarbeiter.

Der Jugendbund der Brüdergemeine (Geschäftsstelle: Herrnhut i. S.).

Der Kriegerdankbund (gegründet 1918, Geschäftsstelle: Berlin SW 11, Bernburgerstr. 34), zwei Berufsarbeiter.

Alle diese verwandten Bestrebungen verfügen über eine selbständige Organisation und geben eigene Zeitschriften heraus.

d) Der Zusammenschluß zum Reichsverband (früher Nationalvereinigung) wurde bei der ersten Nationalkonferenz 1882 am Hermannsdenkmal

im Teutoburger Wald in die Wege geleitet und hat sich erst allmählich organisatorisch ausgestaltet (1893 gemeinsames Abzeichen, 1899 Satzungen, 1901 Anstellung des ersten Berufsarbeiters, 1921 Berufung eines theologischen Reichswarts). Er ist heute noch, wie der Name sagt, bundesmäßig gegliedert und hat sein beschließendes Organ in einer „Reichsvertretung", zu der die Bünde nach ihrer Stärke Vertreter entsenden. 1927 wurden die bis dahin bestehenden Geschäftsstellen in Barmen, Dresden und Leipzig in einem eigenen Hause in Kassel-Wilhelmshöhe zusammengelegt, und nur die Wirtschaftsstelle des Reichsverbandes in Barmen, Allee 191, belassen.

Am Sitz der Reichsleitung wurde 1928 eine Führerschule mit zweijährigem Lehrgang zur Ausbildung von J.sekretären errichtet — In der Reichsleitung arbeiten zurzeit außer dem Reichswart sechs Reichssekretäre, darunter ein akademisch geprüfter Reichsturnsekretär, und ein theologischer Lehrer.

Abgesehen von den Aufgaben, wie sie der Reichsleitung aus dem vorstehend Geschilderten erwachsen, hat sie die Aufgabe, Führertagungen und (zurzeit alle vier Jahre) Reichstagungen zu berufen, und die Zeitschriften für das Gesamtwerk herauszugeben (monatliche Gesamtauflage der Zeitschriften innerhalb des Gesamtwerkes etwa eine halbe Million; darunter die Führerzeitschrift „Führerdienst", für die älteren Mitglieder „Der Ruf", für die Jüngeren „Der junge Tag", für die Jungscharen „Die junge Schar"; für Spezialgebiete: „Pflugschar" für die großstädtischen Christlichen Vereine junger Männer; „Eichenkreuz" für die Leibesübungen; „Auf neuem Pfad" für die Christliche Pfadfinderschaft; „Spielet dem Herrn" für die Posaunenchöre usw.).

3. Die evg. Jungmädchenvereine (Jungfrauenvereine) sind aus ähnlichen Wurzeln wie die Jungmännervereine einige Jahrzehnte später entstanden und haben zunächst ebenfalls mehrere Typen teils mehr religiös-erbaulicher, teils mehr sozialer Arbeit entwickelt. Zu einer einheitlichen Zusammenfassung des Werkes kam es erst seit 1893, zunächst als Vorständeverband der evg. Jungfrauenvereine Deutschlands, 1913 als Evg. Verband zur Pflege der weiblichen J., jetzt Evg. Verband für die weibliche J. Deutschlands (¶ Frauenverbände, 5). Im Unterschiede von dem Zusammenschluß der Jungmännerarbeit entstand hier zunächst ein Verband von einzelnen Vereinen, der sich erst vom Ende des Jahrhunderts an in Provinzial- und Landesverbände gliederte (jetzt 33). Die entsprechend stärker ausgebildete zentrale Leitung hat ihren Sitz seit 1914 im Burckhardthause in Berlin-Dahlem, nach dem kurz vor der Einweihung verstorbenen ersten Vorsitzenden des Verbandes, Pastor Burckhardt, benannt.

a) Die Arbeitsweise der Vereine zeigt die gleiche Mannigfaltigkeit wie diejenige der Jungmännervereine, von kleinen, ländlichen Vereinen unter Leitung des Pfarrers bis zu großstädtischen „Klubs für junge Mädchen" (seit 1923 selbständige Arbeit). Mit einem reich gegliederten Zeitschriftenwesen erreicht die Zentrale monatlich 600000 Leser (die „Weibliche J." als Führerblatt, die „Deutsche Mädchenzeitung", die Wochenschrift „Komm mit!", das Jungscharblatt „Am frühen Morgen", „Unser Werk", Monatsblatt für die reifere werktätige J., „Rundschreiben an die Mitglieder der Kampfgruppe gegen den Alkoholismus" und „Unser Haus", Fachzeitschrift für die Hausgehilfinnen). Innerhalb des Werkes bestehen wie im Jungmännerwerk etwa zwanzig große Erholungsheime, die auch hier gleichzeitig den Mittelpunkt für eine reich gegliederte Freizeitarbeit bilden. Auch hier finden seit dem Kriege große J.tagungen mit Tausenden von Teilnehmern in mehrjährigen Abständen statt. Als bekenntnisartige Losung wurde auf der Tagung in Marburg 1921 „Die Königsherrschaft Jesu" aufgestellt, und 1923 in Halle zu „Zielsätzen" in Anschluß an Jes 33 $_{22}$ ausgebaut.

b) Die Bestrebungen des Verbandes, die weibliche J. der gebildeten Stände zu erreichen, gehen auf den Anfang des Werkes zurück (1901 der erste Bibelkreis des Verbandes; ¶ Bibelkränzchen). Die erste „Freizeit" im Januar 1913 schuf eine Bewegung unter dieser J., die unter weiterer Mitarbeit von Guida Diehl in der Form von Studienkreisen (so schon seit 1908 in Frankfurt a. M.) geführt wurde. Nach der Trennung des „Verbandes der Studien- und Neulandkreise" im Jahre 1917 vom Evg. Verband für die weibliche J. Deutschlands (s. u.) erwuchs dem Verband alsbald wieder ein eigenes Werk (Weggenossenwerk), das — soweit es sich um methodische Formen handelt — wohl in ähnlichen Linien wie die Neulandbewegung einsetzte, aber im übrigen seine eigene Prägung der Zielsetzung des Verbandes entsprechend fand (Organe: „J.weg", „J.ruf" und „Weggenossenbrief").

c) „Die ¶ Bahnhofsmission" entstand in enger Verbindung mit der Arbeit der Evg. Jungfrauenvereine, 1894 für Berlin, 1898 für das Reich, seit 1916 „Verband Evg. Bahnhofsmission".

d) Anfangs in Verbindung mit dem Evg. Verband für die weibliche J. Deutschlands, seit 1923 von ihm gelöst, arbeitet der „Deutsche Bund der Mädchenbibelkreise". Bundeshaus in Leipzig, mit eigener Bibelschule (1924; ¶ Bibelkränzchen).

e) Ohne organisatorische Verbindung mit den vorgenannten weiblichen J.verbänden, vielmehr in enger Anlehnung an die Deutsche christliche Studentenvereinigung arbeitet die „Deutsche christliche Vereinigung studierender Frauen" (entstanden 1905); Sitz Berlin, mit 2 hauptamtlichen Sekretärinnen. Konferenzen für Studentinnen teilweise selbständig neben den allgemeinen christlichen Studenten-Konferenzen (¶ Studentenverbindungen).

Der Reichsverband der evg. Jungmännerbünde Deutschlands einschließlich der Schüler-Bibelkreise und der Evg. Verband für die weibliche Jugend Deutschlands geben jährlich eine eigene Bibellesetafel mit Erläuterungen für die Jugend heraus. Die beiden großen Verbände arbeiten auch sonst auf Führertagungen und bei örtlichen Veranstaltungen zusammen.

4. In noch größerer Selbständigkeit, als es schon bei einzelnen der vorgenannten Gruppen gebildeter oder ständischer J. der Fall ist, haben sich neben den großen Reichsverbänden im letzten Menschenalter kleinere J.verbände nach ständischen oder kirchlichen Gesichtspunkten gebildet.

a) Der Jugendbund für entschiedenes Christentum, in Amerika 1881 entstanden (¶ Endeavor-Verein), wurde 1894 in reformierten Gemeinden nach Deutschland verpflanzt. Er hat seine Eigenart in dem in der Praxis neuerdings zurücktretenden Zusammenarbeiten der Geschlechter und in der Einführung eines besonderen Gelübdes für die tätigen Mitglieder, das in monatlichen Weihestunden erneuert wird. Eigenes Themabuch für das tägliche Bibellesen. Bundeshaus in Woltersdorf bei Berlin, mit großem Erholungsheim. Zeitschriften: „Führerhilfe" und „Die J.hilfe". Im Unterschiede von dem stark kirchlichen Charakter der entsprechenden Bünde in den angelsächsischen Ländern hat der Jugendbund in Deutschland sein Hinterland vor allem in den Kreisen

der ¶ Gemeinschaftsbewegung gewonnen, deren Nachwuchs er sammelt. Gliederung in Provinzial- und Landesverbände (19 Landesverbände, 1470 Ortsbünde, etwa 45 000 Mitglieder) mit mehr als 20 männlichen und weiblichen Berufsarbeitern. J.evangelisation in eigenen Wanderzelten, Südseemission im Rahmen der ¶ Liebenzeller Mission.

b) Innerhalb der Freikirchlichen Kreise Deutschlands bestehen folgende J.-verbände, die zumeist beiden Geschlechtern dienen:

J.bund der Baptisten; J.bund der evg. Gemeinschaft Norddeutschlands; J.bund der freien evg. Gemeinden; J.bund der Mennoniten und J.-V. der Bischöflichen Methodistenkirche. Sie haben sich mit dem J.bund für entschiedenes Christentum zu einem „Verband der Christl. J.bündnisse Deutschlands" zusammengeschlossen. Er betreibt eine besondere Wehrmacht- und Schutzpolizeimission.

Für sich allein stehen der Evg.-lutherische Jünglingsbund und der Bund evg.-luth. Jungfrauenvereine innerhalb der luth. Freikirche in Preußen.

c) Der „Sternenbund" (Sitz Miechowitz in Oberschlesien) sammelt J.gruppen im Anschluß an die Arbeit von Schwester Eva ¶ Thiele-Winkler.

d) „J.verband evg. Arbeiterinnenvereine Deutschlands" (seit 1923 selbständig organisiert; ¶ Frauenverbände, 1 b).

„Deutsche Evg. Arbeiterjugend" in Verbindung mit den evg. Arbeitervereinen. Zusammenschluß 1907. Sitz: Berlin SW, Königgrätzerstr. 87.

e) „Deutsch-evangelischer Verband sozialer J.gruppen" in Anlehnung an den Deutsch-evangelischen Frauenbund (¶ Frauenverbände, 1 a).

f) Die „Reichsjugendabteilung der kirchlichen Blaukreuzverbände" (Sitz: Herford) stellt die J.arbeit der deutschen Blaukreuzvereine dar (¶ Alkoholfrage, 4).

5. a. Der „Bund deutscher J.vereine" entstand im Jahre 1909 aus Kreisen, die dem Evangelisch-sozialen Kongreß (¶ Evangelisch-Sozial, 2) und dem damaligen freier gerichteten Protestantismus nahestanden. Jene auf Grund von Erfahrungen Hamburgischer Großstadtarbeit (Cl. ¶ Schultz, W. ¶ Classen) mehr auf „indirekte" religiöse Beeinflussung der J. (auch ohne Verbindung mit der organisierten Kirchengemeinde), diese auf ein anderes theologisches Verständnis der evg. Verkündigung an die J. eingestellt. Von daher die heute im Bund umkämpfte Zielsetzung der Frömmigkeit und Weltoffenheit. Nach Erschütterung durch den Krieg brachte die Nachkriegszeit einen besonders starken Einfluß der damaligen J.bewegung, der in Magdeburger Leitsätzen 1919 unter teilweiser Anlehnung an die Meißnerformel zum Ausdruck kam. Die Arbeit des Bundes, der in Landesverbände gegliedert ist, ist neuerdings in starker grundsätzlicher Wandlung begriffen, wobei jetzt die Geschlechter stärker als früher getrennt im Bunde arbeiten. Organ: „Die Treue" für die Jüngeren, „Unser Bund" für die Aelteren. Geschäftsstelle in Göttingen, Düsterer Eichweg 18; J.burg: Westerburg.

b) „Neuland" entstand im Jahre 1917 als selbständiger Bund unter gebildeten jungen Mädchen nach seiner Loslösung vom Evg. Verband für die weibliche J. Deutschlands (s. 3 b), unter Führung von Guida Diehl, gekennzeichnet durch starke Nachwirkungen der nationalen Erschütterung der Kriegsjahre. Losung: „Für erneuertes Christsein, für wahres Deutschtum, für soziale Gesinnung, für mutige Tat." Nebenher kleinere Gruppen männlicher J. Geschäftsstelle im Neulandhaus in Eisenach, zugleich Erholungsheim und Wohlfahrtsschule (¶ Frauenverbände, 9).

c) „Die Christdeutsche J." entstand 1921 durch Abspaltung aus dem „Neuland" und entnahm diesem zunächst, wie der Name andeutet, die enge Verbindung von christlichen mit nationalen Idealen. Die Aussprache der zumeist älteren J. gebildeter Kreise beider Geschlechter wurde später stark durch die Fragestellung der ¶ Religiös-sozialen Bewegung beeinflußt. Geschäftsstelle in Räumen des Schlosses Hohensolms bei Wetzlar, mit Volkshochschule. Zeitschrift: „Christdeutsche Stimmen".

6. Die evg. J.verbände sind zusammengeschlossen im „Ausschuß der evg. J.verbände Deutschlands", der ihre gemeinsamen Belange in der Oeffentlichkeit und innerhalb des Reichsausschusses der deutschen J.verbände, dem die einzelnen Bünde unmittelbar angeschlossen sind, vertritt, ohne im übrigen ihre Selbständigkeit anzutasten. Er hat seit 1922 die Führer der Verbände in zweijährigen Abständen zu Aussprachetagungen zusammengeführt. Vorsitz z. Zt. Kassel-Wilhelmshöhe, Kirchstr. 6.

7. Statistik (nach Suderow, Das evg. junge Deutschland, 1927):

Reichsverband der evg. Jungmännerbünde Deutschlands und verwandter Bestrebungen (einschließlich 16 500 Mitgl. der Schüler-BK)	214 772 Mitgl.
Evg. Verband für die weibliche Jugend Deutschlands	215 936 „
Deutscher Verband des Jugendbundes für Entschiedenes Christentum	44 265 „
Bund Deutscher Jugendvereine	22 000 „
Jugendbund der Evg. Gemeinschaft	14 215 „
Deutscher Bund der Mädchenbibelkreise	12 000 „
Jugendbund der deutschen Baptistengemeinden	11 000 „
Jugendbund der Bischöflichen Methodistenkirche	10 744 „
Deutsche evg. Arbeiterjugend	5 100 „
Neuland	4 650 „
Sternenbund	4 000 „
Deutsch-Evg. Verband sozialer Jugendgruppen	2 000 „
Reichsjugendabt. d. Evg.-Kirchl. Blauen Kreuzes	1 718 „
Jugendverband evg. Arbeiterinnen	1 326 „
Deutsche Christl. Vereinigung studierender Frauen	650 „
Die Christdeutsche Jugend	1 517 „

Wallmanns Anzeiger für den Deutschen Evg. Buchhandel, 1927, S. 238 ff; — L. Cordier: Evg. Jugendkunde, 2 Bde., 1926; — E. Wartmann: Geschichte des Ostdeutschen Jünglingsbundes, 1906; — E. Stange: Handbuch für das evg. Jungmännerwerk Deutschlands I, 1927; II, 1929; — P. Hasse: Leitfaden für die Arbeit in evg. Jungmädchenvereinen, 1921; — Blecher: Der Jugendbund für entschiedenes Christentum in Europa, 1925; — H. Steen (BdJ): Unser Weg, 1922. — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Bibelkränzchen und ¶ Studentenverbindungen.

Erich Stange.

Jugendfürsorge.

1. Voraussetzungen; — 2. Vormundschaft; — 3. Schutzaufsicht und Fürsorgeerziehung; — 4. Psychopathenfürsorge.

1. Unter Jugendlichen versteht man nach den in der Gegenwart für unser ganzes Gebiet grundlegenden beiden Gesetzen, dem Reichsjugendwohlfahrtsgesetz (RJWG.) von 1924 und dem Reichsjugendgerichtsgesetz (RJGG.) von 1923 (¶ Jugendgericht) diejenigen männlichen oder weiblichen Personen, die über 14, aber noch nicht 18 Jahre alt sind. Als Kind gilt der, der nicht über 14 Jahre alt ist, als minderjährig der, der nicht über 21 Jahre alt ist. Diese Unterscheidung ist wichtig für die Beurteilung der Strafbarkeit eines Menschen, der eine an sich strafbare Handlung begangen hat. Keinen Unterschied machte man in früheren Zeiten in dieser Beziehung. Das deutsche Strafgesetzbuch von 1871 und die No-

velle von 1876 setzten als strafmündiges Alter die Vollendung des 12. Jahres fest; von da an wurde kein Unterschied mehr gemacht zwischen einem Jugendlichen und einem Erwachsenen. Minderjährige konnten zwischen dem 6. und 12. Jahr als Strafunmündige einer geordneten Erziehung überwiesen werden. Die Heraufsetzung des strafunmündigen Alters bis zur Vollendung des 14. Jahres und die Festsetzung des jugendlichen Alters zwischen 14 und 18 Jahren ist demgemäß als ein Fortschritt gegen früher zu begrüßen. Vor allem auch darum, weil in § 3 genau bestimmt wird, daß ein Jugendlicher nicht strafbar ist, wenn er zur Zeit der Begehung einer strafbaren Handlung nach seiner geistigen oder sittlichen Entwicklung unfähig war, das Ungesetzliche der Tat einzusehen oder seinen Willen dieser Einsicht gemäß zu bestimmen — dadurch sind fest umgrenzte Sicherungen für den Jugendlichen gegeben.

Die freie Liebestätigkeit der Inneren Mission hatte sich der unbescholtenen „konfirmierten Jugend" angenommen durch die ¶ Jugendpflege, der gefährdeten oder entarteten Jugend durch ¶ Erziehungsanstalten, ¶ Rettungshäuser (¶ Anstalten, 1) und Erziehungsvereine. Aber allgemein war das Verlangen nach einer gesetzlichen Grundlage für die Regelung der J. Man entdeckte immer mehr die besondere Eigenart und die besondere Schwierigkeit der körperlichen und seelischen Entwicklung der Jugendlichen zwischen 14 und 17 Jahren; man erlebte es, daß ihre unterschiedslose Gleichsetzung mit Erwachsenen sonderlich dann, wenn sie aus dem Geleise gekommen waren, ein Fehlgriff war; gerichtliche Strafen machten sie verstockter, der Umgang mit Mitgefangenen schlechter, die Abstumpfung ihres sittlichen Ehrgefühls, nachdem die erste Bestrafung vorbei war, zu Rückfällen geneigter. Dazu boten die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse ihrem weiteren Verbleiben im Schutz einer geordneten Familie mit deren selbstverständlichem guten erziehlichen Einfluß große Schwierigkeiten; die Wohnung war zu eng, der konfirmierte Jugendliche mußte selbst mit verdienen, dadurch erlangte er eine zu frühe wirtschaftliche Selbständigkeit, mit der er über seine Lebensführung selbstherrlich verfügte, was sich besonders schädlich bei denen erwies, die infolge ihrer häuslichen Notlage keinen Beruf ordentlich gelernt hatten. Aus alledem ergab sich die Tatsache, daß die Jugendlichen gefährdet waren, aber gerade darum freundlich geführt und gestützt werden mußten, um sie vor einem Abgleiten in den allmählichen Untergang zu bewahren. Diesen Erwägungen entstammen die beiden genannten Gesetze. Sie umfassen sowohl die ¶ Kinderfürsorge wie die J. Von der letzteren soll an dieser Stelle die Rede sein.

2. In erster Linie ist auch für den Jugendlichen die eigene Familie dazu berufen, ihm Halt und äußere und innere Förderung zu gewähren. Sind wirtschaftliche und sittliche Mißstände in solchem Maße vorhanden, daß diese Aufgabe von der Familie nicht erfüllt werden kann, dann tritt für den Minderjährigen das Vormundschaftsgericht durch Bestellung eines *Vormundes* ein. Früher geschah das in den Fällen des völligen oder halben vaterlosen Verwaistseins. War die Lage einfach und übersehbar, so konnten Vormund und Gegenvormund die Aufgabe leicht durchführen. Nachdem das Bürgerliche Gesetzbuch in § 1666 die Möglichkeit der Entziehung der elterlichen Gewalt bei dem Versagen der Erziehungsberechtigten ausgesprochen und seitdem die wirtschaftlichen Verhältnisse im allgemeinen viel komplizierter geworden waren, konnten sachverständige und mit Zeit und allen sonstigen Erfordernissen ausgerüstete Einzelvormünder nur noch seltener gefunden werden; es trat neben die Einzelvormundschaft die Berufsvormundschaft in der Bestellung von Leitern erziehlicher Vereine oder Institutionen, die sich beruflich ganz der Vormundschaft widmeten, wobei sie aber ihrerseits sich einen Stab freiwilliger Helfer und Helferinnen sichern mußten, um die persönlichen Beziehungen mit den Mündeln zu pflegen. Ein anderer Ausweg wurde dadurch gefunden, daß Einzelvormünder ihres Amtes walteten, aber in der Gestalt von Sammelvormundschaften, so daß eine besondere Zentralstelle sie beriet, die Geschäftsführung übernahm, Berichte einreichte, die Akten führte, während alles Persönliche dem Vormund überlassen blieb. Durch das RJWG. ist angeordnet, daß das durch dieses Gesetz neubestellte Jugendamt für jedes uneheliche Kind seines Bezirks Vormund wird und für einen anderen Minderjährigen zum Vormund bestellt werden kann. Ist es im Interesse des Mündels wünschenswert, so kann das Jugendamt die Bestellung einer Einzelperson als Vormund beantragen; dieser Antrag kann auch von dem gestellt werden, der ein berechtigtes Interesse des Mündels geltend macht, ja auch von dem Mündel selbst, wenn es über 14 Jahre alt ist. Die Beratung der Vormünder hat das *Jugendamt* zu übernehmen. Es ist selbstverständlich, daß tüchtige charaktervolle Persönlichkeiten zu Vormündern am besten geeignet sind. In dieser Beziehung liegt eine große Aufgabe der evg. Gemeinde vor, etwa durch das Pfarramt oder den in der Gemeinde befindlichen Gemeindedienst eine Liste von geeigneten Persönlichkeiten in jedem Jahr neu einzureichen und für diesen Dienst der Liebe Männer und Frauen in der Gemeinde zu werben. Wenn es sich um konfirmierte Jugendliche handelt, ist dieser Dienst wohl besonders schwer, aber auch besonders nötig. Und es liegt so sehr im Interesse der Gemeinde selbst, daß sie den gefährdeten Jugendlichen beisteht. Dazu kommt noch eine wichtige Bestimmung: Vorstände von Anstalten, so heißt es im § 47 des RJWG., die unter der Verwaltung des Staates oder einer öffentlichen Körperschaft (also auch der Kirche) stehen, sowie Vorstände solcher privater Anstalten oder Vereine, die vom Landesjugendamt für geeignet erklärt sind, können auf ihren Antrag zu Vormündern bestellt werden, ebenso auch zu Pflegern und Beiständen. Diese sogenannte Anstalts- oder Vereinsvormundschaft ist für alle evg. Erziehungs- und Fürsorgeanstalten von großer Bedeutung. Dadurch werden ihnen und ihren Leitern die elterlichen Rechte übertragen und sie können ihren Pfleglingen in wahrhaft väterlicher und mütterlicher Weise dienen. Auch in der J. kommt es vor allem auf die rechten Persönlichkeiten an; sie sind entscheidend für die richtige Durchführung der seelischen, d. h. inneren Fürsorge, ohne welche alle sonstige noch so treffliche Betreuung doch den Jugendlichen nicht im innersten Kern erfaßt.

3. Das gilt auch für die *Schutzaufsicht*. Sie besteht nach dem RJWG. in dem Schutze und der Ueberwachung des Minderjährigen; sie geht also über die Altersgrenze des Jugendlichen hinaus; sie tritt ein, wenn sie zur Verhütung der körperlichen, geistigen oder sittlichen Verwahrlosung geboten und ausreichend erscheint. Die Schutzaufsicht wird von dem Vormundschaftsgericht angeordnet von Amts wegen oder auf Antrag; der letztere kann von den Eltern, dem gesetzlichen Vertreter oder dem Jugendamt gestellt werden. Das Vormundschaftsgericht macht von der ausgesprochenen Schutzaufsicht den Antragsberechtigten Mitteilung, auch dem Minder-

jährigen selbst, wenn er über 14 Jahre alt ist und ihm ohne erziehlichen Nachteil der Inhalt des Beschlusses mitgeteilt werden kann. Die Schutzaufsicht ist keine Strafe, sondern sie soll eine Wohltat für den Jugendlichen sein. Er soll einen Freund in dem ihm zur Seite gegebenen Helfer gewinnen, der sich seiner annimmt, ihn vor schlechtem Umgang bewahrt, ihn aus der ihn übel beeinflussenden Umgebung herausnimmt, in schwierigen Lagen berät, gegenüber allen Versuchungen stark und widerstandsfähig zu machen sucht und ihm so über die schweren Jahre hinweghilft, damit er drohenden Gefahren der Verführung oder der leichtfertigen eigenen Veranlagung entgeht. Der Helfer hat allezeit Zutritt zu dem Minderjährigen zu beanspruchen. Als Helfer ist auch hier wieder zunächst das Jugendamt gedacht; aber dieses kann es dem Vormundschaftsgericht ermöglichen, eine Vereinigung für Jugendhilfe oder eine einzelne Person zum Helfer zu bestellen, ebenfalls unter tunlichster Berücksichtigung des religiösen Bekenntnisses oder der Weltanschauung des Minderjährigen. So ist denn auch hier den evg. Gemeindegliedern die Möglichkeit gegeben, vielen einzelnen gefährdeten evg. Jugendlichen zu helfen. Ja man kann sich denken, daß auch ganze Vereinigungen, wie ein evg. Jungmännerverein, die Schutzaufsicht für bestimmte derselben bedürftige Jugendliche übernehmen, und daß so die Jugend für die Jugendlichen in ihrer Mitte sorgt und dadurch der Geist der Zusammengehörigkeit und der Geist helfender Bruderliebe auf beiden Seiten gestärkt wird.

Die Schutzaufsicht gehört nach dem RJGG. auch zu den Maßnahmen, die als Erziehungsmaßregeln entweder von dem ¶ Jugendgericht selbst ausgesprochen oder auf dessen Veranlassung hin von dem Vormundschaftsgericht angeordnet werden können. Diese Erziehungsmaßregeln sind bestimmt abgestufte: 1. Verwarnung; 2. Ueberweisung in die Zucht der Erziehungsberechtigten oder der Schule; 3. Auferlegung besonderer Verpflichtungen; 4. Unterbringung; 5. Schutzaufsicht; 6. Fürsorgeerziehung. Zu der Auferlegung besonderer Verpflichtungen kann etwa die Mitgliedschaft in einem abstinenten Verein gehören, um den Jugendlichen vor den Gefahren des Alkoholgenusses zu schützen; eventuell auch Wechsel der Berufsstelle oder Beitritt zu einem besonderen Gesinnungsverein. Ist eine strafbare Handlung begangen und sieht sich das Jugendgericht genötigt, über die Erziehungsmaßnahmen hinaus ein Strafurteil zu fällen, so ist dieses nach der Besonderheit, die dabei für die Jugendlichen gilt, zu bemessen — also Wegfall der Todesstrafe, Wegfall der lebenslänglichen Zuchthausstrafe, Verwandlung der Zuchthausstrafe in Gefängnisstrafe, Wegfall der Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte, Aussetzen der Vollstreckung der Freiheitsstrafe. Letzteres ist besonders wichtig, und gerade hier tritt die Schutzaufsicht in Geltung, um dem Jugendlichen die Möglichkeit der Besserung und Bewährung zu geben. Ist in der Bewährungsfrist seine Führung tadellos gewesen, so wird die Strafe überhaupt gestrichen; die Bewährungsfrist umfaßt zwei bis fünf Jahre. Hier kann der Helfer dem Jugendlichen außerordentlich dienstbar sein und dazu beitragen, daß seine ganze Lebensführung eine bürgerlich makellose wird, wenn möglich auch seine innere Lebenshaltung von einem neuen Geist der Wahrheit, Reinheit und Gerechtigkeit erfüllt wird.

Auch der Strafvollzug soll bei dem Jugendlichen ein anderer sein; seine Erziehung soll gefördert werden; von erwachsenen Gefangenen soll er vollständig getrennt werden; Freiheitsstrafen von einem Monat und mehr sollen in besonderen Anstalten oder Anstaltsabteilungen für Jugendliche vollstreckt werden; in letzterer Beziehung wünscht man die Einrichtung von Jugendgefängnissen, bei denen solche junge Leute als Aufseher und Erzieher wirken, die eine besondere Gabe zum Verständnis und zur Beeinflussung jugendlicher Personen haben.

Die Schutzaufsicht erlischt mit der Volljährigkeit des Minderjährigen, oder durch die rechtskräftige Anordnung der Fürsorgeerziehung. Sie ist aufzuheben, wenn ihr Zweck erreicht oder die Erreichung anderweit sichergestellt ist. — Auch die ¶ Fürsorgeerziehung wird vom Vormundschaftsgericht ausgesprochen; antragsberechtigt ist das Jugendamt; an dieses kann aber jeder ernste Staatsbürger den Fall melden, also vor allem auch die Pfarrer, die Diakonen, die Gemeindekirchenräte, die Lehrer, die Kenntnis von einem Jugendlichen bekommen, für den diese Hilfe angebracht ist. Der Beschluß der Fürsorgeerziehung wird dem Antragsberechtigten, den Eltern, auch dem Minderjährigen selbst — unter den gleichen Bedingungen wie bei der Schutzaufsicht — mitgeteilt; gegen den Beschluß kann Beschwerde eingelegt werden.

4. Eine besondere Art der J. ist die Psychopathenfürsorge. In früheren Jahren war man geneigt, die Verwahrlosung eines Jugendlichen entweder nur auf mangelnde sittliche Motive und Energien oder auf wirtschaftliche Ursachen zurückzuführen. In den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts lernte man auf die seelischen Dispositionen mehr zu achten; in der „Zeitschrift für Kinderforschung und Kinderfehler" wurde der Ausdruck der „psychopathischen Minderwertigkeit" zuerst geprägt. Auch in den evg. Erziehungsanstalten — zuerst M. ¶ Hennig im Rauhen Hause — und bei den seelsorgerlichen Beobachtungen der Kinder im Gemeindeleben, im Unterricht, bei der sozialen Wohlfahrtspflege ist man auf diese Kinder und Jugendliche aufmerksam geworden, und hat bei ihnen eine merkwürdige Disponierung oder Neigung zu Träumereien, Entstellungen, Lügen, hemmungslosen Aeußerungen des Triebelebens, unberechenbaren Ausbrüchen von Zorn und Leidenschaft, — kurz ganz bestimmt umgrenzten abnormen und krankhaften Erscheinungen des Seelenlebens festgestellt (¶ Heilpädagogik). Man ist in weitem Umfang zu dem Resultate gekommen, für solche jugendliche Psychopathen besondere Anstalten zu bestimmen, etwa in Anlehnung an ein Haus für geisteskranke Erwachsene, aber mit voller selbständiger Lebensgestaltung, oder in Anlehnung an Anstalten für Geistesschwache oder Schwachsinnige, wobei aber der Unterschied zwischen den beiden Krankheitsäußerungen durchaus festzuhalten ist. In dem RJWG. ist innerhalb des Abschnitts über Fürsorgeerziehung die Bestimmung des § 65 bedeutsam; sie besagt: „Das Vormundschaftsgericht kann die mögliche Untersuchung des Minderjährigen anordnen und auf die Dauer von höchstens sechs Wochen ihn in einer zur Aufnahme von jugendlichen Psychopathen geeigneten Anstalt oder in einer öffentlichen Heil- und Pflegeanstalt zur Beobachtung unterbringen lassen". Die Heilung ist schwierig, aber nicht aussichtslos; je früher die Fürsorgemaßnahmen einsetzen, desto mehr ist auf Besserung oder Genesung zu hoffen.

Das gleiche gilt für das gesamte Gebiet der J. Eins darf dabei nicht vergessen werden: neben der Einzeltätigkeit jeglicher Jugendhilfe muß die Gesamttätigkeit sich regen, sozial die Zustände so zu bessern,

daß sie nicht die Ursache für den Untergang von Kindern und Jugendlichen werden. Rettung und Bewahrung, Heilung und Verhütung müssen Hand in Hand gehen.

J. H. Wichern: Gesammelte Werke, Bd. 4; — J. Steinweg: Die Innere Mission der evg. Kirche, 1928, darin S. 262 ff: Die Jugend- oder Erziehungsfürsorge (Literatur S. 496); — Die Kommentare zu dem RJWG. und RJGG.; — Deutsches Archiv für Jugendfürsorge und -wohlfahrt: Jugendwohlfahrt und Lehrerschaft, 1926 (von verschiedenen Autoren wird hier das gesamte Gebiet der Jugendwohlfahrt und F. mit eingehenden Literaturangaben behandelt); — H. Beutel: Kirche und Jugendwohlfahrt, 1926²; — G. Jacobi: Was sind Psychopathen und wie ist ihnen zu helfen?, 1926. **Mahling.**

Jugendgerichte sind nicht Sondergerichte; sie sind der ordentlichen Gerichtsorganisation eingegliedert, haben aber innerhalb derselben die besondere Aufgabe, bei allen Verhandlungen gegen Jugendliche zwischen 14 und 18 Jahren in Wirksamkeit zu treten. Die Idee kam von Amerika, wo man mit dieser Einrichtung besonderen Erfolg erzielt hatte. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jhd.s bürgerte sie sich in Deutschland ein. Das Reichsjugendgerichtsgesetz (RJGG) von 1923 gab ihr die gesetzliche Grundlage (¶ Jugendfürsorge, 1).

Es gibt ein kleines J., das aus einem Amtsrichter und zwei Schöffen zusammengesetzt ist, und ein großes, dem zwei Amtsrichter und drei Schöffen angehören; letzteres ist dann zu bilden, wenn die Straftat nach den allgemeinen Vorschriften zur Zuständigkeit des Reichsgerichts oder der Schwurgerichte gehören würde. Der Vorsitzende des J.s, der Jugendrichter, soll bei den Amtsgerichten mit mehreren Richtern zugleich die Geschäfte des Vormundschaftsrichters führen. Bei den Ermittlungen sind möglichst frühzeitig die Lebensverhältnisse des Beschuldigten, sowie alle Umstände zu erforschen, die der Beurteilung seiner körperlichen und geistigen Eigenart dienen können. In geeigneten Fällen soll seine ärztliche Untersuchung herbeigeführt werden. Die Eltern sollen gehört werden; in der Hauptverhandlung soll ihnen auf ihr Verlangen das Wort erteilt werden, ohne daß ihnen ein Fragerecht damit gewährt wird. Eine Untersuchungshaft für den Jugendlichen kommt nur in besonderen Fällen zur Anwendung; wird sie verhängt, dann ist Vorsorge zu treffen, daß er durch andere Gefangene nicht sittlich gefährdet wird. Dem Jugendamt ist von allem Mitteilung zu machen.

Nach § 3, Nr. 5 des RJWG. gehört zu den Aufgaben des Jugendamts die J.shilfe gemäß reichsgesetzlicher Regelung. Diese Regelung findet sich in § 22 und 42 des RJGG. und lautet: „In allen Abschnitten des Verfahrens in Jugendsachen sollen die Organe der J.shilfe zur Mitarbeit herangezogen werden.“ „Die Jugendämter haben die Tätigkeit, die ihnen dieses Gesetz zuweist (J.shilfe), im Benehmen mit den Vereinigungen auszuüben, die sich mit der Jugendfürsorge beschäftigen. Ueber das Zusammenwirken der Jugendämter mit diesen Vereinigungen können die Landesregierungen nähere Vorschriften erlassen.“ Das entspricht auch dem § 11 des RJWG., wonach das Jugendamt die Erledigung einzelner Geschäfte oder Gruppen von Geschäften besonderen Ausschüssen sowie Vereinigungen für Jugendhilfe und Jugendbewegung, oder einzelnen in der Jugendwohlfahrt erfahrenen und bewährten Männern und Frauen widerruflich übertragen kann. Demnach stellt sich in der J.shilfe die Zusammenarbeit des Jugendamtes mit den Vereinigungen der freien Liebestätigkeit dar, um die Jugendfürsorge bei dem J.sverfahren auszuüben. Diese Fürsorge erstreckt sich auf drei Gebiete, die Anstellung der Ermittlungen im Vorverfahren, die Vertretung des Jugendlichen bei der Verhandlung oder auch schon vorher die Besprechung mit ihm während der eventuellen Untersuchungshaft und die weitere Fürsorge für den Jugendlichen nach der Verhandlung, seine Weiterberatung, vielleicht auch die Ausübung der Schutzaufsicht über ihn.

Die J.shilfe ist eine Notwendigkeit. Die Verwahrlosung großer Jugendkreise wird im Fortschritt der Jahrzehnte durch erschütternde Zahlen deutlich, die zur Begründung der F. und J.shilfe führten. Für die Glieder der evg. Gemeinde tut sich hier ein weites Feld der Mitarbeit auf. Der evg. Wohlfahrtsdienst der Gemeinde muß dafür Sorge tragen, daß dem Jugendamt stets geeignete Helfer und Helferinnen für die J.shilfe vorgeschlagen werden können, und ebenso sich bemühen, durch spezielle Vorbereitungs- und Ausbildungskurse diese für ihre Liebesarbeit gründlich zu schulen. — ¶ Jugendfürsorge, 2. 3.

Außer der Literatur zu ¶ Jugendfürsorge und ¶ Fürsorgeerziehung vgl. M. Liepmann: Das Strafverfahren und die Organisation der Strafgerichte (Schriftenreihe der Vereinigung für Jugendgerichte und Jugendgerichtshilfe, 1926, Heft 6); — E. Kantorowicz: Leitfaden für Jugendschöffen, 1926 (ebenda Heft 7); — Herbert Francke: Jugendverwahrlosung und ihre Bekämpfung, 1926 (ebenda Heft 8); — A. Stahl: Straftaten von Kindern und Jugendlichen, Heft 3 des Kleinen Ratgebers für die Mitarbeit in der Jugendfürsorge. **Mahling.**

Jugendgottesdienst.

Auch die ¶ Christenlehre wird häufig als J. bezeichnet. Es wird aber der Klarheit dienen, wenn zwischen Christenlehre und J. unterschieden wird. Jene ist für einige wenige Jahrgänge der christenlehrpflichtigen Jugend bestimmt und verläuft in Form einer katechetischen Unterweisung. Dieser hat den Charakter des Predigtgottesdienstes und ist ohne eine besondere Verpflichtung zur Teilnahme für die gesamte männliche und weibliche Jugend der Gemeinde bestimmt. J.e dieser Art als ständige Einrichtung dürfte es jetzt und künftig in den Landgemeinden kaum geben; dagegen kommen sie in städtischen Gemeinden allmählich auf, befinden sich aber auch da noch im Stadium erster tastender Versuche.

1. Neben dem Gemeindegottesdienst noch besondere J.e einzurichten, ist nicht unbedenklich. Denn es bringt die Gefahr mit sich, daß der Gemeindegottesdienst an Zahl der Besucher wie an Eindruckskraft verliert, wenn ihm die Jugend entzogen wird, und daß die Jugend selber, statt in das gottesdienstliche Gemeindeleben eingewöhnt zu werden, dessen vollends entwöhnt wird. Gerechtfertigt ist darum die Einrichtung besonderer J.e nur dann, wenn ein wirkliches Bedürfnis dafür vorliegt und ein wirklicher Gewinn für Jugend und Gemeinde dabei herauskommt. Es gibt Leute, die beides bestreiten. Sie machen geltend, daß die Jugend im Gemeindegottesdienst durchaus finden könne, was sie an Geistesnahrung brauche, und daß es ja für sie daneben auch noch die Christenlehre, je nachdem auch noch den Religionsunterricht in Fortbildungsschulen und höheren Schulen, ferner Gelegenheit genug zu religiöser Erbauung und Vertiefung in den christlichen Jugendvereinen gebe. Wer davon keinen Gebrauch mache oder keinen Segen habe, für den seien auch die J.e umsonst da. Als durchschlagend wird man diese Gegengründe nicht anerkennen dürfen. Es ist doch nicht zu bestreiten, daß sich die geweckteren städtische Jugend einen Gottesdienst wünscht, der ihrer Art mehr angepaßt ist, auf ihre seelische Lage mehr eingeht und auf die sie bedrängenden Fragen und Nöte

mehr Rücksicht nimmt. Das mag früher nicht so lebhaft empfunden worden sein; seit sich aber die Jugend ihrer Eigenart mehr bewußt geworden ist, will sie auch gottesdienstliche Feiern haben, die dieser Eigenart Rechnung tragen. Beweis dafür ist, daß die verschiedenen Gruppen der ¶ Jugendbewegung, wenigstens bei besonderen Anlässen, eigene religiöse Feiern veranstalten, oder um einen besonderen Gottesdienst für sich nachsuchen. Dem muß die Kirche um der Jugend und ihrer selbst willen entgegenkommen. Sie muß, wo es die Verhältnisse fordern und gestatten, und zumal da, wo ein eigenes Jugendpfarramt besteht (¶ Jugendpfarrer), ständige J.e einrichten.

2. Was die Gestaltung des J.es betrifft, so kann es sich natürlich nicht um eine völlig andersartige Gottesdienstform, sondern nur um eine jugendgemäße Umgestaltung der in der Gemeinde üblichen handeln. Soweit irgend möglich, soll die Jugend aktiv beteiligt werden. Dem dient der Gesang als gemeinsamer, als Wechsel- und Chorgesang, wobei über den Umfang der üblichen Lieder und Weisen hinausgegangen und von der ¶ Singbewegung gelernt werden sollte. Wenn möglich müssen auch Posaunenchöre oder von den Jugendlichen selber gebildete kleine Orchester beigezogen werden. Auch mit Sprechchören scheinen da und dort Versuche gemacht worden zu sein. Besondere Sorgfalt ist auf die Auswahl der Gebete und der Schriftlektionen zu verwenden. An jugendgemäßen Gebeten fehlt es noch sehr. Daß die Predigt oder Ansprache kurz, knapp, anschaulich sein und unter peinlichster Vermeidung von Kanzelpathos natürlich und frisch vorgetragen werden muß, ist selbstverständlich. Inhaltlich kommt das ganze Evangelium in Betracht, aber immer unter dem Gesichtspunkt, wie es für die Jugend am besten verständlich und für ihre Art und Lage besonders wertvoll ist. Je vertrauter der Prediger mit dem Seelenleben der Jugendlichen im allgemeinen und den äußeren und inneren Verhältnissen seiner Jugendlichen im besonderen ist, desto besser wird er den Ton treffen. Im allgemeinen wird man davon auszugehen haben, daß die zum Gottesdienst kommende Jugend ihre besonderen Wahrheitsfragen, Glaubensfragen und Lebensfragen hat (¶ Jugendpsychologie). Im Uebergang vom Kindesalter zum Mannesalter, mit dem erwachenden Trieb zu geistiger Selbständigkeit und darum der Ueberlieferung gegenüber kritisch gestimmt, durch Umgang und Lektüre in der verschiedenartigsten Weise beeinflußt, hat sie das Bedürfnis, auf ihre Wahrheitsfragen, ob sie nun tiefer gehen oder sich auf nebensächlichere Dinge beziehen, unverklausulierte Antworten zu bekommen, dabei immer sich noch vorbehaltend, selber ganz anders denken zu dürfen. Von den tiefsten Glaubensanliegen im allgemeinen noch nicht umgetrieben, sucht sie im Glauben in erster Linie die Quelle der Kraft und bevorzugt das Heldische an den Glaubensgestalten der Bibel und der Geschichte, was nicht ausschließt, daß sie daneben weltschmerzlich Sinn und Wert alles Daseins in Zweifel zieht. Zum Radikalismus geneigt, dabei von Idealen und Illusionen erfüllt, von sexualen Nöten bedrängt, stößt sie sich an den harten Wirklichkeiten des Lebens und bedarf der Hilfe, um in ihren Familien- und Berufskonflikten, in persönlichen und gesellschaftlichen Nöten zurecht zu kommen. Ob es dem Prediger gelingt, auf so mannigfaltige Bedürfnisse und Fragen in der rechten Weise einzugehen, wird er am ehesten in vertrauten Einzelgesprächen mit seinen jugendlichen Hörern erfahren.

D. Vorwerk: Kinderseelenkunde als Grundlage für den Konfirmandenunterricht, 1921; — Derſ.: Seelenkunde des Jünglings- und Jungfrauenalters, 1921; — Ed. Spranger: Psychologie des Jugendalters, 1925; — L. Cordier: Evg. Jugendkunde, 2 Bde., 1925/26; — G. Füllkrug: Seelenkunde der weiblichen Jugend, 1927²; — Protokoll der Eisenacher Kirchenkonferenz (Allgem. Kirchenblatt 1888, S. 329—34. 404—31): Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste und die zweckmäßige Art ihrer Einrichtung (hält Christenlehre, Kindergottesdienst, Jugendgottesdienst zu wenig auseinander); — O. Goehling: Feiernde Gemeinde, 1925; — M. Christiansen: Feste Kerle, 1926. **Schoell.**

Jugendherbergen. Die Deutschen J. (DJH.) sind das Werk eines von zielbewußten Jugend- und Vaterlandsfreunden geschaffenen und geleiteten Reichsverbands. Dieser „erstrebt ein Netz zweckmäßiger, gut betreuter Unterkunftsstätten im ganzen Reich, unter tunlichster Meidung des Wirtshauses“ und zur Ermöglichung mehrtägigen Wanderns der gesamten Jugend, „damit das heranwachsende Geschlecht Heimat und Vaterland kennen lerne und lieb gewinne und das Wandern ein Jungbrunnen der Volkskraft und Volksgemeinschaft werde“. Auf Anregung von Lehrer R. Schirrmann in Altena 1909/10 und durch unermüdliche Mitarbeit von Fabrikant W. Münker in Hilchenbach i. W. kamen in Deutschland (I. Reichsjugendherbergstag in Altena 1919) allmählich gegen 2500 JH. zustande, für die 26 „Gaue“ geschaffen wurden. Anfänglich mehr Notherbergen, wurden diese JH. seither immer mehr verbessert. Der innere Betrieb und was dazu gehört: Herbergseltern, Ausweis, Kopfgeld (20—30 Pfg.), Trennung der Geschlechter, Verbot von Alkohol und Nikotin, Reichsherbergsverzeichnisse (mit Angaben aller Art, z. B. auch über Gottesdienstbesuche), Führerlehrgänge, Bauberatung usf., ist aufs beste geregelt. Aufnahme in den JH. finden Jungen und Mädchen unter 20 Jahren gegen Ausweis, Aeltere nur, wenn sie Verbandsmitglieder sind. Sonderbestimmungen bestehen in Südbayern und in den Alpenländern. Die Zahl der Nächtigungen hat schon 1927 mehr als 2 ½ Mill. erreicht. Das Werk kennt im Gegensatz zu anderen Einrichtungen ähnlicher Art keinerlei Ausschließlichkeit und ist ein wichtiges Glied richtig verstandener ¶ Jugendbewegung. — Auch in den Nachbarländern (Oesterreich, Schweiz, Niederlande) wurden in letzter Zeit JH. gegründet und Abmachungen mit dem Reichsverband getroffen.

Die jährlichen „Reichsherbergsverzeichnisse“, die Monatsschrift „Jugendherberge“, „Ein Blick in das werdende Reichsherbergennetz“ (Verlag der Geschäftsstelle Hilchenbach). **Nägele.**

Jugendliche Arbeiter sind volksschulentlassene arbeitende Jungen und Mädchen von 14 (ausnahmsweise 13½) Jahren, dem Zulassungsalter für Erwerbstätigkeit oder berufliche Ausbildung in Gewerbebetrieben, bis zu 16 Jahren, soweit der verschärfte gesetzliche Fabrikarbeitsschutz in Betracht kommt (§ 135 der Gewerbe-Ordnung) oder bis zu 18 Jahren, soweit Fortbildungsschulpflicht und besondere Rücksichten auf Gesundheit und Sittlichkeit im Gewerbebetriebe zu beachten sind (§ 120 GO. und Hausarbeitsgesetz § 6) oder die Beschäftigung bei Schaustellungen und Lustbarkeiten einzuschränken ist, oder bis zu 21 Jahren (Minderjährigkeitsgrenze), soweit die Führung von Arbeitsbüchern gefordert werden kann (§ 107 GO.), das Jugendamt Hilfsdienste bei der Lehrstellenvermittlung, Berufsberatung und Beaufsichtigung von j.n A.n leisten soll, und soweit die Arbeitslosenunterstützung auf eine Gegenleistung von Pflichtarbeit abgestellt werden kann. Im allgemeinen behandeln Gewerkschaften und Arbeitgeber in der ¶ Tarif- und ¶ Lohn-Politik Leute unter 18 Jahren als nicht

vollbezahlte j. A. Die gewerbliche Berufslehre von 2—4 Jahren ist meist mit dem 18. Jahr spätestens zu Ende (anders liegen die Verhältnisse in der Landwirtschaft). In biologischer Hinsicht ist das 18. Jahr im allgemeinen ein gewisser Abschluß der stärksten Entwicklungs- und Gärungszeit und der Schonungsperioden. Der englische, holländische und russische ¶ Arbeiterschutz ist darum bis zu 18 (oder 17) Jahren sehr scharf. Internationale Bestrebungen, den verschärften Schutz allgemein bis zum 18. Jahr auszudehnen, namentlich bezüglich des Verbots der Nachtarbeit für Jugendliche (¶ Arbeitszeit), laufen seit fast 50 Jahren. Deutschland beschränkt das Nachtarbeitsverbot immer noch auf Jugendliche unter 16 Jahren. Auch die Gewerbestatistik in Deutschland beachtet leider die 18-Jahrgrenze weniger als die von 16 Jahren, die die Gewerbeaufsichtsbeamten (¶ Gewerbe: III) ihren Berichten zugrunde legen müssen. So wissen wir wenig Genaues über den Umfang der Jugendlichen-Arbeit über 16 Jahr. Im Jahr 1922 schätzte man die Zahl der j. A. (männlich und weiblich) von 14—18 Jahren in den aufsichtspflichtigen Gewerbebetrieben Deutschlands auf 1¼ Million Köpfe, d. h. fast ⅓ mehr als im größeren Deutschland vor dem Kriege. Dazu kamen die ¶ Lehrlinge in den kleinen nicht aufsichtspflichtigen Handwerksbetrieben (ohne Motore). Die Zahl der j. A. von 14 (13) bis 16 Jahren in aufsichtspflichtigen Gewerbe betrieben bewegte sich 1924 um ½ Million (darunter 30% Mädchen). Laut Teilergebnissen der deutschen Berufszählung von 1925 waren von 100 Jungen zwischen 14 und 16 Jahren rund 70 irgendwie in Stadt und Land erwerbstätig, von 100 Mädchen rund 45, zwischen 16 und 18 Jahren 88 und 73%. Von 100 überhaupt erwerbstätigen Personen männlichen Geschlechts standen in Bayern 18,5% im Jugendalter bis zu 20 Jahren, in Sachsen 16%. Bei dem weiblichen Geschlecht entfiel ein noch größerer Teil der Erwerbstätigkeit auf die Jugend bis zu 20 Jahren: in Bayern 22,7%, in Sachsen 23,8% (Textilindustrie usw.). Die Gesamtzahl der jugendlichen Erwerbstätigen (einschließlich Landwirtschaft, Handel usw.) unter 18 Jahren schätzte W. Zimmermann 1925 auf 4 Millionen bei einer Gesamtzahl von 5¼ Millionen Jugendlichen von 14—18 Jahren. Die Zahl der „ungelernten" J. (ohne geordnete mehrjährige Berufslehre) schätzte man vor dem Kriege auf ⅔. Der Reichsausschuß stellte 1927 unter 103 000 befragten erwerbstätigen Burschen 17%, unter 55 000 Mädchen 51% ungelernte fest. Der jährliche Zuwachs an volksschulentlassenen J.n, die mit 14 Jahren in das Erwerbsleben oder die Lehre treten können, betrug 1927: 1 396 000. Infolge der Geburtenausfälle der Kriegszeit wird die Zahl auf 1 224 000 (1929), 703 000 (1931), 628 000 (1933) sinken, um dann wieder rasch zu steigen: 1 251 000 (1936). Der starke Ausfall Jugendlicher wird auf dem ¶ Arbeitsmarkt allerdings durch die reichere Besetzung der erwachsenen Altersklassen zum Teil wettgemacht werden. — Trotz der Fürsorge der Gesetze, der Behörden, der Gewerkschaften, die fast alle besondere Jugendabteilungen eingerichtet haben (¶ Jugendbewegung: IV), auch um den jugendlichen Nachwuchs an ihre Fahnen zu ketten, ist die Behandlung und Ausnutzung der j. A. in Deutschland noch vielfach unzweckmäßig oder ohne Rücksicht auf die Eigenheiten der Entwicklungsjahre. Die Erhebungen des Evangelisch-Sozialen Kongresses (1925) über Leben und Arbeit der erwerbstätigen Jugend und des Reichsausschusses der deutschen Jugendverbände (1927) beleuchten viel Ungünstiges: Trotz normalen Achtstundentags oft 9½ bis 10½stündiger Beschäftigungstag (einschließlich Aufräumungsarbeiten, Ueberstunden und Berufsschulstunden). „Jeder 8. männliche und jeder 7. weibliche J. leistet Sonntagsarbeit." Der Urlaub der j. A., soweit ihn Tarifverträge überhaupt regeln, beträgt in Deutschland meist nur 3—8 Tage im Jahr (in Oesterreich 4 Wochen!); der gleichalterige Gymnasiast hat 10 Wochen Ferien. Arbeitslosigkeit anderseits trifft die J., namentlich die Ungelernten, in vielen Zweigen besonders hart und steigert dann leicht die Kriminalität bedenklich; 1926 kamen auf je 100 erwerbslose Arbeiter 15,8 männliche und 21,6 weibliche J., auf je 100 erwerbslose Angestellte 14,7 und 28,6 J. Für die j.n Erwerbstätigen und Erwerbslosen sorgen außer Arbeitsnachweisen und Arbeitslosenversicherung Berufsämter und Jugendämter durch Beratung über etwaige Berufsumstellung, Berufs- und Fortbildungsschulen (Nachschulkurse, Bastelkurse, Schularztkontrolle), Wohlfahrtsämter (Notstandsarbeiten, ländliche Ansiedlung, Wandererfürsorge, gemeindliche Erholungsfürsorge). Die berufliche Fortbildung Jugendlicher macht gute Fortschritte dank den 600 Stellen, die jährlich fast 400 000 Schulentlassene über richtige Berufswahl beraten (¶ Berufsberatung) und von der ungelernten Erwerbsarbeit mit ihren Schäden ablenken möchten, soweit es der wirtschaftliche Erwerbszweig der Familie irgend gestattet, dank der öffentlichen Lehrstellenvermittlung und der Kontrolle der Meisterlehre, dank der Vervollkommnung der 27 000 ¶ Fortbildungs- und Berufsschulen und ¶ Fachschulen, die von fast drei Millionen Schülern besucht werden, und der Werkschulen, dank den Bestrebungen des „Deutschen Instituts für technische Arbeitsschulung" (Dinta) und einzelner Arbeiter-Fachgewerkschaften (Gesetzentwurf über Berufsausbildung). Der geistig-sittlichen Erneuerung auch der erwerbstätigen Jugend widmen sich der „Reichsausschuß" und die dieser Arbeitsgemeinschaft angeschlossenen 95 Reichsjugendverbände aller Richtungen und Bekenntnisse (¶ Jugendbewegung).

W. Zimmermann: Erwerbsarbeit und berufliche Erziehung, 1925; — Derſ. und Elſ. Krukenberg-Conze: Lebens- u. Arbeitsverhältnisse der erwerbstätigen Jugend (Verh. des Evg.-Sozialen Kongresses, 1926); — „Das junge Deutschland", Denkschrift der „Ausstellung der deutschen Jugend", Berlin 1927; — Handbuch der deutschen Jugendkunde, 1928; — W. Heß: Kinder- und Jugendrecht, 1924; — Jugend und Beruf, Zeitschrift hrsg. Liebenberg (seit 1926). **W. Zimmermann.**

Jugendliteratur.

1. Jugendliches Kunstschaffen; — 2. Literatur für die Jugend.

1 a. Literarische Produktion, insbesondere auch solche poetischer oder halbpoetischer Art, gehört zu den kennzeichnenden Merkmalen des Jugendalters, genauer: des Pubertätsalters und — etwas weniger — des Adoleszenzalters (¶ Jugendpsychologie: I, 2). Gewiß betätigt sich auch das Kind gelegentlich auf dem Boden literarischer oder sogar „dichterischer" Produktion; aber diese Betätigung ist entweder von außen her veranlaßt und meist auch dem Inhalt nach bestimmt (so bei den Aufsätzen), oder sie ist rein nachmachender Natur (¶ Kinderpsychologie: I). Vom Beginn der Pubertät an aber wird das jugendliche Kunstschaffen zum notwendigen Ausdruck des wogenden und gärenden Seelenlebens dieses Alters. Im einzelnen kann man der literarischen Produktion des Jugendlichen vier psychologische Funktionen zuschreiben. Zunächst dient sie der Selbstbefreiung, der seelischen Entlastung; je seltener der junge Mensch jemanden findet, der ihn „ganz versteht", und dem er „alles sagen kann", um so mehr nimmt er seine Zu-

flucht zum Papier, um auf diese Weise sein tobendes Innere zu erleichtern. Entsprechend dem stark moralisierenden Charakter der Pubertätszeit folgt das literarische Schaffen ferner selbsterzieherischen Tendenzen; man sucht sich durch die Selbstbespiegelung innerlich zu läutern und emporzubilden. Damit hängt drittens zusammen der Totalitätsdrang des Jugendlichen; das Leben in seiner Ganzheit und Fülle möchte man umfassen und gestalten, und da man das in der Wirklichkeit nur schmerzlich wenig kann, so versucht man es wenigstens im poetischen Traumspiel. Diese Art von Spielerei in der Form des jugendlichen „Ernstspiels" führt endlich noch zu einem vierten Moment, der Pubertierende *spielt* Schriftsteller und Dichter, da sein täglich stärker und bewußter werdendes Selbstgefühl mit dem, was er wirklich im Leben vorstellt, in einem Gegensatz steht, der sich nur auf dem Wege der Phantasie überwinden läßt. Aus solcher funktionellen Abzweckung der jugendlichen Produktion ergibt sich von selbst der *Gegenstand* dieses Schaffens; er ist selten von außen her bestimmt, sondern ist meist identisch mit dem inneren Erleben, wie es in dem hier behandelten Alter namentlich in den „Wachträumen" sich auswirkt; diese bedeuten für den jugendlichen Poeten etwa dasselbe, was man bei dem reifen Dichter „Konzeption" nennt. Mit der sogenannten „eidetischen" Veranlagung braucht der jugendliche Gestaltungsdrang keineswegs verbunden zu sein; in gewissem Betracht ist jeder Pubertierende eine Art „Dichter", auch wenn er seine „Werke" nicht immer oder gar nicht aufschreibt.

1. b. Die hauptsächlichsten *literarischen Formen*, in denen der sprachlich-dichterische Schaffenstrieb des jungen Menschen sich gestaltet, sind: der Aufsatz, der Brief, das Tagebuch und die eigentliche Dichtung. Der Aufsatz — durchaus nicht nur als Schulaufsatz oder als Experimentieraufsatz (letzterer häufig nach Art der Masselongschen Dreiwortmethode), sondern vor allem als spontane Abhandlung, Schilderung und Erzählung. Im Briefstil steht der Jugendliche aller Zeiten etwa auf dem Boden des Pietismus; er schreibt Briefe nicht der Nachrichtenübermittlung wegen, sondern um des Schreibens willen, um sich selbst zu zergliedern, und um sich durch die schriftliche Fixierung von der Qual dieser Analyse zu befreien. Das Tagebuch ist mit die bevorzugteste literarische Form dieses Alters; man führt es nur für sich, ohne jede Rücksicht auf irgendwelche Publikation; aber gerade darin liegt sein hoher seelischer und nicht selten auch poetischer Reiz. Was die eigentliche Dichtung anlangt, so ist der junge Mensch in erster Linie Lyriker. Dramen werden zwar manchmal versucht, gelangen aber selten über kleine Teile hinaus; Novellen und Epen finden sich fast gar nicht. Dieser Tatbestand erklärt sich ohne weiteres aus der oben gegebenen psychologischen Grundlegung; entscheidend ist stets das eigene Innenleben, nicht die Gestaltung einer objektiven Welt, wozu der Jugend Kenntnis, Erfahrung und Einstellung fehlen würden. — Der bei weitem größte Teil der jugendlichen Literatur bleibt natürlich ungedruckt. Dem Versuch G. ¶ Wynekens, in seinem „Anfang" systematisch die Produktion der Jugend der Oeffentlichkeit zugänglich zu machen, ist weder weite Verbreitung noch lange Dauer beschieden gewesen. Wohl aber hat die ¶ Jugendbewegung in ihren Zeitschriften, Jugendblättern, Fahrtenberichten usw. eine Fülle jugendlicher Dichtung ans Licht gebracht; einiges davon hat dauernden Wert. Die heutigen Zeitschriften der Jugendbewegung legen fast durchweg mehr Gewicht darauf, instruktive Artikel ihrer älteren Führer zu veröffentlichen, als die Jugend selbst zu Wort kommen zu lassen.

1. c. Die J. besitzt — abgesehen von ihrem mehr oder minder vorhandenen objektiv-poetischen Wert — auch eine große *pädagogische Bedeutung*. Sie ist vor allem eins der besten Mittel zur Erkenntnis des jugendlichen Seelenlebens (¶ Jugendpsychologie). Freilich darf diese Bedeutung auch nicht überschätzt werden. Kein Aufsatz, kein Brief, kein Gedicht spiegelt die Seele seines jugendlichen Verfassers ganz getreu wieder, da der junge Mensch bei jeder Produktion immer bewußt oder unbewußt die Wirkung auf andere mit im Auge hat, zum Teil auch sich selbst über sein eigenes Ich zu täuschen sucht. Das gilt auch von den Tagebüchern, deren Abfassung keineswegs ganz „publikumlos" erfolgt, was von manchen modernen Jugendpsychologen nicht genügend beachtet wird. Oft verraten die Jugenddichtungen usw. mehr als durch das, was sie sagen, durch das, was sie verschweigen; diese Tatsache wird besonders von der ¶ Psychoanalyse als Forschungsprinzip verwendet. Vor allem ist Vorsicht geboten gegenüber den literarischen Aeußerungen Jugendlicher, die *religiöse Motive* behandeln, da hier das Angelernte und bloß traditionell Uebernommene eine sehr große Rolle spielt. — Ob man junge Menschen zur literarischen und dichterischen Produktion anregen und anleiten soll, darüber gehen die Meinungen auseinander. Der moderne Aufsatzunterricht bejaht diese Frage meist, während von anderer Seite warnend auf die Gefahren der Eitelkeit und der unfruchtbaren Selbstzergliederung hingewiesen wird. Ein gewisser Mittelweg wird sich hier wohl, wie meist in der pädagogischen Praxis, auf die Dauer als das Beste bewähren.

Alle größeren Werke zur ¶ Jugendpsychologie behandeln auch den hier beredeten Gegenstand (vgl. besonders Bühler, Dyroff, Spranger und Schlemmer). — An Spezialuntersuchungen vgl. S. *Bernfeld*: Vom dichterischen Schaffen der Jugend, 1924; — A. *Busemann*: Die Sprache der Jugend als Ausdruck der Entwicklungsrhythmik, 1925; — F. *Giese*: Das freie literarische Schaffen bei Kindern und Jugendlichen, 1914; — Fr. *Rahn*: Gedichte meiner Buben, 1927. — Jugendliche Tagebücher haben herausgegeben: Ch. *Bühler* (Zwei Mädchentagebücher, [1922] 1927²; Zwei Knabentagebücher, 1925) und W. *Stern* (Anfänge der Reifezeit 1925 — Tagebuch mit Kommentar). — Die beiden viel genannten Bücher „Tagebuch eines halbwüchsigen Mädchens" (1921) und „Vom Leben getötet. Bekenntnisse eines Kindes" (1927) sind Fälschungen. **Schlemmer.**

2. Zur erziehlichen Arbeit an der Jugend gehört die Bereitstellung geistiger und seelischer Nahrung in Form von guten *Büchern für die Jugend*. Das ist zugleich die beste Waffe im Kampf gegen ¶ Schund und Schmutz, wirksamer als die Versuche, durch schwarze Listen die Flut der schlechten Bücher einzudämmen. Doch nicht nur die Schundliteratur, die an die niederen Instinkte appelliert, auch den Kitsch gilt es zu bekämpfen, der äußerlich harmlos, doch schädigend wirkt, weil er an Phrasen gewöhnt, den Sinn für das Echte abstumpft und das Weltbild fälscht. Dieser Einsicht ist die Wolgastsche These entsprungen: „Die Jugendschrift in dichterischer Form muß ein Kunstwerk sein" (s. u.). Trotz aller Anfeindungen ist dieser Satz auch heute noch gültig, wenn auch die Einsicht gewachsen ist, daß die besondere Struktur der kindlichen Psyche auch eine besondere Nahrung verlangt: eine kindertümliche Literatur. Um den Inhalt des Begriffes „kindertümlich" geht es heute in der Jugendschriften-Bewegung.

Man hat damit zu rechnen, daß der Erlebnisdrang des Kindes in die Breite geht und nicht in die Tiefe,

daß das Kind im epischen Zeitalter lebt und nach dem „Was" mehr fragt als nach dem „Wie", endlich daß es auf seiner primitiven Entwicklungsstufe nur Schwarz und Weiß, Gut und Böse, Bewunderung oder Verurteilung gibt. Daraus folgt, daß die meisten Dichtungen, die den gebildeten Erwachsenen fesseln, nicht kindertümlich sind, weil sie sich in psychologische Probleme vertiefen, das Weltall im Wassertropfen zeigen und die abwegigsten Erscheinungen verständlich und damit entschuldbar machen. Es folgt aber nicht daraus, daß gemachte „moralische" Erzählungen die rechte Speise für die kindliche Seele seien. Es gilt vielmehr, solche echten Dichtungen an das Kind heranzubringen, die aus der Kindheitsstufe des eigenen Volkes oder aus der Weltanschauung kindlicher Völker stammen. Volksmärchen und Sagen sind immer noch die kindertümlichste Literatur, da sie die innere Welt des Kindes widerspiegeln. Auch gelingen bisweilen naiven Erzählernaturen aus neuerer Zeit echte Kindergeschichten, wie der Spyri und der Sapper.

Im übrigen sind sich die Erzieher darin einig, daß das jüngere Kind zur Eroberung der Umwelt die Hilfe des Buches kaum braucht, daß die beste Erziehung zum guten Buch vielmehr darin besteht, das Kind möglichst an die Dinge selbst heranzuführen und es mehr beobachten und praktisch arbeiten zu lassen als es zum frühzeitigen Lesen anzuhalten. Die Ausbildung des Wirklichkeitssinnes, die Erziehung zur intellektuellen Sauberkeit wird helfen, junge Menschen zu bilden, die den Schund von sich aus ablehnen. Ein gesundes Kind wird auch jene Literatur bald beiseitelegen, die wir am besten mit dem Namen Karl May bezeichnen. Es sind jene Bücher, die die Sehnsucht in die Ferne, den Willen zur Heldenverehrung und den Wunsch, „wahre" Geschichten zu lesen, gröblich mißbrauchen durch übersteigerte, innerlich unwahrhaftige Handlung, durch unmögliche Heldentaten bei anscheinend wirklichkeitsgetreuer Darstellung. Es gilt, dieses Talmiheldentum zu ersetzen durch echte Abenteuergeschichten. Erwähnt sei hier nur die Sammlung „Reisen und Abenteuer" bei Brockhaus. Auch die Geschichten von Helden der Technik, Helden der Arbeit können dieselbe Begeisterung auslösen wie die Erlebnisse kühner Forscher. Und diese echten Geschichten befriedigen auf die Dauer mehr als die gemachten. Denn in dem Alter von etwa 11—14 Jahren ist das Kind vor allem wißbegierig. Was nicht wirklich ist, ist ihm nicht wahr. So sollen auch die Tiergeschichten, die es sehr liebt, wahr sein. Und der starke Eindruck, den etwa Mukerdschi Kari der Elefant macht, rührt wohl von der Gewißheit her, daß da etwas wirklich Erlebtes geboten wird. Solche Tiergeschichten lesen Knaben wie Mädchen gern. Wenn letztere außerdem immer wieder nach Mädchenbüchern verlangen, so ist dies ein Zeichen, daß sie sich und ihre kleine Welt zu wichtig nehmen. Es gilt, ihr Interesse für menschliche Schicksale, das das sachliche Interesse meist überwiegt, zu weiten und mit Inhalt zu füllen. Lebensbilder von Frauen, wie die Bücher der Charitas Bischoff können da helfen, aber auch dichterisch geformte Lebensbilder. ¶ Storm wie die ¶ Ebner-Eschenbach werden den Mädchen früher zugängig sein als den Knaben; tritt bei den Mädchen ja gemeinhin die Pubertätszeit, in der sie anfangen, sich ihrer Seele bewußt zu werden, früher ein.

Mit dieser inneren Wandlung beginnt erst eigentlich die künstlerische Genußfähigkeit. Diesem Alter erst kommt die sorgsam sichtende Arbeit der Erzieher zugute, die seit Jahrzehnten die Werke der großen Dichtkunst auf ihre Eignung für die Jugend geprüft haben und in einer Fülle billiger Ausgaben wertvolles Kulturgut zusammengestellt haben. Auch der heranwachsende Jugendliche braucht sorgfältige Betreuung. Da sein inneres Gleichgewicht sehr labil ist, schadet ihm alles Krankhafte, Zersetzende, natürlich auch alles, was die Triebe aufstachelt. Anderseits lehnt er jede Bevormundung ab, er will selbst wählen, prüfen, entscheiden. So darf eine Bücher-Auswahl, die wir Jugendlichen in die Hand geben, nicht zu eng sein, sie muß ihm Gelegenheit zu selbständiger Wahl geben. Das versucht das umfassendste Verzeichnis, das kürzlich erschienen ist, der „Wegweiser zum guten Buch für Jugendliche", der über tausend Bücher aus den verschiedensten Gebieten zusammenstellt, fast alle mit sachlichen Charakteristiken versehen. Der Abschnitt „Religion, Weltanschauung, Lebensführung" umfaßt etwa 50 Nummern. Als Herausgeber zeichnen die Vereinigten deutschen Prüfungsausschüsse, eine Organisation der gesamten deutschen Lehrerschaft mit über 200 Ausschüssen. Diese Jugendschriften-Ausschüsse geben alljährlich ein Weihnachtsverzeichnis guter Bücher für das Alter von 6—15 Jahren heraus, außerdem erschien ein Verzeichnis guter Bücher aus billigen Sammlungen (nach Stoffgebieten und Altersstufen geordnet), sowie eine Liste guter Spiele für Schul- und Jugendbühne.

Die erwähnten vier Verzeichnisse sind nicht im Buchhandel erhältlich, sondern nur zu beziehen durch W. Senger, Hamburg 13, Curiohaus. — Vgl. H. Wolgast: Das Elend unserer Jugendliteratur, 1922⁶; — Ders.: Vom Kinderbuch, 1925; — H. Hr. Busse: Das literarische Verständnis der werktätigen Jugend zwischen 14 und 18, 1923; — H. Brunckhorst: Grundsätzliches und Praktisches von der Verbreitung billiger Volks- und Jugendlektüre, 1912; — H. L. Köster: Geschichte der deutschen Jugendliteratur, 1921²; — Zeitschrift: Die Jugendschriftenwarte. Organ der Vereinigten deutschen Prüfungsausschüsse. **Klingebiel.**

Jugendpfarrer, Evangelischer.

1. Geschichtliche Entwicklung; — 2. Bedeutung und Aufgabe; — 3. Arbeitsgebiete.

1. Die kirchliche Anstellung hauptamtlicher Jugendpfarrer in fast allen evg. Landeskirchen und die Errichtung von Evg. Jugendpfarrämtern (kirchlichen Jugendämtern) sind die Früchte einer zwiefachen Erkenntnis. Die allgemeine geistige und im besonderen die kirchliche Entwicklung hat seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts wachsend die Notwendigkeit einer speziellen religiösen und sittlichen Betreuung der Jugend erwiesen, eine Aufgabe, die von freien Kräften innerhalb der Kirche angefaßt wurde und zur Entstehung und Ausbreitung der evg. ¶ Jugendpflege und zur Gründung von evg. ¶ Jugendbünden geführt hat. Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung haben die Kirchenleitungen ihre Pflicht immer deutlicher erkannt und bejaht, die hier entstehende kirchliche Erziehungsaufgabe ihrem heranwachsenden Geschlecht gegenüber in einer der Struktur und den Zielen des gemeindlichen und gesamtkirchlichen Lebens gemäßen Weise durch hierfür geschaffene Organe in unmittelbarer Verantwortung zu übernehmen. Dieser Entwicklung weit vorausgreifend hat die württembergische Oberkirchenbehörde zum 1. November 1863 das Amt eines hauptamtlichen Jugendpfarrers für Stuttgart geschaffen, das in seiner Anlage und den alsbald übernommenen Aufgaben die Umrisse der noch heute wesentlichen Arbeitsgebiete zeigt. Zur religiös-kirchlichen ¶ Jugendpflege gehörte die Sammlung der schulpflichtigen Jugend in ¶ Kindergottesdiensten, die Abhaltung von Jugendpredigten und jugendpflegerischen Veranstaltungen für die konfirmierte Jugend (¶ Jugendgottesdienst), die Schaffung von Jugendheimen für gesellige, belehrende und erbau-

liche Zusammenkünfte, für Verköstigung und Unterbringung der erwerbstätigen Jugendlichen (Lehrlingsheim). Zugleich damit entstand eine wachsende jugendfürsorgerische Arbeit an den Heimatlosen, sittlich und sozial Gefährdeten, entlassenen Fürsorgezöglingen, Kranken (im Jugendkrankenhaus; ¶ Jugendfürsorge). In einer Vereinigung von Jugendfreunden für Jugendfürsorge (Jugendverein 1864), in aufblühenden Jünglings- u. a. Vereinen, in einer selbständigen, fachlich aufgezogenen Arbeitszentrale, dem Jugendsekretariat, in der Anstellung von Berufsarbeitern und der Gewinnung von freiwilligen Hilfskräften zeichnete Stuttgart die Entwicklungslinien vor. Die Kirchenbehörden drängten auf Ausbau und Bereicherung der Beziehungen zur konfirmierten Jugend und Heranziehung aller geeigneten Hilfskräfte (Erlasse des Preußischen Evg. Oberkirchenrates von 1876, 1877 und insbesondere der grundlegende Erlaß von 1917), zur Mitarbeit an der staatlichen Jugendpflege (Preuß. Ministerialerlaß von 1901, 1911, 1918 u. a.), an der ländlichen Fortbildungs- und gewerblichen (städtischen) Berufsschule, im Hinblick auf die kirchliche Entfremdung und die sittliche und religiöse Gefährdung der Jugend. In dem Jugendpflegeerlaß des Preuß. Evg. Oberkirchenrates von 1917 wurde der Ausbau der kirchlichen Jugendpflege als einer Gesamtpflicht der Kirche in verständnisvoller Einstellung auf die Eigenart und Bedürfnisse jugendlichen Seelenlebens unter Auswertung der Einsichten der modernen ¶ Jugendpsychologie und ¶ Pädagogik gefordert und zur Sicherstellung der kirchlichen Gesichtspunkte und Erziehungsziele die Berufung hauptamtlicher Jugendpfarrer wie die Ernennung nebenamtlicher in den Kreisen (Diözesen) dringend empfohlen. „Ueberall soll die Gemeinde der Boden sein, auf dem die Pflegearbeit erwächst und von dem sie getragen wird, — in kleinen Gemeinden in losester Form durch kirchliche Unterredung, Versammlung der Konfirmierten, sonstige freundliche, regelmäßig wiederkehrende Berührung des Pfarrers mit der erwachsenen Jugend; — in größeren Gemeinden neben dieser loseren Form auch noch die festere der wiederkehrenden Vereinigung oder Vereinsbildung ..." (Erlaß von 1917, Text bei Cordier s. u.).

Inzwischen waren in Essen (1894), Dortmund (1906), Breslau (1914) zunächst nebenamtlich geführte kirchliche Jugendämter entstanden. In der Provinz Sachsen schuf der Provinzialausschuß für Innere Mission 1911 einen Jugendrat „als Glied der synodalen Organisation der Provinzialkirche" und berief einen Pfarrer als Provinzialjugendpfleger für die evg.-kirchliche Jugendpflege, der 1918 als Provinzialjugendpfarrer mit seinem erweiterten Amt von der Kirche übernommen wurde. In Düsseldorf wurde 1916 ein hauptamtlicher Jugendpfarrer als Leiter des Evg. Jugend- und Wohlfahrtsamtes angestellt. Nach diesen Vorbildern entstanden in den folgenden Jahren in rascher Folge eine große Anzahl von Provinzial- und städtischen Evg. Jugendpfarrämtern in Württemberg, der Rheinprovinz, Berlin, Hamburg, Hannover, Mecklenburg-Schwerin u. a. O. Bis 1926 hatten fast sämtliche Landes- und Provinzialkirchen und die größeren Städte ihre Jugendpfarrämter, die bei verschiedener Entstehung und Gliederung den jugendpflegerischen und fürsorgerischen Aufgaben der Kirchen dienen. Dabei standen zunächst die Aufgaben der Jugendpflege im Vordergrund, dem besonders tief empfundenen Problem der Entfremdung der Jugend und des Schwindens aller christlichen Erziehungseinflüsse entsprechend. Daneben hat — im Zeitalter des sozialen und Wohlfahrtsstaates und seiner neuen Jugendfürsorgegesetzgebung (¶ Jugendfürsorge, 1; ¶ Jugendgerichte) — die Jugendfürsorge innerhalb der kirchlichen Jugendarbeit nicht nur ihre Stellung behauptet, sondern durch weitgehende Ausbreitung und Differenzierung ihre Arbeitsgebiete stets ausgebaut.

2. Die Bedeutung der Tatsache, daß in einem sich ständig erweiternden Umfang kirchliche Aemter und Stellen zur fachmäßigen Behandlung und zum organischen Ausbau dieser heute so brennenden Aufgaben an der Jugend geschaffen sind, ist in einem Doppelten zu sehen. Die Kirche erkennt ihre eigene unmittelbare Verantwortung und Verpflichtung zum Dienst auf beiden Gebieten und tritt damit an die Seite der ¶ Inneren Mission als der Organisation der freien evg. Hilfsarbeit im kirchlichen Rahmen, wie es Wichern 1848 gefordert hat: „Die evg. Kirche setze auf die Summe dieser Arbeit ihr Siegel und bezeuge: Die Arbeit der Inneren Mission ist mein! Die Liebe gehört mir wie der Glauben." Da es dieselben Nöte und Aufgaben sind, die Kirche wie Innere Mission von der gleichen evg. Grundgesinnung her zum Dienst gerufen haben, wachsen in steigendem Umfang beide Arbeitsorgane zu einheitlichen Gebilden zusammen, wie es in der schnellen Entwicklung der Evg. ¶ Jugend- und Wohlfahrtsdienste überall zu beobachten ist. Ferner aber bedeutet die Eingliederung der evg. Erziehungs- und Fürsorgetätigkeit in die Struktur und den Organismus der Landeskirchen von den kirchlichen Zentralstellen über die Kirchenkreise bis zu den Gemeinden hinunter eine Durchdringung und Erfüllung des gesamtkirchlichen und gemeindlichen Lebens mit weitgreifenden Aufgaben, die nicht nur eine außerordentliche Aktivierung und Intensivierung des kirchlichen Lebens selbst, sondern auch eine erhöhte Geltung und Einflußmöglichkeit der Kirche auf das gesamte Volksleben mit sich bringen wird, wenn es ihr gelingt, nicht nur die in ihr bisher tätigen Kräfte zu gemeinsamem Dienst unter der Gesamtverantwortung und Leitung der Kirche zusammenzufassen, sondern darüber hinaus immer neue Persönlichkeiten und Mittel zur Erkenntnis der Aufgaben und zur helfenden Tat aufzurufen.

3. Die Arbeit des J.s gliedert sich nach den Gesichtspunkten der Jugendpflege und Jugendfürsorge, von denen bald dieser, bald jener vorherrscht, in eine wachsende Zahl von Spezialgebieten. Zur Jugendpflege gehören: Betreuung der kirchlichen Jugendvereine und Zusammenarbeit mit den evg. Verbänden auf Treffen, Freizeiten, Lehrgängen; Anregung und Beratung neuentstehender Gruppen, fachliche Vertretung der Jugendarbeit und ihrer Hilfswissenschaften auf Konferenzen, Tagungen, Lehrgängen usw.; Beeinflussung der freien Jugendverbände und der nichtorganisierten Jugend, auch der der höheren Schulen (Vorträge, Mitwirkung bei Schulfeiern); Förderung der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Schule, Pfarrer und Lehrer, z. B. in der Mitarbeit von Pfarrern an der Berufsschule, etwa durch Erteilung von evg. Landeskunde oder Religionsunterricht; ferner Zusammenarbeit mit der staatlichen Jugendpflege und ihren Vertretern, den Bezirks- und Kreisjugendpflegern, in Veranstaltung gemeinsamer Ausbildungskurse, Jugendfeste und Freizeiten, in gemeinsamer Förderung von Wandern, Spiel und Turnen und der dazu erforderlichen Mittel und Einrichtungen. Die vielseitigen Antriebe und Werte der ¶ Jugendbewegung dem kirchlichen und gemeindlichen Jugendleben zu vermitteln war schon

bisher wesentliche Aufgabe der Evg. Jugendpfarrämter. Dazu tritt die Jugendfürsorge mit ihren Teilaufgaben in den Formen der offenen, halboffenen und geschlossenen Fürsorge. Die Zahl der Jugendheime und Tagesräume mit Unterhaltungs- und zum Teil Verköstigungsmöglichkeit für die eigene Gemeindejugend wie die Herbergen und Erholungsheime für die wandernde und in Freizeiten ihr Eigenleben gestaltende Stadtjugend nimmt ständig zu. Auch Berufsberatung und Stellenvermittlung für Jugendliche wird betrieben. Daneben tritt die vielgestaltige ¶ Kinderpflege mit ihren Säuglingsheimen, Kindergärten, Horten und Erholungsheimen (Kindererholungsfürsorge). Der wichtigen Aufgabe der Führerausbildung und Helferschulung dienen Fachbücherei und Zeitschriftenarchiv beim Evg. Jugendpfarramt, das auch Lichtbilder und Vortragsmaterial zur Verfügung stellt. So umfaßt die ¶ Jugendfürsorge sämtliche Pflichtaufgaben der (staatlichen) Jugendämter (§ 3 des RJWG.), d. h. Schutz der Pflegekinder, Mitwirkung im Vormundschaftswesen, der Waisenpflege, bei Schutzaufsicht, Fürsorgeerziehung und Jugendgerichtshilfe, der Kriegerwaisenpflege, der Berufsberatung für erwerbsbeschränkte Jugendliche usw., für die die lebendigen Kräfte der Gemeinden zu sammeln und zu schulen und evg. berufliche Kräfte zur Verfügung zu stellen gemeinsame Aufgabe der evg. Jugendpfarrämter und der Inneren Mission (in den Evg. Jugend- und Wohlfahrtsdiensten) ist. Auch bei der Durchführung der sozialpolitischen und Jugendschutzgesetze (bei Lustbarkeiten, Bekämpfung von Schmutz und Schund, Geschlechtskrankengesetz) wirken die Jugendpfarrämter mit (¶ Jugendschutz). Auch dieser Fürsorgearbeit dient die Errichtung und Betreuung eigener Heime, etwa für erwerbslose und erholungsbedürftige Jugendliche (Hamburg, Berlin, Stuttgart u. a.). Dieses Gesamtgebiet in den staatlichen Ausschüssen, überkonfessionellen freien Vereinen und Verbänden und als Fachorgane den kirchlichen Behörden gegenüber zu vertreten, ist Pflicht der Leiter der Jugendpfarrämter, deren Büros zum Teil zehn und mehr hauptamtliche Kräfte beschäftigen (Düsseldorf, Hamburg, Berlin, Magdeburg, Stuttgart u. a.). Dem Reichsverband evg. Jugendämter (Jugendpfarrämter) sind unter dem Vorsitz des evg. Hauptjugendamtes Berlin zur Zeit 52 hauptamtliche und 134 nebenamtliche Jugendpfarrämter (Jugendämter, Jugenddienste) angeschlossen.

L. Cordier: Evg. Jugendkunde I, 1925; II, 1926; — J. Steinweg: Die Innere Mission der evg. Kirche, 1928; — W. Christiansen: Das Jugendpfarramt, 1921. **Neubauer.**

Jugendpflege bedeutet im Unterschied von ¶ Jugendfürsorge die der gesunden und normalen Jugend zu ihrer körperlichen, sittlichen, beruflichen und religiösen Förderung zugewandte Pflege. Ursprünglich, um die Wende des 18. und 19. Jhd.s, stand bei der kirchlichen J. der sittliche und religiöse Gesichtspunkt im Vordergrund, und man sammelte die von der Schule, dem Haus, dem Konfirmandenunterricht her innerlich angeregte Jugend in Vereingemeinschaften, um sie vor den Gefahren des Lebens zu bewahren (¶ Jugendbünde, evg., 1; ¶ Jugendverbände, kath., 1 a). Der durch ¶ Wichern daneben betonte soziale, Berufs- und Standesgesichtspunkt kam in der Gesamtheit dieser Vereine nicht genügend zur Geltung, wenn er sich auch in Organisationen wie den kirchlichen Lehrlingsvereinen oder auf seiten der weiblichen Jugend in den Arbeiterinnenvereinen durchsetzte. Durch die aufkommende ¶ Jugendbewegung wurde der gesamte Ideenkomplex der J. in Frage gestellt, ohne sie aber durch die dort geleistete Arbeit entbehrlich machen zu können. Die J. bekam in Deutschland von seiten des Staates einen neuen Impuls durch die altpreußischen Ministerialerlasse von 1911 und 1913, und von seiten der Kirche durch den Erlaß des evg. Oberkirchenrats von 1917. Das Charakteristische des neuen war dies, daß der Staat erkannte, welches Interesse er an der körperlichen, sittlichen und geistigen Tüchtigkeit der Jugend habe, deshalb Gelder für ihre Pflege zur Verfügung stellte, Organisationen dieser Pflege zu schaffen suchte, und alles das einzurichten bestrebt war, was zu einer ausgedehnten J. notwendig erschien: Vereinsräume, Turnhallen, Sportplätze, Büchereien u. ä. In mancher Beziehung war durch diese staatliche J. der seitherigen freien konfessionellen eine Konkurrenz entstanden, die hier und da zu Reibungen führte; auf jeden Fall erwachte überall neuer Eifer, der Jugend sich anzunehmen, besonders auch im Hinblick auf „körperliche Ertüchtigung". Auch die religiösen Gesinnungsvereine müssen dem Sport ein reichliches Maß ihrer Betätigung einräumen, wenn sie nicht gegenüber den rein sportlichen Vereinsunternehmungen in Rückstand kommen wollen. Die Kirche machte den Pfarrern die gemeindliche J. zur Pflicht und ging zur Anstellung von ¶ Jugendpfarrern und Einrichtung von kirchlichen Jugendämtern (¶ Jugend- und Wohlfahrtsdienst) über.

Die J. kann auch neben und innerhalb der ¶ Jugendbewegung nicht entbehrt werden. Das ist selbstverständlich zunächst im Blick auf die sachlichen Unterlagen, die jede Jugend für sich braucht, wenn sie in irgendeiner Weise sich korporativ einigen will (Vereinsräume, Einrichtung derselben, Jugendherbergen, Ruderboote usf.). Aber auch das persönliche Element der Pflege ist unentbehrlich. Es darf nur nicht mehr im Sinne der Leitung in den Vordergrund treten, sondern nur noch im Sinne der „Führung". Unter einem Führer versteht man den womöglich aus der Jugend selbst hervorgegangenen Vertrauensmann, dessen körperliche oder geistige Qualitäten man anerkennt, und dem man mit rückhaltlosem Vertrauen sich anschließt.

Außer der Literatur zu ¶ Jugendbewegung und ¶ Jugendbünde vgl. L. Cordier: Evg. Jugendkunde, III. Die evg. Jugendwohlfahrtspflege, 1928; — H. Maaß: Entwicklung, Wesen und Formen der J., Jugendführung und Jugendbewegung (in: „Jugendwohlfahrt und Lehrerschaft", hrsg. vom Deutschen Archiv für Jugendwohlfahrt, 1926); — F. Duensing: Handbuch für J., 1913. — RE³ XXIII, S. 715 ff. **Mahling.**

Jugendpsychologie.

I. Allgemeine J.; — II. Religionspsychologie des Jugendlichen. — ¶ Kinderpsychologie hat eigenen Artikel.

Jugendpsychologie: I. Allgemeine J.

1. Zur Geschichte der J.; — 2. Phasenabgrenzung; — 3. Die Methode der J.; — 4. Elementarpsychologie; — 5. Die geistige Entwicklung des Jugendlichen; — 6. Differentielle J.; — 7. Pädagogische Bedeutung der J.

1. Die Geschichte der J. ist noch sehr kurz. Während die ¶ Kinderpsychologie in ihren ersten — freilich meist noch vorwissenschaftlichen und von der Allgemeinpsychologie nicht bestimmend beeinflußten — Anfängen sehr weit zurückreicht, ist die J. durchweg ein Werk unserer Zeit. Einen gewissen systematischen Beginn bedeutete W. Sterns Programmschrift „Die Jugendkunde als Kulturforderung" (1916; s. Literatur), wobei übrigens zu beachten ist, daß „Jugendkunde" den weiteren Begriff darstellt und neben der J. noch manche anderen Gebiete umfaßt; den ersten Versuch einer Gesamtdarstellung des Gebiets machte die Wiener Privatdozentin Charlotte Bühler 1921 (s. Literatur). Seitdem ist die Forschung innerhalb der J. ungeheuer in die Tiefe und nament-

lich in die Breite gewachsen; das letztere ist, besonders im Hinblick auf die Jugend selbst, die sich dauernd als Objekt der Beobachtung und des Studiums fühlen muß, kein ganz unbedenklicher Vorgang. Aehnlich wie in der Kinderpsychologie ist auch in der J. neben der deutschen vor allem die nordamerikanische Wissenschaft von Bedeutung.

2. Daß die bewußt-wissenschaftliche J. erst so spät zur Ausbildung kam, hängt zum Teil mit der Tatsache zusammen, daß die Einsicht in die vorhandenen Phasen der menschlichen Entwicklung überhaupt sich sehr langsam geklärt und verbreitet hat. Die übliche Meinung war bis vor wenigen Jahrzehnten — und in primitiven Verhältnissen ist sie es noch heute —, daß das menschliche Leben in zwei Abschnitte zerfällt, in die Zeit des Kindes und die des Erwachsenen; den Uebergang von der einen in die andere dachte man sich ganz plötzlich. Ein kulturgeschichtlich wichtiges Symptom dafür war der bei den Mädchen früher von heute auf morgen sich vollziehende Wechsel zwischen kurzen und langen Kleidern (vgl. u. a. die Erzählung in der Selbstbiographie der Isolde Kurz „Aus meinem Jugendland", 1918). Allmählich erkannte man dann das Vorhandensein eines Zwischenstadiums zwischen Kindheit und Erwachsenheit, wofür die verschiedensten Bezeichnungen in Gebrauch kamen: Flegeljahre, Backfischzeit (im Volksmund von 14 Jahr 7 Wochen ab), Uebergangszeit, Reifezeit, Entwicklungsjahre usw. Heute nimmt man im allgemeinen folgende Einzelphasen in der Entwicklung an: Vorpubertät („Flegeljahre") etwa zwischen 12 (bei Mädchen auch 11) und 14 Jahren; Pubertät etwa zwischen 14 und 18 Jahren; Adoleszenz von 18 Jahren ab bis zur Erlangung der Vollreife. Doch ist Abgrenzung und Benennung im einzelnen sehr wechselnd und noch keineswegs abgeschlossen; wichtig ist nur die Erkenntnis, daß das Jugendalter (im engeren Sinne) eine völlig selbständige Periode im Leben des Menschen darstellt, die von der Kindheit wie von dem reifen Mannes- und Frauendasein gleichermaßen grundlegend verschieden ist.

3. Grundsätzlich besteht zwischen der Methode oder richtiger: den Methoden der J. und denen der allgemeinen ¶ Psychologie kein Unterschied; es handelt sich nur um verschiedene Abtönung und Schattierung der einzelnen Forschungsweisen. Die exakte Experimentalmethode kommt hier wie dort nur für die elementaren Seelenfunktionen in Betracht, ist aber in dieser Begrenzung von größtem wissenschaftlichen und praktischen Wert. Den Grad z. B. der Ermüdbarkeit des Pubertierenden mit Sicherheit zu messen, gegenüber der des Kindes und der des Erwachsenen, ist geradezu entscheidend für die Gestaltung der Schul- und Berufsarbeit des Jugendlichen. Schwieriger ist die Frage, ob die experimentelle Denkpsychologie in der Art ¶ Külpes und ¶ Gircensohns auch auf Jugendliche anwendbar ist; hier ist bei der Ablenkbarkeit und Suggestibilität des jungen Menschen zum mindesten größte Zurückhaltung geboten, und die heute sehr verbreitete Vergröberung dieser Methode zu einem plumpen Ausfragesystem ist unbedingt abzulehnen. Das Studium des Schrifttums der Jugend, namentlich der Tagebücher (¶ Jugendliteratur, 1) ist einer der wichtigsten Forschungswege in der J., obgleich auch hier die eigentümlichen Fehlerquellen nicht übersehen werden dürfen. Gegen sie schützt man sich am besten durch eine ständige Beobachtung des einen tatsächlich umgebenden Jugendlebens, wobei es übrigens mehr auf systematische Durchgestaltung als auf Massenhaftigkeit der Objekte ankommt. Die Wiedergabe des Jugendlebens in den Werken großer oder auch nur beachtlicher Dichter kann schließlich auch zu einer wertvollen Quelle der J. werden; von hier in Frage kommenden heutigen Dichtern seien Stefan ¶ Zweig, Frank ¶ Thieß und Lou Andreas-Salomé besonders genannt.

4. Das in der Pubertätszeit meist zu beobachtende Längenwachstum ist für die Entwicklung des Seelenlebens nur von indirektem Werte; sehr wichtig ist dagegen die Vermehrung der Zahl der Nervenfasern und dann namentlich die Reifung der Geschlechtsdrüsen, diese nicht so sehr wegen der Genitalerregungen selbst, deren Bedeutung oft überschätzt wird, sondern wegen der sogenannten „inneren Sekretion", durch die das Gehirn stark afficiert und durch die infolgedessen das Trieb- und Gefühlsleben nachhaltig beeinflußt wird. Die Tätigkeit der Sinne verändert sich gegenüber der Kindheit im allgemeinen nicht viel; wohl aber ist eine erhebliche Intensivierung der allgemeinen Körperempfindungen festzustellen, die sich in dem leidenschaftlichen Drange zur Abhärtung, in der plötzlich auftretenden Neigung zu Rauschgiften und ähnlichem äußert. Das Vorstellungsleben löst sich von der kindlichen engen Verbundenheit mit der exakten Wahrnehmungswelt los und geht mehr seine eigenen Wege, am meisten bei den sogenannten „Eidetikern", die die Fähigkeit haben, Erinnerungsbilder einmal erlebter Wahrnehmungen in vollster Deutlichkeit wieder zu erzeugen. Das Gefühlsleben erfährt während der Pubertät eine gewaltige Steigerung, ebenso aber auch das grübelnde, reflektierende Denken, so daß man nicht mit Unrecht alle Pubertierenden als Philosophen bezeichnet hat. Das Willensleben unterliegt starken Widersprüchen; es ist im einzelnen staunenswerter Leistungen fähig, ermangelt aber meistens der dauernden zielbewußten Energie. Aus alledem erklären sich die für das Jugendalter typischen Stimmungsschwankungen, für die Goethes Worte „himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt" die beste Formulierung bieten.

5. Die geistige Entwicklung, die der junge Mensch in den Jahren der Reifezeit durchmacht, läßt sich etwa kurz so formulieren: der Jugendliche entdeckt in dieser Periode seines Lebens sein eigenes Ich, seine Persönlichkeit, und er beginnt dann diese seine Persönlichkeit mit der ihn umgebenden menschlichen Umwelt und der von ihm vorgefundenen Kultur in Verbindung zu bringen. Das Erste, die Entwicklung des eigenen Ich, kann ganz plötzlich, fast katastrophenartig erfolgen, kann aber auch ganz langsam und allmählich sich durchsetzen. Das Ergebnis pflegt zunächst zu sein der Eindruck einer ungeheuren Einsamkeit, in der man zwar der Unendlichkeit mit starkem Gefühlsbewußtsein gegenübersteht, aber sich allen endlichen Größen, Menschen und Werten völlig entfremdet. Mancher Jugendselbstmord hat in der übermächtigen Gewalt dieses Erlebnisses seinen Grund. Stehen bleiben kann der junge Mensch bei solcher Einsamkeit auf die Dauer nicht, und es beginnt daher das Suchen nach anderen Menschen, die ihn in seiner Lage zu „verstehen" imstande sind. Für ein solches Verständnis kommen in der Pubertätszeit die Eltern nur verhältnismäßig selten in Frage, wohl aber der Freund (der durchaus als einziger gedacht und gewünscht wird), ferner der Führer, der bei den Mädchen auch die besondere Gestalt des „Schwarmes" annimmt, und endlich der geliebte

Angehörige des anderen Geschlechts. Für die jugendliche Erotik ist grundlegend die Tatsache, daß in der beginnenden Pubertätszeit der Trieb zur Betätigung der reifenden Geschlechtsorgane, der „Detumeszenztrieb", und die Sehnsucht nach leiblicher oder geistiger Berührung mit dem geliebten Menschen, der „Kontrektationstrieb", zwei völlig getrennte Größen mit ganz verschiedenen Objekten sind. Je länger diese Trennung dauert, und je später die Vereinigung auf ein Objekt eintritt, desto besser ist es für die Kulturhöhe, die der junge Mensch einmal erreichen soll. Die Stellung des Jugendlichen zur gesellschaftlichen und geistigen Kultur ist stark von jenen eben geschilderten Vorgängen abhängig. Der Pubertierende ist durchaus asozial, insofern als er zwar den Freund, den Führer, den Geliebten sucht, aber jeder größeren und womöglich gar traditionell oder gesetzmäßig gebundenen Gemeinschaft mit starker Opposition gegenübersteht. Das ändert sich erst im Laufe der Adoleszenz, also gegen Ende des zweiten Lebensjahrzehnts. Aehnlich verhält es sich mit der Stellung zu den geistigen Kulturgrößen. Lyrische Poesie, Musik, Philosophie werden bevorzugt, während die historischen und exakten Wissenschaften häufig abgelehnt werden oder doch ohne Einfluß auf das Innenleben bleiben. Nach dieser Richtung hin liegt ein scharfer Unterschied vor zwischen dem Pubertäts- und Vorpubertätsalter, denn in deutlichem Gegensatz zu jenem überwiegt in diesem das technische und exaktkonstruktive Interesse. Die Stellung des Jugendlichen zur Ethik ist ausgesprochen zwiespältig; schroffster Rigorismus und radikaler Nihilismus stehen nicht selten ganz unvermittelt nebeneinander, wie denn überhaupt die Doppelpoligkeit des Innenlebens für die gesamte Pubertätszeit charakteristisch ist.

6. Die vorstehende Darstellung suchte einen Durchblick durch die typische Entwicklung des Jugendalters zu geben; es darf aber nicht übersehen werden, daß manche entscheidenden Faktoren eine starke Differenzierung der J. nötig machen. Zunächst bedingt der Geschlechtsunterschied erhebliche Gegensätze in dem körperlichen und seelischen Reifen, über die freilich sichere wissenschaftliche Ergebnisse noch kaum vorliegen. Fest steht nur, daß in der Pubertät das Mädchen dem Knaben um ein bis zwei Jahre voraus zu sein pflegt (eine Tatsache, die den gemeinsamen Unterricht beider Geschlechter auf allen Klassenstufen — die sogenannte „¶ Coedukation" — als eine recht bedenkliche Größe erscheinen läßt); das Mädchen entwickelt sich schneller als der Junge, gelangt eben darum aber auch eher an die seinem Wesen gesteckten Grenzen. Alle andern beliebten Unterscheidungen — das Mädchen sei „persönlich", der Junge „sachlich" u. ä. — sind zur Zeit noch nicht viel mehr als populäre Erfahrungssätze, deren wissenschaftliche Gültigkeit sehr bestreitbar ist. — Klarer und gefestigter ist vielfach schon die soziologische Differenzierung der J. Daß die südlichen Rassen sich schneller entwickeln als die nordischen, ist bekannt; ebenso, daß zwischen Land-, Kleinstadt- und Großstadtjugend wesentliche Verschiedenheiten bestehen. Wichtig ist vor allem, daß die Pubertät sich am stärksten in der Jugend des gebildeten und mittleren Bürgertums auswirkt, während sowohl die Landjugend wie die proletarische Jugend der Großstadt die Reifezeit oft bewußt gar nicht erlebt, was sich bei jener aus einer gewissen naturhaften Primitivität (¶ Dorfjugend), bei dieser aus der psychologischen Unsinnigkeit der industriellen Arbeits- und Lebensverhältnisse (¶ Arbeit, 9. 10; ¶ Proletarierjugend; ¶ Jugendliche Arbeiter) erklärt. Die sich daraus ergebenden Folgen für das gesamte Geistesleben der betreffenden Jugendschichten sind im einzelnen auch noch sehr der wissenschaftlichen Klärung bedürftig.

7. Die pädagogische Bedeutung der J. läßt sich kurz in eine Forderung zusammenfassen: der selbständige Charakter der Reifezeit muß ganz anders als bisher in der theoretischen und praktischen Erziehung zur Geltung kommen. In den obersten Klassen der ¶ Volksschule und noch mehr im ¶ Konfirmandenunterricht herrscht auch heute immer noch die traditionelle Einstellung vor, es mit „Kindern" zu tun zu haben, obgleich das zum mindesten bei den Mädchen schlechterdings nicht mehr zutrifft; sehr viele Mißerfolge lassen sich einfach daraus erklären. Umgekehrt kennt unser modernes Arbeitsleben nur Erwachsene und trägt den Besonderheiten der Pubertät keinerlei Rechnung, was notwendig zu seelischen Verwüstungen führen muß. — Für die gesamte Pubertätspädagogik gelten, entsprechend der Doppelpoligkeit dieses Alters, zwei Grundsätze: weitestgehendes Verständnis und Gewährenlassen einerseits, feste (aber stets indirekte und niemals aufgedrängte!) Führung anderseits. Wer beide Grundsätze in vollster Harmonie dauernd zu vereinigen und in die Praxis umzusetzen vermag, der ist ein Jugendführer von Gottes Gnaden, so wie etwa Clemens ¶ Schulz einer gewesen ist.

Die beste Literaturübersicht bei Charlotte Bühler: Das Seelenleben des Jugendlichen, (1921) 1927⁴. — Ferner E. Goldbeck: Eigenleben des Knaben, 1926; — W. Hoffmann: Die Reifezeit, (1921) 1926²; — H. Schlemmer: Die Seele des jungen Menschen im Entwicklungsalter, 1926; — E. Spranger: Psychologie des Jugendalters, (1924) 1927²; — Erich Stern: J., (1923) 1928²; — William Stern: Anfänge der Reifezeit, 1925, und sehr viel andere wertvollste Abhandlungen, besonders in der Zeitschrift für pädagogische Psychologie; — Magdalene von Tiling: Psyche und Erziehung der weiblichen Jugend, (1921) 1928⁴; — O. Tumlirz: Einführung in die Jugendkunde, (1921) 1927²; — Th. Ziehen: Das Seelenleben der Jugendlichen, (1923); 1927²; — Linus Bopp: Das Jugendalter und sein Sinn, 1926 (kath.); — Jahrbuch für Erziehungswissenschaft und Jugendkunde (bisher 3 Bde.). **Schlemmer.**

Jugendpsychologie: II. Religionspsychologie des Jugendlichen.

1. Jugend und Religion; — 2. Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen; — 3. Soziologische Differenzierung; — 4. Religion der Jugendbewegung; — 5. Pädagogische Auswertung.

1. Metaphysisch betrachtet liegt zwischen Jugend und Religion ein ganz enger Zusammenhang vor. Da der junge Mensch in besonderem Maße der Unendlichkeit gegenübersteht und von Unendlichkeitsbewußtsein erfüllt ist, so ist sein Innenleben in stärkster Weise von Religion berührt, ja überflutet; „Jugend ist Religion", hat, übertreibend, aber im Grunde nicht unrichtig, Paul ¶ Tillich einmal gesagt. Die früher häufig zu findende Meinung, als sei die Jugend der Religion und der religiösen Beeinflussung unzugänglich, kann daher als völlig veraltet und abwegig bezeichnet werden. Eine ganz andere Frage ist freilich, wie der Jugendliche sich zu bestimmten geschichtlichen Ausprägungen der Religion, also speziell zum Christentum, verhält, und wie er auf konfessionelle und kirchliche Einwirkungen reagiert. Hier ergeben sich vielfach, unbeschadet der religiösen Grundeinstellung des jungen Menschen, große Schwierigkeiten und Hemmungen, die die Entstehung und das relative Recht des Begriffs der „religiösen Schonzeit" begründen (¶ Jugendbewegung).

2. Mit der üblichen Kindheitsfrömmigkeit gehen bereits während der Vorpubertät bedeutsame Veränderungen vor. Die für dieses Alter charakteristische Unfähigkeit zur Feierlichkeit, die Neigung, alles Getragene und Pathetische durch Kichern, Lachen, Unfug usw. zu stören („Flegeljahre"!), macht religiöse Andacht und Sammlung fast unmöglich; und das Gebet beschränkt sich, entsprechend dem robusten Wirklichkeitssinn dieser Periode, meist auf ganz reale Objekte. Demgemäß ist denn auch die Gesamteinstellung zur Religion; man bezweifelt sie noch nicht, man bejaht sie grundsätzlich, aber man mißt ihr keine allzu große Bedeutung bei, und man übt an ihren Vertretern, ihren Gebräuchen, ihren Ueberlieferungen eine übermütige und oft naseweise Kritik. Daß Knaben im Konfirmandenunterricht sehr häufig, im Gegensatz zu den Mädchen, die größten disziplinarischen und erziehlichen Schwierigkeiten machen, liegt nicht etwa daran, daß Mädchen an sich „frömmer" wären als Knaben, was keineswegs zutrifft; sondern es erklärt sich daraus, daß diese noch im Vorpubertätsalter stehen, während jene sich bereits in der Pubertät zu befinden pflegen. Denn hier ändert sich das Bild wieder vollständig, und zwar in doppelter Hinsicht. Zunächst wandelt sich die vorher geübte lachende Außenkritik zu einer tragisch-ernsten radikalen Kritik an dem Grundbestande der Frömmigkeit. Es ist die Zeit, in der die Kindheitsreligion endgültig überwunden wird, was sowohl auf dem Wege katastrophenartigen Zusammenbruchs wie auf dem langsamer Zerbröckelung und Umwandlung geschehen kann. Neben dieser grundstürzenden Kritik aber, die oft vorwiegend intellektueller Natur ist, steht nun anderseits eine heiße religiöse Sehnsucht, eine religiöse Erregbarkeit und Erlebnisfähigkeit stärkster Art. Man sieht zwar überall Probleme und will sie sehen, aber man hungert auch nach realen Erfahrungen, nach wirklicher Berührung mit der lebendigen Gottheit. Durchweinte und durchbetete Nächte, endloses Grübeln über der Bibel oder irgendeiner Lieblingsdichtung metaphysischen oder metaphysisch scheinenden Inhalts, leidenschaftliche Hingabe an einen Führer, von dem man Hilfe und Rat erwartet — alles das sind Symptome dieses Zustandes. Diese Pubertätsfrömmigkeit ist ausgesprochen jesuzentrisch; denn jede Personifikation des Göttlichen kommt der Ergänzungsbedürftigkeit dieses Alters entgegen. — Es ist einleuchtend, daß ein Stadium derartiger Erregungen und Kämpfe nicht allzu lange andauern kann. In der Tat pflegt schon in der zweiten Hälfte der Pubertät eine starke Beruhigung und Abkühlung einzutreten; es ist, als sei ein Organ der Seele überanstrengt worden und müsse nun erst eine Weile geschont werden. Dieselben Mädchen etwa, die noch vor einem Jahre von wahren Fieberkrämpfen religiöser Erregung geschüttelt wurden, haben nun nur noch Interesse für Tanz oder Sport, für Flirt und Mode, allenfalls für Arbeit und Beruf. Sie empfinden das zuweilen selbst als einen Rückschritt, als eine Verstumpfung und Verflachung und machen sich Vorwürfe darüber — und dabei ist es doch nur die natürliche Reaktion auf ein Extrem anderer Art. — In der Adoleszenz tritt nun wieder eine starke Vertiefung des Innenlebens ein, aber nicht eigentlich nach der religiösen Seite hin, sondern in Richtung auf allerlei Religionsersatz. Wissenschaftliche Forschung oder künstlerische Intuition nehmen die Stelle der Religion ein, oder auch Berufsethos und beginnendes Klassenbewußtsein (letzteres durchaus nicht nur bei dem jungen Proletarier, sondern ebenso z. B. bei dem Studenten); vor allem aber ist es die starke, idealistische, jugendlich-selbstbewußte Sittlichkeit dieses Alters, die namentlich der christlichen Frömmigkeit abträglich wird. Man will keine Gnade und keine Erlösung, sondern will „alles selbst vollenden durch sein heilig glühendes Herz". Daß dieser Zustand dann später, der besonderen jugendlichen Züge entkleidet, maßgebend wird für die Mehrzahl der heutigen Menschen in ihrer Stellung zur Religion, gehört nicht mehr hierher, ebensowenig wie die andere Tatsache, daß die eigentlichen homines religiosi während ihres dritten Lebensjahrzehnts einen zweiten religiösen Höhepunkt erfahren, der dann für ihr ganzes Dasein endgültig bestimmend zu sein pflegt. Das alles liegt jedoch jenseits der J.

3. Die eben gegebene Schilderung der religiösen Jugendentwicklung erfährt je nach den besonderen äußeren und inneren Umständen die mannigfachsten Modifikationen. Wichtig ist zunächst die religiöse Stellung des Elternhauses, je nachdem, ob in ihm eine religionsfeindliche, religiös gleichgültige, religiös mäßig warme oder religiös heiße Atmosphäre herrscht. Am günstigsten ist vielleicht die gemäßigte religiöse Temperatur, während eine allzu energisch betonte religiöse Haltung der Familie oft zu mancherlei Konflikten in der Seele der Heranwachsenden führt und die notwendige Ueberwindung der Kindheitsfrömmigkeit sehr schwierig gestaltet. Mit dieser Frage hängt häufig zusammen die nach der soziologischen Umwelt des Jugendlichen. Den besten Boden für gedeihliche religiöse Entwicklung gibt im allgemeinen das Bürgertum ab, das in seiner Unterschicht mit am stärksten religiöse Traditionswerte zu bewahren pflegt und in seiner gebildeten Oberschicht den religiösen Pubertätserregungen jedenfalls keine Hindernisse in den Weg legt, wenn auch eine bewußte Pflege der Frömmigkeit nicht allzu häufig ist. Im Bauerntum (¶ Bauer, ¶ Dorfjugend) wirkt die starre und oft äußerliche Sitte — soweit sie hier noch vorhanden ist — oft eher hinderlich als fördernd; man darf nie vergessen, daß das der Religion entfremdete Großstadtproletariat zum großen Teil aus den Nachkommen dieser Landbevölkerung stammt, deren Religion eben nur eine leicht zu beseitigende Gewohnheit war. Und die Jugend dieses Proletariats selbst bietet religiös das Bild völligster Auflösung; hier hat man nicht selten den Eindruck, als sei durch Vererbung, Milieu und Erziehung überhaupt das seelische Organ für religiöse Erfahrung verkümmert oder gar ganz zerstört (¶ Großstadt, ¶ Proletarierjugend). Das Fehlen einer eigentlichen bewußt erlebten Pubertätszeit in der proletarischen Jugend (¶ Jugendpsychologie: I, 6) wirkt sich auf dem Gebiete der religiösen Entwicklung besonders verhängnisvoll aus. Ein sehr schwieriges Kapitel stellen auch die in der Gegenwart aus verschiedenen Gründen sehr zahlreichen Jugendlichen dar, deren Schul- und Berufsbildung erheblich über das geistige Niveau des Elternhauses emporragt; die dadurch entstehende Kluft bewirkt häufig einen ausgesprochenen ethischen und religiösen Nihilismus, der nur schwer zu überwinden ist. Ganz allgemein kann gesagt werden, daß die jungen Menschen, denen die Religion ein sicherer Halt in allen Lebensnöten ist, sich in der Gegenwart nur ganz vereinzelt finden; bei den meisten ist auch im besten Falle die Religion selbst Gegenstand des Zweifels und Ringens, nicht aber ein sicheres Fundament, von dem aus man andere Kämpfe siegreich führen könnte.

4. Innerhalb der jugendlichen Religiosität bildet die Religion der ¶ Jugendbewegung eine verhältnismäßig selbständige Größe. Es ist zuweilen — z. B. von E. ¶ Spranger — die Behauptung aufgestellt worden, daß die gesamte Jugendbewegung Deutschlands im Grunde eine religiöse Bewegung sei; doch läßt sich eine solche These nur halten, wenn man den Religionsbegriff in idealistischem Sinne stark erweitert. Richtig ist aber, daß im Laufe ihrer Entwicklung die Jugendbewegung weithin mit echter Religion in Berührung gekommen ist, ja zum Teil sich mit ihr ganz erfüllt hat. Nun hat die Frömmigkeit der Jugendbewegung natürlich durchweg teil an den oben dargestellten Wesenszügen der Jugendreligion überhaupt; doch haben sich in ihr einige ganz besondere Typen herausgebildet, deren charakteristische Merkmale immer wiederkehren. Da ist zunächst eine pantheistisch-mystische Naturreligion, die sich vor allem in dem ursprünglichen Wandervogel und den ihm geistesverwandten Kreisen findet. Das Bewußtsein, die Natur als erlösende Macht erlebt zu haben, ist hier der Ansatzpunkt der Frömmigkeit, die in der Verehrung der Natur und speziell des Leibes als des Göttlichen oder — das ist eine sehr bedeutsame Nuance! — als Symbols des Göttlichen gipfelt. In stärkstem Gegensatz hierzu steht die namentlich in der „christlichen" Jugend — soweit sie zur Jugendbewegung gehört; der größere Teil gehört nicht dazu — vorhandene gebundene Frömmigkeit, die sich, in beachtlicher Abweichung von der sonst in der Jugend zu findenden Religiosität, freiwillig auf Grund eigenen jugendlichen Erlebens an ganz bestimmte feststehende Größen bindet: Bibel, Kirchenlehre, Christus usf. Wo das alles echt ist — und es ist fraglos öfter echt, als man bis vor kurzem allgemein anzunehmen geneigt war —, haben wir es mit einem besonders interessanten religions- und jugendpsychologischen Phänomen zu tun. Weit mehr der üblichen Jugendreligiosität entspricht die problematische Religion, die noch nicht gefunden hat, ja vielleicht gar nicht finden will, weil man das Finden als etwas Unjugendliches, Greisenhaftes ablehnt. Das Gott-suchen bildet hier den eigentlichen Inhalt der Frömmigkeit. Entsprechend der allgemeinen Entwicklung der Jugendbewegung von der Problematik weg zur Aktivität hin — über den Wert dieser Entwicklung soll hier nicht geurteilt werden — ist auch in der Religion die Problematik immer mehr zurückgetreten zugunsten einer aktivistischen, weltumgestaltenden und weltererneuernden Frömmigkeit (vgl. Neuwerk, Bund deutscher Jugend; auch manche Gruppen der kommunistischen Jugend). Die Jugendbewegung wird hier erschaut als „das Neue" oder doch als ein Teil des Neuen, das Gott in die Zeit hat einbrechen lassen, als ein Symptom des καιρός, der nahe herbeigekommen ist. Hier wälzt man nicht Probleme, man sucht auch nicht seine Seligkeit und schwärmt nicht in gefühliger Naturromantik, sondern man strebt nach neuer Gemeinschaft, neuer sozialer Verantwortung, neuer Welt- und Lebensordnung. Welche ungeheure Bedeutung dieser ganzen Erlebniswelt zukommt, ist ebenso einleuchtend wie die Kehrseite, nämlich welche Gefahren für unverbogene Jugendentwicklung sich hier ergeben. — So wichtig die Religion der Jugendbewegung ist, so sehr muß davor gewarnt werden, in ihr etwa die Religion der Jugend zu sehen. Das würde zu den schwersten Irrtümern führen.

5. Was die pädagogischen Einzelfolgerungen betrifft, so kann nur noch Folgendes festgestellt werden: a) Die Religionspädagogik lasse endlich von dem Wahn, als habe man es im großen und ganzen mit einer christlichen Jugend zu tun. Entwicklungs- und sozialpsychologisch liegen hier die größten Schwankungen und Gegensätze vor, so daß die Religionspädagogik sehr häufig nichts anderes sein kann als Missions- und Pionierarbeit. b) Diese Arbeit kann nur geschehen in intensivster Einfühlung in das tatsächlich vorhandene Jugendseelenleben, das frei von allen Illusionen erfaßt werden muß. So sehr unter systematischem Gesichtspunkt das Zurücktreten psychologischer Erwägungen zugunsten rein theologischer in der Gegenwart zu begrüßen ist, so sehr ist pädagogisch diese Entwicklung als Gefahr zu erkennen und zu beachten. c) Das letzte Ziel aller religiösen Erziehungsarbeit kann sich selbstverständlich nur aus dem Evangelium oder aus dem Glauben ergeben. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß nun alles vom Evangelium Abweichende in der jugendlichen Religiosität als „Sünde" zu werten und zu bekämpfen sei. Bruch mit dem natürlichen Wesen, radikale Umkehr und Sinnesänderung sind Erziehungsmittel Gottes; der menschliche Erzieher kann nur mit der Entwicklung und Veredelung der natürlichen Gegebenheiten arbeiten.

Außer der zu ¶ Jugendbewegung und ¶ Jugendpsychologie: I genannten Literatur vgl. G. Bohne: Die religiöse Entwicklung der Jugend in der Reifezeit, 1922; — L. Cordier: Evg. Jugendkunde, 2 Bde., 1925/26; — U. Degenfeld (K. U. Iverhoff): Jesus in unserm Schülerleben, (1917) 1920²; — G. Dehn: Die religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend, (1923) 1927³; — E. Felden: Kind und Gottesglaube, (1914) 1921² (der Titel ist ungenau; es handelt sich um Konfirmanden, d. h. um Vor- und Frühpubertät); — O. Kupky: Die religiöse Entwicklung von Jugendlichen (Archiv für die gesamte Psychologie), 1925; — J. U. Maier: Die Ideale der Jugendlichen in den Entwicklungsjahren, 1920; — E. Eichele: Die religiöse Entwicklung im Jugendalter, 1928. **Schlemmer.**

Jugendschutz umfaßt den Schutz der Kinder vor Ausbeutung und Mißhandlung, vor einem zu frühen Heranziehen zur gewerblichen Arbeit, vor sittlicher Schädigung durch eine verderbliche Literatur, und den Schutz der Jugend vor Gefahren im Industriebetrieb, vor verderblichen Einflüssen bezüglich des Alkohols, des Kinos, und schlimmer Schriften. Die Fragen des Schutzes vor gewerblicher und industrieller Ausbeutung sind in besonderen Artikeln behandelt (¶ Kinderarbeit, ¶ Jugendliche Arbeiter), so daß hier nur auf die anderen Gefahren einzugehen ist.

Der Verein zum Schutze der Kinder vor Ausbeutung und Mißhandlung erstreckt sich über ganz Deutschland und hat seinen Sitz in Berlin. Er bekämpft die Gefahren, die aus der vernachlässigten Erziehung und sittlichen Verwahrlosung entstehen, und vor allem die, die aus dem Mißbrauch der elterlichen Gewalt (körperliche Mißhandlung, Verwendung zu schweren oder sittlich gefährdenden Arbeiten) erwachsen.

Zum sittlichen Schutz der Kinder wie der Jugendlichen überhaupt dienen, abgesehen von den Bestimmungen des Strafgesetzbuchs über Herstellung und Verbreitung unsittlicher Schriften und der Einrichtung einer diesbezüglichen Reichszentrale und einer deutschen Zentralpolizeistelle, die auf Grund des Artikels 118 der Reichsverfassung erlassenen Gesetze: das Reichslichtspielgesetz von 1920 und das Gesetz zur Bewahrung der Jugend vor ¶ Schund- und Schmutz-Schriften von 1926; es fehlt noch das Gesetz über den Schutz der Jugend bei Lustbarkeiten, dessen Entwurf bis dahin noch nicht endgültig durchberaten ist. Das Lichtspielgesetz ordnet an, daß jeder öffentlich vorzuführende Lichtbildstreifen vorher

amtlich geprüft werden muß; die Vorführung ist zu versagen bei Gefährdung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit, bei Verletzung des religiösen Empfindens, bei einem verrohenden oder entsittlichenden Charakter, bei Gefährdung des deutschen Ansehens oder der auswärtigen Beziehungen. Eine Prüfungsstelle und eine Oberprüfstelle sind eingerichtet, in der auch die für Jugend- und Volkswohlfahrt tätigen Organisationen vertreten sind. Die Zulassung Jugendlicher unter 18 Jahren bei Lichtspielvorführungen kann untersagt werden. Aehnlich ist auch das erwähnte Gesetz von 1926 gestaltet: auch hier sind die auf diesem Gebiete arbeitenden Vereine, sowie die Kirche, zur Mitarbeit herangezogen. Eine „Evg. Hauptstelle zur Schund- und Schmutzbekämpfung" ist begründet.

Auch gegenüber den Gefahren des Alkohols soll die Jugend geschützt werden. Schon mehrfach tagten die Kongresse für alkoholfreie Jugenderziehung (¶ Alkoholfrage, 3 b). Aerzte, Pädagogen, Jugendfreunde stimmen darin überein, daß bis zum 17. und 18. Jahr der Alkoholgenuß durchaus schädlich ist. Ueber die Begrenzung des völligen Alkoholverbots im öffentlichen Ausschank an Jugendliche, ob das 14. oder 16. oder 18. Jahr maßgebend sein soll, ist noch keine Einigung erzielt und darum noch keine gesetzliche Bestimmung getroffen worden. In den ernsten Jugendkreisen (¶ Jugendbewegung) vertritt man schon seit Jahren ohne gesetzliche Bestimmung die alkoholfreie und nikotinfreie Lebensführung. Von dieser freien Selbsteinstellung der Jugend ist das Beste zu erhoffen.

Deutsches Archiv für Jugendwohlfahrt: Jugendwohlfahrt und Lehrerschaft, 1926; — E. Seeger: Reichslichtspielgesetz, 1923; — Matz-Seeger: Gesetz zur Bewahrung der Jugend vor Schund- und Schmutzschriften, 1927. **Mahling.**

Jugend- und Wohlfahrtsdienst, Evangelischer. Die neue Jugend- und Wohlfahrtsgesetzgebung (¶ Jugendfürsorge, 1; ¶ Jugendgerichte) erkennt die selbständige und verantwortliche Mitarbeit der freien Liebestätigkeit und Jugendhilfe an. Dadurch wurden die Kirchen wie ihre freien Verbände, die auf evg. Seite im Zentralausschuß für ¶ Innere Mission, auf kath. im Deutschen Caritasverband (¶ Caritas, 3) zusammengeschlossen sind, zur Um- bzw. Neuorganisation angeregt. Die evg. Kirche und ihre Innere Mission haben ihre Jugend- und Wohlfahrtspflege in den neuerdings allenthalben sich bildenden E.J.W.-D.en (evg. Jugendämtern, Wohlfahrtsämtern) neu zusammengefaßt und dem Organismus der öffentlichen Wohlfahrtspflege angepaßt. In diesen E.J.W.D.en ist die freie evg. Liebestätigkeit der kirchlichen Verantwortung unterstellt, ohne die notwendige Selbständigkeit und Beweglichkeit zu verlieren. Es sind landes- und provinzialkirchliche (Landes-, Provinzial-) J.W.D.e gebildet worden, die in einzelnen Fällen von den kirchlichen Parlamenten mit der verantwortlichen Uebernahme der Jugend- und Wohlfahrtspflege beauftragt worden sind (Delegation). Die Zahl der bisher entstandenen E.J.W.D.e in Deutschland geht über das erste Tausend hinaus. In den kleineren Einzelgemeinden ohne eigenen E.J.-W.D. werden Ortsausschüsse für evg. J.- u. W.-Arbeit geschaffen oder Vertrauensleute bestellt, die unter Leitung der Pfarrer arbeiten. In den E.J.-W.D.en bearbeiten einzelne Abteilungen die Jugendarbeit, Fürsorge, Frauenarbeit, Volksbildungsarbeit und Büchereiwesen, Pressearbeit usw. Von der Zukunft ist eine lebendige und wachsende Zusammenarbeit der E.J.W.D.e mit den (staatlichen Landes- und Kreis-) Jugendämtern, Wohlfahrtsämtern und der staatlichen Jugendpflege zu erhoffen.

J. Steinweg: Die Innere Mission der evg. Kirche, 1928; — Der evg. Wohlfahrtsdienst, hrsg. von Steinweg, 1924 ff; — Kleiner Ratgeber für die Mitarbeit in der Jugendfürsorge, 1927 ff. **Neubauer.**

Jugendverbände, Katholische.

1. Pfarrjugendverbände; — 2. Soziale Verbände; — 3. Berufsverbände; — 4. Hochschulverbände; — 5. Kath. Jugend Deutschlands; Deutsche Jugendkraft; — 6. Internationale Verbindungen; — 7. Statistik. — Das evg. Gegenstück bilden die „Evg. ¶ Jugendbünde".

1. Die Verbände der kath. Pfarrjugend haben zum Ziel, auf dem Boden der kirchlichen Pfarrgemeinde die ganze männliche bzw. weibliche Jugend ohne Unterschied nach Stand oder Bildung nach Maßgabe ihrer Aufgeschlossenheit, also schlechthin die junge Christengemeinde, zu umfassen. Träger sind einerseits der Kath. Jugend- und Jungmännerverband Deutschlands, anderseits der Zentralverband der Kath. Jungfrauenvereinigungen Deutschlands und der Süddeutsche Verband weiblicher Jugendvereine.

1. a. Der Kath. Jugend- und Jungmännerverband Deutschlands (Kath. Jungmännerverband) geht in seinen Anfängen zurück auf die alten ¶ Marianischen Kongregationen für Jünglinge. Seine ältesten Vereine wurden als solche gegründet zu Beginn des 17. Jhd.s (Trier 1617, Neuß 1618, Düsseldorf 1621 usw.). Eine planmäßige Förderung in neuerer Zeit fand diese Bewegung durch die ersten ¶ Katholikentage seit 1848, namentlich durch J. B. ¶ Heinrich in Mainz. Anstoß zum organisatorischen Zusammenschluß gab erst das inzwischen erwachte soziale Leben der deutschen Katholiken und die von hier aus in verschiedenen Städten gegründeten Lehrlings- und Aloysiusvereine. Letztere sind schon ausgesprochene Pfarrvereine (¶ Vereinswesen, kath.). 1896 schloß sich eine größere Zahl von geistlichen Leitern der drei verschiedenen Vereinsarten zu einer losen Vereinigung zusammen. Es folgte die Einrichtung eines Generalsekretariates in Düsseldorf, das dem damaligen Kaplan und späteren Generalpräses Carl Mosterts († 1926) übertragen wurde. Seiner Arbeit ist sowohl die Sammlung der bestehenden Jünglingskongregationen und Jugend- bzw. Lehrlingsvereine zu verdanken, wie auch die weitere Ausbreitung namentlich in der Zeit der staatlichen Jugendpflege. So zählte der Verband 1911 bereits 197 000 Mitglieder, wovon 30 000 über 17 Jahre. Eine neue Entwicklung und endgültige Formung des Verbandes brachten die heimkehrenden Krieger und die nach den Wehen des Krieges aller Orten neu auflebende kath. Bewegung. Aus der Vereinigung der Präsides wurde der Kath. Jungmännerverband, der zum erstenmal 1921 in Düsseldorf durch Vertreter der Jugend selbst zusammentrat und sich 1924 in Fulda sein Verbandsgrundgesetz gab. Nach diesem ist sein Ziel, auf dem Boden der kirchlichen Pfarrgemeinde „ganze kath. Menschen zu schaffen, die sich in echter Jugendgemeinschaft mit ihrem geistlichen Führer zu ihren Mannespflichten in Familie, Beruf und Volk heranbilden und in apostolischer Hingabe am Reiche Christi mitwirken wollen". Der Jungmännerverband hat seinen Sitz in Düsseldorf, Jugendhaus; an der Spitze steht ein von den Diözesanpräsides gewählter Generalpräses und ein von den Vertretern der Jungmannschaft gewählter Verbandsobmann. Seinem kirchlichen Charakter entsprechend baut der Verband auf von den Pfarrvereinen zu den Diözesanverbänden, die als solche dem jeweiligen Bischof unterstellt sind. Der früher selbständige, späterhin in loser Arbeitsgemeinschaft mit Düsseldorf stehende süddeutsche Ver-

band der kath. Jugendvereine ist im Zusammenhang mit der Neubildung des Reichsverbandes in diesen übergegangen. Für die bayerischen Diözesen besteht eine Landesstelle in München wie auch für den Gesamtverband eine Vertretung in Berlin. Beim Verbandstag 1928 in Neisse zählte der Verband in 4 479 Vereinen unter 372 890 Mitgliedern 53,4% unter 17, 31,7% von 17—21 und 14,9% über 21 Jahren. Gegen die Vorkriegszeit also ein starkes Anwachsen der eigentlichen Jungmannschaft. Nach Berufen zählte man 51,9% Handwerker und gelernte Arbeiter, 15,5% ungelernte Arbeiter, 10,6% Landjugend, 9,2% Kaufleute, 5,2% Studierende, 1,9% Beamte und 5,7% sonstige Berufe. Hiernach liegt der Schwerpunkt des Verbandes in der kath. Arbeiterjugend, was auch seiner verhältnismäßig stärksten Verbreitung im Rheinland und Westfalen entspricht. In kultureller Hinsicht erstrebt die Verbandsleitung „eine entschiedene Haltung gegenüber Mammonismus und Materialismus, gegenüber Vergnügungswahnsinn und Vereinsmeierei. Sie sucht im Leben des Einzelnen wie in den Formen der Gemeinschaft die Art neuer Jugend, echtes Christentum und natürliches Menschentum". Dem dienen neben verschiedenen Einrichtungen der Verbandszentrale, wie Reichswanderamt, Verbandsfreizeitheim in Altenberg bei Köln, vor allem die Verbandszeitschriften „Jungwacht", „Wacht" und „Wacht der Landjugend"; ferner für die geistig führenden Kreise der Jungmannschaft die gemeinsam mit dem Neudeutschland-Aelterenbund herausgegebenen „Stimmen der Jugend"; für die Jugendleitung die Fachzeitschrift „Jugendführung" mit Sonderbeilagen für die geistlichen Präsides und die Jungführer aus den Reihen des Verbandes selbst.

1. b. Der Zentralverband der Kath. Jungfrauenvereinigungen Deutschlands ist noch später als der Jungmännerverband als Zusammenfassung zahlreicher Jungfrauenvereine, die in Westdeutschland fast ausschließlich Jungfrauenkongregationen waren, entstanden. Der Zentralverband als solcher wurde 1915 gegründet und verlegte 1926 seinen Sitz von Bochum ebenfalls nach Düsseldorf. In den Grundzielen, wie in seinem Aufbau entspricht er im wesentlichen unter Berücksichtigung der Eigenart der weiblichen Jugend dem Jungmännerverband. Er hat jedoch noch nicht wie dieser sämtliche deutsche Diözesen erfaßt, sondern zählt erst 14 angeschlossene Diözesanverbände, jedoch mit der stattlichen Mitgliederzahl von 760 000. Hiervon sind 240 000 im Alter von 14—18, 150 000 von 18—21 und 130 000 von 21—25 Jahren. Seine Mitgliederzeitschriften sind „Der Kranz", „Knospen" und „Maria und Martha"; ferner für die Leiter „Frauenart und Frauenleben". — Der süddeutsche Verband weiblicher Jugendvereine umfaßt Bayern und Württemberg mit dem Sitz in München und zählt etwa 30 000 Jugendliche. Im Gegensatz zu den Kongregationen des Westens bildeten seinen Ausgangspunkt namentlich in München selbst die Patronagen nach Wiener Vorbild.

2. Eine weitere Gruppe der kath. J. bilden jene, die sich zunächst nicht auf Grund der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Pfarrei, sondern auf Grund ihrer gemeinsamen sozialen Lage zusammengeschlossen haben, ohne dabei jedoch ausgesprochene Berufsverbände zu sein. Sie nehmen deshalb ihren Ausgang von der sozialen Lage bestimmter Bevölkerungskreise und gewähren den sozialen Belangen auch in ihrem Arbeitsprogramm ein besonders weites Ausmaß. Der Bedeutendste unter diesen Verbänden ist der Kath. Gesellenverein mit dem Sitz in Köln. Er wurde um die Mitte des 19. Jhd.s durch Adolf ¶ Kolping (¶ Katholisch-Sozial, 3) eigentlich gegründet, nachdem Kolping in Elberfeld vorher geistlicher Führer einer Vereinigung junger Männer geworden war. Kolping hatte in seinem eigenen Arbeitsleben das ganze Elend der damaligen Handwerksgesellen kennengelernt und versuchte nun mit rastlosem Eifer die jungen Burschen von der Straße und vom Wirtshaus wegzuholen und zu einer familienhaften Gemeinschaft in seinem Gesellenverein zusammenzuschließen. Dies ist Kolping in hervorragendem und sonst wohl unerreichtem Maße gelungen und wohl kaum eine andere Gemeinschaft von gleichem Umfang dürfte noch nach fast einem Jahrhundert so vom Geiste eines Mannes, in Wahrheit eines Vaters, durchdrungen und belebt sein, wie der Gesellenverein des Gesellenvaters Adolf Kolping. Familien- und Berufserziehung bilden für den Gesellenverein die Grundlegung der religiösen Erziehung. In jüngster Zeit ist auch der Gesellenverein stärker in das öffentliche Leben eingetreten und hat dementsprechend als seine Zielpunkte erklärt: Familie, Demokratie und Völkerfriede. — Der kath. Gesellenverein fand von Anfang seine Stärke in einer straffen Zentralisierung vom geistigen Mittelpunkte in Köln aus, wie sie schon aus der Entstehung als Verein für die vielfach wandernden Gesellen nahegelegt wurde. Die Gliederung nach Diözesen und selbst Ländern erfolgte erst in zweiter Linie. Der Kath. Gesellenverein erstreckt sich deshalb fast überallhin, wo sich kath. deutsche Handwerksgesellen bzw. gelernte Arbeiter finden. Alle einzelnen Vereine, selbst in Nord- und Südamerika, sind der Kölner Zentrale unterstellt. — Gesellen anderer Nationen finden sich wohl nur in Holland und Ungarn in größerem Umfang in den einzelnen Vereinen. Mit dem Ausgang von dem wandernden Gesellen und dem Ziel der familienhaften Gemeinschaft hängt es auch zusammen, daß der Gesellenverein von Anfang an auf die Schaffung eigener Hospize oder Gesellenhäuser größten Wert legte. Am 1. Jan. 1927 zählte der Verein allein im Deutschen Reich 269 eigene Häuser mit 7367 Betten für ständige Bewohner und außer den Wanderstuben in diesen Häusern noch 102 eigene Wanderheime mit 2145 Schlafstätten. 1926 wurden an durchreisende Mitglieder 203 865 Nachtquartiere und 320 507 unentgeltliche Mahlzeiten gewährt. Die Mitgliederzahl des Gesamtvereins betrug in 1722 Ortsvereinen 102 956, davon in Deutschland in 1346 Vereinen 84 000. Organ des Verbandes ist das Kolpingsblatt.

Seinen Grundgedanken nach zwischen Jungmännerverband und Gesellenverein steht der Bayerische Burschenverband für die fortbildungsschulentlassene Jugend auf dem Lande. Sein Sitz ist Regensburg. Gegliedert ist er ähnlich dem Jungmännerverband in Pfarrvereine und Diözesanverbände. Organ das „Burschenblatt". — Eine Anzahl von Vereinigungen ehemaliger Schüler höherer Lehranstalten in Bayern haben sich zum Kartell kath. Studienvereinigungen zusammengeschlossen.

3. Zu den Verbänden, die sich besonders die Pflege eines bestimmten Standesgedankens und die Erziehung zu einem bestimmten Beruf gesetzt haben, gehört als erster der Jung-KKV. (Jugendabteilung des Kath. Kaufmännischen Verbandes). Er umfaßt in 90 Jungmännerringen und 177 Jugendgruppen etwa 10 000 Kaufmannslehrlinge und jüngere Gehilfen. Sein Sitz ist Essen a. d. Ruhr. Sein Ziel: „Kath. Kaufmann als gestaltende Kraft im Wirtschaftsleben". Für die weib-

liche kaufmännische Jugend besteht der Verband kath. kaufmännischer Gehilfinnen und Beamtinnen, der sich gliedert in einen Verband mit dem Sitz in Köln und einem süddeutschen mit dem Sitz in München. — Standesverband in engerem Sinne ist ferner der Kath. Jugendbund werktätiger Mädchen Deutschlands mit dem Sitz Berlin; sein Ziel ist, die werktätigen Mädchen in Zusammenarbeit mit Familie und Kirche zu klären, festen, um ihr Lebensziel wissenden und ringenden Berufsfrauen heranzubilden und bewußt an der Durchdringung der Berufsarbeit mit kath. Grundsätzen mitzuarbeiten. Sein Blatt heißt „Die Schaffensfrohen". Der Bund ist hauptsächlich in Nord- und Ostdeutschland verbreitet. — Im Jahre 1925 bildeten die Kath. ¶ Arbeitervereine im Rahmen ihres Verbandes eigene Jugendabteilungen unter dem Namen Werkjugend. Unter den etwa 30 000 Mitgliedern sind 4117 unter 20 Jahren. Ihr Ziel ist besonders, den jungen Nachwuchs in Geist und Leben der Arbeiterstandesbewegung einzuführen. Ihre Zeitschrift ist „Die Werkjugend". — Berufsvereine von besonderer Bedeutung ist ferner der Kath. Junglehrerbund des Deutschen Reiches mit 3000 Mitgliedern. Auch die verschiedenen Schülerverbände sind hier zu erwähnen, so neben dem bereits unter ¶ Jugendbewegung (: III, 5) genannten Neudeutschlandbund der Landesverband der Studentenkongregationen Bayerns. Ebenso der 1908 gegründete Technische Kartellverband an höheren technischen Lehranstalten. Er zählt 14 Vereine mit 800 Mitgliedern.

4. Unter den kath. Hochschulverbänden (¶ Studentenverbindungen) nimmt nach Alter und nach Zahl der Mitglieder der 1856 gegründete Cartellverband der kath. deutschen Studentenverbindungen (C.V.) die erste Stelle ein. Organ ist die „Academia". Der zweite alte große Verband ist der Kartellverband der kath. Studentenvereine Deutschlands (K.V.), der 1866 gegründet wurde. Sein Organ sind die „Akademischen Monatsblätter". Bereits 1847 wurde der Verband der wissenschaftlichen kath. Studentenvereine „Unitas" (U.V.) gegründet. Er richtet ein Hauptaugenmerk auf Pflege des religiösen Lebens und der wissenschaftlichen Arbeit. Zu den Hochschulverbänden jüngeren Ursprungs gehört der Hochland-Verband neustudentischer abstinentischer Verbindungen (A.V.). Sein Organ ist „Neues Studententum". Aus der sozialen Studentenarbeit, die besonders durch C. ¶ Sonnenschein gefördert wurde, nahm seinen Anfang 1911 der Verband der freien Vereinigungen kath. Studierender. Sein Ziel war besonders, auf die kath. Freistudentenschaft im Sinne eines unentwegten kath. Idealismus Einfluß zu gewinnen. Im Neudeutschland-Aelterenbund haben sich die den Mittelschulen entwachsenen Mitglieder des Neudeutschlandbundes zur weiteren Pflege und Verbreitung ihrer Ideale auf der Hochschule und im Leben zusammengefunden. Der Bund umfaßt 40 Gruppen. Als Organ dienen die gemeinsam mit dem Jungmännerverband herausgegebenen „Stimmen der Jugend". Neben diesen hauptsächlich aus der kath. ¶ Jugendbewegung (: III, 5) bzw. der jungkath. Bewegung hervorgegangenen Verbänden besteht noch der Verband der kath. deutschen Studentinnenvereine mit der Zeitschrift „Die kath. Studentin".

5. Bereits 1921 im Anschluß an die erste Tagung des Kath. Jungmännerverbandes hatten sich die bedeutendsten der vorstehend aufgezählten Verbände zu einer Arbeitsgemeinschaft „Die kath. Jugend Deutschlands" zusammengeschlossen. Ihre Geschäftsführung ist von Anfang an bei der Zentrale des Jungmännerverbandes. Die „Kath. Jugend Deutschlands" ist nach der 1928 zu Altenberg gegebenen Satzung die „Gemeinschaft der Verbände und Bünde kath. Jugend in Deutschland". Ihr Ziel ist, „den Gemeinschaftswillen der kath. Jugend Deutschlands zu klären und zu festigen, das Gemeinschaftsleben kath. Jugend zu pflegen, die Gemeinschaftsarbeit kath. Jugend zu fördern, zur Erfüllung ihrer gemeinsamen Aufgaben, in innerer Einheit und äußerer Geschlossenheit für Kirche, Volk und Staat". Der Gedanke der kath. Jugend Deutschlands ist gleich dem Aufblühen der meisten großen kath. Jugendverbände nach dem Kriege eine Frucht der jungkath. Bewegung, die zwar durch die Kriegserlebnisse und deren aufrüttelnde Wucht stark gefördert wurde, in ihren Wurzeln und Anfängen jedoch zurückgeht auf die Neubelebung und namentlich Verinnerlichung kath. Lebens insbesondere dank der Neuaufschließung der Schätze der Eucharistie durch Pius X. In Deutschland fand diese in allen Nationen zu beobachtende Neuerweckung kath. Jugend in der deutschen Jugendbewegung viele ihr selbst wertvolle und fördernde Züge. Jungkath. Bewegung wie deutsche Jugendbewegung haben sich so in den kath. deutschen Jugendverbänden vielfach getroffen und, wenn auch manchmal unter nicht leichtem geistigen Ringen, mannigfache, wertvolle, gemeinsame Ausdrucksformen gefunden. Je nach der Eigenart des einzelnen Verbandes oder Bundes überwiegt das eine oder andere Grundelement unbeschadet der gemeinsamen kath. Grundeinstellung. Für das Verständnis des kath. jungen Deutschlands ist das klare Erfassen dieser beiden Lebensquellen grundlegend.

Eine weitere Zusammenfassung der gesamten kath. deutschen Verbände der männlichen Jugend bildet die Deutsche Jugendkraft zur Pflege der Leibesübung in den kath. Verbänden. Sie wurde 1920 in Würzburg gegründet und hat ihren Sitz ebenfalls an der Verbandszentrale des Kath. Jungmännerverbandes in Düsseldorf. Die großen Verbände der männlichen Jugend gehören ihr als sogenannte Stammverbände an. Die einzelnen Turn- und Sportabteilungen sind zumeist Abteilungen der betreffenden Vereine, unter sich jedoch zusammengefaßt in eigenen Bezirken, Gauen und Kreisen. Das Hauptorgan ist die „Deutsche Jugendkraft". Sie pflegt besonders das allgemeine Volksturnen und den Volkssport und will „Leibesübungen, die die Seele als Höchstes und Letztes anerkennen, auf den inneren Menschen zielen und ihn bewußt mitgestalten helfen."

6. Nach dem Weltkrieg ergab sich auch für die kath. Jugend das dringende Bedürfnis zum internationalen Zusammenschluß. Die erste Anregung in großem Ausmaße ging von der kath. Jugend Italiens anläßlich deren 50jährigen Jubiläums im Jahre 1921 aus. Auf deren Einladung hin trafen sich in Rom die Vertreter von mehr als 20 verschiedenen kath. Nationalverbänden junger Männer und schufen in einem eigenen Sekretariat den Mittelpunkt ihrer Arbeitsgemeinschaft „Juventus catholica". Die Verbände der kath. Mädchen bilden eine eigene Sektion der internationalen Union der kath. Frauenbünde mit dem Sekretariat in Utrecht. Eine freiere mehr auf persönliche Beziehungen abgestellte Vereinigung ist die Kath. Weltjugendliga, deren internationale Geschäftsstelle sich in Köln befindet. Ihr Ziel ist, durch persönliche Treffen, Briefwechsel und

Pressearbeit dem Friedensgedanken besonders in den Kreisen der Jugend und Jugendverbände aller Länder Eingang zu schaffen. Ihr Organ ist „Erwachende Jugend". Mit dem Friedensgedanken pflegt sie besonders als Weltsprache Esperanto.

7. Statistische Uebersicht (1927).

Verbände bzw. Bünde:	Mitgliederzahl:
Kath. Jungmännerverband Deutschlands	382 531
Zentralverband der kath. Jungfrauenvereinigungen Deutschlands	767 000
Süddeutscher Verband weiblicher Jugendvereine	30 000
Kath. Gesellenverein	84 000
Verband der kath. Burschenvereine Bayerns	24 398
Cartell kath. Studienvereinigungen	300
Jugendbund im Verbande kath. kaufmännischer Vereinigungen Deutschlands	10 000
Werkjugend in den kath. Arbeitervereinen	30 000
Kath. Junglehrerbund des Deutschen Reiches	3 000
Technischer Kartellverband	800
Landesverb. der Studentenkongregationen Bayerns	3 450
Neudeutschland	12 308
Quickborn	5 900
Jungborn	3 000
Jungkreuzbund	2 000
Normannsteiner	500
Jugendbund im Kath. Frauenbund	10 000
Kath. Jugendbund werktätiger Mädchen	8 000
Verband kath. Beamtinnen und Gehilfinnen Köln	11 000
Verband kath. Beamtinnen u. Gehilfinnen München	9 000
Cartellverband der kath. deutschen Studentenverbindungen (C.V.)	6 836
Kartellverband der kath. Studentenvereine Deutschlands (K.V.)	3 700
Verband der wissenschaftlichen kath. Studentenvereine Unitas (U.V.)	1 380
Hochland-Verband neustudentischer abstinenter Verbindungen	420
Verband der freien Vereinig. kath. Studierender	300
Ring kath. deutscher Burschenschaftler	273
Verband der kath. deutschen Studentinnenvereine	313
Reichsverband Deutscher Jugendkraft	700 000

C. Mosterts: Jünglingsseelsorge, 1923²; — G. Wagner: Ziel und Aufgabe im Kath. Jungmännerverband Deutschlands, 1926; — C. Noppel: Die Kath. Jungmännerbewegung, 1922; — Zentralverband der kath. Jungfrauen-Vereinigungen Deutschlands, 1920; — J. Nattermann: Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart, 1925; — Jugendhaus Düsseldorf: Die Kath. Jugend Deutschlands, 1927. **Noppel.**

Jugendweihe ist nicht eine eindeutige Handlung wie die ¶ Konfirmation, deren Ersatz sie sein soll. Je nachdem sie in freireligiösen oder freigeistigen Gemeinschaften gepflegt wird, ändert sich ihr Sinn und Wesen, sie ist entweder religiös oder religionslos.

1. In den ¶ Freireligiösen Gemeinden tritt an Stelle der Konfirmation die J. Sie bildet den alljährlichen Höhepunkt im freireligiösen Gemeindeleben. Zeitlich fällt sie zusammen mit der Entlassung der Kinder aus der Volksschule. Ihrem Wesen nach ist sie die Weihe der Jugend zu einem religiös-sittlichen, rechtschaffenen und gewissenhaften Lebenswandel. Die Weihlinge geloben, mit reinem Willen das Leben dem Ewigen zu weihen, mit heißem Bemühen der Wahrheit zu dienen, aus ganzer Seele das Gute zu tun, mit allen Kräften nach Vervollkommnung zu streben und so dem eigenen Volke und der Menschheit zu dienen. Eine Verpflichtung auf irgendwelche Glaubenslehren findet nicht statt, obwohl die Kinder mit dem freireligiösen Glauben bekanntgemacht wurden. Als sinnbildliches Zeichen gilt der Handschlag und an einzelnen Orten, wie Wiesbaden, noch das Brudermahl, eine Erinnerung an das Abendmahl des Stifters der christlichen Religion in undogmatischer Weise. Der J. geht eine religiös-sittliche Unterweisung voraus, die religiös zum Geheimnisvollen, zum Unerforschlichen, zu Gott führt und sittlich in dem Lebensideal gipfelt: Höchstes Glück ist es, mit Aufopferung des eigenen Lebens im Dienste der Menschheit an ihrem geistigen, sittlichen und religiösen Fortschritt zu arbeiten. So in der freireligiösen Landesgemeinde Badens und zum Teil in den südwestdeutschen Gemeinden, die sich 1925 zum Verbande freireligiöser Gemeinden Deutschlands erweitert haben.

2. Im Volksbund für Geistesfreiheit, der sich 1924 in Leipzig aus dem Deutschen ¶ Freidenker-Bund und dem Bund der freireligiösen Gemeinden Deutschlands (¶ Freireligiöse) gebildet hat und sich zur einheitlichen, natürlichen Welt- und Lebensanschauung bekennt, ist die J. eine Feier für die schulentlassene Jugend, die vorausgehend Unterricht in den Grundsätzen dieser Gemeinschaft erhält, die zum Ausdruck bringen, „daß Religion nicht Glaube an übernatürliche Mächte (Gott) und ein Leben jenseits des Todes sei, sondern der Wille zum Wahren, Guten und Schönen auf dieser Erde, das Streben nach sittlicher Vollkommenheit, nach einem Leben in Wahrheit, Freiheit und Liebe". Den Kindern wird bei der Feier, die hin und wieder auch zu Pfingsten abgehalten wird, ein äußerliches Versprechen nicht abgenommen. Sie werden dabei an das erinnert, was sie beim Unterrichte vernommen haben und von dem der Sprecher oder Lehrer überzeugt ist, daß das Leben seine Richtigkeit bestätige.

3. In der Gemeinschaft proletarischer ¶ Freidenker (Verband für Freidenkertum und Feuerbestattung), gegründet 1922 in Kassel, die die Welt- und Lebensanschauung des Marxismus pflegt und in der Religion nur Opium fürs Volk erkennen will, ist die J. eine Schulentlassungsfeier, bei der jede Erinnerung an Religion ausgeschlossen ist und die Schulentlassenen in die Gemeinschaft der Schaffenden, die den Neubau der Gesellschaft im marxistischen Sinne vollenden, eingeführt werden. Diese Jugendfeier, der ein kurzer religionsloser Moralunterricht vorausgeht, hat manches Aehnliche mit der Frühlingsfeier, welche die Sozialdemokratie für ihre Schulentlassenen veranstaltet, um sie ihren Jugendorganisationen zuzuführen.

K. Weiß: Feier- und Weihestunden der freien Religion, 1929³, S. 18 ff; — G. Pick: Freireligiöse J., 1928, S. 43 ff; — Baltin Hartig: J., 1927, S. 2. 56 ff. **Karl Weiß.**

Julian, 1. Römischer Kaiser Nov. 361 bis Juni 363, genannt Apostata (der Abtrünnige), * 331 in Konstantinopel, christlich erzogen, durch den Neuplatoniker Maximus u. a. zur Theosophie und Magie geführt, beim Studium in Athen mit den Mysterienkulten vertraut, zeichnete sich, zum Cäsar ernannt, in Gallien gegen die Alemannen (Schlacht bei Straßburg 357) aus. Nach dem Tod des Konstantius Kaiser, betrieb er die Rüstungen gegen die Perser und ordnete, die christliche Maske abwerfend, das Leben am Hof, die Verwaltung des Reichs und die Pflege der Religion. Frühjahr 363 beginnt der Krieg; unweit Bagdad trifft den Kaiser der von unbekannter Hand geschleuderte Speer (Legende: „Du hast gesiegt, Galiläer"). J.s Religionspolitik bedeutet die Rückkehr zu vorkonstantinischen Grundsätzen (¶ Imperium Romanum, 4). Er hat dem Christentum alle ihm von seinen Vorgängern zugesprochenen

Vergünstigungen entzogen und die Mysterienkulte wieder in ihre Rechte eingesetzt. In Wort und Schrift suchte er den Geist seiner edlen, aber unklaren Religiosität absterbenden Organismen einzuhauchen und, ungewollt vom christlichen Ideal beeinflußt, durch Einführung gottesdienstlicher Reformen, Vertiefung der Bildung des Klerus und Förderung der Liebestätigkeit versittlichend auf sie zu wirken. Die Bekenner der verfehmten Religion bekämpfte er mit geistreichem Spott, hinderte aber ihre Religionsübung nur ausnahmsweise. Den Theologen untersagte er den Unterricht in Grammatik und Rhetorik (Schuledikt von 362) und nahm ihnen dadurch die Möglichkeit, die klassischen Lehrstoffe mit ihren Vorstellungen zu durchtränken. Seine Theosophie schließt sich eng an die des ¶ Jamblichus und seiner Schule (¶ Neuplatonismus) an, originell nur in der Form, eindrucksvoll durch die Lebhaftigkeit persönlicher Anteilnahme.

Vf. u. a.: Die Reden an König Helios und die Göttermutter; die Satiren Καίσαρες, und Μισοπώγων (Barthasser; gegen die Antiochener zur Rechtfertigung seiner Philosophentracht) und die Schrift gegen die Galiläer (d. h. die Christen; nur Bruchstücke). — Beste Ausgabe der philosophischen Schriften von Friedrich Karl Hertlein: 1875, 2 Bde. (deutsch von Rudolf Asmus, 1908), der Bruchstücke der Galiläerschrift von Karl Johannes Neumann, 1880; Uebersetzung der Reden auf Helios und die Göttermutter bei Georg Mau: Die Religionsphilosophie Kaiser J.s in seinen Reden usw., 1907. — Ueber J. vgl. Paul Allard: Julien l'Apostat, 3 Bde., 1900—03; — Joh. Geffcken: Kaiser J., 1914; — Pauly-Wissowa X 1, Sp. 26 ff; — W. Enßlin: Klio 18, 1922, S. 104 ff; — RE³ IX, S. 609 ff. **Gustav Krüger.**

2. von Eclanum († um 454), Führer der achtzehn pelagianischen Bischöfe, die 418 die Epistola tractoria des Zosismus (¶ Pelagianismus) verwarfen. Als Verbannter weilte er um 420 bei ¶ Theodor von Mopsuestia, um 428 bei ¶ Nestorius.

J. schrieb gegen ¶ Augustins De nuptiis 419 vier Bücher Ad Turbantium, um 421 acht Bücher Ad Florum (zum Teil wieder herstellbar aus Augustins antijulianischen Schriften); ferner De amore und De bono constantiae (nur in zerstreuten Zitaten erhalten; ebenso einzelne Briefe); vermutlich auch Erklärungen zu Hosea, Joel und Amos (vgl. G. Morin in RBd 30, 1913, S. 1 ff); zu Hiob (vgl. A. Vaccari in Miscell. Amelli, Rom 1920, S. 43 ff und A. d'Alès im Rech. de science religieuse 6, 1916, S. 311 ff; dagegen J. Stiglmayr in ZkathTh 45, 1921, S. 495 f); zu den Psalmen (vgl. Vaccari in Civiltà catt. 1916, 1, S. 578 ff). — Ueber J. vgl. A. Bruckner: J. v. E. (TU 15, 3a), 1897; — Derf.: Die 4 Bücher J.s v. E. an Turbantius, 1910; — Bardenhewer IV, S. 516 ff; — RE³ IX, S. 603 ff; XXIII, S. 719. **Wittig.**

3. von Halicarnaß († nach 518), über dessen Leben sehr wenig bekannt ist, wurde 518 beim Regierungsantritt Justins I von seinem Bistum in Karien vertrieben, flüchtete nach Alexandrien und geriet hier mit ¶ Severus von Antiochien in einen heftigen Streit, ob Christi Leib schon seit der Geburt, oder erst nach der Auferstehung ἄφθαρτον (unvergänglich) gewesen sei (Aphthartodoketen).

RE³ IX, S. 606 ff; XXIII, S. 719; — Pauly-Wissowa X 1, Sp. 22. — Außer den Dogmengeschichten (besonders Ad. von Harnack II, 1909⁴, S. 410 ff) vgl. Usener in Rhein. Museum 55, 1900, S. 321 ff (Kleine Schriften IV, S. 316 ff); — J. Lebon: Le monophysisme sévérien, Louvain 1909, S. 173 ff; — René Draguet: J. d'H. et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ, Louvain 1914 (vgl. dazu F. Loofs in: ThLZ 1925, Sp. 320 ff); — M. Jugie: J. d'H. et Sévère d'Antioche (Controverse sur la passibilité du Corps de Jésus-Christ), Paris 1925; — R. P. Casey: J. H. (HarvThR 19, 1926, S. 206 ff); — Th. Hermann: Der Streit zwischen Severus von Antiochien und J. v. H. in der neueren Beurteilung (ThBl 1928, Sp. 32 ff). **W. Völker.**

4. von Speyer († um 1250), * zu Speyer, † zu Paris. Als Dichter und Komponist zweier Reimoffizien auf die heiligen Franziskus und Antonius hat J. nicht die Bedeutung, die ihm früher hinsichtlich der Anpassung von Wort und Ton beigemessen wurde, indem man ihn den „Richard Wagner des 13. Jhd.s" nennen wollte. Beide Offizien sind vielmehr schematisch nach der Tonartenfolge komponiert und erweisen sich musikalisch als durchaus nicht originell. Sie haben später zahlreiche Unterlegungen neuer Texte erfahren.

J. E. Weis: Die Choräle J.s v. Sp., 1901 (mit Literatur); — Die liturgischen Reimoffizien ... von J. v. Sp., hrsg. von Hilarin Felder, 1901; — J. E. Weis: J. v. Sp. Forschungen zur Franziskus- und Antoniuskritik. Zur Geschichte der Reimoffizien und des Chorals, 1900; — A. Kienle: Schweizerische Rundschau 3, 1903, S. 190 ff; — P. Wagner: Einführung in die gregorianischen Melodien I, 1911³; — H. J. Moser: Geschichte der deutschen Musik I, (1920) 1926⁴, S. 123 ff. **Kahl.**

Juliana von Norwich (etwa 1343 bis nach 1413), vielleicht im Benediktinerkloster Carrow erzogen, Reklusе in Norwich, Verfasserin der „Offenbarungen der göttlichen Liebe" (1373), mit dem Gedankengut der „deutschen" ¶ Mystik (: V B) arbeitend, voll zarter Visionen, glühender Gottesliebe, lebendiger Christusmystik — alles getaucht in den Glanz hoher poetischer Schönheit. Als charakteristisch besonders hervorhebenswert: Christus als Mutter der Seele (z. B. Kap. 59), die Herz-Jesu-Vision (10. Offenbarung), Prädestination und Neigung zum Pantheismus.

Revelations of divine love, hrsg. von Grace Warrack, London (1901) 1923³; von G. Tyrrell, London (1902) 1912²; von D. Harford, London 1911. — Uebersetzungen (französisch) von Dom. G. Meunier, Tours 1925² (Mystiques anglais Nr. 2); deutsch von O. Karrer: Die große Glut, 1926, S. 484 ff (Auswahl); — M. Buber: Ekstatische Konfessionen, 1908, S. 123 ff. — Ueber J. vgl. G. Tyrrell: The Faith of the millions, London 1901; — Ralph Inge: Studies of english mystics, London 1906, S. 38 ff; — R. M. Clay: The hermits and anchorites of England, London 1914; — Ev. Underhill: The essentials of mysticism and other essays, London 1920, S. 183 ff; — Dom L. Gougaud: Étude sur la reclusion religieuse (in: Revue d'ascétique et de mystique, 1923); — C. C. B. Knowles: The english mystics, London 1927. **W. Völker.**

Julius I, Papst 6. Febr. 337 bis 12. April 352, Römer. Seine Bedeutung besteht darin, daß er im arianischen Streit sofort die Partei des ¶ Athanasius ergriff, ihn auf einer römischen Synode (340) freisprechen ließ und so den für den Sieg der Orthodoxie entscheidenden Bund von Rom und Alexandrien begründete (¶ Christologie: II, 3 b). Im Zusammenhang damit bestimmte die Synode von Sardica (heute Sofia) im Jahre 343, daß bei Absetzung eines Bischofs durch seine Provinzialsynode Rom auf Antrag der Parteien die Sache einer Nachbarsynode als Appellationsinstanz überweisen und sich dabei durch Legaten vertreten lassen könne. Ueber die spätere Umdeutung dieser Beschlüsse ¶ Papsttum: I. — J. wurde frühzeitig als Heiliger verehrt. Von den ihm zugeschriebenen Schriften sind nur zwei Briefe echt.

RE³ IX, S. 619 ff; — Mirbt⁴, S. 48 ff; — v. Hankiewicz: ZSavignyRG, Kanon. Abt. II, 1912, S. 44 ff; — E. Caspar in ZKG 47, 1928, S. 162 ff.

II, Papst 1. Nov. 1503 bis 20. Febr. 1513. Giuliano della Rovere, * 1443 in Albizzola bei Savona, Chorherr der Kongregation des hl. Rufus zu Avignon, von seinem Oheim ¶ Sixtus IV mit zahl-

reichen Bistümern ausgestattet und 1471 zum Kardinal erhoben; von großem Einfluß auf Erhebung und Politik ¶ Innozenz' VIII, dagegen verfeindet mit ¶ Alexander VI, während dessen Pontifikat er nach Frankreich floh, um Karl VIII zu einem Zug nach Italien zum Zweck der Eroberung Neapels und der Absetzung Alexanders zu veranlassen. Der eigene Pontifikat dieses staatsmännisch aufs höchste begabten Papstes ist erfüllt von unaufhörlichen Kämpfen, an denen er auch persönlich teilnahm. Bei allem, dem politischen Stil dieser Zeit entsprechenden, vielfachen Wechsel der Kombinationen und Bündnisse bleibt dabei das eigentliche Ziel immer das gleiche: Zurückgewinnung des Kirchenstaates, und zwar nicht für sein Geschlecht und seine Nepoten, sondern für die Kirche und das Papsttum. Damit hat J. der päpstlichen Politik zuerst wieder einen bedeutenderen Gehalt gegeben und ist der Begründer des Kirchenstaats der Neuzeit geworden. In seinen letzten Lebensjahren schlägt seine Politik sodann eine entschieden nationale Richtung ein, indem sie sich die Vertreibung der Franzosen aus Italien zum Ziele setzt. Doch hat die zu diesem Zwecke von J. gegründete sogenannte hl. Liga (1511) zwar der französischen Machtstellung in Italien einen entscheidenden Stoß gegeben, zugleich aber dem Eindringen einer anderen Großmacht — Spaniens — den Weg geöffnet. Wie seine Politik trägt auch das kulturelle Leben seiner Epoche unverkennbar den Stempel seiner genialen Kraftnatur. In seinem Dienste standen die größten Künstler der Zeit: Bramante (Plan der neuen Peterskirche), ¶ Raffael (Porträt J.s) und ¶ Michelangelo (Statue des Moses für sein Grabmal). Damit vollendete sich die von ¶ Nikolaus V angebahnte Entwicklung, kraft deren sich der Schwerpunkt der ¶ Renaissance von Florenz nach Rom verschob. — ¶ Papsttum: I.

RE³ IX, S. 621 ff; — Pastor III, 1924⁵—⁷, S. 659 ff. **Buchheim.**

III, Papst 7. Febr. 1550 bis 23. März 1555. Giovanni Maria del Monte, * 1487 in Rom, nach juristischen Studien Kammerherr ¶ Julius' II, 1511 Erzbischof von Siponto, Gouverneur und Auditor in Rom, 1536 Kardinal und Mitglied der Reformkommission, 1545 einer der drei Legaten auf dem ¶ Tridentinum, nach langem Konklave gegen den Willen Karls V und Heinrichs II von Frankreich gewählt. J. war ein Mann des Uebergangs; in seinem Nepotismus, dem weltlichen Treiben an seinem Hofe, seiner Freude an Jagd, Spiel und prächtigen Bauten (Villa di papa Giulio) ein Nachfahr des Renaissancepapsttums; anderseits die kirchlichen Reformen weiterführend und ein Gönner des ¶ Jesuitenordens, den er durch Bulle vom Juli 1550 endgültig bestätigte. Unstet, ängstlich, unentschlossen, war er seiner Stellung nicht gewachsen. Dem Kaiser war er durch Wiederberufung des ¶ Tridentinums auf Mai 1551 zu Willen. Das verfeindete ihn mit Heinrich II von Frankreich, der das Konzil nicht beschickte, auch mit den Waffen gegen den Papst vorging, als dieser 1551 Parma vergeblich den Farnese zu entreißen suchte. Bei dem Vorstoß Heinrichs II und Moritzens von Sachsen gegen den Kaiser suspendierte J. das Konzil April 1552. Der einzige große Erfolg war die Rückkehr ¶ Englands (: 2 a) zur Obedienz unter das Papsttum im Dez. 1554 um den Preis des Verzichts der Kirche auf das entwendete Kirchengut.

RE³ IX, S. 625 ff; — Pastor VI, 1923⁵, S. 1—262. **Anrich.**

Julius Africanus, Sextus (um 160 bis nach 240) * in Jerusalem von christlichen (?) Eltern, sicher Laie, befreundet mit König ¶ Abgar IX von Edessa (179 bis 216) und dessen Sohn Abgar X, unterhielt auch Beziehungen zu ¶ Bardesanes von Edessa und später zu Kaiser Alexander Severus (222/235) infolge einer Gesandtschaft im Auftrage seiner Heimatstadt Emmaus-Nicopolis (heutigen Amwâs in Palästina). Ihm hat er sein Werk, die „Kestoi", gewidmet. Reise nach Alexandrien zum Besuch der Katechetenschule (Heraklas). J. A. gehört zu den fruchtbarsten Schriftstellern der älteren Zeit (¶ Altchristliche Literaturgeschichte, 3 c).

Seine „Chronographie", auf Grund der Hl. Schrift und einer Reihe jüdischer und heidnischer chronographischer Handbücher, 5 Bücher, sehr unvollständig erhalten, die älteste christliche Weltchronik (¶ Kirchengeschichte: I); Kestoi (= Stickereien), 24 Bücher, fragmentarisch erhalten, eine Art Realenzyklopädie über Naturwissenschaften, Medizin, Magie, Landwirtschaft, Militärwesen zu Wasser und zu Lande; Brief an ¶ Origenes mit Bestreitung der kanonischen Dignität des Susannastückes im griechischen Daniel; Brief an ¶ Aristides (fragmentarisch erhalten) über die Differenzen des Stammbaumes Jesu in Luk 3 ₂₃ ff und Mtth 1 ₁ ff. — Vgl. Fragmentsammlung (ohne Kestoi) bei Routh: Reliquiae sacrae II, 1814, S. 219 ff; das Manuskript der neugeplanten Ausgabe der Chronographie durch H. Gelzer harrt des Herausgebers in der Sammlung der griechischen Kirchenväter; — W. Reichardt: Die Briefe des S. J. A. an Aristides und Origenes hrsg. (TU 34, 3), 1909. — Vgl. RE³ IX, S. 627 f; — Ad. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 607 ff; II, 1897, S. 89 ff; — Bardenhewer II², S. 263 ff; — H. Gelzer: J. A. und die byzantinische Chronographie, 2 Bde., 1880/98; — E. Caspar: Die älteste römische Bischofsliste, 1926, S. 102 ff. **Carl Schmidt.**

Jumpers, um 1760 aufkommender Spottname der ¶ Methodisten in Wales wegen der Begleiterscheinungen der dortigen Erweckung. Manche sprangen vor Freude stundenlang auf und nieder. Solcher Enthusiasmus, in Verbindung mit langandauerndem lauten Gesang der Versammlung, ist auch für neuere Erweckungen in Wales charakteristisch (1904, ¶ Roberts) und hängt wohl mit dem Volkstum zusammen. **Fleisch.**

Juncker, Alfred, evg. Theologe, * 4. Juli 1865 zu Ida- und Marienhütte (Schlesien), 1892 Pastor in Bunzlau, 1895 Inspektor der Seldnitzkyschen Johanneums, 1896 Privatdozent für NT, 1904 ao. Professor in Breslau, 1910 ord. Professor in Königsberg.

Vf. u. a.: Das Ich und die Motivation des Willens im Christentum, 1891; Die Ethik des Apostels Paulus I, 1904; II, 1919; Das Gebet bei Paulus, 1905; Das Christusbild des Paulus, 1906; Zur neuesten Johanneskritik, 1912; Jesus der Herr, 1921; Jesu Stellung in der Geschichte des Gebets, 1922; Jesus und das Leid, 1925. **A. Meyer.**

Jung-Stilling, Joh. Heinrich (1740—1817), * in Grund bei Hilchenbach (Kreis Siegen), wuchs im pietistischen Geiste seiner Heimat auf, war bald Schneider, bald Lehrer, studierte dann 1772—74 in Straßburg, wo er Tischgenosse ¶ Goethes war (Dichtung und Wahrheit, Buch 9), Medizin und wurde Augenarzt in Elberfeld, 1778 Professor an der Kameralschule zu Kaiserslautern, 1784 zu Heidelberg, 1787 an der Universität Straßburg und wurde 1803 ohne besondere amtliche Verpflichtungen als Hofrat in den Dienst des Großherzogs Karl Friedrich von Baden berufen, seit 1807 in Karlsruhe selbst, um ganz dem religiösen Wirken zu leben. Durch seine seelsorgerlichen Briefwechsel und seine Schriften über die Grenzen Deutschlands hinaus wirksam, von den Frommen wie ein Patriarch oder gar wie ein Prophet verehrt. Außer seiner Selbstbiographie (Die Jugendjahre, 1777, von Goethe selbst gekürzt herausgegeben; Jünglingsjahre, 1778; Wanderjahre, 1778) war sein Roman „Heimweh" (1793 f) am meisten gelesen, der unter Einfluß von John ¶ Bunyans Pilgerreise, den inneren Wandel der Christen auf dem düsteren

Hintergrund der von der französischen Revolution herkommenden Zügellosigkeit und anderseits der Nüchternheit der Aufklärung schilderte. Die Schranken seines Pietismus treten uns vor allem in seinen theosophischen Schriften mit ihren phantastischen Zukunftserwartungen (Szenen aus dem Geisterreich, 1793—1800), dann aber auch in seiner Zeitschrift: „Der graue Mann" (1795—1816) entgegen. — Von seinen Liedern ist vor allem sein Missionslied „Vater, deines Geistes Wehen" in die Gesangbücher übergegangen. — ¶ Erweckungsbewegung, 2 e.

Sämtliche Schriften, 14 Bde., 1835—38. — Vgl. GG³ VII, S. 189; — RE³ XIX, S. 46 ff; — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus I, 1880, S. 523 ff; — G. Stecher: J.-St. als Schriftsteller, 1913 (Verzeichnis aller gedruckten Briefe J.-St.s S. 276 ff); — A. Bömel: Briefe J.-St.s an seine Freunde, 1905; — H. R. G. Günther: J.-St., 1928. **W. Wendland.**

Jungbrunnen nennen Sage und Märchen das lebenerneuernde Wasser, das ¶ Lebenswasser, das in babylonischen Mythen (¶ Babylonien: II, 10) und in germanischen Märchen eine Rolle spielt. Ein J. ist auch das hl. Wasser im Kultus, so das lebenschaffende Taufwasser (¶ Wasser, ¶ Waschungen). **Galling.**

Jungfrauengeburt. — 1. J. im religionsgeschichtlichen Sinne verstanden als wunderbare übernatürliche Geburt, d. h. als Geburt, die keine natürliche geschlechtliche Zeugung voraussetzt, ist ein äußerst beliebtes, in Mythus und Legende tausendfach wiederkehrendes Motiv, um Heldengestalten in das Leben einzuführen, insbesondere um bei religiösen Heroen ihre göttliche Abstammung von allem Anfang an zu dokumentieren; dabei spielt auch das Moment der ¶ Keuschheit eine Rolle. Die verschiedensten Mythen- und Sagenkreise erzählen von Göttersöhnen, die aus der Vereinigung des Gottes mit einem irdischen Weib entstanden sind (Heilige ¶ Prostitution); nach altägyptischer Ueberlieferung zeugt Amon-Re mit der Gemahlin des Königs das Götterkind, das ein herrliches Königtum im ganzen Lande ausüben wird (RGL 10, S. 40); babylonische Könige, griechische Helden (Herakles, Asklepios u. a.) und römische Kaiser sind von Göttern gezeugt, wobei gerade die griechische Religion in besonderem Maße die Jungfräulichkeit der von dem Gott geschwängerten Mutter betont (Fehrle, Kultische Keuschheit, 1910, S. 22). Der sagenumwobene Dietrich von Bern entstammt der Liebesverbindung eines Dämons mit einem Erdenweib. Zur Ausgestaltung des Zeugungsvorgangs im einzelnen verwendet die menschliche Phantasie reiche Mittel: Einmal naht sich der Gott in menschlicher Gestalt, das andere Mal bedient er sich der Hilfe von Tieren oder auch leblosen Dingen: der Bodhisattva naht sich seiner jungfräulichen Mutter im Traum als weißer Elephant (¶ Buddha, 3 a); von der Geburt des Augustus erzählt Sueton (Aug. 94), seine Mutter Atia sei im Tempel des Apollo von einer Schlange heimgesucht worden; Alexander der Große soll durch einen Blitzstrahl empfangen sein, der seiner Mutter in der Hochzeitsnacht in den Schoß fuhr (Plutarch, Alex. 2 f). Saoshyant, der apokalyptische Welterlöser des Parsismus (¶ Perser: II), wurde von einer Jungfrau geboren, die durch Zarathustras Samen beim Bade schwanger geworden war (Chant. II⁴, S. 253). Geläufig ist die Vorstellung ungeschlechtlicher Zeugung des Heilbringers bei nordamerikanischen Indianerstämmen: So wird die Jungfrau schwanger durch Verschlucken eines Kiesels, einer Tannennadel, eines Knochens (E. Petersen, Die wunderbare Geburt des Heilandes, 1909, S. 39 f); die jungfräuliche Mutter des finnischen Heilandes wird auf der Heide durch eine Preißelbeere befruchtet (Kalevala, 50. Rune); endlich wird Sonnenstrahlen, Blumen, Nüssen, Grasblättern u. a. zeugende Kraft zugeschrieben (ERE XII, S. 624).

2. Auch die Geburtslegende Jesu (¶ Jesus Christus, A 2, Sp. 119 f; ¶ Christologie: I, 5 a) ist in diesen religionsgeschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen. Die Ueberlieferung, daß Jesus durch den Hl. Geist in der Jungfrau ¶ Maria gezeugt sei (Mtth $1_{18\,ff}$ Luk 1_{35}), ist ein Versuch der Urgemeinde, das Geheimnis um Jesu Person zu ergründen. Aus israelitisch-jüdischer Tradition läßt sich dieser Zug nicht erklären: in der berühmten ¶ Immanuel-Stelle Jes 7_{14} ist eben nicht die Rede von einer Jungfrau (wie Luther übersetzt hat), sondern von einem jungen Weib (almā). Neuerdings hat Ed. Norden (Die Geburt des Kindes, 1924, S. 76 ff) gezeigt, daß die Zeugung des göttlichen Kindes aus dem πνεῦμα ein im 1. nachchristlichen Jhd. verbreitetes hellenistisch-ägyptisches Theologumenon war (vgl. Plutarch, Numa 4; Philo, de Cherubim 12 ff), das die Bildung der christlichen Geburtsgeschichte nicht nur sachlich, sondern vielleicht sogar stilistisch beeinflußt hat. — In der christlichen Kirche wurde die jungfräuliche Geburt Jesu frühzeitig mit der Logoschristologie (¶ Christologie: I, 3 a; 5 b) in Verbindung gebracht, und die Exegeten mühten sich durch allerlei Auslegungskünste, den Bruch in der Ueberlieferung — daß Maria ¶ Josephs Weib und doch Jungfrau ist — zu verdecken. Seitdem ¶ Origenes im Gegensatz zu ¶ Tertullian die unverletzte Jungfrauschaft der Maria vor, in und nach der Geburt des Herrn behauptete, wurde diese mehr und mehr zum Dogma erhärtet. Als solches gilt sie noch heute nicht nur in der kath. Kirchenlehre. Auch Luther hat an der J. keinen Anstoß genommen, und bis in die Gegenwart herein wird von „positiven" Theologen an der J. Jesu festgehalten.

Außer der im Text genannten Literatur vgl. E. Petersen: Die wunderbare Geburt des Heilandes, 1909; — Hugo Greßmann: Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, 1914; — Alphons Steinmann: Die J. und die vergleichende Religionsgeschichte, 1919. **Rühle.**

3. Was die dogmatische Beurteilung der J. betrifft, so dient die Härte der Vorstellung jedenfalls dazu, das Geheimnis des Christus, seine Unerklärbarkeit aus dem sündigen Menschheitszusammenhang, den Ursprung seines Lebens aus Gottes heiligem Erlösungswillen nachdrücklich hinzustellen. Das ist ihr bleibender Wahrheitskern. Die genauere Form der Vorstellung, dieses bestimmte Wie des Ursprungs aus Gott, darf dagegen nicht etwa als Heilstatsache der ¶ Auferstehung Christi gleichgestellt werden, da letztere ebensosehr im Vordergrund der nt.lichen Verkündigung steht als erstere im Hintergrund; sie darf vollends heute, wo auch in der synoptischen Vorgeschichte Unebenheiten beobachtet sind, nicht zum Lehrgesetz gemacht werden. Schon ¶ Calvin hat gewußt, daß nicht diese oder jene Weise der natürlichen Geburt frei von Flecken macht, sondern nur die Heiligung durch Gottes Geist (Inst. II, 13, 4). Jesu Heiligkeitsleben, das gewiß nur aus einer steten Selbstdarbietung des Vaters und der freiwilligen Hingabe des Sohnes zu begreifen ist, setzt wohl zugleich ein von Gott gereinigtes natürliches Leben voraus (wie überhaupt unser sittliches Leben nicht unberührt bleibt von unserer Naturbeschaffenheit). — Wo ein Christ mit der Absicht des Bekenntnisses insofern einig ist, als er in Jesus das Werk Gottes anerkennt, ohne sich die bestimmte Wundervorstellung im besonderen anzueignen, da kann auch A. ¶ Schlatter seinerseits „nicht dazu raten,

ihm die kirchliche Gemeinschaft zu verweigern" (Das christliche Dogma, Anm. 206). — ¶ Christologie: III, 2.

P. Lobstein: Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi, 1896; — K. Thieme: Die Theologie der Heilstatsachen und das Evangelium Jesu, 1909; — R. Grützmacher: Die Jungfrauengeburt, (1906) 1911². **Wehrung.**

Jungheim, Johann Zacharias (1729—90), evg. Kirchenliederdichter, * zu Ansbach, gab 1781 mit dem Dichter Johann Peter ¶ Uz das Ansbacher Gesangbuch heraus, war zuletzt Ansbacher Generalsuperintendent und Hofprediger. Sein Abendlied: „Die Sonne sinket nieder" begegnet in Gesangbüchern.

E. E. Koch³ VI, S. 246. **Paul.**

Jungius, Joachim (1587—1657), protestantischer Philosoph und Pädagoge, * in Lübeck, in einem wechselreichen Leben bald in akademischer Stellung als Mathematiker (in Gießen 1609—14, in Rostock 1624 und 1626), zeitweilig auch als Mediziner (in Helmstedt 1625), bald in praktischer Tätigkeit als Pädagoge (1614 in Augsburg zusammen mit Christ. ¶ Helwig und ¶ Ratichius; seit 1629 in Hamburg). Seine Schulordnung für das Hamburger Johanneum und das dortige akademische Gymnasium (1634) und seine Lehrbücher atmen den Geist der genannten Pädagogen; er stand auch mit ¶ Comenius in persönlichen Beziehungen. In der Geschichte der Naturwissenschaften und der Philosophie wird J. als „der ¶ Baco der Deutschen" bezeichnet, da er das Prinzip der Induktion gegen die „nur dialektischen Argumentationen" der aristotelischen Naturlehre zur Geltung gebracht hat. Er zielte von der Physik aus überhaupt durch Betonung der ratio et experientia gegen die auctoritas Aristotelis auf Befreiung des neuzeitlichen Denkens aus den Fesseln des ¶ Aristotelismus hin, obwohl seine „Logica Hamburgensis" (1638) noch stark im Rahmen des Alten blieb.

J.s Schriften u. a. bei Hans Schröder: Hamburger Schriftstellerlexikon, 1851 ff, Bd. III, S. 520 ff. — Vgl. ADB XIV, S. 721 ff; — Robert Avé-Lallemant: Leben des J. J., 1882; — Derf.: Des J. J. Briefwechsel, 1863; — E. Wohlwill: J. J. und die Erneuerung atomistischer Lehren im 17. Jhd., 1887; — P. Petersen: Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, 1921 (s. Register). **Zscharnack.**

Jungnickel, Max, Dichter, * 1890 in Saxdorf (Kreis Liebenwerda), lebt in Berlin-Lichterfelde. Hilft durch unzählige Veröffentlichungen (vor allem auch in Zeitungen und Zeitschriften) die schlichten deutschen Gemütswerte in Natur und Haus, Arbeit und Kunst, Familie und Freundschaft wiederzuentdecken. Die Sprache ist innig, melodiös, der Stil durch seine eigenartige (zum Teil übertriebene) Bildhaftigkeit unnachahmlich. J.s Gefahr ist die Sentimentalität. Die Frömmigkeit spielt eine große Rolle, aber mehr hinsichtlich ihrer immanenten psychologischen Bedeutung als hinsichtlich ihrer Beziehung auf transzendente Realitäten. J.s tiefstes Werk ist „Der Wolkenschulze" (1919; ¶ Christusdichtung, 4 e), worin das optimistisch-idealistische Christusbild des Dichters entrollt wird. Ferner sei noch „Der Puppenspieler auf der Blaumeise" (1922) genannt, ein rechtes Kleinod, das die edelsten Werte der Dichtung J.s konzentriert birgt. **Knevels.**

Junilius Africanus (etwa 550), quaestor sacri palatii unter Justinian I, schrieb 551 die instituta regularia divinae legis, eine Art Einleitung in die Bibel, der ein syrisches, vom Perser Paulus ins Griechische übersetztes Schulbuch zugrunde lag. Der Anschluß an die antiochenische Exegese (¶ Antiochenische Schule, 1; ¶ Theodor von Mopsuestia) fällt auf.

MSL 68, S. 15 ff; besser bei Kihn, (s. u.) S. 465 ff. — Ueber J. A. vgl. RE³ IX, S. 634 f; XXIII, S. 719; — KL² VI, Sp. 2019 ff; — H. Kihn: Theodor von Mopsuestia und J. A. als Exegeten, 1880; — A. Rahlfs: Lehrer und Schüler bei J. A. (NGW 1891, S. 242 ff); — O. Bardenhewer: Patrologie, 1910³, S. 552 f; — H. Jordan: Geschichte der altchristlichen Literatur, 1911, S. 426. **W. Völker.**

Junius, Franciscus (1545—1602), aus dem französischen Adelsgeschlecht du Jon, * zu Bourges, theologisch gebildet in Genf, war seit 1565 Geistlicher in Antwerpen, von wo er 1567 fliehen mußte, dann in Schönau in der Kurpfalz, kam 1573 nach Heidelberg, wirkte darauf als Professor an dem Casimirianum zu Neustadt a. d. H., seit 1584 in Heidelberg und seit 1592 in Leiden. Er gehört zu den angesehensten reformierten Theologen seiner Zeit als Polemiker gegen den Katholizismus und den Antitrinitarismus und als Verfasser der ersten Schrift unter dem Titel Irenicum (¶ Einigungsbestrebungen: II, 2). Mit ¶ Arminius setzte er sich vor dessen Streit mit ¶ Gomarus in einem freundschaftlichen Briefwechsel (Collatio) über die ¶ Prädestination (: III) auseinander, in deren Auffassung er einen semisupralapsarischen Standpunkt einnahm. In der Föderaltheologie vertrat er zuerst die Lehre vom Werkbund im Paradiese in ihrer charakteristischen Gestalt (¶ Bund: III, 1 b).

RE³ IX, S. 636 f; — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III, S. 311. 420 ff. **O. Ritschl.**

Junod, Henri Alexander, evg. Missionar, * 1863 zu Saint-Martin (Neuchâtel, Schweiz), von 1889—1909 mit wenig Unterbrechungen im Dienst der schweizerischen Mission Romande in Lourenço Marques, dann in Chilouane (Nord-Transvaal); ist nunmehr Leiter seiner Missionsgesellschaft in Genf.

Vf. u. a.: Chants et Contes des Ba-Ronga, 1897; Les Ba-Ronga, étude ethnographique, 1918; Zidji, étude de moeurs sud-africains, 1911 (deutsch: Sidschi, Kultur, Christentum und das Problem der schwarzen Rasse, 1912²); The Life of a South African Tribe, 2 Bde., (1912/13) 1927². **Merkel.**

Jurieu, Pierre (1637—1713), reformierter Theologe, * in Mer (Diözese Blois), 1659 Pastor ebenda, seit 1671 in Vitry, 1674—81 Professor der Theologie und der orientalischen Sprachen an der Akademie zu Sedan, nach deren Aufhebung er in Rotterdam als Prediger und Professor tätig war. J. gehört zu den leidenschaftlichsten Vorkämpfern des französischen Hugenottentums. Er hat dieses nicht nur in seiner französischen wie in seiner holländischen Periode gegen Katholizismus und ¶ Jansenismus zu rechtfertigen und trotz eigener Unionsideen vor Erweichung durch ¶ Arminianer, ¶ Sozinianer, ¶ Latitudinarier, ¶ Bayle'sche Toleranz u. a. zu bewahren, sondern auch dessen Widerstandskraft nach der Aufhebung des Edikts von Nantes (¶ Frankreich, 4 b) zu stärken gesucht. Dem dienten seine apokalyptischen Berechnungen (1689 Wiederaufnahme der Protestanten in Frankreich, 1715 Beginn des Reiches Christi), die den Aufstand der ¶ Camisarden in den Cevennen mitangeregt haben, ebenso wie seine Betonung der Volkssouveränität und des Revolutionsrechts gegenüber dem rechtsbrüchigen Königtum in Anlehnung an Gedanken ¶ Du Plessis-Mornays und späterer Naturrechtler (vgl. ¶ Althusius).

Vf. u. a.: Justification de la morale des Réformés, 1675 (gegen ¶ Arnauld und ¶ Nicole); La politique du clergé de France, 1680; Histoire du Calvinisme et celle du Papisme, mises en parallèle, 1683 (gegen ¶ Maimbourg); L'accomplissement des prophéties ou la délivrance prochaine de l'église, 1686/87; Lettres pastorales, adressées aux fidèles de France, 1686—89; De pace inter Protestantes ineunda consultatio, 1688; La religion du Latitudinaire, 1696 (gegen ¶ Burt);

Histoire critique des dogmes et des cultes, 1704. — Vgl. RE³ IX, S. 637 ff; — C. van Oordt: P. J., historien et apologète de la Réformation, Genf 1879; — Mirandolle: P. J. De twisten in de waalsche Kerk (Nederlandsch Archief vor Kerkgeschiedenis, N. F. 7, 1910, S. 303 ff); — M. Wieser: Der sentimentale Mensch, 1924, S. 44 ff. **Fischarnack.**

Jurisdiktion (iurisdictio) im weiteren Sinne ist der technische Ausdruck für die kirchliche Regierungsgewalt mit Einschluß der Lehrgewalt (Gegensatz: Weihegewalt; ¶ Ordination), im engeren Sinne für die kirchliche ¶ Gerichtsbarkeit. Ihre biblische Grundlage bilden vornehmlich die Herrenworte von der Schlüsselgewalt, die Petrus bzw. den übrigen Aposteln übertragen wurde (Mtth 16 18 18 19); hieraus ergibt sich nach kath. Anschauung, daß nur der Klerikalstand deren Träger sein kann (Codex iuris canonici, c. 118. 196). Die J. zerfällt in eine solche des äußeren und des inneren Forums (Rechts- bzw. Gewissensbereichs; ¶ Forum), die eine wieder in gesetzgebende, richterliche und strafende J. (iurisd. legislativa, iudiciaria, coactiva: c. 335 § 1), die andere in die des sakramentalen (Beichte) und außersakramentalen Bereichs (Gewissens; c. 196). J.shandlungen des äußeren Forums gelten auch für das innere Forum, aber nicht umgekehrt (c. 202). Die mit einem Amt bleibend verbundene J. heißt ordentliche (iurisd. ordinaria), ihr Träger ordentlicher J.sinhaber (¶ Ordinarius). Die ordentliche J. kann wieder eine eigene (iurisd. ordinaria propria) oder stellvertretende (iurisd. ordinaria vicaria) sein, je nachdem sie der Amtsinhaber in eigener Person und im eigenen Namen oder an dessen Statt und in dessen Namen ein anderer amtsmäßig ausübt (c. 197). Wird durch den ordentlichen J.sinhaber die Ausübung bestimmter J.shandlungen dauernd oder vorübergehend einer untergebenen Person als solcher zugewiesen, so spricht man von übertragener J. (iurisd. delegata). Man unterscheidet dem Ursprunge nach delegatio ab homine und delegatio a iure, je nachdem die Delegation nur auf dem Willen des Delegierenden oder auf entsprechenden Vorschriften des Gesetzes gründet. Der bereits Delegierte vermag auch zu subdelegieren (iurisd. subdelegata), doch nur, wenn er selbst generelle Delegation besitzt oder bei Einzeldelegation Subdelegation ausdrücklich gestattet wurde. Subdelegation geschieht im allgemeinen nur von Fall zu Fall, es sei denn, daß der Papst delegiert hat und Subdelegation von ihm nicht ausgeschlossen wurde. Subdelegierte J. kann nicht weiter subdelegiert werden außer bei ausdrücklicher vorheriger Erlaubnis (c. 199). Für den Fall allgemeinen Irrtums seitens der Untergebenen oder eines positiven, berechtigten Zweifels des die J. Ausübenden hat ein jurisdiktioneller Akt sowohl für das äußere wie für das innere Forum Gültigkeit (supplet ecclesia: c. 209).

J. Chr. Kümpel: Begriff und Abstufung der jurisdictio ord. et deleg. in ihrer kanonistischen Entwicklung, Diss. Bonn 1922; — R. Hilling: Begriff und Umfang der potestas ord. und deleg. (AkathKR 104, 1924, S. 182 ff); — Derſ.: Die Bedeutung der jur. voluntaria und involuntaria im römischen Recht und im kanon. Recht des Mittelalters und der Neuzeit (ebenda 105, 1925, S. 449 ff). **Koeniger.**

Ius circa sacra (ius maiestaticum circa sacra) ist die Gesamtbezeichnung für die staatlichen Hoheitsrechte (¶ Kirchenhoheit), die der Polizeistaat der Aufklärung und der späteren Zeit bis herein ins 20. Jhd. gegenüber den Kirchen mehr oder weniger beanspruchte und betätigte. Sie betrafen nur das Aeußere der Religion (externa), nicht das Innere des Glaubens und Lebens (interna). In Deutschland sind sie erst durch die Reichsverfassung von 1919 im Prinzip, wenn auch nicht allweg in der Praxis verschwunden. Die Doktrin des ¶ Territorialismus teilte sie in ius reformandi, ius inspiciendi cavendi und ius advocatiae. Sie haben sich im Laufe der Zeiten in ihrem Inhalt gewandelt und abgeschwächt. Das ius reformandi, das in seiner ursprünglichen Festsetzung durch den Westfälischen Frieden als Recht des Landesherrn die Religion der Einwohner seines Landes zu bestimmen verstanden war, wurde zunächst zum Recht dieser Staatsgewalt neue Religionsgesellschaften zuzulassen oder nicht und schließlich zu deren Befugnis die rechtliche Stellung der im Staate frei vorhandenen Religionsgesellschaften zu bestimmen. Das ius inspiciendi cavendi schloß in sich das staatliche Aufsichtsrecht über das gesamte Kirchenwesen samt dem Rechte der Schutzmaßnahmen gegen kirchliche Uebergriffe. Zu letzteren zählte das Recht der ¶ Exklusive bei Wahlen und Aemterbesetzungen, das ¶ Plazet gegenüber kirchlichen Erlassen, Amortisationsgesetze, Steuergesetze gegenüber dem Kirchenvermögen, das Recht der Appellation an die Staatsgewalt seitens der (namentlich geistlichen) Untertanen gegenüber Urteilen und Entscheidungen der Kirchengewalt (recursus tamquam ab abusu). Das ius advocatiae, das in seinen Anfängen bis in die merowingische und namentlich fränkische Zeit zurückreicht und bis zur Reformation auch im Sinne der Sorge für Reinerhaltung der Lehre, nicht bloß der Gewährung des bracchium saeculare geübt wurde, hat in diesem Sinne hernach formell zwar bis zur Auflösung des alten Reiches 1806 gegolten, doch unter erheblichen praktischen Einschränkungen. — Zur heutigen Rechtslage vgl. ¶ Kirche: VII, 1 dβ.

Außer der Literatur zu ¶ Kirche: VII vgl. B. von Bonin: Die praktische Bedeutung des ius reformandi, 1902; — Koeniger-Giese: Grundzüge des Kirchenrechts, 1924; — A. M. Koeniger: Zum Kapitel Kirche und Staat, 1927. **Koeniger.**

Ius in sacra ist die Gesamtbezeichnung für die ¶ Kirchengewalt der evg. Landesherren seit der Befestigung der lutherischen Kirche (¶ Kirche: VII, 1 dβ). Diese Gewalt, begründet durch die Annahme des Uebergangs der kath.-bischöflichen Gewalt auf die weltliche Obrigkeit, begriff in sich das Recht der kirchlichen Gesetzgebung, der Aufsicht über die Aemter, der Dotierung, Besetzung, Errichtung und Aufhebung von solchen, der Verwaltung der Kirchengüter, der kirchlichen Gerichtsbarkeit, nicht das Recht der direkten Einwirkung auf Glauben und religiöses Leben. Soweit der Landesherr diese Rechte ausübte, wurden sie iura reservata (¶ Reservatrecht) genannt, soweit er sie durch von ihm bestellte Behörden ausüben ließ, iura vicaria. — ¶ Landesherrliches Kirchenregiment. **Koeniger.**

Justin, Hauptvertreter der Apologeten in der ¶ Altchristlichen Literaturgeschichte (: 3 a; ¶ Apologetik: II). * um 100 in Flavia Neapolis (dem biblischen Sichem) von heidnischen Eltern, wurde er Lehrer der Philosophie und schloß sich als solcher wohl um 130 dem Christentum an. Er vertrat es als „die einzig wahre und fruchtbare Philosophie" in zahlreichen Schriften gegen heidnische und jüdische Anfechtungen wie auch gegen die gleichzeitigen christlichen Dualisten, vor allem ¶ Marcion (¶ Erlösung: IV). Erhalten sind nur zwei an Antoninus Pius (138—161) gerichtete Apologien (die kurze zweite dürfte nur ein Nachtrag zur umfassenden ersten sein), um 150/55 geschrieben, und ein etwas später entstandener Dialog mit dem jüdischen Rabbi Tryphon. Sie geben nicht nur bedeutsame Aufschlüsse über die Kämpfe des aufsteigenden Christentums mit dem heidnischen Staat

und der heidnischen Bildung wie dem jüdischen Rivalen, sondern auch über die Entwicklung von Glaube, Lehre und Gottesdienst in der hellenistischen Kirche (¶ Christentum: II, 2a; ¶ Altchristliche Kirche, 3). Die antihäretischen Schriften J.s sind verloren. Unter dem Stadtpräfekten Rustikus (163—167) erlitt er den Märtyrertod. Sein dadurch noch gesteigertes Ansehen führte dazu, daß ihm eine ganze Reihe von jüngeren Schriften apologetischen Charakters zugeeignet wurden, die nach literarischer und theologischer Haltung wie nach Zeitzeichen ihm nicht gehören können, ohne daß sich ihre wahren Verfasser bestimmen ließen (¶ Diognetbrief).

Gesamtausgabe von J. C. Ph. v. Otto, 1876—81²; Apologien und Dialog auch bei E. J. Goodspeed: Die ältesten Apologeten, 1914; Die Apologien u. a. von G. Krüger, 1904²; G. Rauschen, 1911²; J. M. Pfättisch, 1912. — Vgl.: A. v. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 99 ff; II, 1897, S. 274 ff; — Bardenhewer I, 1913², S. 206 ff; — M. v. Engelhardt: Das Christentum J.s des Märtyrers, 1878; — Karl Hubik: Die Apologien J.s, 1912; — A. v. Harnack: Judentum und Judenchristentum in J.s Dialog mit Trypho, 1913; — RE³ IX, S. 641 ff; XXIII, S. 719 f. **v. Soden.**

Justinian I, byzantinischer Kaiser, * wahrscheinlich 482 in Skupi an der thrakischen Grenze Illyriens, Regent unter seinem Oheim Justin I, Kaiser 527—565, hat in der Geschichte des Reiches und seiner Kirche Epoche gemacht. Besondere Aufmerksamkeit hat er der kirchlichen Gesetzgebung zugewendet; seine Verfügungen im Kodex und in den Novellen (¶ Byzanz, 2a) verbreiten sich über Glaube und Gottesdienst, Wahl, Eigenschaften, Lebens- und Amtsführung der Geistlichen, kirchliche Gerichtsbarkeit und Vermögensverwaltung, Synodalwesen und Mönchtum. Den kirchlichen Kanones gab er gleiche Gesetzeskraft wie den staatlichen Gesetzen. Auch als theologischer Schriftsteller ist er gegen ¶ Origenes und die Monophysiten (¶ Christologie: II, 3c, Sp. 1623) aufgetreten. Gegen Ende seines Lebens erklärte er sich für den Aphthartodoketismus.

Außer der Literatur bei ¶ Byzanz vgl. G. Krüger in: RE³ IX, S. 650 ff; XXIII, S. 720; — Ch. Diehl: J. et la civilisation byzantine au VIe siècle, 1901; — W. G. Holmes: The Age of J. and Theodora, 2 Bde., 1905—07; — H. S. Alivisatos: Die kirchliche Gesetzgebung J.s, 1913. — Die theologischen Schriften J.s in MSG 86, 1. **Gustav Krüger.**

Justiniani, Paul (1476—1528), * zu Venedig, führte schon während seiner Jugend- und Studienzeit ein erbauliches, dem Gebete und frommen Bußübungen gewidmetes Leben. Nach einer Reise zu den hl. Stätten im Morgenlande trat er 1510 in die hl. Einsiedelei zu Camaldoli (¶ Kamaldulenser) ein, wohin ihm sein Freund Peter (Vinzenz) Quirin folgte. Bei Leo X in höchster Gunst stehend, überreichten sie diesem eine umfangreiche Denkschrift zur Kirchenreform, die noch heute Beachtung verdient. Nach Quirins frühem Tode verließ J. Camaldoli und gründete die Kamaldulenser-Kongregation Kronenberg (De Monte Corona bei Perugia) mit strenger Regel.

J.s Schriften, meist asketischen Inhalts, verzeichnet Magn. Ziegelbaur: Centifolium Camaldulense, Venedig 1750. — Vgl. ferner Ag. Fiori: Vita del B. Paolo Giustiniani, Rom 1729²; — Mittarelli-Costadoni: Annales Camaldulense T. VII—IX, Venedig 1762; — J. Schnitzer: Peter Delfin, 1927, S. 146 ff. 160 ff. 176 ff. 227 ff. **Schnitzer.**

Justus von Tiberias, jüdischer Geschichtsschreiber um 70 n. Chr., Verfasser einer Geschichte des jüdischen Krieges, gegen die sich ¶ Josephus wendet, ferner einer Chronik der jüdischen Könige bis Agrippa II. Beide Werke sind nicht erhalten.

Schürer I, 1901³·⁴, S. 58 ff. **Fiebig.**

Juvenal (425—458), Bischof von Jerusalem, spielte in den kirchenpolitischen und theologischen Gegensätzen seiner Zeit eine wenig erfreuliche Rolle. Auf dem Konzil zu Ephesus 431 gewann er Einfluß und die Gunst des Kaisers; unter Vorlegung gefälschter Dokumente machte er — jedoch noch ohne Erfolg — für sein Bistum Anspruch auf Vorrangsstellung in der Provinz Cäsarea. Dabei trat ihm ¶ Cyrill von Alexandrien entgegen, später auch ¶ Leo von Rom (ep. 119). 449 nahm J. an der Synode von Ephesus als Parteigänger ¶ Dioskurs von Alexandrien zugunsten des ¶ Eutyches tätigen Anteil; 451 widerrief er und stimmte dem Chalcedonense zu (¶ Christologie: II, 3c). Dadurch erreichte er, daß er vom Konzil als (4.) Patriarch im Orient anerkannt wurde, verlor aber das Vertrauen der in Palästina besonders einflußreichen monophysitischen Mönche. Vor dem Gegenbischof Theodosius floh J. nach Konstantinopel, erlangte aber mit Hilfe des Kaisers sein Bistum wieder. Auf einer Synode in Jerusalem 452 wurden die Beschlüsse von Chalcedon bestätigt, J. nun auch von Rom als Patriarch anerkannt.

RE³ IX, S. 659 ff. — Zum Weihnachtsfest in Jerusalem, das J. einführte bzw. einzuführen versuchte, vgl. H. Usener: Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1911², S. 332 ff; — K. Holl: Gesammelte Aufsätze II, 1928, S. 156. **Glaue.**

Juvencus, C. Vettius Aquilinus, christlicher Dichter in Spanien zur Zeit Konstantins d. Gr., Presbyter. Mit der klassischen Literatur, insbesondere Vergil, vertraut, verfaßte J. in fließenden heroischen Versen (Hexametern) das erste christliche Epos, eine poetische Darstellung des Lebens Jesu Christi, unter treuer, wenn auch nicht vollständiger Benutzung des Evangelienstoffes. Sein Werk Evangeliorum libri IV wurde im Mittelalter viel gelesen, wohl auch im christlichen Schulunterricht gebraucht. Ob das ihm von Hieronymus zugeschriebene Buch „Ueber die Sakramente" von ihm stammt, wird bezweifelt; andere Schriften werden ihm mit Unrecht zugeschrieben.

Ausgabe seiner Werke: CSEL vol. XXIV. — Ueber J. vgl. RE³ IX, S. 662 ff; XXIII, S. 720; — M. Schanz: Geschichte der römischen Literatur IV 1, 1914, S. 209 ff. **Glaue.**

Ivo von Chartres (um 1040—1117), studierte in Paris und zuletzt in Bec, wo ¶ Lanfranc sein Lehrer und ¶ Anselm von Canterbury sein Mitschüler war; seit 1090 Bischof von Chartres. Wegen seiner mannhaften Opposition gegen die ehebrecherische Verbindung Philipps I mit Bertrade von Anjou wurde er gefangen gesetzt. Dem Papsttum ergeben, war er gleichwohl ein freimütiger Kritiker kirchlicher Zeitschäden. Im ¶ Investitur-Streit wirkte er mit Erfolg ausgleichend.

Durch Abfassung von drei kanonistischen Sammelwerken (Sammlung A der Collectio Tripartita, das sogenannte Dekretum und die Panormia) ist er einer der bedeutendsten Vorläufer ¶ Gratians geworden. Wichtig für seine Lebens- und die Zeitgeschichte sind seine 290 Briefe; dazu kommen 24 Sermones bzw. theologische Traktate. — Schriften in MSL 161—62; MG Lib. de lite II, S. 640 ff. — Vgl. Chevalier² I, Sp. 2290; — RE³ IX, S. 664 ff; — Leop. Schmidt: Der hl. J., Bischof von Ch., 1911; — Fr. Bliemetzrieder: Zu den Schriften J. v. Ch., 1917 (SAW Phil.-hist. Kl. 182, 6; mit Fragmenten bisher unbekannter Schriften); — L. Fischer in: Festgabe A. Knöpfler, 1917, S. 67 ff. **Altaner.**

K

Kaas, Ludwig, kath. Theologe, * 1881 zu Trier, seit 1909 in Seelsorge und Schuldienst tätig, seit 1918 Prof. für Kirchenrecht am bischöflichen Priesterseminar in Trier, 1921 päpstlicher Hausprälat, 1924 Domkapitular. Daneben ist K. politisch sehr rührig: 1919 Mitglied der Verfassunggebenden Deutschen Nationalversammlung, gehört seit 1920 ununterbrochen dem Reichstag an, Dez. 1928 zum Vorsitzenden der Zentrumspartei (¶ Zentrum) gewählt.

Bf. u. a.: Die geistliche Gerichtsbarkeit der kath. Kirche in Preußen, 2 Bde., 1915/16. **Rühle.**

Kabasilas, Nikolaus († 1371), folgte seinem Oheim Nilus K., der die Union mit Rom (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b) bekämpft und gegen den Primat des Papstes geschrieben hat, als Erzbischof von Thessalonich. Wie dieser ein Gegner der Lateiner und Verteidiger der ¶ Hesychasten, gilt K. als der letzte große Mystiker der griechischen Kirche (¶ Mystik: V A). In seinen sieben Λόγοι περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς (Vom Leben in Christo) erblickt er die Bedeutung des menschlichen Lebens in der Erziehung für ein himmlisches, sein Ziel in der Vergöttlichung (θέωσις), die durch die kirchlichen Mysterien und den durch sie, sowie durch Gebet und Tugendübung gestärkten menschlichen Willen erreicht wird.

Bf. ferner: Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας, auch Homilien. — Werke des Nik. K. in MSG 149, Sp. 684—729; des Nik. K. 150, Sp. 493—725. — Ueber N. K. vgl. W. Gaß: Die Mystik des N. K., 1849, neu hrsg. von M. Heinze, 1899; — RE³ IX, S. 667 ff; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 109 f. 158 f. **Schwarzlose.**

Kabiren (Kabeiren) heißen in Nord- und Mittelgriechenland verehrte Gottheiten, die möglicherweise phrygisch-thrakischer (keinesfalls phönizischer) Herkunft sind. Der Kult weist an den einzelnen Orten starke Unterschiede auf, die beweisen, daß das ursprüngliche Wesen der K. durch lokale Umgestaltung verdunkelt ist. Am häufigsten ist eine Zweiheit, in der die K. bald als Brüder (in Thessalonike), bald als Vater und Sohn (in Theben) erscheinen. Der Kult war mit ¶ Mysterien verbunden, über deren Inhalt wir nichts Sicheres ermitteln können. Am berühmtesten waren im Altertum die samothrakischen K., deren Zahl gleichfalls auf zwei, von einer freilich trüben Quelle auf vier angegeben wird. Die angeführten Namen Axieros, Axiokersa, Axiokersos, Kadmilos sind sicher ungriechisch. Anscheinend gab es auch ungriechische Sprachreste in der Liturgie, auf den Inschriften heißen sie nur „die großen Götter". Sie waren hier zu Rettern aus Seenot geworden, und die Weihe gab den Seefahrern Gewähr ihrer Hilfe. Ihr ging eine lustrale Beichte voraus, und die Mysten trugen fortan eine purpurne Binde und einen eisernen Ring, beides wohl apotropäisch aufzufassen. Später hat dann die eleusinische Demetersage anscheinend in die Mysterien von Samothrake weibliche Gottheiten und eine der von Eleusis ähnliche Kultlegende hineingebracht.

Literatur in Pauly-Wissowa X 2, Sp. 1399; — O. Kern: Die Religion der Griechen I, 1926, S. 145. 149. **Latte.**

Kabisch, Richard (1868—1914), evg. Theologe und Pädagoge, der durch Ueberwindung des ¶ Herbart'schen Intellektualismus im Anschluß an ¶ Wundt und ¶ Schopenhauer der modernen idealistischen ¶ Religionspädagogik die Bahn gebrochen hat. K. erklärte Religion für lehrbar in dem Sinne der geistigen Uebertragung der religiösen Bewegtheit des Lehrers auf den Schüler. Auch zu den Problemen des modernen Geschichtsunterrichts hat K. in verwandter voluntaristischer Richtung Stellung genommen und in seinem Erziehungsbuch: „Das neue Geschlecht" Forderungen nach Verständnis und Berücksichtigung der kindlichen Art erhoben, die heute großenteils anerkannt sind. Doch blieb K. mit seinen Gedanken bei den Kindern und Jugendlichen der bürgerlichen Schicht stehen.

Bf. u. a.: Gottes Heimkehr, die Geschichte eines Glaubens, (1907) 1912³ (autobiographischer Roman); Wie lehren wir Religion?, (1910) 1923⁴; Das neue Geschlecht, (1913) 1922⁵; Erziehender Geschichtsunterricht, (1912) 1913³. **Kesseler.**

Kadesch, heute ʿain kedēs, 80 km südlich von ¶ Beerseba, in quellenreicher, fruchtbarer Oase, die heute den Azazime-Beduinen gehört. Die Hebräer haben in K. längere Zeit geweilt (Deutn 1 $_{46}$). Daher handeln viele Sagen von K., die vom „Haderwasser" (Num 20 $_{7}$ ff 27 $_{14}$), die von Massa und Meriba (Ex 17 $_{2}$ ff), die von der Aussendung der Kundschafter (Num 13. 14 Jos 14 $_{6}$ f) und andere. Auch für die Geschichte der israelitischen Religion ist K. bedeutsam geworden; nach Ansicht vieler Neuerer ist K. die eigentliche Stätte der Religionsstiftung.

Hugo Greßmann: Mose und seine Zeit, 1913, S. 419 ff. 431 ff; — Ernst Sellin: Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes I, 1924, S. 65 ff. **Eißfeldt.**

Kähler, 1. Ludwig August (1775—1855), evg. Theologe, * in Sommerfeld, 1798 Pfarrer in Canig bei Guben, 1809 in Kottbus, 1819—41 Professor, Konsistorialrat, Stadtsuperintendent und Pfarrer zu Königsberg i. Pr., danach im Ruhestande. In fruchtbarer wissenschaftlicher Schriftstellerei entwickelte sich K. aus dem Rationalismus zu biblischen Formulierungen, freilich alles Pietistische entschlossen ablehnend. In kleineren Streitschriften trat gute philosophische Bildung, beißender Witz und Sarkasmus, Ringen nach Tiefe und Klarheit in origineller Gedankenentwicklung zutage.

Bf. u. a.: Supranaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinsamen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höheren Einheit, 1818; Christliche Sittenlehre I, 1, 1833; Ideen zur Beurteilung der Einführung der Preußischen Hofkirchenagende (anonym), 1824; Philagathos, 1823. — Ueber K. vgl. Biographie von seinem Sohne C. A. Kähler, 1856; — Beiträge zur Chronik der Familie Kähler (als Handschrift gedruckt), Halle 1871; — Theologe und Christ, Erinnerungen von Martin Kähler, 1926, S. 11 ff; — RE³ IX, S. 689 ff. **Ukeley.**

2. Martin (1835—1912), evg. Theologe, * zu Neuhausen bei Königsberg, studierte nach kurzer Beschäftigung mit der Rechtswissenschaft in bewußter Abkehr von literarischen und schöngeistigen Interessen Theologie. In Heidelberg vermittelte Richard ¶ Rothes Persönlichkeit den „ersten Anstoß, welcher den ganzen inneren Menschen in Bewegung setzte", und entband Rothes Theologie über die bloße Hingabe an Schriftkenntnis hinaus die Anlage zur eigentlich systematischen Arbeit; in Halle wirkte durch ¶ Tholuck die Erweckungstheologie und durch Heinrich ¶ Hoffmanns Predigten der neulutherische Pietismus auf ihn; in Tübingen kam J. T. ¶ Becks Biblizismus hinzu. In Auseinandersetzung mit diesen Einflüssen (zu denen noch Teilwirkungen von J. C. K. von ¶ Hofmann, ¶ Auberlen, ¶ Menken hinzutraten) entstand in langsam reifender Arbeit und zum Schluß weitreichen-

der akademischer und seelsorgerlicher Tätigkeit (1860 Privatdozent in Halle, 1864 a. o. Professor in Bonn, 1867 a.o. Professor in Halle und Inspektor des schlesischen Konvikts, seit 1879 Ordinarius ebendort; ¶ Halle, 5) eine im Zusammenhang der zeitgenössischen Strömungen durchaus eigenständige Theologie.

Das Ziel des Theologen muß nach K. sein, „sich des Christentums persönlich und erkennend in beiderlei Art voll gewiß zu werden". Das geschieht, indem der Gegenstand der theologischen Erkenntnis, das Christentum, sich darstellt als eine unlösliche primäre Einheit von geschichtlicher Tatsächlichkeit und ewiger Bedeutung, wodurch alle bloß geschichtliche Zufälligkeit vermieden ist. Der Mittelpunkt des Christentums, Jesus Christus, wird dabei in solcher Weise wirkender Gegenstand des Glaubens, daß er sich als Einheit des Geschichtlichen und Uebergeschichtlichen im Zeugnis der Apostel darstellt. Glaube ist somit das schlichte Hinnehmen der „biblischen Männer", wie sie bezeugen, was sie von Jesus geglaubt und erkannt haben. Hinter dieses Zeugnis auf ein historisches Faktum zurückzugehen, ist für K. eine den Glauben verleugnende Konzession an den ¶ Historismus (Unmöglichkeit eines „Leben Jesu", Glaubenserkenntnis des „ganzen biblischen Christus") und das Verlassen des „sturmfreien Gebietes" der Theologie. Das Beharren bei diesem Zeugnis der Jünger aber gibt durch den Inhalt des Zeugnisses „Gott in Christo" zugleich den Zusammenhang mit der Offenbarung Gottes im alten Bunde (und damit einen ¶ Biblizismus, der nicht, wie der Becks, antihistorisch ist), eine Bejahung der Kirche (wobei jeder Konfessionalismus vermieden wird) und als Zustimmung zur ¶ Erfahrung einen Pietismus (der einer schwärmerischen Isolierung des Subjektes nicht verfällt). Die Formel des Ueberhistorischen in der Offenbarung legt den Begriff der ¶ Heilsgeschichte nahe, der sich charakteristisch von Rothes „Weltverklärung" und Hofmanns Spekulation unterscheidet. — Dieses Fußfassen im geglaubten Zeugnis der Offenbarungszeugen ist nichts anderes als die methodologische Auswertung des Inhaltes der K.schen Theologie: das eigene Erleben, der Inhalt der Schrift (Paulus) und das Bekenntnis der Reformationskirchen ließen ihn die „Wissenschaft der christlichen Lehre" von dem evg. Grundartikel der Rechtfertigung aus in drei Lehrkreisen entwickeln. In der christlichen Apologetik ist die Fassung von Religion und Offenbarung von besonderer Bedeutung, wobei in vorläufiger Anwendung und schließlicher Ablehnung des formalen Begriffs der Religion die Formeln Offenbarung und Religion auf die Sphäre des Christentums beschränkt werden, das gesamte sittlich-religiöse Leben der Menschheit aber, den Mangel an Offenbarung dokumentierend, gerade dadurch im engsten Zusammenhang mit der Offenbarungsgeschichte bleibt und die Anwendung des formalen Religionsbegriffs immer wieder nötig macht. — Die evg. Dogmatik enthält, durch den inhaltlichen und methodischen Ansatz bedingt, die charakteristische These, daß alle ¶ Christologie (: III) und Soteriologie (¶ Erlösung: IV) Soterologie sein muß, d. h. Erkenntnis Gottes, der in Christo den Heiland geoffenbart hat; damit ist in der Christologie die Einigung des göttlichen und menschlichen Lebens dem vergeblichen Versuch entnommen, zwei Personen in ein Einzelleben zusammenzufassen, und der Gedanke der orthodoxen „Enhypostasie" wiedergewonnen; in der Soteriologie wird der metaphysische Charakter des Heilswerkes abgelehnt, dagegen der übergeschichtliche Erfüllungszusammenhang mit dem alten ¶ Bund (: IV) und damit der Schöpfungsordnung betont; die Zueignung der Versöhnung wird in ihrer soteriologischen Fassung deutlich an der Deutung des ¶ Wortes Gottes als eines Heilsmittels, nicht eines bloß historischen Berichtes (die Bibel ist „Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt", deshalb aber auch von der Geschichte nicht völlig zu lösen), an der Fassung der Kirche Christi, die in „fester Anstaltlichkeit und lebendiger Gesellschaftlichkeit" geschichtlich greifbar und darum „sichtbar", in ihrem Wesen aber übergeschichtlich und darum zugleich „unsichtbar" ist. — Die theologische Ethik bewährt ihre Bindung an den Ausgangspunkt des Uebergeschichtlichen darin, daß sie ihr Verhältnis zur philosophischen ¶ Ethik (: 5) klar zu regeln versteht. Die Lebensweisheit der außerchristlichen Sphäre muß im Lichte der Offenbarung ihre inhaltlichen Sätze als bloße Menschensatzung zurücknehmen, nennt aber in ihren Formen (als Grundform das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft) eine Fragestellung ihr eigen, die in dem Inhalt der theologischen Ethik, dem Gebot der heiligen Liebe, ihre Beantwortung findet. Da eine Sozialethik als Theorie des Menschheitslebens ein bloßes Idealbild entwerfen muß, ist sie der Gefahr ausgesetzt, profan-ethische Forderungen mit dem christlichen Liebesgesetz zu vermischen. Daher ist die theologische Ethik als Individualethik anzusetzen, in der „die Betätigung eines in der Bekehrung begriffenen Sünders inmitten der erst in der Erlösung begriffenen Welt" zur Darstellung kommt (¶ Individual- und Sozialethik). — Das Ganze, in einer Fülle dogmatischer Abhandlungen erläutert, hat wie wenig andere Entwürfe die Fülle der theologischen Bewegungen des 19. Jhd.s verarbeitet. Schwerfälligkeit der Diktion und Umständlichkeit der Gedankenführung dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß in dieser Synthese ein Fazit der nachschleiermacherschen Theologie gezogen ist. Das Recht dieser ganzen Haltung steht und fällt mit der in der Gegenwart stark umstrittenen, der Zeit K.s noch nicht fraglichen Bedeutung der ¶ Geschichte und der aus ihr entnommenen Formeln für die Theologie. K. ist ein Beweis dafür, daß die Formelbildung der Theologie des 19. Jhd.s sich mit Hilfe (wenn auch unter ständiger Korrektur) der Grundbegriffe des deutschen ¶ Idealismus (: II. III) vollzogen hat, deren Gültigkeit heute zur Debatte steht. — Eine eigentliche Schule hat K. nicht gebildet; aber in Verbindung mit parallelen Tendenzen einerseits H. ¶ Cremers und ¶ Schlatters, anderseits A. ¶ Ritschls übt er bis heute starken Einfluß aus. Von gegenwärtigen Theologen steht ihm H. E. ¶ Weber wohl am nächsten.

Hauptschriften: Das Gewissen I, 1878; Die Wissenschaft der christlichen Lehre, (1883) 1905³; Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus, (1892) 1896²; Die Versöhnung durch Christum in ihrer Bedeutung für das christliche Glauben und Leben, 1907²; Das Kreuz. Grund und Maß für die Christologie, 1911; Dogmatische Zeitfragen I. II, (1898). 1907²; III, 1913; D. M. Tholuck, 1877; Julius Müller, 1878; Die Universitäten und das öffentliche Leben, 1891. — Ueber K. vgl. Ch. Boegner: M. K. in Halle, 1908; — D. M. K., Blätter der Erinnerung, 1912; — M. K., Theologe und Christ, Erinnerungen und Bekenntnisse, hrsg. von Anna K., 1926 (hier vollständiges Verzeichnis der Schriften K.s); — O. Bänker: Grundlinien der Theologie M. K.s, 1914; — F. Kattenbusch: Die deutsche evg. Theologie seit Schleiermacher, 1926³. S. 65 ff. **Schmidt-Japing.**

Källander, Anders Josef, evg. Theologe, * in Skara 15. Febr. 1861, seit 1909 Kyrkoherde an der

Hedvig-Eleonora-Gemeinde in Stockholm, extra ordinarie Hovpredikant, Mitglied von Svenska Kyrkans Diakonistyrelse. Hervorragender Kanzelredner.

K. hat hrsg.: Predikningar (I årg., 2 Bde.), 1909; Församling och tro (I årg. predikningar), 1914; Att uppleva Gud (30 predikningar), 1922. **Th. Tiedje.**

Kämpfer für Glaube und Wahrheit, Bund der, auch Horpeniten, aus spiritistisch interessierten Kreisen hervorgegangen, um 1903 mit Freital-Zaukerode bei Dresden als Sitz konstituiert, aus einem inneren (24 Aelteste), mittleren und äußeren Kreis in logenartiger Form mit Ortsgruppen und Zweigstellen bestehend, in Deutschland, vor allem Sachsen, verbreitet, mit Anhängern auch sonst in Europa, in Afrika und Amerika, seit 1919 stärker hervortretend. Etwas synkretistisch gerichtet, legt der Bund doch Wert auf positiv biblisches Christentum. Er fordert ein Christentum der Tat und der Freude, Ausbildung des gesunden Menschenverstandes (kein Auswendiglernen), reinen Empfindens gegen Recht und Unrecht (auch des nationalen), eines starken magischen Glaubens, sachliche Prüfung des ¶ Okkultismus, freie Bahn dem Tüchtigen, wahres Volkspriestertum, Protest gegen die Bibelkritik, eine wahre christliche Kirche, wahre freie Heilkunst (¶ Paracelsus wird hochgeschätzt, Verwerfung des Impfzwanges), Herrentum des schaffenden Menschen, Anerkennung der Gottheit Christi und der Dreiheit in der Einheit Gottes, Protest gegen die Leugnung göttlicher Inspiration und des Verkehrs mit Engeln und Geistern. Es gibt keinen Tod, sondern ewiges Sein, ewig sich steigerndes bewußtes Leben vor der Geburt und nach dem Tode, keinen Todesschlaf bis zum Gericht oder ewigen Nichts, keine ewige Verdammnis, sondern Wiedereinkörperung, ewige Entwicklung und steigende Größe der Persönlichkeit bis zur Verwirklichung des Wortes: Ihr seid Götter! Ziel ist Vereinigung aller wahren Menschen aus allen Kirchen und Religionen.

Horpena der Kampf, Jahrg. 1 ff, 1924 ff; — Karl Dopf: Aufsteigende Kulturbewegungen, 1925, S. 53 ff; — Max Däbritz: Germaniens Götterdämmerung, 1927. **Stocks.**

Kaftan, 1. Julius (1848—1926), evg. Theologe, * zu Loit bei Apenrade, 1873 Privatdozent in Leipzig, dann in Basel, hier 1874 ao., 1881 ord. Professor, 1883 in Berlin, seit 1904 zugleich Mitglied, seit 1919 Vizepräsident des Evg. Oberkirchenrats. In seiner Theologie verbanden sich Luthertum, nordschleswigsche Innigkeit und Anregungen A. ¶ Ritschls (¶ Ritschlianer); letzterem verwandt in der Kritik an der ¶ Metaphysik und in der Ansicht, daß der Mensch in der Religion ein höchstes Gut suche, unterschied er sich von ihm namentlich durch die Art, wie er neben dem sittlichen das mystische Element (¶ Mystik) im Christentum betonte. K.s selbständige Gedanken liegen nicht so sehr in seiner Dogmatik (1897, 1920[8]), als in den Büchern: Das Wesen der christlichen Religion (1881, 1888[2]), Die Wahrheit der christlichen Religion (1888), Philosophie des Protestantismus (1917).

Vf. außerdem u. a.: Grundwig, 1876; Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben, 1879; Das Leben in Christo (Predigten), 1883; Glaube und Dogma, 1889; Brauchen wir ein neues Dogma?, (1890) 1893[3]; Suchet, was droben ist! (Predigten), 1893; Zur Dogmatik, 1904; Kant, der Philosoph des Protestantismus, 1905; Aus der Werkstatt des Uebermenschen, 1906; Jesus und Paulus, 1907; Drei akademische Reden, 1908. — Aus seinem Nachlaß wurde hrsg.: Neutestamentliche Theologie, 1927; Christliche Ethik (Leitsätze; in ZThK 1927). — Selbstbiographie in: Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen IV, 1927, S. 201 ff.

2. Theodor, evg. Theologe, * 1847 zu Loit, Bruder des vorigen, 1873 Pastor in Apenrade, 1880 Regierungs- und Schulrat in Schleswig, 1885 Propst in Tondern, 1886—1917 Generalsuperintendent für Schleswig (zunächst in Schleswig, von 1891 an in Kiel), lebt seitdem in Baden-Baden, wo er einige Jahre hindurch auch Pastor der (alt-)lutherischen Gemeinde war. K. hat, ähnlich wie sein Bruder und A. ¶ Ritschl das Metaphysische zurückstellend und das eigentlich Religiöse hervorhebend, die Losung einer Modernen Theologie des alten Glaubens ausgegeben (¶ Modern-positiv) und sich insofern deutlich von den orthodoxen Kreisen Schleswig-Holsteins unterschieden, anderseits stets betont, daß er den alten Glauben vertrete, und führend mitgearbeitet in bewußt lutherischen Verbänden wie der Allgemeinen evg.-luth. Konferenz (¶ Luthertum: II). Für die Kirche erstrebte er Lockerung ihres Verhältnisses zum Staate und bischöfliche Leitung. Die Schwächen der preußischen Politik in Nordschleswig gegenüber dem Dänentum sah er früh, ohne eine Aenderung erreichen zu können.

Vf.: Auslegung des kl. Lutherischen Katechismus, (1892) 1926[7]; Der christliche Glaube im geistigen Leben der Gegenwart, (1896) 1904[2]; Vier Kapitel von der Landeskirche, (1903) 1907[2]; Moderne Theologie des alten Glaubens, (1905) 1906[2]; Der Mensch Jesus Christus, der einige Mittler, 1908; Ernst Troeltsch, 1912; Unterricht im Christentum, 1914; Was nun?, 1919; Das Christentum als Religion, als Sittlichkeit, als Weltanschauung, 1927; Ergebnisse und Beobachtungen (Selbstbiographie), 1924. **Mulert.**

Kágaba-Indianer am Nordabhang der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien oberhalb der 800 m-Grenze, etwa 2000 an der Zahl, sind sprachlich und kulturell mit dem Kulturvolk der Chibcha auf der Hochebene von Bogotá verwandt und leben vom Hackbau. Es bestanden 14 Priesterherrschaften mit entsprechend vielen Tempeln, deren Herrscherlisten bis 55 Namen aufweisen. Der Nachfolger nebst andern Novizen wurde 9 Jahre im Tempel unter Fasten und Abschluß von der Sonne und vom weiblichen Geschlecht erzogen, um übernatürliche Kräfte zur Ausführung der Zeremonien zu erlangen. Die höchste Gottheit Gauteóvañ oder Kalguašíža, zugleich Göttin des Feuers, ist die Mutter aller Lebewesen, der Vegetation und der ganzen Welt. Vier Urpriester, die ersten Menschen, von denen alle Menschen auf Erden abstammen, haben die Welt in Ordnung gebracht und bewohnbar gemacht. Sie brachten die Naturdämonen dazu, ihre Gesichter abzunehmen und sie den Menschen als Masken zu übergeben, damit diese durch bestimmte Tänze und Gesänge auf sie zugunsten der Vegetation und aller Bedürfnisse der Menschen einwirken könnten. Der Hauptdämon ist die Sonne, andere Dämonen sind die Flüsse, Seen, Donner, Winde, der Schnee usw., ferner die „Todesmaske", die selbst die von ihr ausgehenden Krankheiten verhütet. Besondere Zauberwirkungen haben Steinperlen verschiedener Farbe.

K. Th. Preuß: Forschungsreise zu den K., 1926/27; — de Brettes: Les Indiens arhouaqueskaggabas (Bull. et Mém. de la Soc. d'Anthrop. de Paris IVe Série t. IV, 1903); — W. Sievers: Reise in der Sierra Nevada de Santa Marta, 1887. **K. Th. Preuß.**

Kahan, Israel Issar (1858—1924), jüdischer Gelehrter, * in Litauen, 1886 durch Franz ¶ Delitzsch als Lehrer an das Institutum Delitzschianum in Leipzig gezogen, seit 1908 Lektor (1920 Professor) für spätjüdische Wissenschaft an der Leipziger Universität. Körperlich unscheinbar, gebrechlich und mit jahrelangem Leiden behaftet, persönlich von ängstlicher Bescheidenheit, literarisch vollkommen unproduktiv, als Lehrer höchst unbeholfen, war er doch für einen kleinen Kreis von Freunden und Schülern um der

Lauterkeit seines Charakters willen und durch die immense Fülle seines Wissens, sowie die von ihm ausgehenden Anregungen mannigfachster Art von nicht geringer Bedeutung.

Vgl. seine Beteiligung an Franz ¶ Delitzschs hebr. NT; Ferdinand ¶ Webers Jüd. Theol.[2]; ¶ Dalmans Wörterbuch, R. ¶ Kittels Biblia Hebr., sowie Vorreden und Widmungen der Schriften von ¶ Fiebig, Hch. ¶ Laible, G. ¶ Kittel, Jakob Neubauer u. a. — Ueber K. vgl. v. Harling: Ein Meister in Israel (Saat auf Hoffnung, 1924, S. 14 ff); — Welders: Noord-Hollandsch Kerkblad, 1924, Nr. 22. **Gerhard Kittel.**

Kahl, Wilhelm, Jurist, * 17. Juni 1849 in Kleinheubach (Unterfranken), 1876 Privatdozent in München, 1879 ao. und noch im gleichen Jahre ord. Prof. in Rostock, 1883 Erlangen, 1888 Bonn, seit 1895 ord. Prof. für Kirchen-, Staats-, Verwaltungsrecht und Strafrecht in Berlin, 1922 von der Lehrverpflichtung entbunden. Neben seiner Tätigkeit als Hochschullehrer als Mitglied, später Vorsitzender der Deutschen Volkspartei erfolgreicher Politiker. 1919 Mitglied der Verfassunggebenden Nationalversammlung, 1920 Mitglied des Reichstags, in dem er sich u. a. um das Zustandekommen des Reichsgesetzes über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1920 große Verdienste erworben hat. Lebhaften Anteil nahm K. auch an der Gründung des Deutschen Evg. ¶ Kirchenbundes; seit Beginn Mitglied des Deutschen Evg. ¶ Kirchenausschusses. Seine literarische Arbeit galt bis zur Uebernahme der Berliner Professur ausschließlich dem Kirchenrecht; seitdem wandte er sich mehr und mehr dem Strafrecht zu.

Vf. u. a.: Selbständigkeitsstellung der protest. Kirche in Bayern, 1874; Ueber Temporaliensperre, 1876; Die deutschen Amortisationsgesetze, 1879; Das obere Kirchengericht für die Großherzogtümer Mecklenburg, 1880; Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, I. Teil 1894; Die Konfession der Kinder aus gemischten Ehen, 1895; Ueber Parität, 1895; Patriotismus und Christentum, 1895; Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit, 1897; Errichtung von Handelsgesellschaften durch Religiöse, 1900; Bedeutung des Toleranzantrags für den Staat und die evg. Kirche, 1902 (Sonderabdruck aus den DEBl, deren Mitherausgeber er seit 1900 ist). — Mit Dove bearbeitete er die 8. Aufl. von Richters Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, 1886. — Seine strafrechtlichen Arbeiten behandeln u. a. die Reform des Vorverfahrens im Strafprozeß, 1906; Schwur- und Schöffengerichte, 1906; Religionsvergehen, geminderte Zurechnungsfähigkeit, 1908. **Arthur B. Schmidt.**

Kahle, 1. Maria, kath. Schriftstellerin, * 1891 zu Wesel (Niederrhein), wurde im Kriege den Deutschen Brasiliens zur Sängerin ihrer Heimat, nach Kriegsende im Vaterlande selbst zur Vorkämpferin für ein freies Deutschland voll geistiger Kraft, religiöser Innigkeit, sittlicher Größe. Ihre kirchliche Denkart hat die Enge und Niederung der Pfarrkirche überwunden und kommt dem ethischen Wesen des Deutschen ¶ Idealismus nahe.

Vf. u. a.: Liebe und Heimat, (1916) 1924[4]; Deutsche Worte, 1917; Am Rhein, (1917) 1923[3]; Gegrüßet seist du, Königin, 1921; Urwaldblumen, (1921) 1923[3]; Ruhrland, (1923) 1924[3]; Volk, Freiheit, Vaterland, (1923) 1927[3]; Gekreuzigt Volk, 1924; Fronleichnam, 1925; Mönch und Welt, (1922) 1925[3]. **Flaskamp.**

2. Paul, Semitist, * 1875 in Hohenstein (Ostpreußen), 1902 Pfarrer und Schulleiter in Braila (Rumänien), 1903 in Kairo, 1909 Privatdozent für semitische Sprachen in Halle, 1914 ord. Professor in Gießen, 1923 in Bonn.

Vf. u. a.: Der masoretische Text des AT.s nach der Ueberlieferung der babylonischen Juden, 1902; Die arabischen Bibelübersetzungen, 1904; Neuarabische Volksdichtung aus Aegypten I, 1909; Masoreten des Ostens, 1913; Volkserzählungen aus Palästina I, 1918; II, 1928 (mit Hans Schmidt); Masoreten des Westens I, 1927; II, 1928 (Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen). **Baumgartner.**

Kahnis, Karl Friedrich August (1814—88), evg. Theologe, * zu Greiz, 1844 ao. Prof. in Breslau, schloß sich hier 1848 den ¶ Altlutheranern an, seit 1850 ord. Prof. in Leipzig, hier zunächst allein, dann mit ¶ Luthardt, Franz ¶ Delitzsch und anderen ein Führer strengen Luthertums, das die Union ablehnte, wich aber in seiner lutherischen Dogmatik (3 Bde., 1861—68, 1874—75[2]) an wichtigen Punkten von der Lehre der lutherischen Bekenntnisse ab, besonders durch seine Christologie, die Jesus Christus dem Vater untergeordnet sein läßt. Gegen die Angriffe, die er deshalb von streng Orthodoxen erfuhr, verteidigte er sich kräftig. Franz Delitzsch schrieb damals (1863): Für und wider K.

K. vf. außerdem u. a.: Die Lehre vom Hl. Geiste I, 1847; Die Lehre vom Abendmahl, 1851; Die Sache der lutherischen Kirche gegenüber der Union, 1854; Der innere Gang des deutschen Protestantismus, (1854) 1874[2]; Vindiciae pacis religionis Augustanae, 1855 ff; Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Hengstenberg, 1862; Christentum und Luthertum, 1871; Die deutsche Reformation, 1872; Der Gang der Kirche in Lebensbildern, 1881. — Ueber K. vgl. Fr. J. Winter: K., 1896; — RE[3] IX, S. 692 ff. **Mulert.**

Kaila, Erkki, lutherischer Theologe, * 1867, erster Vertreter einer gemäßigten Ritschlschen Theologie in Finnland, 1909 Pfarrer in Helsingfors, 1925 Bischof von Wiborg. Vorsitzender des Finnischen Pfarrvereins und der Finnischen theologischen Literaturgesellschaft; Herausgeber der Zeitschrift Kirkko ja Kansa (Kirche und Volk). **Israel.**

Kain und Abel. — 1. Die Sage von K. und A. Gen 4$_{1-16}$, beim ¶ Jahvisten erhalten, erzählt, wie K. ursprünglich ein Bauer war, mit seinem Bruder A., einem Schafhirten, um Jahves Gnade wetteiferte, wobei Jahve das Opfer des Bauern verschmähte, aber das des Hirten gnädig annahm, so daß K. im Zorn den Bruder erschlug, aber durch Jahve aus dem Ackerboden und von seinem Angesicht verflucht ward und nun „unstät und flüchtig" auf Erden weilen mußte. Dabei ist K. der angenommene Ahnherr des Beduinenstammes der ¶ Keniter, was besonders deutlich aus dem Volksreim: „wer K. totschlägt, der wird siebenfach gerochen", hervorgeht: die Keniter rühmen sich in diesen stolzen Worten einer solchen ¶ Blutrache, daß sie für einen gemordeten Stammesgenossen sieben Männer aus dem Geschlecht des Mörders umbringen. Die Sage von K. und A. erzählt, wie K. zu seiner gegenwärtigen Lebensweise gekommen ist; Geschichtliches gibt sie insofern wieder, als es auch sonst vorkommt, daß Bauern, die sich im Fruchtland nicht haben halten können, in die Wüste flüchten und Beduinen werden (vgl. A. Menes, ZAW N. F. II, 1925, S. 47 ff). Das „Zeichen", das K. verliehen wird, ist das Stammeszeichen, das solche Steppenvölker auf dem Leibe zu tragen pflegen, das den Einzelnen als Mitglied seines Stammes kenntlich macht und so vor Mord schützt. — A. (hebr.: Hébäl, bei Luther Habel und Abel) ist vielleicht dem Jäbäl gleichzusetzen, der nach dem im folgenden erwähnten „Kainiten-Stammbaum" der erste Hirt gewesen ist.

2. Weiteres über Kain. Als wilder Recke, der siebenfach Rache nimmt, wird K. auch in dem „¶ Lamech-Liede" genannt (Gen 4$_{23\ f}$) und hier überboten. — Eine andere Ueberlieferung erzählt von Lamechs drei Söhnen: dem Hirten Jäbäl (s. oben), dem Musikanten Jübäl und dem Schmied Tübäl; Diesem Jübäl hat man den K. gleichgesetzt (Gen

4_{22}), wahrscheinlich, weil K. „Schmied" bedeutet. Hirten, Musikanten und Schmiede sind die drei Stände der Wüste; die ersten Erfinder gelten hier zugleich als Urahnherren. — In dem Urstammbaum Gen 4_{17-24} erscheint K. als der zweite Mensch; die Namen der „Kainiten" lauten: Adam, K., Hanoch, Irad, Mahujael, Methusael, Lamech. Seit Buttmann, Mythologus I, 1828, S. 170 f weiß man, daß dieser Stammbaum mit dem der Nachkommen Seths, den der ¶ Priesterkodex Gen 5 mitteilt, ursprünglich identisch ist; dieser Stammbaum lautet: Adam, Seth, Enos, Kenan, Mahalalel, Jered, Henoch, Methusalah, Lamech, Noah. Neuerdings hat man eine Zeit lang angenommen, daß diese hebräischen Ahnentafeln auf eine ältere, von Berosus mitgeteilte babylonische Liste von zehn babylonischen Urkönigen zurückgehen (vgl. H. Zimmern, KAT³, 1903, S. 530 ff. 539 ff); aber die Namensgleichsetzungen, die man dabei vollzogen hat, sind vor kurzem durch die aufgefundenen sumerischen Urlisten als irrig erwiesen (vgl. H. Zimmern, ZDMG, N. F. III, 1924, S. 19 ff); eine neue Untersuchung über das Verhältnis der sumerischen und der biblischen Listen hat noch nicht stattgefunden. — In der biblischen Ueberlieferung führen die Namen der Kainiten zum Teil in den Süden und Osten Palästinas und werden der allerältesten Zeit Israels angehören. — Diesem uralten „K." ist auch die Erbauung einer Stadt „Henoch" zugeschrieben worden (4_{17}). — Später ist die ganze mannigfaltige K.-Ueberlieferung in dem Buche des Jahvisten zusammengekommen, wodurch freilich arge Schwierigkeiten entstanden sind: der Sohn des ersten Menschen fürchtet sich vor der Blutrache, ehe noch Menschen da sind, und der „flüchtige und unstäte" K. baut eine Stadt, usw. Wir beseitigen diese Schwierigkeiten durch die kritische Zerlegung der Ueberlieferung.

Vgl. die Kommentare zur ¶ Genesis. — Aelteres in RE³ IX, S. 698 ff; XXIII, S. 720. **Gunkel.**

Kainiten, eine Abart der sogenannten ¶ Barbelo-Gnostiker oder ¶ Ophiten, bereits von Irenäus adv. haer. I, $31_{1.2}$ erwähnt, von Epiphanius haer. 38 behandelt. Ihnen ist die Lehre von dem Antagonismus zweier Prinzipien, der starken und der schwachen Dynamis, eigentümlich. In ihrem extremsten Antijudaismus schrieben sie den Gegnern des verfluchten Judengottes, z. B. Kain (daher ihr Spezialname K.), Korah und seinen Genossen, den Sodomitern, Esau und dem Verräter Judas eine höhere Gnosis zu und huldigten wie die ¶ Nikolaiten u. a. (¶ Gnosis: I, 4; II, 6) einem ausgesprochenen Antinomismus resp. Libertinismus, da es Pflicht sei, die Werke des Demiurgen zu stören. Bei jeder unsittlichen Handlung fanden Anrufungen an die betreffenden Engel statt. Sie benutzten das sogenannte Anabatikon Pauli, das auf II Kor 12_4 zurückgeht; nach Epiphanius voll von Obszönitäten. Auch ein Evangelium des Judas und eine Schrift gegen die Hystera (Gebärmutter), den Weltschöpfer, gehörte zu ihrer Literatur.

Ad. Hilgenfeld: Ketzergeschichte, 1884, S. 250; — Carl Schmidt: Gnostische Schriften in koptischer Sprache (TU VIII, 1. 2, 1892, S. 577 f); — RE³ IX, S. 701 f. **Carl Schmidt.**

Kairis, Theophilos (1784—1853), der bedeutendste religiöse Aufklärer in der Orthodox-anatolischen Kirche Griechenlands. * in Andros, studierte K. nach dem Besuch griechischer Schulen acht Jahre in Padua und Paris. 1810 ward er Direktor der Schule in Smyrna, danach der Akademie von Kydoniä und gründete 1835 auf Andros ein Waisenhaus (Orphanotrophion), dessen Unterrichtsanstalt im ersten Jahre von 600, später von etwa 800 Schülern besucht wurde. Durch dies Philanthropin, an dem er selbst Physik, Chemie, Astronomie, Philosophie und Religion lehrte, begründete er seinen großen Ruf in Griechenland. Da er mit seinen in Frankreich eingesogenen enzyklopädistisch-aufklärerischen und theophilanthropischen Ideen (¶ Enzyklopädisten, ¶ Theophilanthropen) im Unterricht hervortrat, forderte die hl. Synode von Athen 1839 sein Glaubensbekenntnis ein und verurteilte ihn zu klösterlicher Strafhaft. Freigelassen, wurde er des Amtes entsetzt, ging auf zwei Jahre nach England, gründete dann das Waisenhaus aufs neue und wurde 1852 wegen rationalistischer Lehre als Uebertreter der Staatsgesetze zum Kerker verurteilt. Zwei Wochen, nachdem er im Kerker gestorben, hob der Areopag als Berufungsinstanz das Urteil auf. Seine früher zahlreichen Anhänger schmolzen schnell zusammen.

Bedeutendste Schriften: Gnostiki (oder gedrängte Darstellung der menschlichen Meinungen), Athen 1849; Abriß der theosebischen Lehre und Ethik, London 1852; Gebete und heilige Gesänge der Frommen, London 1852 (die letzten beiden enthalten auch sein gedrängtes, Christus-freies Glaubensbekenntnis zum „Theosebismus", d. h. Gottesverehrung); Elemente der Philosophie, 1851. — Vgl. Diomidis Kyriakos: Geschichte der orientalischen Kirchen, deutsch von E. Rausch, 1902, S. 191 ff; — RE³ XIX, S. 669 ff; — Chr. Papadopulos: Istoria tis Ekklisias tis Ellados I, 1920, S. 223 ff; — K. Beth: Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902, S. 369 f; — Griechische Zeitschrift „Agon" 1908, Nr. 458. **Beth.**

Kaiser, 1. Georg, Dramatiker, * 1878 in Magdeburg. Schafft stark aus dem Verstand heraus, mit großem Formtalent und scharfem Blick für das „Moderne"; seine Dramen werden daher viel aufgeführt. Eine unerhörte Mannigfaltigkeit von Stoffen, Problemen, Situationen, zusammengehalten durch die „Vision von der Erneuerung des Menschen", die selbst wieder sehr verschiedenartige Inhalte hat. Beeinflußt durch die neuzeitlichen Dramatiker wie ¶ Wedekind und durch den ¶ Expressionismus, für den er selbst zum Teil führend wird, durch ¶ Hölderlin, ¶ Dostojewskij, ¶ Nietzsche und viele andere.

Weltanschaulich wichtigste Dramen: Die Bürger von Calais, 1914 (vom Sinn des in dienender Liebe gebrachten Opfers); Von Morgens bis Mitternachts, 1916 (vom Fluch des Geldes); Die Koralle, Gas I und II, 1917/20 (eine Trilogie von der Beziehung zwischen Technik und Menschentum); Hölle, Weg, Erde, 1919 (von der Ueberwindung der Selbstsucht durch die Erkenntnis von der gemeinsamen Schuld oder Unschuld); Der gerettete Alkibiades, 1920 (Sokrates als Vertreter wahrer Menschlichkeit); der Präsident, 1927 (eine Karikatur des Menschen, der sich wichtig machen will, ohne zu Taten bereit zu sein). — Vgl. A. Soergel: Dichtung und Dichter der Zeit, N. F., 1925; — W. Knevels: Das dramatische Werk G. K.s (Geisteskampf der Gegenwart 64, 1928, S. 140 ff). **Knevels.**

2. Nikolaus (1734—1800), evg. Kirchenliederdichter, * zu Redwitz, Rektor daselbst und Prediger in Torgau, später in Hof, † als Inspektor in Redwitz. Sein Jesuslied: „Wenn Christus, der Herr, zum Menschen sich neigt" und sein Abendmahlslied: „Danket, danket Gott mit Freuden" finden sich in einigen Gesangbüchern. **Paul.**

3. Paul (1852—1917), evg. Theologe und Schriftsteller, * in Züllichau, 1877 Diakonus in Neusalz a. O., 1880 Pastor in Sagan, 1884 in Stockholm, seit 1890 Pfarrer an der Matthäuskirche in Leipzig.

Vf. u. a.: Predigtsammlungen (Für Zeit und Ewigkeit, 1881, 1902⁴; Die Bergpredigt, 1900/01, 1903³ u. a.); besonders Jugendpredigten (Von Kind auf, 1891, 1901³ u. a.); Gedichte (Grüß Gott, 1898, 1906²; Ein neues Lied, 1909); Festspiele

(Gustav Adolf, 1894 u. a.) und kleine Biographien (M. Luther; Melanchthon; Pl. Gerhardt u. a.). **Mulert.**

Kaiserswerth, die Stätte der Arbeit Theodor ¶ Fliedners, der dort das große Werk der weiblichen ¶ Diakonie (: 2 g) begann und durchführte. Die K.er Anstalten umfassen heute (die Gründungsjahre stehen in Klammern): ein Diakonissenkrankenhaus mit Pflegeschule (1836), ein Tabeakrankenhaus für die Schwestern (1903), eine Heilanstalt für evg. weibliche Gemüts- und Nervenkranke (1852), drei Feierabendhäuser für Schwestern im Ruhestand (letzte Jahrzehnte), zwei Altersheime (1903), ein Stift für alleinstehende Damen (1876), ein Männerheim (1889), einen Kindergarten (1836), einen Kinderhort (1825), drei Waisenhäuser (1842, 1920, 1921), eine Volksschule der Kriegswaisenhäuser (1920), ein Kindergärtnerinnenseminar (1836), ein Oberlyzeum (1850), ein Hortnerinnenseminar (1925), ein sozialpädagogisches Seminar für Gärtnerinnen (1926), eine Frauenschule (1904, erneuert 1926), ein soziales Frauenseminar als staatlich anerkannte Wohlfahrtsschule (1917), eine Gärtnerinnenschule (1916), eine Haushaltungsschule (1904) — beide ebenfalls staatlich anerkannt —, ein Asyl und Magdalenenstift (1833), ein Fürsorgehaus mit zwei Sonderabteilungen (1901 und 1924), ein Haus für Schwererziehbare (1910), ein Hospiz (1904), ein Erholungshaus (1881), dazu die verschiedenen Verwaltungs- und Wirtschaftsgebäude.

Aus dieser Uebersicht ergibt sich die dreifache Gliederung des Anstaltswerkes: Krankenpflege, erziehliche und unterrichtliche Ausbildung, Gefährdetenfürsorge. Dazu treten die verschiedenen Arbeitsfelder. Am 1. Jan. 1928 zählte K. 1445 Diakonissen und 273 Probeschwestern, zusammen 1718 Schwestern, verteilt auf 411 Arbeitsfeldern (523 Schwestern in 46 Krankenhäusern, 328 in 152 Gemeindepflegen tätige, 72 in 27 Siechenhäusern, 67 in 34 Handarbeits-, Haushaltungs- und Fachschulen, 49 in 12 Waisenhäusern usf.). Auf die Ausbildung der Schwestern wird großer Wert gelegt. 200 Schwestern standen in einem einzigen Jahre in Vorbildung, Ausbildung und Nachschulung, ein Teil von ihnen besuchte wissenschaftliche Schulen, Universitäten, andere Fachschulen, wieder andere Werkschulen, um die Prüfung als Werklehrerin oder die Meisterprüfung im Schneiderhandwerk abzulegen, wieder andere Wohlfahrtsschulen. Dazu kommt die Ausbildung in dem Handarbeitsunterricht, in der Krankenpflege, in Fachlehrgängen. So ist K. heute eine Zentralstätte evg. Liebestätigkeit und der Ausgangs- wie der Mittelpunkt des gesamten Werkes der weiblichen Diakonie. — Ueber den K.er Verband vgl. ¶ Diakonie, 2 g; ¶ Frauenverbände, 7.

Das Diakonissen-Mutterhaus zu K. und seine Arbeitsfelder (90 Jahre Kaiserswerther Diakonissenhausarbeit, Denkschrift zum 90. Jahresfest des Mutterhauses), 1926; — 91. Jahresbericht über die Zeit vom 1. Juli 1927 bis 30. Juni 1928. **Mayling.**

Kakowski, Alexander, kath. Theologe, * 1863 zu Dembiny (Polen), Professor und Domherr in Warschau, seit 1913 Erzbischof daselbst, seit 1919 Kardinal. K. war 1917/18 Vorsitzender des polnischen Regentschaftsrats. **Mulert.**

Kaland hießen die Vereinigungen der Kalandsbrüder oder Kalandsherren, die sich im K.shause, ursprünglich wohl nur an den Calendis (Monatsersten, daher auch Fratres Calendarii) versammelten. Sie blühten vom 13.—16. Jhd. im nördlichen und mittleren Deutschland, besonders in Niederdeutschland, breiteten sich aber auch in Frankreich und Ungarn aus. Sie sind wahrscheinlich aus den Kapitels- und Pastoralkonferenzen der Geistlichen hervorgegangen. Dann war ihr ursprünglicher Zweck die sittliche Förderung und die soziale Hebung der niederen Geistlichkeit. Der zahlreiche Beitritt von Laien beiderlei Geschlechts ließ die Sorge um das Seelenheil stärker hervortreten; Mittel waren gegenseitige sittliche Förderung, gemeinsame Gottesdienste, Darbringung des Meßopfers, feierliche Beerdigung der Mitglieder und ihrer Familienangehörigen, Seelenmessen, reiche Liebestätigkeit. Die reichen Mittel, die den Vereinigungen durch Beitritt der bessersituierten Kreise, durch Vermächtnisse und Stiftungen zuflossen, förderten ihre charitativen Ziele, führten aber auch den Verfall herbei. Die Ueppigkeit und Schwelgerei der „Festbrüder" (bei gemeinsamen Mahlzeiten u. dgl.) ward sprüchwörtlich: „Man hält einen großen K." oder „es kalandert die ganze Woche". In der Reformation wurden die Güter und Einkünfte der K.e trotz deren Widerstand eingezogen und für gemeinnützige Zwecke verwendet. Langsam starben die K.e in den evg. und später auch in den kath. Gegenden aus; die letzte K.sbruderschaft bestand bis Anfang des 19. Jhd.s zu Brilon (Westfalen).

L. v. Lebebur in: Märkische Forschungen IV, 1850, S. 7 ff; — E. Bierling: Zeitschrift für Altertumskunde und Geschichte in Westfalen, III. Folge, S. 178 ff; — M. Riemer: Die Entstehung der K.r im Bistum Halberstadt (Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte usw. 41, 1908, S. 1 ff); — RE³ IX, S. 703 f; XXIII, S. 720 f. **Engert.**

Káldy, Georg (1572—1634), ungarischer Jesuit, 1598 in Rom, dann in Brünn und Olmütz, 1615 in Tyrnau, 1625 Direktor des Preßburger Collegiums. K. verfertigte 1626 die magyarische kath. Bibelübersetzung, die von Béla Tárkányi revidiert und modernisiert bis heute in der kath. Kirche Ungarns gebraucht wird. **Szimonidesz.**

Kaleb und die Kalebbiter. Zu dem edomitischen Stamme Kenaz (Gen 36 $_{11}$; ¶ Edomiter) gehörig, haben sich die Sippen Kaleb und Othniel nach ¶ Hebron und in das Gebirge südlich davon vorgeschoben (Jos 14 $_{13}$ 15 $_{13-19}$ Richt 1 $_{10}$ [lies Kaleb statt Juda] 15 $_{20}$ I Sam 25 $_{3}$ 30 $_{14}$). Sowohl die eben genannten Texte als die Kundschaftererzählungen Num 13 ff legen diese Ansiedelung in die Zeit der israelitischen Einwanderung. In der Tat mag zwischen den beiden Bewegungen ein innerer Zusammenhang bestanden haben. Mit dem Stamme ¶ Juda sind sie so eng verbunden, daß die Königskrönung des ¶ David in Hebron, einer Stadt „Judas", stattfinden kann (I Sam 2 $_{1}$ ff). Vor den um 500 eindringenden Edomitern weichen auch sie nach Norden aus; in der nachexilischen Zeit sind sie in Bethlehem (I Chron 2 $_{50}$ ff; vgl. Neh 3 $_{14}$) und nordwestlich davon bis Kirjath Jearim ansässig. Daß sie auch jetzt in engem Bunde mit der jüdischen Gemeinde stehen, zeigt ihre Beteiligung am Mauerbau des Nehemia und ihre Eingliederung in den Stammbaum Judas I Chron 4 $_{10}$.

RE³ IX, S. 713 ff; — Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 348 ff. 400 ff; — C. F. Burney: The book of Judges, (1918) 1920², S. 44 ff; — Rud. Kittel: Geschichte des Volkes Israel I, 1923⁵·⁶, S. 404 f. **Hempel.**

Kalender (vom lat. calendae) ursprünglich lediglich Verzeichnisse der nach Wochen und Monaten geordneten Tage des Jahres, schon im Mittelalter erweitert um astronomische Angaben, Verzeichnis der kirchlichen Feiertage und Tagesheiligen u. dgl. Heute gibt es zwei Grundformen des K.s:

1. Der Wand-K. soll in erster Linie zur schnellen Orientierung über das Tagesdatum dienen, darum vor allem: Abreiß-K. (die Zeitangabe des ver-

flossenen Tages kann abgelöst und vernichtet werden). Diese bloße Zeitangabe des Abreiß-K.s wird erweitert: a) durch kurze Sprüche voll billiger Tagesweisheit u. dgl.; — b) durch bildhafte Darstellungen. Hier sind zu unterscheiden: reine Kunst-K. mit Reproduktionen historischer oder gegenwärtiger Bildwerke, und K., in denen die Bildbeigaben einer bestimmten Tendenz dienen wollen. Diese „Tendenz-K." stehen im Dienste organisatorischer, politischer, wissenschaftlicher und weltanschaulicher Bestrebungen. Also etwa: technische, militärische, hygienische, pädagogische und religiöse Abreißbild-K. Hier ist überall noch die Hauptsache das „Tagesbild", vielfach bereits erweitert durch dichterischen, erläuternden oder propagandistischen Text; — c) noch einen Schritt weiter in dieser Entwicklung des Abreiß-K.s geht der religiös erbauliche Abreiß-Text-K. Zum Teil noch mit täglichen (oder allwöchentlichen) Bildbeigaben, zum Teil bereits unter völligem Verzicht auf das Bild lediglich im Dienste erbaulicher Betrachtung. Diese tägliche, vielfach im Hausgebrauch angewendete „Andacht" ist meist eingeteilt in Spruch, Betrachtung mit Gebet, erläuternde „Geschichte". Hier liegt das volle Schwergewicht im Textlichen. Von hier aus ist nur ein kurzer Schritt zum

2. Buch-K., der nicht mehr aktueller Zeitweiser ist, sondern Begleiter durch das ganze Jahr. Auf das Kalendarium, das nur einen Bruchteil des K.s umfaßt, folgen Aufsätze, Geschichten, Gedichte, Bilder — die Form des Jahrbuches hat den K. abgelöst. Vielfach als Merk- und Tagebuch im Gebrauch, wofür häufig besondere Seiten freigehalten sind, besonders auf dem Lande, wo der K. noch heute den hauptsächlichsten Lesestoff darstellt. Darum im Mittelpunkt dieser K.bemühungen: der Bauern-K., der Heimat-K. Auch hier neben dem reinen Unterhaltungs-K. der Tendenz-K. Je stärker die wissenschaftliche, politische, künstlerische, heimatkundliche, weltanschauliche Tendenz ausgeprägt ist, desto mehr tritt die Bedeutung des Kalendariums zurück. Dieses dient vielfach überhaupt nur noch als Einkleidung und Anlaß. Der Buch-K. in dieser Form gewinnt literarische Eigengeltung als periodische Veröffentlichung bestimmter Arbeitskreise (vgl. etwa den Goethe-K., „Das deutsche Lied", das „Gottesjahr"). Eine besondere Abart des Buch-K.s ist der von jeder Jahresterminierung gelöste „Lebendige K." mit kurzen Betrachtungen über historische Begebenheiten und Persönlichkeiten, die mit dem jeweiligen Tag verknüpft sind. **Hinderer.**

Kalif. Die Betrachtung des islamischen Kalifats muß mit der Ablehnung des zwar von den Orientalisten seit geraumer Zeit eingesehenen und bekämpften, aber in der öffentlichen Meinung noch festsitzenden Irrtums beginnen, daß der islamische K. ein dem römischen Papst vergleichbarer Träger rein geistlicher Autorität sei. Dieser Irrtum ist allerdings geschichtlich begründet; er ist im ausgehenden 18. Jhd. im Abendland entstanden und hat von da aus neuerdings sogar in den islamischen Orient eindringen können. Ursprünglich bedeutet K. (chalīfa) nichts weiter als „Stellvertreter" des Propheten, später auch Stellvertreter Gottes auf Erden. Da ¶ Muhammed keinerlei Verordnungen über die Wahl seines Nachfolgers hinterließ, hat sich im Islam ein einheitliches Prinzip derselben nie durchgesetzt. Der nannte sich K., der die Macht dazu hatte. Nach der Konstruktion des kanonischen Staatsrechtes werden nur die vier ersten Nachfolger Muhammeds als rechtmäßige K.en angesehen (¶ Islam, 1 b; 6). Aus der von den Juristen zugrunde gelegten, idealisierenden Auffassung der Urzeit des Islam wurden die Pflichten des K.en abgeleitet: seine Hauptaufgabe ist Schutz und Erweiterung des islamischen Gebietes nach außen hin, Ueberwachung der Ausführung des Religionsgesetzes im Innern. Er muß die geistigen und körperlichen Voraussetzungen zu dieser Aufgabe haben; nach einer sekundär ausgebildeten Theorie soll er aus demselben Stamm wie Muhammed, den Kuraisch, hervorgegangen sein und die Oberhoheit über die beiden heiligen Städte innehaben. Die Hauptsache ist, daß seine Stellung vom Besitz realer politischer Souveränität abhängig ist; geistliche Autorität kommt allein dem kanonischen Recht, der Scharī'a, und den sie tradierenden Theologen zu. Das Recht der Fetwaerteilung, das jedem unter ihnen zusteht, besitzt der K. nicht. Auf diesem Standpunkt ist das islamische Staatsrecht stehengeblieben, auch nachdem im 10. Jhd. in der Zeit des abbasidischen Kalifats — gegen das sich zwei Konkurrenten in Aegypten und Spanien erhoben (¶ Islam, 1 b) — die tatsächliche Macht von den Abbasiden auf ihre bujidischen Hausmeier überging. In dieser Zeit entstand der neue Titel und Begriff des Sultans, der seine Souveränität vom K.en zu Lehen trug. In der Folgezeit haben neue Dynastien ihre Legitimität gerade durch Anerkennung des abbasidischen Kalifats und durch Kundgebung derselben — Nennung des jeweiligen K.en auf den Münzlegenden und im Freitagsgebet — zu erweisen sich bemüht. Nach der Eroberung Bagdads durch die Mongolen 1258 führten die Nachkommen eines zu den ägyptischen Mamluken geflüchteten Mitgliedes des abbasidischen Hauses dort nominell das Kalifat weiter; es erlosch mit dem letzten dieses Geschlechtes 1543. Die Belehnung des osmanischen Sultans Selim I (¶ Türkei) mit dem Kalifat nach der Eroberung von Aegypten 1517 ist vielleicht eine erst im 19. Jhd. erfundene Legende. Aktuell wurde die Kalifatsideologie erst nach dem Beginn des Niederganges der osmanischen Macht und des Vordringens des russischen Imperialismus. Als 1774 der Staat der bis dahin unter türkischer Oberhoheit stehenden Krimtataren in die Abhängigkeit der Russen überging, setzte der Sultan seine ausdrückliche Anerkennung als geistliches Oberhaupt der Muslime in den abgetretenen Gebieten durch, in seiner angeblichen Eigenschaft als „Oberkalif der Muhammedaner". Nachdem diese These einmal in einem Vertrag mit einer europäischen Macht formuliert und dadurch ihre Anerkennung seitens der europäischen Politik durchgesetzt war, wurde sie im 19. Jhd. insbesondere von Abdul Hamid zur Förderung seiner panislamischen Absichten gebraucht. Nach der Absetzung dieses Sultans behielt das jungtürkische Regime sie bei. Als seit 1919 die Restauration der ¶ Türkei durch eine rein nationale, auf panislamische Tendenzen bewußt verzichtende Bewegung zustandegekommen war, und zwar im Gegensatz zu dem regierenden Sultan aus dem Hause Osman, war es das Gegebene, auf die aus nationalen Gründen gebotene Abschaffung des Sultanats am 1. Nov. 1922 anderthalb Jahre später, am 3. März 1924, auch die des Kalifats folgen zu lassen. Mustafa Kemal hat gegenüber dem indischen Kalifatskomitee geltend gemacht, daß zwar eine rein geistige Solidarität die Muslime aller Länder verbinden solle, daß aber das nationale Prinzip das Ausschlaggebende sein und den „Jahrhunderte langen Traum" eines die ganze islamische Welt beherrschenden Kalifats endgültig ersetzen müsse. Der wenige Tage nach der Abschaffung des türkischen Kalifats erhobene An-

spruch des Königs Husain, Scherifen von Mekka (¶ Arabien: II), auf das Kalifat wurde noch im selben Jahr durch die wahhabitische Eroberung von Mekka (13. Okt. 1924) zunichte. Die ¶ Wahhabiten ihrerseits sind an der Kalifatsfrage nicht primär interessiert und haben sie nur auf Betreiben der ihnen nahe stehenden indischen Kreise auf ihr Programm gesetzt. Im ägyptischen Modernismus ist neuerdings die radikale These vertreten worden, daß die Institution weder des Kalifats noch sonst einer weltlichen Autorität in der islamischen Tradition eine Stütze finde (vgl. ¶ Islam, 7). Um das Kalifatsproblem zu klären, berief der Rektor der Azhar-Universität in Kairo für den März 1925 einen allislamischen Kongreß nach Kairo, der aber erst im Mai 1926 zustande kam und, unter Anerkennung des nationalen Prinzips für die einzelnen Länder der islamischen Welt, zu dem Schlusse gelangte, daß eine praktische Lösung der Kalifatsfrage verfrüht erscheine. Er empfiehlt die Schaffung einer interislamischen Organisation mit einer Zentralkommission in Kairo, zwecks gemeinsamer Erörterung und Regelung praktischer religiöser Fragen. Gleichzeitig und in Konkurrenz mit den Veranstaltern dieses Kongresses hatte der wahhabitische König des Hedschaz, Ibn Saud, einen Kongreß nach Mekka einberufen, der dort im Juni 1926 zusammentrat und die Satzungen zukünftiger, alljährlich zur Zeit des Pilgerfestes in Mekka zusammentretender interislamischer Kongresse beriet. Diese Spaltung ist für den gegenwärtigen Islam charakteristisch. Es hat nicht den Anschein, als ob noch einmal ein von der ganzen islamischen Welt als solcher anerkannter K. aufgestellt werden könnte; sein Titel könnte außerdem nur dann den bisher damit verbundenen Sinn haben, wenn er sich im Besitze politischer Souveränität befände.

W. Barthold: Chalif und Sultan (in deutschem Auszug mitgeteilt und besprochen von C. H. Becker: Islam VI, 1915, S. 350 ff); — C. A. Nallino: Appunti sulla natura del „Califfato" in genere e sul presunto „Califfato ottomano", Rom 1917; — T. W. Arnold: The Caliphate, Oxford 1924; — Muhammad Barakatullah: The Khilafat, London 1924 (Standpunkt des indischen Khilafat Committee); — R. Tschudi: Das Chalifat, 1926; — A. Sékaly: Le Congrès du Khalifat et le Congrès du Monde Musulman, Paris 1926 (Schilderung der Kongresse in Kairo und Mekka); — A. Sanhoury: Le Califat, son Evolution vers une Société des Nations Orientale, Paris 1926 (Standpunkt des gemäßigten ägyptischen Modernismus); — L. de Vries: Een hypermodern geluid in de wereld van den Islam, Leiden 1926 (Auseinandersetzung mit Ali Abdarrazigs Bestreitung des K.gedankens; vgl. dazu R. Hartmann: ZDMG 82, 1928, S. 71 ff). **H. H. Schaeder.**

Kalir, Eleasar, lebte nach den Ergebnissen der neueren Forschung wahrscheinlich im 8. oder 9. Jhd. in Palästina, „Fürst und Gesetzgeber" der Pajtanim (Dichter), Schöpfer des Piut, d. h. derjenigen Gattung synagogaler Dichtungen, die in der nachtalmudischen Zeit des Judentums an die feststehenden Gebete angegliedert wurden (¶ Gottesdienst: II B, 5). K. pflegte den Piut im engeren Sinne, d. h. Dichtungen hymnischen Charakters, Lob- und Danklieder (hauptsächlich Kerobot), die inhaltlich an ¶ Halacha und ¶ Haggada anknüpfen und wohl zum Ersatz des Midrasch-Vortrags dienten.

Bibliographie bei S. L. Rapoport in: Bikkure ha-Ittim X, 1830, S. 95 ff; XI, 1831, S. 92 ff; — L. Zunz: Die synagogale Poesie des Mittelalters, (1855) 1920² (hrsg. von A. Freimann); — Davidsohn: Ozar ha-schira wehapiut I, New York 1925; — J. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst, 1924, S. 305 ff; — JewEnc. VII, S. 417 ff. **Leibowitz.**

Kalkar, Christian A. H. (1802—86), dänischer evg. Theologe, * zu Stockholm als Sohn eines Rabbiners, wurde 1823 Christ, 1827 Lehrer in Odense, 1842 Pfarrer in Gnadsax bei Kopenhagen, bekannt als Missionsschriftsteller und Förderer der Evg. ¶ Allianz.

Vf. außer Schriften über das AT: Geschichte der röm.-kath. Mission, deutsch 1867; Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden, deutsch 1879—81. — Vgl. RE³ IX, S. 727 f. **Mulert.**

Kalkoff, Paul (1858—1928), Historiker, * zu Cölleda, 1884—1923 Gymnasiallehrer in Breslau, 1924 Honorarprofessor der Geschichte an der Universität ebenda. K. hat sich um die Erforschung der Frühzeit der Reformation verdient gemacht.

Vf. u. a.: Depeschen des Nuntius Aleander, (1885) 1897²; Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden, 1903; Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, 1904 ff; Entstehung des Wormser Edikts, 1913; Entscheidungsjahre der Reformation, 1917; Ulrich von Hutten und die Reformation, 1920; Der Wormser Reichstag von 1521, 1922; Huttens Vagantenzeit und Untergang, 1925; Die Kaiserwahl Friedrichs IV und Karls V, 1925; Reformation in Nürnberg nach den Flugschriften Spenglers, 1926; Humanismus und Reformation in Erfurt, 1926. **Scheunemann.**

Kalocsa (sprich: Kalotscha), römisch-kath. Erzbistum in Ungarn, gegründet von Stephan I (1000—38) als Bistum, im 17. Jhd. zum Erzbistum erhoben, 1179 mit dem Bistum Bács (sprich: Batsch) zum Erzbistum K.-Bács vereinigt. Die Führung der Kreuzzüge gegen Ketzer und Türken war ihm auferlegt, so im 13. Jhd. gegen die ¶ Pataria in Bosnien; Erzbischof Tomori kämpfte (1523—26) gegen die Türken und starb als Führer des ungarischen Heeres in der Schlacht bei Mohács 1526 den Heldentod. Seit dieser Zeit stand K. 170 Jahre lang unter Türkenherrschaft. — Zur erzbischöflichen Kirchenprovinz gehörten vor dem Friedensdiktat von Trianon (1920) außer der Erzdiözese K.-Bács die Bistümer Nagyvárad (Großwardein), Erdély (Siebenbürgen) und Csanád (sprich: Tschanad); derzeit K. und Csanád, sehr verstümmelt (63 Pfarreien, 138 Priester, 189 000 Seelen). Der Sitz der Erzdiözese ist die Kleinstadt K. im Komitat Pest.

St. Katona: Historia Metropolitanae Colocensis ecclesiae I—II, 1800; — Almanach des kath. Klerus Oesterreichs und Ungarns, 1913, S. 105 ff; — Magyar Kath. Almanach, 1927, S. 161 ff. **Bereß.**

Kalogeras, Nikephoros (1835—96), neugriechischer Theologe, * zu Spetzä, studierte in Athosberg, Athen und Deutschland, 1868 Professor der Theologie an der Universität Athen, zugleich seit 1873 Sekretär des hl. Synods, 1883 Erzbischof von Patras, hat nach zwei Jahren jedoch abgedankt und wurde von Staat und Kirche vielfach zu höherem Dienste benützt.

Vf. u. a.: (griechisch) Poimenik, Athen 1883; Marcus Eugenicos und Bessarion der Kardinal, 1893. — Gab 1887 aus einer römischen Handschrift den Kommentar des ¶ Euthymius Zigabenus zu den 21 Briefen des NT.s heraus; Christliche Archäologie, hrsg. von Ph. Papadopoulos, 1901. **Alivisatos.**

Kalthoff, Albert (1850—1906), evg. Theologe, * in Barmen. Seit 1874 Hilfsprediger in Berlin und dann Pfarrer im Dorf Nickern (Südbrandenburg), geriet er an beiden Stellen mit der Kirchenbehörde in Konflikt, die dort seinen Bart, hier seine freiere theologische Ueberzeugung beanstandete. 1878 seines Amtes entsetzt, gründete er 1879 in Berlin den „Protestantischen Reformverein", der ihm die Möglichkeit weiterer Predigttätigkeit bot. Nach dessen Eingehen Pastor in Rheinfelden (Aargau) 1884—88, wurde er 1888 an die Bremer Martinigemeinde berufen, wo er bis zu seinem Tode eine weitreichende Wirksamkeit entfaltete, auch dort wegen seiner Anschauungen

vielfach angefochten, zumal nachdem er zuletzt den Vorsitz im deutschen ¶ Monistenbund übernommen hatte (¶ Bremen, 1). K. vertritt eine durchaus monistische Religion, die aller Transzendenz widerstrebt, sich von der Historie, zumal der Heilsgeschichte, ablöst und in Berührung mit der modernen Naturwissenschaft, aber stärker noch mit der dichterischen und künstlerischen Welt- und Lebensdeutung bewußt „modernen" Formulierungen zustrebt. In ihr verbindet sich mit starkem Individualismus ein auch K.s praktisches Wirken kennzeichnender Sozialismus: „Beides zusammen, der Lebenswille, der auf Schaffung gesunder, die Einzelpersönlichkeit befreiender Lebensverhältnisse, und der Lebenswille, der auf Potenzierung des Schöpferischen in der eigenen Seele ausgeht — macht das Wesen derjenigen Religion aus, die bleiben und nie veralten wird." Die sozialökonomische Idee wirkt sich auch in K.s historischen Schriften aus und führt hier zu einer Entwertung der schaffenden Persönlichkeit zugunsten der Zeitumstände und der Massen und zu einer ¶ Ökonomischen Geschichtsauffassung, die zwar die geistigen Bewegungen so wenig leugnen will, wie K. das „eigene, geistige Leben" der Religion antasten will, aber sie im engsten Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben versteht. Hinsichtlich der Entstehung des Christentums (¶ Christentum: I, 4; ¶ Jesus Christus: A 1; ¶ Jesusbild: A 2 b) beruht seine „Sozialtheologie" auf dem Satz von der geschichtlichen Bedeutungslosigkeit Jesu, dessen Einfluß auf die Gestaltung des Christentums ihm als nur unwesentlich erscheint gegenüber den sozialen Strömungen der Zeit, die in den Evangelien ihren Niederschlag finden, und den das werdende Dogma beherrschenden Ideen, die das Christusbild gestaltet haben. Sie steht in scharfer Frontstellung gegen die orthodoxe wie die liberal-protestantische Auffassung von Jesus und knüpft an an den idealen Christus der ¶ Spekulativen Theologie.

Vf. u. a.: Leben Jesu, 1880; Schleiermachers Vermächtnis an unsere Zeit, 1896; Fr. Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit, 1900; Die religiösen Probleme in Goethes Faust, 1901; Das Christusproblem, (1902) 1903²; Religiöse Weltanschauung, 1903; Die Entstehung des Christentums, 1904; Das Zeitalter der Reformation, 1904; Die Religion der Modernen, 1905; Zukunftsideale, 1907; Zarathustrapredigten, 1908; Vom inneren Leben, 1908. — Vgl. A. Titius: Der Bremer Radikalismus, 1908; — RGG¹ III, Sp. 891 ff; — RE³ XXIII, S. 721 ff. **Zscharnack.**

Kalweit, Paul, evg. Theologe, * 17. Febr. 1867 zu Domnau (Ostpreußen), 1894 Pfarrer in Eydtkuhnen, 1898 Studiendirektor am Predigerseminar in Naumburg am Queis, 1912 Konsistorialrat und Stadtsuperintendent in Danzig, seit 1923 Generalsuperintendent der evg. Kirche in der freien Stadt Danzig.

Vf. u. a.: Die Begründung der Religion, 1902; Kants Stellung zur Kirche, 1904; Die Stellung der Religion im Geistesleben, 1908, 2. Aufl. unter dem Titel: Einführung in die Religionsphilosophie, 1921. **Mulert.**

Kamaldulenser, ein Zweig des ¶ Benediktiner-Ordens. Ihr Stifter ist der hl. Romuald (952 bis 1027), der in das Benediktinerkloster Classe bei Ravenna eintrat, 996—999 dessen Abt war und, seinem Zug für die Einsamkeit folgend, 1012 im Toskanergebiet zu Camaldoli (Campi Mandoli), einem Apenninhochtal, eine Einsiedlerkolonie (¶ Einsiedlerorden) gründete. R. gab seinen Schülern weiße Kleidung und die für das Einsiedlerleben durch strengere Vorschriften umgeänderte Benediktinerregel. Nach der Bestätigung der K. durch Alexander II 1072 erfolgten Milderungen der ersten Ordensregel 1080 und 1085 durch den 4. Ordensprior Rudolph (1074—87). Die heute noch geltenden Consuetudines Camaldulenses stammen von 1569. Schon zu Rudolphs Zeit entstanden neben den Einsiedler-(Anachoreten)-K.n die Cönobiten-K., die ein gemeinsames Leben führten und sich selbst in Observanten und Konventualen schieden. Die Ordensblütezeit (17. und 18. Jhd.) sah fünf verschiedene K.-Kongregationen, so die von Camaldoli, von St. Michael zu Murano bei Venedig, vom Kronenberge bei Perugia, von Turin und die französische Kongregation, insgesamt etwa 2000 Mönche. Heute bestehen nur noch 19 K.-Klöster, fast alle in Italien gelegen; die Zahl der K. ist nur etwa 225. Seit 1899 ist in Brasilien ein K.-Kloster; außerdem besteht noch das Kloster Bielang bei Krakau. Die Einsiedeleien der K. bestehen aus Einzelnhäuschen von kleinen Gärten umgeben; Verpflegung besorgen die außerhalb der K.-Klostermauer lebenden Brüder. Seit 1086 sind unter Prior Rudolph die Kamaldulenserinnen im Kloster Mugello (Toskana) entstanden, die heute noch in Rom und Florenz 6 Klöster mit etwa 175 Mitgliedern haben.

Vita S. Romualdi von Petrus ¶ Damiani (MSL 144, S. 953 ff); — Augustinus Florentinus, O. Camald.: Historia Cam., Florenz 1575 und Venedig 1579; — Helyot V, S. 236 ff; — Zur Gründung und älteren Geschichte vgl. Ciampelli: Rivista Storica Benedittina 2, 1907, S. 371 ff; 4, 1909, S. 190 ff; 6, 1911, S. 187 ff; — W. Franke: Quellen und Chronologie zur Geschichte Romualds und seiner Einsiedlergenossenschaften, Diss. Halle 1911; — Für die Gegenwart vgl. Heimbucher I, S. 401 ff. **Sauren.**

Kambli, Wilhelm (1829—1914), reformierter Theologe, Hauptvertreter der schweizerischen ¶ Reformer und Vorläufer der ¶ Religiös-Sozialen Bewegung in der Schweiz, 1863 Pfarrer in Horgen, 1885 in St. Gallen, 1891 Dekan daselbst, lebte seit 1905 im Ruhestand in Kilchberg bei Zürich.

Vf. u. a.: Die sozialen Ideen des Christentums und ihre Verwertung in den Kämpfen der Gegenwart, 1874; Das Eigentum im Lichte des Evangeliums, 1882; Die sozialen Parteien und unsere Stellung zu denselben, 1887; Haben Christentum und Sozialdemokratie ein Interesse, einander zu bekämpfen?, 1896; Fromm und frei, 1884; Die sittliche Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens, 1893; Zur Verteidigung des Protestantismus, 1899²; Christus und Christentum (Predigten), 1905; Gottfried Keller und seine Stellung zu Religion und Christentum, 1891; Kunst und Leben, 1905; Protestantische und kath. Erziehung und Charakterbildung, 1909. **Straßer.**

Kamerun. An der Mündung des K.flusses hatten die englischen Baptisten durch Alfred Saker seit 1844 eine Mission unter dem Küstenstamme der Duala begonnen, die bei Beginn der deutschen Kolonialära an die deutschsprachige ¶ Baseler Mission übergeben wurde (¶ Afrika: III B, 3 b), während ein Teil der baptistischen Gemeinden, mit dieser Regelung unzufrieden, sich von den deutschen Baptisten in Pflege nehmen ließ. Die deutsche Schutzherrschaft ermöglichte beiden Missionen ein je ihren Verhältnissen entsprechendes Vorstoßen, der Basler bis in das Grasland (König Ndzoia), der Baptisten bis zu den Bute nach Ndumba. Außerdem griffen die kath. Pallottiner 1891 mit starker Kraft ein und die amerikanischen Presbyterianer (Dr. Good) besetzten den Süden der Kolonie. Bei Ausbruch des Weltkrieges war es nach sehr erfreulichen Bewegungen überall zu den Anfängen einer Kirchengründung gekommen, die bei den Baslern 13 176 Getaufte und 21 622 Schüler, bei den Baptisten 3124 bzw. 3563, bei den Presbyterianern 102 000 Christen und 24 145 Schüler umfaßte. Der Weltkrieg hat die Missionsarbeit erheblich gestört, die deutschen Missionare vertrieben

und die ¶ Pariser evg. Mission auf den Plan gerufen, die mit Hilfe von Schweizer Missionaren im französischen Mandatsgebiet die Pflege übernahm, während das englische Mandatsgebiet 1925 den Baslern zurückgegeben wurde. Die Baptisten haben 1927 die ersten Missionare zurücksenden dürfen. Die vor dem Ausbruch des Weltkrieges von der ¶ Goßnerschen Mission begonnene und die vom Armenischen Hilfsbund und den deutschen Adventisten geplanten Arbeiten sind durch den Krieg zerstört. Nach Wiederaufnahme der Arbeit gilt es, die mancherlei Schäden auf dem Gebiet der Seelsorge, der Kirchenzucht und der Pflege des geistlichen Lebens auszugleichen und andrerseits die zutage getretene erfreuliche Kraft und Selbständigkeit der Eingeborenen-Kirchen zur Missionierung des weiten Gebietes nutzbar zu machen. Das wird durch die Teilung des Mandats in ein französisches und ein englisches Gebiet und durch die verschiedene Schulpolitik der Mandatsregierungen erschwert.

Jul. Richter: Geschichte der evg. Mission in Afrika, 1922, S. 170 ff; — Derſ.: Evg. Missionskunde, (1920) 1927², I, S. 68 ff. **Schlunk.**

Kamin (südlich Konitz), seit 1512 Archidiakonat des Erzbistums Gnesen für Teile von ¶ Pommerellen und die Kraina; im Osten an das Bistum Włocławek (¶ Leslau) grenzend. Domstift 1578 fundiert. Sieben Dekanate; davon Kamin, Schlochau, Tuchel 1821 der Diözese ¶ Kulm zugeteilt.

Towarzystwo Naukowe w Toruniu (Societas Liter. Torunensis), Fontes XI—XV ed. Panske, Thorn 1907—11; — Goerke: Kreis Flatow, 1918. † **Schwandt.**

Kaminski, Heinrich, Komponist, * 1886 in Tiengen bei Waldshut, studierte in Heidelberg bei ¶ Wolfrum und in Berlin, lebt bei München. Von starkem religiösem Empfinden beseelt, sucht K. die Vor-Bachschen und mittelalterlichen Elemente der Polyphonie (Vielstimmigkeit) neu zu beleben.

K. hat neben Kammermusik- und Orchesterwerken mehrere geistliche Chorwerke: Motette, 69. Psalm, 130. Psalm, Magnificat geschrieben. **W. Sieber.**

Kámory, Sámuel (1830—1903), evg. Theologe, von Geburt Slowake, seit 1856 Gymnasiallehrer und Dozent für AT in Preßburg. Uebersetzte die ganze Bibel ins Ungarische (Gesamtausgabe 1877). Die Uebersetzung wurde in lutherischen Gemeinden gebraucht; die Kritik ¶ Ballagis aber brachte sie in Verruf. **Szimonidesz.**

Kamos (hebräisch: Kemōsch; Etymologie unbekannt) war der Hauptgott der ¶ Moabiter mit allen Merkmalen eines echten Volks- und Staatsgottes, wie besonders die ¶ Mesa-Inschrift, aber auch das AT zeigt (Num 21 $_{29}$ Richt 11 $_{24}$ [fälschlich auf die ¶ Ammoniter bezogen]; Jerem 48 $_{7.13.46}$). Aus seinem Mythus ist nur die Paarung mit einer Göttin ʿAschtar-Kemōsch bekannt; sein Kultbild zeigen vielleicht Münzen von Rabbath-Moab (Areopolis) in der Gestalt eines römischen Kriegsgottes. Die Errichtung einer K.-Kultstätte bei Jerusalem durch ¶ Salomo (I Kön 11 $_{7.33}$; erst durch ¶ Josia beseitigt: II Kön 23 $_{13}$) war eine politische und höfische Angelegenheit ohne Bedeutung für die Volksreligion.

Friedr. Baethgen: Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, S. 13 ff; — W. W. Graf Baudissin: RE³ X, S. 243 ff; — G. F. Hill: Catalogue of the Greek Coins of Arabia, 1922, S. XLIII, 44. **Alt.**

Kampf ist eine Tatsache und Forderung alles natürlichen Lebens. Alle Lebendigkeit ist ständige Abwehr des Todes. Den Tod aber erleiden die Lebewesen weithin durcheinander. So ist der K. der Lebendigen wider den Tod unentrinnbar ein K. auch widereinander. Trotz aller Symbiose geht durch die Natur herrschend ein furchtbares Verdrängungs- und K.gesetz, dem sich handelnd und leidend kein Lebendiges entziehen kann. Das durch Gottes Wort erweckte Gewissen erkennt den Zusammenhang zwischen der Sünde als Verdrängungswillen und dem objektiven Verdrängungsgesetze der Welt als Natur. Das K.gesetz, daß niemand lebt, ohne zu töten und ohne getötet zu werden, kommt aus dem Zorn Gottes. Wir haben uns unter ihn zu demütigen, indem wir uns des Vollzuges des Gesetzes durch Handeln und Leiden nicht weigern.

Auch das geschichtliche Leben wird durch das Naturgesetz zu einem Teile bestimmt. Aber daß die Geschichte K. ist, hat seinen Grund nicht nur in der Naturbestimmtheit alles geschichtlichen Lebens, sondern jenseits ihrer eben darin, daß die Geschichte „Geschichte" ist, d. h. in dem Verhältnis zwischen Beruf und Bedingungen der Menschheit. Wir haben die Aufgabe, die Wahrheit zu erkennen, in einer Welt des Irrtums, des Truges, der Besonderung, des Bruchstücks. Alles Ringen um die Wahrheit wird daher zum K.e wider Trug und Halbwahrheit, d. h. aber notwendig auch zum K.e widereinander. Oder: der Fortgang der Geschichte vermittelt sich durch „Erwählung", d. h. durch Begabung und Sendung Einzelner, Personen oder Völker, für eine bestimmte geschichtliche Aufgabe. Die Sendung ist aber zu vollführen in einer Welt durcheinanderfahrender Gedanken und Willensziele, verschiedener Erkenntnis; daher nie ohne K. Vom K.gesetz der Natur ist solcher K. streng zu unterscheiden. Der K. um verantwortliche Führung und Gestaltung ist wesentlich etwas anderes als der bloß naturhafte Macht- und Verdrängungskampf. Zusammenhang zwischen beiden, damit die Gefahr der Verfälschung jenes durch diesen, besteht allerdings, weil Macht das unentbehrliche Mittel geschichtlicher Sendung ist (Zum Problem des Krieges vgl. ¶ Krieg und Christentum). Die Mittel des geschichtlichen K.es werden durch die Eigenart der jeweiligen Frage, die der K. entscheiden will, bestimmt. Das Ethos des K.es heißt: sachlicher Ernst, in doppeltem Sinne: als Mut und Strenge, den notwendigen K. zu beginnen und durchzuführen; als allein durch die Sache entzündete Leidenschaft, die den Gegner ehrt und Gemeinschaft mitten im K. bewahrt, ja durch ihn begründet.

Das wahre Thema der Geschichte, auf das auch aller bisher behandelte K. zuletzt bezogen ist, ist das Gottesverhältnis der Menschheit. Als Frage, ob Gehorsam gegen Gott oder Selbstbehauptung wider ihn, ruft es jeden und alle in die Entscheidung. Da der Ruf uns immer schon als heimlich wider Gott Entschiedene trifft, führt er in den K. In Jesus Christus ist die Entscheidungsfrage unverhüllt und endgültig gestellt. So bedeutet seine Wirklichkeit wie nichts sonst in der Welt die Scheidung und den K. (Mtth 10 $_{34}$ f). Da der Einzelne immer aufs neue in der Entscheidung steht, und da er christliche Entschiedenheit nur in immer neuer Entscheidung bewährt, so ist sein ganzes Leben K. mit sich selber, K. des „Geistes" mit dem „Fleische". Der K. wird im Christenleben ernster, weil die christliche Sünde und Lüge schwerer ist als die vorchristliche. Aber auch in der Gemeinde, gegenüber den anderen, ist K. des Christen Beruf. Der K. mit dem Bösen im Leben der Gemeinde geschieht im Frieden, weil die Liebe kämpft und in aller Strenge so kämpft, daß sie trägt und vergibt. Die Gemeinde im ganzen ist zum K. mit der „Welt" gerufen. Die Welt ist nicht nur in den Herzen,

außerhalb und innerhalb der Gemeinde, da, sondern auch in großen geschichtlichen Bewegungen, Mächten, Ideen und Systemen, als Macht der Selbstherrlichkeit und Lüge. Christliche Geschichtsbetrachtung weiß, daß der Gemeinde der schwere K. bis zum Ende wartet (¶ Antichrist; ¶ Eschatologie: V). Die Gemeinde muß bitten um offene Augen, den Gegner zu erkennen, und um Bereitschaft und Stärke zu dem Martyrium, ohne das dieser K. nicht geführt werden kann.

A. Schlatter: Die christliche Ethik, 1914; — E. Hirsch: Die idealistische Philosophie und das Christentum, 1926. **Althaus.**

Kamphausen, Adolf (1829—1910), evg. Theologe, * zu Solingen, 1855 Privatdozent für AT zu Berlin, seit 1855 Privatsekretär von ¶ Bunsens und Mitarbeiter an dessen Bibelwerk, zugleich Privatdozent in Heidelberg, 1859 wieder in Bonn mit Bunsen, 1863 ao. und 1868 ord. Professor ebenda.

Vf. u. a.: Lied Moses, 1862; Hagiographen des Alten Bundes, 1863—68; Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung, 1893; Verhältnis des Menschenopfers zur israelitischen Religion, 1896; Daniel (in: ¶ Haupts Regenbogenbibel), 1896; Bücher der Könige und die Sprüche in E. ¶ Kautzsch „Heilige Schriften des AT.s", 1894[1]; — Gab ¶ Bleeks „Einleitung in das AT" heraus, 1870[3]. — Ueber K. vgl. RE[3] XXIII, S. 726 ff. **Gunkel.**

Kampschulte, Friedrich Wilhelm (1831 bis 1872), kath. Historiker, * zu Wickede (Westfalen), studierte Theologie und unter L. v. ¶ Ranke Geschichte, wurde 1858 ao. und 1860 ord. Professor der Geschichte in Bonn und schloß sich als Gegner des Vatikanums den ¶ Altkatholiken an. K. war als Erforscher der Reformationszeit nicht unbedeutend.

Vf. u. a.: Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnis zu dem Humanismus und der Reformation, 2 Teile, 1858/60; Joh. Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, 1. Bd., 1869 (2. Bd. aus K.s Nachlaß hrsg. von W. Goetz, 1899). **Moog.**

Kana, Stadt in Galiläa, bekannt als Ort der Erzählung von der Hochzeit zu K. (Joh $2_{1\,ff}$ 4_{46}) und als Heimat des Nathanael (Joh 21_2); bis ins 17. Jhd. hinein hat man K. in der heutigen chirbet kānā, 14 km nördlich von Nazareth gesucht, dann zwei Jahrhunderte lang in dem 9 km nordöstlich von Nazareth liegenden Kefr kenna. Neuerdings ist man mit Recht zur älteren Ansetzung zurückgekehrt.

G. Dalman: Orte und Wege Jesu, 1924[3], S. 108 ff. **Eißfeldt.**

Kanaan.

I. Geographisch; — II. Geschichtlich; — III. Kanaanäische Religion. — K. = Kanaan; P. = Palästina.

Kanaan: I. Geographisch.

1. Name und Grenzen; — 2. Oberflächenformen; — 3. Klima; — 4. Gegenwärtige politische Gliederung.

1. K. ist der vorisraelitische, schon im 14. Jhd. v. Chr. durch ägyptische Urkunden und durch die ¶ Tell-el-Amarna-Briefe bezeugte Name des palästinisch-syrischen Küstenstreifens. Die Israeliten haben den Namen übernommen und gebrauchen ihn im weiteren Sinne, d. h. mit Einschluß des syrischen Streifens, oder — so gewöhnlich — im engeren, d. h. für das Westjordanland. Das Ostjordanland, das etwa ¶ Gilead genannt wird, ist in diese Bezeichnung nicht mit eingeschlossen. Im folgenden soll aber auch vom Ostjordanland die Rede sein, also von Palästina in dem Sinne, wie wir diesen zunächst „Philisterland" bedeutenden Namen zu gebrauchen pflegen, als Bezeichnung des einstmals von den Israeliten behaupteten Gebietes. — Als geographisches Gebilde rechnet man dieses Land sachgemäß von nahr-el-kāsimīje (etwa in der Höhe von ṣūr, dem alten Tyrus) im N bis zum wādi ghazze und wādi el-ḥesā (in der Höhe von ghazze, dem alten Gaza, und der Südspitze des ¶ Toten Meeres) im S und vom Mittelmeer im W bis zur Pilgerstraße (Mekka-Bahn) und ihrer über el-muzērīb nach N gezogenen Fortsetzung im O. Das so umschriebene Gebiet umfaßt etwa 30 000 qkm und zwar das Westjordanland 20 000 und das Ostjordanland 10 000.

2. P. erhält sein Gepräge durch den das Gebirgsmassiv des Westjordanlandes von dem des Ostjordanlandes trennenden, 5—20 km breiten, tiefer als der Spiegel des Mittelmeeres liegenden (baḥret el-ḥeṯ = Merom-See + 2, Genezareth-See — 208, ¶ Totes Meer — 394 m) Jordangraben (el-ghōr). Das Ostjordanland ist eine Hochfläche, die nach W steil zum Jordangraben abfällt und nach O allmählich in die Wüste übergeht, mit einer Durchschnittshöhe von 800—900 m. Seine höchsten Erhebungen sind tell esch-schēcha (1294 m) im N, umm ed-daradsch (1291 m) in der Mitte und nebi ōschaʿ (1096 m) bei es-salṭ. Die in tief eingeschnittenen Tälern dahinfließenden östlichen Nebenflüsse des Jordan, scheriʿat el-menādire (Jarmuk), nahr ezzerkā (Jabbok), und seil el-mōdschib (Arnon), teilen das Ostjordanland in die Landschaften dschōlān, ʿadschlūn, el-belkā und el-kerak, von denen die beiden ersteren etwa dem alten Gilead, die beiden letzteren Moab entsprechen. Das Westjordanland erscheint als ein nordsüdlich ziehendes Gebirge, dessen oft plateauartig breiter Rücken im N und S (dschebel dschermak 1199 m nordwestlich von Safed, ṣīrat el-bellāʿ 1027 m nördlich von ¶ Hebron) die höchsten Erhebungen aufweist, während die Mitte niedriger bleibt: Oelberg 818 m, ¶ Jerusalem 790 m, el-ʿaṣūr (nördlich von ¶ Bethel) 1011 m, Ebal 938 m und ¶ Garizim 868 m. Nach O fällt das Gebirge in einer Breite von 20—30 km jäh zum Jordangraben hin ab, nach W langsamer in einer Breite von 30—40 km. Hier im W ist dem Hochgebirge ein Hügelland vorgelagert und dem wiederum die Küstenebene, die bei Tyrus ganz schmal, im S bei Gaza aber etwa 25 km breit ist. In das Gebirge sind, namentlich in ¶ Samaria und ¶ Galiläa, mehrere Ebenen eingebettet, so die ¶ Jesreel-Ebene, die eigentlich aus zwei Ebenen besteht, der Ebene Jesreel im engeren Sinne (merdsch ibn ʿāmir) und der Ebene von Bethsean (bēsān); der sie trennende Scheitelpunkt el-fūle liegt nur 62 m über dem Meeresspiegel. Diese große Ebene scheidet das seinerseits in zwei Staffeln, Ober- und Untergaliläa, aufgebaute Gebirge Galiläas von dem Samarias, während dies im Süden kaum merkbar ins Gebirge von ¶ Judäa übergeht. Auch sonst ist der westjordanische Gebirgsstock von zahllosen westöstlichen und ostwestlichen Talschluchten durchzogen, die sich im Jordangraben und in der Küstenebene fortsetzen.

Die Geologen suchen diese Oberflächengestalt des Landes so zu erklären: P. besteht aus Ablagerungen der oberen Kreidezeit und des älteren Tertiär, aus Cenoman, Turon, Senon und Eocän. Nach Schluß des Eocän über den Meeresspiegel gehoben, sind diese konkordant-horizontal gelagerten Schichten durch tektonische Störungen verschoben worden. Zunächst sind Einbrüche von W nach O entstanden wie die Jesreel-Ebene, sodann der gewaltige Einbruch des Jordangrabens, und gleichzeitig mit der Bildung dieses Grabens sind im W die Tafelschollen treppenförmig zur Tiefe gesunken, zum Teil bis unter den Meeresspiegel. Im Jordangraben entstand ein Süßwassersee, der — weil abflußlos — versalzte und infolge von Klimaänderung bis auf seinen heutigen Bestand, das Tote Meer, zusammenschrumpfte. Bei seinem allmählichen Rück-

gang hat er in mehreren Terrassen Mergel-Sedimente abgelagert. In die unterste Schicht hat sich der ¶ Jordan sein 4—6 m tiefes und 30 m breites Bett eingegraben. Mit der Entstehung der Jordansenke hängen vulkanische Bildungen in Galiläa, in der Umgebung des Genezareth-Sees und vor allem im Dscholan zusammen und weiter senkrechte, nur zum Teil sichtbare Zerklüftungen der Kalkschichten. Am Ende der mittleren Diluvialzeit hat sich dann die Küste gehoben, und damals hat Palästina seine heutige Gestalt erhalten. Die weiteren Veränderungen sind auf Erosion durch Sonne, Wind und Wasser zurückzuführen. Im Gebirge hat das Wasser die Täler ausgesägt und ist durch Zersetzung der obersten Schichten Acker-Erde entstanden. Im Jordangraben haben Wind und Wasser sonderbare Mergelbildungen hervorgerufen. In der Küstenebene haben die vom Gebirge kommenden Flüsse Erde angeschwemmt. Die Meeresströmung hat Nilschlamm hierher getragen. Zugleich aber sind Dünenbildungen ständig vorgedrungen.

3. P., zwischen dem 31° und dem 33° 15′ n. Br. gelegen, gehört zur subtropischen Zone. Die landschaftlichen Verschiedenheiten bedingen aber auch Verschiedenheiten der Temperatur. Auf dem Gebirge ist es rauher als in der Küstenebene oder gar im Jordangraben. Die Durchschnittstemperatur beträgt im Januar, dem kältesten Monat, auf dem Gebirge 7—9°, an der Küste 10—12° und im Jordangraben 12—12,6°; im August, dem wärmsten Monat, 22—25°, 24—27°, 30—31,6°. Frost kommt an der Küste und im Jordangraben kaum vor, in Jerusalem durchschnittlich 3—4 Tage im Jahr. — Die Monate (April) Mai bis (September) Oktober sind ganz ohne Niederschläge. Die übrigen 6—7 Monate weisen 50—60 Regentage auf, die sich auf Oktober/November („Frühregen"), Dezember bis März („Winterregen") und April/Mai („Spätregen) verteilen und in Jerusalem eine durchschnittliche Gesamtmenge von etwa 600 mm erreichen. Das ist etwa die in Deutschland fallende Menge. Wenn P. trotzdem in den Sommermonaten völlig trocken ist, so liegt das außer an der ungleichmäßigen Verteilung des Regens daran, daß hier bei den fast senkrecht einfallenden Sonnenstrahlen die Verdunstung viel stärker ist als bei uns, sodann daran, daß die Kalkschichten mit ihren vielen vertikalen Rissen sehr durchlässig sind. Das schnell in die Tiefe gesunkene Wasser kommt am Fuß der Gebirge in Gestalt von Quellen hervor, hier und da auch an Hängen im Gebirge selbst. In den Ebenen tritt es als hochliegendes Grundwasser auf. So sind die Siedelungen im Gebirge, die keine oder doch keine genügende Quelle haben, auf Zisternen angewiesen. Gemildert wird die Trockenheit durch den im Sommer von dem Mittelmeerwind heraufgeführten Tau. — Was die Winde angeht, so weht im Sommer ein gleichmäßiger NW-Wind, feucht und verhältnismäßig kühl, doch ohne Niederschläge. Im Winter herrschen veränderliche Winde, regenbringende W- und SW-Winde und der aus der Wüste kommende O-Wind, bald gefährliche Kälte heraufführend, bald furchtbare Hitze („Schirokko"). Daneben spielt sich der willkommene tägliche Ausgleich von Land- und Seewinden ab, die im Sommer die heiße Landluft zum Meer tragen und die kühlere Seeluft ins Land, im Winter aber umgekehrt dem Lande die wärmere Seeluft zuführen und dem Meere die kühlere Landluft.

4. P. ist gegenwärtig auf drei verschiedene politische Gebilde verteilt: das Westjordanland gehört mit Ausnahme der Nordwestecke, eines Quadrats von 30 km Seitenlänge, zu dem englischem Mandate unterstellten Lande ¶ Palästina, das Ostjordanland ohne den Dscholan zu Transjordanien, das unter englischer Aufsicht von dem Emir Abdallah, dem Sohne des früheren Königs von Hedschas Hussein (¶ Arabien: II, Sp. 464 f), beherrscht wird; der Dscholan und die Nordwestecke des Westjordanlandes zu dem französischen Mandatsgebiet Syrien und Libanon.

F. Buhl: Geographie des alten P., 1896 (hier Nennung der älteren Literatur); — G. Hölscher: Landes- und Volkskunde von P., 1908; — J. Benzinger in Baedeker: P. und Syrien, (1875) 1910⁷; — V. Schwöbel: Die Landesnatur P.s, 1914; — G. A. Smith: The Historical Geography of the Holy Land, (1894) 1920²⁰; — H. Guthe: P., (1894) 1927³; — Ders.: RE³ XIV, S. 555 ff; XXIV, S. 303 ff (mit älterer Literatur). — Karten: Die 26blättrige über das Westjordanland des englischen Palestine Exploration Fund, 1880, kleinere verbesserte Ausgabe 1917; — Die 12blättrige über das Ostjordanland des Deutschen P.-Vereins, 1908—24; — H. Guthe: Bibelatlas, (1911) 1926³. — Zu 4 vgl. W. Basil Worsfold: Palestine of the mandate, 1925; — W. Weisl: Der Kampf um das heilige Land, 1925; — H. J. Seibel: Der britische Mandatsstaat P. im Rahmen der Weltwirtschaft, 1926. — Viel Material in ZDPV und PJ. — Vollständige Bibliographie über 1895—1924 in P. Thomsen: Die P.-Literatur, 1908—27. **Eißfeldt.**

Kanaan: II. Geschichtlich.

1. Anfänge; — 2. Herrschaft der Hykšos; — 3. Herrschaft der Pharaonen; — 4. Uebergang zur Geschichte Israels. — Zur späteren Geschichte vgl. ¶ Palästina.

1. Wenn auch die Anwesenheit des Menschen in P. schon für die ältere Steinzeit bezeugt ist („homo galilaeus", Schädel bem Neandertaltypus ähnlich) und die feste Besiedlung des Landes jedenfalls in der jüngeren Steinzeit begann, so werden uns die geschichtlichen Verhältnisse doch erst um die Wende vom 3. zum 2. Jahrtausend v. Chr., also in der frühen Bronzezeit, in schwachen Umrissen erkennbar. Ob die Bevölkerung damals ausschließlich semitisch oder mit anderen, am ersten mesopotamischen oder kleinasiatischen Elementen gemischt war, läßt sich noch nicht sicher entscheiden; auf die Dauer hatten die Semiten offenbar das Uebergewicht und assimilierten sich die fremden Volksteile. Siedelung und Wirtschaft gediehen zunächst hauptsächlich in den von Natur offenen Landschaften, d. h. vor allem in den Alluvialebenen an der Küste südlich vom ¶ Karmel, an der Bucht von Akko, in dem Querbruch bei ¶ Megiddo und ¶ Jesreel und im ¶ Jordan-Graben; von den Bergländern waren nur kleine Teile der Bodenkultur gewonnen, der Rest Wald- und Weideland. Aegyptische Texte kurz vor 2000 zeigen, daß die Bevölkerung P.s in Stämmen oder Gauen organisiert war, an deren Spitze Häuptlinge (oft mehrere nebeneinander) standen; Städtenamen treten nur vereinzelt hervor. Der Aufstieg ¶ Aegyptens (: I, 3) in der Blütezeit der 12. Dynastie (rund 2000—1800) brachte vielleicht den Südwesten Palästinas in Abhängigkeit von den Pharaonen; Rtnw, vielleicht = Lydda, erscheint jetzt als Sitz eines Fürsten, mit dem die Aegypter bald freundlich, bald kriegerisch zu tun haben. Das Hinterland bleibt im Dunkeln, zumal auch die ¶ Ausgrabungen (: II) diese Frühzeit noch wenig erhellt haben.

2. Eine große Umwälzung muß mit dem Erscheinen der Hykšos (¶ Aegypten: I, 3. 4) eingetreten sein, die, von Norden kommend, P. besetzten und um 1800 sogar nach Aegypten übergriffen, von wo aus sie auch die asiatische Nachbarschaft in der Gewalt behielten. Sie brachten das Pferd und den Streitwagen, also eine neue Kriegstechnik, vermutlich aber auch die babylonische Keilschrift und -schriftsprache und anderes

Kulturgut ins Land und beschleunigten dadurch, daß sich ihr international gemischter Adel als Herrenschicht über der alten Bevölkerung an allen Orten festsetzte, die Entwicklung der „Städte", d. h. der kleinen befestigten Sitze, die besonders in den Ebenen dicht geschlossene Reihen bildeten. Doch fehlt es für ihre Zeit noch sehr an schriftlichem und archäologischem Material, so daß wir die Eigenart dieser für die Geschichte des Landes sicher sehr bedeutungsvollen Periode einstweilen nur von der nächsten Folgezeit rückschließend erfassen können.

3. Der Gegenstoß der Aegypter nach ihrem Befreiungskampf im eigenen Lande von 1580 an brachte P. und Syrien (zeitweilig bis zum Euphrat) unter die Botmäßigkeit der Pharaonen des sogenannten „Neuen Reiches" bis auf Ramses III um 1200 (¶ Aegypten: I, 4). Doch war die ägyptische Herrschaft technisch sehr wenig durchgebildet und wurde nur dann stark fühlbar, wenn die Pharaonen auf Feldzügen ins Land kamen. Für gewöhnlich gab es nur schwache Besatzungstruppen und einen unzureichenden Beamtenstab in P.; im übrigen verließ man sich auf die sehr zweifelhafte Treue der vorgefundenen Dynasten, die als Vasallen des Pharao für die Abgabenlieferung der kleinen Stadtgebiete verantwortlich waren. Endlose Fehden zwischen diesen und häufiger Abfall vom Oberherrn charakterisieren infolgedessen die politische Geschichte P.s in dieser Periode; der keilschriftliche Briefwechsel der Dynasten mit Amenophis III und IV (etwa 1400—1375), der in der Residenz des letzteren, heute ¶ Tell-el-'amārna im mittleren Aegypten, 1887 gefunden wurde, gibt in diese chronischen Mißstände den besten Einblick. In Dingen der materiellen Kultur hingegen bedeutet die Zeit der ägyptischen Herrschaft, die späte Bronzezeit P.s, eine vordem nie erreichte Blüte, wenigstens in den Dynastensitzen, von denen wir mehr als einhundert aus zeitgenössischen ägyptischen Denkmälern mit Namen kennen. Die Ausgrabungen zeigen, daß jetzt ein starker Import nicht nur aus Aegypten, sondern auch aus dem Bereich der ägäischen Kultur stattfand; die babylonischen Einflüsse sind viel schwächer (¶ Aegypten: III, 1). Bei den Schriftdenkmälern ist zu bedenken, daß sie uns in der Regel nur die noch immer sehr internationale Oberschicht, Dynasten und Adel der Städte, zeigen; die abhängige, mehr oder weniger rechtlose Masse der Bevölkerung tritt nur gelegentlich in die Erscheinung (vgl. ¶ Hebräer).

4. Hatte schon das Großreich der ¶ Hethiter den ägyptischen Besitzstand in Syrien erschüttert (P. wurde davon nicht mitbetroffen), so brach die ganze Herrschaft der Pharaonen auf asiatischem Boden unter dem Druck neuer Völkerbewegungen zusammen, die zu Anfang des 12. Jhd.s ihren Höhepunkt erreichten. In P. drangen von Syrien her die aus dem kleinasiatisch-ägäischen Gebiet kommenden ¶ Philister und andere „Seevölker" ein, besetzten die Ebenen und führten hier das überkommene Stadtwesen fort, ohne sich freilich lange in ihrer Eigenart behaupten zu können, wie die rasche Degeneration der von ihnen mitgebrachten materiellen Kultur in der nun beginnenden Eisenzeit besonders deutlich zu erkennen gibt. Gleichzeitig aber oder zum Teil sogar schon etwas früher erfolgte von Osten und Süden her die Landnahme der ¶ Stämme Israels und östlich vom Jordan die der verwandten Völkerschaften (¶ Aramäer, ¶ Ammoniter, ¶ Moabiter, ¶ Edomiter) vor allem in den gebirgigen Gebieten, die erst damit eine intensivere Besiedelung erfuhren. Die zunächst erhalten gebliebenen Reste des alten kanaanäischen Stadtstaatensystems wurden später in die neuen, auf nationaler Grundlage errichteten Staaten jener jungen Völker hineingezogen und teilten ihnen mit, was sie von ihrer Kultur gerettet hatten und was nun als ein Ferment der Zersetzung weiter wirkte. Vgl. Geschichte ¶ Israels.

Gesamtdarstellungen: Ed. Meyer: Geschichte des Altertums I, 2, (1909) 1921⁴; II, 1, 1928; — R. Kittel: Geschichte des Volkes Israel I, (1912) 1923⁶; — F. Bilabel: Geschichte Vorderasiens und Aegyptens vom 16.—11. Jhd., 1927. — Zur Vorgeschichte vgl. P. Karge: Rephaim, 1918; — F. Turville-Petre: Researches in Prehistoric Galilee, 1927. — Zur Archäologie des 2. Jahrtausends vgl. ¶ Ausgrabungen: II; ferner W. F. Albright: The Jordan Valley in the Bronze Age (Annual of the American Schools of Oriental Research VI, 1926, S. 13 ff); — J. Hempel: Westliche Kultureinflüsse auf das älteste P. (PJ XXIII, 1927, S. 52 ff). — Aegyptische Bilder: W. M. Müller: Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, 1893; — W. Wreszinski: Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte II, 1924 ff; — Texte: AOTB² I, S. 55 ff. 80 ff; — K. Sethe: Die Aechtung feindlicher Fürsten usw. (ABA 1926); — J. A. Knudtzon: Die El-Amarna-Tafeln, 1907 ff. — H. Guthe: RE³ IX, S. 732 ff; XXIII, S. 731 f. — Weiteres bei A. Alt: Die Landnahme der Israeliten in P. (Leipziger Reformationsprogramm), 1925. **Alt.**

Kanaan: III. Kanaanäische Religion.

1. Quellen; — 2. Gottheiten; — 3. Heilige Stätten; — 4. Tempel; — 5. Fremde Götter; — 6. Urgeschichtliches.

1. Die Religion K.s kennen wir vor allem aus dem AT; wichtige Ergänzungen haben die aus K. nach Aegypten gerichteten ¶ Tell-el-Amarna-Briefe und die ¶ Ausgrabungen (: II) in P. geliefert. Bei der engen Verwandtschaft jener mit der phönizischen und syrischen Religion kommen in zweiter Linie als Quellen auch die phönizischen und punischen Inschriften, ägyptische Nachrichten über die Religion der ¶ Phönizier, ¶ Philo Byblius und ¶ Lucians De Syria Dea in Betracht.

2. Die Religion K.s ist eine Bauernreligion. An der Spitze aller Götter steht daher der Gott, der Regen und Fruchtbarkeit für den Acker spendet: der Gewittergott, der ¶ Baal (auch Adon oder Melek). Er spaltet sich in eine Fülle von Baalen je nach den einzelnen Bezirken und Ortschaften, in denen er verehrt wird. Das ihm heilige Tier ist das Rind, näher der Jungstier (¶ Stierdienst), dessen Gebrüll man im Donner vernimmt, unter dessen Bild der Baal dargestellt wird. Ihm zur Seite steht eine weibliche Gottheit, die ¶ Baalath, ¶ Astarte, ¶ Aschera, ¶ Anath, deren Darstellung als Mutter des Lebens die Ausgrabungen uns in ungezählten Exemplaren (aus Ton, auch Bronze) von 10—15 cm Höhe wieder geschenkt haben, deren heilige Tiere ¶ Schlangen und ¶ Tauben gewesen zu sein scheinen. Des Baal Hochzeit mit ihr wird durch Analogiezauber gefördert. Daher spielt die ¶ Prostitution im Kult eine große Rolle; die Dirnen, die sich der Gottheit zu Ehren an den Heiligtümern preisgeben, heißen Kedeschen (Geweihte). Der ganze Kult ist vorwiegend Vegetationskult, er gilt dem Sterben und Auferstehen der Natur, er gilt dem Korn und Most, der Tenne und der Kelter Hos 7_{14} $9_{1\,f.}$

3. Die Stätte des Kultes ist ursprünglich der Berg, der Hügel, auf dem man sich der Gottheit näher fühlt (¶ Berge). Am liebsten unter einem schattigen Baume (¶ Bäume) wird dort der Altar aus ¶ Steinen errichtet, daneben eine Steinsäule, die Massebe, aufgestellt, die als Haus des Gottes gilt, von der aus er das Opfer in Empfang nimmt, die gesalbt, auf die libiert wird. Daneben wird meistens als Symbol der

weiblichen Gottheit der heilige Pfahl, die ¶ Aschera, aufgestellt. Die Opfer laufen hinaus auf das gemeinsame Opfermahl, bei dem es fröhlich und lärmend zugeht, auch der Wein eine große Rolle spielt. Umgekehrt wird bei den Trauerfesten zügellos geklagt; zürnt die Gottheit, so werden ihr auch Menschen geopfert.

4. Seit Beginn der Spätbronzezeit erstehen neben den „Höhen" auch ¶ Tempel (: I), in denen ein Gottesbild aufgestellt und sein Anblick geschaut wird, deren Vorhöfe den Opferplatz mit Altar, Maṣṣebe und Aschera bilden. Die Ausgrabungen von Bet Schemesch und von ¶ Sichem haben prächtige Beispiele solcher Tempel geliefert. Wie im Kult die Orgiastik eine große Rolle spielt, so gelten als heilige Männer besonders die Ekstatiker, die Nebiim, die unter Musik, Tanz und Selbstverwundungen das Land durchziehen und bei den Heiligtümern die religiöse Begeisterung aufpeitschen (¶ Propheten: II A).

5. Neben dem Baal und seiner Gattin kennt der Kanaanäer aber ein ganzes Pantheon. Je nach dem wechselnden politischen und kulturellen Einfluß der sonstigen Völker des alten Orients haben vor allem auch babylonische (z. B. Nebo, Nergal, Sin, Bel usw.), ägyptische (z. B. Ammon, Hathor, Osiris usw.) und hethitische Gottheiten (z. B. Chepa) ihre Verehrer in K. gefunden, bzw. der Baal und die Astarte Namen von Nachbargottheiten angenommen (z. B. Hadad, Rimmon, Reschepḥ usw., vgl. neuerdings den Mekal von Bet Schemesch). Das ganze Amulettwesen ist aufs stärkste von Aegypten her beeinflußt.

6. Aber die kanaanäische Religion ist eine noch kompliziertere Größe dadurch, daß sie starke Bestandteile der vorgeschichtlichen semitischen Religion weiter mit sich geführt hat, von denen hier nur der Zauberglaube, der Seelen- und Totenglaube, der Tier- und Dämonenglaube und der Tabuglaube genannt sein sollen. Bauopfer, Kinderopfer und manches andere, dessen Spuren uns auch bei den Ausgrabungen begegnen, erklärt sich aus der Nachwirkung solcher prähistorischer Anschauungen.

Die besondere Bedeutung der kanaanäischen Religion beruht darin, daß sie es gewesen ist, unter deren befruchtendem Einfluß sich die Religion Israels zu einer Kulturreligion entwickelt, und im Kampfe mit der anderseits sie sich zu ihrer einzigartigen geistigen und sittlichen Höhe erhoben hat (¶ Gottesglaube: II A, 2 c. f).

W. Baudissin: Studien zur semitischen Religionsgeschichte I, 1876; II, 1878; — Derſ.: Adonis und Esmun, 1911; — F. Baethgen: Beiträge zur semit. Religionsgeschichte I, 1888; — J. M. Lagrange: Etudes sur les réligions sémitiques, 1905; — H. Vincent: Canaan d'après l'exploration récente, 1907; — G. Hölſcher: Geſchichte der israelitiſchen und jüdiſchen Religion, 1922; — H. Greßmann: Artikel „Religion D: Paläſtina-Syrien" in RLV XI, S. 99 ff; — Guthe: RE³ IX, S. 732 ff. **Sellin.**

Kannibalismus. Das Wort stammt von „Kariben", welche die Entdecker Amerikas auf Cuba als Menschenfresser kennen lernten. Ohne Zweifel konnte auf niedrigen Kulturstufen elementarer Hungertrieb Menschen zu Kannibalen machen, selbst eigenen Leuten gegenüber, wie sich Entsprechendes in Ausnahmefällen auf höheren wiederholt (vgl. II Kön 6 $_{28}$ f, Josephus, Jüd. Krieg VI, 3, 4), noch bis in die Gegenwart hinein. Auch mag das Motiv zum Teil Rachedurst sein, der den Feind in des Wortes eigentlichster Bedeutung verzehrt; von hier ist der Schritt zu „legalem" K., durch den man Verbrecher völlig meinte vernichten zu können, nicht weit. Anderseits mochte es als Liebesdienst und Ehrung gelten, Angehörige nicht Grab und Verwesung anheimfallen zu lassen. Aber dem eigentlichen Wesen des K. wird man doch erst gerecht durch Erkenntnis seiner dynamistischen Bedeutung: indem man Blut, Mark, Fett, Herz, Leber, Auge, Zunge, Hand, Fuß oder was immer eines Menschen genoß, glaubte man sich die diesen Organen innewohnenden Kräfte oder die Seele des Betreffenden zu Mut, Heilung, Wissen, Geschicklichkeit usw. anzueignen (vgl. z. B. noch Sven Hedin, Durch Asiens Wüsten II, S. 425). Unter diesen Gesichtspunkt fällt zum Teil auch die Kopfjägerei (namentlich in Indonesien; vgl. AR XXIII, S. 271 ff). Von hier aus begreift sich ferner die Verknüpfung mit dem Religiösen, die besonders aus Alt-Mexiko bekannte Verbindung des K. mit Opfern an die Götter, die sich vom selben nährten wie ihre Verehrer und ihrerseits entsprechender Stärkung bedurften. So ist schließlich das ¶ Menschenopfer überhaupt als Nachwirkung des K. zu verstehen.

ERE III, S. 194 ff; — RLV VI, S. 207 ff (Thurnwald); — R. Andree: Die Anthropophagie, 1887; — P. Bergemann: Die Verbreitung der Anthropophagie, 1893. **Bertholet.**

Kanon bedeutet im allgemeinen das Ganze derjenigen hl. ¶ Schriften einer Religion, die in bestimmter Abgrenzung offiziell oder wenigstens allgemein anerkannt und als für Glauben und Leben ihrer Bekenner bindend angesehen werden; meist gelten sie auch als durch besondere Offenbarung, die sich vorzugsweise an den Stifter der betreffenden Religion knüpft, zustande gekommen. Damit ist bereits gesagt, daß es vor allem die Religionen zu einer K.bildung gebracht haben, die auf einen persönlichen Stifter zurückgehen. Von selber mußte sich hier in einem gegebenen Augenblick das Bedürfnis einstellen, den authentischen Ausdruck seiner Verkündigung schriftlich festzulegen, um ihn auf alle Zeit hinaus unverfälscht und unverrückbar zu besitzen. Sieht man freilich auf die letzten Wurzeln der K.bildung, so mag man sie in der Bedeutung entdecken, welche das ¶ Wort, das gesprochene wie das geschriebene, von jeher schon für primitivste Auffassung hatte. Seine „Macht" wirkt als suggestiver Bann bis in die höheren Religionen nach, und es weist nur auf die treibende Kraft jenes primitivsten Empfindens zurück, wenn man sich den Gebrauch vergegenwärtigt, der mit dem K. als magischem Machtmittel vielfach getrieben wird (¶ Amulette). Wie aber der K., als Niederschlag einer einst lebendigen religiösen Verkündigung, Produkt religiösen Geistes ist, so wirkt er, einmal vorhanden, seinerseits bestimmend auf die Entwicklung einer Religion: er gibt ihr den Charakter der Buchreligion, und das verleiht ihr notwendig intellektualistische Züge; er verlangt auch zu seiner Pflege, seiner Ueberlieferung wie seiner Erklärung, einen besonderen Stand, Schriftgelehrte und Theologen, und wieder liegt es in der Natur der Dinge, daß diese das Ihre taten, den K. selber zu verherrlichen, ihn möglichst über menschliche Fehlbarkeit hinauszuheben, was nur auf dem Wege zunehmender Betonung seines übermenschlichen Ursprunges geschehen konnte (¶ Inspiration: I. II). Dieser Vorgang läßt sich, abgesehen vom Christentum, besonders auf dem Boden der Vedischen Religion und des Islam verfolgen. So sieht man mit der Zeit die Rshi's — so heißen die vedischen Sänger — zu bloßen Empfängern dessen werden, was sie mitteilen. Sie „schauen" die Texte, die selber präexistent sind, und mit unglaublicher Spitzfindigkeit wußte vedische Theologie allen Einwänden, die sich gegen Ewigkeit der Veden erheben ließen, zu begegnen. Gleichzeitig wuchs entsprechend

die Autorität der ¶ Veden im Sinne absoluter Irrtumslosigkeit und Wirkungsfähigkeit. Anderseits verstieg sich islamische Theologie zum Dogma vom ewigen, unerschaffenen ¶ Koran, und es wurde so ernst genommen, daß in der Auseinandersetzung mit den Mu'taziliten, die diesem Dogma ihren Lehrsatz vom erschaffenen Koran gegenüberstellten, über keine Frage so heftig und sogar grausam gestritten wurde wie über diese. Die Orthodoxie triumphierte schließlich mit dem Satze: „Was zwischen beiden Einbanddeckeln ist, ist das Wort Gottes", womit sogar über das einzelne geschriebene Koranexemplar die Ewigkeit ausgesagt war (J. Goldziher, Vorlesungen über den Islam (1910) 1925², S. 110 ff). Vgl. im übrigen ¶ Bibel: I B, II B; ¶ Avesta; ¶ Schriften, sowie die Artikel über die einzelnen Religionen, die es zu einem kanonischen Schrifttum gebracht haben.

Literatur unter ¶ Schriften. **Bertholet.**

Kanoniker sind die Mitglieder eines Kapitels, nämlich des Kollegiums der Kleriker einer Dom- (¶ Domkapitel) oder ¶ Kollegiatkirche (Gegensatz: ¶ Ruralkapitel). Ihre Aufgabe ist die Erhebung des Gottesdienstes zu höherer Feierlichkeit und dazu bei den Domkapiteln die Unterstützung des Bischofs in der Regierung (nur diese) der Diözese als sein Senat und die Bestellung seiner Vertretung ebensoweit sede vacante (Kapitularvikar) nach C. J. C. can. 391 § 1, can. 432, dazu die Verwaltung des Kapitels und der Kirche. Sie haben Sitz und Stimme im Kapitel (can. 411 § 3), die Kanoniker der Domkapitel und je ein Vertreter jedes Kollegiatkapitels auf der Diözesansynode (can. 358 § 11), dazu materielle und Ehrenrechte. Kanonikate werden auch ad honorem verliehen. Diese gewähren nur das Recht der Titulatur, der Abzeichen und eines Chorstuhls in der Kapitelkirche (Chorgebet). Die vita canonica (¶ Chrodegang von Metz), mit dem Mönchtum entstehend, wurde von Karl d. Gr. und Ludwig dem Frommen für alle Stiftskleriker vorgeschrieben, die nicht Regularen waren. Später, seit dem 11. Jhd., schmilzt sie auf gemeinsamen Gottesdienst und gemeinsame Versammlungen zusammen. Die Reform des Mönchtums bringt neuen Aufschwung der vita canonica, indem die Kanoniker die ¶ Augustinerregel (regulierte ¶ Augustiner-Chorherren) annahmen, oder durch Mönche (canonici regulares, Gegensatz saeculares) ersetzt wurden. Da jedoch die Mehrzahl der Kanoniker aus Mitgliedern der großen Fürsten- und Adelshäuser Deutschlands bestand, konnte die vita canonica nicht auf die Dauer festgehalten werden. In der Reformationszeit wurden verschiedene Dom- und Kollegiatkapitel in evg. Stifte umgewandelt.

RE³ X, S. 35 ff; XXIII, S. 734 ff; — A. Schultze: Die Rechtslage der evg. Stifter Meißen und Wurzen, 1922; — J. Heckel: Die evg. Dom- und Kollegiatstifter Preußens, 1924. **Oeschey.**

Kanonisches Recht. Kanon heißt im NT und den frühchristlichen Schriften die Richtschnur für Glauben und Leben des Christen, sofern diese danach zu bemessen sind (Gal 6_{16} Phil 3_{16} II Kor 10_{13} Clem. Homilien 1_8 7_2). Bald schon bekam das Wort die Bedeutung einer maßgebenden Norm, die etwas vorschreibt. Im 4. Jhd. ist κανὼν ἐκκλησιαστικός die kirchliche Rechtsordnung insgesamt (z. B. C. Nicaen. 325 c. 1); dem entsprach in den lateinischen Quellen ius ecclesiasticum (z. B. Ps.-Augustin, Quaest. vet. et novi test., etwa 375). Seit dieser Zeit werden auch die einzelnen Synodalbestimmungen, etwas später selbst Erlasse der Päpste mit canones bezeichnet (zuweilen mit aera, so Theod. Aurel. Capit. II); doch wurde K. auch eine gewohnheitsrechtliche Norm geheißen. Gelegentlich trifft man sogar die Wendung ius canonum (C. Aurel. 541 c. 10) und ius canonicum (C. Germ. 742 c. 3) im Sinne einer Einzelverfügung. Seit dem 12. Jhd. gebrauchten die ¶ Glossatoren beide Wendungen im technischen Sinne für die Gesamtheit der kirchlicherseits erlassenen Normen, während nach ¶ Gratian (etwa 1140) jede kirchliche Bestimmung die Bezeichnung canon führt (ad c. 1 u. 2 D 3), bei ihm selbst allerdings die Einzelstellen capitula, erst später canones hießen. Das ¶ Tridentinum und das ¶ Vatikanum haben lediglich ihre dogmatischen Verwerfungssentenzen canones genannt.

Seitdem das kirchliche Recht namentlich auf ¶ Gratian und den ¶ Dekretalen-Sammlungen des 13. und beginnenden 14. Jhd.s fußte, wurde der Begriff ius canonicum die ausschließliche Bezeichnung für das Recht, das in dem nachher (offiziell seit 1580) eben deswegen so genannten ¶ Corpus iuris canonici stand. Es enthielt außer dem eigentlichen Kirchenrecht auch Normen allgemein prozeßrechtlicher, strafrechtlicher und privatrechtlicher Art. Anderseits ist das partikuläre Recht, sodann natürlich das stets neu zuwachsende Recht nicht miteingeschlossen gewesen. Wollte man also mit ius canonicum das ganze ¶ Kirchenrecht und nur dies bezeichnen, so war dieser Begriff hinsichtlich des Corpus iuris canonici teils zu weit, teils zu eng. Doch auch der Bezeichnung ius ecclesiasticum haftete eine gewisse Mehrdeutigkeit an: man konnte und kann hierunter tatsächlich das gesamte Kirchenrecht in dieses Wortes allgemeinster Bedeutung, auch das göttliche Recht mit eingeschlossen, verstehen oder in einem engeren Sinn das ius mere ecclesiasticum, wobei dann das göttliche Recht, sei es natürlicher oder positiver Art, auszuschließen war und ist. So glaubte man denn dem jüngsten Gesetzbuch der kath. Kirche von 1917 anfangs den Titel Codex iuris canonici ecclesiastici geben zu sollen, ist aber schließlich zu der einfacheren Bezeichnung ¶ Codex iuris canonici gekommen. Indes deckt sich dieser neue Begriff des ius canonicum des Kodex keineswegs mit dem alten des Corpus, doch ist es für ersteren insofern besonders berechtigt, als alle seine durchnummerierten Einzelbestimmungen canones genannt sind.

E. Friedberg: Das kanonische Recht und das Kirchenrecht (DZKR 8, 3. F., 1898, S. 1 ff); — A. v. Harnack: Jus ecclesiasticum, eine Untersuchung über den Ursprung des Begriffs (Mission und Ausbreitung des Christentums I, 1924⁴, S. 489 ff); — F. Heyer: Der Titel der Kanonessammlung Gratians (Z^SavignyRG 2, 1912, S. 341¹); — R. v. Scherer: Handbuch des Kirchenrechts 1 (Neudr. 1905), S. 111; — J. B. Sägmüller: Kirchenrecht I. 1925⁴, S. 12 f; — A. M. Koeniger: Grundriß des Kirchenrechts, 1926, S. 5; — R. Köstler: Wörterbuch zum Codex I. c., 1928, S. 57 f. **Koeniger.**

Kanonissen sind ursprünglich die Frauen, die in den Kanon bei einer Kirche eingetragen sind (Witwen, Diakonissen, „gottgeweihte" Jungfrauen). Seit dem 9. Jhd. durch die Aachener Regel mit den ¶ Kanonikern zusammengefaßt (Formula institutionis canonicorum et sanctimonialium) gehen die Frauenstifte ungefähr den gleichen Weg wie die Kollegiatkapitel. Sind die K. ursprünglich Klosterfrauen, so scheint auch hier die vita canonica zurückgewichen zu sein, bis die Klosterreform und die Annahme der ¶ Augustinerregel auch die regulierten Chorfrauen wieder einer strengeren Lebensführung zuwendet (¶ Augustiner-Chorherren usw.). Jedoch legten sie nur die Gelübde der Keuschheit und des Gehorsams, nicht der mönchischen Armut ab. In der späteren Zeit waren die Stifte nur noch Versorgung für adelige Fräulein. Zu

Beginn des 19. Jhd.s wurden sie in Deutschland fast restlos aufgehoben. Die nach der Reformation umgebildeten evg. Damenstifte bestehen als reine Versorgungsanstalten meist adeliger Frauen weiter.

K. H. Schäfer: Die K.stifter im deutschen Mittelalter, 1907; — Derſ.: K. und Diakonissen, 1910. Oeschey.

Kant, Immanuel (22. April 1724 bis 12. Februar 1804).

1. * in Königsberg als Sohn eines Sattlermeisters, bietet K. in seinem ganz an die Heimat gebundenen, in strengste Selbstzucht und Oekonomie der Arbeit eingespannten Leben und Schaffen das Musterbeispiel einer höchsten Kraftentfaltung in beschränktem Raum. K. empfängt Schul- und Universitätsbildung in seiner Heimatstadt, erwirbt sich durch siebenjährigen Hauslehrerdienst die Mittel zu der 1755 erfolgenden Habilitation, lebt 15 Jahre vom kärglichen Ertrag seiner Vorlesungen und Schriften, bis er endlich 1770 in die ordentliche Professur für Logik und Metaphysik einrückt, schreibt als bereits alternder Mann und in stetem Kampf mit dem schwächlichen Körper seine großen kritischen Werke, lehnt drei vorteilhafte Berufungen ab; in den letzten Jahren versagen seine übermäßig angespannten Körper- und Geisteskräfte. Es ist das Verdienst der neueren kantbiographischen Forschung, daß sie uns nötigt, in K. mehr als den bloßen Typ des deutschen Professors zu sehen (Kuno ¶ Fischer). Der vermeintlich trockene Verstandesmensch mit seiner Weltfremdheit und Pedanterie ist in Wahrheit die ausgeprägte sittliche Persönlichkeit, die letztlich aus dem Absoluten lebt und die Kraft eines ganzen Lebens an die eine Aufgabe setzt, diesem Leben eine letzte, klare Erkenntnis abzuzwingen. In K. konzentriert sich der Geist der Pflichterfüllung und Arbeitsfähigkeit, der das Preußen des Soldatenkönigs groß machte. Diese Anlage reifte an der pietistisch ehrenfesten Art des Elternhauses, an einer entbehrungsreichen Jugend und an der Stille, in der sich dies Denkerleben abspielte.

Ihre Frucht ist die eiserne Folgerichtigkeit eines das gesamte Geistleben umspannenden Systems. Bis 1760 steht K. völlig im Bann des Rationalismus von ¶ Leibniz-¶ Wolff einerseits, ¶ Newtons und der mathematischen Naturwissenschaften anderseits; Zeugnis dessen ist die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" von 1755 mit ihrer später von ¶ Laplace ausgeführten Hypothese von der Entstehung des Sonnensystems. Seitdem wendet sich sein Denken, unter dem Einfluß ¶ Rousseaus und des englischen Empirismus (vorzüglich ¶ Humes; ¶ Apriorismus und Empirismus) logischen und ethischen Problemen zu. Die gegen den Spiritisten ¶ Swedenborg gerichteten „Träume eines Geistersehers" von 1766 zeigen bereits einen skeptischen Zug. Hume hat ihn „aus dem dogmatischen Schlummer geweckt". Ja, der verlorene Glaube an die Metaphysik stellt ihn vor den drohenden Zusammenbruch (Heller, s. Lit.); nur die Zusammenfassung aller seiner sittlichen Kräfte rettet ihn zwischen Rationalismus und Skeptizismus hindurch auf den mittleren Weg: der ¶ Kritizismus ist im Entstehen, d. i. das Prinzip, gleich weit entfernt von blindem Vertrauen wie von blindem Mißtrauen die Grenzen denkenden Erkennens in vorsichtiger Forschung abzustecken (¶ Erkenntnistheorie, 2. 3a). Es deutet sich in der Inauguraldissertation von 1770 an und reift in elf weiteren Jahren der Arbeit zum System. Es erscheinen: 1781 die „Kritik der reinen Vernunft", das Hauptwerk K.s und der neueren Philosophie, 1783 seine Zusammenfassung zu den „Prolegomena", 1785 die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", 1788 die „Kritik der praktischen Vernunft", 1790 die „Kritik der Urteilskraft", 1793 die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" — die einzige religionsphilosophische Arbeit K.s, deren Weiterführung dem Siebenzigjährigen durch eine Kabinettsordre verleidet wurde, die ihn wegen „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Hl. Schrift und des Christentums" mit Repressalien bedrohte —, 1795 der Entwurf „Zum ewigen Frieden", 1797 die „Metaphysik der Sitten".

2. Das Lebenswerk K.s will aus seiner Zeit verstanden werden. Um die Mitte des 18. Jhd.s steht das philosophische Denken vor einer ungeheuren Aufgabe. Aeußerste Gegensätze verlangen nach Ausgleich. Einem rationalistischen ¶ Dogmatismus, der sich umsonst bemüht, aus dem Denken allein ein eindeutiges Weltbild herauszuspinnen, steht ein skeptischer Empirismus gegenüber, dem der Glaube an geltende Erkenntnis überhaupt abhanden gekommen ist. Das Kernproblem abendländischer Geistentwicklung ist zur Krisis herangereift. Es gilt den festen Grund aller denkenden Erkenntnis zu bestimmen, um das Fragen der Menschheit in gesicherte Bahnen zu leiten. Dies die Last der Aufgabe, welche die Zeit auf die Schultern K.s lud. Indem er sie löste, führte er nicht nur die erkenntnistheoretischen Arbeiten ¶ Lockes, ¶ Humes und ¶ Leibniz' weiter, verkörperte er vielmehr nach ¶ Sokrates und ¶ Descartes den dritten großen Ansatz europäischen Denkens zur Selbstbesinnung.

Seine Philosophie ist kritische Selbstbesinnung, richterliche Entscheidung zwischen Rationalismus und Empirismus auf Grund einer methodischen Bestimmung denkenden Erkennens nach Möglichkeit, Umfang und Grenzen, die Wendung des Geistes vom Objekt zum Subjekt, von K. selbst als geschichtlich notwendig gewordene Revolution bezeichnet und mit der Neueinstellung der Geister durch ¶ Kopernikus verglichen. Sie ist Erkenntnistheorie, nämlich Theorie der Bedingungen, unter welchen geltende Erkenntnis zustande kommt, und ihre Methode ist im Gegensatz zu der transzendenten, d. i. das Gebiet des Erfahrbaren überschreitenden des Rationalismus, eine transzendentale: die Einstellung auf die aller tatsächlichen ¶ Erfahrung voraufgehenden, ¶ a priori gegebenen Bedingungen im Geiste (¶ Transzendentalismus).

Auf solche Weise stellt die „Kritik der reinen Vernunft" zunächst fest, daß es in der reinen Mathematik und Naturwissenschaft erkenntniserweiternde Urteile mit dem Charakter der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit gibt, welche ihre Geltung nicht erst a posteriori, nämlich aus der tatsächlichen Erfahrung, sondern schon vor aller Erfahrung aus dem Denken selber beziehen: synthetische Urteile a priori. Es handelt sich hier um gesetzliche Notwendigkeiten im Geist, welche als Anschauungsformen (Raum, Zeit) unserer Wahrnehmung, als ¶ Kategorien, d. i. Urbegriffe (vor allem die ¶ Kausalität) unserem begrifflichen Erkennen zugrunde liegen. Diese Urformen des Geistes können zwar mit einer etwa auch abgesehen vom Menschen vorhandenen Wirklichkeit der Dinge nur durch rationalistische Gewalttat gleichgesetzt werden, denn sie gehören dem Subjekt allein, dessen schöpferischen Lebensgrund sie darstellen; dennoch sind sie wirklich, nämlich genau so wirklich, als es die erfahrbare Sinnenwelt ist, auf welche sie sich beziehen: ihnen eignet transzendentale Idealität, aber empirische Realität. Es ist der gleiche Geist,

der sich seine Welt als Wahrnehmung erbaut und durch die Kategorien zur Erkenntnis ordnet. Das Ich ist die transzendentale Einheit der schöpferischen Synthese. Die Welt des Menschen ist idealer, d. i. geistiger Natur (kritischer Idealismus; ¶ Idealismus: I, 2 b; ¶ Kritizismus).

Hiermit ist ein Negatives und ein Positives gegeben. Das Negative: Das Ding an sich ist unerkennbar. Wir erkennen die Dinge nur so, wie sie uns erscheinen. Darin ist alle rationalistische Metaphysik gerichtet. Die vermeintliche Erkenntnis einer substantiellen Seele ist Fehlschluß (Paralogismus) von einer logischen Ich-Einheit auf ein reales Ich. Das denkende Erfassenwollen der Welt in ihrer Ganzheit führt zu unlösbaren Widersprüchen (¶ Antinomie; ¶ Kultur: IV, 1). Die angeblichen ¶ Gottesbeweise (: 3. 4) sind Wahn; denn keine Kategorie im Subjekt führt über das Subjekt hinaus. In alledem handelt es sich um Ideen, denen wohl eine regulative, d. i. Erfahrungserkenntnisse regelnd zusammenfassende, nicht aber eine konstitutive, nämlich Erkenntnis der Ueberwelt herstellende Bedeutung zukommt. — Dem Negativen aber steht ein Positives gegenüber: eben weil und soweit die Welt unser Geisterzeugnis ist, erkennen wir sie um der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der aprioriſchen Geistformen willen objektiv, d. i. zureichend und verbindlich. Wir haben es nicht nur, wie Hume wollte, mit dem ewigen Fluß sinnlicher „Impressionen" zu tun, die wir mit Hilfe phantasiegeschaffener und eingewöhnter Begriffe, wie z. B. Kausalität, künstlich in Zusammenhänge brächten, sondern mit einem Erfahrungsstoff, den wir kraft der unverbrüchlichen Gesetzlichkeit des menschlichen Allgemeinbewußtseins („Bewußtseins überhaupt") zu geltender begrifflicher Erkenntnis zusammenzwingen. Wissenschaftliche Erkenntnis entspringt demnach weder aus dem Denken noch aus den Sinnen allein, sondern kommt durch das gesetzliche Zusammenwirken von ¶ Anschauung und ¶ Begriff als eine Notwendigkeit zustande.

So zerbricht K. zugleich als „Allzermalmer" den metaphysischen Wahn seiner Zeit und gibt ihr als Pfadfinder zur Wahrheit das Vertrauen zur Wissenschaft zurück. Doch ist es ihm letzten Endes keineswegs um die Erscheinung zu tun, vielmehr um die gleiche Letztwirklichkeit der Dinge, nach welcher auch die zeitgenössische Metaphysik tastete, aber mit Unverstand. Indem K. den falschen Weg des theoretischen Erkennens zuschüttete, machte er den richtigen, der aus dem persönlichen Erlebnis ins Ansich führt, im Prinzip frei. Indem er die Metaphysik zerstört, zerstört er auch ihre mittelalterliche Verbindung mit der Religion und zwingt diese, sich auf eigene Füße zu stellen. Wenn dies selbst zwar auch noch nicht er, sondern erst ¶ Schleiermacher verwirklicht, so bereitet doch K. die Verselbständigung der Religion dadurch vor, daß er die verwandten Gebiete der Aesthetik („Urteilskraft") und Ethik („praktische Vernunft") auf sich selber stellt. Für K. ist es der sittliche Mensch, der auf direktem Wege die übersinnliche Wirklichkeit erfaßt. Was die reine Vernunft (Logik) einreißen mußte, richtet die praktische (Ethik) wieder auf. Denn das Sittengesetz erweist sich durch die Unbedingtheit, mit der es, „ein kategorischer Imperativ", auftritt, als entgegengesetzter Natur zu allem Bedingten, also als die übersinnliche Wirklichkeit selbst. Eben darum ruht es ganz in sich selbst, ist die ¶ Pflicht rein nur um der Pflicht, nicht etwa um des Erfolges oder der Neigung willen da — hier die Ansatzstelle zu ¶ Schillers Protest gegen K.s „Rigorismus" in Gestalt einer Ethik des harmonischen Menschen (vgl. ¶ Anmut) —, muß die „Maxime" unseres Handelns in jedem Einzelfalle zugleich als allgemeines Gesetz der Menschheit dienen können. Ethik ist autonom. In der herben Majestät dieses Pflichtbegriffes spricht der ganze K., der sittliche Heros und Erzieher seines Volkes und der Menschheit (¶ Ethik, 3; ¶ Idealismus: I, 2 b; III, 2 b).

Von dem erlebten Unbedingten aber führt nach K.s Meinung der Weg des denkenden Schlusses hinüber zu einem Wissen. Weil wir in der Bejahung der sittlichen Forderung uns frei wissen, so sind wir, obschon in empirischem Sinne gebunden, frei durch unsere Zugehörigkeit zu einer intelligiblen Welt der Freiheit. Die Ideen, denen unser Glauben persönliche Geltung verleiht, erweisen sich zugleich als praktische Postulate der Vernunft und darin denkend gerechtfertigt. An die Stelle der entthronten Gottesbeweise tritt der moralische Beweis (¶ Gottesbeweise, 6). Das Sittengesetz in uns fordert einen Gesetzgeber; die Forderung einer Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, auf Erden nie verwirklicht, begreift zur Ermöglichung des Ausgleichs ein Jenseits, eine Unsterblichkeit und einen Gott in sich, der gerecht vergilt. Religion ist demnach für K. immanente Logik im Ethischen. So wenig Beweiskraft diesem Verfahren zukommt und zwar gerade um der K.ischen Grundwahrheit willen, nach der keine Kategorie im Subjekt über das Subjekt hinausträgt, und so wenig es dem Wesen der Religion als eines in sich selber ruhenden Erlebens gerecht wird, so gewiß ist trotz allem der ethische Rationalismus K.s der tastende Ausdruck einer echten, in der Ehrfurcht gipfelnden Frömmigkeit, so gewiß hat auch die ethische Tiefe seiner nach Möglichkeit an die Kirchenlehre angenäherten Begriffe des ¶ Reiches Gottes und des radikalen Bösen im Menschen einer durch die Seichtigkeit der Aufklärungsreligion verflachten Zeit zur Verinnerlichung geholfen. Er gab ihr nicht nur Vertrauen zu Wissenschaft und Methode, sondern auch persönliche Besinnung auf die höchsten Werte des Lebens zurück: auf das Unbedingte und in ihm auf das Unendliche. Denn hinter jenem steht dieses; man kann nicht einen Imperativ als kategorisch erfahren, ohne zuvor im Unendlichen beheimatet zu sein. Es hat als Selbstwert keinen Raum im System K.s, aber sein religiöser Besitz ist trotz allem die seelische Voraussetzung so gut der Ethik und ihrer Postulate wie des als Selbstverständlichkeit vorausgesetzten Ansich, der Ideen, der Synthese; es ist die tragende Grundkraft des K.ischen Schaffens überhaupt. Wie Herder den deutschen Idealismus durch das religiöse Erlebnis der Geschichte bestimmt, so bestimmt ihn K. durch die Vertiefung des Unbedingten in das Unendliche.

3. Immerhin ist zeitgeschichtliche und bleibende Bedeutung nicht dasselbe. Es verbleiben rationalistische Rückstände, ungelöste Spannungen, eben darin Aufgaben und Befruchtung für die Folgezeit. Mehr und mehr tritt in der Weiterentwicklung des philosophischen Denkens zutage, daß das eigentliche Geschenk K.s an die Menschheit nicht so sehr in dem System als vielmehr in dem kritischen Prinzip zu sehen ist. Seit K. weiß es der denkende Geist, daß er die Grenze des Erfahrbaren nicht willkürlich überfliegen kann, sondern daß nur durch die gesetzlich erforschte Erscheinung hindurch der Weg zu letzten Erkenntnissen geht.

K. baut sein Vertrauen zu einer objektiv-zureichen-

den Erkenntnis der Erscheinung auf die unwandelbare Gesetzlichkeit des Geistes. Aber zum ersten ist es nicht der Geist im Subjekt allein, der Erkenntnis hervorbringt, sondern mit ihm zugleich ist es die Wirklichkeit des Objekts, welche das Subjekt nötigt, es wahrnehmend-begreifend zu formen. Dann schießt aber aus der Unkontrollierbarkeit der verborgenen Dingwirklichkeit beständig ein Moment des Unberechenbaren und Vorläufigen in den Vorgang des ¶ Erkennens ein. Zum andern haben wir keinen Grund, die Geistgesetzlichkeit selber als Ausnahme aus dem Fluß aller Dinge herauszunehmen und vor den Anfang der Entwicklung zu stellen. Haben sich aber die Kategorien zugleich mit dem ganzen lebendigen Subjekt und in der Reibung am Objekt entfaltet, so sind auch sie nicht ein Unbedingtes und Unwandelbares, und also ist auch die von ihnen geformte Erkenntnis wohl eine verbindliche, dennoch aber eine vorläufige. Der absolute ¶ Apriorismus K.s ist ein Rest rationalistischer Metaphysik. Wahr bleibt, daß Wissenschaft nur durch das Zusammenwirken von Objekt und Subjekt, Zufälligkeit und Gesetzmäßigkeit zustande kommt, wobei die Folgezeit teils dem ersteren Faktor (kritischer Empirismus), teils dem zweiten (kritischer Logismus) das Uebergewicht zuerkennen konnte und jedenfalls der ¶ Positivismus ein Recht hat, den Gegenstand des Erkennens im Sinne K.s auf das positiv, nämlich sinnlich Gegebene, die Geltung des Ergebnisses aber in Annäherung an Hume auf eine verbindliche Vorläufigkeit zu beschränken.

Das Ansich in der Erscheinung ist nach K. unerkennbar. Damit hat er den aus der Antike vererbten ¶ Intellektualismus für immer gebrochen. Daran hat auch die metaphysische Verabsolutierung der Kategorien durch ¶ Hegel auf die Dauer nichts ändern können: auf den letzten Ikarusflug des Denkens und seinen Absturz in ¶ Materialismus (¶ Feuerbach, ¶ Strauß) folgt im ¶ Neukantianismus die Rückkehr zu kantischer Selbstbesinnung. Indessen enthielt der ¶ Agnostizismus K.s eine Spannung: war die Unerkennbarkeit des Ansich nur auf das Wie oder auch auf das Daß zu beziehen? K. selbst setzt offenbar teils seine Existenz als ein Selbstverständliches voraus, teils rechnet er auch sie zu den regulativen Ideen, die nicht gelten, die wir aber anwenden, als ob sie Geltung hätten (¶ Vaihinger; ¶ Fiktionalismus). So wurde eine Stufenleiter kritischer Stellungnahmen zum Ansich möglich, je nachdem es als ein völlig Unerörterbares (¶ Positivismus) oder als Dichtung (¶ Illusionismus) und bloßer Lebenswert (¶ Pragmatismus) oder als Denkmögliches hinter der Erscheinung (¶ Phänomenalismus) oder endlich als ein in die Erkenntnis der Erscheinung Einbegriffenes (kritischer ¶ Realismus) erschien.

Auf der andern Seite galt es in den Spuren der Ethik K.s dem persönlichen Erleben und seinem Anspruch auf praktisches Erfassen des Ansich nachzugehen. Hier blieb ebenso möglich, es in die Einheit der transzendentalen Synthese einzubeziehen und also Religion wie Ethik aus dem Logos abzuleiten (Logizismus), wie es in seinem psychologischen Fürsichsein zu nehmen und als Werterkennen von dem Tatsachenerkennen der Naturwissenschaften abzugrenzen (¶ Wertphilosophie und Werttheologie). Weiterhin konnte man mit K. das Sittliche als das Grunderlebnis hinstellen und von ihm aus die Religion deuten (A. ¶ Ritschl, ¶ Cohen) oder aber, im Ausbau des K.ischen Ansatzes, die einzelnen Formen des Erlebens in ihrer Differenziertheit nebeneinander ausbreiten und in ihrer Gesamtheit dem Naturwissen als Kulturwissen gegenüberstellen (¶ Rickert; ¶ Kulturwissenschaft).

Bei alledem war schließlich nicht zu übersehen, daß es letztlich eine Unmöglichkeit blieb, innerhalb der kritizistischen Grundstellung dem Wesen der Religion gerecht zu werden, welche sich durchaus als das Haben einer auch abgesehen vom Menschen vorhandenen und in Freiheit sich gebenden Objekt-Wirklichkeit erfährt, während doch die kritizistische Einstellung unter keinen Umständen über das Subjekt und seine Postulate herausgreifen kann. ¶ Psychologismus und ¶ Subjektivismus erweisen sich als die bleibende Schranke des Kritizismus. So macht sich neuerdings eine Wendung des philosophischen Denkens zurück zum Objekt geltend, eine neue ¶ Metaphysik, die zwar mit K. die Erscheinung zum Ausgangspunkt nimmt, sich aber nicht auf ihre hypothetische Deutung (induktive Metaphysik) beschränkt, sondern auf dem Wege der ¶ Intuition, d. i. denkenden Selbstbesinnung, als einem anderen Erkenntnisorgan des lebendigen Menschen neben dem des Logos durch die Erscheinung in das Ansich hindurchzudringen sucht (¶ Bergson; ¶ Euckens noologische Methode; Wesensschau der ¶ Phänomenologie). Eindeutiger noch auf das Objekt eingestellt ist die ¶ Dialektische Theologie, welche aus einem aprioriischen Dualismus heraus das Subjekt in seiner Gesamterscheinung für gottleer erklärt und die aufgerissene Kluft durch den paradoxen Begriff einer vom Menschen aus unmöglichen, dennoch gegebenen Gotteswirklichkeit wieder zudecken möchte. Indessen kann sie sich nicht mit Recht auf K. berufen, für den Ansich und Erscheinung letztlich eine Wirklichkeit darstellen, und dem die Ueberzeugung, daß der Mensch trotz allem irgendwie ins Ewige verwurzelt sei, das eigentliche Leitmotiv seines Lebens und Schaffens war.

Von den Gesamtausgaben der Werke kommen heute in Betracht: Philos. Bibliothek (Kirchmann, 1868 ff; neu mit gutem wissenschaftlichem Apparat, meist von K. Vorländer, 1904 ff, einschließlich O. Schöndörffer: Briefwechsel, 2 Bde. 1924); — Berliner Akademie der Wissenschaften (seit 1900, auch Handschriften, Briefe und Nachschriften von Vorlesungen umfassend, auf etwa 24 Bde. berechnet); — E. Cassirer (1912 ff, 10 Bde.); — F. Groß (Inselverlag, 1912 ff, 6 Bde.); — K. Kehrbach (Reclam, seit 1877). — Wichtige Sonderausgaben: Kritik der reinen Vernunft von K. Vorländer (Hendel, 1924[2]): — Zum ewigen Frieden von K. Vorländer (1914, 1919[2]); A. Messer (1924); J. Rodenberg (1924); — Träume eines Geistersehers von A. Lampa (1924); — Vorlesungen über die Metaphysik von K. H. Schmidt (1924); — Vorlesung über Ethik, neu aufgefunden von P. Menzer (1924); — Philosophische Hauptvorlesungen, nach aufgefundenen Kollegheften, von Kowalewski (1924).

Ue III, 1924[12]; — Fortlaufende Literaturangaben in den „Kantstudien" (seit 1896 hrsg. von ¶ Vaihinger) und den andern Veröffentlichungen der Kant-Gesellschaft (1904 begründet durch Vaihinger); — Verzeichnis von 615 im Kant-Jubiläumsjahr 1924 erschienenen deutschen Veröffentlichungen von J. Rodenberg (Literarische Berichte aus dem Gebiete der Philosophie, von A. Hoffmann, H. 2. 3 u. 5, 1924/25); — Kurze Bibliographie des Jubiläumsjahres von W. Bruhn (ZThK 1925); — Gesamtdarstellungen der Philosophie K.s: K. Fischer: Geschichte der neueren Philosophie, 1909/10[5]; — B. Bauch: K., 1917; — E. Cassirer (Bd. 11 der K.-Ausgabe); — K. Vorländer: J. K., der Mann und das

Werk, 2 Bde., 1924; — O. Külpe: J. K., 1916⁴; — K. Vorländer: K.s Weltanschauung, 1919; — Fr. Paulsen: J. K., 1924⁷; — M. Kronenberg: K., 1918⁴; — E. Kühnemann: K., 2 Bde., 1923/24; — A. Messer: J. K.s Leben und Philosophie, 1924; — P. Landau: K.s Leben in Darstellungen seiner Zeitgenossen (Jachmann, Borowski, Wasianski), 1924; — J. Heller: K.s Persönlichkeit und Leben, 1924; — Hn. Schmalenbach: K.s Religion, 1928 (vgl. Blätter für deutsche Phil. I, 1927 f); — H. Stephan: K. und die Religion (K.-Studien 1924); — A. Schweitzer: Die Religionsphilosophie K.s, 1899; — E. Troeltsch: Das Historische in K.s Religionsphilosophie, 1904; — M. Schulze: K.s Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft erklärt, 1927; — H. Rust: K. und das Erbe des Protestantismus, 1928. **Bruhn.**

Kantate, ursprünglich ein Gesangstück gegenüber der suonata, dem Spielstück, entwickelt sich in der Zeit des auf den Sologesang gerichteten monodischen, konzerthaften Stils seit etwa 1600. Kammer- und Kirchenkantate, Solo- und Chorkantate bilden sich heraus. Für die evg. Kirche setzt sich allmählich im 17. Jhd. der Begriff der K. als einer auf dem Generalbaß ruhenden Großform durch, als deren Teile wir Rezitativ, Arie und Chor erkennen; eine gewisse Verwandtschaft mit den Formen Passion und ¶ Oratorium liegt vor. Als sonntägliche Musik des Hauptgottesdienstes, zuweilen auch geteilt zwischen Haupt- und Abendgottesdienst, gewinnt die K. seit dem Ende des 17. Jhd.s Bedeutung. Alle evg. Kirchenmusiker des 18. Jhd.s werden auf die Abfassung von K.n für die sonntäglichen Gottesdienste verpflichtet. Ganze Jahrgänge liegen z. B. von ¶ Krieger, J. S. ¶ Bach, ¶ Telemann, Graupner, ¶ Stölzel und vielen andern vor. Ursprünglich textlich an Bibel und Choral gebunden, gewinnt später die Form des Madrigals auf die Rezitative Einfluß. Für das Madrigal auf kirchlichem Boden trat zuerst Caspar Ziegler (1621—90) ein, andere wie Stockmann, Joh. Gottfried Olearius und Johann Salomon Franck in Arnstadt folgten. Der Kirchenkantate machte das Madrigal zuerst Erdmann ¶ Neumeister in seinen fünf Jahrgängen Kirchenkantaten (1700—16) dienstbar; die ersten waren für Weißenfels bestimmt, wo sie Johann Philipp Krieger komponierte. Nach ihm setzten sie Erlebach, Telemann, Joh. Seb. Bach und viele andere in Musik. Bestrebungen sind seit Jahren im Gange, der Bachschen Kirchenkantate wieder einen Platz im Gottesdienst zu sichern. — ¶ Kantatengottesdienst.

Ph. Spitta: Die Anfänge madrigalistischer Dichtung in Deutschland (Musikgeschichtliche Aufsätze, 1894, S. 63 ff); — Derſ.: Joh. Seb. Bach, 1873, I, S. 465 ff. **Joh. Wolf.**

Kantatengottesdienst. Es ist kein Zweifel, daß die evg. Kirche es nicht verantworten kann, den Schatz der ¶ Kantaten, die Joh. Seb. ¶ Bach für den Gottesdienst geschaffen hat, dem Konzertsaal zu überlassen. Denn in ihnen ist Wortverkündigung und Anbetung, Bekenntnis und Gebet verschmolzen; sie sind durchblutet von persönlicher Empfindung, aber die Stimme des Einzelnen ist die Stimme der Gemeinde. Das Schwergewicht liegt nicht auf Rezitativ und Arie, sondern auf dem Chorgesang und vor allem dem Choral, so daß sich die Kantate dem Gang des Gottesdienstes einfügt. Der werdenden Kantate der vorhergehenden Zeit, die ihre Verwandtschaft mit der Oper nicht verleugnen kann, mangelt noch mehr oder weniger die von Bach errungene Kirchlichkeit, so daß ihre gottesdienstliche Verwendbarkeit nur von Fall zu Fall entschieden werden kann. Die Wiedereinordnung der Kantate in den regelmäßigen Sonntagsgottesdienst ist freilich ausgeschlossen. Bachs Zeitalter ertrug Gottesdienste bis zu vier Stunden Dauer; trotzdem konnte nicht verhindert werden, daß die barocke Musikherrschaft im Gottesdienst ähnlich wie in der römischen Messe einen Gegensatz zwischen Teilnehmenden und Anwesenden erzeugte und Versuche zur Selbstbeschäftigung der Unmusikalischen gemacht wurden. Endlich erheischt die Kantate nicht nur fromme, sondern auch künstlerische Ausführung. Es bleibt daher dem an gottesdienstlichen Formen ohnedem verarmten Protestantismus nur übrig, besondere K.e — namentlich in Festzeiten — einzurichten, für die allerdings durch die überkommene Predigtherrschaft eine Schwierigkeit entsteht. Ob nach Bachschem Vorbild die Predigt in die Mitte der Kantate gestellt wird oder ihr folgt, verringert diese Schwierigkeit nicht; vielleicht ist sie am geringsten, wenn die Predigt zur Kantate hinführen kann. Sie besteht darin, daß nur eine vollmächtige Wortverkündigung neben der Kantate zur Geltung kommen kann. Geht die Predigt ohne inneren Zusammenhang mit der Kantate vor, so ist die Einheit des Gottesdienstes dahin; wird sie zum rednerischen Kunstwerk, so ist ihre Zeugniskraft gefährdet. Ein Ausweg ist, daß die Kantate nur mit Schriftlesung und Gebet verbunden wird.

P. Graff: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evg. Kirche Deutschlands, 1921, S. 271 ff. 280 ff; — Fr. de Fries und K. Glebe: Bachkantaten im Gottesdienst (MGkK XXXI, 1926, S. 181 ff. 246). **R. Günther.**

Kanzel (Predigtstuhl) nennt sich das Kirchengerät, das neben ¶ Altar und ¶ Orgel zu den wichtigsten Stücken kirchlicher Inneneinrichtung gehört. Sie ist die Stätte, von der die Predigt gehalten wird; demgemäß hängt ihre Geschichte aufs engste mit der Geschichte der ¶ Predigt zusammen. In der Urkirche predigten die Bischöfe sitzend von ihrer Kathedra aus. Seit der 2. Hälfte des 4. Jhd.s benutzten sie (z. B. Augustin, Chrysostomus) hierzu, um besser gesehen und leichter verstanden zu werden, zunächst ausnahmsweise, in der Folge allgemein den, wohl aus der Synagoge übernommenen (vgl. J. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst, 1913, S. 473 f), schon im 3. Jhd. in der christlichen Kirche nachweisbaren Ambon (ἄμβων, ambo[n]: von ἀναβαίνειν hinaufsteigen, auch βῆμα, suggestus, tribunal, pyrgus, analogius, -ium, lectorium, pulpitum), der, ursprünglich eine einfache Plattform (mit ¶ Lesepult), entweder auf geschlossenem, öfter in Nischen gegliedertem Aufbau oder auf niederen Säulen ruhend und von einer Brüstung umrahmt, an oder in den Chorschranken (cancelli, daher das Wort K.: siehe J. Braun S. J., Der christliche Altar, 1924, II, S. 649 f) stand und zum Vorlesen der biblischen Lektionen durch den Lektor und Diakon und zum Vorsingen durch den Psalmsänger, also an sich nicht zu Ansprachen an das Volk, sondern liturgischen Verrichtungen diente. Hatte eine größere Kirche zwei Ambonen, einen zur Verlesung des Evangeliums an der Nordseite und einen zur Verlesung der Epistel an der Südseite des Presbyteriums bzw. an den seitlichen Schranken des Sängerchores (schola cantorum), so hatte und behielt der gewöhnlich auch äußerlich vor dem Epistelambon stärker betonte Evangelienambon das Vorrecht, zugleich Predigtambon zu sein. Oft hatte der Ambon zwei in der Längsrichtung der Kirche angelegte und gleichfalls von Brüstungen begleitete Treppenaufgänge. Art, Aussehen und Ausschmückung altchristlicher Ambonen veranschaulichen die entsprechenden Denkmäler in Rom, Ravenna, aus Saloniki u. a., von denen jedoch keines über das späte 5. Jhd. zurückreicht. Nur in dichterischer Beschreibung (des Paulus Silentiarius) bekannt ist das Prachtstück, das Justinian I in der von ihm erbauten

Hagia Sophia zu Konstantinopel hatte errichten lassen (Mitte 6. Jhd.) und das sowohl durch verschwenderische Ausstattung als durch Größe — es fanden mehrere Kaiserkrönungen mit einigen Dutzenden von Personen auf ihm statt — alles übertraf, was je im christlichen Altertum und im Mittelalter an Ambonen geschaffen wurde. Stand dieser Ambon in der Mittelachse der Kirche, ein Stück nach dem Langhaus zu vorgeschoben, also als Freitribüne außerhalb der Chorschranken, so hat der Ambon im römischen, von Byzanz unbeeinflußten Kirchengebiet die Verbindung mit letzteren niemals aufgegeben; denn auch solche frühmittelalterlichen „K.n" wie die Heinrichs II im Münster zu Aachen (etwa 1012—14) oder in der ehemaligen Augustinerkirche zu Wechselburg u. a., die jetzt freistehen, waren einst der Chorwand (¶ Lettner) angegliedert.

Die eigentliche K., deren Unterscheidungsmerkmale gegenüber ihrem Vorläufer, dem Ambon, darin bestehen, daß sie 1. ausschließlich der Predigt dient und 2., wie es auf byzantinischem und byzantinisch beeinflußtem Gebiet nach Maßgabe des von Justinian I in der Sophienkirche aufgestellten hinsichtlich des Ambons Sitte war, außerhalb der Chorschranken aufgerichtet ist, erscheint zuerst in Italien im Beginn des 13. Jhd.s (Neubelebung der Predigt durch Innozenz III und die Bettelorden), in Deutschland erst seit dem 15. Jhd. Der Protestantismus hat ihr, nachdem die Predigermönche sich vielfach noch mit leicht aufzurüstenden oder beweglichen Holzbühnen begnügt hatten, endgültig die feste Stellung im Kirchenraum gegeben, wie sie seine Wertung der Predigt bedingte (¶ Kirchenbau: II).

Alle Epochen haben kostbare, namentlich durch ihren Figurenschmuck berühmte K.werke und diesen gleichzuachtende Ambonenk.n hervorgebracht: das 13. und 14. Jhd. die der Pisani (in Pisa, Siena, Pistoja) usf., das 15. und 16. Jhd. die des Donatello und des Benedetto da Maiano — vielleicht die schönste K. des 15. Jhd.s — in Florenz, Hans Hammerers im Münster zu Straßburg 1485—1487, Anton Pilgrams im Dom zu Wien etwa 1512—1515, anderer Meister in den Münstern zu Ulm (Schalldeckel von Jörg Syrlin d. J. 1510), Regensburg, Freiburg im Breisgau, Magdeburg (von Christof Kapup, Reliefs in Alabaster, 1595—97) usf., ganz zu schweigen von der Fülle ausgezeichneter, zuweilen allzu reicher, namentlich in der Ueberladung der (im 15. Jhd. zuerst ausgebildeten) Schalldeckel zu wahren Bravourstücken gewordenen Barock- und Rokoko-K.n in Stein und Holz. Hing die Renaissance die K.n mit Vorliebe ohne eigenen Träger an den Pfeiler und an die Wand, so gab ihm der Barock als Stütze gerne eine Figur (Moses, Paulus, Petrus u. a.). Um ihrer eigentümlichen Form willen heben sich heraus Stücke wie die Tulpen-K. im Dom zu Freiberg i. S. um 1500 und die Schiffs- oder Fischer-K.n des 17. und 18. Jhd.s an verschiedenen Orten Deutschlands (Liebschau und Mühlbanz in Westpr., Margaretenkirche in Posen u. a.) und Oesterreichs (Traunkirchen, Tautendorf u. a.).

Die im 15. Jhd. stark verbreiteten, vom Inneren der Kirchen besteigbaren Außen-K.n an den Fassaden und Längsseiten von Kirchen, besonders Wallfahrtskirchen (Beispiele in Würzburg, Saalfeld: „Tetzel-K." an der Johanniskirche, Erfurt: Dom, Creglingen in Württ., Bologna: S. Stefano [12. Jhd.], Spoleto, Tours usf.) zur Predigt im Freien vor großen Volksmassen sowie zum Vorzeigen von Reliquien sind ebensowenig mehr Brauch wie die Friedhofs-K.n.

Den morgenländischen Kirchen pflegt die K. zu fehlen, während der Islam ihrer (= Mimbar) von Anfang an in seinen ¶ Moscheen bedarf.

RE³ I, S. 435 ff; X, S. 25 ff; — V. Thalhofer-L. Eisenhofer: Handbuch der kath. Liturgik, 1912², I, S. 460 ff; — G. Stuhlfauth: Der christliche Kirchenbau des Abendlandes, 1924; — J. Reimers: Handbuch der Denkmalpflege, (1899) ⁴ o. J., S. 236 ff; — Dd'A I 1, Sp. 1330 ff (H. Leclercq: Ambon); — G. Clausse: Les marbriers romains et le mobilier presbytéral, Paris 1897; — H. Holtzinger: Die altchristliche Architektur, 1889, S. 169 ff; — Ch. Rohault de Fleury: La Messe III, Paris 1883; — C. Ricci: Romanische Baukunst in Italien, 1925; — F. V. Zauner: Die K.n Toskanas aus der romanischen Stilperiode, Diss. München 1915; — H. Bergner: Handbuch der kirchl. Kunstaltertümer in Deutschland, 1905, S. 281 ff; — F. Rademacher: Die K. in ihrer archäol. und künstlerischen Entwicklung in Deutschland bis zum Ende der Gotik (Zeitschrift für christliche Kunst 34, 1921, S. 123 ff. 139 ff. 171 ff); — A. Weißenhofer: Wiener K.n (St. Lukas 1, 1928, S. 3 ff); — M. Riesenhuber O. S. B.: Die kirchl. Barockkunst in Oesterreich, 1924; — C. Gurlitt: Kirchen, 1906, S. 265 ff. 352 ff; — P. Brathe: Theorie des evg. Kirchengebäudes, 1906, S. 157 ff; — M. Fedbersen: Die K.n des „Elderstedter Typus", Diss. Hamburg 1924; — Reimers: Die protestantischen K.n im Kgr. Sachsen (Kunst und Kirche 3, 1926, S. 1 ff. 19 ff); — A. Wiesenhütter: Der evg. Kirchbau Schlesiens, 1926; — O. Schönhagen: Stätten der Weihe, 1919; — B. Schmidt: Das Schiffsmotiv in der Baukunst (Die Denkmalpflege 21, 1919, S. 12 f. 40); — C. H. Becker: Die K.n im Kultus des alten Islam (Islamstudien I, 1924, S. 450 ff). **Stuhlfauth.**

Kanzelparagraph heißt § 130a, dem Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich vom 1. Januar 1871 eingefügt durch Gesetze vom 10. Dezember 1871 und 26. Februar 1876. Er bedroht Geistliche oder auch Religionsdiener, die in Ausübung ihres Berufes öffentlich vor einer Menschenmenge oder in einer Kirche oder an einem andern zu religiösen Versammlungen bestimmten Orte vor mehreren Angelegenheiten des Staates in einer den öffentlichen Frieden gefährdenden Weise zum Gegenstand der Verkündigung oder Erörterung machen oder — dies die Erweiterung von 1876 — Schriftstücke der Art ausgeben oder verbreiten, mit Gefängnis oder Festungshaft bis zu zwei Jahren. Der K. wurde auf Antrag Bayerns beim Bundesrate erlassen zum Schutze der damals liberalen Regierung gegen die heftige Agitation des Klerus. Bismarck setzte sich persönlich für seine Annahme ein und gab damit seiner Entschlossenheit, Uebergriffen der römischen Kirche entgegenzutreten, einen auch nach außen sichtbaren Ausdruck (¶ Kulturkampf). Im Bundesrat stimmten Sachsen und die beiden Mecklenburg dagegen, Württemberg hätte gerne neben der Gefängnisstrafe Geldstrafe gesehen. Im Reichstage wurde die Vorlage des Bundesrats mit großer Mehrheit gegen die Stimmen des Zentrums und einiger Konservativer angenommen. — Der K. hat sich in der Praxis als ein Schlag ins Wasser erwiesen; der Entwurf eines neuen Allgem. Deutschen Strafgesetzbuches von 1925 hat deshalb auf Strafandrohungen gegen den Mißbrauch des geistlichen Amtes verzichtet (Begründung S. 81); der K. ist in dem § 160, der allgemein die öffentliche Aufforderung zu strafbaren Handlungen oder zu Gewalttaten gegen Menschen und Sachen mit Gefängnis bis zu zwei Jahren oder mit Geldstrafe bedroht, aufgegangen. **E. Foerster.**

Kanzleiregeln heißen die Anweisungen für die päpstliche Kanzlei (¶ Kurie) zur Ausfertigung von Urkunden ihres Geschäftsbereichs. Da sie mittelbar auch die betreffenden kirchlichen Einrichtungen, wie

Benefizien, Reservationen, Abläſſe, Prozeßwesen, selbſt berührten, ſind ſie zum Teil zu allgemeingültigen Rechtsſätzen geworden. Zuerſt niedergelegt im ¶ Liber diurnus, bekamen ſie ſeit dem 12. Jhd. eine neue Form als Consuetudines curiae Romanae, ſeit Johann XXII ihre von da an techniſche Bezeichnung als Regulae datae in Cancellaria, ſpäter Regulae Cancellariae. Seit Clemens XI († 1721) zählte man 72. Beim Beginn jedes Pontifikats wurden ſie bisher neu erlaſſen bzw. beſtätigt. Soweit ſie allgemeine Bedeutung erhielten, haben ſich manche Länder durch konkordatliche Abmachungen oder eigene Geſetze dagegen gewehrt; ſo waren in Deutſchland nur vier K. angenommen (reg. 19 und 20; 35 und 36). Bei Neuordnung der römiſchen Kurie durch Papſt Pius X wurde in den Normae peculiares für die einzelnen Behörden vom 29. Sept. 1908 (cap. IX art. 1) auch die Reform der K. angeordnet (Acta ap. sed. 1, 1909, 103). Bald danach iſt durch Dekret des Kardinalſtaatsſekretärs vom 15. April 1910 eine neue Kanzleiregel für die Unterzeichnung der apoſtoliſchen ¶ Konſtitutionen geſchaffen worden (Acta ap. sed. 2, 1910, 287). Die von Pius X eingeſetzte Kommiſſion verfaßte ſodann neue K. für Fertigung von ¶ Bullen, die durch Motuproprio vom 8. Dez. 1910 beſtätigt wurden (reg. canc. directivae; Acta ap. sed. 2, 1910, 939 f). Das Benefizialweſen und das Gerichtswesen betreffende K. (reg. canc. reservatoriae bzw. iudiciales) wurden in die einſchlägigen Teile des Cod. jur. can. übernommen (z. B. c. 1446).

Ueber „Erklärungen" zu den K. vgl. J. F. Schulte: Quellen des kan. Rechts III, 3, 1880, S. 350. — Die Literatur bei J. B. Sägmüller: Kirchenrecht I, 1926⁴, S. 160, wozu zu ergänzen iſt: P. M. Baumgarten: Nova Apostolicae Cancellariae regula (RQ 25, 1911, S. * 49 ff). **Koeniger.**

Kapelle (vom lat. capa, mittellat. capella, franz. chapelle), urſprünglich der Behälter, dann der Raum für den Mantel (capa) des hl. Martin, den die Könige der Merowinger ſtändig bei ſich führten. Hiervon übertragen auf jeden kleineren kirchlichen Raum, in dem Reliquien aufbewahrt wurden; davon auf jeden als Teil der ganzen Kirche abgeſonderten Raum gottesdienſtlicher Beſtimmung. So die K.n an dem entſprechend der Vermehrung der Kleriker erweiterten Chor der Cluniazenſer, Hirſauer und Ziſterzienſer Kirchen, K.nkranz um den Chor der entwickelten franzöſiſchen Gotik (¶ Altar: III, 2 a). Dann auch K.n an den Seiten des Langhauſes zwiſchen den hereingezogenen Strebepfeilern in den Kirchen der Spätgotik, Renaiſſance- und Barockzeit; ſchließlich auch K.n als Anbauten. K.n heißen die Beträume in Klöſtern, Schlöſſern, Inſtituten. Endlich jeder kleinere Kirchenbau: in und an Burgen (hier öfters Doppel-K.n), in und an Schlöſſern, Rathäuſern, auf Friedhöfen, an Wegen, auf Brücken; nach ihrer beſonderen Beſtimmung Grab-, Gedächtnis-, Sühne-K. **Rauch.**

Kapernaum (griechiſch kapharnaûm, jüdiſch kephar nachûm), Stadt am See Genezareth mit Garniſon und Zollamt, in der Jeſus viel geweilt hat, ſo daß ſie Mtth 9 $_1$ geradezu „ſeine Stadt" genannt wird. Hier ſpielen die Erzählungen von den Heilungen des Beſeſſenen Mrk 1 $_{21}$ ff, der Schwiegermutter des hier mit ſeinem Bruder Andreas anſäſſigen Petrus Mrk 1 $_{29}$ ff, des „Gichtbrüchigen" Mrk 2 $_1$ ff, des Dieners des Centurio Mtth 8 $_5$ ff, der Tochter des Synagogenvorſtehers Jairus Mrk 5 $_{21}$ ff u. a. Das Seeufer bei K. iſt der Schauplatz der Berufung des Zöllners Levi Mrk 2 $_{14}$ ff, der Gleichnisreden Mrk 4 $_1$ ff uſw. Das heutige tell hûm, 3 km ſüdweſtlich von der Mündung des Jordan in den See, iſt die Stelle von K. Unter den Reſten, die ſich von dem alten K. erhalten haben, ragen die Ruinen einer ſtattlichen, mit ſchönen Skulpturen geſchmückten Synagoge hervor, die wohl um 200 n. Chr. erbaut iſt als Nachfolgerin der in den Evangelien erwähnten.

G. Dalman: Orte und Wege Jeſu, 1924³, S. 149 ff; — Kohl und Watzinger: Antike Synagogen in Galiläa, 1916, S. 4 ff; — RE³ X, S. 27 ff; XXIII, S. 733 f. **Eißfeldt.**

Kapff, Sixt Karl (1805—79), evg. Theologe, * in Güglingen (Württemberg), 1833—43 Pfarrer der ſeparierten Gemeinde ¶ Korntal, dann im württembergiſchen Kirchendienſt Dekan in Münſingen (1843), Herrenberg (1847), von 1850 an Mitglied des Konſiſtoriums, zuerſt als Generalſuperintendent von Reutlingen, dann als Stiftsprediger mit dem Titel Prälat. Mit ihm hält im Kirchenregiment der Pietismus ſeinen Einzug, deſſen Verſöhnung mit der Kirche K. erfolgreich betreibt. Als anerkanntes Haupt des Pietismus führt er einen energiſchen Kampf gegen die D. Fr. ¶ Strauß'ſche Richtung und gegen den ¶ „Tempel", während die eindringenden ¶ Methodiſten ihm die milde Praxis des Konſiſtoriums zu danken haben. Seine ſtärkſte Wirkung übte er 27 Jahre als warmherziger Prediger auf der erſten Kanzel des Landes und als erfahrener eifriger Seelſorger.

Vf. u. a. das heute noch weitverbreitete Kommunionbuch. — Vgl. RE³ X, S. 30 ff; — E. Kapff: Lebensbild von S. K. K., 1881; — Württembergiſche Väter III, 1924²; — Karl Müller: Die religiöſe Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jhd.s, 1925. **Rauſcher.**

Kaphthor heißt im AT die Heimat der ¶ Philiſter (Amos 9 $_7$ Jerem 47 $_4$; vgl. Deutn 2 $_{23}$ Gen 10 $_{14}$ = I Chron 1 $_{12}$). Ueber die Lage erfährt man nur, daß es ein Inſel- oder Küſtengebiet war; da jedoch ſonſt bekannt iſt, daß die Philiſter aus dem Bereich der ägäiſchen Kultur nach Paläſtina kamen, hat man K. jedenfalls dort, vielleicht in Kreta, zu ſuchen. Der neuerdings in einem aſſyriſchen Text gefundene Name Kaptara für ein Land „jenſeits des oberen Meeres", d. h. des Mittelmeeres, iſt gewiß derſelbe, aber unbeſtimmbar. Nahe liegt ferner der Vergleich mit der ägyptiſchen Bezeichnung Kftjw für ein Land und Volk der ägäiſchen Kultur; die abweichende Lautgeſtalt des Namens könnte durch eine ägyptiſche „Volksetymologie" verurſacht ſein.

RE³ X, S. 33 ff; XXIII, S. 734; — Ed. Meyer: SAB 1909, S. 1022; — J. Hempel: PJ 23, 1927, S. 54 ff. — Ueber Kaptara vgl. O. Schroeder: Keilſchrifttexte aus Aſſur verſchiedenen Inhalts, 1920, Nr. 92, Zl. 41. — Ueber Kftjw vgl. W. M. Müller: Aſien und Europa, 1893, S. 337 ff. — Val. Müller: Jahrbuch des Deutſchen Archäolog. Inſtituts 42, 1927, S. 19 ff. **Alt.**

Kapital iſt urſprünglich die „Hauptſumme" eines Darlehens, die um den ¶ Zins anwächſt. Je nachdem ob das Darlehen konſumtiv — wie meiſt in früheren Zeiten — oder produktiv verwendet wird, bedeutet der Zins eine Vermögenseinbuße für den Schuldner oder nicht. Da auf die Dauer Zins nur gezahlt werden kann, wenn die Verwendung des K.s dem Schuldner einen Wertzuwachs einträgt, ſo ſtellt ſich der Darlehenscharakter des K.s als ſekundär heraus, und der wertſchaffende Charakter wird zum begrifflichen Kennzeichen des K.s, gleichgültig ob die Verwendung und Werterhöhung in der Wirtſchaft des Eigentümers erfolgt oder in der eines anderen, der dann eben den Wertertrag oder einen Teil davon als Darlehenszins herauszahlen muß. Erſt die moderne rationale (kalkulatoriſche) und auf rationaler Technik beruhende Wirtſchaftsweiſe, in der alles auf unbegrenzten Fortſchritt der Wertſchaffung und

-erhöhung angelegt ist (¶ Liberale Wirtschaftslehre, ¶ Kapitalismus), stellte das K. als den werteschaffenden Stamm von Sachgütern in den Mittelpunkt des Wirtschaftens überhaupt und unterscheidet sich eben dadurch von aller früheren (handwerklichen) Wirtschaft, wo die persönliche Arbeitsleistung im Mittelpunkt stand und die einzelnen Arbeitenden mit geringen und ziemlich gleichmäßigen Beträgen von sachlichen Hilfsmitteln ausgerüstet waren (¶ Handwerker). Zu alledem gehört notwendig noch die ¶ Geld-Wirtschaft hinzu, da erst sie den gemeinsamen Nenner für die technisch so verschiedenartigen Verwendungen des K.s bietet und ihren rechnerischen Vergleich ermöglicht. So erscheint als K. nun regelmäßig eine Geldsumme, die „produktiv" und daher auch „rentabel" „angelegt", nämlich in geeignete Sachgüter umgesetzt wird; als eigentliche Substanz des K.s aber eben die Produktivgüter, keineswegs nur soweit sie den technischen Ertrag erhöhen: die ¶ Maschinen, sondern alles, was den Nutzen der Verbraucher erhöht und dem Hersteller daher ein erhöhtes Entgelt einbringt, über Nutzen und Entgelt der bloßen Arbeit hinaus. K. „entsteht" durch „Ersparung" (nicht moralisch = Entbehrung, sondern wirtschaftlich = Nichtverzehr): durch Verwendung verfügbarer Arbeit oder des über sie Verfügung gewährenden Geldes nicht zur augenblicklichen Bedürfnisbefriedigung, sondern zur Einschlagung von Ertrag-erhöhenden Produktionswegen. Deutlichstes Beispiel: Wenn aus Arbeit und Rohstoffen eine Maschine hergestellt wird, so sind Arbeit und Rohstoffe dem Augenblicksdienst entzogen, um späteren erhöhten Nutzens willen. Entweder Private sparen freiwillig: verwenden einen Teil ihres Geldes und somit die Verfügung über die dafür käuflichen Arbeitsleistungen (oder -erzeugnisse) statt zur Augenblicksbefriedigung, vielmehr zur Erhöhung des Produktionsertrages (in der eigenen oder fremden Wirtschaft). Oder die „Gesellschaft" spart: legt jedem eine Verbrauchseinschränkung auf und benutzt die so freigesetzten Produktionselemente zur Verstärkung des Produktionsapparates. Und zwar nicht nur im ¶ Kommunismus; ebenso in der ¶ Bank-Politik des Hochkapitalismus, wo durch Ausgabe vermehrter Kredit-Zahlungsmittel an die Unternehmer deren Kaufkraft für Arbeitsleistungen erhöht und die nicht erhöhte Kaufkraft der Verbraucher real eingeschränkt wird. — Zur Nachhaltigkeit der Produktion und Ertragserzielung ist K.erhaltung (dem Werte nach), also Ersatz der in der Produktion verbrauchten Werte aus dem Produktionsertrage nötig: voller Ersatz bei vollem Verbrauch in einer Produktionsperiode („umlaufendes K.", z. B. Löhne und Rohstoffe), ratenweise „Abschreibung" bei allmählicher Vernutzung des „festen K.s" (Maschinen, Gebäude); erst was über diesen Stamm hinaus verdient wird, ist K.gewinn (Zins).

Das Schrifttum über K. ist zu verwickelt, als daß Einzelangaben einen Sinn hätten; allenfalls vgl. Lexis: K. (Wörterbuch der Volkswirtschaft II, 1911², S. 14 ff); — A. Amonn: Grundzüge der Volkswohlstandslehre, 1926, S. 97. **Heimann.**

Kapitalismus: die moderne Wirtschafts-Weise, in deren Mittelpunkt das ¶ Kapital steht. Doch darf dies nicht in einem bloß technischen Sinne (Sachgüterverwendung) verstanden werden, wenn nicht die historische Eigentümlichkeit des K., seine einzigartige und düstere Größe übersehen werden soll.

1. Der K. ist die programmatische Verwirklichung der ¶ Liberalen Wirtschaftslehre: jeder selbstverantwortlich Wirtschaftende gewinnt ¶ Einkommen als Preis seines Beitrags zur arbeitsteiligen Güterherstellung, also nach dem wirtschaftlichen Wert, der Größe und Seltenheit seines Beitrags. Dies System setzt Freiheit der Person (des Arbeiters) und des ¶ Eigentums sowie seiner Verwendung vor aus; darin beruht seine geschichtliche Leistung, im Vergleich mit aller früheren Wirtschaft, wo die Personen rechtlich unfrei (Leibeigenschaft), die Sachen durch Glaubens- und Rechtssätze an bestimmte Verwendungen gebunden waren. Zugleich erlaubt die Befreiung der Personen und Sachen nicht nur eine „rationelle", sondern eben deswegen eine in höchstem Grade dynamische Wirtschaft, die die organisatorischen und technischen Methoden fortgesetzt im Sinne steigender Zweckmäßigkeit umwälzt, dadurch aber anderseits das Risiko periodischer Stockungen und Zusammenbrüche auf sich nimmt (¶ Konjunkturen und Krisen). Mittel dieser rationalistischen Dynamik ist die Anwendung der wissenschaftlichen Technik besonders in der Industrie und im Verkehrswesen, die erst die Erhöhung der Kapitalquote je Kopf und in den verschiedenen Wirtschaftseinheiten in verschiedenem Grade ermöglichte, dadurch aber dem Großbetrieb den Aufstieg durch Unterbietung und Niederwerfung des mit weniger Kapital ausgestatteten Mittel- und Kleinbetriebs eröffnete. Rein wirtschaftlich gesehen ist das in voller Uebereinstimmung mit dem Grundsatz der Rationalität, weil der größere Betrieb seinen Sieg in der Konkurrenz jeweils der Fähigkeit verdankt, Güter billiger und reichlicher herzustellen, der Wirtschaftszweck in bezug auf die Güterversorgung daher durch die Entwicklung immer glänzender verwirklicht wird. In dieser Hinsicht ist die Leistung des K. erst zu ermessen, wenn man die gleichzeitige — der medizinischen Technik verdankte — ungeheure Vermehrung der Menschenzahl bedenkt, die an sich die Nahrungsgewinnung erschweren (¶ Grundrente) und daher die Güterversorgung pro Kopf vermindern müßte, tatsächlich aber dank der kapitalistischen Dynamik von durchschnittlich steigendem Wohlstand begleitet wurde. Auf dem Höhepunkt der Entwicklung entsteht dann allerdings die Gefahr des Umschlags ins Gegenteil, da das ¶ Monopol die Vorteile weiterer Kostensenkung nicht mehr der verbrauchenden Allgemeinheit in Gestalt reichlicherer und billigerer Güterversorgung zuführt, sondern sie in steigenden Gewinnen für den begrenzten Kreis der Monopolisten zurückbehält. Hier mündet die erste — die wirtschaftliche — Entwicklungslinie in die zweite — die soziale — ein, weil der Monopolist Herrschaft ausübt.

2. In sozialer Beziehung muß jede Beurteilung des K. davon ausgehen, daß er dem ¶ Arbeiter die persönliche Freiheit, dadurch auch die Verfügung über seine Arbeitskraft und dadurch wieder die Möglichkeit — bei günstiger Entwicklung des ¶ Arbeitsmarktes — steigenden Einkommens brachte. Die frühesten, durchaus sozial gesonnenen Verfechter des Systems (Adam ¶ Smith) konnten daher glauben, durch die rechtliche Freiheit den Arbeiter auch tatsächlich befreit, ihn aus der Abhängigkeit gelöst und ihm wachsenden Lebensspielraum (nicht nur in bezug auf Gütermengen, sondern auf sein Lebensgefühl) verschafft zu haben. Sie glaubten das, weil ihnen die Möglichkeiten industrieller Technik und das damit verbundene Schwergewicht des Kapitalfaktors noch unbekannt waren, so daß sie auf die Ueberlegenheit des auf dem Eigeninteresse der Beteiligten beruhenden Kleinbetriebs vertrauten. Die Geschichte aber verlieh der Technik, dem Kapitalfaktor und Großbetrieb das Uebergewicht und erhob dadurch die Frage der Eigentumsverteilung zu der sozial entscheidenden im

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

K. Ueber diese Frage sagt der liberale Grundsatz der Marktwirtschaft nichts aus; er verlangt nur, daß der jeweilige Eigentümer eines Produktionsfaktors ihn rationell verwende, also in der von den Verbrauchern am dringendsten benötigten und daher am höchsten bezahlten Weise; dann fließt dem jeweiligen Eigentümer eben dieser Preis als sein Einkommen zu. Wer aber Eigentümer ist, das hängt von historischen, politischen, sozialen Zuständen ab; nicht etwa — nach der Illusion einer apologetischen Literatur — von Fleiß und Sparsamkeit, deren Früchte sich durch die Jahrhunderte und Jahrtausende vererbt hätten. Die Geschichtsschreibung der wilden Anfänge des K., insbesondere durch ¶ Sombart, macht ganz klar, daß von einer friedlichen Kontinuität, welche in den K. hineinleiten könnte, keine Rede ist; daß die Kapitalien in der Hauptsache aus Krieg, Inflation, Spekulation, Not und Ausbeutung aller Art stammen, während die Arbeitsgrundlage des neuen Systems durch die befreiten, aber zugleich von der Scholle Vertriebenen („Bauernlegen") oder sonstwie Verarmten gebildet wurde. Das historische Recht, weil der historische Auftrag jener besonderen Kapitalistenklasse lag darin, auf eigene Faust und eigenes Wagnis die neue Wirtschaftsweise auszuprobieren, insbesondere größere Massen von Menschen und Stoffen kraft bloßer Kapitalmacht nach neuartigem arbeitsteiligen Produktionsplan zu vereinigen und mit der Traditionsgebundenheit zugleich die Vereinzelung und karge Ergiebigkeit der handwerklichen Arbeit zu überwinden (¶ Marx). Aber das heißt zugleich, daß der K. um seiner wirtschaftlichen Leistung willen als Klassenordnung ins Leben treten und sich als solche durch die wachsende Rolle des Kapitalfaktors noch verstärken mußte. Er ist ökonomisch zu definieren als eine freie Marktwirtschaft (mit freier Eigentumsverwendung und Einkommenbezug daraus), in der die Arbeiter Eigentümer ihrer Arbeit, zugleich aber vom Sacheigentum und Einkommen daraus getrennt sind. Innerhalb dieser Abgrenzung gibt es viele Einzelunterschiede, je nachdem ob das Sacheigentum unter Viele oder Wenige, ob es auf diese gleichmäßig oder ungleichmäßig aufgeteilt ist, ob Konkurrenz oder Monopol herrscht usw.

3. Immer aber bleibt die Trennung der ausführenden Arbeit vom Sacheigentum das eigentliche Merkmal und der Ursprung aller sozialen Schwierigkeiten im K. Denn sie begründet nicht nur die Einkommensunterschiede, sondern vor allem die eigentümlichen Beziehungen zwischen den beteiligten Menschen, weil die private Verfügungsmacht über Kapital — dargestellt in einer Geldsumme — Gewalt über all dasjenige verleiht, was dafür zu produktiven Zwecken gekauft wird, vor allem also über die Arbeitsleistungen. Aus der Freiheit und kleinbetrieblichen Demokratie wird so eine neue Herrschaftsorganisation, in welcher die rationale Verfügung über Sachen das Herrschaftsmittel ist und auch die persönliche Leistung, die Lebenssubstanz des arbeitenden Menschen, unter lediglich sachlich-rechnerischen Gesichtspunkten gewertet und behandelt wird. Dies um so mehr, als eben persönliche Freiheit herrscht, der bürgerliche Respekt vor der Sphäre des Privatlebens jede Einmischung in fremde Angelegenheiten, jede Verantwortung des einen für den andern ausschließt. Zentraler Begriff des K. ist somit das ¶ Eigentum als die Grundlage einer unbegrenzt elastischen und erweiterungsfähigen Produktionsweise und zugleich als das Herrschaftsmittel der damit ausgestatteten bürgerlichen Klasse; unter den sachlichen Eigentumsbegriff wird auch die ¶ Arbeit subsumiert und so die Entpersönlichung, die Versachlichung, die Rationalisierung der menschlichen Beziehungen auf die Spitze getrieben und alsbald zum Umkippen gebracht. Denn hiergegen erheben sich im K. selbst die Gegenbewegungen, denen er fortschreitend Zugeständnisse machen muß, um einer Katastrophe zu entgehen (¶ Sozialpolitik, ¶ Sozialismus, ¶ Klassenkampf, ¶ Oekonomische Geschichtsauffassung). Daher ist das tatsächliche Bild unserer wirtschaftlichen und sozialen Gegenwart, auch wenn man von den Resten der ländlichen feudalen Wirtschaft (¶ Grund- und Gutsherrschaft) ganz absieht, keineswegs reiner K., sondern mit neuartigen Fremdkörpern durchsetzt. Trotzdem bestimmen die kapitalistischen Elemente durchaus den Gesamtcharakter, weil die zusammengeballte Verfügung über die Massen der Sachgüter die wirtschaftliche und soziale Oberschicht konstituiert. — ¶ Konsumtion und Produktion; ¶ Wirtschaftsethik.

Wissenschaftlich entdeckt wurde der K., als er längst bestand, von ¶ Marx: er begriff ihn in seiner historischen Eigenart, während die rationalistisch-unhistorische Denkweise des kapitalistischen Zeitalters selber im K. nur die allgemeingültige, zeitenthobene Verwirklichung der wirtschaftlichen Vernunft sehen konnte, daher auch seine gewaltige Dynamik verkennen mußte. Die offizielle Wissenschaft hat der Entdeckung lange widerstrebt und immer wieder den Beweis für die Selbstverständlichkeit wiederholt, daß alle rationale Wirtschaft Verfügung über produktive Sachgüter voraussetze, also in diesem banalen Sinne „kapitalistisch" sei. — W. Sombart (Der moderne K., 6 Bde., 1919/27; populär: Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jhd., 1920²) und Max Weber: (insbesondere Die protestantische Ethik und der Geist des K., in: Gesammelte Aufsätze zur Religions-Soziologie, 1. Bd. 1920) haben dann auf breitester Grundlage die Sozial- und Geistesgeschichte des K., J. Schumpeter (Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung 1927³) das Heldenlied seiner wirtschaftlichen Methode im engeren Sinne (in streng fachwissenschaftlicher, nicht ohne weiteres verständlicher Weise) geschrieben. Es ist bezeichnend, daß in den noch stärker rationalistischen Westländern die Wissenschaft von dem Begriff des K. noch kaum Notiz genommen hat. — Vgl. auch G. Traub: Ethik und K., 1904; — E. Foerster: Sozialer K., 1924; — G. Wünsch: Evg. Wirtschaftsethik, 1927. **Heimann.**

Kapitel- und Verseinteilung der Bibel. Das Bedürfnis einer Einteilung des Bibeltextes in größere und kleinere übersichtliche Abschnitte mußte sich bei der beständigen praktischen wie allmählich auch wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel schon frühe einstellen. Die Vorlesung des AT.s in der Synagoge verlangte eine Einteilung in Leseabschnitte (¶ Gottesdienst: II B, 3 c), wie solche z. B. im NT (Mrk 12 $_{26}$ Röm 11 $_{2}$) gelegentlich nach ihren Stichworten bezeichnet erscheinen. Innerhalb des NT.s selber wurden verschiedene Einteilungen vorgenommen, von denen die des ¶ Eusebius von Cäsarea zu größerer Berühmtheit gelangt ist. Angeblich nach dem Vorgang des Ammonius von Alexandrien, des im 3. Jhd. lebenden Verfassers einer Art Evangelienharmonie, unterschied er in den 4 Evangelien 1162 (d. h. 355 + 233 + 342 + 232) kleine Abschnitte, die er, je nachdem sie mehreren Evangelisten gemeinsam waren oder nur einem angehörten, auf 10 „Kanones" verteilte. Daneben bezeugen uns die meisten Handschriften eine (oft noch doppelte) Einteilung in etwas größere Abschnitte (zum Teil mit Inhaltsangaben). — Unsere Kapiteleinteilung geht aber erst auf Stephan ¶ Langton von Canterbury (um 1205) zurück, während der Kardinal Hugo von Sankt Chère († 1263; ¶ Mittelalterliche Literaturgeschichte), der früher als ihr Urheber galt, Langtons Werk nur insofern ausbaute, als er innerhalb der einzelnen

Kapitel Unterabteilungen einführte, die er mit a—g bezeichnete. Die neue Einteilung drang aus der lateinischen Bibel, in der sie Langton vorgenommen hatte, durch R. Schelomo ben Ismael und die 1448 vollendete, 1523 gedruckte Konkordanz des R. Isaak Nathan ins hebräische AT; ins griechische NT gleichfalls im 15. Jhd. — Die Einteilung in Verse war zunächst in den poetischen Büchern des AT.s beim Charakter der Poesie Israels von selbst gegeben und wurde stellenweise auch schon früh bezeichnet. Mit der Uebertragung des Verses auf die Prosa, wie sie schon die Mischna bezeugt, wird er aus einer rhythmischen Einheit notwendig zu einer vorwiegend logischen, wobei Schwankungen in der Zählung nicht verwunderlich sind. Im NT war es seit ¶ Euthalius 458 üblich geworden, den Text der Apgsch und der Briefe nach gewissen rhythmischen und logischen Rücksichten, ebenfalls dem kirchlichen Vorlesungsbedürfnis entsprechend, in Stichen (= Zeilen) zu schreiben. Die moderne Versabteilung und -zählung (eine solche findet sich sonst erstmalig beim Dominikaner ¶ Pagninus von Lucca) hat zum Urheber den gelehrten Pariser Buchdrucker Robert ¶ Stephanus, der sie für das NT großenteils auf einem Ritt von Paris nach Lyon 1551 vornahm, während er sich für das AT an das Vorhandene hielt; die erste Bibelausgabe, die sie für beide Testamente bietet, ist eine französische Uebersetzung von 1553. Der sogenannte „textus receptus" des NT.s (¶ Text und Textkritik: II) schloß sich übrigens an die von der Verseinteilung des Stephanus ziemlich abweichende des Theodor ¶ Beza (1565) an. Luther hatte die einzelnen Kapitel nach dem logischen Sinn in kleinere und größere Abschnitte eingeteilt; die älteste Lutherbibel mit der neuen Versabteilung scheint eine Heidelberger Ausgabe von 1568 zu sein.

Otto Schmid: Ueber verschiedene Einteilungen der Hl. Schrift, 1892; — Vreeſt im Bibelblatt der Preußischen Bibelgesellschaft, 1909. **Bertholet.**

Kapitularien (capitularia) heißen nach ihrer äußerlichen Einteilung in capitula die schriftlich ergangenen Gesetze und Verordnungen der fränkischen, speziell der karolingischen Periode. Dem Inhalte nach unterscheidet man (1.) capitula legibus addenda, d. h. Gesetze zur Ergänzung der Volksrechte (leges barbarorum); für ihre Gültigkeit war Zustimmung des Volks oder einer Reichsversammlung erforderlich, während der Herrscher neue (nicht wie in den Volksrechten personale, sondern) territoriale Rechtssatzungen in den (2.) capitula per se scribenda aus eigenem Recht erlassen oder dafür die Zustimmung der Reichsversammlung einholen konnte. Die (3.) sogenannte capitula missorum sind nicht Gesetze, sondern Weisungen für die Missi. Entsprechend der Stellung, die die fränkischen Herrscher über der Kirche ihres Landes, nicht nur ihrer äußeren Ordnungen, einnahmen (¶ Franken), enthalten die K. auch kirchliche Rechtssatzungen, oft untermischt mit weltlichen Materien, so daß die früher beliebte Scheidung in capp. ecclesiastica und mundana besser wegfällt. 827 erfolgte die erste K.sammlung, von Ansegis, Abt von Fontanelle, eine Privatarbeit, die bald fast amtlichen Charakter gewinnt. Mitte des 9. Jhd.s entstand die fast durchweg aus Fälschungen zusammengestellte Sammlung des ¶ Benedikt Levita in Westfrancien.

Ausgabe in: MG Abt. II. Legum sectio II Capitularia regum Francorum, Teil I und II (s. o. 2), 1883—93. — Vgl. Schröder-Künßberg: Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 1922², S. 281 ff; — Brunner-Heymann: Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte, 1919, S. 42 f; — RE³ X, S. 43 ff. **Jacob.**

Kapler, Hermann, Präsident des Berliner Evg. Oberkirchenrats, * 1867 in Oels, seit 1895 kommissarisch tätig beim Konsistorium in Berlin, 1901 Konsistorialrat beim Evg. Oberkirchenrat in Berlin, 1904 Oberkonsistorialrat, vor allem für die Angelegenheiten der deutschen Auslandsgemeinden. 1919 weltlicher Vizepräsident des Evg. Oberkirchenrats; umfassende Mitarbeit bei Entstehung der neuen Kirchenverfassung für die altpreußische Kirche (¶ Preußen). 1925 als Nachfolger ¶ Möllers Präsident des Oberkirchenrats und damit zugleich nach der Verfassung des ¶ Kirchenbundes Präsident des Deutschen Evg. ¶ Kirchenausschusses. August 1925 Führer der deutschen Delegation auf der Stockholmer Weltkonferenz für praktisches Christentum (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3). Seitdem Mitglied des Fortsetzungsausschusses dieser Konferenz und seines Exekutivausschusses; seit 1928 auch an Stelle von Erzbischof ¶ Soederblom Präsident der Kontinental-europäischen Gruppe. **Werdermann.**

Kappstein, Theodor, evg. Theologe und Schriftsteller, * 28. Nov. 1870 in Berlin, 1897 Dozent für Religionsgeschichte an der Humboldt-Akademie daselbst, 1899—1902 Feuilleton-Redakteur am Berliner Tageblatt, 1902 Dozent für Religionswissenschaft, Philosophie und Literaturgeschichte an der von ihm mit einigen Gesinnungsgenossen gegründeten „Freien Hochschule" Berlin, 1917—18 Mitarbeiter im Auswärtigen Amt, seit 1919 im Reichswehrministerium.

Vf. u. a.: Johannes der Täufer und seine Zeit, 1898; Emil Frommel, (1903) 1908⁴; Peter Rosegger, 1904; G. E. Lessing, 1906; Buddha und Christus, 1906; Ahasver in der Weltpoesie, 1906; Bedürfen wir des Pfarrers noch? Ergebnis einer Rundfrage, 1906; Eduard v. Hartmann, Einführung in seine Gedankenwelt, 1907; Herder und Schleiermacher als Vorkämpfer der modernen Theologie, 1907; Zur Psychologie der Frömmigkeit, 1908; Moderne Theologie und Kultur, 1908; Führende Geister der Gegenwart, 1908; Rudolf Eucken, 1909; Bedürfen wir der Kirche noch?, 1911; Adolf Hausrath, 1912; Bibel und Sage, 1913; Der Krieg in der Bibel, 1914; Kriegsgefangene Völker, 1919; Schillers und Goethes Weltanschauung, 2 Bde., 1920/23; Die Religionen der Menschheit, 2 Bde., (1920/21) 1924⁴; Die Philosophie Schleiermachers, 1921; Einleitung in die Religionsphilosophie, 1921; A. Schnitzlers Dramen, H. Sudermanns Dramen, 1922; Nietzsches Zarathustra-Dichtung, 1925; Fritz Mauthner, 1926; Humor als Weltanschauung, 1926; Persönlichkeiten, Charakteristiken und Umrisse, 1927; Emil Frommel, 1927. — Gab heraus: Modernes Christentum, Essay-Serie, 1896 ff; Die deutschen Hochschulen, illustrierte Monographien, 1907 ff; W. v. Humboldt im Verkehr mit seinen Freunden, 2 Bde., 1915 f; K. Gerok, Palmblätter, 1917; Fr. Th. Vischer, ausgewählte Schriften, 3 Bde., 1919. — **Brecht.**

Kapuziner und Kapuzinerinnen, einer der drei Hauptzweige des ¶ Franziskaner-Ordens mit eigenem General. P. Matthaeus von Bassi († 1552) verließ 1525 das Observantenkloster Montefalcone (Umbrien), um die höchste Armut zu üben und die äußere Kleidung des ¶ Franz von Assisi (nach seiner Meinung spitze, angenähte Kapuze und Bart) zu tragen. Clemens VII billigte 1528 seine Neugründung, die der Aufsicht des Generalmagisters der ¶ Konventualen unterstellt blieb, bis 1619 Paul V die K. einem selbständigen General unterstellte. Ordensregel blieb die Franziskanerregel, insbesondere die gänzliche Freiheit des Ordens von materiellem Besitz. Während anfangs die Ausbreitung des Ordens außerhalb Italiens nicht gestattet war, hob Gregor XIII 1573 die Einschränkung auf, und es entstanden Neugründungen in Paris 1574, Altdorf (Schweiz) 1581, Barcelona 1578, Innsbruck 1593, München 1602, Paderborn 1612. Außer der klösterlichen Arbeit trieben die

K. Seelsorge (Soldaten- und Gefangenenseelsorge), Mission in der Heidenwelt, Liebestätigkeit an Armen und Kranken, auch Wissenschaft und Kunst. Der Orden zählt viele Schriftsteller, Heilige, Kardinäle und Bischöfe in seinen Reihen. Nach den Wunden der Revolutionen und Säkularisationen sind den K.n große Ordensführer wieder erstanden in dem 1884 gewählten Ordensgeneral P. Bernards von Andermatt, Bischof Anastasius Hartmann in Ostindien, Kardinal Wilh. Massaja in Galla (Ostafrika). Die K. zählten Ende 1927 über 11 000 Ordensmitglieder, die in über 900 Klöstern und Hospizen wohnen. An der Spitze des Ordens steht der Generalminister. Als Tertiaren (¶ Tertiarier) haben die K. heute über 1 200 000 als Helfer organisiert.

Die Kapuzinerinnen sind ¶ Klarissen mit den übernommenen Konstitutionen der K. Von Maria Laurentia Longo († 1542) in Neapel 1538 errichtet, verbreitete sich der Orden sehr schnell auf Grund des Erfolges der K. in der Jugendfürsorge und -erziehung in Italien, Frankreich und Guatemala. Hauptordenszierden sind: Veronika Juliani (1660—1727; Aebtissin, stigmatisiert), M. Magd. Gräfin Martinengo (1687 bis 1737; zu Brescia). In Mainz und Salzburg gibt es Kapuziner-Tertiarinnen mit der III. Ordensregel.

RE³ X, S. 50 ff; XXIII, S. 737; — CathEnc. III, S. 320 ff; — P. Rocca da Cesinale: Storia delle Missioni dei Cap., 3 Bde., Paris 1867; — Analecta ordinis C., seit 1884 jährlich (Fortsetzung der Annales des Zach. Boverius, Lyon 1632 bis 1639; deutsch: Seraphischer Paradiesgarten, 3 Bde., 1664—76); — Heimbucher II, 1907, S. 387; — Chrys. Schulte: Festschrift zum 400jährigen Jubiläum des Ordens, 1928; — Bruno von Cleve: Im K.kleide, 1927. **Sauren.**

Karäer, eine noch heute bestehende jüdische Sekte aus dem Mittelalter, leiten ihren Namen von der hebräischen Bezeichnung Bne Mikra, Karaim, d. h. Anhänger der Bibel, her. Sie wollten damit ausdrücken, daß sie die „mündliche Tradition", die im Talmud (¶ Mischna usw.) ihren Niederschlag gefunden hatte, verschmähten und ihre religiösen Anschauungen ausschließlich der Bibel entnahmen. Sie behaupten, die gradlinigen Fortsetzer der alten jüdischen Tradition zu sein, während sie ihre Gegner, die Anhänger der Rabbinen, beschuldigen, unter König Jerobeam I von der wahren Lehre abgefallen zu sein. In Wirklichkeit ist Anan ben David um 750 n. Chr. ihr Stifter gewesen. Einige Jahrzehnte vor ihm traten an verschiedenen Stellen des Orients, besonders aber in Persien, Lehrer und falsche Messiasse auf, die dem Talmud in einzelnen Anschauungen und Vorschriften widersprachen und kleine Absplitterungen vom rabbinischen Judentum herbeiführten. All diese Gruppen vereinigte Anan, als sein Ehrgeiz, zum Exilsfürsten gewählt zu werden, an den rabbinischen Autoritäten gescheitert war, zu einer neuen religiösen Gruppe, der er die Parole gab: Forschet gründlich in der Tora! Der arabischen Regierung gegenüber stellte er die Spaltung als eine Parallele zum Schiitentum (¶ Islam, 6) dar und setzte auf diese Weise durch, daß die Regierung ihn gewähren ließ. Anan verfaßte ein „Sefer ha-Miswot", ein Gesetzbuch, das in keiner Weise konsequent war und auch der rabbinischen Lehre vieles entlehnte, so daß die Vertreter dieser es mit Recht einen neuen Talmud genannt haben. In den folgenden Jahrhunderten hatten die K. zunächst großen Zulauf; ein Teil von ihnen, der sich „die Trauernden um Zion" nannte, wanderte nach Palästina aus. Sie entfalteten im 9.—11. Jhd. eine eifrige Propaganda und eine rege literarische Tätigkeit, die den Anhängern des rabbinischen Judentums viel zu schaffen machte und sie zu literarischer Auseinandersetzung zwang (¶ Judentum: II A, 3b). ¶ Saadja (¶ Jüdische Philosophie, 2b) wurde der eifrigste Bekämpfer der karäischen Lehren. Ihr hauptsächlichster Inhalt war neben metaphysischen Forschungen (¶ Jüdische Philosophie, 2c) die Darstellung des jüdischen Gesetzes, insbesondere der Sabbath-, Ehe- und Reinheitsvorschriften. Diese waren so streng und gegenüber den rabbinischen Satzungen so unbeweglich, daß sie sich der Ausbreitung der Sekte hinderlich entgegenstellten. Auch geistig verfiel sie infolge der Starrheit ihrer Prinzipien. So sind die K., obwohl sie von der russischen Regierung im 19. Jhd. im Gegensatz zu den anderen Juden volle Gleichberechtigung erhielten, an Zahl und Bedeutung immer mehr zurückgegangen. Heute dürfte es kaum mehr als einige Tausend geben, die hauptsächlich im ehemaligen Rußland und in der Türkei wohnen.

Harkavy: Anan b. David, 1899; — Derš.: Studien und Mitteilungen aus der Kais. Petersburger Bibliothek VIII, 1903; — RE³ X, S. 54 ff; XXIII, S. 737 f. **Elbogen.**

Karchemis (Karkemisch; altbabylonisch und hethitisch Karkamis, assyrisch K/Gargamis/š, Chargamuš), alte Stadt auf dem Westufer des mittleren ¶ Euphrat, hieß in griechisch-syrischer Zeit Europus, woraus der heutige Name Djerabis. K. wird zuerst im 15. Jhd. v. Chr. durch die Unterwerfung Thutmoses III bekannt. Dann gerät die Stadt unter hethitische Oberhoheit, wird nach dem Untergang des Hethiterreiches selbständig, leistet aber in der Folgezeit wiederholt den Assyrern Tribut. Erst Sargon erobert 717 v. Chr. K., worauf Jes 10 $_9$ anspielt; K. wird assyrische Provinzhauptstadt. Nach dem Sturz des Assyrerreiches erleidet hier Pharao Necho eine entscheidende Niederlage durch Nebukadnezar; vgl. II Chron 35 $_{20}$ Jerem 46 $_2$. K. kommt dann ans neubabylonische Reich, wird bedeutungslos, bleibt aber bis in die römische Zeit besiedelt. 1876 wurde K. von W. H. Skene und G. Smith mit dem heutigen Djerabis, Djerablus identifiziert und gründlich untersucht, sodann 1908—13 von D. G. Hogarth und Woolley ausgegraben. Es haben sich zahlreiche Reliefs und sogenannte hethitische Bilderinschriften aus dem Anfang des 1. Jahrtausends v. Chr., jedoch nur wenig Keilschrifturkunden gefunden.

RE³ X, S. 72 f; — Hogarth-Woolley: Carchemish I, 1914; II, 1921. **Opitz.**

Karfreitag. Seit dem 4. Jhd. begeht man den K. als Tag der Trauer, als Fasttag (Mrk 2 $_{20}$). In der römisch-kath. Kirche hielt man und hält man deshalb am K. nicht eine eigentliche Messe; man feiert nur nach dem Vorbild der orthodox-anatolischen Kirche die sogenannte Missa praesanctificatorum, d. i. einen Kommuniongottesdienst unter Verwendung einer an einem Vortage geweihten Hostie. Gepredigt wurde am K. nur in einzelnen Ländern; im übrigen beschränkte man sich auf Lesungen aus Propheten und der Leidensgeschichte, auf Fürbitten, die sogenannte adoratio crucis (feierliche Enthüllung und Verehrung des Kreuzes) und die Feier der Grablegung (¶ Grab, hlg., 2. 3). Vielfach läßt man Glocken und Orgel schweigen. Die liturgische Farbe am K. ist schwarz. Werktagsarbeit ist nicht verboten, vgl. Erlaß Urbans VIII vom Jahre 1642. In den evg. Kirchen gilt der K. neben den drei hohen Festen, die zweitägig begangen werden, als höchster Feiertag, in einzelnen Landeskirchen zugleich als Buß- und Bettag. — ¶ Kirchenjahr, 2; ¶ Kreuzfeste; ¶ Ostern; ¶ Improperien.

G. Rietschel: Lehrbuch der Liturgik I, 1900, S. 174. 198. 585; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906 ³, S. 54 ff. **Glaue.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Karg, Georg (Parsimonius; 1512—76), aus Heroldingen im Oettingschen, studierte seit Winter 1531/32 in Wittenberg, predigte, wurde wegen Irrlehre kurze Zeit auf dem Wittenberger Schloß gefangen gehalten, aber bekehrt und von Luther als Prediger nach Oettingen empfohlen. Von hier wich er im Schmalkaldischen Krieg, wurde Pfarrer in Schwabach, später Generalsuperintendent in Ansbach. Durch Sondermeinungen über Abendmahl und Rechtfertigung geriet er mit anderen Theologen in Streit. Sein Katechismus wurde, mehrmals überarbeitet, bis ins 19. Jhd. im Ansbachischen gebraucht.

RE³ X, S. 70 ff; — R. Herold: Geschichte der Reformation in der Grafschaft Oettingen 1522—69, 1902, S. 21 ff; — Gg. Wilcke: G. K., sein Katechismus und sein doppelter Lehrstreit, 1904; — Mitteilungen aus seinem Briefwechsel von K. Schornbaum in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte XVI, 1909, S. 79 ff; XIX, 1913, S. 119 ff. 172 ff; Blätter für württemberg. Kirchengeschichte, N. F. XIII, 1909, S. 184 ff. **O. Clemen.**

Karge, Paul (1881—1922), kath. Theologe, *in Lawitz (Brandenburg), nach Priesterweihe (1907) Orientreisen (1909—11 Palästina, 1912 Aegypten), 1912 Privatdozent für at.liche Theologie in Breslau, 1917 ao. und 1921 ord. Professor für Kunde des christlichen Orients in Münster.

Vf. u. a.: Geschichte des Bundesgedankens im AT I, 1910; Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina, (1910) 1912²; Babylonisches im NT, 1913; Die christlichen Missionsschulen in Palästina, 1916; Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens, 1917. **Flaskamp.**

Karikaturen in der Reformationszeit waren ein beliebtes Kampfmittel bei Katholischen und Evangelischen. Dort wurden die aus- und übergetretenen, zum Teil verheirateten Mönche, Nonnen, Priester, die evg. Abendmahlsfeier, die Streitereien unter den evg. Theologen, die nach dem Schmalkaldischen Kriege vertriebenen, mit ihren Familien umherirrenden evg. Geistlichen verspottet. Eine der frühesten Karikaturen Luthers ist der 1522 bei Joh. Froben in Basel erschienene, von Erasmus angeregte und von Hans ¶ Holbein gezeichnete Holzschnitt (Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins N. F. XIX, S. 245 ff, Basler Zeitschrift für Geschichts- und Altertumskunde N. F. IV, S. 38 ff): Luther als Hercules Germanicus, wie er nach Vernichtung aller Autoritäten der Vergangenheit ¶ Hochstraten mit einer spitzigen Keule erschlägt und an der Nase den erdrosselten Papst trägt. Besonders ärgerlich war die Darstellung Luthers als eines siebenköpfigen Ungetüms auf dem Titel von des Joh. ¶Cochläus Lutherus Septiceps (1529; Martin Spahn, Joh. C., 1898, S. 146 ff): Luther habe sieben Entwicklungsstadien durchgemacht und sich dabei in greuliche Widersprüche verwickelt, der Doktor und der Martinus seien noch erträglich gewesen, aber der Wormser Luther habe es zu arg getrieben, der Ekklesiast alle Brücken hinter sich abgebrochen, der Schwärmer getobt, der Barrabas zu Mord und Brand aufgereizt, jetzt setze sich der Visitator zu seinem Verhalten auf allen früheren sechs Stufen in Gegensatz. — Umgekehrt haben die Evangelischen die Verweltlichung, Ueppigkeit und Hoffart der Hierarchie, die Dummdreistigkeit und Geilheit der Kleriker und Bettelmönche, den Ablaßhandel, die Messe, die Ohnmacht und Hilflosigkeit der Gegner karikiert. ¶ Murner wird als Kater, ¶ Emser als Bock, ¶ Eck als Schwein, der Tübinger Dr. Lemp als Hund dargestellt (Oskar Schade: Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit II, 1863, S. 190. 351). 1538 veröffentlichte Luther einen Holzschnitt, darstellend einen Wappenschild, über dem die Tiara schwebt, deren Bänder zwei hinter dem Schilde sich kreuzende zerbrochene Schlüssel umwinden; an dem oberen Schlüsselende links hängt Judas, an dem rechts der Papst; in den Wappenschild hinein reicht ein Arm einen von einem Kardinalshut überschwebten, zum Platzen vollen Beutel, aus dem Königskronen und Abt- und Bischofshüte hervorquellen. Um 1545 ließ Luther als Illustrationen zu seiner letzten Streitschrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" zehn äußerst grobe, zum Teil scheußliche Holzschnitte ausgehen; auf einem ist dargestellt, wie ein furchtbar häßliches Teufelsweib aus dem After den Papst und die Kardinäle hervorbringt, mit den Händen nachhelfend und dicke Dampfwolken entwickelnd; auf einem andern hängen die Kardinäle Albrecht von Mainz und Otto Truchseß von Waldburg, Bischof von Augsburg, Cochläus und Papst Paul III am Galgen; die Zungen sind ihnen hinten im Nacken aus dem Halse gerissen; ihre Seelen entführen Teufel durch die Luft in die Hölle (Weimarer Lutherausgabe LIV, S. 346 ff).

G. Stuhlfauth: Das Bild als Kampflosung und als Kampfmittel in der Kirchengeschichte (Wege und Ziele II. 1918, S. 458 ff); — H. Grisar und Fr. Heege: Luthers Kampfbilder I—IV, 1921—23; — Reproduktionen z. B. bei G. Hirth: Bilder aus der Lutherzeit, 1883, und bei P. Drews: Der evg. Geistliche, 1905. **O. Clemen.**

Karl der Große (742, besser beglaubigt als 747, bis 814), Kaiser, seit 768 als Sohn Pippins neben seinem Bruder Karlmann König der Franken, durch den Tod des Bruders 771 Alleinherrscher, seit dem Weihnachtstage 800 Kaiser des durch ihn geschaffenen Reichs (¶ Deutschland: I, 1; ¶ Frankreich, 1; ¶ Italien, 2), † zu Aachen (daselbst begraben), für seine Zeitgenossen ebenso wie in dem naiven legendarisch und sagenhaft gefärbten Empfinden des Mittelalters und nach dem nüchternen, durch wissenschaftliche Forschung gewonnenen Urteil neuerer Zeiten eine der großen Herrschergestalten der Geschichte, die größte des deutschen und abendländischen Mittelalters. — Dem von Karl Martell, dem Großvater, als tatsächlichem Herrscher und von Pippin, dem Vater, dem von Volk und Kirche legitimierten Begründer des karolingischen Königtums, nach Zeiten der Bürgerkriege und der Auflösung wieder zusammengefaßten Merowingerreich (¶ Franken) hat K. d. Gr. durch gewaltsame Eingliederung und Christianisierung des sächsischen Stammesgebiets (¶ Sachsen), durch die erzwungene Unterordnung und die dann notwendige Beseitigung bayerischer Selbständigkeit (¶ Bayern), durch Sicherung und Grenzerweiterung im Südosten (Vernichtung der Avaren, Ostmark) und im Südwesten gegen die Welt des Islam auf der iberischen Halbinsel (¶ Spanien), durch die Eroberung und unmittelbare Beherrschung des ¶ Langobarden-Reichs neue Form und neuen Inhalt gegeben. In der einheitlichen Zusammenfassung des gesamten Machtbereichs als Imperium Romanum und dessen sichtbarer Gestaltung durch die Kaiserkrönung in Rom ist das für Abendland und Morgenland zum Ausdruck gebracht: der neue Kaiser des Abendlandes, der Schirmherr des Nachfolgers Petri in Rom und der zu Rom haltenden Christenheit erscheint als ebenbürtiger Herrscher neben dem Nachfolger der römischen Imperatoren in Byzanz und dem Beherrscher der Gläubigen in Bagdad. — K.s innere Stellung zum Christentum, zu dessen religiösem und ethischem Gehalt, ist nicht leicht zu bestimmen; die Meinungen gehen hier weit auseinander, von denen, die in K.

den bei aller äußeren Ergebenheit vom Christentum innerlich kaum berührten Barbaren sehen, in mannigfachen Schattierungen hinüber bis zu denjenigen, denen er — sicher in allzu idealer Beleuchtung — ein „wahrer Herzenschrist" gewesen ist, dessen Handeln von christlichen Ideen getragen, und dessen Ziel die Verwirklichung des augustinischen „Gottesstaats" (¶ Augustin, 3) gewesen sei. — In der Merowingerzeit war die fränkische Kirche durchaus Staatskirche gewesen, in voller Abhängigkeit vom Herrscher, in Lehre, Verwaltung und Rechtsleben fast ohne Beziehung zu Rom, erst zuletzt von angelsächsischen Einflüssen berührt. Darüber hinaus hatte Winfried ¶ Bonifatius durch den erbetenen Missionsauftrag und die bischöfliche Weihe eine wenn auch zunächst mehr moralische Bindung an Rom angebahnt, die von Pippin anerkannt und durch die in Rom eingeholte Legitimierung seines Staatsstreichs sowie durch die Krönung von der Hand ¶ Stephans II nicht ohne Nachwirkung auf die kirchenpolitische und kirchenrechtliche Stellung der fränkischen Reichskirche zu Rom bleiben konnte. Doch blieb sie auch unter K. d. Gr. im ganzen Bereich seiner Herrschaft, vor allem diesseits der Alpen, Staatskirche. Wohl steigerte sich seit der Angliederung des langobardischen Italien der Verkehr von Herrscher und Klerus mit Rom und seinem Bischof. Die Verfügung aber über Aemter und Pfründen, vor allem über Bistümer und Abteien, die Ausstattung und Abhängigkeit von Klöstern und Kirchen blieb in der Hand des Herrschers und der Grundherren (¶ Eigenkirche, ¶ Kirchenvogt). Auf den von K. berufenen Reichstagen und Synoden werden in den ¶ Kapitularien und Konzilsbeschlüssen äußere und innere Belange der Kirche geregelt. Ihre Kompetenz erfaßt auch, unter K.s persönlicher Anteilnahme, die auftauchenden Lehrstreitigkeiten, so besonders auf der Frankfurter Synode von 794 die Verurteilung des Adoptianismus (¶ Christologie: II, 3 c, Sp. 1624) und im Gegensatz zu Papst ¶ Hadrian I die Verwerfung der in K.s Auftrag von „jüngeren Hoftheologen" (Hauck), vielleicht (so Bastgen) von ¶ Alkuin, in den Libri Carolini bekämpften, von dem Nicänischen Konzil 787 unter Einwirkung der byzantinischen Kaiserin Irene sanktionierten Bilderverehrung (¶ Bilder: III, 2. 3). Die zu Ostern 774 vor der Eroberung von Paris in Rom erfolgte Erneuerung des pippinischen Schenkungsversprechens von Quierzy (754; ¶ Stephan II) bedeutet nicht eine in Aussicht genommene Teilung des Langobardenreichs, sondern die im einzelnen später (besonders 781 und 787) bestätigte und, soweit möglich, durchgeführte Rückgabe päpstlicher Patrimonien (¶ Papsttum: I). Für das sogenannte Patrimonium Petri, d. h. den weltlichen Herrschaftsbereich des römischen Bischofs beansprucht und erhält K. als notwendiges Korrelat des übernommenen Schutzes das unbedingte Aufsichts- und Kontrollrecht päpstlicher Regierung und Politik (patricius Romanorum). Das Patrimonium Petri ist ein Klientelstaat von K.s Monarchie. Daher die Anrufung K.s durch ¶ Leo III in seinem nicht unverschuldeten Konflikt mit den römischen Gegnern und die Vorladung und Urteilssprechung auch über den Papst (nach dessen unentbehrlichem „Reinigungseid") auf der von K. berufenen Synode zu Rom (Dezember 800). Mit der Begründung des Imperium macht K. das Patrimonium Petri zum Immunitätsbezirk innerhalb des neuen Reichs. Die Kaiserkrönung selbst erfolgte in einer zweifellos durch Leo III absichtlich gewählten Form so, daß der päpstliche Anteil äußerlich in den Vordergrund geschoben wurde und darauf später die ganz widergeschichtliche „Translationstheorie" aufgebaut werden konnte. Die Proklamierung des Kaisertums in Rom bedeutete für K. und seine Zeit nicht irgendwelche Abhängigkeit vom Papsttum — wie denn auch K. später seinen Sohn Ludwig nicht vom Papste krönen, sondern sich selbst die Krone aufs Haupt setzen ließ —, vielmehr die Anknüpfung an die römische Cäsarengewalt. Daß der Kaiser des Abendlandes auch Schirmherr der zu Rom kirchlich haltenden Christenheit sein mußte, war jener Zeit und für K. selbst ebenso selbstverständlich wie die Anschauung, daß jeder Eroberung mit dem Schwerte auch die Gewinnung für das Kreuz zur Seite gehen mußte (¶ Christentum: III, 3 b). Der weltliche Herrscher, der König und Kaiser, blieb Herr und letzte Instanz in und über der Kirche; der Papst war der Untertan des Kaisers. — Sehr rasch hat die Nachwelt das Bild des großen Herrschers mit Sagen und Legenden umrankt. Alles Große und Lebenskräftige in Deutschland und Frankreich ward auf ihn mit Vorliebe zurückgeführt. Insbesondere galt er als Hüter des Rechts und Vorkämpfer des Glaubens; spätere Kreuzzugsbegeisterung ließ auch K. unter Fährlichkeiten und Abenteuern ins Hl. Land gefahren sein. Die römische Kirche selbst hat K.s Bedeutung für ihre Entwicklung und für das abendländische Christentum — wenn auch ohne klares Bewußtsein — gewürdigt, indem sie ihn in den Kreis ihrer Heiligen aufgenommen hat.

Quellen: besonders ¶ Einhards Vita Caroli; — Annales regni Francorum (= Ann. Laurissenses maiores und Ann. qui dicuntur Einhardi) ed. Kurze, 1895; — Die Gesetzgebung K.s in den Capitularia (MG Legum sect. II, 1, 1883) und Concilia (MG Legum sect. III, 1, 1906); Aufzeichnungen der Volksrechte in der älteren Folio-, zum Teil in der neueren Quartausgabe der Leges der MG, zum Teil in den Scriptores rerum Germanicarum: — Die Urkunden in MG Diplomata Carolinorum I, 1906, verzeichnet bei Böhmer: Regesta Imperii I², 1908: — Briefe der Zeitgenossen in MG Epistolae Merov. et Carolini aevi 2, 3, am wichtigsten die ¶ Alkuins und (im Codex Carolinus) die der Päpste (diese auch in Jaffé: Bibliotheca rerum Germanicarum IV); — Gedichte (namentlich aus dem Hofkreise) in MG Poetae latini aevi Carolini, bes. I—III. Vgl. im übrigen Dahlmann-Waitz: Quellenkunde der deutschen Geschichte, 1912⁸, Bd. I, Buch II—V, auch für die Bearbeitungen: Jahrbücher des fränkischen Reichs unter K. d. Gr. I², von Abel und Simson, 1888; II, von B. Simson, 1883. — Unter den Darstellungen vgl. besonders E. Mühlbacher: Deutsche Geschichte unter den Karolingern, 1896; — A. Kleinclauß: L'Empire Carolingien, 1902; — Th. Hodgkin: Charles the Great, 1897; — G. Paris: Histoire poétique de Charlemagne, 1865; — G. Rauschen: Die Legende K.s d. Gr. im 11. und 12. Jhd., 1890; — G. Meyer von Knonau: Die Heiligsprechung K.s d. Gr. (Züricher Taschenb. N. F. 27; vgl. auch E. Pauls in: Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 25, 1903); — J. A. Ketterer: K. d. Gr. und die Kirche, 1898; — J. de la Servière: Charlemagne et l'Eglise, 1904; — W. Ohr: Der Karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis, 1902; — H. Bloch im Bericht über die 9. Versammlung deutscher Historiker von 1906, 1907; — J. v. Döllinger: Das Kaisertum K.s d. Gr. (Münchener Hist. Jahrbücher 1865, und Akademische Vorträge III, 1891; dazu Abhandlungen von W. Sickel in: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 20, 1899 und HZ 82, 1899 und 84, 1900, sowie Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 11 und 12, 1894/95). — Für die Literatur über die Pippinische Schenkung bzw. ihre Erneuerung durch K. d. Gr. vgl. Mühlbacher in: Böhmer, Reg. Imp. I², n. 74. 75. 168 und in 1. Aufl. n. 72. 73 und 157; dazu Dahlmann-Waitz⁸, N. 4372 ff; — Ueber Libri Carolini vgl. RE³ X, S. 88 ff, und H. Bastgen: NA 36, 1911,

S. 631 ff. 752 ff; — L. Halphen: Etudes critiques sur l'histoire de Charlemagne, 1921; — H. Hoffmann: K. d. Gr. im Bilde der Geschichtschreibung des frühen Mittelalters (800—1250), 1919. **Jacob.**

Karl V (1500—58), deutscher Kaiser, * zu Gent als Sohn Philipps von Oesterreich-Burgund und Juanas, der Tochter Ferdinands und Isabellas (¶ Spanien). In früher Jugend Erbe der Gebiete der Habsburger wie seiner spanischen Großeltern in den Niederlanden, Spanien, Italien und jenseits des Ozeans, seit 1519 durch Wahl der Kurfürsten deutscher Kaiser, stand K. vor der unmöglichen Aufgabe, dieses weit ausgedehnte Reich zu regieren, und er hat sich sein ganzes Leben ohne Erfolg abgemüht, diese Aufgabe zu lösen. Drei Feinde sind es gewesen, gegen die er stets anzukämpfen hatte, Franz I von ¶ Frankreich (: 3. 4 a), Sultan Suleiman der Prächtige (¶ Türkei) und Martin ¶ Luther, und zwar waren es nicht so sehr die einzelnen Persönlichkeiten, die sich K. entgegenstellten, als die Prinzipien, die diese drei Männer vertraten, die Kräfte, die sie gelöst und entbunden hatten. Dieser Kampf ist K. eine heilige Sache gewesen; er fußte ungeachtet aller zeitweisen Gegnerschaft gegen die einzelnen Päpste durchaus auf römisch-kath. Boden; sein Kaisertum, dem er in der Vorstellung der Zeitgenossen und in den eigenen Augen seine überragende Stellung gegenüber den anderen Herrschern verdankte, von dem er aber auch die Verpflichtung herleitete, die Christenheit gegen Luther und Muhammed zu verteidigen, war undenkbar ohne die engste ideale Verbindung mit der römisch-kath. Kirche. K. lebte ganz in mittelalterlichen Anschauungen; aber die Zeiten des Mittelalters waren unwiderruflich entschwunden. Daß er den neuen Geist der Zeit nicht erkannt hat, wegen der Fülle der ererbten Würden nicht erkennen konnte und nicht erkennen durfte, ist die Tragik seines Lebens gewesen. — 1515 als Herr der Niederlande großjährig erklärt, weilte K. von 1517—1520 zum erstenmal in Spanien und wurde 1519 zum deutschen Kaiser gewählt. Dadurch erhielt Deutschland in jenem welthistorischen Augenblick einen Herrscher, der deutschem Wesen völlig fremd gegenüberstand, dessen wesentlichste politische Interessen außerhalb des Reiches lagen, und der als Kaiser und als Katholik aus innerster Ueberzeugung sich als der geschworene Feind der ganzen reformatorischen Bewegung betrachtete (¶ Deutschland: I, 4. 5). Diese Gesinnung trat unzweideutig zutage auf seinem ersten Reichstag in Worms (1521) in K.s bewußt schroffer Stellungnahme gegen Luther, während er damals sonst noch durchaus von seinen Räten abhängig war. Entscheidend für Deutschlands ganze politische Zukunft wurde die Tatsache, daß K. alsdann von 1522 bis 1529 im fernen Spanien weilte ohne unmittelbaren Einfluß auf die Reichsgeschäfte; die Bildung einer protestantischen Partei wurde dadurch erst ermöglicht. Dieser Umschwung der Dinge trat K. kurz nach seiner Kaiserkrönung in Bologna besonders kraß auf dem Augsburger Reichstag von 1530 entgegen; er hat, zumal im Hinblick auf die Wahl seines Bruders Ferdinand zum römischen König (Januar 1531) seine damalige Haltung stark beeinflußt. 1532, nach einem Ausgleich mit den Protestanten (Nürnberger Stillstand), verläßt der Kaiser, statt das deutsche Heer gegen Suleiman zu führen, wieder das Reich und weilt abermals 7 Jahre in Südeuropa; es sind die Jahre, in denen er sich endgültig in den spanischen Herrscher gewandelt hat, als der er fortan in der Erinnerung der Nachwelt lebt. Damals, während K. mit wechselndem Glück gegen Türken (Tunis 1535) und Franzosen focht, hat sich in Deutschland die politische protestantische Partei im Schmalkaldischen Bunde gebildet, die im folgenden Jahrzehnt der stärkste politische Machtfaktor im Reich wurde, und gegen die K. nach seiner Rückkehr aus Spanien im Jahre 1540 zunächst durch friedliche Mittel, durch Religionsgespräche (Hagenau, Worms, Regensburg), sowie durch Reichstagsverhandlungen und schließlich nach politischer Isolierung der Protestanten (Friede von Crespy mit Frankreich 1544, Waffenstillstand mit den Türken 1545) im Schmalkaldischen Krieg (1546/47) mit Waffengewalt angekämpft hat. Das Ergebnis war die Auseinandersprengung des Protestantismus als militärisch-politischer Organisation, nicht die Unterwerfung des Luthertums oder gar der deutschen Stände unter die Allmacht des Kaisers. Das zeigte sich in dem Scheitern von K.s Reichsbundplan vornehmlich an dem Widerstand seines Bundesgenossen Bayern, in dem Erlaß des K.s kirchenpolitischen Idealen keineswegs entsprechenden ¶ Interims auf dem Augsburger Reichstag von 1547/48, in dem glatten Verlauf von Kurfürst Moritz' und seiner Mitfürsten Aufstand von 1552, der unter Mitwirkung Heinrichs II von Frankreich zunächst zum Passauer Vertrag von 1552 und schließlich zum Augsburger Religionsfrieden von 1555 führte. K. stand während dieser Verhandlungen bei Seite; er hat geschehen lassen, was er nach der augenblicklichen politischen und militärischen Lage nicht ändern konnte; aber er hat — darin sich selbst getreu — seine Zustimmung dem nicht gegeben, was er als Politiker und Katholik aus tiefster Ueberzeugung verwerfen mußte. Mitgewirkt zu dem Entschluß, seiner Krone zu entsagen, hat sicher auch die schwere Niederlage in der eigenen Familie, das Scheitern des sogenannten Sukzessionsprojektes, der Nachfolge seines Sohnes Philipp (¶ Spanien) auch im Reich. 1555 und 1556 hat K. den langgehegten Abdankungsplan ausgeführt. Seit Ende 1556 lebte er in der Nähe des Klosters San Yust in Spanien in beschaulicher Zurückgezogenheit, wenn auch nicht fern von jeglicher politischer Betätigung.

Die ältere Literatur (bis 1882) ist zusammengestellt von W. Maurenbrecher: ADB XV, S. 203 ff. — Neuere Biographien: H. Baumgarten: Geschichte K.s V, 3 Bde., 1885—92 (nur bis 1539); — Edw. Armstrong: The Emperor Charles V, 2 Bde., London 1902 (Bd. I, S. XVII—XXV ausführliche Literaturangaben); — Fr. Hartung: K. V und die deutschen Reichsstände von 1546—55, 1910; — Andreas Walther: Die Anfänge K.s V, 1911; — R. B. Merriman: The Rise of the Spanish Empire III: The Emperor, New York 1925; — J. Müller: Die Politik K.s V am Trienter Konzil 1545 (ZKG N. F. 7, 1925, S. 225 ff. 338 ff). **Hasenclever.**

Karl, Johann (1806—87), evg. Kirchenliederdichter, * zu Nauheim, seit 1842 Pfarrer in Hanau, 1861 Pfarrer und Konsistorialrat in Preungesheim bei Frankfurt a. M. Bekannt ist sein Kinderlied: „Der Christbaum ist der schönste Baum". **Paul.**

Karlstadt, Andreas Bodenstein, genannt K. (etwa 1480—1541). * zu Karlstadt in Unterfranken, besuchte er die Universitäten Erfurt (seit 1499) und Köln (seit 1503). Seit 1505 wirkte er, rasch die akademischen Grade durchlaufend (D. theol. seit 1510), als Dozent an der Universität Wittenberg und wurde hier 1510 Archidiakon am Allerheiligenstifte. Die neue Theologie ¶ Luthers, den er 1512 zum theologischen Doktor promoviert hatte, bekämpfte er anfänglich. Aber von Luther auf ¶ Augustin hingewiesen, gab er zu Beginn des Jahres 1517 seinen bisherigen streng thomistischen Standpunkt auf und

wandte sich mit Entschiedenheit der Lutherischen Gedankenwelt zu, worüber er selbst in der Vorrede (vom 18. Nov. 1517) zu seinen erst im Beginn des 20. Jhd.s wieder aufgefundenen Erläuterungen der Augustinischen Schrift De spiritu et litera eingehend berichtet. Diese, sowie seine 151 Disputationsthesen vom 26. April 1517, in denen erstmalig bei K. die „reinere" Theologie ihren Niederschlag findet, erregten Luthers Bewunderung. Eine umfangreiche zweite Thesensammlung vom Mai 1518, in der er sich auch mit ¶ Eck Obelisci polemisch auseinandersetzte, gab den mittelbaren Anlaß zur Leipziger Disputation, auf der K. und Eck an sechs Tagen im Juni und Juli 1519 über das Verhältnis der Gnade zu den guten Werken stritten; doch trat das Interesse an diesem Dispute gegenüber der Auseinandersetzung zwischen Luther und Eck über den Primat Petri (¶ Luther) in den Hintergrund. Die Ergebnisse seiner Studien über den Schriftkanon legte K. in seiner an überraschenden Erkenntnissen reichen Schrift De Canonicis Scripturis (August 1520) nieder. In der Ueberzeugung, daß Zu- und Abneigung gegenüber einzelnen biblischen Schriften und ihren Verfassern keinen Maßstab für deren Bewertung abgeben dürften, bekämpfte K. (obschon in verbindlicher Form) die absprechende Beurteilung des Jakobusbriefes durch Luther (¶ Bibel: II A), woraus sich erstmalig eine Verstimmung zwischen beiden Männern ergab. Oktober 1520 sagte sich K. in der Schrift „Von päpstlicher Heiligkeit" in aller Form von der Papstkirche los. Nach vorübergehendem Aufenthalte am dänischen Hofe (Frühjahr 1521), wo er Christian II (¶ Dänemark, 2) bei Abfassung seiner gegen den Klerus gerichteten „geistlichen Gesetze" zur Seite stand, nahm K. in Wittenberg seit Juni 1521 als erster methodisch den Kampf gegen Zölibat und Mönchsgelübde, sowie gegen Einzelheiten des kath. Ritus auf. Zu den seit Oktober 1521 in Wittenberg gegen die Messe gerichteten Angriffen aber verhielt er sich zunächst eher zurückhaltender als Luther in seinen von der Wartburg aus ergehenden Aeußerungen darüber (zum Unterschied von diesem hielt er noch längere Zeit an den ohne Kommunikanten stattfindenden Privatmessen der Priester fest). Erst als sich zeigte, daß ohne durchgreifende Reformen am hergebrachten Gottesdienste eine Beruhigung der Wittenberger Bevölkerung nicht eintreten würde, entschloß er sich zu einem entscheidenden Schritte und hielt am 25. Dez. 1521 in der Schloßkirche die erste öffentliche Abendmahlsfeier nach evg. Ritus ab. Unter seinem Einfluß entstand dann die vom Rate der Stadt am 24. Jan. 1522 erlassene „Ordnung der Stadt Wittenberg", durch die das gesamte Kirchenwesen neu geregelt wurde. Das in sie unter Einwirkung des von K. gegen den kirchlichen Bilderdienst geführten Kampfes aufgenommene Gebot, die Bilder aus den Kirchen zu beseitigen, führte zu einem „Bildersturm" der Menge. Das Vorgehen K.s war gegen das Verbot des Kurfürsten, kirchliche Neuerungen vorzunehmen, erfolgt. Darum zog er sich einen Verweis des kurfürstlichen Rates Einsiedel zu. Für ¶ Friedrichs des Weisen Entschluß aber, die von K. vorgenommenen evg. Reformen insgesamt wieder rückgängig zu machen, wurde erst der Empfang des bei ihm am 3. Febr. eintreffenden Mandats des kath. Reichsregiments in Nürnberg vom 20. Jan. bestimmend, das alle kirchlichen Neuerungen verbot. Luther erhielt von diesem Zeitpunkte an ungünstige Berichte über die Wittenberger Bewegung und stellte nach seiner Rückkehr von der Wartburg (6. März) im wesentlichen das alte Kirchenwesen zunächst wieder her. Der Bruch zwischen Luther und K. wurde ein endgültiger. Dieser übernahm im Einverständnis mit dem Kurfürsten im Sommer 1523 die seinem Archidiakonat am Allerheiligenstifte inkorporierte Pfarrei in Orlamünde. Aber durch mystische Traktate und selbständiges Vorgehen in der Neuordnung des Kirchenwesens seiner Gemeinde erregte er erneut Anstoß. Nach dem ergebnislosen Gespräch mit Luther zu Jena (22. Aug. 1524) wurde er aus Kursachsen vertrieben. Während er als Flüchtling in Süddeutschland umherzog, vermittelte sein Schüler Gerhard Westerburg die Veröffentlichung seiner sieben Abendmahlstraktate (Okt. und Nov. 1524), in denen er die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahle und dessen sakramentale Bedeutung leugnete (¶ Abendmahl: II, 4 a); diese Schriften und Luthers Erwiderung darauf („Wider die himmlischen Propheten") leiten unmittelbar zum Abendmahlstreite zwischen Luther und ¶ Zwingli über. Sommer 1525 gewährte Luther dem vom Schicksal schwer heimgesuchten K. ein Asyl in Sachsen. Infolge des auf ihn ausgeübten Gewissenszwanges verließ dieser aber wiederum Anfang 1529 Kursachsen. Nach neuen Irrfahrten K.s in Holstein und Ostfriesland nahm sich schließlich durch Vermittlung der Straßburger Prediger Zwingli seiner an. Nach einer Wirksamkeit als Diakon am Spital in Zürich und als Pfarrer in Altstätten im Rheintal ward K. 1534 als Professor nach Basel berufen. — Der Reichtum religiöser Motive ist bei K. viel zu groß, als daß das Wesen seiner Persönlichkeit auf die für ihn herkömmlicherweise verwendete Formel „Schwärmer und Bilderstürmer" gebracht werden könnte. Im Verlauf der Dinge ergaben sich grundlegende Verschiedenheiten in der religiösen Anschauungswelt zwischen Luther und ihm, obwohl beide in der grundsätzlichen Verwerfung der kath. Ueberbrückungen zwischen dem Reiche der Gnade und dem der Natur, die nur zu einer Verfälschung der Eigenart des Irdischen führten, übereinstimmten. — Für K. bedeutet einmal die Schriftgemäßheit seiner Lehre, daß er Dogma und kath. Kirchenritus nur gelten läßt, insoweit sie mit der Hl. Schrift, der einzigen Quelle göttlicher Erkenntnis, in Einklang zu bringen sind. Daher nimmt er eine weit stärkere Reduktion an dem Bestande der überlieferten Lehren und kirchlichen Ordnungen als Luther vor. Ganz einsam ragt K. auf dem Gebiete der Bibelforschung über seine Zeitgenossen hinaus. In der Art, wie er aus stilistischen Kriterien heraus bereits bestreitet, daß Moses der Verfasser der unter seinem Namen gehenden fünf Bücher gewesen sei, nimmt er Ergebnisse der modernen biblischen Wissenschaft voraus (¶ Bibelwissenschaft: I, 4). Sodann bedeutet der göttliche Gnadenakt für ihn eine den ganzen Menschen ergreifende innere Wandlung und Heiligung, die in der Ueberwindung der Sünde, in einer streng sittlichen Lebensführung und in einer Umgestaltung der sozialen Ordnungen nach Maßgabe der göttlichen Normen ihren Ausdruck finden soll. Damit wird er zum frühesten Vorkämpfer eines „laienchristlichen Puritanismus". Und von hier aus ergeben sich weiterhin Uebergänge zu Aufklärung und Fortschrittsglauben.

RE³ X, S. 73 ff; XXIII, S. 738 ff; — RGG¹ III, Sp. 942 ff; — H. Barge: A. B. von K., 2 Bde., 1905; — Karl Müller: Luther und K., 1907; — H. Barge: Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde, 1909; — Derſ. im 5. Bd. der Münchener Ausgabe von Luthers Werken, hrsg. von H. H. Borcherdt, 1923, S. XXIX ff. **Barge.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Karma (Nom. Sing. des Sanskrit Subst. Neutr. karman, Pāli: kamma), „die Tat", bedeutet in allen indischen Religionen die Taten eines Daseins, die in folgenden Wiedergeburten ihre Früchte tragen müssen. Die Lehre vom K. besagt, daß die guten und schlechten Taten eines Wesens seinen Zustand in jedem folgenden Dasein bestimmen, so daß das K. sein Schicksal ist. „Das ist mein K." bedeutet nichts anderes als: „Das ist die Frucht meiner Taten" oder „Das ist mein Schicksal". Diese Lehre tritt zuerst in den Upaniṣads auf (älteste Stelle Bṛhadāraṇyaka-Up. IV, 4. 5; ¶ Vedische und Brahmanische Religion). Sie ist metaphysisch und ethisch zugleich und dient einerseits zur Erklärung des Uebels in der Welt, anderseits als Ansporn zum sittlichen Handeln. In den brahmanischen Gesetzbüchern werden die sozialen Unterschiede durch das K. begründet: Wer Gutes getan hat, wird in einer höheren Kaste wiedergeboren, der Bösewicht kommt als Tier oder als Pariah zur Welt. Im Brahmanismus und ¶ Hinduismus (: I, 4) kreuzt sich die K.lehre mit anderen Anschauungen (Höllenstrafen, Forterben der Sünde auf die Nachkommen, Vernichtung der Sünde durch Opfer, Askese, Sühne, Gottesverehrung usw.). Gutes und schlechtes K. kann auch auf andere übertragen werden (vgl. E. W. Hopkins in Journal of the Royal Asiatic Society 1906, S. 581 ff). Im Buddhismus erscheint die Lehre vom K. als eine Zentrallehre der Ethik (¶ Buddhismus: I, 3; vgl. Oldenberg, Buddha, 1920[7], S. 52 ff. 261 ff; L. de la Vallé Poussin, The Way to Nirvāna, Hibbert Lectures 1916, S. 59 ff). In zahlreichen Predigten und Sprüchen wird gelehrt, daß den Menschen nur seine guten und bösen Werke ins Jenseits begleiten und daß der Mensch seinem K. nie entrinnen kann. Der Mahāyāna-Buddhist Śāntideva sagt: „Wenn andere mir Böses zufügen, so ist das nur die Frucht irgendeines K., warum sollte ich ihnen also zürnen?" Ebenso groß ist die Bedeutung der K.lehre im ¶ Jinismus. Nach dem Kalpasūtra (SBE 22, S. 269) hat Mahāvīra 55 Predigten über K. gehalten. Das 33. Kapitel des Uttarajjhayaṇasutta (SBE 45, S. 192 ff) handelt nur vom K. Außerdem gibt es bei den Jainas eigene systematische Werke über K. (H. v. Glasenapp, Die Lehre vom K. in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas, 1915). In den indischen Heilslehren ist „Erlösung", d. h. Befreiung vom Saṃsāra oder Kreislauf der Wiedergeburten, nur durch Vernichtung des K. (durch Askese und heiliges Leben) zu erlangen. Wer nicht an K. glaubt, ist ein Ketzer, ein Nāstika (Allesleugner). Zahlreiche indische Sprüche und Legenden beweisen die Volkstümlichkeit des K.-glaubens. Noch heute sagt der Inder, der von einem Unglück betroffen wird: „Was für ein K. habe ich in einer früheren Geburt begangen?" **Winternitz.**

Karmel (= „Fruchtgefilde", „Baumgarten"), der nach Nordwesten zum Mittelmeer in einer Länge von 20 km ziehende, bis zu 551 m hohe Ausläufer des samaritanischen Berglandes, im AT oft wegen seines reichen Baumbestandes gepriesen (Jes 35 $_2$ Hhlieb 7 $_5$). Am K. spielt die Erzählung von der Hinschlachtung der Baals-Propheten durch ¶ Elias (I Kön 18 $_{19}$ ff). Nach ihr heißt der K. heute auch „Berg des Herrn Elia", und viele Erinnerungsstätten an Elias werden auf ihm gezeigt. Als Stätte von I Kön 18 $_{19}$ ff kommt am ehesten die Gegend des 514 m hohen Gipfels el-muhraka am Südostende des K. in Betracht.

RE[3] X, S. 80 ff; XXIII, S. 742; — G. Dalman: PJ X, 1914, S. 37 f; XVIII. XIX, 1922/23, S. 20 ff. 26 f. 36 f. **Eißfeldt.**

Karmeliter, ordo Fratrum B. V. Mariae de monte Carmelo in Palaestina. Der ¶ Karmel hat schon seit frühchristlicher Zeit manche Einsiedler und später viele Kreuzfahrer, so auch den Kreuzfahrer Berthold aus Kalabrien, der sich 1156 mit 10 Gefährten dort bei der „Höhle des Elias" niederließ, zum klösterlichen Leben begeistert. Nach Bertholds Tod (1195) erhielt die wachsende Einsiedlergenossenschaft unter Brocard vom Patriarchen Albert von Jerusalem eine Regel in 16 Kapiteln, die 1226 Honorius III bestätigte. Bedrängnisse durch die Mohammedaner zwang die Einsiedler, 1240 den Karmel zu verlassen. Nach Nationen getrennt ließen sich die K. in Cypern, Sizilien, Frankreich und England nieder. Ordensgeneral Simon Stock (1242—65), auf den auch das karmelitische ¶ Skapulier zurückgeführt wird, milderte 1247 die erste Ordensregel und vollzog den Uebergang vom ¶ Einsiedlerorden zum gemeinsamen Klosterleben. Wie schon im ausgehenden Mittelalter neben der milderen eine strengere Observanz vorhanden ist, so begann die hl. ¶ Therese von Jesu 1562 mit Hilfe des hl. ¶ Johann vom Kreuze und des K.generals Johann Baptist Rossi eine Reform der K. nach strengerer Regel, und das Madrider Generalkapitel 1588 brachte die Ordensspaltung in K. der strengeren Observanz (Unbeschuhte K. = ¶ Barfüßer) und in K. der milderen Observanz (Beschuhte). Um 1600 entstand neben der spanisch-portugiesischen K.-Kongregation der Unbeschuhten K. die italienische, die außer in Italien in Frankreich, Flandern, Deutschland, Polen, Persien, Klöster hatte. Pius IX vereinte 1875 beide Kongregationen wieder zu einem Orden der Unbeschuhten K. Die Beschuhten K. gaben sich nach allen Stürmen der Revolutionen und Säkularisationen 1902 neue Konstitutionen. Ordenssitz ist heute Rom. Die Beschuhten K. zählen heute in 18 Provinzen 112 Konvente und 2800 Ordensmitglieder, die Unbeschuhten K. in 22 Provinzen 172 Konvente und etwa 1900 Mitglieder. Außer Gebet und Beschaulichkeit (besonders Marienverehrung) haben die K. ihre großen Verdienste als Gelehrte und Schriftsteller und als Missionare in Amerika und Asien. — Karmeliterinnen, gegründet vom Karmelitergeneral Johann Soreth (1451—71). Reformen durch Therese 1563 in der Gründung des Klosters San José in Avila für unbeschuhte K. Rasche Verbreitung in Belgien durch Schwester Anna von Jesu, in Frankreich durch den Kardinal Peter Berulle und Schwester Maria von der Menschwerdung (Barbe Avrillot), in Wien 1629, in Köln 1631, Düsseldorf 1643, München 1711, auch in Spanisch-Amerika. Die Ordenskleidung entspricht der Tracht des Männerordens: Habit und Skapulier dunkelbraun, weißer Mantel und schwarzer Schleier. Neben dem I. und II. Orden (beschuhte und unbeschuhte) besteht noch ein ¶ Tertiarier-Orden für Weltleute.

Monumenta Historica Carmelitana, hrsg. von B. Zimmermann, 1905 ff; — RE[3] X, S. 84 ff; XXIII, S. 742; — CathEnc. III, S. 354 ff; — Helyot I, S. 282—399; — Der 3. Orden U. L. Frau vom Berge Karmel, von einem unbeschuhten Karmeliter der bayer. Ordensprovinz, 1885; — Heimbucher II, S. 535 ff. **Sauren.**

Karmelmission, Evangelische (E. V.). Freunde des aus dem Deutschen ¶ Tempel ausgeschiedenen Hardegg († 1879) riefen 1881 Br. Blaich vom Reichsbrüderbund (¶ Gemeinschaftsbewegung) nach Palästina. Dieser erließ von Haifa aus einen Aufruf an alle Mitglieder des Reichsbrüderbundes zwecks Gründung einer Missionsstation. Auf einem 1883 am Nordabhang des Karmel erworbenen Grundstück wird 1890 auf

Anregung einer Frau von Bannwarth ein Erholungsheim erbaut, nachdem schon 1888 zeitweilig die ersten Missionare entsandt waren. 1903 entstand, auf Anregung von Br. ¶ Seitz, Teichwolframsdorf unter Leitung von Pfarrer Schneider (bisher in Bautzen) eine Mission unter Juden, Muhammedanern und Drusen. Ihr Heimatssitz ist Schorndorf in Württemberg; die Leitung führt ein zwölfgliedriges Komitee; die Freunde sind über ganz Deutschland und die deutsche Schweiz verbreitet. Die Missionare entstammen durchweg St. ¶ Chrischona bei Basel. Der Leiter arbeitet auf dem Karmel, wohin 1929 ein zweiter Missionar geht. Je ein Missionar ist in Haifa und Akko, ein arabischer Evangelist und eine arabische Lehrerin in Haifa, zwei Schwestern vom Deutschen Frauenmissionsbund sind in el Bassa nördlich von Akko und eine im Karmelerholungsheim stationiert. Die Arbeit geschieht durch Evangelisation mit Schriftenverbreitung, Krankenpflege und eine Schule für Muhammedanerkinder in Haifa.

Johannes Seitz: Erinnerungen und Erfahrungen, 1921², S. 70 ff; — Palästina, Mitteilungen aus der Evg. Karmel-Mission E. V., 1912 ff. **Stocks.**

Karo, Josef (1488—1575), mit seiner rationalistischen Talmudgelehrsamkeit und ekstatischen Mystik der hervorragendste Vertreter des ¶ Judentums (: II A, 3 c) im 16. Jhd. * in Spanien, in jungen Jahren in Adrianopol von dem Märtyrer Pires-Molcho (1501 bis 1532) in die Kabbala (¶ Mystik: III) eingeweiht, lebte K. in der Gewißheit, daß er „als heiliges Ganzopfer auf dem Altar des Herrn verbrannt werde". Durch die vermeintliche Vermittlung eines höheren Wesens (des Maggids) erlebte K. phantastische Träume und Visionen, die im Buche „Maggid mescharim" (der Wahrheitsverkünder), wahrscheinlich von einem seiner Jünger niedergeschrieben sind. In dem riesigen Kommentar Bet Josef (1522—54) zu den Turim des ¶ Jakob ben Ascher gab K. eine Zusammenfassung und kritische Würdigung des gesamten jüdischen Religionsschrifttums mit Berücksichtigung der jüngsten Quellen. Besonders berühmt wurde K. als Verfasser des (im Anschluß an die Turim des Jakob ben Ascher vierteiligen) Kodex Schulchan Aruch (gedeckter Tisch); 1567 in Venedig gedruckt; zahlreiche Ausgaben; gekennzeichnet durch einen starren, im Zeitalter der Inquisition begreiflichen Dogmatismus, der jede subjektive Grübelei in Religionssachen ausschließt und eine außerordentliche Elastizität im Privatrecht, die den neuen wirtschaftlichen Verhältnissen weitgehend Rechnung trägt; der Kodex wurde vielfach kommentiert (Sch. A. im weiteren Sinne im Gegensatz zum Sch. A. im engeren Sinne und nur in dieser erweiterten Form für das deutsch-polnische Judentum entscheidend). — Außerdem verfaßte K. einen Kommentar zur Jad hachasaka des ¶ Maimonides und eine Responsensammlung Abkat Rochel.

H. Graetz: Geschichte der Juden IX, 1907⁴, S. 283 ff. 382 ff; — Hamburger: Realenzyklopädie III, Suppl. IV, S. 101 ff; — D. Hoffmann: Der Schulchan Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen, 1885; — Ch. Tschernowitz: Die Entstehung des Schulchan Aruch, 1915; — S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes VI, 1927, S. 53 ff. 100. **Leibowitz.**

Károlyi, Kaspar (um 1529—91), ungarischer Theologe, * in Nagykároly, studierte auf deutschen und schweizerischen Universitäten, 1562 Pfarrer in Szatmár, 1563 in Gönc, bald Senior von Abauj. K. führte harte Kämpfe gegen die ¶ Unitarier in Oberungarn und Siebenbürgen. 1586—90 übersetzte er (vielleicht mit mehreren Mitarbeitern) die ganze Bibel ins Ungarische (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 f). Diese Uebersetzung ist die Bibel der ungarischen Protestanten aller Bekenntnisse geworden; erst Ende des 19. und Anfang des 20. Jhd.s ist eine allgemeine Revision der K.schen Bibel vorgenommen worden.

K.-Gedenkbuch (ungarisch), redigiert von B. Kenessey, 1890; — G. Radácsi: Almanach der K.-Gedächtnisfeier (ungarisch), 1891; — J. S. Szabó: K. K.s Leben, 1890; — RE³ III, S. 115 ff; XXIII, S. 222. **Vereß.**

Karpokrates, alexandrinischer Gnostiker platonischer Färbung (¶ Gnosis). Er betrachtet nach Irenäus adv. haer. V, 25 die Welt als das Erzeugnis von tief unter dem „ungezeugten Gott" stehenden Engeln und lehrt die ¶ Seelenwanderung, d. h. die gefallenen, von den Archonten in die menschlichen Leiber eingekerkerten Seelen müssen während der Einkreisung durch Verachtung der Weltschöpfer sich befreien und zur Erinnerung des einst bei der Einkreisung mit dem „Ungezeugten" Geschauten gelangen. Durch das Ergreifen dieser Erinnerung unterscheidet sich die Seele Jesu, Josephs natürlichen Sohnes, von den übrigen Menschen, zugleich durch Verachtung der jüdischen Gesetze, deshalb mit einer Kraft von oben zur Ueberwindung der Planetenmächte belohnt. Diese Tätigkeit ist jeder menschlichen Seele eigen, ja ein Uebertreffen Jesu und seiner Jünger an Stärke möglich. Die Erlösung erfolgt durch Glauben und Liebe; gut und böse beruht auf Menschenansicht, daher sittliches Handeln indifferent. K. beruft sich auf Geheimtradition Jesu an seine Jünger. Das angeblich von Pilatus verfertigte Bild Jesu (¶ Christusbilder, 1) wird neben den heidnischen Philosophen verehrt. Bei den Beschwörungen der Archonten für die Himmelsreise wird Magie verwendet. — Eine Anhängerin K.s, Marcellina, kam unter Bischof Anicet (155/66) nach Rom. Nach Clemens Alexandrinus Strom. III, 2, 5 f wurde Epiphanes, Sohn des K., Urheber der „monadischen Gnosis", nach dem frühen Tode von 17 Jahren zu Same in Kephallonien göttlich verehrt; er ist Verfasser einer Schrift „Ueber die Gerechtigkeit". Die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes, daß alles allen gemeinsam, schließt Weibergemeinschaft ein. Die Menschengesetze, insbesondere das Gesetz Mose, haben das Naturgesetz zerstört. Der Vorwurf der Unsittlichkeit der Karpokratianer ist schwerlich berechtigt.

RE³ X, S. 97 ff; XXIII, S. 742; — A. d. Hilgenfeld: Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, S. 397 ff; — A. v. Harnack: Geschichte der altchristl. Literatur I, 1893, S. 161 f; II, 1, 1897, S. 296 f; — de Faye: Gnostiques et Gnosticisme, 1924², S. 414 f. **Carl Schmidt.**

Karpus, Papylus und Agathonike, Märtyrer in Pergamum unter Marc Aurel (¶ Imperium Romanum, 2 a. b). Ihr griechisches Martyrium ist gleichzeitig und beruht wahrscheinlich auf den Gerichtsakten.

Text bei O. v. Gebhardt: Acta martyrum selecta, 1922, und bei R. Knopf: Ausgewählte Märtyrerakten, (1901) 1913³; — Kommentierte Ausgabe mit Abhandlung von A. d. Harnack: TU III, 3. 4, 1888. **Achelis.**

Karsawin, Lew Platonowitsch, russischer Historiker und Philosoph, * 1882 zu St. Petersburg, 1916 Professor der Geschichte und der Religionsgeschichte an der Petersburger Universität, nach seiner Ausweisung aus Rußland durch die Sowjetregierung 1922 Professor des Russischen Wissenschaftlichen Instituts in Berlin und Mitglied der Russischen Religionsphilosophischen Akademie, zur Zeit Professor der Geschichte in Kowno (Litauen). Unter den russischen Denkern der Gegenwart zeichnet er sich durch subtile Begriffsdialektik, zugespitzte Formulierungen

und Schärfe der Polemik aus. Seiner christlichen Weltanschauung gibt er die Form einer metaphysisch-religiösen All-Einheitslehre neuplatonischer Prägung, die mit den Haupttendenzen des russischen religiösen Denkens von ¶ Chomjakow bis ¶ Solowjew in Einklang steht. Auf diesem Fundament ruht seine zwar anfechtbare, aber mit bewundernswerter Folgerichtigkeit durchgeführte Geschichtsphilosophie. Ihr gemäß ist die geschichtliche Wirklichkeit ein sich entwickelndes Stufenreich von Individualitäten höherer und niederer Ordnung, in denen sich das Absolute entfaltet, und das sich in seinem Wesen und Aufbau nur einer unmittelbaren Schau erschließt. Der Historiker hat die Aufgabe, die Entwicklung der sich stufenweise individualisierenden Menschheit intuitiv zu erkennen. Die Verwendung der kausalen Methode in der Geschichtswissenschaft führt nur zu Scheinerklärungen und fördert die historische Einsicht nicht. K. ist einer der bedeutendsten Vertreter jener kulturpolitischen Richtung im Geistesleben der russischen Emigration, die sich als „Eurasiertum" bezeichnet.

Außer zahlreichen russischen Schriften erschien deutsch: „Der Geist des russischen Christentums" (Oestliches Christentum, hrsg. von H. Ehrenberg und v. Bubnoff, 1925). **v. Bubnoff.**

Kartäuser, ein ¶ Einsiedlerorden, gestiftet von Bruno von Köln, der 1084 im Tale Chartreuse (= Kartause) nördlich von Grenoble mit 6 Gefährten ein strenges Einsiedlerleben begann. 1089 nach Rom berufen, zog er sich 1091 in die Wildnis La Torre in Kalabrien zurück. Erst 1115 entstanden neue Emeritagen nach dem Vorbilde der Kartause. Die Ordensbestätigung erfolgte 1176. Bis 1507 sind 230 Mönchs- und 17 Frauenklöster gegründet worden. Französische Revolution und Säkularisationen brachten die Aufhebung des weitaus größten Teils. 1816 wurde die Grande Chartreuse wieder errichtet. Die einzige Kartause in Deutschland ist Kloster Hain bei Düsseldorf; im ¶ Kulturkampf 1873 geschlossen, ist Hain seit 1890 wieder von Mönchen bewohnt (zur Zeit 18 Patres und 35 Brüder). Die Kartause besteht aus Kirche, Hauptgebäude (Kapitelsaal, Bibliothek, Refektorium) und den ringsum allein liegenden Einzelhäuschen. Ordenskleidung: weiß. Die K. haben fruchtbare Schriftsteller hervorgebracht (¶ Dionysius der K.), desgleichen viele Künstler und Kulturpioniere. Die K.-Regel stammt vom 5. Prior der K., Guigo I (1127), endgültige Fassung erst unter Innozenz XI (1688) in der Fassung von Generalprior Le Masson.

RE³ X, S. 100 ff; — DTheath II, S. 2274 ff; — Heimbucher I, S. 177 ff; — Hubert Schmitz: K. in Deutschland, 1900². **Sauren.**

Kartell und Trust. Das Kartell ist ein ¶ Unternehmerverband, der die Unternehmer eines Gewerbezweiges zu gemeinsamer Preisfestsetzung zusammenzufassen sucht. Dabei kann die Form dieses Zusammenschlusses loser oder fester sein. Die Mißstände der Konkurrenz führen vielleicht zuerst nur dazu, daß man sich über die Bedingungen des Absatzes einigt, gegen übermäßige Rabatte oder allzu lange Kreditfristen gemeinsam vorgeht, wie dies z. B. die Organisation der Buchhändler getan hat. Oder es wird das Gebiet, auf dem die einzelnen Unternehmungen tätig werden, begrenzt, wie bei den Pools der Schiffahrtsgesellschaften; schließlich geht man zur Preisfestsetzung vor. Das Konditionenkartell der Banken, das die Provisionssätze festsetzt, ist tatsächlich auch ein Preiskartell. Da aber die Preise von der Stärke des Angebots abhängen, sieht sich das K. genötigt, von dem Eingreifen auf dem Markte zum Eingreifen in die Produktion überzugehen. Die einzelnen Unternehmer erhalten ihrer Produktivkraft entsprechend ein Kontingent zugewiesen. Von dem Gesamtkontingent darf bei geringem Absatz nur ein bestimmter Prozentsatz produziert werden. Zur Regelung dieser Verhältnisse kann die kaufmännische Seite des Geschäfts einer zentralen Instanz übergeben werden, wie beim deutschen Kohlensyndikat dem Kohlenkontor, wo dann die einzelnen Unternehmer auf die Leitung der Produktion beschränkt werden. — Der Verzicht auf selbständige Bewegung, der mit dem Anschluß an ein K. verbunden ist, führt dazu, daß dort, wo Einzelunternehmer vorherrschen und die Produktion stark differenziert ist, K.e sich schwerer bilden, als wo durch Aktienunternehmungen gleichmäßige Massengüter gefördert werden. Schon 1771 haben sich die Kohlengrubenbesitzer von Newcastle zu einer Beschränkung der Verkäufe zusammengetan. Das wichtigste deutsche K. ist das 1893 durch Kirdorf gegründete Rheinisch-westfälische Kohlensyndikat. Der 1904 gegründete Stahlwerksverband wurde 1924 als deutsche Rohstahlgemeinschaft erneuert.

Unter Trust, eigentlich einer bestimmten Rechtsform des angelsächsischen Rechts, versteht man die in den Vereinigten Staaten aufgekommene engere Verbindung, bei der es der Trustleitung freisteht, die Produktion auf die leistungsfähigsten Betriebe zu beschränken, die dann aber voll ausgenutzt werden. So ließ der 1890 gegründete Whiskytrust von 80 Brennereien nur die 12 leistungsfähigsten weiterarbeiten. Rockefellers Standard Oil-Trust kontrolliert 60% der amerikanischen Petroleumproduktion; Morgans Stahltrust lieferte 60% der Stahlproduktion der Vereinigten Staaten.

Der Unternehmerverband stärkt die Macht der Unternehmer ihren Abnehmern und ihren Arbeitern gegenüber. Doch genießt er kein ¶ Monopol. Uebermäßige Preise rufen Außenseiter hervor, wie solche früher namentlich dem deutschen Kalikartell gefährlich wurden. Der Unternehmerverband erstrebt vor allem für Erwerbszweige, in denen viel Kapital investiert ist, möglichst stabile Verhältnisse. Man kann aber nicht sagen, daß die K.e die Krisen (¶ Konjunkturen und Krisen) verhüten. Im Gegenteil, der Kampf um die Quoten bei Erneuerung der Verbände, der die einzelne Unternehmung zwingt, sich für diesen Fall besonders zu rüsten, trägt in das Wirtschaftsleben ein neues Moment der Unsicherheit. Ebensowenig kann man freilich sagen, daß sie zu einer Stagnation der Wirtschaft führen; denn die Energie, die in der Preisfestsetzung durch den Verband gebunden ist, kann sich in der Rationalisierung der Produktion weiter entfalten. — K.e und T.s sind ein Moment des Konzentrationsprozesses in der Industrie, der daneben noch andere Wege gehen kann, den der Fusion und den der sogenannten vertikalen Gliederung, in der verschiedene Stadien der Produktion, wie Spinnerei und Weberei, verbunden sind. Die Zahl der Mitglieder des Kohlensyndikats ging von 98 im Jahre 1890 auf 67 im Jahre 1912 zurück, während die durchschnittliche Förderung des einzelnen Mitgliedes von 342 000 t im Jahre 1894 auf 1 186 000 t im Jahre 1912 stieg. Dabei trat bei jeder Erneuerungsverhandlung der Gegensatz zwischen den reinen Zechen und den gemischten Werken hervor, den Hüttenzechen, die den größten Teil ihrer Produktion selbst weiter verarbeiten und nur für den Rest auf den Markt angewiesen sind.

Eine Zeitlang schien es, bei der Rohstoffknappheit, als sollte den in vertikaler Konzentration aufgebauten Konzernen die führende Rolle zufallen; heute treten wieder die K.e und die Fusionen gleichartiger Unter-

nehmungen in den Vordergrund, wie die Farben-J.-G. oder die Vereinigten Stahlwerke, die 28,66% des Kontingents des Kohlensyndikats und 40,4% des Kontingents der Rohstahlgemeinschaft umfassen. Die Unternehmerverbände, die zunächst die Vorteile eines zoll- oder frachtgeschützten nationalen Marktes genießen, gehen zu internationalen Abreden über, als deren wichtigste die 1926 zwischen den französischen, deutschen, belgischen und luxemburgischen Unternehmern abgeschlossene „Internationale Rohstahlgemeinschaft" erscheint. Eine internationale Regelung begegnet ferner z. B. beim Schienenverband, beim Röhrenverband 1926, beim Walzdrahtkartell und der Drahtgemeinschaft 1927.

R. Liefmann: Kartelle, Konzerne und Trusts, 1927²; — K. Wiedenfeld: Kartelle und Konzerne, 1927; — H. von Beckerath: Kräfte, Ziele und Gestaltungen in der deutschen Industriewirtschaft, 1924²; — O. Lehnich: Kartelle und Staat, 1928. **Sieveking.**

Kaste (vom portugiesischen casta = „Geschlecht, Stamm") heißt eine endogame Gruppe von Hindufamilien, die durch gemeinsame Abstammung und gleiche Lebensgewohnheiten sich verbunden fühlen. Die drei Stände der vedischen Inder — Priester (brāhmaṇa), Krieger (kṣatriya) und Volk (viś, vaiśya) — zusammen mit den von ihnen unterworfenen „Schwarzhäuten" als Heloten (dāsa, später śūdra) bildeten die (zuerst zwei, dann) vier varṇa „Farben" genannten Kasten des alten Indiens. Diese existieren theoretisch noch heute, während tatsächlich nur die erste, obwohl in zahlreiche Unterkasten gespalten, noch als ursprüngliche Einheit kenntlich ist, die zweite und dritte dagegen von der Masse der Dunkelfarbigen verschlungen wurden und mit ihr beständig neue Kasten gebildet haben und noch bilden. Die heute beobachtbare Hauptursache dieser Vervielfältigung ist Aenderung in den Lebensgewohnheiten einzelner Mitglieder einer Kaste. Beruf und Kaste gehen sehr oft, aber nicht notwendig, Hand in Hand. Bestimmend für den Rang einer Kaste ist ihr relativer Abstand vom brahmanischen Reinheitsideal. Die mächtigste Stütze des Kastenwesens ist der Glaube an ¶ Karman und ¶ Seelenwanderung; vgl. das heutige Wort für Kaste, jāti (jāt), eigentlich „Geburt".

Sir A. Baines: Ethnography (Castes and Tribes), 1912; — ERE III, S. 230 ff. **F. Otto Schrader.**

Kastl, ehemalige Benediktinerabtei im Bistum Eichstätt, 1098 im Rahmen der von ¶ Hirsau ausgehenden Reformbewegung als Tochterkloster von Petershausen gestiftet; die 1129 geweihte Pfeilerbasilika verrät starken Einfluß der Hirsauer Bauschule. Ende des 14. Jhd.s erlebte die Hirsauisch-cluniazensische Reform in K. eine Nachblüte (möglicherweise unter Beeinflussung durch böhmische Klöster): Abt Otto Nortweiner († 1399) verfaßte die Consuetudines Castellenses (in verschiedenen Fassungen erhalten; am besten Codex St. Gallensis 928), die in Anlage und Ausführung zum Teil wörtlich den Consuetudines von ¶ Cluni und den Constitutiones Hirsaugienses nachgebildet sind, mit besonderer Betonung von Liturgie, Ritus und Schweigegebot. Ottos Nachfolger Georg Kemnather (Abt von 1399—1434), unter dem der feinsinnige Mystiker ¶ Johannes von Kastl lebte, dehnte die Reform auf zahlreiche bayerische Klöster aus: Reichenbach, Weihenstephan, St. Egid in Nürnberg, Prüfening, Frauenzell u. a.; Reichenbach und St. Egid wurden ihrerseits wieder kleine Reformzentren (Matten bzw. Ottobeuren und Neresheim). Gegen Ende des 15. Jhd.s flaute die Bewegung ab. 1556 hob der reformierte Pfalzgraf Friedrich von Neumarkt das Kloster vorübergehend auf. 1627 bis 1782 beherbergte es Jesuiten, dann Malteser, bis es 1808 säkularisiert wurde.

Von. Böhmüller: Beiträge zur Geschichte der Kastler Reform (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 42, 1924, S. 10 ff); — KHL II, Sp. 317. — Bruchstück einer Abtliste in MGSS. XIII, S. 337. **Rühle.**

Kasualien.

1. Neben den gewöhnlichen regelmäßigen ¶ Gottesdiensten (: IV—VI) finden im kirchlichen Gemeindeleben noch andere Feiern ihre Stelle, die begangen werden, wie sie gerade fallen. So erklärt sich der Name K. (casus, der Fall). Sie schließen sich an die Höhepunkte im Leben des Einzelnen wie der Kirchengemeinde an. Gehören zur ersten Reihe ¶ Taufe, ¶ Konfirmation, ¶ Trauung und Bestattung (¶ Begräbnis), so zur zweiten die Einweihung einer Kirche, die Einführung eines Pfarrers oder eines Aeltesten; die Vorbereitung zum ¶ Abendmahl (: V, 1b; 2c) kann man hierhin und dorthin stellen. Diese Feiern wollen Ereignisse des natürlichen oder des gemeindlichen Lebens in die Höhe der gläubigen Betrachtung emporheben. Wie der Gottesdienst selbst umfassen sie zwei verschiedene Teile, einen mehr gebundenen und einen freieren. Der erstere darf niemals, der andere kann schon eher fehlen. Jener besteht in einem feststehenden Formular, in dem die Kirche spricht wie in der Liturgie des Gottesdienstes. Es stellt die objektive Seite an der Handlung dar und ergänzt so die persönlicher gehaltene freie Ansprache. Es ist darum allgemein; ferner ist es symbolisch, indem es in sinnlich anschaulicher Weise darstellt, was geschehen soll — Besprengung mit Wasser, ¶ Handauflegung usw. —; endlich ist es feierlich gehalten, oft in einer altertümlichen oder auch überstiegenen Sprache. Nicht immer wird es geschätzt, zumal wenn es allein verlesen wird; man verlangt in der Regel auf jenen Höhepunkten ein wärmeres persönliches Wort. — Die meisten dieser Handlungen ruhen auf religionsgeschichtlichem Grund: an den großen Lebensabschnitten regt sich zu allen Zeiten und an allen Orten das Bedürfnis, sich der Hilfe der überweltlichen Mächte zu versichern und die bösen Mächte abzuwehren. So ragen noch in unsere Gegenwart mannigfach magische und sinnbildliche Gebräuche herein, die im Gemüt des Volkes jenen Handlungen ihren irrationalen Wert behalten helfen. Die kath. Kirche hat dieses magische Moment eher gefördert als beseitigt. Die Zeremonien häufen sich, und die Handlungen werden gesetzlich notwendig. Die Reformation baut vieles davon wieder ab und legt ihrer ganzen Art entsprechend größeren Wert auf das verständliche Wort als auf die toten Zeremonien. Immer mehr überwiegt das Geistige das Magisch-Sakramentale.

2. Der Verlauf der Handlungen zeigt eine gewisse typische Gestalt. Den Höhepunkt für die kirchliche und auch für die volkstümliche Betrachtung bildet natürlich die Handlung selbst, also die Besprengung, die Handauflegung, die Ankündigung der Vergebung bei der Vorbereitung zum Abendmahl, die Erteilung eines Rechtes bei der Einführung usw. In dieser Handlung äußert sich der Wille der kirchlichen Gemeinschaft, die an ihren Gliedern etwas vollziehen will, was diese fördern soll. Ihr geht zumeist ein Frage- und Antwortstück voraus, in dem festgestellt werden soll, ob dieser Vollzug des Willens der Kirche auch denen genehm ist, welchen er gilt; dieser Frageakt ist natürlich unmöglich, wenn es sich um Tote oder um Sachen handelt. Diesem Akt muß darum ein Stück vorangehen, in dem Bedeutung und Segen, Voraus-

setzung und Bedingung für einen rechten Empfang mitgeteilt werden. Dies geschieht, wo es zutrifft, mit einer biblischen Verlesung, die die Handlung begründet. Der ganze Akt hat, da sich doch niemand unterzieht, der nicht will, mag auch der Grund noch so fremdartig sein, nur dekorativen Wert. Gebete, Gelübde und Lieder pflegen zumeist diesen Kern zu umgeben. Die Rede geht in der Regel voraus, weil sie auf die Handlung einzustimmen die Aufgabe hat. Ganz verschieden ist das Verhältnis der Gemeindeglieder zu den K. Für sehr viele sind sie das letzte Band, das sie mit der Kirche verknüpft, aus welchem Beweggrund auch immer sie noch die Handlungen begehren, die in das persönliche und häusliche Leben hineinragen. So werden sie zu vorgeschobenen Posten im Lande der Unkirchlichkeit, von denen hier und da noch etwas von Segen ausgehen kann, wie es häufiger geschehen mag, wo wirkliches und echtes gläubiges Verlangen sich in ihnen stillt. Für den Pfarrer sind die K. zumal in den Großstädten oft genug eine Last, wenn er ihrer allzuviele an einem Tage, etwa am Sonntag, vor unbekannten Menschen zu vollziehen hat. Die Bezirkseinteilung in den größeren Städten (¶ Gemeinde: II, 4) will dem wilden K.-betrieb wehren, der es jedem Gemeindeglied erlaubt, einen beliebigen Pfarrer heranzuziehen, indem sie Pfarrer und Gemeindeglieder innerhalb eines Gemeindebezirks zueinander nötigt, wovon nur das sogenannte ¶ Dimissoriale entbinden kann.

3. Noch in anderer Hinsicht ist manches auf dem Gebiet der K. reformbedürftig, wenn auch schon sehr viel geändert worden ist. Vor allem muß jeder Unterschied in ihrer Ausführung verschwinden, der sich auf verschiedene Gebührensätze stützt. Der Wegfall der Staatskirche hat ja schon manches geändert, was früher störte; so etwa die Notwendigkeit der Taufe und der Konfirmation für die Erlangung von staatlicher Anstellung. Ferner muß noch viel alter Sauerteig aus heidnischer und römischer Zeit ausgefegt werden, wie etwa die abergläubischen Vorstellungen, als wenn Nottaufe und Krankenabendmahl irgendeinen Einfluß auf Leben und Sterben hätten. Endlich bedarf auch die Sprache des Formulars immer neuer Fassung. Mag sie auch kirchlichen Menschen verständlich und ehrwürdig sein, andern ist sie ein Hemmnis und ein Aergernis, das sie um den Segen bringen kann. Die Rede verlangt großen Takt, um sowohl die Klippe der Predigt wie auch die des Trinkspruches zu vermeiden. Allgemeine Gedanken des Evangeliums in die besondere Lage der Kasualgemeinde hineinzubringen, ist eine ebenso seltene wie nötige Kunst.

RE³ X, S. 112 ff; — Georg Rietschel: Liturgik II, 1909; — Fr. Niebergall: Die Kasualrede, 1906². **Niebergall.**

Kasuistik.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Jüdische K.; — III. Kath. K., dogmengeschichtlich; — IV. Grundsätzlich.

Kasuistik: I. Religionsgeschichtlich.

Der Begriffsgeschichte des Worts gemäß verstehen wir unter K. die auf dem Boden der prinzipiell ermöglichten geschlossenen ethischen Gesamtanschauung sich einstellende Herausreißung der einzelnen Anweisungen aus dem Tenor der Gesinnungssittlichkeit (¶ Sittlichkeit, ¶ Ethik, ¶ Pflicht) und die Bemessung des Handelns statt nach dem ¶ Gewissen nach der statutarischen Vorschrift und nach ihrer äußerlichen Uebereinstimmung mit einem Gebot. Genau genommen ist daher von K. erst da zu sprechen, wo ethisches System erreicht ist. Erst da ist die mit dem eben Genannten verbundene Nichtberücksichtigung der verschiedenen Lagen und Dispositionen des Handelnden in jener Grundsätzlichkeit ausgeübt, die das Charakteristische der K. ist. Auf tieferen Stufen kann man höchstens von Anbahnung kasuistischen Verständnisses der Pflichten reden. So neigen die ¶ Tabu-Vorschriften zu zersplitterter Auffassung des Verhaltens. Der ¶ Magie ist infolge genauer Regelung der Prozeduren die kasuistische Ausgestaltung wesentlich. In ¶ China (: II, 4a) bewegt sich der Konfuzianismus mit seinem Opportunismus an der Schwelle der K., und es ist nur folgerichtig, wenn ¶ Mengtse in reine K. verfällt bei seinem Bestreben, die Uebereinstimmung der alten Vorbilder mit dem Konfuzianismus zu beweisen, sowie auch dort, wo er seine eigenen Lehren entwickelte (z. B. wann es erlaubt ist, Geschenke anzunehmen). Da der Brahmanenweg (¶ Vedische und Brahmanische Religion) in pünktlicher Befolgung von tausend Einzelregeln besteht, konnte er nicht frei von K. bleiben, und der ¶ Hinduismus wurde namentlich durch Magie und Tabuismus (¶ Tabu) kasuistisch bestimmt. Der ¶ Buddhismus hat K. stark ausgebildet. Nicht nur in der Lebensregelung für die Mönche (und ihrem Eßzeremoniell) kommt das zum Ausdruck, sondern Buddha verweist beispielsweise dem Ananda die von ihm selbst bereitete Schleimsuppe als Ueppigkeit: „Was im Hause gehalten wird, ist unstatthaft; was im Hause gekocht wird, ist unstatthaft; was vom Mönch selber gekocht wird, ist unstatthaft". Die buddhistische Askese, die im achtsamen Meiden alles dessen, was schädlich auf das reine Leben, den brahmacariya, einwirken kann, besteht, führt zu den besonders im Vinaya niedergelegten Vorschriften, die schon infolge ihrer fallweisen Entstehung kasuistisch sind. Ein Krankheitsfall in der Mönchsgemeinde ruft Ausnahmebestimmungen hervor. Da ein Mönch das Bedürfnis nach dem Sonnenschirm hat, verfügt Buddha: „Ich erlaube einen Sonnenschirm im Falle der Krankheit." Das Verbot hoher Betten erfährt durch den Fall eines im Bett von einer Schlange gebissenen Mönches eine Abänderung usw. Selbst die stoische Ethik der Griechen (¶ Stoa) ist nicht geschlossen genug, um der K. zu entgehen. Trotz der Betonung des „Gewissens" erreichte die Stoa keine Gewissensethik, sondern verlor sich mehr und mehr in Anweisungen zu einer Lebenskunst, die durch Jahrhunderte in Schlagworten wiederholt wurden; und wo man eindringlich wurde, gestaltete sich der Pflichtenkodex zu einer Summe von Einzelvorschriften (Hierokles, Plutarch, Persius, selbst ¶ Epiktet); ein Zug, der in der mit Opportunismus und Probabilismus verbrämten Skepsis eines Karneades noch stärker wurde.

Rich. Wilhelm: Mong Dsi, 1916, bes. Buch V B; — P. Dahlke: Buddhismus als Religion und Moral, 1909; — ERE III, S. 239 ff (casuistry). **Beth.**

Kasuistik: II. Jüdische Kasuistik.

Die biblische Gesetzgebung begnügt sich nicht mit allgemeinen Grundsätzen, sondern geht wie die andern altorientalischen Gesetzbücher vielfach auf Einzelfälle ein. Die „mündliche Ueberlieferung", wie sie in der ¶ Mischna usw. niedergelegt ist, setzt voraus, daß die biblische Offenbarung eine vollkommene, auf alle Vorkommnisse des Lebens anwendbare ist, und daß sie ewig unwandelbares Gesetz bleibt. Sie wendet daher die biblischen Gesetze auf alle durch die Mannigfaltigkeit des Lebens sich bietenden Einzelfälle an. Das ist nur durch ein fortdauerndes Untersuchen und Auslegen der alten Texte möglich; vielfach sind Zweifel zu lösen, Widersprüche auszugleichen. Eine besondere Methodologie hilft, diese oft schwierige Arbeit zu leisten. Die Folge dieser Auffassung ist, daß die

gesetzliche Literatur des Judentums, vom Talmud an über seine Ausleger bis zu den jüngsten Kodifikatoren, einen kasuistischen Charakter trägt und eine dialektische Methode ausgebildet hat, die in ihren Ausschreitungen als „Pilpul“ (= scharfsinnige Haarspalterei) in den rabbinischen Kreisen selbst häufig Widerspruch gefunden hat. Die K. erstreckt sich in der Hauptsache auf das Gebiet des Ritus und des Rechts. In Fragen der Ethik wird sie nur ganz selten angewendet, da hier die Betonung der lauteren Gesinnung als Grundforderung der Frömmigkeit jede K. im Sinne des ¶ Probabilismus (¶ Kasuistik: III, 2) ausschließt. Hier kam dem Judentum zugute, daß seine Lehre nicht in ein fest ausgebildetes System gebracht worden war und daher die letzte Entscheidung in Gewissensfragen dem einzelnen Menschen überlassen und nicht durch eine gesetzliche Autorität gelöst werden mußte. Ein Konflikt, wie der Mtth 15_5 hervorgehobene, geht, wie Schürer (III ^{4}, S. 577, Anm. 112) bemerkt, „über das in der Mischna kodifizierte Recht hinaus“.

JewEnc. IX, S. 326 ff (Nomism); — George Foot Moore: Judaism II, 1927, S. 82 f. 133 f. **Elbogen.**

Kasuistik: III. Katholische Kasuistik, dogmengeschichtlich.

1. Die Geltung der K. ist unbestritten auf dem Gebiete der Jurisprudenz (casuista oder casista = der Jurist), wo das geltende Recht auf die einzelnen praktischen Fälle (casus) angewandt wird. Hingegen auf dem religiös-ethischen Gebiet wird die Geltung der K. verneint im Namen der Ganzheit des christlichen Ethos und der Ursprünglichkeit jeder „christlichen Persönlichkeit“; der Beginn der K. im Christentum wird beurteilt als Folge der Legalisierung des christlichen Ethos im Sinne des Judentums und des Stoizismus (¶ Kasuistik: IV). In der Tat wird mit dieser Verneinung der K. theoretisch der urchristlich-sittliche Standpunkt (= der Christ hat den Geist und trifft von hier aus jedesmal die rechte praktische Entscheidung) festgehalten. Aber in Wirklichkeit traf der Christ keineswegs immer das Rechte, wie die Verlegenheit des Urchristentums der Sünde der „Heiligen“ gegenüber zeigt (¶ Bußwesen: II, 1 a—e). Somit schien die „Ganzheit des christlichen Ethos“ (oder: das Pneuma) doch nur die eine Seite des Christenstandes darzustellen; die andere glaubte man zu treffen, indem man die in der Predigt Jesu und der Apostel vorkommenden Gebote (¶ Gesetz: III. IV) urgierte. Es war natürlich, daß diese andere Seite, weil die der Praxis zunächstliegende, die wichtigere wurde, ihre eigenen nächsten Notwendigkeiten betonte und bald gesetzliche Züge trug. Als Methode bot sich ihr die K. in der Art der Juristen dar. Das „Pneuma“ rückte in die Dogmatik oder in die „Prinzipienlehre“ der K. Die gegenwärtige deutsche kath. Moraltheologie macht allerdings einen eindrucksvollen Versuch, in der lex nova ernstlich das Pneuma und das Gebot wieder zusammenzubringen; man lehrt: die lex nova enthalte sachlich nichts anderes als die Strukturdeutung der Natur (gratia supponit naturam) und Uebernatur, wahre also die Ursprünglichkeit der „christlichen Persönlichkeit“, bringe keine Heteronomie an den Christen heran, sondern führe die Erlösung an ihm durch in der Form der Theonomie. Ob diesem Streben deutscher kath. Moraltheologen Erfolg beschieden sein wird, hängt von dem Gelingen des Versuchs ab, trotz der verwickelten Lage die These (unsere Erlöstheit) gegenüber der Antithese (göttliches Gesetz) so festzuhalten, daß aus beiden mit Notwendigkeit die Synthese (Herrschaft des Pneumas im Sinne des NT.s) wird.

2. Die kath. K. (= die Kunst, „die allgemeinen Sittengesetze auf konkret-praktische Fälle anzuwenden“) bestand zuerst als Praxis, bald auch als Lehre; diese Lehre ist die eigentliche K. Ihre historischen Stufen können so beschrieben werden: a) Die K. des Pneumas: die aufgestellten Sätze sind Anwendungen α. des Beispiels Jesu, β. der Worte Jesu, γ. der durch Jesus neugewonnenen Moralgrundsätze des AT.s auf einzelne praktische Fälle durch einen Pneumatiker (¶ Paulus, ¶ Jakobusbrief u. a.); — b) Die K. des christlichen Gewissens: das an der Bibel gebildete Gewissen großer Lehrer, z. B. ¶ Augustins, gibt Ratschläge, gelegentlich wird auf die Ansichten anderer Lehrer hingewiesen, oder die traditionelle Lösung empfohlen nach dem Grundsatz (Augustin Ep. 36, I 2): In his enim rebus, de quibus nihil certi statuit scriptura divina, mos populi dei vel instituta maiorum pro lege tenenda sunt; — c) Die K. der Kanonisten: der mos populi dei wird in der Form von synodalen, bischöflichen, päpstlichen Verordnungen ausschlaggebend, besonders den Büßern gegenüber, also in Anweisungen für die Beichtväter (Bußbücher, Interrogatorien); — d) Die K. der Scholastiker: das Hauptinteresse gilt den wissenschaftlichen Fragen; aber, gewissermaßen als Nebenbei, erscheinen Handbücher speziell für die Beichtväter, Summae confessorum, Summae de casibus u. ä. m., die das praktische Fazit aus der hohen Wissenschaft ziehen und zunächst ganz in deren Schatten bleiben. Es begannen die Dominikaner (Summa de poenitentia des ¶ Raimund von Pennaforte um 1238, der Apparatus des Wilhelm Redonensis um 1250 und des ¶ Johannes von Freiburg um 1300); die Franziskaner folgten (Summa Astesana 1317, S. Monaldina um dieselbe Zeit, S. Pacifica des 15. Jhd.s, S. Baptistiana, Rosella, Angelica des 15. Jhd.s, S. Tabiena, Sylvestrina des beginnenden 16. Jhd.s). Eine Fülle von Autoren wird neben canones und Bibel herangezogen (z. B. in der S. Angelica 180 doctores theol. et utriusque iuris); von der Monaldina an werden die Materien in alphabetischer Reihenfolge behandelt; — e) Die K. der (lateinischen) Moralprofessoren des 17. und 18. Jhds.: unter K. versteht man nun die Moraltheologie, sucht möglichst vollständig zu sein; der ¶ Probabilismus (d. h. jenes „Moralsystem“, das auf die Frage: Gilt hier das Gesetz? [dubium juris, nicht facti] die vom Gesetz freisprechende Antwort erteilt, wenn gute Gründe dafür vorhanden sind, nicht erst, wenn bessere Gründe vorhanden sind), wird gefährlich ausgenützt. Papst ¶ Alexander VII warnt vor der „Willkür ausgelassen scharfsinniger Geister“; ¶ Pascal macht den klassischen Angriff auf diese K. (Lettres provinciales 1657), deren Schäden nach Mausbach (s. Lit.) waren: 1. Zersplitterung der Fragen ins Abstruse und Lächerliche; 2. übertriebene Erörterung sexueller Probleme; 3. künstliche Ablösung der einzelnen Fälle von ihrem natürlichen Boden; 4. nicht selten ein zu großes Entgegenkommen gegen die menschliche Schwäche mit Hilfe eines Probabilismus, der die Wahrscheinlichkeit einer Meinung ohne Prüfung der inneren Gründe von äußeren Autoritäten abhängig macht; — f) Die K. der ¶ „Neuscholastik“ des 19. und 20. Jhd.s: hauptsächlich Werke lateinischer Autoren, die eine Art Reinigung durch Anschluß an ¶ Liguori durchmachten, der aber selbst noch tief in der unter e beschriebenen Stufe steckt; — g) Die K. der wissenschaftlichen Ethiker: durch J. M. ¶ Sailer und J. B. ¶ Hirscher war die ¶ Moraltheologie wieder auf das christliche Ethos ge-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

stellt worden. So gibt es an deutschen Hochschulen kath. Moraltheologen (z. B. ¶ Mausbach, Anton ¶ Koch), denen die K. Einübung der Beichtväter und der Christen im christlichen Ethos ist.

3. Was die Herkunft der kath. K. betrifft, so stammt weder sie von der jüdischen, noch stammt die evg. K., die trotz der grundsätzlichen Andersartigkeit evg. Sittlichkeit (¶ Kasuistik: IV, 2) im Zusammenhang mit der beibehaltenen Beichtpraxis entstanden ist (vgl. casus conscientiae, „Gewissensratschläge" und ähnliche Literatur), von der kath.; sondern es handelt sich um Konvergenzerscheinungen, die dort auftreten, wo in einer sittlich energischen Religion an die Stelle des Heilsbesitzes und der aus dem Heilsbesitz sich ergebenden Sittlichkeitshöhe die Anleitung zum Heilserwerb mittels der Sittlichkeit tritt. Damit wird die göttliche Heilstat zur Kundmachung einer Methode, einer gottgegebenen Methode, die gesetzliche Auslegung zu fordern scheint (¶ Katholizismus: I, 6).

J. Mausbach: Die kath. Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, (1901) 1921[5] (= Die kath. Moral und ihre Gegner); — Wilh. Herrmann: Römisch-kath. und evg. Sittlichkeit, (1900) 1903[2]; — Augustinus: Enchiridion ad Laurentium c. 78; Ep. 54. 228, 36, 22 usw.; — Theodor v. Canterbury (?): Poenitentiale (MSL 99, S. 901 ff); — Halitgar v. Cambray: Poenitentiale (= Schmitz, Bußbücher I, S. 719 ff; II, S. 252 ff); — Summa Astesana, Erstdruck Venedig 1468; — Angelus de Clavasio: Summa de casibus conscientiae vulgo Summa Angelica, Erstdruck Venedig 1487; — Juan Azor: Institutiones morales, Rom 1600/11; — Martin Bonacina: Theologia moralis, Lyon 1624; — K. Weiß: A. de Escobar als Moraltheolog in Pascals Beleuchtung, 1908; — Alfons de Liguori: Theologia moralis, Paris 1857; — F. G. Reusch (und Döllinger): Geschichte der Moralstreitigkeiten, 1889; — J. P. Gury: Moraltheologie, ins Deutsche übertragen von J. G. Wesselack, 1858; — F. A. Göpfert: Moraltheologie, (1897) 1905[5]; — J. Mausbach: Kath. Moraltheologie, (1918) 1923[4]; — A. Koch: Lehrbuch der Moraltheologie, (1905) 1907[2]; — K. Werner: Geschichte der kath. Theologie, 1889[2], S. 113 ff; — KL II, S. 2035 ff; — KHL II, Sp. 318 ff; — RGG[1] III, Sp. 957 ff; — RE[3] X, S. 116 ff. **Fendt.**

Kasuistik: IV. Grundsätzlich.

1. Sinn und Bedeutung der K. liegt darin, daß sie den Uebergang von der prinzipiell-abstrakt-allgemeinen Erörterung des Sittlich-Guten (¶ Sittlichkeit) zu seiner Verwirklichung in der konkreten Fülle des Lebens erleichtern will. Sie will für die einfachen Menschen im Klerus (Beichtstuhl) wie in der Laienschaft eine Hilfe sein, indem sie die Anwendung der christlichen Grundforderungen auf Fälle des täglichen Lebens gleichsam vorausdenkt und dem Einzelnen die Mühe der Entscheidung durch Berufung auf gelehrte, geistliche Autoritäten abnimmt. So bildet die K. eine Analogie zum positiven Recht und ist eine Folge von juristischer Auffassung der Sittlichkeit. Die Entscheidung über die Einzelfälle soll nicht ein mögliches Beispiel sein, das noch der Kritik des Handelnden zwecks Klärung des individuellen Falles unterworfen ist, sondern normativ verpflichtenden Autoritätscharakter tragen. Da aber bei der Fülle der Möglichkeiten die einzelnen Autoritäten zu verschiedenen Entscheidungen kommen, so erhebt sich der Zweifel darüber, welche unter ihnen die richtige Entscheidung ist. Dieser Umstand eröffnet den Weg zum ¶ Probabilismus. So bekommt der Begriff der K. die mitschwingende Nebenbedeutung gekünstelter Spitzfindigkeit, die durch Winkelzüge des Denkens eine an sich unsittliche Handlung als im sittlichen Sinne erlaubt reklamieren soll.

2. Die K. entfaltet infolgedessen ihre ganze Bedeutung in einer solchen Ethik, in der die Berufung auf heteronome Autoritäten eine wichtige Rolle spielt, wo das Gutsein des Menschen sich aus einzelnen guten Handlungen zusammensetzt, und wo die Betätigung solcher Handlungen als Bedingung für den Erwerb des Seelenheils gilt, wobei naturgemäß ein starkes Verlangen nach transsubjektiver Versicherung dessen herrscht, was im einzelnen Falle als gut gilt. Da die evg. Ethik die Berufung auf heteronome Autoritäten nicht als sittlich gelten läßt (¶ Autonomie, ¶ Heteronomie), die Sittlichkeit eines Menschen in seiner gesinnungshaften Gesamthaltung sieht (¶ Charakter, 2; ¶ Gesinnungsethik) und ein Erwerben des Seelenheils durch gute Taten (¶ Verdienst) nicht kennt, weil die Erlöstheit schon Voraussetzung alles christlich-sittlichen Verhaltens ist, hat die Aengstlichkeit des Rechttuns und damit die K. innerhalb des Protestantismus keinen Platz. Sie ist daher auch aus allen modernen protestantischen Darstellungen der Ethik verschwunden. Luthers Anwendung des paulinischen Wortes: „Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde" beherrscht das Feld der protestantischen Ethik auf das entschiedenste, noch verstärkt durch den philosophischen Einschlag von ¶ Kants Gesinnungsethik (¶ Ethik). Allein auch hier kann man den Menschen nicht isoliert mit seiner Glaubensgesinnung in die Kompliziertheit des Wirklichen, an dem sich das ethische Handeln vollzieht, hineinstellen. Auch hier ist Konkretisierung und Spezialisierung nötig. Aber das geschieht nicht mit Hilfe einer K., sondern durch Aufzeigung der sachlichen Zusammenhänge und immanenten Gesetze der konkreten Werte, mit denen es der Mensch in seinem irdischen Dasein zu tun hat, ferner durch das Verhältnis dieser Werte zum Glaubensinhalt (¶ Wertethik). Auch hier kann es sich nur um allgemeine Erörterung zwecks Klärung der Einzelentscheidung handeln, welch letztere Sache des handelnden Individuums bleiben muß; denn die Einzelfälle sind zu mannigfaltig, kompliziert und individuell, als daß ein autoritatives Vorausdenken von Einzelentscheidungen möglich wäre. Zwecks Klärung des Sachverhalts sind wohl konkrete Einzelbeispiele möglich, aber unter Ausschluß jeden Autoritätsanspruchs, daher keine K., auch deshalb nicht, weil durch sie dasjenige der Handlung genommen wäre, was sie erst zu einer sittlichen macht: das Wagnis autonomer Entscheidung.

Außer der Literatur zu ¶ Kasuistik: III und zu ¶ Ethik vgl. Ad. Schlatter: Die christliche Ethik, 1914, S. 27 f. **Wünsch.**

Katechetik.

1. Begriff; — 2. Zur Geschichte: a) in der alten und mittelalterlichen Kirche; b) in der evg. Kirche; c) in der kath. Kirche. — Ergänzend vgl. ¶ Pädagogik, ¶ Religionspädagogik.

1. Der Begriff K. ist in der evg. Kirche bisher nicht einheitlich verwendet worden. Man verstand darunter teils ganz allgemein die Lehre von der kirchlichen Erziehung der kirchlich Unmündigen, teils im engeren Sinne bloß die Theorie des ¶ Katechismus-Unterrichts oder noch spezieller in methodischer Hinsicht die wissenschaftliche Begründung der sogenannten sokratischen Lehrweise (s. u.) im kirchlichen Unterricht. Diese Uneinheitlichkeit der Begriffsbestimmung ist nicht zufällig oder willkürlich, sondern sie ist bedingt durch das wechselnde Verständnis der Kirche von ihrer Erziehungsaufgabe (¶ Religionsunterricht: I). In der Gegenwart ist vor allem kontrovers die Abgrenzung der K. von der evg. ¶ Religionspädagogik. Während man auf der einen Seite die angeblich veraltete K. durch die neue Religionspädagogik er-

setzen will, wird auf der anderen Seite zwischen den Grundlagen der beiden Disziplinen ein theologischer Gegensatz konstruiert. Beides ist sachlich nicht berechtigt. Denn sowohl K. als evg. Religionspädagogik wollen eine Theorie der kirchlichen Jugenderziehung sein. Man wird aber die evg. Religionspädagogik als den weiteren Rahmen bestimmen dürfen, in den sich die K. mit einem beschränkteren Umfang einordnet. Die K., nicht ihrem Wortlaut, sondern ihrer Geschichte nach, ist dann die wissenschaftliche Besinnung auf die Aufgaben und Ziele, welche der Kirche auf dem Gebiet ihrer unterrichtlichen Tätigkeit in Schule und Vorschule (¶ Religionsunterricht), ¶ Katechismus-Unterricht und ¶ Konfirmandenunterweisung, ¶ Kinder-, ¶ Jugendgottesdienst und ¶ Christenlehre gestellt sind. Der Gesichtspunkt des Unterrichts ist hier also besonders betont, ohne daß damit die notwendige Verbindung von Unterricht und Erziehung geleugnet werden soll. Darüber hinausgehend bildet dann die umfassende Erörterung der prinzipiellen Aufgaben einer evg. Erziehungslehre, die Darstellung der verschiedenen Faktoren der evg. Erziehung (nicht bloß des Unterrichts) und die Auseinandersetzung mit der allgemeinen Bildungs- und Erziehungslehre den Hauptinhalt der evg. Religionspädagogik. Der Versuch, eine Unterscheidung von K. und evg. Religionspädagogik durch die Gegenüberstellung von kirchlichem Unterricht und religiösem Schulunterricht zu gewinnen, geht von der Ueberbetonung eines lediglich äußeren, des organisatorischen Gesichtspunktes aus und ist daher nicht haltbar.

In der kath. Kirche wird heute K. und Religionspädagogik häufig identisch gebraucht. Die moderne Diskussion dreht sich vor allem darum, ob die K. von der aus Erfahrung und Vernunft schöpfenden (philosophischen) Pädagogik grundsätzlich zu trennen sei (Grunwald), oder ob die K. als theologische Pädagogik einer auf christlich-kath. Weltanschauung aufgebauten allgemeinen (philosophischen) Pädagogik organisch einzuordnen sei (Göttler).

2. a. Von einer K. als wissenschaftlicher Theorie des kirchlichen Jugendunterrichts kann man in der alten Kirche noch nicht eigentlich sprechen. Der altkirchliche Taufunterricht hatte vor allem die Aufgabe, Erwachsene zum christlichen Glauben zu führen. Deswegen war die Art der Unterweisung mehr homiletisch-liturgisch als unterrichtlich, und das stoffliche Interesse drängte die methodischen Fragen in den Hintergrund. Besondere Erwähnung verdient nur ¶ Augustins Schrift De catechizandis rudibus, die schon wertvolle Ansätze zu einer Theorie darbot und als Ziel der religiösen Unterweisung angab: „Durchs Hören glauben, durchs Glauben hoffen, durchs Hoffen lieben lernen." — Die mittelalterliche Kirche legte, besonders in der karolingischen Zeit, großen Wert auf die religiöse Unterweisung der Kinder und hat den Eltern und Paten ihre Pflicht in dieser Hinsicht wiederholt mit allem Nachdruck eingeschärft. Aber die Tätigkeit der Kirche selbst blieb doch eine vorwiegend homiletische. Die notwendige Rücksicht auf die Kinder hat lange Zeit nicht zu einem besonderen Beichtunterricht für die Kinder geführt, sondern nur der Predigt eine katechetische Aufgabe gestellt. Wo aber im späteren Mittelalter Beichtfragen an Kinder gerichtet wurden, kam man über eine rein mechanische Art der Unterweisung nicht hinaus. Jedenfalls kann von einer katechetischen Literatur im eigentlichen Sinne nicht geredet werden. Erst der Pariser Kanzler ¶ Gerson hat in seiner Schrift De parvulis ad Christum trahendis (1409—12) auf die Notwendigkeit, die Kinder kirchlich zu unterrichten, mit Nachdruck hingewiesen, und der Frankfurter Johannes Wolf hat diese Anregungen aufgenommen und weitergeführt in der Schrift: „Vor die anhebenden Kynder und ander zu bichten in der ersten Bycht" (1476). — Mit viel größerem Ernste haben die mittelalterlichen Sekten sich der religiösen Jugendausbildung angenommen.

2. b. Doch erst die Reformation hat im Zusammenhang mit ihrem neuen Glaubens- und Kirchenverständnis die Bedeutung der kirchlichen Unterweisung der Jugend tiefer erkannt. Wertvolle Anregungen hat schon ¶ Luther gegeben, z. B. in der Schrift: „An die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen" (1524), in der Vorrede zur „Deutschen Messe und Ordnung des Gottesdienstes" (1526) und in der Vorrede zum „Kleinen Katechismus" (1529). Freilich in der Praxis war der rein mechanische Betrieb des buchstäblichen Auswendiglernens noch lange vorherrschend. Auch hat es noch lange gedauert, bis es zu einer eigentlichen evg. K. kam. Zunächst war die Schaffung von Katechismen die erste praktische Forderung (¶ Katechismus: I), und als dann einzelne katechetische Lehrbücher aufkamen, war das Interesse für die reine Lehre so sehr in den Vordergrund getreten, daß die K. des Altprotestantismus (z. B. Valentin ¶ Trotzendorfs Methodus doctrinae catecheticae, 1565, und Andreas ¶ Hyperius' De catechesi, 1570) fast nur Anweisung gab, wie man den Katechismusstoff, im Sinne der Kontroverstheologie in Fragen und Antworten ausgeführt, dem Kinde einprägen soll. J. Valentin ¶ Andreä, der sich gegen solchen Formalismus wandte, drang mit seiner Kritik nicht durch. — Demgegenüber bedeutet die K. des Pietismus einen unverkennbaren Fortschritt. Nicht nur wurde der Stoff der religiösen Unterweisung dadurch bedeutsam erweitert, daß stärker als bisher die biblische Geschichte, Bibelspruch und Kirchenlied für den Katechismusunterricht beigezogen wurden (J. ¶ Hübners Biblische Historien, 1714; ¶ Bibel: IV, 1), sondern nun wurde auch das Problem der Methode ernsthaft ins Auge gefaßt. Vor allem aber bedeutete die neue Zielbestimmung einen Gewinn. Man erkannte, daß bisher zu viel Gewicht auf die Lehreinprägung gelegt wurde und betonte demgegenüber das erbauliche Moment, indem man mit der Erkenntnismitteilung die Gemüts- und Willensbeeinflussung verbinden wollte. ¶ Spener wünschte, „daß die Jugend nicht nur, was ihr zu glauben vorgelegt wird, verstehen lerne, sondern auch sobald sich daran erinnere, wie ihr solches entweder eine Regel ihres Lebens oder trefflichen Antrieb zu der wahren Gottseligkeit geben soll, weshalb bei den examinibus jeweilige Ermahnungen zur Werkstelligung des Erlernten viel Nutzen schaffen mögen", und A. H. ¶ Francke betonte: „Man führe die Kinder auf eine herzliche Erkenntnis und tätliches Christentum mit aller Liebe und Sanftmut, daher sie zu gewöhnen sind, daß sie mit allem ihrem Tun und Lassen eine Anwendung ihres Katechismus machen können" (Spener: Vorrede zu der „Einfältigen Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus", 1677; Francke: „Kurzer und einfältiger Unterricht, wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzuführen sind", 1702). J. J. ¶ Rambach hat dann in einer selbständigen K. (Der wohl unterrichtete Katechet, 1722) die Anregungen Speners und Franckes weiter ausgeführt. Wie weit er schon von einer bloßen Stoffdar-

bietung in seiner K. abrückte, zeigt deutlich die Einteilung seines Werkes: 1. Vom Katecheten; 2. Von den Katechumenen; 3. Von der Katechisation. Das Bestreben, den Kopf ins Herz zu bringen, führte dann freilich in der weiteren Entwicklung zu einer doppelten Gefahr: teils geriet die ganze Jugendunterweisung ins homiletische Fahrwasser und wurde leicht sentimental und aufdringlich, teils wurde der Erkenntnisstoff zuerst für sich in der alten formalistischen Weise eingeprägt, und dann erst erbaulich angewendet, und so der innere Zusammenhang von religiöser Erkenntnis und Willensbeeinflussung auseinandergerissen. Vor allem aber kam man mit der Absicht der Kinderbekehrung in einen unfrommen Betrieb und in eine seelische Ueberspannung hinein, die sich in der Geschichte der pietistischen Kindererziehung bitter gerächt haben. — Wirksamer und erfolgreicher als der Pietismus hat den Kampf gegen Begriffsaneignung und gedächtnismäßige Einprägung des religiösen Stoffs die K. der Aufklärungszeit aufgenommen. In den Lehrbüchern der K. werden nun die methodischen Fragen in den Vordergrund gerückt, vor allem die Frage, wie man Wahrheiten beweisen, d. h. zu überzeugender Aneignung bringen könne. Schon bei L. von ¶ Mosheim findet sich die neue Methode der sog. ¶ Sokratik; dann aber hat sie besonders G. F. ¶ Dinter entwickelt und für lange Zeit zur beherrschenden Theorie gemacht. Sie ist durch zwei Momente gekennzeichnet: einmal sollte nicht zuerst eingeprägt und dann verstanden werden, sondern zunächst verstanden und dann eingeprägt werden, und sodann war ihr Hauptaugenmerk darauf gerichtet, dem Kinde nicht fertige Erkenntnisse mitzuteilen, sondern mit Hilfe der sogenannten Entwicklungsfrage das Kind das Neue selbständig finden zu lassen, indem es von gewissen, ihm schon bekannten Voraussetzungen ausgeht und dann von Stufe zu Stufe fortschreitet. Auf diese Weise war es nicht nur möglich, das Kind zu eigenem Nachdenken zu erziehen, sondern auch einen wirklichen Zusammenhang in seine Erkenntnisse zu bringen. Diese Grundsätze sind auch heute noch wertvoll. Aber die innere Verbindung von Sokratik und Rationalismus hat dann allerdings die Gefahr mit sich gebracht, daß nicht nur der religiöse Stoff auf die allgemeinen, dem Menschen angeborenen Wahrheiten zurückgeschraubt wurde, die vom Kinde aus der Vernunft abzuleiten waren, sondern daß auch die Methode der Stoffmitteilung wieder in einen leeren Formalismus und Intellektualismus hineinführte. — Im 19. und 20. Jhd. sind der K. durch die weitere Entwicklung des theologischen und pädagogischen Denkens neue Aufgaben gestellt worden. Schon ¶ Schleiermacher und ¶ Pestalozzi haben neue Wege gewiesen. Aber nur langsam ging die K. auf die neuen Fragestellungen ein, die zum Teil heute noch nicht von ihr auf allen Seiten gesehen und beachtet werden. Die Nachwirkungen der Sokratik und der Einfluß der ¶ Herbart- ¶ Ziller'schen Pädagogik haben die K. noch bis in das 20. Jhd. hinein in dem intellektualistischen Bann festgehalten. Doch gewann nun die K. im geschlossenen Rahmen der Praktischen Theologie eine mehr systematische Durchbildung. Wenn man die lange Reihe katechetischer Lehrbücher von Schleiermacher über K. J. ¶ Nitzsch, Th. ¶ Harnack, Chr. ¶ Palmer, G. von ¶ Zezschwitz bis in die Gegenwart hinein überblickt, so sieht man in ihnen deutlich das Bemühen, über die Zufälligkeit praktischer Anweisungen hinaus zum Rang einer wissenschaftlichen Darstellung sich zu erheben. Aber wo die historische Fundamentierung oder das Wertlegen auf dogmatische Korrektheit und Vollständigkeit des Lernstoffs die entscheidenden Gesichtspunkte der Darstellung waren, da war die gestellte Aufgabe ebensowenig erfüllt wie da, wo man durch kritiklose Uebernahme pädagogischer und psychologischer Modetheorien auch das Problem des religiösen Unterrichts und der religiösen Erziehung gelöst zu haben glaubte. Der K. ist die Aufgabe gestellt, unter Berücksichtigung der heutigen geistigen und religiösen Lage und unter Verwendung aller Anregungen, welche von der modernen Psychologie, Soziologie, Pädagogik und Volkskunde dargeboten werden, darzustellen, wie der eigentümliche Sachgehalt des von der Kirche dargebotenen religiösen Stoffs von jugendlichen Menschen durch persönliche Vermittlung innerlich und lebendig angeeignet werden kann.

2. c. Die Bemühungen des Protestantismus um die religiöse Bildung und Erziehung der Jugend haben auch auf die kath. Kirche belebend gewirkt. Melanchthon hatte noch in der Apologie sagen können (J. T. Müller: Die symbolischen Bücher, S. 212): Apud adversarios nulla prorsus est κατήχησις puerorum. Aber durch das ¶ Tridentinum wurde die Abhaltung von Christenlehren allen Pfarrern zur Pflicht gemacht (Sess. XXIV, de ref. c. 4; vgl. ¶ Christenlehrbruderschaften). Die Grundlage dieser Christenlehren bildeten die mannigfachen Katechismen, die damals zahlreich entstanden (¶ Katechismus: I, 4). Besonders der Jesuitenorden nahm sich der kirchlichen Erziehungsaufgaben an. Doch erst sehr viel später, erst nach dem Dreißigjährigen Krieg, kam es in Deutschland zur Ausbildung einer eigentlichen kath. K. Hier sind besonders zu nennen der Münchener Jesuit Franz Neumayer mit seiner Rhetorica catechetica (1766), der Würzburger Professor M. J. ¶ Schmidt mit seinem Methodus tradendi prima elementa religionis (1769) und der Abt ¶ Felbiger mit seinen „Vorlesungen über die Kunst zu katechesieren" (1774). In formal-methodischer Hinsicht besteht eine starke Berührung mit den katechetischen Schriften der protestantischen Orthodoxie. Aber dieses Wertlegen auf mechanische Einprägung, Lehrübermittlung und Begriffsbildung hat dann jahrhundertelang nach der methodischen Seite hin die Eigenart der kath. katechetischen Literatur bestimmt, zumal die weitere Entwicklung nicht wie auf protestantischer Seite durch eine pietistische Periode hindurchführte und andererseits die Versuche der Zurückdrängung rationalistisch aufklärerischer Einflüsse und der Wiederherstellung des kirchlich-autoritativen Charakters der K. zu einer starken Betonung des dogmatisch-begrifflichen Moments führten, obwohl immer wieder Ansätze gemacht wurden, z. B. durch Herbeiziehung der Biblischen Geschichte, den unterrichtlichen Intellektualismus zu durchbrechen. Als hervorragende Vertreter mögen genannt sein: B. ¶ Overberg (Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht, 1793), J. M. ¶ Sailer (Pastoraltheologie, 1788 f; Ueber Erziehung für Erzieher 1807), der Salzburger Erzbischof A. Gruber (Prakt. Handbuch der Katechetik, 1832, neu hrsg. 1922) und J. B. ¶ Hirscher (Katechetik, 1840 [4]). — Erst gegen Ende des 19. Jhd.s hat sich die kath. K. den Einflüssen der modernen Pädagogik und Psychologie aufgeschlossen. Die „Münchener Methode" verlangt z. B. im Katechismusunterricht unter Ablehnung des textanalytischen Verfahrens eine von der lebendigen Anschauung ausgehende, nicht bloß den Verstand, sondern auch Gefühl und Willen von Anfang an beeinflussende Stoffbehandlung. Und nach dem Weltkrieg hat die

kath. K. sich noch rascher als die evg. auf die unter dem Namen der ¶ Arbeitsschule oder Lebensschule sich sammelnden methodischen Bestrebungen eingestellt. Die Kritik hat freilich nicht gefehlt. Heute ist der kath. K. geradeso wie der evg. K. die Aufgabe gestellt, die Bedingtheit der Methodik durch die Wesensgesetzlichkeit des religiösen Bildungsguts noch schärfer als bisher herauszuarbeiten.

RGG[1] III, Sp. 974 ff; — RE[3] X, S. 121 ff; 135 ff; XXIII, S. 744 ff; — Pädagogisches Lexikon II, S. 1209 ff (Ulmer); — Die Lehrbücher der ¶ Praktischen Theologie; — O. Frenzel: Zur katechet. Unterweisung im 17. und 18. Jhd., 1920; — M. Schian: Die Sokratik im Zeitalter der Aufklärung, 1900; — O. Baumgarten: Neue Bahnen, 1914[2]; — R. Kabitsch: Wie lehren wir Religion?, 1923[6]; — J. Steinbeck: Lehrbuch der kirchlichen Jugenderziehung (Katechetik), 1914; — A. Eckert: Der kirchliche Unterricht, 1915; — E. Pfennigsdorf: Wie lehren wir Evangelium?, 1925[2]; — O. Eberhard: Neuzeitlicher Religionsunterricht, 1924; — Fr. Niebergall: Der neue Religionsunterricht, 1926[2]; — J. Göttler: Religions- und Moralpädagogik, 1923 (kath.); — H. Mayer: Katechetik, 1928[2] (kath.); — G. Grunwald: Die Pädagogik des 20. Jhd.s, 1927 (kath.). **Faber.**

Katechismus.

I. Geschichtlich; — II. Katechismus-Unterricht.

Katechismus: I. Geschichtlich.

1. Begriff und Name; — 2. Die Katechismen Luthers; — 3. Wichtige andere evg. Katechismen; — 4. Kath. Katechismen.

1. Die Geschichte des K. hängt nach Zweck, Stoff und Form eng zusammen mit der Geschichte der christlichen Volks- und Jugendunterweisung, wie sie sich je nach den religiösen, theologischen und pädagogischen Auffassungen der Zeit praktisch in Kirche und Schule gestaltet hat (¶ Katechetik, 2). Unter „K." verstehen wir heute das Büchlein, in dem die evg.-christliche Lehre nach ihren Hauptzügen mit Bibelsprüchen und Lehrsätzen, und zwar zumeist in dialogischer Form, zur Verwendung im Jugendunterricht dargestellt ist. Während man seit dem frühen Mittelalter die mündliche Unterweisung selbst oder deren Stoff — so anfänglich noch Luther —, im späteren Mittelalter auch speziell die Fragen des Priesters und die Antworten der Paten bei der Kindertaufe „K." nannte, wurde der Name auf ein Buch erst seit der Reformation übertragen, zum erstenmal wohl von dem Württemberger Joh. ¶ Brenz 1528 im Nebentitel „Catechismus minor und major" seiner weit verbreiteten „Fragstücke", oder von dem Ansbacher ¶ Althamer 1528 in seinem „K., das ist Unterricht zum christlichen Glauben ... in Frageweise und Antwort gestellt". Die Anregung dazu hatte eine Andeutung in Luthers deutscher Messe von 1526 gegeben: im privaten Briefwechsel hat Luther schon 1525 „K." als Bezeichnung eines Buches gebraucht, und das Wort hat in dieser Bedeutung eben durch Luthers eigene Katechismen allgemeine Anerkennung gefunden und bis zur Gegenwart behalten, obwohl nicht nur der Inhalt und die Form, sondern auch der Zweck eines K. sich geändert haben.

2. Wenn die Katechismen Luthers hier vorausgestellt werden, so geschieht das nicht etwa, weil sie die ersten evg. Bücher dieser Art waren — die neueren Untersuchungen von F. Cohrs (s. Lit.) haben etliche dreißig nachgewiesen, die vor Luthers Katechismen erschienen sind —, auch nicht nur, weil sie nach Bedeutung und Verbreitung von keinem späteren evg. K. übertroffen werden, sondern weil sie ein glänzendes Zeugnis für Luther als Reformator des kirchlichen Lebens bilden: in ihrem Anschluß an die Ueberlieferung und im Fortschritt über diese hinaus, in der eigenartigen Verbindung von Theologie und Frömmigkeit, von pädagogischen, kultischen, pfarramtlichen Reformversuchen mit Luthers eigener praktischer Wirksamkeit.

2. a. Die beiden Katechismen Luthers sind das Resultat seiner zahlreichen eigenen Vorarbeiten. Von 1516 an hat er wiederholt, besonders in der Fastenzeit, über Gebote, Glaube, Unservater, später auch über Taufe und Abendmahl gepredigt. Die für die Beichte bestimmten Schriften „Kurze Form" von 1520 (von Cohrs der erste evg. K. genannt), wie das „Betbüchlein" von 1522 sind Auszüge aus Predigten. 1528 hielt er drei Reihen solcher Predigten, die letzte Reihe im Anschluß an die kursächsische Kirchenvisitation, an der er selbst beteiligt war. Sie bilden die Grundlage der gleichzeitig ausgearbeiteten Katechismen: des „Großen" („deutschen"), der als Handreichung für die Geistlichen zu Kinderpredigten und Christenlehren (daher ohne Frageform) dienen sollte und im April 1529 erschien, und des „Kleinen" (kurzgefaßten), der auf einzelnen Tafeln schon im Januar und März, in der Wittenberger Buchausgabe erst im Mai 1529, also nach dem Großen, gedruckt war. Diesen kleinen K., den man gewöhnlich meint, wenn man vom K. Luthers spricht, übergab er den Hausvätern und in der Buchausgabe auch den „ungelehrten", „ungeschickten" Pfarrern als Muster (vgl. die Vorrede) eines Lernbuches für Kinder und Erwachsene (Enchiridion = Kinderbüchlein, Fibel). Sein Zweck war, als Auszug aus der Hl. Schrift, als Laienbibel das Wesen des evg. Christentums zum Gebrauch bei der Unterweisung der Jugend und der Erwachsenen, besonders mit Rücksicht auf Beichte, Abendmahlsempfang (Kinderkommunion in jener Zeit!) und Patenrecht volkstümlich darzubieten. Einen, den Zweck, die Stoffauswahl und die Methode bestimmenden Unterschied zwischen Kindern und Erwachsenen, zwischen Unmündigen und Mündigen konnte Luther bei den damaligen Verhältnissen nicht machen: das Buch soll im Haus und bei der Volksunterweisung, vor allem in den immer wieder geforderten K.gottesdiensten am Sonntag gebraucht werden. Als Schulbuch in unserem heutigen Sinne war er nicht gedacht; aber er ist ein Schulbuch geworden.

2. b. Die ältesten von Luther beibehaltenen Stoffe sind ¶ Vaterunser und Glaube, ein Bibelwort und das von der Kirche allmählich gebildete Taufbekenntnis (¶ Apostolikum). Sie stammen aus dem Taufunterricht bzw. aus dem Patenunterricht nach der allgemeinen Einführung der Kindertaufe. Zu diesen beiden „Patenhauptstücken" war bei der Beichte eine Reihe von Lehrstücken, zumeist ethischen Inhalts hinzugekommen, wie die Seligpreisungen, die Todsünden, die Werke der Barmherzigkeit usw., vor allem aber seit dem 13. Jhd. der ¶ Dekalog und, als Anhang zum Vaterunser, das Ave Maria (¶ Formeln: II, 7). Unservater, Ave Maria, Glaube, Dekalog und zwar gewöhnlich in dieser Reihenfolge, galten alsdann als die vier Hauptstücke der Unterweisung und des Beichtverhörs. Zugleich wurden die meisten dieser Stücke auch in Verbindung mit der „offenen Schuld" und der Predigt im deutschen Teil des mittelalterlichen Sonntagsgottesdienstes auf der Kanzel vorgelesen (z. B. nach dem von 1502 an oft gedruckten Manuale curatorum des Basler Priesters J. Ulrich Surgant). Auch in den Lateinschulen und deutschen Schreibschulen wurden sie mit einigen Gebeten gelehrt. Von diesen Stücken hat Luther in seine Bücher aufgenommen: das Unservater, aber ohne Ave Maria und, wie in der Messe und der Vulgata, ohne Doxo-

logie; den Glauben in drei (statt der bisher üblichen zwölf) Teilen („christliche" statt „kath." Kirche, wie schon Surgant), und den Dekalog, und zwar in der im Mittelalter gekürzten und christianisierten Form (Weglassen des Bilderverbots, Zählung der Gebote, Kürzung des 3. und 4. Gebotes, Feiertag statt Sabbath). Hat er nach der einen Seite den Stoff eingeschränkt, so hat er ihn nach der anderen erweitert. Er hat die im 15. Jhd. in besonderen Schriften erschienenen Erklärungen der Hauptstücke mit dem Memorierbuch selbst vereinigt, wobei er, vor allem bei den Geboten und beim Vaterunser, vielfach älteres Material kritisch sichtend (Hervorhebung und Erklärung des ersten Gebotes, vierte Bitte) verwendet und beide, im Anschluß an die Ueberlieferung, und doch gerade mit Rücksicht auf den Zweck des K. ausführlicher behandelt als den Glauben. Weiter hat er zwei Stücke, Taufe und Abendmahl (Einsetzungsworte nach dem Messetext), hinzugefügt, wobei die eigentlichen „Texte" wiederum Bibelworte bilden. Die Fünfzahl findet sich zuerst in Luthers deutscher Messe (1525 vollendet) und in dem anonymen „Büchlein für die Laien und Kinder" 1525, wo auch die, vorher seltene, von Luther gewählte Reihenfolge: Gebote, Glaube, Vaterunser, angeführt ist.

Diese 5 Teile, Text und Erklärungen zusammen, werden heute als „Hauptstücke" bezeichnet, während Luther insofern immer noch den Anschluß an die Ueberlieferung zeigt, als er sehr häufig die ersten drei als die wichtigsten bezeichnet. An die 5 Stücke schließen sich im Kleinen K. noch drei weitere als „Nebenstücke" an: Morgen- und Abendgebet, Tischgebet, Haustafel, von denen die Gebete längst üblich waren, die Haustafel wahrscheinlich auf einen Traktat Joh. ¶ Gersons zurückgeht. Das Stück über die Beichte wird erst 1531 eingefügt; Tauf- und Traubüchlein sind nur „zufällige" Beigaben.

In den Predigten über die K.stücke hat Luther die drei ersten Stücke nach seiner Anordnung innerlich verknüpft. Im Kleinen K. fehlt jede Andeutung einer solchen Verbindung. Vergleicht man den Großen K., was doch bei der Entstehung der Bücher das Nächstliegende ist, so sagt dort Luther, daß die Gebote uns lehren, was wir tun sollen, und daß wir das nicht tun können, daß uns aber der Glaube die Quelle der Kraft, das Vaterunser den Weg zur Kraftquelle zeige. „So wir könnten aus eigener Kraft die Gebote halten, so bedürften wir weder Glauben noch Vaterunser." Ob aber Luther an die Verwendung dieser Gedankenverknüpfung im Kleinen K. gedacht hat? Die Tafeldrucke wenigstens schließen es direkt aus. Die Gebote werden, auch im Buch selbst, nie als Sündenspiegel betrachtet, sondern als auszuführende Forderungen. Und über den Zusammenhang der sogenannten Nebenstücke mit den fünf ersten, vor allem der Haustafel, die doch immer zum Inhalt des Kleinen K. gehörten, lassen sich nur Vermutungen aussprechen. So kam man neuerdings zu der Ansicht, daß Luther keine Ueber- und Unterordnung der Stücke, sondern in jedem Hauptstück das Christentum in eigener Beleuchtung geben wollte (¶ Katechismus: II, 2). Ob man aber nicht geschichtlich sicherer vorgeht, wenn man entweder die Verbindung des Großen K. auf den Kleinen überträgt oder auf den Versuch einer inneren Anordnung überhaupt verzichtet? — In bezug auf die Methode empfiehlt Luther, von einem Teil zum anderen langsam vorwärts zu schreiten, und zwar zuerst den „Text", z. B. die Gebote, dann den „Verstand", die Erklärungen, lernen zu lassen und mit der obersten Stufe das Gelernte und Besprochene auf Einzelverhältnisse anzuwenden. Diese nicht ganz klaren Bemerkungen legen den Nachdruck auf das Lernen, und zwar in erster Linie des Textes, der Hauptstücke selbst. Der Lehrgang ist doch hier schon: Lernen lassen, erklären, anwenden. Die Abhörform war durch die Verwendung des Buches bei Beichte und Abendmahlsprüfung gegeben. Auf die in der zweiten (oder dritten) Buchausgabe von 1529 bei den drei ersten Hauptstücken auftretenden Illustrationen nach biblischen Erzählungen nimmt Luther keinen Bezug, wie er in seinen Erklärungen „Exempel aus der Schrift" nicht heranzieht, sie aber dem Lehrenden bei der Anwendung zu gebrauchen empfiehlt. Spruchsammlungen (¶ Spruchbuch) wurden erst viel später in Verbindung mit Luthers Text gebracht.

2. c. Luther wollte kein allgemein geltendes Werk schaffen. So sind, eben durch ihn angeregt, auch weiterhin zahlreiche andere entstanden. Aber sein K. hat sie allmählich zurückgedrängt und wurde 1580 mit dem großen als Symbol in das ¶ Konkordienbuch aufgenommen. Unterricht im K. galt als der Unterricht im Christentum überhaupt (¶ Katechetik, 2 b) und hat mancherlei Ansätze, auch die Geschichte des Reiches Gottes in der Bibel heranzuziehen (¶ Bibel: IV, 1), nicht aufkommen lassen. Aber die Geschichte zeigt neben dem äußeren Sieg noch eine andere Seite. Zwar mag es dahingestellt sein, ob die doktrinäre Art des Unterrichts, die Ueberschätzung der Memoriermethode, nur mit dem Kleinen K. zusammenhängt. Aber was man auch heute noch öfters als seinen Vorzug rühmt, daß er nämlich kein zusammenhängendes Lehrsystem, keine Kinderdogmatik gegeben habe, das wurde bald als Nachteil betrachtet. Während der allzu breite und zu theologische ¶ Heidelberger K. gekürzt wurde, schien der Lutherische zu wenig Material darzureichen und nicht mehr alles zu enthalten, was ein evg. Christ zu wissen nötig hat, z. B. über die Bedeutung der Hl. Schrift, über das Wesen der evg. Kirche und ihre Unterschiede von der kath. Seine Erklärungen des Apostolikums mit ihren kraftvollen, aber nicht kindlich geformten Sätzen, erklärten eigentlich den Text nicht, sondern waren Umschreibungen und geben nur den Gesamteindruck und die Erfahrung eines reifen, frommen Christen wieder. So entstanden in den Anfängen schon sehr früh die sogenannten exponierten Katechismen mit ihren Zusätzen und zergliedernden Erklärungen der Erklärungen Luthers. Gewiß hat man zu viel Theologie, sei es Dogmatik oder Moral, eingetragen, und die Zahl der Fragen, die gelernt werden sollten, wuchs in die Hunderte. Aber es ist doch vom historischen Standpunkt aus nicht richtig, in diesen Veränderungen nur pietätlose Verschlechterungen von Luthers Werk zu erblicken. Es war doch begreiflich, daß der Umschwung der theologischen Anschauungen zur Kritik führte, ja später zu dem Urteil, daß Luther in einzelnen Teilen zu viel Theologie oder seine Theologie ausgesprochen und auf gesellschaftliche und soziale Verhältnisse seiner Zeit (Vaterunser) angewendet habe, die einer anderen Zeit nicht mehr entsprachen. Auch neue psychologische und pädagogische Erkenntnisse verlangten andere Methoden für die religiöse Unterweisung. Nicht mehr das Lernen der Sätze allein, sondern ihre innere Aneignung, die religiöse und moralische Anwendung, galt als Ziel des Unterrichts. Der Stoffkreis wurde erweitert, und das Verhältnis der geschichtlichen und poetischen Stoffe zu den rein lehrhaften anders bestimmt, wodurch die letzteren mehr in den Hintergrund gedrängt wurden (Pietismus: Biblische Geschichte;

dann Kirchenlied, Kirchenjahr, Einführung in die Bibel, Kirchengeschichte). Die Anschauung galt als Ausgangspunkt; die Entwicklung trat an die Stelle der Zergliederung; das Memorieren wurde nicht mehr an den Anfang, sondern an den Schluß der Besprechung gesetzt. Der ursprüngliche, einheitliche Charakter des Abhördialogs wird durch die Einfügung von methodisch ganz anders gerichteten Fragen und von Sätzen, die für das Auswendiglernen ungeeignet waren, zerstört. So konnte ein aus dem Volk stammender lutherischer Theologe und Volksprediger, Klaus ¶ Harms, in den Jahren, da er den Kampf gegen Aufklärung und reformierte Kirche begann, den Kleinen K. ein Buch nennen, das sich für das „junge" Volk in vieler Hinsicht gar nicht eigne. Und wenn man auch im Gegensatz zur Aufklärungspädagogik in der lutherischen Kirche — über die Unionskatechismen s. 3 c — wieder zu den alten Katechismen zurückgriff, so war dies doch nur eine Episode. Von neuem erwachte die Opposition und kam einerseits zu einer völligen Ablehnung — und dies nicht nur im Interesse der Freiheit und Freudigkeit des Erziehers, sondern auch aus religiös-psychologischen Gründen — und anderseits zu Umdeutungen und Eintragungen, die zum Inhalt und Zweck des Buches nicht passen (Stellung des Dekalogs; Dekalog als Darstellung der evg. Ethik; Bergpredigt; christozentrische Behandlung; Umstellung der Hauptstücke; der „Heilsweg"): Versuche, die dem Theoretiker, dem Erzieher, größere Freude bereiten als dem Zögling, dem — im Gegensatz zu dem geschlossenen System des kath. Unterrichts — nun keine klare und sichere Grundlage für seine religiöse Weiterbildung mitgegeben wird. Endlich hat die Organisation der Volksschule im 19. Jhd., die allgemeine Einführung der ¶ Konfirmandenunterweisung, neuestens auch des Religionsunterrichts in den ¶ Fortbildungsschulen, neben dem Religionsunterricht in den niederen und höheren Schulen, die Alleinherrschaft des K., jedes K. gebrochen (¶ Religionsunterricht, ¶ Katechismus: II). Gerade lutherische Theologen befinden sich in völliger Unsicherheit über die Verwendung des Kl. K. „Er ist kein Schulbuch, für Landkinder zu schwer, aus inneren Gründen ungeeignet", so die einen. Und wiederum andere: „Luthers K. kann nicht Grundlage des heutigen Konfirmandenunterrichts sein." Die Lehrer in der Schule kämpfen gegen ihn als Schulbuch, die Pfarrer gegen ihn als Konfirmandenbuch. Jedenfalls, den ursprünglichen Zweck, das Wesen des evg. Christentums darzustellen, kann der Kl. K. heute, in der Zeit eines neuen Ringens zwischen Protestantismus und Katholizismus, nicht mehr erreichen, nicht einmal in bezug auf die lehrhaften Bestandteile. Die Geschichte des Gebrauchs des Kl. K. ist die Geschichte jedes K. der älteren Zeit.

Ferd. Cohrs: Die evg. K.versuche vor Luthers Enchiridien, 5 Bde., 1900—1907; — J. M. Reu: Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts I, 1904 ff; — Otto Albrecht in: Weimarer Lutherausgabe 30, 1, 1910; — Derſ.: Luthers Katechismen, 1915; — Ferd. Cohrs: Vierhundert Jahre Luthers Kleiner Katechismus, 1929; — J. M. Reu: Luthers Kleiner Katechismus, 1929; — O. Frenzel: Zur katechet. Unterweisung im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie, 1915; — Joh. Meyer: Grundriß der praktischen Theologie, 1923; — Derſ.: Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus, 1929; — RE³ X, S. 130 ff; XXIII, S. 743 f.

3. a. Was die wichtigen anderen evg. Katechismen betrifft, so waren für Süddeutschland bedeutungsvoll die Katechismen von Joh. ¶ Brenz, die in zahlreichen Auflagen bis zum Ende des 16. Jhd.s gedruckt wurden und in Württemberg in der „Kinderlehre" (Verbindung mit Luthers Kl. K. seit 1682) noch heute nachwirken: „Fragstücke" von 1528 (Cat. minor für Erstkommunikanten mit der Reihenfolge Taufe, Glaube, Gebote, Vaterunser, Abendmahl; Cat. major für Erwachsene); in der Neubearbeitung von 1535 in die Württembergischen Kirchenordnungen 1536, 1553, 1559 aufgenommen, dagegen in die Badische und Kurpfälzische von 1556 mit verändertem Text. Ferner der breit ausgeführte Catechismus illustratus von 1551, mit dem der (in besonderem Artikel behandelte) reformierte ¶ Heidelberger K. von 1563 mancherlei Berührungspunkte hat.

Th. Wotschke: Brenz als Katechet, 1900.

3. b. Bei seiner ersten Wirksamkeit in Genf gab ¶ Calvin (: 4 a) 1537 eine Instruction de foi (1538 lat.), einen Auszug aus seiner Institutio ohne Dialogform, heraus, den man (mit Recht?) als ersten Genfer K. bezeichnet. Der eigentliche ¶ Genfer K. ist der heute nur aus der französischen Ausgabe von 1545 und der von Calvin selbst hergestellten lat. Uebersetzung vom gleichen Jahr bekannte „Catechisme de l'église de Genève", wohl die verbreitetste Schrift Calvins. In 373 Fragen, die zwar formal ganz verschiedener Art sind und größtenteils kein Abhörexamen, sondern eine Unterredung mit reifen Christen wiedergeben, die aber die Begriffe in klarem Gedankenfortschritt bestimmen, werden die alten Hauptstücke in der Reihenfolge: Glaube, Gesetz, Gebet (Wort Gottes), Sakramente mit genauer Erklärung jedes einzelnen Satzes der Texte und unter Hinweis auf ihren praktisch-religiösen Wert behandelt. Als höchstes Ziel des Menschen wird die wahre Gotteserkenntnis und ein aus ihr folgendes Leben bezeichnet. Dieser ist die wichtigste Grundlage des ¶ Heidelberger K.

Texte: Der K. von 1537 in: Calvins Opera XXII und V; der von 1545 in Opp. VI. Eine deutsche Uebersetzung nach dem lateinischen Text erschien schon 1556 in Basel; eine andere nach dem französischen und lateinischen (die sich nicht immer entsprechen) in Heidelberg 1563, abgedruckt bei J. M. Reu: Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts II, 3, 3 Nr. 20 und neuestens in M. Simon: Um Gottes Ehre, 1924, S. 93 ff. — Aug. Lang: Der Heidelberger K. und vier verwandte Katechismen, 1907; — Derſ.: Der Heidelberger K., 1913.

3. c. Seit der Mitte des 18. Jhd.s sind wieder eine Reihe von Büchern entstanden, die sich von der Tradition des Lutherischen oder sogar von der der alten Hauptstücke lösen und zum Teil nur eine nach bestimmten Gesichtspunkten geordnete Spruchsammlung bilden. Keiner hat allgemeinen Anklang gefunden. Das hängt, abgesehen von ihrem religiösen Zeitgehalt mit dem oben angedeuteten Zurückgreifen auf die alten Bekenntniskatechismen im ersten Drittel des 19. Jhd.s zusammen. Dazu gehören auch solche, die in den Anfängen der neuen Unionskirchen (¶ Union) entstanden sind. Der erste für Kinder „beider evg. Teile" bestimmte Unionskatechismus war schon 1783 der „Unterricht in der christlichen Lehre" von Hering. Dann aber versuchte man unter dem Einfluß der zurückgreifenden Bewegung in den Unionskirchen die zwei Hauptkatechismen, den Kleinen K. Luthers und den Heidelberger, zu verschmelzen. So z. B. der auch auf andere Kirchen einwirkende badische K. von 1856. Daß sich hierbei die Schwierigkeiten beim praktischen Gebrauch verdoppelten, ist nach den Ausführungen oben in 2 c leicht verständlich. Will man aber von einer „K.not" in den unierten Kirchen reden, so ist sie dort nicht größer als in den Kirchen, die am Kleinen K. fest-

halten, und jedenfalls geringer als in Gebieten, wo eine Unzahl von verschiedenen Katechismen nebeneinander gebraucht wird.

H. Bassermann: Zur Frage des Unionskatechismus, 1901.

4. Auf kath. Boden erschien 1535 der erste K., der diesen Namen trug, von G. ¶ Witzel. Es folgten die von Joh. Dietenberger (1537), Bischof Johansen von Meißen (1542), Joh. ¶ Gropper (1547), A. ¶ Soto (1548), Mich. ¶ Helding (1549) u. a., in ihrer Wirkung alle überragt von den beiden Katechismen des ¶ Canisius. Während der Catechismus Romanus (¶ Römischer Katechismus) eine Anweisung für die Lehrenden enthält, ist der in zwölf europäische Sprachen übersetzte „Kinder-K." (1556) des Canisius zwei Jahrhunderte lang der hauptsächliche kath. Volks-K. gewesen und auch in den Diözesankatechismen vielfach nachgeahmt worden. Er zerfällt in die 6 Teile: 1. Glaube und Glaubensbekenntnis; 2. Hoffnung und Gebet (Vaterunser, Ave Maria u. dgl.); 3. Liebe (Dekalog und ¶ Kirchengebote); 4. Sakramente; 5. Sündenlehre; 6. Tugendlehre. Der Zeit der kath. Restauration des 16. Jhd.s gehört auch noch der K. ¶ Bellarmins (1598) an. Aus neuerer Zeit kommen als K.-verfasser u. a. ¶ Felbiger, ¶ Jais, Bernh. ¶ Overberg, J. B. ¶ Hirscher, vor allem aber ¶ Deharbe in Betracht, dessen K. fast die Bedeutung eines kath. Einheits-K. gewonnen hat und auch vielen Diözesankatechismen des 19. Jhd.s zugrunde liegt. Die neueste Zeit zeigt eine Tendenz zur Schaffung eines offiziellen kath. Einheits-K. Als solcher war schon das von Papst Pius X veranlaßte, zunächst für die römische Kirchenprovinz bestimmte Compendio delle dottrina cristiana gedacht (deutsch von H. Stieglitz: Der römische Einheits-K., 1906). Nachdem dann Benedikt XV die Bischöfe in aller Welt aufgefordert hatte, die gebräuchlichen Katechismen in Rom einzureichen, ist bei der Ritenkongregation der ¶ Kurie eine spezielle Abteilung für den gewünschten Einheits-K. eingerichtet worden.

Chr. Moufang: Die kath. Katechismen des 16. Jhd.s, 1881; — P. Bahlmann: Deutschlands kath. Katechismen bis zum Ende des 16. Jhd.s, 1894; — O. Braunsberger: Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des P. Canisius, 1893; — F. X. Thalhofer: Die Entwicklung des kath. K. in Deutschland von Canisius bis Deharbe, 1899.

Zum ganzen Artikel vgl. noch Ferd. Cohrs: RE³ X, S. 135 ff; XXIII, S. 744 ff (mit Ueberblick über die im Gebrauch befindlichen Katechismen). **Joh. Bauer.**

Katechismus: II. Katechismus-Unterricht.

1. Grundsätzliches; — 2. Luthers Kleiner K. im Unterricht; — 3. Lehrverfahren.

1. In den Jahren des Hochstandes des „geschichtlichen" Interesses schien es eine Zeitlang, als sollte dem K. als besonderem Gegenstand des ¶ Religionsunterrichts das Lebenslicht ausgeblasen werden. Nur der geschichtliche, vor allem der biblisch-geschichtliche Lehrstoff schien das zu bieten, was für den Religionsunterricht überhaupt wertvoll und fruchtbar erscheinen konnte: Anschauung religiösen Lebens, mit dem die Kinder in innere Beziehung treten können. Die begrifflichen Sätze des K. schienen, als Unterlage für den Unterricht benutzt, überhaupt der elementaren pädagogischen Forderung des Ausgehens von der Anschauung zu widersprechen, wie ja die Praxis des K.U.s mit ihrem Einpauken (¶ Memorierstoff) und begrifflichen Glossieren den Kindern die ihnen in dieser Form dargebotene Religion nur zu verleiden geeignet sei. Höchstens sollten einzelne K.sätze als Anschlußstoffe im Verlauf des geschichtlichen Religionsunterrichts gebracht werden; diese könnten dann gegen Ende der Schulzeit in einem zusammenfassenden K.U. an Hand des nun einmal eingeführten K. zusammengestellt werden, damit diesem sein Recht werde. Richtiger erschien aber die Behandlung der einzelnen Stücke des eingeführten K. in Anlehnung an den geschichtlichen Religionsunterricht jeweils an dem geschichtlich entsprechenden Ort: die 10 Gebote (¶ Dekalog) beim AT (mosaische Gesetzgebung), das ¶ Apostolikum bei der Geschichte der alten Kirche, das ¶ Vaterunser beim Leben Jesu, die lutherischen Erklärungen bei der Geschichte Luthers und der Reformation (Folgerichtig durchgeführt hätte das die Auflösung des K.U.s in seiner vom geschichtlichen Religionsunterricht grundsätzlich verschiedenen Abzweckung auf das für Glauben und Leben der Kinder aktuell Normative bedeutet; die Lehrpläne und die Unterrichtspraxis gingen aber nicht bis zu dieser Konsequenz). Den K. im Zusammenhang zu behandeln, sollte der ¶ Konfirmandenunterweisung überlassen bleiben — übrigens eine scharfe Kritik am pädagogischen Wert des Konfirmandenunterrichts. Denn wenn pädagogische Gründe zur Beseitigung des K. als selbständigen Unterrichtsgegenstandes nötigten, mußten diese Gründe nicht weniger für den Konfirmandenunterricht gelten als für den Schul-Religionsunterricht.

Mit der entschiedenen Wendung zum Gegenwärtigen im allgemeinen Geistesleben, in der wir mitten drin stehen, ist die Schätzung eines religiös-sittlichen Gegenwartsunterrichts, die Einführung der Kinder in die für sie maßgebenden Grundsätze christlichen Glaubens und Lebens, zunehmend gewachsen. Auch bei Behandlung geschichtlicher religiöser Stoffe sollen die Kinder an das heran und in das hineinkommen, was aus dem zeitgeschichtlichen Gewand der biblischen oder kirchengeschichtlichen Gestalten überzeitlich-gegenwärtig zu ihnen spricht. — Ob diese Wendung aus dem Geschichtlichen ins Gegenwärtige freilich der Schätzung der überlieferten kirchlichen Katechismen im Unterricht besonders förderlich ist, ist eine andere Frage. Sie scheinen mit der autoritativen Form, in der sie die Grundsätze evg. Glaubens und Lebens darbieten, die Eigenbewegung der Kinder und des Lehrers vielmehr zu hemmen als anzuregen und das, was für die Gegenwart gefunden und gesagt werden soll, wieder an die Formen und Inhalte vergangener Jahrhunderte zu binden. So ist man wohl bereit, einzelne klassische K.stücke um ihrer klassischen Eindrücklichkeit willen jeweils am geeigneten Ort mit zu verwerten. Aber den K. als Ganzes zum Leitfaden für die in die Gegenwart blickende Seite des Religionsunterrichts zu verwenden, dagegen hat man große Bedenken, wenn man auch zu Kompromissen bereit ist, da die Einführung in den K. regelmäßig im Lehrplan vorgeschrieben ist.

Kein Unterrichtsfach verträgt weniger eine allein seligmachende didaktische und methodische Schablone als der Religionsunterricht, zumal der nach der Gegenwart bzw. dem überzeitlich Ewigen blickende Teil desselben, weil hier das Persönliche des Lehrers und der Kinder für Unterrichtsgestaltung und -ertrag entscheidend mit in Betracht kommt. Aber über aller notwendigen Freilassung im einzelnen darf doch nicht als die wesentliche Bedeutung eines „eingeführten" K. das übersehen werden, daß hier in klassisch autoritativer Form ein Boden der Gemeinsamkeit bei aller Eigenbewegtheit des einzelnen Unterrichts gegeben wird. Gerade auch der Gemeinsamkeit des Ausdrucks, die die Möglichkeit gibt, einer babylonischen Sprachverwirrung auf religiösem Gebiet zu

entgehen. Gewiß ist solches die einzelnen über die auf evg. Boden unvermeidlichen und notwendigen individuellen Verschiedenheiten hinweg aneinander bindendes gemeinsames Erbgut auch im biblischen und kirchengeschichtlichen Stoff, besonders auch in den Gesangbuchsliedern gegeben. Aber der K. unterscheidet sich von diesem andern Erbgut sehr wesentlich dadurch, daß in ihm eine Zusammenfassung der elementaren Grundsätze evg. Glaubens und Lebens gegeben ist, in der das für das Gemeinbewußtsein der kirchlichen Gemeinschaft Grundlegende zu knappem autoritativen Ausdruck kommt. Das gilt natürlich in vollem Umfang nur für die in den betreffenden Kirchengebieten wirklich in geschichtlicher Autorität lebendigen Katechismen, wesentlich vom kleinen lutherischen (¶ Katechismus: I, 2) und vom ¶ Heidelberger Katechismus, von letzterem auch nur in bezug auf einzelne Stücke, da regelmäßig nur ein Auszug aus ihm unterrichtlich im Gebrauch ist. Unions-Katechismen (¶ Katechismus: I, 3c) nehmen an dieser autoritativen Geltung nur gebrochen teil, vor allem in dem, was sie an reformatorischem Erbgut mit sich führen. Soweit das nicht der Fall ist, stehen die betreffenden Kirchengebiete (Baden!) zum Teil in ausgesprochener K.not, weil in dem eingeführten K. nicht der tatsächlich gemeinsame Boden anerkannt wird. Dagegen kann das Autoritative der reformatorischen Katechismen trotz des Abstandes der Jahrhunderte ohne Gewissensdruck anerkannt werden, weil sie als Zeugnisse der Väter selbstverständlich in evg. Freiheit gehandhabt sein wollen. Es ist aber zu prüfen, ob diese Freiheit der Handhabung nicht die unmittelbare Verwendbarkeit als Leitfaden für den Unterricht der Gegenwart in Frage stellt. Wir beschränken uns dabei mit Rücksicht auf den verfügbaren Raum auf die Frage nach Verwendbarkeit des kleinen lutherischen K.

Die „kirchliche" Bedeutung des K. legt den Gedanken nahe, dem K.U. seinen Ort im kirchlichen Unterricht, im Konfirmanden- und Katechumenenunterricht zuzuweisen. Dadurch scheint sich besonders leicht eine klare Unterscheidung zwischen dem Stoff des Schul-R.U.s und dem des kirchlichen Unterrichts zu ergeben, die im Interesse beider Formen religiöser Jugendunterweisung erwünscht erscheint. Doch ist ein Herausnehmen des K. aus dem Schul-R.U. entschieden zu widerraten. Nicht nur, weil so die K.wahrheiten nicht früh genug im Gesichtskreis der Kinder erscheinen, um sich ihnen nachhaltig einzuprägen, und weil auch die Zeit für Behandlung des K. zu knapp würde. Sondern vor allem im Interesse des Schul-R.U.s selbst, für den das Herausschneiden des K.lehrstoffs eine bedauerliche Verarmung bedeuten würde. 10 Gebote und 1. Artikel gehören jedenfalls auch in den Schul-R.U.; aber auch 2. und 3. Artikel und Vaterunser sollten im Schul-R.U. nicht fehlen. Dagegen gehören Taufe und Abendmahl in den Konfirmandenunterricht. — Der religiös-sittliche Gegenwartsunterricht in den oberen Klassen höherer Schulen sowie in ¶ Fortbildungs- und ¶ Fachschulen sollte dagegen nicht an den K. angeschlossen werden. Ebensowenig soll in der sogenannten ¶ Christenlehre der K. wieder traktiert werden.

2. Luthers kleiner K. ist erst durch die Arbeit des letzten halben Jahrhunderts aus der Verschüttung, unter der er in Handbüchern und exponierten Katechismen (¶ Katechismus: I, 2c) in einem dogmatisch-ethischen Lehrsystem eingebettet lag, wieder herausgeholt und in seinem eigenen Sinne verstanden werden. Luther will darin kein Lehrsystem darbieten, sondern an Hand der überlieferten kirchlichen „Hauptstücke" jeweils in das Ganze christlich-evg. Wesens unter den drei Gesichtspunkten: christliches Leben, christliches Glauben, christliches Beten einführen. Im 4. und 5. Hauptstück will er Taufe und Abendmahl für den Empfänger innerlich verständlich machen. Alles als zeugnismäßiger Ausdruck evg.-persönlichen Glaubens- und Liebesverhältnisses zu Gott und den Brüdern.

Am deutlichsten kommt der glaubensmäßige Zeugnischarakter der lutherischen K.auslegung zum Ausdruck bei der Erklärung des zweiten Hauptstückes, schon in dem „Ich" der hier erscheinenden Aussagen. An die Stelle einer Erläuterung der 12 Sätze des Apostolikums tritt das Zeugnis von dem, was der Glaube an Gottes Tat in Schöpfung, Erlösung, Heiligung erfährt, jeweils in einem einzigen, aber als Periode klar gegliederten und sachlich durchaus durchsichtigen Satz ausgedrückt. Auch hier stehen die Erklärungen der drei Artikel nicht als verschiedene Stücke des göttlichen Tuns an uns neben-, unter-, hintereinander; Gottes Schöpfungswerk wird ebenso als durch unser ganzes Leben hindurchgehend bezeugt wie sein Erlösungs- und Heiligungswerk. Auch das Geschichtliche an Jesu Wirken, das ja evg. Glauben wesentlich ist, ist gänzlich in sein vom Glauben erfahrenes überzeitliches Erlösungswerk hineingezogen und bekommt von da aus seine Beleuchtung. Dabei bewegt sich alles so durchaus auf der Linie der zentralen, ursprünglichen Aussagen evg. Glaubens, daß der Abstand der Jahrhunderte, der uns von Luther trennt, demgegenüber gar nicht in Frage kommt. Ein Vorbehalt für die Verwendbarkeit bei Kindern scheint nur gemacht werden zu müssen bezüglich der Höhenlage christlichen Vorsehungsglaubens beim 1. Artikel („mich mit aller Notdurft ... behütet und bewahrt") und bezüglich der Tiefe des Schuldgefühls in dem „verlorenen und verdammten Menschen" beim 2. Artikel. Wir dürfen allerdings die Kinder unter keinen Umständen unwahr an den furchtbaren Dunkelheiten des Lebensschicksals vorbeiführen und müssen unterstreichen, daß Luther selbst die Nöte des Lebens nur zu gut gekannt hat. Trotzdem hat er im Glauben den Satz sprechen können — warum? in welchem Sinne? Ganz ähnlich ist der „verlorene und verdammte Mensch" den Kindern als Zeugnis Luthers und des Paulus darzustellen und nach Möglichkeit an diesen mit ihrem ganz feinen und zarten Gewissen verständlich zu machen mit dem Hinweis darauf, daß sie sich vor nichts mehr hüten müssen als vor einem bloßen Nachsprechen der Worte. Ganz verstehen werden sie sie erst, wenn sie größer geworden sind. Der „wahrhaftige Gott und wahrhaftige Mensch", in dem Luther alte Dogmatik mitzuführen scheint, ist im Sinne Luthers selbst so zu behandeln, daß nach Besprechung des Erlösungswerkes Christi an uns mit dem „auf daß ich sein eigen sei" der Blick auf den gerichtet wird, den wir im Glauben unsern Herrn und Erlöser nennen: der wahrhaftige Mensch, der Bruder, durch alle menschliche Not usf. hindurchgegangen bis in den Tod am Kreuz, und doch der, in dem Gott selber in seiner Wahrheit, Heiligkeit, Güte, Barmherzigkeit an Herz und Gewissen greift, die Sünde zu vergeben und uns unter Gottes Herrschaft zu führen.

Auch die Erklärung der Gebote (erstes Hauptstück) ist kein äußerliches Vorhalten ein wenig erläuterter Gebetsformeln, sondern Ausdruck der innersten Beziehung zu dem, was Gott von uns und mit uns will. Der Wandel des „Ich" in „Wir" begründet sich selbst. Auch hier ist das äußerliche Neben-

einander der einzelnen Gebote überwunden durch die straffe Zusammenfassung im „hohen Hauptgebot" des Gott über alle Dinge Fürchtens, Liebens und Vertrauens. Die anderen Gebote geben nur jeweils Anlaß, den Auswirkungen dieses hohen Hauptgebots in verschiedener Richtung christlichen Handelns nachzugehen. Daß dabei keine Vollständigkeit von Grundsätzen evg. Lebensführung erreicht wird, ist kein Schaden — das Nichtstatutarische evg. Sittlichkeit kann daran schon den Kindern klar gemacht werden. Die Zerlegung in Verbot und Gebot (die beim 6. Gebot fehlt!) ist zur Klärung der Einsicht ebenso dienlich, wie selbstverständlich ist, daß aller Nachdruck auf das Gebot fallen muß. Luther legt hier im Unterschied vom 2. Hauptstück breit auseinander; den Kindern muß gegenüber der Mannigfaltigkeit der Lebensaufgaben zurechtgeholfen werden. Dabei die prachtvolle Zusammenfassung im persönlich Gesinnungsmäßigen außer im Gott Fürchten und Lieben im „Nächsten" vom 5. Gebot ab. Ergänzungen sind nötig beim 4. und 7. Gebot wegen der veränderten Verhältnisse; doch alles nicht so, daß der Luthertext dadurch unbrauchbar würde.

Beim 3. Hauptstück gibt Luther lediglich Erläuterungen zu den Bitten des Vaterunsers. Das hängt offenbar damit zusammen, daß er gar nicht daran denkt, die Bitten des Herrengebets selbst durch das, was er zu sagen hat, ergänzen oder gar ersetzen zu wollen, während die Auslegung des 1. Hauptstücks die Christianisierung des at.lichen Zehngebots, die des 2. Hauptstücks die Evangelisierung des altkirchlichen Symbols ist. Doch bleibt zu bedauern, daß Luther weder die gewaltige Theozentrie der drei ersten Bitten noch die wuchtige Geschlossenheit der Bittengruppen 1—3, 5—7 zur Geltung gebracht hat.

Die Unterweisung im 4. und 5. Hauptstück wird sich an dem zu orientieren haben, was die Handlungen Taufe und Abendmahl als solche für die Kinder bedeuten, und erst von da aus die Einzelaussagen Luthers heranziehen und verwerten. Sonst droht sie in die lutherische Sakramentslehre einzuführen und nicht in das Verständnis der Handlungen selbst, um das es doch auch Luther zu tun war.

Wie steht es mit den Bedenken gegen die Brauchbarkeit des Kleinen K. im heutigen Unterricht wegen seiner Sprache? Man erkennt deren Schönheit und Lebendigkeit durchaus an, meint aber, sie sei doch vielfach nicht kindlich und gegenwärtig genug (die Perioden im 2. Hauptstück!). Einiges von diesen Bedenken ist im folgenden Abschnitt zu erledigen. Hier ist allgemein zu sagen, daß die sprachlichen Schwierigkeiten nicht so groß sind, daß sie nicht ohne besondere Mühe überwunden werden können. Und die Eigengeartetheit von Luthers K.sprache ist auf der anderen Seite hervorragend geeignet, den Kindern das in dieser Form an sie Herangebrachte besonders eindrücklich zu machen. Wir verstehen heute besser als eine nicht lang zurückliegende Zeit den Gemütseindruck der „heiligen" Formung zu würdigen.

3. In der begrifflichen Formung der K.sätze liegen zweifellos besondere Schwierigkeiten und Gefahren für ihre Behandlung im Unterricht. Einpauken, Maulbrauchen, unlebendiges begriffliches Zergliedern und Zerklären — das sind die Hauptschäden einer weitverbreiteten Praxis des K.U.s. Wie ist ihnen zu entgehen?

Auch für den K.U. gilt dasselbe wie für jeden Unterricht, daß der Unterrichtsstoff nur in dem Maße von den Kindern innerlich angeeignet werden kann, als das gedanklich Anzueignende auf Grund lebendiger Anschauung an sie herantritt. Sowohl bei den Geboten wie bei den Glaubensaussagen wie beim Herrengebet müssen sie Menschen vor sich sehen, von denen die Aussagen des K. im ganzen und im einzelnen gelten, und von da aus müssen wieder Linien in ihr eigenes Leben hineingezogen werden, wenn das, was vor sie hingestellt worden ist, in seiner Tragweite für sie selbst verstanden und empfunden werden soll („Lebendiger" K.U.!). Wie das im einzelnen zu geschehen hat, darüber lassen sich schematische Vorschriften nicht geben. Es kann so geschehen, daß der K.satz aus der Aussprache über die in den Gesichtskreis der Kinder getretene lebendige Sachanschauung als Krönung sich ergibt, ohne daß noch viel Erläuterung von Einzelheiten der K.aussage erforderlich ist. Allerdings ist dann die Gefahr, daß die einzelnen Ausdrücke der K.aussage den Kindern nicht bedeutungsvoll genug werden, um den K.satz als solchen für sie dauernd wertvoll zu machen. Deshalb erscheint im allgemeinen das Verfahren empfehlenswerter, daß die K.aussage ausgesprochenermaßen die Richtpunkte im ganzen und im einzelnen gibt, nach denen die sachlich-anschauliche Aussprache im Unterricht verläuft. Hier ist allerdings die andere Gefahr, einmal daß doch wieder ins bloß begriffliche Zerlegen und Erläutern abgeirrt wird, dann aber auch die, daß über dem Achten auf die Einzelheiten der K.aussage der Blick aufs Ganze verloren geht. Zweifellos ist das Ueberwiegen des Sachlich-Anschaulichen gegenüber dem Achten auf das begrifflich und sprachlich Formale der K.aussage der geringere Schaden gegenüber einem Abgleiten in sprachlichen und begrifflichen Formalismus. Aber der eigentümliche Wert des K.U.s liegt in dem Ineinander des lebendig Anschaulichen und des Formalen, das in klassisch autoritativer sprachlicher Prägung den Kindern den Anhalt für eigene innere Lebenshaltung und äußere Lebensgestaltung zu bieten geeignet ist. Soweit die Erfüllung dieser Doppelaufgabe im Auge behalten wird, muß Freiheit nach der besonderen Art des Unterrichtenden, nach der Art der Kinder, nach der besonderen Aufgabe des Unterrichts (Schul-K.U., welche Klasse? oder Konfirmandenunterricht) gelassen werden. — Ein einfaches und sehr wirkungsvolles Mittel, das Achten auf den K.text mit der sachlichen Bewegungsfreiheit ungezwungen zu verbinden, liegt darin, daß man den K.text den Kindern vors Auge stellt. Am besten in der Form gedruckter K.-Wandtafeln (Verlag Toepelmann, Gießen). Sie geben den Kindern auch raschesten Einblick in die Gliederung der Sätze Luthers. — Normativer Text für den Unterricht sind beim 1. und 2. Hauptstück die Aussagen Luthers, beim 3. Hauptstück die Bitten des Herrengebets selbst. Darnach bemißt sich auch, was gedächtnismäßig eingeprägt werden soll.

RE³ X, S. 135 ff; — J. Gottschick: Luther als Katechet, 1883; — O. Baumgarten: Neue Bahnen, 1914²; — A. Eckert: Erziehender Religionsunterricht in Schule und Kirche, 1899; — G. von Rohden: Ein Wort zur K.frage, 1902²; — H. Matthes: Neue Bahnen für den Unterricht in Luthers K., 1909; — O. Eberhard: Der K. als pädagogisches Problem im Lichte des Arbeitsschulgedankens, 1923; — K. Eger: Evg. Jugendlehre, 1922²; — Th. Kaftan: Auslegung des lutherischen K., 1926⁷; — R. Staude: Der K.unterricht I, 1909⁴; II, 1916⁶; III, 1914²; — B. Dörries: Erklärung des kleinen lutherischen K. I (10 Gebote), 1926³; II (Der Glaube), 1920⁴; III 1 (Vaterunser), 1927; — F. Lehmensick: Anschaulicher K.unterricht I (1.—5. Gebot), 1915; II (6.—10. Gebot), 1915; III (1. Artikel und Vaterunser), 1920; — K. Eger: Taufe und Abendmahl im kirchlichen Unterricht, 1928³. Eger.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kategorien (vom griech. κατηγορεῖν, aussagen) sind bei ¶ Aristoteles die Grundformen aller Aussagen über das Seiende, deren er 10 kennt. Die Zahl schwankt in der weiteren Philosophiegeschichte. ¶ Kant gründet sein System auf 12 aus den Arten des Urteils abgezogene K. im Sinne erfahrungbegründender Stammbegriffe des reinen Verstandes (die wichtigsten: Substantialität [¶ Substanz] und ¶ Kausalität), welche durch ihre aprioriſche Geltung (¶ Apriori) wiſſenſchaftliche Erkenntnis sichern.

A. Trendelenburg: Geſchichte der K.lehre, 1846; — E. v. Hartmann: K.lehre, 1896; — F. Lyſinsky: Die K.ſyſteme der Philoſophie der Gegenwart, 1913; — R. Eisler: Wörterbuch der philoſophiſchen Begriffe I, 1927⁴. **Bruhn.**

Katerkamp, Theodor (1764—1834), kath. Theologe, * in Ochtrup (Weſtfalen), 1787 Prieſter, bis 1797 Erzieher im Droſte-Viſcheringſchen Hauſe, verkehrte ſchon damals im Kreis der Fürſtin v. ¶ Gallitzin, bei der er dann bis 1806 wohnte. Er wurde 1808 Dozent, 1812 ao. und 1819 ord. Profeſſor für Kirchengeſchichte und Kirchenrecht in Münſter. Seine Schriften zeigen den Geiſt der ¶ Romantik, von der aus er den Rationalismus ſcharf bekämpft.

Vſ. u. a.: Kirchengeſchichte (Einleitung und 5 Bde. bis 1153), 1819—34; Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürſtin A. von Gallitzin, (1828) 1839². — Ueber K. vgl. RE³ X, S. 179 f; — H. Brockmann: Zeitſchrift für Philoſophie und kath. Theologie 1834, S. 113 ff; — HPBl 130, 1902, S. 541 ff (Briefwechſel). **Zſcharnack.**

Katharer, die Reinen (davon Ketzer), iſt neben Gazari, Manichaei (¶ Manichäismus), Paterini, Publicani (= ¶ Paulizianer), Tixerands (Weber), Albigenses (¶ Albigenſer) der gebräuchlichſte Name für die neuen Manichäer, die ſeit Ende des 10. Jhd.s von der Balkanhalbinſel herüberkamen und ſich in Norditalien und Frankreich feſtſetzten. Sie gehen wahrſcheinlich zurück auf die ſtreng dualiſtiſchen ¶ Paulizianer und die ¶ Euchiten, die, nach Thracien verpflanzt, miteinander verſchmolzen (ſeit ſpätestens Ende des 11. Jhd.s ¶ Bogomilen genannt). Der wirtſchaftliche und ſoziale Aufſchwung des Abendlandes, der Reichtum und die Ueppigkeit der Kleriker, das erwachende religiöſe Bedürfnis der Laienwelt, das die Kleriker nicht zu befriedigen vermochten, ließ die Häreſie im 12. Jhd. ſich außerordentlich in allen Ständen der Bevölkerung verbreiten. Die volkstümliche Predigt ihrer Apoſtel (der „Vollkommenen"), ihre Verpflichtung zur ſtrengſten Enthaltung und die Verheißung des Heiles gewannen viele Credentes (Gläubige, Freunde). Letztere halten ſich äußerlich noch zur kath. Kirche, aber die ganze Bewegung iſt direkt kirchenfeindlich. Sie verwerfen die Kirche mit ihrer Praxis, ihren Sakramenten, ihrer Kreuz- und Bilderverehrung, ihren Prieſtern. Ihre religiöſe Grundlage iſt die Erneuerung des alten manichäiſchen Dualismus von Licht und Finſternis; alles Materielle ſtammt aus dem Reiche der Finſternis; es gilt die Seele davon zu befreien, um in das Reich des Lichtes zu kommen. Die Stellung zum Dualismus iſt innerhalb der K. eine zwieſpältige. Sie haben ſich im Laufe des 12. Jhd.s immer mehr verfeſtigt; ihre Verfaſſung wurde weiter ausgebaut; ſie haben ſich in Frankreich und Italien, aber auch nach Spanien und Deutſchland verbreitet. Verſuche, ſie zur Kirche zurückzuführen, nützten nichts. Erſt als man Gewalt gegen ſie anwendete (¶ Albigenſer-Kreuzzüge), ſind ſie zurückgedrängt worden. Der ¶ Inquiſition gelang es, ſie auszurotten. Bis an den Anfang des 14. Jhd.s haben ſie ſich erhalten. Von Schriften der K. iſt nur ein katharisches NT in provenzaliſcher Ueberſetzung mit einem katharischen Aufnahmeritus erhalten (hrsg. in Fakſimile von L. Clédat, Paris 1888). Gegenüber der Häreſie hat die kath. Kirche namentlich ihre Sakramentslehre (gegen den Dualismus das Dogma von der Transſubſtantiation; vgl. das ¶ Innocentianum von 1215; gegen das kathariſche Conſolamentum das Sakrament der letzten ¶ Oelung) und die Bettelorden ausgebildet.

RE³ XIII, S. 757 ff; — Ch. Schmidt: Histoire et doctrine de la secte des Cathares, 2 Bde., 1849; — J. v. Döllinger: Beiträge zur Sektengeſchichte des Mittelalters, 2 Bde., 1890; — Jean Guiraud: Cartulaire de Notre Dame de Prouille, précédé d'une étude sur l'Albigéisme Languedocien aux XIIe et XIIIe siècle, 1907; — Hauck IV, 1913³·⁴, S. 887 ff; — F. C. Conybeare: EBrit V, 1910, S. 515 ff; — E. Broeckx: Le Catharisme. Étude sur les doctrines, la vie religieuse et morale, l'activité littéraire et les vicissitudes de la secte Cathare avant la Croisade, Diss. Löwen 1916; — E. Holmes: The Albigensian or Catharist Heresy, London 1925. — Vgl. Lit. zu ¶ Inquiſition. **G. Fider.**

Katharina, 1. von Alexandria, die im Oſten (beſonders auf dem Sinai: Katharinenkloſter) und Weſten gleich ſehr verehrte Heilige des Katharinentages (25. Nov.) und häufig (mit Buch, Brautring, Rad und Palme, auch Krone und Schwert) dargeſtellte μεγαλομάρτυς, Schutzheilige der Pariſer philoſophiſchen Fakultät und Mitglied des Kollegiums der 14 ¶ Nothelfer. Ihre in zahlreichen Redaktionen verbreitete Legende zeigt die typiſche Martergeſchichte der in der Diſputation ſiegreichen, noch im Kerker viele bekehrenden und nach mißlungenen erſten Verſuchen ſchließlich doch zum Tode gebrachten Heiligen: Heldin iſt hier die jungfräuliche Αἰκατερίνη (Ἐκατερίνη, auch wohl Ἀεικαθαρινά), Tochter eines „Königs" Koſtos, ihr Gegner der Kaiſer Maxentius (Maximinus?) mit ſeinen den Götzendienſt verteidigenden Philoſophen. Ob aus der Legende ein geſchichtlicher Kern herausgeſchält werden darf, iſt höchſt zweifelhaft.

Rendel Harris' Vermutung (in: John Rylands Library VII, 3, 1923, S. 335 ff), der Hagiograph der griechiſchen Paſſio habe für die Reden der Heiligen eine altchriſtliche Apologie des 2. Jhd.s (¶ Quadratus) exzerpiert, widerlegten E. Klostermann und E. Seeberg: Die Apologie der hl. K., 1924. Eigentümlich bleibt freilich das Verhältnis zwiſchen dieſer Paſſio ſowohl in der älteren Form (J. Viteau: Passions des Saints Écatarine et Pierre d'Alexandrie, 1897, vgl. BZ VII, S. 480 ff) wie in der ſpäteren des ¶ Symeon Metaphraſtes (MSG 116, S. 276 ff) zu dem Roman ¶ Barlaam und Joaſaph (MSG 96). — Vgl. ferner Chevalier I, Sp. 806 ff; — RE³ X, S. 180 ff; XXIII, S. 746; — H. Knuſt: Geſchichte der Legenden der h. K. v. A. und der h. Maria Aegyptiaca (GGA 1890, Nr. 15); — H. Varnhagen: Zur Geſchichte der Legende der K. v. A., 1891; — J. Armitage Robinſon: JThSt XXV, 1924, S. 246 ff. **Klostermann.**

2. von Genua (1447—1510), Viſionärin, * zu Genua als Tochter des nachmaligen Vizekönigs von Neapel Robert Fieſchi, wider ihren Willen verheiratet mit Giulio Adorno, den ſie nach einem verſchwenderiſchen Leben zum Franziskaner-Tertiarier bekehrte. Sie ſelbſt führte 36 Jahre lang als Glied des Annunciatenordens der hl. Marcellina ein Leben heldenhafter Krankenpflege und zu Verzückungen führender übertriebener Aſkeſe. Als Selige verehrt, wurde ſie von Papſt Clemens XII 1737 heilig geſprochen und von Benedikt XIV ins römiſche Marthrologium (22. März) aufgenommen. Ihre phantaſtiſchen Erbauungsſchriften, vor allem die Demonstratio purgatorii, die ſie in ihrer Leidenszeit erlebt und erlitten haben will, überſteigen zumal in den Ueberſchwenglichkeiten der Fegfeuerſchilderungen jedes Maß, ſind

selbst von orthodoxen Katholiken abgelehnt, freilich auch von Redemptoristen und andern den Jesuiten nahestehenden Kreisen über Gebühr gefeiert worden. Ihren „Göttlichen Liebesweg unter dem Kreuz" hat leider selbst A. H. ¶ Francke 1701 empfohlen.

Ihr Leben AS V Sept., S. 149 ff. — Biographien von Marabotto und Vernanza, 1551 (deutsch 1626); — Peter Lechner, 1859; — Franz Ratte, (1882) 1893⁴; — RE³ X, S. 184 f; — Friedr. v. Hügel: The mystical element of religion as studied in St. Catherine of Genoa and her friends, 2 Bde., 1508. **Wiegand.**

3. von Siena (1347—80), die große Heilige der ¶ Dominikaner, durch ihre strenge Askese, ihre Visionen und ihre barmherzigen Werke von so großem Ansehen, daß sie mehrfach mit Erfolg in die öffentlichen Ereignisse eingreifen konnte; so war die Rückkehr ¶ Gregors XI von Avignon nach Rom (1377) zu einem nicht geringen Teil der Reise K.s nach Avignon zuzuschreiben. Von ihren ekstatischen Erlebnissen ist durch ein Gemälde Fra Bartolommeos (Florenz, Palazzo Pitti) die Vision besonders bekannt, in der Christus sich ihr durch Ueberreichen eines Ringes verlobt. Sie trug auch die Wundenmale Christi an ihrem Leibe, die zwar äußerlich unsichtbar, aber für sie die Ursache heftiger Schmerzen waren (¶ Stigmatisierte). Ihre Hauptschrift (Libro della Divina Dottrina, 1378), sowie ihre Briefe, sämtlich als Zeitspiegel interessant, sind eigenartig exaltiert geschrieben; zum Teil sind sie in der Ekstase diktiert. K. übte, ohne die kath. Voraussetzungen zu verlassen, auch an den höchsten Würdenträgern der Kirche scharfe Kritik. Heilig 1461, Heiligentag 30. April. In Italien wurde 1926 die Corporazione dei Caterinati begründet, zur Verbreitung der Schriften und der Verehrung der K., die zur italienischen Nationalheiligen werden soll.

Ausgabe ihrer Schriften von Girolamo Gigli, 1707 bis 1726; — ihrer Briefe von N. Tommaseo, 1860; — des Libro della Divina Dottrina in englischer Uebersetzung von Algar Thorold, 1896; — Annette Kolb: Die Briefe der hl. K. von S. (Auswahl, deutsch), 1906; — Mumbauer: Aus dem Liliengarten der hl. K. v. S., 1923. — Die alten Biographien verzeichnet Bibliotheca hagiographica latina I, 1898 f, S. 256 f. — Neuere Biographien von K. v. Hase, (1864) 1892²; — H. v. Redern, 1907²; — Jos. Butler, London 1895⁴; — Scudder, London 1905; — Roberts, New York 1906; — Pignorini, Florenz 1900; — RE³ X, S. 186 ff; XXIII, S. 747; — KL² VII, Sp. 345 ff. **Heussi.**

Katholikentage. Der erste deutsche K. fand vom 3.—5. Okt. 1848 in Mainz statt, als erste Generalversammlung des „Kath. Vereins in Deutschland", zu dem die lokalen kath., oft auch „Piusvereine" (nach dem Namen des damaligen Papstes) genannten Organisationen sich zusammenschlossen (¶ Vereinswesen, kath.), die sich im Laufe des Jahres 1848 nach dem Vorbild des in Mainz in den Tagen der Märzrevolution entstandenen „Vereins für religiöse Freiheit" gebildet haben. Seitdem versammelte sich fast jährlich (nicht: 1854 wegen Schwierigkeiten mit der preußischen Regierung; 1855 und 1873 wegen Cholera; 1874 und 1878 wegen Schwierigkeiten der Ortswahl während des ¶ Kulturkampfes; 1866, 1870, 1914—20 wegen Krieg) der deutsche K., dessen wechselnde Namen (bis 1858 „Generalversammlung des kath. Vereins Deutschland", bis 1872 „Generalversammlung der kath. Vereine Deutschlands", seitdem „Generalversammlung der Katholiken Deutschlands") den Wandel des Wachstums andeuten. Bis 1870 waren die K. mehr Führerversammlungen, auf denen die geistlichen und gelehrten Kreise die Grundzuge einer spezifisch kath.-deutschen Weltanschauung herauszuarbeiten suchten, und wo zugleich die Techniker der charitativen, missionarischen und volkserzieherischen Betriebe ihre Erfahrungen austauschten, wobei allerdings auch von Anfang an die kath. Politiker der verschiedenen deutschen Länder (bis 1870 auch Oesterreichs) und zunächst auch aus den verschiedenen politischen Lagern auf gemeinsamem Boden sich trafen und ihre eindeutig kath. Forderungen den Staaten und anderen politischen Parteien gegenüber geltend machten. Nach 1870 wurden die K. im Kulturkampf das Ausdrucksorgan der Empörung des kath. Volkes und immer stärker ins Massenhafte hinein organisiert. Seither kehren auch jährlich die gleichen kath. Forderungen wieder in Resolutionen über den ¶ Toleranz-Antrag und die mangelnde ¶ Parität in der Beamtenanstellung, über die römische Frage (¶ Papsttum: II), die ¶ Konfessionsschule mit Verwerfung der ¶ Simultanschulen, die Organisationen der ¶ Freimaurerei u. ä. Mit dem immer wichtiger werdenden Hereinragen der sozialen Frage auch in den Bereich der kath. Welt (¶ Katholisch-Sozial) wurden die Massenaufgebote der K. die lange zugkräftige Gegendemonstration gegen die anwachsende Sozialdemokratie. Nach dem Kriege wuchsen die K. erst recht zur siegesbewußten Schau des deutschen Katholizismus aus mit sich überbietenden und schließlich unübersehbaren Monstreveranstaltungen (z. B. in Dortmund 1927 Festmesse im Freien mit über 80 000 Teilnehmern, nach den Berichten der kath. Zeitungen). Die K. nach dem Kriege fanden statt: der 61. in Frankfurt a. M. 1921, 62. in München 1922, 63. in Hannover 1924, 64. in Stuttgart 1925, 65. in Breslau 1926, 66. in Dortmund 1927. Der 67. K. in Magdeburg 1928 sollte wieder zu einfacherer Gestaltung als bloße Generalversammlung der kath. Vereine zurückgebildet werden. Er beschäftigte sich wesentlich mit der Einfügung des kath. ¶ Vereinswesens in Deutschland in die Katholische Aktion (¶ Katholizismus: II, 1 a). Aus der Umgebung war er sehr stark besucht. Nur in größeren Zwischenräumen oder aus besonderen Ursachen sollen wieder K. aus Gesamtdeutschland mit Einladung der großen Volksscharen einberufen werden. Statt dessen haben sich schon vor dem Kriege in einzelnen besondern Gebieten (Schlesien, Bayern, Elsaß), allgemeiner nach dem Kriege Provinzial-Katholikentage ausgebildet, unter denen der Märkische K., der sich alljährlich in der Umgebung Berlins versammelt, besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Während anfangs nur selten die Hierarchie (außer dem Bischof des Versammlungsorts) an den K. teilnahmen, wuchs immer mehr die Beteiligung seitens des Episkopats; 1903 in Köln war zum erstenmal Kardinal Ferrari aus Mailand anwesend; 1906 in Essen Kardinal Vinzenz Vanutelli; nach dem Krieg nahm ganz regelmäßig ein Abgesandter der Kurie teil. Neuerdings läßt sich sogar auf dem Märkischen K. der Berliner Nuntius sehen.

Das Beispiel der deutschen K. hat auch im Ausland Nachahmung gefunden. In Oesterreich fanden nach dem Ausscheiden vom allgemeinen deutschen K. seit 1877 eigene K. statt, die vor dem Kriege wegen der völkischen Verschiedenheit der Katholiken in der habsburgischen Monarchie nur unter großen Schwierigkeiten veranstaltet werden konnten. In Deutsch-Oesterreich ist seit dem Kriege, in Ungarn schon seit 1900 ein das ganze kath. Volk umfassender K. die Regel geworden. Der erste K. in der Schweiz war 1903; in Spanien fanden seit 1889, in Australien seit 1900, in den Vereinigten

Staaten ebenfalls seit Beginn des 20. Jhd.s in verschiedenen Gebieten und unregelmäßigen Zeitabständen K. statt; in Frankreich organisierte General Castelnau nach dem Kriege die zur Republik in einem positiven Verhältnis stehenden Katholiken in riesigen Versammlungen, die mit dem Charakter von Kriegervereinstagen zugleich die Aufhebung der „Laiengesetze" forderten. In Italien werden seit 1874 regelmäßig K. abgehalten, die mehr als in den andern Ländern unter hierarchischer Leitung stehen, und aus denen sich das Vorbild der „Kath. Aktion" (¶ Katholizismus: II, 1a) entwickelte. Inwiefern diese, nach dem mehrfach und dringend ausgesprochenen Wunsch des gegenwärtigen Papstes überall und vor allem auch in Deutschland durchzuführende Organisationsform der kath. Laienwelt das bisherige Bild der K. in Deutschland umzugestalten imstande sein wird, muß abgewartet werden.

Die einzelnen K. und ihre Präsidenten sind in Herders Konversationslexikon und Erg.-Bde. aufgezählt. — Die Verhandlungen der K. wurden regelmäßig am Ort der Versammlung vom Lokalkomitee zum Druck herausgegeben. — Vgl. F. J. Buß (Präsident des I. K).: Die Aufgabe des kath. Teils deutscher Nation, 1851; — Th. Palatinus: Die Entstehung der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands, 1893; — J. May: Geschichte der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands 1848—1903, (1903) 1904²; — J. B. Kißling: Geschichte der deutschen K. I, 1920; II, 1923 (sämtlich von kath. Verfassern); — P. Bräunlich: Die deutschen K. I, 1910; II, 1911 (Erste systematische Darstellung, polemisch vom protestantischen Standpunkt aus). — Auf dem K. in Magdeburg (1928) gab E. Baumgartner (Badischer Landtagspräsident in Karlsruhe) eine Uebersicht über die Geschichte der K. seit 80 Jahren. **Hermelink.**

Katholisch-Sozial.

1. Begriffe und Grundsätze; — 2. Soziale Lehren und Weisungen kirchlicher Autoritäten; — 3. Leitgedanken und Entwicklung der deutschen (und österreichischen) kath.-soz. Bewegung; — 4. Kath.-soz. Bewegung und Organisation im Ausland; — 5. Internationale Verbindungen.

1. Kath.-Soz. heißt eine soziale Lehre oder Bewegung nicht schon darum, weil sie von Katholiken ausgeht oder getragen wird; sie muß ihren eigenartigen Charakter als Ausdruck der kath. Glaubens- und Sittenlehre in der Gesellschafts- und Lebensordnung tragen. Die kath. Sozialphilosophie und -ethik entnimmt ihre Grundlehren der Offenbarung (des NT.s) und dem (nach kath. Lehre in der ¶ Offenbarung geklärten und bestätigten und mit ihr vom Lehramt der Kirche gehüteten und autoritativ erklärten) ¶ Naturrecht. Eine vom Geiste des Christentums geformte und durchdrungene Sozial- und Wirtschaftsordnung sieht sie nicht als absolut unveränderlich an, da deren materielle Bedingungen und Grundlagen mit der Zeit Veränderungen unterliegen, die Gottes Vorsehung entsprechen. Das System der Staats- und Gesellschaftslehre, das die sogenannte „theologische Schule" (von lauter Nicht-Theologen: ¶ Chateaubriand, de ¶ Maistre, de ¶ Bonald, Adam ¶ Müller, Franz v. ¶ Baader) aus der Religion als allgemeingültiges konstruierte zur Restauration der Monarchie und Ständeverfassung in Staat und Gesellschaft, ist daher als adäquater Ausdruck der kath. Soziallehre nicht anerkannt. Ebensowenig das Ideal der kath. „Christlich-Sozialen" (im engern Sinne, s. 3), die eine im Mittelalter verwirklichte Ständeordnung aus der innigen Verbindung von Gesellschaft und Kirche im kath. Glaubensstaat gestaltet sahen und nicht als zeitgeschichtlich bedingte Ausprägung des christlichen Geistes in einer feudal-ständischen Gesellschaft erkannten, deren wesentliche Verfassung auch bei nicht-christlichen Völkern möglich und wirklich war.

Die Soziallehre der kath. Kirche umfaßt nur die unveränderlichen Grundsätze, die aus den Quellen, der Offenbarung oder dem Naturrecht, sich klar ergeben oder vom kirchlichen Lehramt erklärt und verkündet sind. Dahin gehören u. a. die Idee der sittlichen Persönlichkeit, der Menschenwürde, der Gleichheit vor Gott bei natürlicher Verschiedenheit, das Recht auf körperliche Integrität, auf Bildung und Erziehung, Betätigung des religiös-sittlichen Lebens, Recht und Würde der ¶ Ehe und ¶ Familie, Erziehungspflicht und -recht der ¶ Eltern, Pflicht und Wert der ¶ Arbeit, Anspruch auf gerechten ¶ Lohn, Notwendigkeit und Unverletzlichkeit des Privateigentums, auch an Produktionsmitteln (¶ Eigentum), Gerechtigkeit und Liebe, Gemeinschaft, Solidarität, Gliedschaft im Organismus, Vereinigungs- und Vergesellschaftungsverlangen und -recht, Naturgesetzlichkeit des Staates (¶ Staat). An dieser Soziallehre als Schranke und Korrektiv negativ orientierte Richtungen, Programme und Bewegungen können zwar von Katholiken vertreten werden; aber kath.-soz. werden mit Recht nur jene heißen, welche die kath. Grundlehren positiv als Quelle und Norm für die Lösung soz. Probleme ausnutzen und den Geist des Christentums in der Gesellschaftsordnung und Volksgemeinschaft zu verwirklichen streben. Da keine zeitbedingte Lösung der Probleme als allein kath. gelten kann, sind nach Land, Volk und Zeit verschiedene kath.-soz. Schulen und Bewegungen möglich, die im Grundstock soz. Lehren übereinstimmen, eine Mittelstellung zwischen ¶ Individualismus und ¶ Sozialismus zu behaupten suchen, wobei die einen die Rechte der Persönlichkeit, die andern die der Gemeinschaft mehr betonen.

2. Was die soz. Lehren und Weisungen kirchlicher Autoritäten betrifft, so hatte Papst ¶ Pius IX in Abwehr des Liberalismus die kath. Gesellschaftslehre wiederholt verteidigt (negativ im ¶ Syllabus, 1864); eine positive Erklärung, insbesondere eine Stellungnahme zur „soz. Frage", der Arbeiterfrage, erwartete man vom ¶ Vatikanum. Ein „Schema" (Beschluß-Entwurf) zu einem Decretum de pauperum operariorumque sublevanda miseria (vgl. Mansi, Martin und Petit: Amplissima Collectio Conciliorum, Tom. 53, 1927, col. 867) kam nicht zur Verhandlung vor Abbruch des Konzils. Die Arbeiterfrage ist darin als Erscheinung des „Pauperismus" behandelt, zu deren Behebung den Arbeitgebern Liebe, Gerechtigkeit und Billigkeit, den Arbeitern Religion und Tugend zur Pflicht gemacht, dem Staat indirekt eine Wirtschafts- und Sozialgesetzgebung nahegelegt wird entgegengesetzt der schrankenlosen Wirtschaftsfreiheit (¶ Liberale Wirtschaftslehre), durch deren Zulassung er mitschuldig sei an der Notlage der Arbeiter und der Auflösung der Gesellschaft. ¶ Leo XIII, der die kath. Soziallehre in Enzykliken schon autoritativ verkündet hatte, wandte sie in der Enzyklika „Rerum novarum" vom 15. Mai 1891 (de conditione opificum) auf die Arbeiterfrage an. Diese magna charta des soz. Katholizismus, als Mindestprogramm von allen Richtungen angenommen, gab ihnen eine gewisse Einheitlichkeit und der sozialreformerischen Richtung einen neuen Auftrieb, der in romanischen Ländern zur „Christlichen Demokratie" führte. Den Namen ließ Leo XIII (in der Enzyklika „Graves de communi re" vom 18. Januar 1901) bestehen, nahm

ihm aber jeden staatspolitischen Sinn und erklärte ihn als „Bewegung zum Wohle des Volkes". ¶ Pius X bestätigte die Lehren seines Vorgängers, faßte in seinen Erklärungen und Weisungen gegen die „democrazia cristiana" unter ¶ Murri (s. 4) und die „démocratie chrétienne" des „Sillon" unter Marc ¶ Sangnier (s. 4) manche Bestimmungen genauer und schärfer. Von seinen Nachfolgern ¶ Benedikt XV und ¶ Pius XI ist Leos XIII Soziallehre wiederholt als verpflichtend eingeschärft worden. — Zu sozialen Tagesfragen der neuesten Zeit wurden in verschiedenen Ländern von Bischöfen eine Reihe von Kundgebungen veröffentlicht; die bemerkenswertesten hat der Bericht des Direktors des Internationalen Arbeitsamts in Genf an die 11. Tagung (1928) der Internationalen Arbeitskonferenz aufgeführt. Für Deutschland zu beachten sind die vom Erzbischof von Köln, Kardinal ¶ Schulte herausgegebenen „Richtlinien zur soz. Verständigung" über kath. Kirche und kapitalistische Wirtschaftsordnung (Kirchl. Anzeiger für die Erzdiözese Köln vom 15. Jan. 1927) und über die christliche Berufsauffassung und das moderne Wirtschaftsleben (ebda., 1. März 1927), denen sich andere Bischöfe anschlossen. Sie erkennen trotz aller Gefahren und Mißbräuche die Wirtschaftsordnung des ¶ Kapitalismus als Fortschritt an, verwerfen den mammonistischen Geist, die Trennung der Wirtschaft von der Ethik (¶ Wirtschaftsethik), lehren die Auffassung der ¶ Arbeit als ¶ Beruf, fordern Berufsbildung und Werksgemeinschaft, Mitverwaltung der Betriebe durch die Arbeiter, Arbeitsgemeinschaften der Arbeiter- und Arbeitgeber-Organisationen (¶ Betriebsorganisation). Derartige von Papst und Bischöfen ausgegangene Erklärungen und Weisungen zu soz. Fragen und Bewegungen sind zu begreifen aus dem Anspruch der Kirche, ihrer Autorität die soz. Fragen wegen ihres sittlichen Charakters zur Entscheidung zu unterwerfen.

3. Die Initiative zu den kath.-soz.en Bewegungen ist nicht von einer kirchlichen Autorität, sondern von einzelnen Persönlichkeiten, vielfach Laien, ausgegangen, welche die Arbeiterfrage teils als neue Form des Pauperismus, teils als soz. Folge des Aufstiegs des ¶ Proletariats zur gleichberechtigten Einbürgerung in die Gesellschaft empfanden. Philanthropen und Seelsorger suchten der wirtschaftlichen Not und der religiös-sittlichen Verwilderung zu steuern durch kirchliche Armenpflege, Wohlfahrtseinrichtungen der Arbeitgeber, gegenseitige Hilfe der Arbeiter, Erneuerung des christlichen Geistes beider Klassen. Als Soziologe erfaßte zuerst in Deutschland ¶ Baader (1835) das soz. Problem, der für die Proletarier eine „Advokatie des Klerus" in den Parlamenten forderte, das „Christentum als Sozietätsprinzip" mit Friedrich von ¶ Schlegel und der romantischen Soziallehre erklärte, als „sozial bildendes, organisierendes Prinzip nur das christliche, das Innungsprinzip par excellence" anerkannte, das in Standschaft oder Korporation die bürgerliche und soz. Freiheit sicherte. Davon geht die sogenannte christlich.-soz. Richtung aus, die in einer „Reorganisation der christlichen Berufsstände" in gebundener Wirtschaft das Heil erblickte. Anderer Anschauung war der Staatsrechtslehrer Fr. J. von ¶ Buß, der 1837 als freisinniger Politiker in der II. Badischen Kammer die erste sozialpolitische Rede in einem deutschen Parlament hielt, worin er auf dem Boden der neuen Wirtschaftsordnung ein großes fortschrittliches Sozial- und Wirtschaftsprogramm angesichts der Industrialisierung entwickelte. Nach seiner inneren und äußeren Wandlung zum Vorkämpfer des Katholizismus kam er 1846 in der Kammer darauf zurück, trat auch 1848 als Präsident der 1. Generalversammlung der kath. Vereine Deutschlands zu Mainz (¶ Katholikentage) noch für freie Innungen ein, da er eine „Rückbildung ins Mittelalter in elegischer Sehnsucht nach einer organischen Sozietät" im Gegensatz zur „theologischen" und „romantischen" (christl.-soz.) Schule stets ablehnte, erhoffte aber schließlich die Wiedergeburt des Volkes von der Kirche, deren Befreiungskampf fortan sein Leben ausfüllte. So kam nicht seine sozialpolitische Richtung, die wohl einzelne Vertreter, aber keinen Führer hatte, zur Vorherrschaft, sondern durch ¶ Ketteler die Schule Baaders, deren Einfluß er im Münchener Görreskreis erfahren hatte. Ketteler, der als Pfarrer von Hopsten den Zusammenhang des wirtschaftlichen Elends mit religiös-sittlichem Niedergang des Volkes erlebte und als Mitglied des ¶ Frankfurter Parlaments 1848 von der sozialistisch-revolutionären Arbeiterbewegung betroffen war, wurde der mächtige soziale Erwecker und Führer nicht nur der deutschen Katholiken, indem er die Arbeiterfrage aus dem rein wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich in das Metaphysische erhob. Ohne neue Ideen und Programme zu entwickeln, wurde er durch seine Autorität als Bischof von Mainz, wo er schon 1848 als Pfarrer Aufsehen erregende Predigten „über die großen soz. Fragen der Gegenwart" gehalten hatte, richtunggebend durch seine Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864); deren bewußt einseitige Lösung der Frage allein durch Religion und Nächstenliebe ergänzte er durch ein Programm staatlichen Arbeiterschutzes in anderen Reden und Schriften. Sein ideales Ziel ist die „Reorganisation der Stände" zur korporativen Selbstverwaltung der Wirtschaft und Arbeiterschutzgesetzgebung und -versicherung. Von diesem Programm lebte die christl.-soz. Bewegung, die besonders in den christl.-soz. Vereinen am Niederrhein und in Westfalen an die „Christl.-soz. Blätter" (zur Vertretung von Kettelers Programm 1868 von Kaplan Schings in Aachen gegründet) sich anschloß. Klerus und Adel waren die Hauptvertreter des ständischen Gedankens, während den Arbeitern ¶ Arbeiterschutz, ¶ Koalitionsrecht, Produktiv-Assoziationen (¶ Genossenschaften, ¶ Gewerkschaften) und andere Arbeiterforderungen am Herzen lagen. In kath. Wahlprogrammen von 1870 für die Wahl zum ersten Deutschen Reichstag sind beide Gedankenreihen enthalten; ihnen Fortgang zu geben, verhinderte der bald ausbrechende ¶ Kulturkampf. Die von einzelnen radikalen Geistlichen geführte christl.-soz. Arbeiterbewegung ertrug diese Tatenlosigkeit der politischen Vertretung der Katholiken nicht lange und geriet in Konflikte mit dem ¶ Zentrum (1874, 1877). Darauf ging das Zentrum im Reichstag 1877 mit dem Antrag Graf Galen vor, der von Ketteler beeinflußt war. Die ständische Idee wurde im Reichstag später noch von Franz ¶ Hitze verfolgt im Streben nach Zwangsinnungen und Berufsgenossenschaften, trat aber zunächst unter dem Einfluß des Freiherrn von ¶ Hertling zurück vor Forderungen des ¶ Arbeiterschutzes. Hertling trat der sozialen Frage nicht als Sozialphilosoph, sondern als Sozialpolitiker näher, stellte sich auf den Boden der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, forderte Arbeiterschutz und Arbeiterversicherung (¶ Sozialversicherung) vom Rechtsstandpunkt aus, lehnte die in Zwangsinnungen gebundene Wirtschaft und den berufsständischen christlichen Sozialismus in einer Kritik von Hitzes „Kapital und Arbeit und die Reorganisation

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

der Gesellschaft“ (1880) ab (Hertling: „Reden und Aufsätze sozialpolitischen Inhalts“, 1884; „Naturrecht und Sozialpolitik“, 1893). Praxis und Theorie der kath. Sozialpolitik erhielten so von Hertling ihre Richtung, der sich bald auch Hitze anschloß, als er im „Arbeiterwohl“ und im Reichstag von der Theorie zur Praxis überging. Der von dem Fabrikanten Franz Brandts (1834—1914) in München-Gladbach 1879/80 ins Leben gerufene Verband kath. Industrieller und Arbeiterfreunde „Arbeiterwohl“, dessen Zweiter Vorsitzender Hertling war, trat für Fabrikwohlfahrtspflege, Werksgemeinschaft, Arbeiterbildung, Arbeitervereine nach dem Vorbild des von ¶ Kolping gegründeten Gesellenvereins (¶ Arbeitervereine, 2) zur geistigen, beruflichen und moralischen Hebung der Arbeiter zum Berufsstand, daneben auch für Arbeiterschutzgesetze und Arbeiterversicherung ein, selbstverständlich im Rahmen der bestehenden Wirtschaftsordnung. Hitze, seit 1881 sein Generalsekretär, wurde der Träger dieser Sozialreform und damit sozialpolitischer Führer der Katholiken. Um dieser Sozialreform Boden und Rückhalt im Volke zu geben, schufen Brandts und Hitze mit ¶ Windthorsts Hilfe 1890 die soz. Gesamtorganisation des „Volksvereins für das kath. Deutschland“ (M.-Gladbach), worin das religiös verwurzelte soziale Ethos der alten christl.-soz. Richtung, die organische Auffassung der Volksgemeinschaft, die Pflege der Berufs- und Standesgesinnung als gemeinschaftsbildender Kräfte weiterlebten. Die alte christl.-soz. Ideologie einer Abschaffung des Kapitalismus und einer Reorganisation der Berufsstände wurde von einer Minderheit (von Adeligen und Theologen) weiter gehütet, die den „christlichen Sozialismus“ des Freiherrn Karl von ¶ Vogelsang in Wien („Oesterreichische Monatsschrift für christliche Sozialreform“) als „die kath. Sozialpolitik“ zum Programm der Katholiken machen wollte. Windthorst verhinderte dahingehende Versuche auf der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands, die 1883 unter Karl Fürst zu Löwenstein ein Komitee (später „Freie Vereinigung kath. Sozialpolitiker“) zum Studium der soz. Frage einsetzte, das 1884 in Amberg die sogenannten „Haider Thesen“ vorlegte, ihre Annahme aber nicht durchsetzte. Ein neuer Versuch des Kölner Kaplans Dr. Oberdörffer, ein „kath.-soz. Programm“ (1893/94 in der „Korrespondenz für die Präsides kath. Arbeitervereine“ mit Unterschriften zahlreicher Theologen, Soziologen und Politiker veröffentlicht) den Vertretungen des kath. Volkes aufzunötigen, wurde 1894 von Hitze mit Hilfe des Kölner Weihbischofs Dr. Schmitz vereitelt, die statt des Zukunftsprogramms einer neuen berufsständischen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung ein Gegenwartsprogramm praktischer Sozialreform von dem Katholikentag in Köln 1894 genehmigen ließen. Soziologisch gesehen kommt in der „Berliner Richtung“ der Fachabteilungen in kath. ¶ Arbeitervereinen (Verbandssitz Berlin) im Gegensatz zu den interkonfessionellen „Christlichen ¶ Gewerkschaften“ (: II) von 1900 an die alte Ideologie durch Franz von ¶ Savigny und seinen Anhang im hohen Adel und Klerus wieder zum Vorschein, die den kath. Arbeitern eine Vertretung ihrer wirtschaftlichen Interessen nicht in selbständigen Gewerkschaften, sondern nur unter Leitung der kirchlichen Autorität, infolgedessen nur in rein kath. Arbeitervereinen zugestanden, Lohnfragen nur in berufsständischen Gemeinschaftsverbänden der Arbeitgeber und Arbeitnehmer ohne Streik regeln wollten, während die M.-Gladbacher Richtung den Arbeitern das gleiche Recht wie den Arbeitgebern, Bauern, Beamten, Handwerkern und andern Berufsverbänden zubilligte, ihre wirtschaftlichen Interessen in interkonfessionellen Vereinigungen, unabhängig von einer unmittelbaren geistlichen Leitung, nur im Gewissen an die Lehren und Weisungen der Kirche gebunden, wahrzunehmen, und zu diesem Zweck auch zu streiken. Papst Pius X entschied in der Enzyklika „Singulari quadam“ vom 24. Sept. 1912 die Streitfrage, die ihm religiös verbrämt vorgelegt war, zugunsten der „kath. Fachabteilungen“, duldete aber das Köln-M.-Gladbacher System der wirtschaftlichen Interessenvertretung in den Christlichen Gewerkschaften neben religiös-sittlicher, beruflicher und staatsbürgerlicher Bildung in kath. Arbeitervereinen. Nach dem Weltkrieg gelangte letztere Richtung mit Zustimmung der Bischöfe zur Alleinherrschaft. Der Wettbewerb mit dem Sozialismus zeitigte nach der Revolution (1918) mancherlei Programme eines „christlichen Sozialismus“, der bald wieder verschwand bis auf Krals und Hellers Programm, das von der „Christlich-sozialen Reichspartei“ vertreten wird. In Oesterreich lebte Vogelsangs Schule, nachdem die von ihr ausgegangene Christl.-soz. Partei (Luegers) durch Schindler und Biederlack der M.-Gladbacher Richtung sich genähert hatte, wieder auf in der „Wiener Richtung“ Lugmayers (Zeitschrift: „Neue Ordnung“) und dem von Lugmayer stammenden „Linzer Programm“ der christlich-sozialen Arbeitervereine, worin Zins und Kapitalismus verworfen, Privateigentum sozialrechtlich beschränkt, Mittelstand statt Großgewerbe, berufsständische Ordnung gefordert wird. Die Berechtigung und Begrenzung des Kapitalismus, des Privateigentums u. dgl. Grundfragen werden von der jüngeren Generation der Soziologen und Theologen stark umstritten (vgl. die Zeitschriften: „Schönere Zukunft“, „Neues Reich“, „Heiliges Feuer“). Ihr Sehnen nach einer Erneuerung der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung hat noch kein Programm ans Tageslicht gebracht; die Vertreterversammlung der Katholiken zu Magdeburg 1928 faßte nur eine Entschließung, die Existenzsicherung und Eigenbesitz der Lohnarbeiter, Schaffung und Erhaltung des Mittel- und Bauernstandes fordert.

4. a. Die soz. Aera des Katholizismus begann in Frankreich mit dem „Avenir“ (1830) des Kreises um ¶ Lamennais, der unter der Losung „Gott und Freiheit“ das Reich der soz. Gerechtigkeit aufrichten und aus dem Christentum „das wunderbarste System einer Wirtschafts- und Gesellschaftslehre“ ableiten wollte. Diese Ideenbewegung wirkte bis nach der Februar-Revolution 1848, kam danach zum Stillstand. 1871 entstand eine gegenrevolutionäre Bewegung durch die von der deutschen christl.-soz. Bewegung unter Ketteler beeinflußten Grafen A. de ¶ Mun und La Tour du Pin in dem Oeuvre des cercles ouvriers zur Versöhnung der Klassen durch hingebende Fürsorge, Liebe und Patronage der „führenden Klassen“. Theoretisch forderten sie eine korporative Gesellschaftsordnung in freien Gilden und Zünften, gerieten dadurch in Gegensatz (1878) zu ¶ Périn (an der kath. Universität Löwen; s. 4b), der nur in Freiheit, Entsagung und Nächstenliebe eine Lösung der soz. Frage sah. Die Catholiques sociaux verschärften den Streit durch ihre Forderung von Arbeiterschutz und Arbeiterversicherung durch staatliches Eingreifen („Staatsintervention“), wofür sie auf dem 3. kath. internationalen „Congrès des oeuvres sociales“ zu Lüttich 1890 die Mehrheit gewannen.

Gegen diese „Lütticher Schule" unter Bischof Doutreloux (Lüttich) vereinigte sich die Minderheit (Anhänger von Périn und Le Play) unter Bischof ¶ Freppel von Angers in der „Schule von Angers". Leos XIII Arbeiterenzyklika (s. 2) entschied zugunsten der Staatsintervention. Die catholiques sociaux verloren trotzdem an Einfluß durch die jetzt aufkommende Démocratie chrétienne (seit 1894), welche „alles für und durch das Volk", nicht durch herablassende Fürsorge „führender Klassen" für die Arbeiter erreichen wollte, und von Leo XIII 1898 anerkannt wurde. Eine Verständigung wurde seit 1896 angestrebt, kam auch in einigen Programmpunkten zustande. Störend wirkte die Jugendbewegung des „Sillon" (seit 1894) unter Marc ¶ Sangnier, als er 1904 die „moralische Erziehung der Demokratie" in Verbindung mit nichtkirchlichen Kreisen und in Unabhängigkeit von der kath. Hierarchie begann und die wirtschaftliche, politische und geistige Emanzipation des Volkes in Urzellen eines Zukunftsstaats der Freiheit und Gleichheit erstrebte. Pius X verurteilte diese Theorien und Tendenzen im August 1910 und unterwarf den „Sillon catholique" den einzelnen Bischöfen. Die kath.-soz. Bewegung erhielt 1902 in der Action populaire (Reims, jetzt Vanves) einen neuen Herd geistiger Arbeit, ferner in der jährlich seit 1904 abgehaltenen Semaine sociale eine Stätte der Zusammenarbeit aller Richtungen; 1920 entstand eine Union d'études des catholiques sociaux, 1921 eine Union des Secrétariats sociaux (etwa 40) zur Verbreitung sozialer Lehren und Bewegungen.

4. b. In Belgien entwickelte sich der soziale Katholizismus von ¶ Périns „christlichem Sozialismus", der mit Wirtschaftsliberalismus vereinbar war, seit 1886 über die „Lütticher Schule" zur „Christlichen Demokratie" in der von Abbé Pottier, Daens und Helleputte 1891 gegründeten Ligue démocratique belge, die in heftigen Streit mit den kath. Konservativen (Sozial-Liberalen) geriet und 1921 in die Ligue nationale des travailleurs chrétiens (Brüssel) überging. Die geistige Führung der kath.-soz. Bewegung hat das 1919 begründete Secrétariat général des oeuvres sociales chrétiennes de Belgique in Brüssel unter Leitung des Dominikaners P. Rutten (seit 1905 Führer der Unions professionelles im Christl. Gewerkschaftsbund).

4. c. In Italien hat der in der „Opera dei congressi e comitati cattolici" (1881—1903) unter der Oberleitung des Vatikans organisierte Katholizismus vor dem Erlaß der Arbeiter-Enzyklika Leos XIII (1891) die soziale Frage nicht ernstlich behandelt, obwohl ¶ Toniolo (Pisa) schon 1888 die Unione cattolica per gli studi sociali gründete und Prälaten der Römischen Kurie schon 1884 sich mit Theologen zum Studium der sozialen Frage zusammenfanden. Der italienische Katholikentag zu Rom 1894 billigte Toniolos Programm einer „christl.-kath. sozialen Ordnung der Gesellschaft" durch Wiederherstellung der Berufsstände, Staatsintervention zur restitutio in integrum des soz. Rechts, Sozialisierung des Bank- und Kreditwesens, Miteigentum der Land- und Industriearbeiter; das Eintreten für die Rechte des Volkes und für die Hebung der gedrückten Arbeiterklasse unter Aufrechterhaltung der hierarchischen Ordnung der Stände und Klassen wurde als die „christliche Demokratie des 20. Jhd.s" bezeichnet. Leo XIII bestätigte diese Entschließung am 24. Febr. 1894; die konservative Richtung und Leitung der „Opera" widerstrebte aber dieser christlichen Demokratie Toniolos und fand einen Vorwand zum Widerstand, als der junge Geistliche Romolo ¶ Murri seit 1898 in der Zeitschrift „Cultura sociale" sie mit ¶ Reformkatholizismus und politischen Ideen verquickte. Murris „Democrazia cristiana" wurde von Leo XIII in der Enzyklika „Graves de communi" (18. Jan. 1901) mißbilligt; Murri klammerte sich an den vom Papst anerkannten Namen und trieb seine Bewegung weiter, schließlich in Opposition zum Papste Pius X, der Dezember 1903 die Organisation der Democrazia cristiana, nachdem sie den italienischen Katholikenkongreß in Bologna im November 1903 beherrscht hatte, der „Opera" unterordnete, und nach deren Auflösung im Juli 1904 der bestehenbleibenden Unione economico-sociale eingliederte. Damit war die Democrazia cristiana Murris als selbständige kath.-soz. Bewegung erledigt. Toniolos christliche Demokratie lebte fort in der vom Papst seiner Führung anvertrauten Unione populare (Florenz), dem „Volksverein für das kath. Italien" als Zentrum der kath.-soz. Bewegung. An ihre Stelle trat 1922 ein „Kath. Männerbund" als Zweig der „Kath. Aktion" (Rom), an Stelle der Unione economico-sociale schon 1919 ein „Institut für soziale Studien und Aktionen" (Mailand).

4. d. In der Schweiz war der soz. Katholizismus von Deutschland und Oesterreich her gedanklich beeinflußt, aber auch mit der französischen Gedankenwelt durch Bischof ¶ Mermillod in Freiburg und seinen Nachfolger Besson in Austausch. Eine „Vereinigung kath. Sozialpolitiker" entstand 1890; alle Träger der kath.-soz. Bewegung, Pius-Verein (seit 1899 „Schweiz. Katholikenverein"), „Verband kath. Männer- und Arbeitervereine" (1888), „Zentralverband christl.-soz. Arbeiterorganisationen", sind seit 1905 im „Schweiz. Kath. Volksverein" (Luzern) verbündet.

4. e. In Holland wurde die kath.-soz. Bewegung von der Arbeiter-Enzyklika Leos XIII angeregt, die das Programm der Arbeitervereine (Werkliedenbond) und 1897 auch der „Röm.-kath. Staatspartei" wurde. Die Arbeitervereine (zur religiös-sittlichen und sozialen Bildung) wurden 1916 von den Bischöfen mit den (kath.) Gewerkschaften (zur wirtschaftlichen Interessenvertretung) organisatorisch verbunden in der gemeinsamen Zentrale des „R.-K. Werkliedenbond" (Utrecht). Aehnlich sind Arbeitgeber, Bauern, Handwerker, Kaufleute und andere Stände in religiös-sozialen Standesvereinen und wirtschaftlichen Berufsverbänden doppelt organisiert. Eine Zentrale der kath.-soz. Bewegung schuf Dr. Aalberse in Leiden 1904 in der „Katolieke Sociale Actie".

4. f. Die Katholiken Englands hatten in Kardinal ¶ Manning einen soz. Führer, der auf Leos XIII soz. Richtung großen Einfluß ausübte; er fand einen Nachfolger in Erzbischof Bagshawe von Nottingham und dem Jesuiten P. Plater, der die Catholic Social Guild (Oxford) 1909 ins Leben rief zur soz. Arbeit im Sinne der christlichen Demokratie durch die Zeitschrift „Christian Democrat" und ihr Year Book.

4. g. In Nordamerika (U.S.A.) hatte 1886 Kardinal ¶ Gibbons (im Verein mit Manning) die „Ritter der Arbeit" vor einer römischen Verurteilung bewahrt; kath.-soz. Studien und Arbeiten führten zu einer Bewegung mit Programm 1911 in der Social Service Commission der American Federation of Catholic Societies. Seit 1919 ist das Department of Social Action der National Catholic Welfare Conference (Washington) unter Leitung der Bischöfe Mittelpunkt soz. Arbeit. Die kath. Deutsch-Amerikaner im „Catholic Centralverein of America" (St. Louis) widmen den soz. Fragen schon länger Aufmerksam-

keit in dem „Centralblatt and Social Justice“ und der Cathol. School of Social Studies. — Canada besitzt seit 1907 die „Action sociale catholique“ in Quebec.

4. h. In Spanien entstand 1894 nach dem Vorbild des „Arbeiterwohl“ (M.-Gladbach) eine Vereinigung zur Erforschung und Verteidigung der Interessen der Arbeiterklasse (Madrid), 1908 in Barcelona die Acción social popular als Zentrum kath.-soz. Bewegung mit den Zeitschriften Revista social, Archivo social, Anuario social.

4. i. In Mittel- und Südamerika gründeten die Bischöfe fast aller Staaten ähnliche soziale Zentralen, als nach dem Weltkriege radikale Arbeiterbewegungen die Katholiken aufschreckten.

5. Internationale Kongresse der kath. soz. Bewegung sind zuerst in den Congrès des oeuvres sociales in Lüttich (1886, 1889, 1890) zustandegekommen. Internationale Studienvereinigungen bestanden schon 1884 in Rom, 1884—93 in Freiburg in der Schweiz (Union de Fribourg) unter Bischof ¶ Mermillod, deren Studien für die Arbeiterenzyklika Papst Leos XIII wertvolle Vorarbeit leisteten, seit 1920 die „Union internationale d'études sociales“ in Mecheln unter Vorsitz des Erzbischofs, von Kardinal ¶ Mercier gegründet, die 1927 eine Zusammenfassung ihrer Studien in dem Code social veröffentlichte. Die Ika (1920 im Haag gegründet, Internacio katolika in Esperanto genannt) behandelte wirtschaftlich-soziale Fragen auf ihren internationalen Tagungen in Bregenz (1926, 1927, 1928). 1928 wurde in Köln eine „Internationale der kath. Arbeitervereine“ ins Leben gerufen, welche die Fragen der Wirtschafts- und Gesellschaftserneuerung im Geiste des Katholizismus in Angriff nahm.

Jos. Schlüter: Die kath.-soz. Bewegung in Deutschland seit der Jahrhundertwende (Anhang: Versuch einer bibliographischen Zusammenstellung der wichtigsten Literatur zur soz. Frage und soz. Bewegung, insbesondere zur kath.-soz. Bewegung), 1928. — Außer der Literatur zu den im Text genannten Artikeln vgl. Wilh. Schwer: Kath. Gesellschaftslehre, 1928; — Code social. Esquisse d'une synthèse soc. cath., hrsg. von der Union internationale d'études soc., 1927 (deutsch: Soz. Gesetzbuch, übersetzt von J. Franz, 1928); — Max Turmann: Le développement du Catholicisme soc. depuis l'Encyclique „Rerum novarum“, (1900) 1909²; — Der Zweifrontenkrieg der kath. Kirche gegen Kapitalismus und Sozialismus. Die wichtigsten Hirtenschreiben unserer Bischöfe über brennende soz. Fragen der Gegenwart, 1928; — Goetz Briefs: Die wirtschafts- nnd sozialpolitischen Ideen des Katholizismus (Festgabe für Lujo Brentano: Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Kriege I, 1925); — Karl Grünberg: Christl. Sozialismus (Wörterbuch der Volkswirtschaft I, 1911³ S. 638 ff); — Wilh. Liese: HWSt III, 1926⁴, S. 186 ff; — Henri Lorin: L'orientation soc. de la pensée cath. au XIXe siècle (Semaine soc. de France, VII. Session, 1910); — Wilh. Schwer: Der soz. Gedanke in der kath. Seelsorge, 1921; — Alb. Franz: Der soz. Katholizismus in Deutschland bis zum Tode Kettelers, 1914; — Joh. Kaster: Die christl.-soz. Ideen und die Gewerkschaftsfrage, 1922; — Aug. Pieper: Sinn und Aufgaben des Volksvereins für das kath. Deutschland, 1925; — H. Pesch: Lehrbuch der Nationalökonomie I, (1905) 1924²·⁴; II, (1909) 1920². ³; III, (1913) 1926²·⁴; IV, 1922¹·³; V, 1923¹. ³; — Karl Bachem: Geschichte der deutschen Zentrumspartei II, IV, VIII, 1927; — Franz Schindler: Die soz. Frage der Gegenwart vom Standpunkt des Christentums, (1905) 1908²·⁴; — Karl Lugmayer: Grundrisse zur neuen Gesellschaft, 1927; — Derſ.: Das Linzer Programm der christlichen Arbeiter Oesterreichs, 1924; — Jos. Beck: Die kath.-soz. Bewegung in der Schweiz, 1903 (in: Handwörterbuch der schweiz. Volkswirtschaft, Sozialpolitik und Verwaltung); — A. Hättenschwiller: Der christliche Solidarismus, 1927; — W. Gurian: Die politischen und soz. Ideen des franz. Katholizismus 1789—1914, 1929; — Th. Brauer: Die soz.-kath. Bewegung in Frankreich (Hochland X, 1912/13); — V. de Clercq: Les doctrines soc. cath. en France depuis la révolution jusqu'à nos jours, 1905; — Herm. Platz: Geistige Kämpfe im modernen Frankreich [Der „Sillon“], 1922; — L. Cousin: Vie et doctrine du Sillon, 1907; — M. Eblé: Les écoles cath. d'économie politique en France, 1905; — Ed. Moreau: Le catholicisme en Belgique, 1928; — Ernesto Vercesi: Il movimento cattolico in Italia 1870—1922, 1923; — Civardi: Manuale di Azione cattolica, 1928; — P. Verschave: L'organisation soc. des catholiques hollandais, 1910; — Charles du Bois de Broylande: L'organisation du milieu ouvrier en Hollande, 1925; — K. Waninger: Der soz. Katholizismus in England, 1913; — K. Walterbach: Eine kath.-soz. Internationale, 1921; — Gius. Monti: Internationales Handbuch der kath. Organisationen, 1924. **Rabeneck.**

Katholische Briefe (allgemeine Briefe) heißen die 7 Briefe (Jak I II Petr I II III Joh Jud) im NT, die nicht nach den Adressaten, sondern nach den Verfassern genannt werden. Darin liegt schon, daß sie, unbeschadet bestimmter Adressen in I Petr II III Joh, an einen weiteren Leserkreis gerichtet zu sein scheinen. In der Tat berücksichtigen sie keinerlei oder fast keinerlei besondere Anliegen bestimmter Gemeinden; einzig II und III Joh scheinen privaten Charakters zu sein und gehören nur kraft ihrer Zusammenordnung mit I Joh in die Reihe der K. B. Der Name K. B. geht bis auf Origenes und Eusebius zurück; Aufnahme und Stellung der K. B. im Kanon waren aber lange Zeit umstritten. Am frühesten haben I Joh und I Petr in das NT Aufnahme gefunden; alle 7 Briefe sind im griechischen Osten während des 4. Jhd.s angenommen worden, im Westen gegen Ende desselben Jhd.s; aber die syrische Kirchenbibel vom Anfang des 5. Jhd.s enthält erst I Petr I Joh und Jak (¶ Bibel: II B, 3b). Auch die Stellung der K. B. im NT ist verschieden. Sie werden teils an die Apgsch angefügt, wie in den alten Handschriften, um die Pauluserzählungen dieses Buches durch Zeugnisse anderer Apostel zu ergänzen; teils als jüngerer Teil des Kanons hinter die Paulusbriefe eingeordnet. In dem Corpus der K. B. führt bald Jak, bald I Petr die übrigen an; bei der zweiten Anordnung spielt die Verehrung des Petrus im Abendland eine Rolle. In der Lutherbibel ist Hebr zwischen die Petrus- und Johannesbriefe einerseits, Jak und Jud anderseits gestellt und trennt so die im Sinne Luthers wichtigsten K. B. von den Zeugnissen minderen Gewichts (¶ Bibel: II A).

Was den K. B. gegenüber anderen Teilen des NT.s ihre Sonderart gibt, ist das Fehlen der großen Gedankenkonzeptionen und der originalen Schöpfungen; es sind zum großen Teil Zeugnisse eines Alltagschristentums, das sich, oft ohne Disposition, in schlichten Ausführungen äußert. Die Gedanken sind bisweilen übernommen und werden dann nur mit leichten Veränderungen weitergegeben; die Verfasser sind weniger Propheten als Lehrer. Darin ruht die Bedeutung der K. B. für Predigt und Unterricht. Wenn sie aber allesamt Verfassernamen aus der ersten Generation tragen, so erwächst hieraus der Forschung ein literaturgeschichtliches Problem: die Frage, ob diese Namen wirklich die Verfasser bezeichnen oder nur gewissen Schriften der nachapostolischen Zeit die Würde apostolischer Zeugnisse geben wollen. Diese Fragestellung bietet bei den literarischen Anschauungen der damaligen Zeit zu keinen moralischen Bedenken Anlaß. Das Problem muß im

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

übrigen bei jedem der K. B. besonders gelöst und darf im allgemeinen nicht überschätzt werden; denn der Wert der K. B. liegt keinesfalls, auch wenn ihre „Echtheit" verbürgt wäre, im Individuellen, sondern im Gemeinchristlichen. Zu einem wirklichen Verständnis der K. B. kann man daher nur gelangen, wenn man sie als Zeugnisse von ganzen Kreisen nimmt, als Lebensäußerungen der Gemeindefrömmigkeit. Dann erwächst aus ihnen das Bild der unbekannten Vielen, die nach den großen Spannungen und Entscheidungen der Apostelzeit zuerst versuchten, ihren christlichen Glauben in das Alltagsleben zu übersetzen. Dann erhalten die Sätze und Losungen der K. B. ihre Beziehung nicht zu einer bestimmten Lage besonderer Gemeinden, sondern zur vollen Breite des urchristlichen Lebens. Erst diese soziologische Auffassung wird historisch der Bedeutung gerecht, die die K. B. in Bibellektüre und kirchlicher Praxis tatsächlich besitzen.

Ueber die einzelnen Briefe vgl. ¶ Jakobusbrief, ¶ Johannesbriefe, ¶ Judasbrief, ¶ Petrusbriefe. **Martin Dibelius.**

Katholizismus.

I. Konfessionskundlich; — II. Der K. der Gegenwart.

Katholizismus: I. Konfessionskundlich.

1. Name; — 2. Entwicklung: a) Urchristentum; — b) Kirche des christlichen Altertums; — c) Morgenländischer und abendländischer K.; — d) Entwicklung des abendländischen K.: α. altkath. Episkopalkirche; β. Mittelalterliche Papstkirche; γ. Nachtridentinische Kirche; δ. Nachvatikanische Kirche; ε. Unierte Kirchen; ζ. Missionskirchen; η. Außerrömischer K. des Abendlandes; — 3. Glaubenslehre: a) Schrift und Tradition; b) Dogma; c) Apologetik und Dogmatik; d) Gottes- und Schöpfungslehre; e) Christologie und Mariologie; f) Gnadenlehre; g) Sakramentslehre; h) Lehre von der Kirche; i) Eschatologie; — 4. Kultus; — 5. Frömmigkeit; — 6. Sittenlehre und Lebensideal; — 7. Wesen des K. — Ergänzend vgl. besonders ¶ Kirchenverfassung: II. IV; ¶ Kirchenrecht; ¶ Corpus iuris canonici; ¶ Codex iuris canonici; ¶ Papsttum; ¶ Volksfrömmigkeit, kath.; ¶ Mönchtum: II; ¶ Bruderschaften; ¶ Kongregationen; ¶ Heiligenverehrung; ¶ Caritas; ¶ Katholisch-Sozial; ¶ Vereinswesen, kath.; ¶ Presse, kath.; ¶ Zentrum; ¶ Katholikentage; ¶ Ultramontanismus; ¶ Reformkatholizismus. — Statistisches in ¶ Konfessionsstatistik. — Zur Kritik des K. vgl. ¶ Katholizismus II, 2.

1. „Wo der Bischof ist, da ist die Gemeinde; wo Christus Jesus ist, da ist die kath. Kirche" — in diesem Doppelsatz des ¶ Ignatius von Antiochien (ad Smyrn. 8) begegnet uns zum erstenmal im christlichen Sprachgebrauch das Wort katholisch, das der antiken Philosophensprache entlehnt ist (Epikur z. B. spricht von einer καθολικὴ νόησις). Katholisch bedeutet Ganzheit im Sinne einer organischen Einheit in der Mannigfaltigkeit. Als katholisch wird die Kirche Christi in mehrfacher Hinsicht bezeichnet, einmal insofern in ihr Jesus Christus, das Haupt, mit dem Leib und seinen vielen Gliedern eine untrennbare Einheit bildet (Augustin, contra Donat. c. 2); weiter insofern sie über den ganzen Erdkreis verbreitet ist (Cyrill v. Jerusalem, Catech. 18 $_{23}$; Augustin, contra litt. Petilian. c. 38 unter Berufung auf Apgsch 1 $_{7\,f}$); dann insofern sie im Gegensatz zu den Häresien das Ganze unzertrennbar bewahrt (Clemens Alex. Stromateis VII 15); endlich insofern sie in allumfassender Weise (καθολικῶς) die Menschheit belehrt und von ihren Schwächen heilt (Cyrill von Jerusalem, a. a. O.) und „in universeller Weise beinahe alles umfaßt" (Vinzenz von Lerinum, Commonitorium 2). — Der Gebrauch des Wortes katholisch im ¶ Apostolikum und im ¶ Nicänum erklärt es, daß die meisten christlichen Kirchen, auch die protestantischen, die Katholizität für sich beanspruchen. Die ökumenische Bewegung der Gegenwart (¶ Einigungsbestrebungen: III) hat dem innerhalb des Protestantismus lange Zeit verfehmten Wort erneut einen Ehrenplatz verschafft. Nach dem gewöhnlichen, selbst unter orthodoxen Christen üblichen Sprachgebrauch versteht man jedoch unter der kath. Kirche und unter dem K. die heutige römisch-kath. Kirche, samt ihren verschiedenen entwicklungsgeschichtlichen Vorstufen.

2. a. Die kath. Kirche betrachtet sich als eine unmittelbare Stiftung Jesu Christi (¶ Kirchenrecht: II A, 1); die Auswahl der zwölf ¶ Apostel, das Wort vom Felsenbau und den Himmelsschlüsseln an ¶ Petrus (Mtth 16 $_{18}$), die Aufforderung zur Wiederholung des ¶ Abendmahles (: I) und der Missionsbefehl des Auferstandenen (Mtth 28) sind nach kath. Bewußtsein die einzelnen Willensakte, durch die der Gottessohn auf Erden seine Kirche begründet hat. Die von der modernen eschatologischen Deutung des Evangeliums Jesu beeinflußten kath. Modernisten bestreiten zwar eine juridische Kirchengründung Jesu; sie erblicken jedoch in dem ganzen Leben, Lehren und Wirken Christi eine kirchenbildende Kraft und entdecken in ihm alle „Leitideen" des K. (¶ Tyrrell, v. ¶ Hügel). Auch sehen sie in seiner Ehrfurcht vor den Institutionen, Traditionen und Riten des Judentums einen Beweis für eine Hochschätzung des kath. Institutionalismus und -Sakramentalismus. Das Pfingstfest erscheint dem kath. Bewußtsein als Geburtsstunde der alle Nationen umfassenden Universalkirche. Noch deutlicher stellt sich ihm das universalistische Prinzip in den paulinischen Lieblingsformeln des πάντα πᾶσιν, besonders in dem omnibus omnia factus sum des Völkerapostels dar. Paulus hat auch zuerst im Anschluß an antike Vorbilder die Idee der ¶ Kirche (: II) als des corpus Christi mysticum konzipiert. Er hat auch den kath. Sakramentsbegriff (¶ Sakramente) vorweggenommen. Der unter seinem Namen gehende ¶ Epheserbrief ist für das kath. Urteil geradezu die magna charta der universellen Kirchenidee: die Kirche ist „die Fülle dessen, der alles in allen erfüllet". Steht hier das mystische Element der Kirche im Vordergrund, so lassen die ¶ Pastoralbriefe die autoritative und institutionelle Seite der kath. Kircheneidee hervortreten: die strenge Bewahrung des depositum fidei gegen alle häretische Abirrung. In ähnlicher Weise erscheint das ¶ Johannesevangelium als Verfechter kath. Grundgedanken wie der Kircheneinheit, des mystischen Leibes Christi, der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie, der Unterordnung der höchsten Mystik unter das kirchliche Lehramt (Allegorie des Wettlaufes von Petrus und Johannes) usw. Auf Grund dieser Momente behauptet die kath. Kirche ihre wesenhafte Identität mit dem nt.lichen Christentum. Die kritische protestantische Theologie erkennt diese Behauptung in weitem Maße an, insofern für sie das Christentum „von Anfang an die kath. Religion" ist (Harnack) und der spätere K. „urchristliche Tendenzen weiterführt" (Wernle).

2. b. In der Kirche des christlichen Altertums (¶ Altchristliche Kirche, ¶ Christentum: II, 2) entfaltet sich die im NT bezeugte kath.-universalistische Idee. Durch die Differenzierung von Presbyterat und Episkopat (¶ Kirchenverfassung: I) wird die Dreigliederung des kirchlichen Amtes vervollständigt; der Episkopat wird zum eigentlichen Träger der kirchlichen Kontinuität (successio apostolica) samt dem charisma veritatis certum. Die im Episkopat verfestigte Kirche nimmt den siegreichen Kampf auf gegen die beiden Fronten der synkretistischen ¶ Gnosis und des exklusiven Marcionitismus

(¶ Marcion) und rettet in der Bejahung der Schöpfung und der vorbereitenden Offenbarung die Universalität des Christentums, ohne sich im Paganismus zu verlieren. Sie schafft den nt.lichen Kanon (¶ Bibel: II B), ohne zur Buchreligion zu werden. Zugleich beginnt sie die Harmonisierung ihres Wahrheitsbesitzes mit der antiken Philosophie, die sie als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν begrüßt und zur allseitigen Erfassung des Offenbarungsgutes benützt (¶ Antike und Christentum, 2). Mit Hilfe der Kunstsprache der griechischen Philosophie arbeitet sie in immer größerer Klarheit das christologische Zentraldogma heraus und sichert es durch feierliche Entscheidungen in den ökumenischen Konzilien gegen die beiden Extreme einer Negierung des göttlichen oder des menschlichen Faktors in Christus (¶ Christologie: II).

2. c. Die dogmatischen Definitionen der ökumenischen Konzile bilden die gemeinsame Glaubensgrundlage des morgenländischen und abendländischen K. Trotz dieser dogmatischen Gemeinsamkeit wie der Gemeinsamkeit des auf apostolischer Sukzession beruhenden Priester- und Bischofsamtes und der Sakramente stellen aber Morgenland und Abendland schon längst vor der großen Kirchentrennung (¶ Byzanz, 3 b) zwei verschiedene Typen des kath. Kirchengedankens heraus. Der östliche Kirchenbegriff (¶ Orthodox-anatolische Kirche) ist „superjuridisch"-pneumatisch; die orthodoxe Christenheit kennt keine gesetzlichen, mit Unfehlbarkeit ausgerüsteten Kirchenautoritäten, darum keinen Unterschied zwischen lehrender und lernender Kirche. Mit der Reinerhaltung des depositum fidei ist die Gesamtheit der Gläubigen, nicht nur der Episkopat betraut. Die Entscheidungen der ökumenischen Konzile erlangen bindende Kraft erst durch den consensus der Gesamtheit der Gläubigen. Die Hierarchie erscheint als gottgewollte Rangordnung im Kirchenleben, aber nicht als Jurisdiktionsgewalt; dem entsprechend wird das Amtspriestertum nicht unter dem Gesichtspunkt der Stellvertretung Christi, sondern der charismatischen Gnadenmitteilung und im engsten Zusammenhang mit dem allgemeinen Priestertum angesehen. Der pneumatische Grundcharakter offenbart sich auch in der Liturgie und Frömmigkeit des östlichen K. Das ganze religiöse und sakramentale Leben bedeutet ein Verklärtwerden des Gläubigen an Leib und Seele, ja sogar des ganzen Kosmos durch die doxa des auferstandenen Christus. Diesem Verklärungsgedanken entspricht der statisch-kontemplative Zug des östlichen Christentums und Kirchentums, der sich ebenso in seinem Hange zur Mystik wie in seiner strengen Traditionstreue offenbart. Im Gegensatz zur Statik des östlichen K. trägt der abendländische K. von Anfang an ausgesprochen dynamischen Charakter. Er ist beherrscht von dem Gedanken des regnum Dei (¶ Reich Gottes); seine Frömmigkeit steht ganz unter der Spannung von ¶ Sünde und Vergebung, ¶ Gnade und ¶ Guten Werken (¶ Verdienst). Das kontemplative mystische Leben setzt sich sogleich um in die ethische Aktivität des Wirkens für das Reich Gottes und die Brüder. Vor allem aber erscheint die ¶ Kirche (: III) als rechtlich organisierte Heilsanstalt mit göttlich bevollmächtigten Leitern. Der Schwerpunkt der Kirche ruht nicht in der Gesamtheit der Gläubigen, sondern in den Amtsträgern, die Christi Stellvertreter sind; ecclesia in episcopo — sacerdos iudex vice Christi (Cyprian ep. 66_8 59_5). Diesem abendländischen Frömmigkeits- und Kirchentypus entspricht auch im Kultus eine starke Betonung des objektiven Tuns: die Liturgie erscheint im Unterschied vom Osten nicht so sehr als verklärende Mystagogie denn vielmehr als opus divinum. Ihr zentrales Stück, die Eucharistie, wird schon seit ¶ Cyprian als das vom Priester in stellvertretender und nachahmender Weise dargebrachte Opfer Christi aufgefaßt (¶ Abendmahl: II, 1 b).

2. d. α. Das Bild von der kath. Anstalts- und Autoritätskirche, das uns ¶ Cyprians Schrifttum entwirft, ähnelt in vielem auffallend dem vollentwickelten römischen K. und zeigt, daß dieser in vielem die notwendige Entfaltung des abendländischen kath. Kirchentypus darstellt. Die starken orientalischen Einflüsse, die zumal in Gallien und Spanien wirksam waren, konnten wohl die allseitige und konsequente Ausbildung dieses Typus im ganzen Westen verzögern, aber nicht verhindern. In einem Punkt freilich besteht ein Wesensunterschied zwischen dem Kirchengedanken des frühen abendländischen K. und des heutigen römischen. Jener erkennt wohl der römischen Gemeinde als der Apostelgemeinde des Abendlandes einen Primat der Ehre und der geistigen Leitung zu, weiß aber noch nichts von einem Jurisdiktionsprimat und Universalepiskopat des römischen Bischofs (¶ Papsttum: I. II). Der frühchristliche ¶ Episkopalismus ist kollegial und demokratisch: Jeder Bischof ist gebunden an den Rat des Klerus und die Zustimmung des Volkes sowie an die Gemeinschaft mit dem Gesamtepiskopat, aber keinem anderen „Bischof der Bischöfe" als Jesus Christus verantwortlich.

Das stark juridisch-autoritative Gepräge der cyprianischen Episkopalkirche, das nach der formalen Seite hin dem papalistischen System vorarbeitet, wurde gemildert durch das spiritualistische Element des augustinischen Kirchenbegriffs (¶ Augustin, 3, Sp. 661 f). Durch diesen wurde die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche als zweier nicht zusammenfallender Größen im abendländischen K. eingebürgert. Durch seine Gnadenlehre (¶ Gnade: IV, 1) wurde ferner die starke Betonung der Werke im frühen abendländischen K. eingeschränkt. Endlich bedeutete die durch ihn vollzogene Eingliederung der plotinischen Mystik (¶ Neuplatonismus) in das individuelle Frömmigkeitsleben und in das theologische Denken eine Bekundung der kath. Universalität.

β. Die altkath. Episkopalkirche wurde seit ¶ Leo dem Großen mehr und mehr verdrängt durch den sich langsam, aber konsequent steigernden Anspruch der römischen Päpste auf die plenitudo potestatis im Sinne eines päpstlichen Jurisdiktionsprimats über die Gesamtkirche des Ostens und Westens (¶ Papsttum: I). Seit ¶ Gregor dem Großen arbeitet Rom zielbewußt an einer straffen Zentralisation der abendländischen Kirche und der Beseitigung der autonomen Kirchen wie der altbritischen und iroschottischen. Nachdem die alten Eigenkirchen von der römischen Kirche absorbiert worden waren, konzentrierte sich die Kraft des aufstrebenden Papsttums auf die Erkämpfung der vollen Unabhängigkeit der Kirche von der fürstlichen Gewalt, ja, der Herrschaft über sie. Der kirchenrechtlichen Zentralisierung (¶ Kirchenverfassung: II) geht die Uniformierung der Liturgie zur Seite; die alten abendländischen Liturgien wurden mehr und mehr der römischen Normalliturgie angeglichen; immerhin erhielt sich bis ins Hochmittelalter ein gewisses Maß liturgischer Mannigfaltigkeit und Selbständigkeit (kümmerliche Reliquien haben sich im ambrosianischen und mozarabischen Ritus bis in die Gegenwart erhalten; ¶ Liturgie). So rückte denn — obgleich unter ungeheuren Widerständen — an

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

die Stelle des alten kath. und doch zugleich nationalen und autokephalen Kirchentums, wie es im Orient bis heute fortbesteht, die universelle Papstkirche des römischen Einheitsrechtes und der römischen Einheitsliturgie. — Die allmähliche Verwirklichung dieses zentralistisch-hierarchischen K. brachte zunächst keineswegs eine Schwächung, sondern eine Stärkung der geistigen Katholizität mit sich. Mit der fortschreitenden Befreiung der Kirche von der fürstlichen Bevormundung erneuerte sich die Disziplin des Klerus und die Frömmigkeit des Volkes. Gerade im 13. Jhd., in dem die päpstliche Macht ihren äußeren Gipfelpunkt erreichte, entfaltete sich auch das religiöse, theologische und künstlerische Leben des abendländischen K. zur schönsten Blüte. ¶ Franz von Assisi, der „katholischste aller Heiligen", vereinte eine „spiritualistische" evg. Freiheit mit der demütigen Einfügung in die hierarchisch-sakramentale Institution der Kirche. ¶ Thomas von Aquino vollzog in seinem theologischen System die größte Gedankensynthese, die je auf dem Boden des K. erreicht wurde; Vernunft und Glaube, Philosophie und Offenbarung, Gesellschafts- und Reichgottesethik, Antike und Christentum, Staat und Kirche, kurz: Natur und Uebernatur wurden in eine große geistige Harmonie gebracht. Das dichterische Abbild dieses theologischen Gedankendoms ist ¶ Dantes Divina Commedia, neben der Summa des Aquinaten die größte Offenbarung der universalistischen Weite des hochmittelalterlichen K. In dieser kurzen, aber reichen Periode des 13. Jhd.s, dem „goldenen ¶ Mittelalter", sehen kath. Denker wie Friedrich von ¶ Hügel den Höhepunkt in der Geschichte des K., die reinste Verbindung schöpferischer Freiheit mit strenger Autoritätsgebundenheit. Dagegen wird das ausgehende Mittelalter vom kath. Bewußtsein selber als eine Entartung der Katholizität empfunden, insofern die Einheit des Lebens sich lockert und die Balance von Natur und Uebernatur verloren geht. Die Hierarchie unterliegt einer steigenden Verweltlichung; Episkopat und Primat treten auf den ¶ Reformkonzilen in Konstanz und Basel in Gegensatz; die Theologie verliert die synthetische Kraft des Thomismus und verfällt im Scotismus (Duns ¶ Scotus) dem Irrationalismus, im Nominalismus (¶ Occam) der Skepsis; die Volksfrömmigkeit entgleitet der kirchlichen Zucht und treibt immer gefährlichere Wucherungen; die ¶ Mystik (: V B) lockert den Zusammenhang mit der Liturgie und Theologie und verfällt einem ausgesprochenen Individualismus; die evg. Reformbewegung verweigert mehr und mehr die Unterordnung unter die kirchliche Autorität. Die einzelnen Teilkräfte der kath. Universalität verlieren ihren Zusammenhalt und lösen sich auf.

γ. Die ¶ Reformation bedeutete für die römisch-kath. Kirche einen ungeheuren äußeren und inneren Verlust, wurde ihr jedoch zugleich zur Quelle der religiösen und kirchlichen Erneuerung (¶ Gegenreformation). Unter dem Druck des von außen kommenden Angriffs schritt der Episkopat im ¶ Tridentinum nicht nur zu der längst geforderten praktischen Reform; er stellte auch unter Zuhilfenahme der scholastischen Formulierungen gegenüber den protestantischen Auffassungen die kath. Lehre fest. Dabei wurden nicht nur die Lehren der Schrift und Tradition zugrunde gelegt, sondern auch kath. Wahrheitsmomente der reformatorischen Lehre beachtet. Die tridentinischen Lehrdekrete, insbesondere das aufs sorgsamste abgewogene und allseitig begründete decretum de iustificatione (¶ Rechtfertigung: II), ein Meisterwerk kath. Synthese und Harmonisierung, wäre niemals ohne Luthers Rechtfertigungslehre abgefaßt worden. Anderseits bedingte die scharfe Abgrenzung der kath. Lehre von Erbsünde, Rechtfertigung und Sakramenten jene ausgesprochen antiprotestantische Zuspitzung, die sich in der nachtridentinischen Kirche — zumal in der Wirksamkeit des ¶ Jesuitenordens — immer stärker auswirkte. Der nachtridentinische K. entbehrt jener Unmittelbarkeit und Natürlichkeit, Allseitigkeit und Universalität, die dem vorreformatorischen, vor allem dem hochmittelalterlichen eigen ist. Ueberdies blieb der protestantische Individualismus nicht ohne eine geheime Einwirkung auf das kath. Denken und Leben und bedingte eine noch stärkere Entfremdung gegenüber dem kultischen Gemeinschaftsgedanken. Trotz der Forderung des absoluten Gehorsams unter die Kirchenautorität ist der für den nachtridentinischen K. kennzeichnende Frömmigkeitstypus der ignatianischen ¶ Exerzitien durchaus individualistisch und wird deshalb gerade von den benediktinischen Vertretern des frühkatholischen Mysteriengedankens (¶ Liturgische Bewegung) als semiprotestantisch empfunden. Aber trotz der unverkennbaren Verkümmerung des kath. Ideals in der nachtridentinischen Epoche weist auch der nachreformatorische K. lebendige Träger der kath. Idee auf, so Reformpäpste wie ¶ Pius V und ¶ Benedikt XIV, Heilige wie Filippo ¶ Neri und ¶ Vincentius von Paulo, Mystiker wie ¶ Johann vom Kreuz, die hl. ¶ Therese und ¶ Franz von Sales. Die antiprotestantische Geschlossenheit des römischen Systems einerseits wie das, obgleich geschwächte Fortleben des kath. Erbes anderseits, ermöglichten es dem nachtridentinischen K., alle Bewegungen abzuwehren, die seine römische Eigenart und teilweise die Katholizität bedrohten: den ¶ Jansenismus, der in der gemilderten Form eines Augustinismus den calvinischen Sünden- und Gnadengedanken verfocht, den ¶ Gallikanismus und Febronianismus (¶ Febronius), der für den altkath. ¶ Episkopalismus und das Nationalkirchentum stritt, und endlich den Rationalismus der ¶ Aufklärung (: 5), der starke Wirkungen auf den deutschen K. ausübte und in geadelter Form in seinen bedeutendsten Kirchenmännern und Theologen im beginnenden 19. Jhd. wie ¶ Wessenberg, ¶ Sailer und ¶ Hirscher lebte.

δ. Das 19. Jhd. brachte dem K. zunächst eine große innere Erweckung. Die kath. Romantiker (¶ Romantik) begeisterten sich für den vorprotestantischen mittelalterlichen K. und erneuerten dessen Universalität und Bewegungsfreiheit. ¶ Möhler griff auf die altchristlichen Väter zurück und entwarf ein System des Idealkatholizismus; J. H. ¶ Newman, der ursprünglich als hochkirchlicher Anglikaner das Ideal einer via media zwischen K. und Protestantismus vertreten hatte, erfaßte den römischen K. als die konsequente Entwicklung der alten Kirche. Der freie „Bewegungskatholizismus" der Romantiker gewann in steigendem Maße römisches Gepräge, wie schon an der Entwicklung eines ¶ Möhler und ¶ Görres zu sehen ist. Unter dem Einfluß des neuerstarkten ¶ Jesuitenordens griff immer mehr eine ausgesprochen ultramontan-papalistische Denkweise (¶ Ultramontanismus) um sich. Der ¶ Syllabus ¶ Pius' IX verurteilte den politischen und kirchlichen Liberalismus und sanktionierte den Anspruch der mittelalterlichen Päpste auf die Gewalt in weltlichen Dingen. Das ¶ Vatikanum vollendete schließlich den Prozeß der Zentralisierung des K. durch die Dogmatisierung des Jurisdiktionsprimats, des Universalepiskopats und der ¶ Infallibilität des Papstes

(¶ Kirchenverfassung: IV). Die liberale Kirchenpolitik ¶ Leos XIII entkräftete die allgemeinen Befürchtungen hinsichtlich der Auswirkungen des Syllabus und des Vatikanums. Er versuchte eine Annäherung an die Anglikaner (¶ Anglokatholizismus) und Orthodoxen (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b), verbot die Latinisierung der ¶ Unierten Kirchen des Orients, gestattete der theologischen Wissenschaft weitgehende Freiheit und begünstigte so das Aufkommen einer reformkath. Bewegung (¶ Reformkatholizismus). Der Pontifikat ¶ Pius' X bedeutete nach der einen Seite hin eine Verengung, insofern dieser alle modernistischen und reformkath. Bestrebungen unterdrückte, auf der andern Seite eine Erweiterung, insofern er als der „religiöse Papst" das Aufblühen der ¶ Liturgischen Bewegung förderte, die in ihrer Konsequenz nichts Geringeres bedeutet als eine Rückkehr hinter den nachtridentinischen, ja, hinter den mittelalterlichen K. zum K. der christlichen Antike. Die unter Pius X begonnene und unter ¶ Benedikt XV vollendete Herausgabe des ¶ Codex iuris canonici stellt die konsequente Anwendung der vatikanischen Dogmen auf die Gesamtheit des kirchlichen Rechtslebens dar: die ganze Verwaltung der römischen Kirche ist aufs strengste zentralisiert; das ökumenische Konzil ist zu einem bloßen Beratungskörper herabgesunken, der völlig an die Entscheidung des Papstes gekettet ist. ¶ Pius XI hat schließlich alle Versuche der außerrömischen Christen, zu einer Verständigung und Zusammenarbeit mit der römischen Kirche zu gelangen (¶ Einigungsbestrebungen: III), schroff verurteilt und die Absolutheit und Exklusivität des römisch-kath. Systems in unüberbietbarer Schärfe proklamiert.

ε. Als bloßes Anhängsel des römischen K. sind die mit Rom ¶ Unierten Kirchen zu beurteilen. Sie sind keineswegs als orientalische Kirchengebilde zu fassen, die nur in der päpstlichen Gemeinschaft stehen, sondern als Bastardgebilde der orientalischen und lateinischen Christenheit. Seit ¶ Innozenz IV ist die Latinisierung der östlichen Kirchen in fortschreitendem Maße durchgeführt worden, vor allem durch ¶ Clemens VIII. Neuere Päpste haben dieser Latinisierung entgegengewirkt; doch sind ihre Anordnungen nur in ganz geringem Maße durchgeführt worden.

ζ. In noch höherem Maße als die unierten Kirchen des Orients leiden die römisch-kath. Missionskirchen in ¶ Indien, ¶ China, ¶ Japan usw. unter dem Latinismus in Theologie, Kultus, Kirchen- und Ordensdisziplin; sie sind nichts anderes als in den Orient verpflanzte lateinische Kolonien. Nach anfänglich hoffnungsreichen Versuchen der Gestaltung eines orientalischen K. durch die Jesuiten De ¶ Nobile in Indien und Matteo ¶ Ricci in China erfolgte die Verurteilung jeder Akkommodation an die einheimischen Religionen und die Proklamierung eines völligen „Europäismus". Auch die genialen Pläne einer indisch-christlichen Theologie und eines indisch-christlichen Mönchtums, die der frühere Brahmane Brahmabandhav ¶ Upâdhyâya († 1907) verfocht, wurden verworfen, jedoch neuerdings wieder durch Jesuitenmissionare aufgegriffen.

η. Außerhalb der römischen Kirche wird die kath. Idee im Abendlande nur von kleineren Kirchengemeinschaften und von größeren oder kleineren Gruppen innerhalb der protestantischen Kirchen vertreten. Die Utrechter Kirche (¶ Altkatholiken, 1 a), die sich zu Beginn des 18. Jhd.s von der römischen Obödienz loslöste, hielt zähe an den lateinischen Traditionen fest und glich sich erst zu Beginn des 20. Jhd.s dem nachvatikanischen Altkatholizismus (¶ Altkatholiken, 1 b. c) an. Dieser bedeutet eine Erneuerung des episkopalistischen K. und eine Annäherung an die Disziplin der autokephalen Kirchen des Ostens. Jede altkath. Landeskirche besitzt ihre eigene Verfassung und ihre selbständige Liturgie; alle Einzelkirchen sind jedoch verbunden durch das auf apostolischer Sukzession ruhende Bischofsamt und die Anerkennung der Tradition der ungeteilten Kirche und der ökumenischen Konzilien. Außerhalb der in der Utrechter Konvention zusammengeschlossenen altkath. Kirchen bestehen noch kleine kath. Kirchensplitter, die eine von Rom als „gültig" anerkannte Hierarchie besitzen, so die Eglise gallicane mit einem Metropoliten in Gazinet bei Bordeaux, die Evangelical Catholic Communion mit einem Bischof in Oxford, die ¶ Mariawiten in Polen usw. — Innerhalb des Protestantismus bestanden zu verschiedenen Zeiten Gruppen, welche die Kontinuität mit dem vorreformatorischen K. und die Tradition der alten Kirche festhalten wollten. Die ¶ Augsburger Konfession sucht als Irenicon den Nachweis zu erbringen, daß die Bekenner des evg. Rechtfertigungsglaubens „in keinem Glaubensartikel von der kath. Kirche abweichen und nur bestimmte wenige Mißbräuche preisgeben", daß sogar „großenteils die alten Riten sorgfältig bewahrt werden". Joh. ¶ Gerhard betitelt seine Apologie des evg. Glaubens gegenüber der römischen Kirche als Confessio Catholica. Diese Haltung der Augsburger Konfession und das Bestehen einer evg.-kath. Tradition ermöglichte im 19. Jhd. eine hochkirchlich-kath. Erweckung im Luthertum durch ¶ Stahl, ¶ Vilmar, ¶ Löhe, ¶ Kliefoth (¶ Luthertum: II). In noch stärkerem Maße sucht die in der Nachkriegszeit entstandene ¶ Hochkirchliche Bewegung (: II) in Deutschland und in der Schweiz bei kräftiger Betonung der gratia sola die kath. Tradition der vorreformatorischen Kirche zu erneuern. — In der ¶ Anglikanischen Kirche, die nur in der episkopalen Verfassung und im ¶ Common Prayer Book einzelne kath. Elemente bewahrt hatte, erfolgte im 17. Jhd. durch Erzbischof ¶ Laud u. a. eine Hinwendung zur kath. Tradition der ersten Jahrhunderte, und im 19. Jhd. brachte die Oxfordbewegung und die von ihr angeregte ritualistische Bewegung (¶ Hochkirchliche Bewegung: I) eine immer stärkere Annäherung nicht nur an die alte und mittelalterliche, sondern auch an die heutige römische Kirche und führte zu einer immer weiter um sich greifenden Katholisierung der anglikanischen Staatskirche (¶ Anglokatholizismus). Die Verhandlungen ¶ Puseys mit römisch-kath. Bischöfen in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts und die Mechelner Konferenzen anglikanischer Bischöfe und Theologen mit Kardinal ¶ Mercier (1921—25) lehren, daß die Wiedervereinigung mit Rom, obschon heute infolge beiderseitiger Hindernisse unmöglich, der notwendige Endpunkt der anglokath. Bewegung ist.

3. a. Der K., und zwar auch der außerrömische, erhebt den Anspruch auf die volle, unverfälschte, irrtumsfreie und letztgültige Offenbarungswahrheit und fordert für diese Wahrheit die unbedingte Anerkennung von jedem Menschen. Die Trägerin und Hüterin dieser in Christus geoffenbarten Wahrheit ist die Kirche, und zwar nach römischer Auffassung das lebendige kirchliche Lehramt, das dem Papst und den Bischöfen zusteht (¶ Infallibilität), nach ostkirchlicher und altkath. Auffassung die Gesamtheit der Gläubigen, deren Organ die Bischöfe sind, vor allem in ihrer Gesamtheit, wie sie im ökumenischen Konzil

spricht. Die beiden Quellen der von der Kirche verkündeten Offenbarungswahrheiten sind Schrift und Tradition. Die inspirierte Schrift (¶ Inspiration: II, 2; 4 b) gilt als der keineswegs erschöpfende Niederschlag der frühesten Glaubensverkündigung; die Kirche (mit ihrer Vorläuferin, dem Gottesvolk Israel) ist älter als die Schrift; sie ist die Uebermittlerin der Schrift; denn allein sie hat das kanonische Schrifttum von dem außerkanonischen abgegrenzt, und darum gilt sie auch als die unumgängliche Interpretin der Schrift. Weil selbst nur ein Stück der autoritativen Gottesoffenbarung, kann die Schrift nach kath. Auffassung nur im Lichte der Gesamtverkündigung und im Zusammenhang mit der Gesamttradition — secundum unanimem consensum patrum — richtig ausgelegt werden. Die ¶ Tradition (: III) wird mehr und mehr dynamisch aufgefaßt, nicht als starres, fertiges Ueberlieferungsgut, sondern als ein lebendiger Strom, der durch die Jahrhunderte geht. Der Gedanke einer organischen Entwicklung der kirchlichen Glaubenslehre, der schon bei ¶ Vincentius von Lerinum angedeutet ist, hat sich, vor allem durch J. H. ¶ Newman, im 19. Jhd. Bahn gebrochen.

3. b. Nur ein Teil der von der Kirche verkündeten Offenbarungslehre ist feierlich definiert worden; die Definition eines ¶ Dogmas durch ein Konzil oder den Papst erfolgt nach kath. Anschauung immer erst, wenn über den Offenbarungscharakter einer Lehranschauung Unklarheit besteht, oder wenn eine Glaubenswahrheit angegriffen wird. Die Formulierungen der Dogmen können nach der altkath. und orthodoxen Auffassung durch ökumenische Konzilien verbessert werden; nach römischer Auffassung sind sie unveränderlich und können höchstens durch das Lehramt der Kirche authentisch interpretiert werden. Doch hebt auch die römisch-kath. Dogmatik den inadäquaten, nur analogen Charakter der dogmatischen Formeln hervor; nur der Inhalt der Dogmen gilt als absolut, während die Form diesen Inhalt der transzendenten Wahrheit nie zu erschöpfen vermag.

3. c. Die kath. Glaubenslehre ruht auf der natürlichen Gotteserkenntnis (¶ Natürliche Theologie). Die durch das Licht der Vernunft erkannte Existenz Gottes als des Schöpfers, Gesetzgebers und Richters und die Unsterblichkeit der Seele bilden die praeambula fidei und den Gegenstand der Fundamentaltheologie. Diese grundlegenden Wahrheiten zu beweisen und von ihnen aus die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der ¶ Offenbarung, die Gottheit Christi und die Gründung der Kirche durch ihn wissenschaftlich zu erhärten ist Aufgabe der ¶ Apologetik (: V), die von der kath. Theologie der letzten Jahrzehnte im engen Anschluß an Naturwissenschaft, Philosophie, Ethnologie und Religionsgeschichte stark ausgebaut worden ist. Die Apologetik ist die Vorläuferin der ¶ Dogmatik, die das Ganze der übernatürlichen Glaubenswahrheiten positiv darlegt und aus den beiden Glaubensquellen begründet. In der römisch-kath. Dogmatik hat mehr und mehr das scholastisch-thomistische Element das Uebergewicht gegenüber dem patristisch-augustinischen erlangt; nach der Bestimmung des ¶ Codex iuris canonici sind „Methode, Lehre und Grundsätze" des „engelgleichen Lehrers" für das Studium der Philosophie und Theologie maßgebend.

3. d. Das ganze kath. Glaubenssystem ist bestimmt vom trinitarischen Gottesbegriff (¶ Dreieinigkeit: III), wie er in der neuesten Zeit am eindrucksvollsten von Hermann ¶ Schell herausgestellt worden ist. Das kath. Denken und Leben fließt aus dem Glauben an den Deus ipse, d. h. den unendlichen Gott, der in seinem drei-persönlichen Innenleben die unerschöpfliche Fülle der Wahrheit und Liebe umschließt und, in sich selbst von Ewigkeit her vollendet und selig, der Welt und Menschheit schlechterdings nicht bedarf. Der Trinitätsglaube ist für das kath. Bewußtsein keineswegs eine müßige Spekulation, sondern das erste und höchste Offenbarungsgeheimnis, von dem alles theologische Denken und liturgische Beten durchpulst ist. Das Filioque im Nicänum ist für die Auffassung des abendländischen K. nicht ein willkürlicher Zusatz, sondern eine Konsequenz des Glaubens an die innergöttlichen Lebensbeziehungen von Vater, Sohn und Geist. Der kath. Trinitätsglaube ist durchaus metaphysisch-transzendent, nicht heilsgeschichtlich orientiert. Das Wirken des dreieinigen Gottes nach außen hin gilt als eines, doch werden bestimmte göttliche Werke, entsprechend ihrer Aehnlichkeit zu den inner-göttlichen Lebensvorgängen den einzelnen Personen „appropriiert". Die ¶ Schöpfung ist eine völlig freie Willenstat Gottes; sie erfolgt secundum totam substantiam ex nihilo; ihr Motiv ist die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und die Bekundung der göttlichen Liebe, die auch andere Wesen an der göttlichen Liebesfülle und Seligkeit teilnehmen lassen will. Die Schöpfung ist zugleich wesensverschieden von Gott und gottähnlich auf Grund der analogia entis, welche zwischen dem Absoluten und dem geschöpflichen Sein besteht. Der Glaube an Myriaden und Chiliaden reiner Geistwesen, der ¶ Engel, sichert den kath. Glauben vor einer einseitig anthropozentrischen Weltbetrachtung. Der Mensch besaß in seinem Urzustande (¶ Urstand) die Gotteskindschaft und Gottebenbildlichkeit, nicht als bloß natürliche Gabe, sondern als donum superadditum. Der Sündenfall brachte den Verlust dieser übernatürlichen Qualitäten und eine Schwächung der natürlichen Eigenschaften; er bedeutete jedoch keine radikale Verderbnis des religiösen und sittlichen Erkennens und Wollens, darum nicht den Verlust zur Möglichkeit guter, sondern nur verdienstlicher Werke.

3. e. Der Wiederherstellung der verlorenen Gotteskindschaft und ewigen Seligkeit dient das Erlöserwerk des menschgewordenen Gottessohnes (¶ Christologie: II). Gott wählte die Inkarnation als Form der Offenbarung und Erlösung, weil sie der menschlichen Fassungskraft Gottes erlösende Liebe am besten veranschaulichen konnte. Der menschgewordene Gottessohn ist perfectus Deus, perfectus homo. Das kath. Dogma stellt Gottheit und Menschheit Christi in voller Klarheit, Harmonie und Balance heraus; doch ist die theologische Spekulation und auch die Vulgärfrömmigkeit des K. nicht immer der Gefahr monophysitischer Tendenzen entgangen. Mit dem Glauben an den menschgewordenen Gottessohn ist für das kath. Bewußtsein untrennbar der Glaube an die Theotokos verbunden; die Mariologie (¶ Marienverehrung) gilt der östlichen wie der westlichen Theologie des K. als Wesensstück der Christologie. Aus der Würde der Gottesmutter hat die römische Kirche die Bewahrung Marias vor der Erbsünde als Postulat gefolgert und 1854 zum Dogma erhoben (¶ Unbefleckte Empfängnis). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß in Bälde auch die von vielen römischen Theologen geforderte Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel und ihrer universellen Gnadenmittlerschaft erfolgen wird.

3. f. Mit besonderer Schärfe hat die kath. Kirche des Abendlandes in der Auseinandersetzung mit den Pelagianern wie vor allem mit den Reforma-

toren die Gnadenlehre (¶ Gnade: IV, 2. 4) herausgearbeitet, formell in aristotelisch-thomistischer Terminologie, sachlich jedoch in Uebereinstimmung mit Augustin und den östlichen Vätern. Zu jeder Heilshandlung ist die innere und übernatürliche Erleuchtung und Anregung notwendig; ohne die gratia actualis, die zuvorkommende, begleitende und vollendende Gnade, ist kein Gott wohlgefälliges Werk möglich. In gleicher Weise ist die gratia habitualis, der Stand der Rechtfertigung und Heiligung (¶ Rechtfertigung: II), ein reines, unverdientes Gnadengeschenk Gottes. Wirkursache der Gnade ist der barmherzige Gott, Verdienstursache das Leiden Christi, Instrumentalursache die Taufe, Formalursache die Gerechtigkeit Gottes, mit der er uns rechtfertigt. So wird der evg. Gedanke der gratia sola in den tridentinischen Dekreten in aller Klarheit formuliert. Der Unterschied des kath. Dogmas von der vorherrschenden protestantischen (obgleich nicht der Luther'schen) Auffassung liegt einmal darin, daß die Rechtfertigung nicht forensisch gefaßt ist als die bloße Gerechtsprechung des Menschen ohne jede innere Qualitätsveränderung (iustitia Dei extra nos), sondern als gratia infusa (¶ Gnade: IV, 4), als Umgestaltung des ganzen inneren Menschen. Die Rechtfertigung ist nicht allein Sündenvergebung, sondern Wiedergeburt, Heiligung und Einigung mit Christus. Der zweite Unterschied von der protestantischen Gnadenlehre besteht darin, daß nach kath. Auffassung der Gnadenstand ein stetes Wachstum in der Gnade, ein magis iustificari möglich macht. Im Stand der Gnade vermag der Gerechtfertigte verdienstliche Werke (¶ Verdienst, ¶ Gute Werke) zu vollbringen; die Verdienste sind jedoch im tiefsten Sinne Geschenke Gottes. „Herr, du hast mir fünf Talente gegeben, siehe, ich habe damit fünf andere gewonnen", — in diesem an vielen Heiligenfesten gebrauchten Evangelienwort spricht die römische Kirche das Verhältnis von Gnade und guten Werken aus. Der dritte Unterschied besteht in der Ablehnung einer absoluten Heilsgewißheit durch die kath. Lehre; eine solche Gewißheit gilt nur als möglich auf Grund einer besonderen Offenbarung Gottes. Im Hinblick auf Gottes objektive Heilszusage und Heilstat einerseits und die subjektive Schwäche des Menschen anderseits ist nur eine feste und frohe Heilszuversicht des Christen möglich und erwünscht. Trotz dieser dogmatischen Verpönung einer Theorie der Heilsgewißheit weisen die Dokumente kath. Frömmigkeit zahlreiche spontane Aeußerungen einer praktischen Heilsgewißheit auf.

3. g. Wie die Rechtfertigungslehre ist auch die kath. Sakramentslehre (¶ Sakramente) auf Grund der abweichenden reformatorischen Auffassungen dogmatisch formuliert worden, jedoch in wesentlicher Uebereinstimmung mit der Ostkirche, die eine parallele Entwicklung der Sakramentsauffassung aufweist. Die Mitteilung der Gnade erfolgt in regulärer Weise durch die Sakramente. Sie sind die „Kanäle", durch welche die erlösenden Kräfte des Blutes Christi in die Menschenseelen geleitet werden. Die Gnadenmitteilung ist jedoch nicht an den äußeren Empfang der Sakramente gebunden. Die Bluttaufe von Katechumenen und die Begierdetaufe von solchen, die ernstlich nach der Taufe verlangen, ja, nur aufrichtig Gott suchen, verleihen ebenso wie die Wassertaufe die heiligmachende Gnade, desgleichen besitzt die vollkommene (d. h. durch die Liebe zu Gott bedingte) Reue sündentilgende Kraft wie die Absolution. Endlich dient die geistliche Kommunion, d. h. die lebendige Sehnsucht nach der sakramentalen Einigung mit Christus als Ersatz für den wirklichen Eucharistie-Empfang. Die Sakramente bedeuten und versinnbilden nicht nur die Gnade, sondern „enthalten" und „übermitteln" sie. Sie wirken, vorausgesetzt, daß die nötige Disposition auf Seite des Empfängers vorhanden ist, ex opere operato, d. h. nicht auf Grund der persönlichen Eigenschaften des Spenders oder der subjektiven Glaubenshaltung des Empfängers, sondern auf Grund der objektiven Erlösertat Christi; Christus selbst ist der eigentliche und alleinige Ausspender aller Sakramente; der Priester handelt nur als sein Werkzeug. — Die terminologische Beschränkung der Sakramente auf sieben ist erst spät erfolgt. Die ¶ Taufe ist für die kath. Auffassung die reale Eingliederung in den Leib Christi, der Eintritt in den Stand der heiligmachenden Gnade. — Die ¶ Firmung vermittelt die Gnadengaben des Hl. Geistes. — Das zentrale Sakrament, auf das alle andern Sakramente hinzielen, ist die Eucharistie (¶ Abendmahl: II, ¶ Messe). Wesentlich für die kath. Auffassung des Altarsakraments ist die reale und substantiale Gegenwart Christi in den geheiligten und verwandelten Elementen (Transsubstantiation) und der Opfercharakter der Eucharistie, d. h. ihre Identität mit dem einmal am Kreuze vollbrachten Opfer Christi; der Opfertod Christi wird in ihr real, obgleich unblutig dargestellt, jedoch nicht wiederholt. Die Lehre von der Transsubstantiation wird von einzelnen kath. Theologen nur als Deutung des Mysteriums der Realpräsenz mit Hilfe von aristotelischen Kategorien angesehen. — Das Sakrament der Buße (¶ Bußwesen: II; ¶ Beichte: I), der baptismus laboriosus, dient solchen, die in „schwere" Sünde gefallen sind, zur Wiederherstellung der verlorenen Taufgnade, solchen, die sich nur „läßlicher" Sünden bewußt sind, zur Uebung der Demut, zur Versicherung der Vergebung und zur Seelenleitung. — Die Krankenölung (¶ Oelung) ist ein Gnadenmittel zur Gesundung des Leibes und zur Vergebung der Sünden. — Im dreifach gegliederten Sakrament des ordo (Diakonen-, Priester- und Bischofsweihe; ¶ Ordination) pflanzt sich die göttliche Lehr-, Priester- und Hirtengewalt in ununterbrochener Kontinuität von der apostolischen Zeit an fort. Der Sinn der apostolischen Sukzession ist der, daß nicht irgendeine menschliche Instanz, sondern daß Christus selbst durch den Bischof als Nachfolger der Apostel Werkzeuge seiner Gnade beruft und ausrüstet. — Die ¶ Ehe (: IV, 1 c) besitzt nach kath. Auffassung sakramentalen und unauflöslichen Charakter, weil sie das irdische Abbild der Verbindung Christi mit seiner Kirche darstellt.

3. h. Durch die Ausspendung der Sakramente wird die ¶ Kirche (: III) zur sichtbaren Gnadenanstalt. Alle Vertreter des kath. Kirchengedankens stimmen darin überein, daß die Kirche als Heilsanstalt eine göttliche Schöpfung ist, daß sie eine dauernde Inkarnation Christi darstellt, daß sie vom Hl. Geist geleitet wird, unzerstörbar ist und als Ganzes niemals dem Irrtum verfallen kann. Sie stimmen ferner darin überein, daß nur die kath. Kirche die Fülle der Wahrheit und Gnade besitzt, während die außerkath. Gemeinschaften nur Bruchstücke derselben aufzuweisen vermögen. Außerhalb der einen Kirche besteht darum keine objektive Heilsmöglichkeit (Extra ecclesiam nulla salus), sondern nur eine subjektive, insofern ein entschuldbarer Irrtum hinsichtlich der wahren Kirche vorliegt. Diese subjektive Heilsmöglichkeit beruht darauf, daß Leib und Seele der Kirche, d. h. die Kirche als sichtbare Heilsanstalt und als unsichtbare Gnadengemeinschaft nicht

zusammenfallen. Wie es möglich ist, ein Glied der sichtbaren Kirche zu sein und durch die schwere Sünde die Gliedschaft am Leibe Christi verloren zu haben, so ist es auch möglich, ein Glied des Leibes Christi zu sein, ohne äußerlich der wahren Kirche anzugehören. In diesem Falle erfolgt die Rettung auf Grund eines fragmentarischen Wahrheitsbesitzes, der durch einen außerordentlichen Gnadenakt Gottes ergänzt wird. In der Bestimmung der Kriterien der wahren Kirche scheidet sich der römische K. vom außerrömischen. Für die altkath.-orthodoxe Auffassung bedeutet Katholizität communicare orbi terrarum (Augustin), Gemeinschaft mit der Gesamtheit der Rechtgläubigen, Unterordnung unter das Urteil der Gesamtheit: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, hoc est et enim vere proprieque catholicum (Vinzenz von Lerinum, Comm. 2). Für die römische Kirche hingegen besteht die Katholizität erstlich und letztlich in der Unterordnung unter den römischen Papst als den Stellvertreter Christi: catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae (Dictatus Gregorii VII). Nach der im Vatikanum als gottgeoffenbarte Glaubenswahrheit verkündeten Lehre der römischen Kirche besitzt der Papst kraft göttlicher Autorität volle Jurisdiktionsgewalt über alle Bischöfe und Gläubige. Wenn er ex cathedra, d. h. in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer und Hirte eine Entscheidung in Glaubens- oder Sittensachen trifft, ist diese Entscheidung unfehlbar (¶ Infallibilität) und alle Gläubigen bindend, und zwar ex sese, non ex consensu ecclesiae. Das Wesen des römischen Kirchenbegriffs besteht somit in der Identifizierung der vornehmsten Apostelkirche mit der Gesamtkirche und ihres Bischofs mit dem Gesamtepiskopat. — Ueber die Kirchenverfassung vgl. ¶ Kirchenverfassung: IV und die dort genannten ergänzenden Artikel.

3. i. Der K. ist eine ausgesprochene Jenseitsreligion; darum nehmen im kirchlichen Denken und Leben die „letzten Dinge" (¶ Eschatologie: IV) einen wichtigen Platz ein. Die römisch-kath. Glaubenslehre unterscheidet zwischen einer besonderen Eschatologie, d. h. den Schicksalen der Seele nach dem Tode, und der allgemeinen (Totenauferstehung, Weltgericht, Erneuerung des Kosmos). Die römische Kirche kennt neben der ewigen Himmelsseligkeit und der ewigen Höllenstrafe einen zeitlich begrenzten Läuterungsprozeß im ¶ Fegfeuer.

4. Der kath. Kultus ist das „gebetete Dogma", die anbetende, lobpreisende, dankende und bittende Verherrlichung Gottes als des Schöpfers, Erlösers und Heiligmachers. Im Mittelpunkt des Kultus steht das Mysterium der Erlösung, nicht als Vergangenheit, sondern als unmittelbare Gegenwart. Das ¶ Kirchenjahr ist eine umfassende Dramatisierung und Vergegenwärtigung der ganzen Heilsgeschichte. — Die Sprache der kath. Liturgie ist die lateinische (¶ Kirchensprache); nur den unierten orientalischen Kirchen gesteht der römische K. die Landessprache zu, tritt jedoch im Westen jedem Versuch zur Einführung der Volkssprache entgegen. Das Bewußtsein vom Mysteriencharakter der lateinischen Kirchensprache ist auch im kath. Volk so stark, daß das Verlangen nach der Volkssprache nur vereinzelt auftritt; überdies hat die ¶ Liturgische Bewegung die liturgischen Texte durch Uebersetzungen mehr und mehr zum Eigentum des Volkes gemacht. — Der kath. Kult weist dem sinnlichen Element einen breiten Raum zu. Der liturgische Pomp wie die künstlerische Ausschmückung des Kultraumes sind jedoch nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel. Ihr Zweck ist einmal die Abbildung der göttlichen Herrlichkeit und Schönheit durch das irdisch Schöne, dann die Anregung zur Anbetung und zum Lob Gottes. Immer gilt jedoch die Losung: per sensibilia ad invisibilia. Das Herz des Kultes (¶ Gottesdienst: III, 2 b; V, 2; ¶ Messe) ist die mit Gebet vollzogene sakramentale Handlung, die auch in der schlichtesten Form vor sich gehen kann. Das kultische Gebet der Kirche (¶ Gebet: III B, 4) ist das Stundengebet, wie es im Chor gemeinsam von den Mönchen und Chorherren und einzeln von den Weltpriestern verrichtet wird (¶ Brevier); neuerdings hat es in der Form von Uebersetzungen und Kürzungen auch in Laienkreisen Eingang gefunden. Das ganze Stundengebet bildet die Umrahmung des zentralen Kultakts der Eucharistie (¶ Messe). Diese ist für den kath. Gläubigen das Sanctissimum der Kirche, denn in ihr ist „das ganze Mysterium unseres Heils zusammengefaßt" (Thomas, Summa Theol. III q. 83, a. 4). Sie ermöglicht die höchste und innigste Form der Gemeinschaft mit Christus und mit seinem ganzen Leibe, d. h. mit der Kirche in ihren drei Abteilungen: der streitenden Kirche auf Erden, der leidenden Kirche im Reinigungsort und der triumphierenden Kirche im Himmel. Die Haupteigentümlichkeit der römischen Eucharistie-Feier liegt im Konsekrationsmodus. Während die orthodoxe Kirche die konsekratorische Kraft in der Epiklese, d. h. in der Anrufung Gottes um Herabsendung des Hl. Geistes auf die Elemente sieht, schreibt die römische Kirche den Einsetzungsworten des Herrn, die der Priester in persona Christi rezitiert, die Wandlung der Elemente zu. Die Verdrängung der Epiklese, die ursprünglich auch im Abendland gebraucht wurde (¶ Gottesdienst: III, 1 c), erklärt sich aus dem Streben des römischen Geistes nach absoluter Objektivität des kultischen Aktes. Das Pneumatisch-Charismatische mußte hinter dem Juridisch-Sakrifiziellen zurücktreten. Diese objektiv-juridische Auffassung offenbart sich auch im Stil der römischen Liturgietexte, die in ihrer Knappheit, Klarheit und Nüchternheit von der phantasievollen, bildhaften und gefühlsgesättigten Sprache der östlichen Liturgien stark abweichen.

5. Das persönliche Frömmigkeitsleben im abendländischen K. ist ein dreifaches: a) Die klassische Frömmigkeit, wie sie in den Schriften der Väter lebt, ist an der Bibel und Liturgie orientiert, ganz eingestellt auf die Objektivität des Mysteriums und die Universalität der kirchlichen Gemeinschaft; sie berührt sich mit der Mysterienfrömmigkeit der östlichen Kirche. Diese klassische Gemeinschaftsmystik ist der abendländischen Kirche nie verlorengegangen, aber im Mittelalter und in der nachtridentinischen Zeit individualistisch umgebogen worden. Die ¶ Liturgische Bewegung in der römischen Kirche, die von den Benediktinern getragen ist, strebt nach einer klassizistischen Restauration der frühchristlichen Frömmigkeit, die von dem Gedanken des corpus Christi mysticum beherrscht wird und in formaler Hinsicht antike Einschläge aufweist. — b) Diese christlich-antike Frömmigkeit war in ihrer herben Formbeherrschtheit den nordischen und auch den von diesen stark durchsetzten romanischen Völkern zu fremdartig. Deshalb bildete sich neben ihr im Mittelalter eine individualistisch-mystische Frömmigkeit aus, die wohl im Sakrament ihr Zentrum hat und sich bald mehr, bald weniger an die liturgischen Formen anschließt, aber in Sprache und Geist eine neue Richtung einschlägt. Die Gebetsmystik des Mittelalters (¶ Mystik: V B), die in der Klosterzelle

entstand und durch die Gebetbuchliteratur (¶ Erbauungsliteratur, 2) in die Laienkreise getragen wurde, läßt dem mystischen Unendlichkeitsdrang und der subjektiven Gefühlslyrik freien Spielraum. Ihre edelste und reifste Frucht stellt das Büchlein von der ¶ Nachfolge Christi dar, das zum meist benutzten Betrachtungsbuch der römischen Christenheit wurde. In der nachtridentinischen Mystik verliert diese Frömmigkeit etwas von ihrer mittelalterlichen Naivität und Spontaneität und wird mehr und mehr von methodischer Technik und psychologischer Analyse beherrscht. — c) Neben der liturgischen Frömmigkeit hat sich schon frühzeitig, zumal nach dem Einströmen der großen heidnischen Massen, ein besonderer Typus der Vulgärfrömmigkeit entwickelt, der sich an jene wohl anlehnte, aber vielfach seine eigenen Wege ging und sich heidnischen Einflüssen öffnete (¶ Volksfrömmigkeit, kath.). Diese Volksfrömmigkeit, die das Dingliche und das Verdienstliche betonte, wurde wohl in ihren gefährlichsten Aeußerungen von der Kirche beschnitten, im übrigen weitgehend gefördert oder doch geduldet und oft genug gegen die Kritik von seiten einer reineren Auffassung geschützt (vgl. ¶ Katholizismus: II, 1 d).

6. Die kath. Ethik, wie sie nach ihren edelsten Aeußerungen verstanden werden muß, ist weder autonom noch heteronom, sondern theonom. Die übernatürliche Sittlichkeit, die sich auf der natürlich-vernünftigen aufbaut, hat ihr Prinzip in der Gottesliebe, die der Seele durch die Rechtfertigungsgnade mit dem Glauben eingegossen wird; durch sie wird erst alles natürlich Gute veredelt und gekrönt; durch sie empfängt dieses erst seinen verdienstlichen Charakter. Ueber die Pflichtmäßigkeit des Handelns entscheiden objektiv die sittlichen Normen, wie sie von der Kirche auf Grund der Vernunft, Schrift und Tradition verkündet werden, subjektiv jedoch — wenigstens nach der heute vorherrschenden Auffassung — das persönliche Gewissen, und zwar auch dann, wenn es in Widerspruch zur kirchlichen Anweisung gerät. Das Streben, das göttliche Sittengesetz im gesamten Umkreis des Lebens durchzuführen, veranlaßte im abendländischen K. die Ausbildung einer ethischen ¶ Kasuistik (: III), die sich als segensreiches pädagogisches Hilfsmittel der Beichtseelsorge erwies, oft aber auch zu bedenklichen heteronomistischen Auswüchsen führte und teils einem Laxismus (¶ Probabilismus), teils einem Rigorismus förderlich war. Die kasuistische Ethik ist, wie schon das Beispiel des von der römischen Kirche so gefeierten Kirchenlehrers Alfons von ¶ Liguori beweist, eine der Wurzeln der Skrupulosität, einer Seelenkrankheit, die im nachtridentinischen K. endemisch ist. Von diesen Entartungen abgesehen, verficht die römische Kirche bis heute mit großer Prinzipienstrenge bestimmte Forderungen der christlichen Ethik, so die Restitution des unrecht erworbenen Eigentums, die Unauflösbarkeit der Ehe, die vor- und außereheliche Enthaltsamkeit, die Unzerstörbarkeit des keimenden Lebens. — Die Haupteigentümlichkeit des kath. Lebensideals (nicht nur des römischen) ist seine Doppelpoligkeit. Dem ehelich-häuslichen Lebensideal steht das heroisch-asketische des ¶ Mönchtums (: II) gegenüber (¶ Askese: IV, 3). Beide Lebensformen gelten als von Gott geheiligt und darum als Wege zur Vollkommenheit, die in der perfectio caritatis, d. h. der vollkommenen Gottes- und Bruderliebe besteht; unter den Heiligen der kath. Kirche befinden sich nicht wenige Ehe- und Weltleute. Wenn das Leben in der buchstäblichen ¶ Nachfolge Christi und nach den „Evg. ¶ Räten", d. h. in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam als status religionis und perfectionis bezeichnet wird, so hat dies nur den Sinn, daß diese Lebensformen die besten äußeren Mittel zur Betätigung der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe (instrumenta perfectionis) bieten. Nur in der Wechselwirkung beider Pole des christlichen Lebensideals ist nach kath. Auffassung die Gesundheit und Lebendigkeit der ganzen Kirche gesichert.

7. Das Wesen des K. liegt für das kath. Bewußtsein selber in der göttlichen Universalität jenes sichtbar-unsichtbaren, natürlich-übernatürlichen Organismus, den Christus als der menschgewordene Gottessohn erzeugt hat und in dem er als in seinem mystischen Leibe fortlebt. Katholizität bedeutet für dasselbe Fülle, Ganzheit, Allseitigkeit, Harmonie, Balance. Der kath. Mensch ist derjenige, der — trotz der Entfaltung seiner individuellen Eigenart — sich ständig am Ganzen orientiert, sich der Gesamtheit einordnet und sich den überindividuellen, objektiven Wahrheits- und Lebensnormen demütig unterwirft. Als Gegensatz der kath. Haltung erscheint dem Katholiken die häretische Haltung, welche die individuelle Gotteserfahrung über die Gesamterfahrung der Kirche stellt und darum aus dem unteilbaren Ganzen willkürlich ein bestimmtes, und sei es noch so wesentliches Element herausreißt, es isoliert, überspitzt und vereinseitigt. Die kath. Theologen gestehen zu, daß die Häresie ein relatives Wahrheitsrecht besitze, daß ihr Entstehen bedingt sei durch die ungenügende Betonung eines christlichen Wahrheitselementes und daß sie darum eine gottgewollte Funktion zur Gesunderhaltung des kath. Gesamtorganismus besitze. Insofern jedoch die Häresie die Zerstörung des Ganzen bedeutet, erscheint sie dem kath. Denken als ein Attentat gegen den Gott, der das Pleroma der Kräfte und Werte ist und dieses Pleroma in der kath. Kirche verkörpert hat. Aus diesem Bewußtsein erklärt sich jene Schärfe, mit der selbst die weitesten und freiesten Katholiken den Absolutheitsanspruch ihrer Kirche gegenüber jeder Form des Protestantismus verfechten. Die tiefe Tragik des K. liegt, wie viele Herolde der kath. Idee selbst bekennen, darin, daß die empirische Kirche die göttliche Katholizität und Universalität nur unvollkommen und getrübt darstellt, daß darum die Katholizität wesentlich eine leidvolle ist. Die außerrömischen Katholiken sind davon überzeugt, daß in der heutigen römischen Kirche eine volle Entfaltung der kath. Idee nicht möglich ist. Das spezifisch Römische in ihr, das Juridisch-Hierarchische, erweist sich wohl auf der einen Seite als Hilfsmittel der kirchlichen Universalität und Einheit, auf der andern Seite jedoch als Hemmung des Katholischen und als Verkümmerung unveräußerlicher christlicher Wahrheitselemente. Die Spannung zwischen Römisch und Katholisch bedingt eine permanente Krise in der römisch-kath. Kirche. Die Zukunft dieser Kirche hängt davon ab, ob und wie weit es gelingen wird, das kath. Ideal, sei es nun innerhalb oder außerhalb ihres Umkreises, in freierer und reinerer Form auszuprägen, als das bis heute unter der päpstlichen Jurisdiktion möglich war, und zwar in so reiner Form, daß ein jeder Christ die Gleichung von christlich und katholisch anzuerkennen und in den eingangs zitierten Worten des Ignatius von Antiochien auszusprechen vermag: "Οπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Quellen: Denzinger-Bannwart: Enchiridion Symbolorum, (1854) 1922[14]; — Mirbt, (1895) 1924[4]. — Römisch-kath. Darstellungen: Außer den Nachschlagewerken KL, 1882/1903[2]; DThCath, 1903 ff; CathEnc,

1907 ff; KHL, 1907/12; HN, (1871/86) 1903 ff³ vgl. J. A. Möhler: Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des K., 1825, neu hrsg. von Bierneisel, 1925; — Derſ.: Symbolik oder Darſtellung der dogmatiſchen Gegenſätze der Katholiken und Proteſtanten, (1832) 1921 ¹⁰; — F. A. Staudenmaier: Das Weſen der kath. Kirche, 1843; — K. Adam: Das Weſen des K., (1924) 1927 ⁵; — Derſ.: Glaube und Glaubenswiſſenſchaft im K., (1920) 1923 ²; — R. Guardini: Vom Sinn der Kirche, 1923 ²; — Derſ.: Vom Geiſt der Liturgie, (1919) 1922 ¹²; — P. Batiffol: L'église naissante et le catholicisme, 1908 (deutſche Ausgabe von Seppelt, 1910); — Alb. Ehrhardt: Der K. und das 20. Jhd., (1901) 1902 ¹²; — J. Herwegen: Kirche und Seele, 1926; — M. J. Scheeben: Handbuch der kath. Dogmatik, fortgeſ. von L. Atzberger, 1873/1903; — H. Schell: Kath. Dogmatik, 1898/1903; — B. Bartmann: Lehrbuch der Dogmatik, (1911) 1920 ⁴·⁵; — Derſ.: Grundriß der Dogmatik, 1923; — F. Diekamp: Kath. Dogmatik nach den Grundſätzen des hl. Thomas, (1917) 1921/22 ²—⁵; — E. Krebs: Dogma und Leben, 1921/25; — F. X. Kiefl: Kath. Weltanſchauung und modernes Denken, 1922; — F. Sawicki: Die kath. Frömmigkeit, ihre Grundlagen, ihr Weſen und ihr Recht, 1921; — A. Koch: Lehrbuch der Moraltheologie, 1910 ³; — J. Mausbach: Die kath. Moral und ihre Gegner, (1901) 1921 ⁵; — Derſ.: Kath. Moraltheologie, 1922/23; — Religiöſe Erzieher der kath. Kirche, hrsg. von S. Merkle und B. Beß (o. J.); — H. Roſt: Die kath. Kirche nach Zeugniſſen von Nichtkatholiken, 1921; — Vgl. auch die Werke von J. ¶ Döllinger, Fr. v. ¶ Hügel, ¶ Newman, ¶ Tyrrell; ferner die Literatur zu ¶ Apologetik: V; ¶ Liturgiſche Bewegung; ¶ Papſttum und den anderen im Text genannten Ergänzungsartikeln.

Außerrömiſche Werke: H. Thierſch: Vorleſungen über Proteſtantismus und K., (1846) 1848 ²; — K. v. Haſe: Handbuch der proteſt. Polemik gegen die römiſch-kath. Kirche, (1862) 1891 ⁸; — Ad. v. Harnack: Lehrbuch der Dogmengeſchichte, (1886/90) 1909 ⁴; — Ferd. Kattenbuſch: Römiſche Kirche (RE³ XVII, S. 74 ff; XXIV, S. 423 ff mit Literatur); — Friedr. Loofs: Symbolik I, 1902; — Walther Koehler: RGG¹ III, Sp. 1030 ff; — Karl Sell: K. und Proteſtantismus, 1908; — R. Sohm: Weſen und Urſprung des K., (1909) 1912 ²; — L. Fendt: Die religiöſen Kräfte des kath. Dogmas, 1921; — Derſ.: Symbolik des K., 1926; — H. Mulert: Konfeſſionskunde, 1927; — Ch. Gore: Roman Catholic Claims, (1888) 1920 ¹¹; — A. Headlam: The Doctrine of the Church and Christian Reunion, 1920; — W. Knox: The Catholic Movement in the Church of England, 1923; — Essays Catholic and Critical ed. E. G. Selwyn, 1926; — Fr. Heiler: Der K., ſeine Idee und ſeine Erſcheinung, 1923; — Derſ.: Morgenländiſcher und abendländiſcher K. (IKZ 1926, Heft 1); — Derſ.: Rom und die Einigung der Kirchen (IKZ 1928, Heft 2); — Derſ.: Die religiöſen Bewegungen im röm. K. der Gegenwart (IKZ 1928, Heft 4). **Heiler.**

Katholizismus: II. Der K. der Gegenwart.

1. Der K. nach dem Krieg: a) Papſttum; b) Kirchliches Leben; c) Zuſammenſtöße in den Staaten; d) Volksfrömmigkeit; — 2. Proteſtantiſche Kritik am K.: a) formal; b) ſachlich.

I. Der vorſtehende Artikel iſt allein ſchon ein Beweis, wie ſehr ſich die Schätzung des K. nach dem Krieg gewandelt hat. Die alte kulturkämpferiſche Einſtellung gegenüber dem K., die noch vor dem Kriege mit wenigen Ausnahmen (z. B. W. Köhlers Artikel in RGG¹) auch die konfeſſionskundliche „Polemik" beherrſchte, iſt nicht mehr möglich. Der K. erſcheint dem Allgemeinbewußtſein nicht mehr ſo ſehr als eine rückſtändige und im „finſtern Mittelalter" entartete Form des religiöſen Lebens, die durch den Fortſchritt der menſchlichen Kultur in Bälde überwunden ſein wird, ſondern vielmehr in neuer Schätzung als eine geſchichtlich gewordene, in ihrer Art folgerichtige Ausprägung des Chriſtentums, die in der zerriſſenen Gegenwart einer an ihrer Kultur und an ſich ſelbſt irre gewordenen Menſchheit die Werte echter kirchlicher Gemeinſchaft und eine myſtiſch-ſakramentale Frömmigkeit, ſowie das geſchloſſene, auf dem „Felſengrund" (Mtth 16 ₁₈) einer kontinuierlichen unabgeriſſenen Tradition aufgebaute Syſtem der natürlich-übernatürlichen Wahrheiten in einer alles Welt- und Himmelswiſſen „katholiſch" harmoniſierenden Vollſtändigkeit anzubieten hat.

1. a. Von dieſer Schätzung wußte insbeſondere das ¶ Papſttum (: II) Nutzen zu ziehen. Zwar war durch die Friedensſchlüſſe von 1919 die „römiſche Frage" (¶ Italien, 6) nicht zur Löſung gekommen. Und eine Beteiligung der Kurie an den Friedenskongreſſen ſowie am ¶ Völkerbund, wie ſie in der internationalen Preſſe des K. angeregt worden war, war nicht zuſtande gekommen. Aber die internationale Stellung des Papſttums wuchs durch die Tatſache, daß ſchon während des Kriegs ein Teil der kriegführenden Großmächte (England und Frankreich) und nach demſelben faſt alle europäiſchen neugeſchaffenen und alten Staaten diplomatiſche Vertretungen an der Kurie einrichteten (¶ Geſandtſchaften) und dementſprechend Nuntiaturen des apoſtoliſchen Stuhls in ihren Hauptſtädten in Empfang nahmen (¶ Nuntien), entweder als Wiederaufnahme früher abgebrochener Beziehungen (Frankreich, Portugal, Oeſterreich, Bayern) oder als Neueinrichtung (Deutſches Reich, Jugoſlawien, Lettland, Litauen, Luxemburg, Polen, Rumänien, Schweiz, Tſchechoſlowakei, Ungarn). Die Haupttätigkeit dieſes diplomatiſchen Verkehrs, der vielfach nicht ohne Kriſen geblieben iſt (Frankreich und Holland zogen ihren Geſandten an der Kurie wieder zurück, Frankreich unter ſolchen Formen, daß der päpſtliche Nuntius in Paris bleiben konnte; in der Tſchechoſlowakei, Rumänien, Jugoſlawien und Lettland kam es zu zeitweiligen Abberufungen herüber und hinüber), war die Vereinbarung neuer ¶ Zirkumſkriptionen und die Vorbereitung von ¶ Konkordaten, die allerdings bis jetzt außerhalb Deutſchlands nur mit Polen, Litauen und Italien geglückt iſt. — Die weitere Wirkſamkeit der zahlreichen päpſtlichen Nuntien (1914: 14; 1928: 29) kann dahin beſtimmt werden, daß 1. durch Teilnahme der päpſtlichen Vertreter an zahlreichen kath. Veranſtaltungen der einzelnen Länder (¶ Katholikentage, ¶ Euchariſtiſche Kongreſſe, Diözeſanfeſte, Biſchofsverſammlungen) das Papſttum immer ſtärker in das öffentliche Leben der Katholiken eingreift; hierher gehört auch die Einrichtung eines beſonderen Papſtſonntags, der ſich in der liturgiſchen Ordnung faſt aller Diözeſen durchgeſetzt hat. — 2. Durch die Glorifizierung ihrer Eigenart und ihrer Tätigkeit für die beſonderen Nöte der Gegenwart ſind die letzten Päpſte bewußt ins Heldenhafte geſteigert worden: ¶ Leo XIII als der große Sozialreformer (¶ Katholiſch-Sozial, 2); ¶ Pius X als der perſönlich heilige Papſt des antimoderniſtiſchen Glaubenseifers (¶ Reformkatholizismus) und der liturgiſchen Reform, deſſen Kanoniſierung angeſtrebt wird; ¶ Benedikt XV als der Papſt des neuen kirchlichen Rechts (¶ Codex iuris canonici) und als der gerechte Dulder des Weltkriegs; ¶ Pius XI mit ſeinen ökumeniſchen Friedens- und Miſſionsenzykliken als der gelehrte Verkünder einer wahrhaft chriſtlichen Internationale. — 3. Mit der „kath. Aktion", die vom gegenwärtigen Papſt als die Weltorganiſation zur Betätigung des „Laienapoſtolats" auf allen Wegen der kirchlichen Diplomatie und Verwaltung propagiert wird, ſoll eine kath.

Unter K etwa Vermißtes iſt unter C zu ſuchen.

internationale Laienorganisation unter hierarchischer, letztlich kurialistischer Leitung aufgerichtet werden, in die sich das ganze bisherige kath. ¶ Vereinswesen der einzelnen Länder und Diözesen einzugliedern hat. — 4. An der Zentrale selbst hat sich zusammenhängend mit dem Erlaß des neuen Gesetzbuches eine Reform der ¶ Kurie durchgesetzt, die schon unter Pius X begonnen hat und unter Benedikt XV fortgesetzt wurde, und die unter dem jetzigen Papst einen Abschluß erhielt durch eine beträchtliche Verschiebung des Geltungsbereichs der „Propaganda" (¶ Congregatio de propaganda fide).

1. b. Diese papalistischen Zentralisierungstendenzen wirken natürlich in das Leben der weiten Kirche hinaus, wie schon aus der letztgenannten Maßregel unmittelbar zu ersehen ist: 1. Durch die Neuordnungen sind aus dem Bereich der „Propaganda" eine große Zahl von Diasporadiözesen ausgeschieden und durch Errichtung von Bistümern dem regulären Verwaltungsorganismus eingegliedert worden, während gleichzeitig auf allen Missionsgebieten zahlreiche neue Missionsdiözesen geschaffen worden sind. Am 1. Januar 1927 gab es (im Vergleich zu 1919): 14 (14) Patriarchate, 221 (220) residierende Erzbischöfe, 888 (838) residierende Bischöfe, 217 (188) apostolische Vikariate, 97 (58) Präfekturen. Wohl noch selten in der Kirchengeschichte mag die Bewegung innerhalb der Hierarchie eine so starke gewesen sein. — 2. Ueberhaupt ist das ganze Missionswesen, sowohl auf dem Außengebiet als auch in der Heimat straffer und zentralistischer organisiert worden (¶ Mission: II B). Die für das ¶ Jubiläumsjahr zusammengebrachte Weltmissionsausstellung wurde zu einer permanenten lateranischen Sammlung im Zusammenhang der päpstlichen Museen umgestaltet. Eine Missionsenzyklika (Rerum ecclesiae gestarum) vom 28. Febr. 1926 stellte den Gesichtspunkt der Ausbildung eines zuverlässigen Eingeborenenklerus auf den Missionsfeldern in den Vordergrund. Einheimische Missionsbischöfe aus China und Japan wurden mit großem Pomp in Rom geweiht (1927/28); insbesondere hat der gegenwärtige Papst in mehreren Schreiben (1927 und 1928) nach China den Kampf des chinesischen Volkes um die Selbständigkeit in seinen berechtigten Tendenzen anerkannt. — 3. Die ehemalige „Propagandakongregation für die Angelegenheiten der orientalischen Riten" ist durch Eingliederung der nach dem Krieg begründeten orientalischen Kommission zu einer „Kongregation für die Kirche des Orients" umgestaltet und neuerdings mit einer russischen Kommission (deren Referent der Jesuit und Bischof D'Herbigny ist) versehen worden. Sie soll ebenso wie das demselben Zweck dienende „Päpstliche Institut für orientalische Studien", das 1928 der Gregorianischen Universität eingegliedert wurde, zur Anbahnung einer Wiedervereinigung mit den Kirchen des Orients (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b) dienen. Mehrfach hat der gegenwärtige Papst sich ausgesprochen, daß die durch den Weltkrieg vollends in Verfall geratenen östlichen Kirchen reif für den Anschluß mit Rom geworden seien. Eine Benediktinerkongregation (Patres unionis), die sich diesem Zwecke widmen sollte, wurde gebildet mit dem Sitz in Belgien, von wo aus auch die Union mit der Anglikanischen Kirche (¶ Anglokatholizismus) ins Auge gefaßt wurde. Der letzteren dienten die von Kardinal ¶ Mercier besonders geförderten „Besprechungen von Mecheln" (The conversations of Malines, 4 Zusammenkünfte zwischen 1921 und 1925) mit einzelnen Mitgliedern des anglokath. Flügels der englischen Kirche. Sie wurden allerdings jäh abgebrochen und können ebenso wie andere Verbindungen unionsfreundlicher Katholiken mit den Arbeiten der Zusammenschlußbewegung der nichtrömischen Kirchen (¶ Einigungsbestrebungen: III) nicht fortgesetzt werden seit Erlaß der Enzyklika Mortalium animos (6. Jan. 1928), die alle ökumenischen Einigungsbestrebungen (z. B. auch Stockholm und Lausanne), die nicht mit der Unterwerfung unter Rom endigen, verurteilt. Zur Abschwächung von deren Wirkungen wurde die Enzyklika „Rerum orientalium" (8. Sept. 1928) erlassen, welche die Verbundenheit und Fürsorge des Papstes für die in den Dogmen der Christus- und Marienverehrung und in der Praxis der Sakramente noch rechtgläubige Kirche des Orients dartun soll. — 4. Die durch das neue päpstliche Gesetzbuch erzielte Zentralisierung traf auch die Orden und Kongregationen. Sie haben fast durchweg im Zusammenhang mit der allgemeinen Devotionsstimmung nach dem Kriege nicht unerheblich zugenommen; nicht nur in ¶ Deutschland (: II B, 1 b), sondern auch in England, Nordamerika, Skandinavien usw. ist die Zahl ihrer Niederlassungen gewachsen. Ihnen unbeschränkte Wirkungsmöglichkeit zu schaffen, ist eine der regelmäßigen Konkordatsforderungen des Apostolischen Stuhls. Sie haben in der ¶ Liturgischen Bewegung, in der durch allgemeinen Priestermangel in aller Welt leidenden Seelsorge, in der Gelehrten- und Schultätigkeit, die durch die Beförderung und Neugründung zahlreicher kath. Universitäten seitens des gegenwärtigen Papstes weite Möglichkeiten erhalten hat, dringliche Arbeitsgebiete gefunden. Auch die von Pius XI neugeordnete und vermehrte katechetische Tätigkeit, sowie die überhäufte Inanspruchnahme des Beichtinstituts erfordert viele seelsorgerliche Kräfte, die aus dem Stand der Religiosen geholt werden.

1. c. Die Grenzen ihrer Macht und ihrer expansiven Bestrebungen haben Papsttum und kath. Kirche im Zusammenstoß mit dem Nationalbewußtsein der Staaten zu verspüren bekommen. Abgesehen von gelegentlichen Zusammenstößen mit einigen neugebildeten Staaten des östlichen Europa (Tschechoslowakei, Jugoslawien, Litauen u. a.) entstanden oder drohen noch ernsthafteste Konflikte: 1. In Frankreich begünstigte die Politik des gegenwärtigen Staatssekretärs Kardinal ¶ Gasparri (seit Oktober 1914) die Annäherung der Kurie an die Republik (¶ Frankreich, 6 a) und die Bildung einer republikanisch-kath. Gruppe im dortigen Parteisystem, wogegen die monarchistische Fronde der „Action française", anfangs stark unterstützt von zahlreichen kath. Geistlichen (bis in die Reihen der Bischöfe, ja bis in die nächste Umgebung des Papstes) sich als der bessere, vom irregeleiteten Papste mißverstandene Teil der Katholiken Frankreichs zu geben versuchte. Die Action française mußte sich eine Zurechtweisung und Verdammung nach der andern gefallen lassen, ohne daß sie bis heute den im Geist des alten ¶ Gallikanismus geführten Kampf gegen die Eingriffe Roms in die politische Ueberzeugung gläubiger Katholiken aufgegeben hätte. Im „Maurassismus", der Ketzerei des Führers der Action française (¶ Maurras), glaubt die Kurie den Geist eines religionsfeindlichen „Laizismus", d. h. die Häresie einer auch in anderen Ländern bemerkbaren nationalistischen Ersatzreligion gestellt zu haben. — 2. Noch schwerer gestaltete sich der Konflikt zwischen Staat und kath. Kirche in ¶ Mexiko, der nach vorausgehendem Geplänkel seit 1925 zu einem Vernichtungskrieg auf Tod und Leben zwischen dem bis 1. Dez. 1928 regieren-

den Präsidenten Calles und der römischen Kurie ausgewachsen ist. Die Kurie, die vergeblich die öffentliche Meinung aller Welt gegen Calles aufzuwiegeln versuchte, und deren Organ den Präsidenten Calles nicht nur mit den Schimpfworten der Christenverfolger aller Zeiten belegte, sondern direkt des Mordes an seinem schon gewählten Nachfolger Obregon zieh, scheint in diesem ehemals kath. Lande auf die Dauer unterliegen zu müssen. — 3. Auch in Sowjetrußland ist der Versuch der päpstlichen Politik nach dem Kriege durch Entgegenkommen gegenüber der kommunistischen Regierung Vorteile zu erzielen, gänzlich gescheitert. Von allen kirchlichen Denominationen in Rußland ist die kath. Kirche zurzeit am schlechtesten gestellt, und muß völlig im Geheimen arbeiten (¶ Rußland). — 4. Ein ungelöstes Problem für die Politik der Kurie ist endlich das faschistische Regiment in Italien (¶ Faszismus) selbst, mit dem wegen seiner dem K. weit entgegenkommenden Haltung zahlreiche Prälaten und Geistliche und noch mehr kath. Laien in Italien stark sympathisieren. Der Versuch einer Annäherung zwischen Vatikan und Quirinal und einer Regelung der „römischen Frage" ist jüngst zu einem Abschluß gelangt (¶ Italien, 6), obwohl verschiedene Zusammenstöße (in der Frage der kath. Organisationen, des deutschen Religionsunterrichts in Südtirol u. a.) die grundsätzliche Differenz zwischen beiden Standpunkten deutlich gezeigt haben.

1. d. Die Anziehungskraft der kath. Kirche zeigte sich nach dem Kriege in zahlreichen Konversionen, besonders aus englischen und amerikanischen Kreisen geistiger Kultur und aus der hochkirchlichen Frömmigkeit. Doch sind die Erwartungen, die auf kath. Seite auf einen größeren Zuzug aus der anglikanischen Kirche gesetzt worden sind, nicht zur Erfüllung gekommen. Das Hauptmittel der Volkswirkung dieser kath. Kirche ist nach wie vor das Eingehen auf die sinnlichen Frömmigkeitsbedürfnisse der Massen, wie sie in neuen Heiligengestalten nach Art der Kleinen ¶ Therese von Jesus, in den Massendemonstrationen der ¶ Eucharistischen Kongresse und letztlich insbesondere in dem modernen Kult des blutigen ¶ Herzens Jesu von höchster Stelle aus befördert worden sind (¶ Volksfrömmigkeit). Das am Ende des Jubiläumsjahrs 1925 eingerichtete und auf den Sonntag vor Allerheiligen gelegte Fest des Königtums Christi war mit dem Gedanken der „Weltweihe an das Herz Jesu" verknüpft; doch ist dieser Gedanke noch eingehender durch eine besondere Enzyklika Miserentissimus redemtor (vom 8. Mai 1928) als eine dem ganzen Menschengeschlecht schuldige Sühne beschrieben, und als regelmäßige Andachtsübung empfohlen worden, so daß jetzt ganze Gemeinden, Diözesen und Länder, ja Korporationen aller Art sonntäglich mit großem Festgepränge dem Herzen Jesu sich zu weihen anfangen. Auch sonstige Begünstigungen einer massiven Volksfrömmigkeit — z. B. Hin- und Hertransport des Leichnams des hl. Aloysius im Eisenbahnsalonwagen zur öffentlichen Schaustellung in Rom; aufreizende Berichterstattung über die Wunder in ¶ Lourdes im Osservatore Romano; die durch das Unglück des ganzen Unternehmens von Nobile um den Erfolg gebrachte Versenkung des päpstlichen Kreuzes auf dem Nordpol als „Siegeszeichen Christi"; die Empfehlung von Schutzheiligen für die modernen Sportbetätigungen; die Errichtung einer Erzbruderschaft „Jesus der Arbeiter" (am 11. Juli 1928) u. ä. — all das sind Symptome einer Frömmigkeitsbewegung, die von dem, was in der Religion des Geistes und der Wahrheit als das wesentliche anzusehen ist, immer mehr abdrängt.

2. Von hier aus gesehen erscheint der K. als diejenige Ausprägung des Christentums, für welche die göttliche Offenbarung in Christus eine Bindung an rechtliche und sinnliche Formen der Kreatürlichkeit gefunden hat, so daß die weltförmig gewordene Kirche als der „Leib" Christi das geistliche Leben der Verbindung des Christen mit Gott seiner Ursprünglichkeit zu berauben und zu ersticken droht. Der K. mußte im Laufe seiner Geschichte einen immer neuen und stärker werdenden Protest auslösen im Namen eines ursprünglich und geistlich verstandenen Christentums, der in folgerichtiger geschichtlicher Reaktion ebenso wie der K. selbst zu kirchlichen Gebilden sich verdichtete, wie das namentlich in den Kirchen der Reformation geschehen ist.

2. a. Der Protest gegen den K. in formaler Hinsicht weiß sich 1. als eine Aufrichtung des echten Christentums gegen das Antichristentum der Päpste. Diese schon in den mittelalterlichen Kreisen der apokalyptischen und spiritualistisch-dualistischen Opposition ausgesprochene Vorwurf hat für Luther den religiösen Grund zur Trennung von der römisch-kath. Kirche abgegeben und wird darum als schneidigster Ausdruck der protestantischen Abwehr gegen die Verweltlichungstendenzen jeglicher Art kath. Christentums seinen Wert behalten (¶ Antichrist, 2). Zu verwenden in der Polemik ist er nur dann, wenn man seine Kritik zunächst gegen das eigene selbst in der Verweltlichung und Diesseitigkeit verstrickte Kirchentum angewendet hat. — 2. Der Protest gab sich weiterhin als Renaissance des Christentums, im Gegensatz zum großen „Abfall" der Papstkirche als Rückkehr zu den echten Anfängen der Väter (consensus quinque saecularis) oder in biblizistischer Verengerung zu den Zeiten der Apostel (¶ Reformation). In der protestantischen ¶ Orthodoxie wurde das System der Bibel der päpstlich-kirchlichen Irrtumslosigkeit entgegengestellt. So zweifelhaft auch die biblizistische Begründung der protestantischen Kritik unserer Kirche im einzelnen gewesen sein mag, so ist doch hier die Notwendigkeit einer dauernd radikalen, an den Maßstäben der biblischen Uroffenbarung gemessenen Vereinfachung gegenüber allen Verschlungenheiten des in die Welt sich verlierenden „kath." Christentums zur Formel gebracht. — 3. Vom ¶ Pietismus bis zum deutschen ¶ Idealismus gewöhnte man sich, in toleranter Betrachtung den K. als eine, wenn auch etwas tieferstehende, besondere Erscheinungsform des christlichen Lebens neben dem Protestantismus gelten zu lassen; man sprach von zwei Seiten (einer Tag- und Nachtseite) oder zwei Typen (Pauluss- und Petrustyp) der christlichen Gedankenwelt. Den hierin liegenden Wahrheitskern gilt es nach den Erfahrungen des kulturkämpferischen 19. Jhd.s unter geschichtlicher Würdigung der reformatorischen Einstellung neu zu gestalten, durch die Einsicht in die dauernde Notwendigkeit radikalen Protestes gegen die unterchristlichen Gefahren und Verweltlichungstendenzen jeglicher Art „kath.", d. h. in der Welt sich ausbreitenden und an sie sich auch verlierenden Christentums.

2. b. Sachlich wird der Protest immer seinen Ausgang zu nehmen haben von dem klassischen locus der reformatorischen Väter De justificatione (¶ Rechtfertigung: II). Mag auch das tridentinische Konzil (¶ Katholizismus: I, 2 d. γ) seine Formulierungen noch so sehr angenähert haben an die reformatorische Gnadenlehre, so bleibt doch der grundsätzliche Gegensatz bestehen: 1. Die Rechtfertigung ist im K. über-

natürliche Umgestaltung des natürlichen Menschen; dagegen für den Protestantismus ist sie als Sündenvergebung (auch in den unglücklichen Verkürzungen der forensischen Formel) die Beschreibung der nt.lichen Paradoxie der gnädigen Totalhinwendung des erzürnten Gottes zum Sünder (mit allen Folgen eines solchen „favor Dei"). — 2. Der Gnadenweg ist darin für den K. jeglicher Form ein das Leben überdauernder Heilsprozeß, in dem bei aller grundsätzlicher Betonung der gratia praeveniens die kirchlich geleitete Werkgerechtigkeit mit den Kategorien des ¶ Verdienstes und des Lohns (die dazu noch in die aristotelisch-scholastischen Formeln der materia und forma gegossen sind) eine nicht nur in der Praxis wuchernde, sondern auch wesentliche Rolle spielt, wogegen der Protestantismus mit dem Begriff des „Glaubens allein aus Gnaden" die schöpferische Autonomie der sittlichen Entscheidung aus dem Hl. Geist des Glaubenden heraus verbindet (¶ Glaube: V, 1 b; ¶ Gnade: V, 3). — 3. Zugleich ist der K. in jeder Form, sofern es sich bei dem mit den Formeln materia und forma beschriebenen Heilsprozeß um eine Höherentwicklung des Menschen aus der Natürlichkeit in die Uebernatürlichkeit handelt, eine wesentlich sakramentale Religion (in der allerdings neben der für den normalen Kirchenchristen als heilsnotwendig gebotenen regelmäßigen Teilnahme an der Messehandlung unter außergewöhnlichen Umständen es auch einen rein spirituellen Verkehr mit den Kräften der oberen Welt geben kann), während für den gesamten Protestantismus das Sakrament grundsätzlich verbum visibile, d. h. nur unter besondern Umständen notwendige Verdeutlichung des den Glauben weckenden Wortes Gottes ist (¶ Sakramente). — 4. Der K. ist darum ferner grundsätzlich Priester- und Kirchenreligion. Er bedarf in allen seinen Formen des Vermittlers zwischen Gott und dem an das Uebernatürliche hinaufzuführenden gläubigen Volke, des Hierurgen, der einer kirchlichen Hierarchie eingegliedert ist, die irgendwie (in der konziliaren, episkopalistischen, papalistischen oder allgemein sazerdotalen Instanz) grundsätzlich irrtumslos muß entscheiden können. Während der Protestantismus nicht nur das Priestertum und die persönliche Heilsgewißheit aller Gläubigen proklamiert, sondern auch den mit der Verkündigung des Wortes Gottes zusammenfallenden Begriff der ¶ Kirche (: III) so faßt, daß Luther unter Berufung auf Athanasius, der im Jahre 359, als nach dem Wort des Hieronymus plötzlich alle Welt arianisch wurde, allein die Kirche bildete, von sich selbst auch im Hinblick auf Worms 1521 sagen konnte: tum ego eram ecclesia. Bei dem neuerlichen Konflikt in der englischen Kirche über die Revision des ¶ Common Prayer Book (¶ England, 6 b) stritten sich der rechte kath. und der linke protestantische Flügel dieser Kirche über die Frage, ob in der Entscheidung der Bischofskonferenz oder in der entgegengesetzten des Parlaments die „Kirche" gesprochen habe. Für den Katholiken jeglicher Form ist das letztere unmöglich, während für den Protestanten nicht nur eine Bischofsversammlung im Lambethpalast, sondern auch eine solche auf den ökumenischen Konzilien vom Worte Gottes abweichen und unmaßgeblich sein kann. — 5. Der Gott des K. ist letztlich ein fordernder, seine Gnade in gesetzlicher Ordnung zum Ausdruck bringender Herr, der in zahllosen regelmäßigen „Offizien" verehrt und bedient, von den Theologen bewiesen (¶ Gottesbeweise), ja von seinen Anhängern unter Umständen so bestürmt sein will, daß er noch mehr wunderbare Uebernatürlichkeit in den natürlichen Gang dieser Welt ausschütte. Er ist ein Gott, der bei aller trinitarischen Beweglichkeit in sich selbst doch letztlich in majestätischer Ruhe thront und den harmonischen Ausgleich in der Hand hält über allen Widerspältigkeiten und Gegensätzen der Schöpfung und der Menschenwelt. Ja auch sein Erlösungswerk ist ein wohlabgewogenes temperamentum iustitiae et misericordiae. Dagegen der Gott des Protestantismus ist ein schenkender Gott, der in immer neuen Paradoxien, im Wunder aller Wunder der sündenvergebenden ¶ Gnade (: IV, 3; V, 2 a. d) sich selbst die Erlösung und Versöhnung durch Offenbarung seines Sohnes abringt, schöpferisch ununterbrochen tätig, in jeder Menschenseele der erlösten Sünder täglich und stündlich ein Neues setzend, ein Gott, dessen Verborgenheit mit seiner Offenbarung auf keine rechnerische und beweisbare Formel sich bringen läßt, der Deus absconditus et revelatus, nunquam otiosus, semperque vivus (¶ Gottesglaube: IV, 3 a). Glauben heißt für den Protestanten, die unmöglich scheinenden Gegensätze zu vereinen: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und ihm vertrauen." Die Sünde ist im K. primär immer kreatürliche Durchbrechung der übernatürlichen Gottesordnung und Gesetzlosigkeit; für den Protestantismus dagegen in jedem, auch gesetzlich noch so korrekten Falle nichts anderes als Gottlosigkeit.

Außer der Literatur zu ¶ Katholizismus: I und ¶ Deutschland: II B vgl. H. Hermelink: Protestantismus und K. (in: G. Schenkel: Der Protestantismus der Gegenwart, 1926); — F. von Lama: Die Kurie nach dem Weltkrieg, 1925. — Vgl. auch zu ¶ Benedikt XV, ¶ Pius X und XI. **Hermelink.**

Katschthaler, Johann (1832—1914), kath. Theologe, * zu Hippach (Zillertal), Professor in Salzburg und Innsbruck, Direktor des Priesterseminars in Salzburg, 1891 Weihbischof, 1900 Erzbischof daselbst, 1903 Kardinal, in nichtkath. Kreisen besonders bekannt geworden durch einen die göttliche Würde des Priestertums betonenden Hirtenbrief von 1905 (Mirbt 1925[4], S. 497 ff).

Schrieb u. a.: Theologia dogmatica catholica specialis, 5 Bde., 1876—88. **Mulert.**

Kattenbusch, Ferdinand, evg. Theologe, * 3. Okt. 1851 zu Kettwig, war Repetent in Göttingen, wurde 1876 Privatdozent daselbst, 1878 ord. Prof. der systematischen Theologie in Gießen, 1904 in Göttingen, 1906 in Halle, seit 1922 im Ruhestand. Schüler A. Ritschls (¶ Ritschlianer), ist K. literarisch hervorgetreten namentlich durch Arbeiten zur ¶ Konfessionskunde, zur Geschichte des Apostolikums und zur Theologie Luthers; seine systematisch-theologische Denkweise kommt namentlich in einigen größeren in den letzten Jahren erschienenen Aufsätzen zum Ausdruck.

Vf. u. a.: Luthers Lehre vom unfreien Willen und von der Prädestination, (1875) 1905[2]; Der christliche Unsterblichkeitsglaube, 1881; Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen, 1883; Ueber religiösen Glauben im Sinne des Christentums, 1887; Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I, 1892 (Prolegomena. Die orthodoxe anatolische Kirche); Von Schleiermacher zu Ritschl (1892; in den neueren Auflagen umgearbeitet zu: Die deutsche evg. Theologie seit Schleiermacher, 1926[2]); Das apostolische Symbol I, 1894; II, 1900; Das sittliche Recht des Krieges, 1906; Ehre und Ehren, 1909; Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart (RV IV, 11/12), 1909; Vaterlandsliebe und Weltbürgertum, 1913; Ueber Feindesliebe im Sinne des Christentums, 1916; Luthers pecca fortiter, 1918; Deus absconditus bei Luther, 1920; Der Quellort der Kirchenidee, 1921; Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde, 1922; Gott erleben und an Gott

glauben (ZThK 1923, H. 2); Das Unbedingte und der Unbegreifbare; 1927; Die Doppelschichtigkeit in Luthers Kirchenbegriff, 1928. — Gibt seit 1910 die ThStKr heraus. **Mulert.**

Katterfeld, Ludwig (1843—1910), lutherischer Theologe, * in Kurland, tätig als Pastor und energischer Arbeiter der Inneren Mission in Mitau, in den deutschen Kolonien Südrußlands und wieder in Mitau. K.s Bedeutung liegt erstens in der Pflege und Ausbreitung des Diakonissenwesens in Kurland, wobei er in den Bahnen von ¶ Löhe wandelte, mit dem ihn persönliche Beziehungen verbanden. Vom Mitauer Mutterhause aus wurden während seines Rektorates 6 weitere Diakonissenhäuser in Kurland begründet. Ihm ist ferner die Begründung und tatkräftige Leitung der Anstalt für Epileptische und Blöde Thabor bei Mitau zu danken, wo die Zahl der Gebäude schließlich über 20 betrug für etwa 250 Kranke. Zweimal wurden dank K.s Anregung Instruktionskurse für Innere Mission in Mitau veranstaltet. — ¶ Baltisches Gebiet, 2 b.

Ueber K. vgl. Kallmeyer-Otto: Die evg. Kirchen und Prediger Kurlands, 1910², S. 445 f (mit Schriftenverzeichnis); — A. Katterfeld: L. K., der Bahnbrecher der Inneren Mission in den baltischen Provinzen, 1913. **Pohrt.**

Kattowitz (Katowice), Suffraganbistum des Erzbistums ¶ Krakau. Es wurde geschaffen durch das polnische Konkordat vom 10. Febr. 1925 (hier als „Diocèse de Silésie" bezeichnet). Die Umschreibung der Diözese erfolgte durch die Zirkumskriptionsbulle „Vixdum Poloniae unitas" vom 28. Oktober 1925. Sie wurde gebildet aus den auf Grund des Versailler Friedens bzw. des Genfer Diktates an ¶ Polen abgetretenen Teilen der preußischen Provinz Schlesien (Ost-Oberschlesien) und aus den zu Polen geschlagenen Teilen des früheren Oesterreich-Schlesien. Das Gesamtgebiet des neuen Bistums gehörte bis dahin zum Fürstbistum ¶ Breslau. Nach der Zirkumskriptionsbulle umfaßt das Bistum 18 Dekanate; es zählt 172 Pfarreien und 9 Lokalien, in denen neben den Pfarrern 129 Kapläne und etwa 50 Katecheten wirken; die Seelenzahl beträgt 1 200 000. Erster Bischof von K. war der jetzige Primas von Polen, Erzbischof August Hlond, seit 1927 ist Stefan Lisiecki Bischof. **Seppelt.**

Katzer, Ernst (1839—1921), evg. Theologe, * in Lauenstein (Sachsen), seit 1865 Pfarrer in Pirna, 1886 in Löbau (Sachsen), trat schriftstellerisch und praktisch mit Energie und Erfolg für die Verbesserung der kirchlichen Zustände in der Oberlausitz ein, seit 1909 als tit. Kirchenrat im Ruhestand.

Vf. u. a.: Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart, 1877; Der Geistliche und die moderne Gesellschaft, 1887; Das Judenchristentum in der religiösen Volkserziehung des deutschen Protestantismus, 1893; Das evg.-lutherische Kirchenwesen der sächsischen Oberlausitz, 1896; Kants Bedeutung für den Protestantismus, 1897; Das Problem der Lehrfreiheit und seine Lösung nach Kant, 1903; Luther und Kant, 1910. **Brecht.**

Kaufmann. Gegen den K. und gegen den Handel hat sich die christliche Ethik lange gesträubt. Noch Luther sagt, daß ein K. „schwerlich ohne Sünde" sei (¶ Beruf: II, 2 c). Man sah, daß der K., ohne augenfällig warenschaffende Arbeit reich wurde, daß er Waren teurer verkaufte als einkaufte, also Preissteigerung ohne Sachänderung. Das erschien als unproduktiv, ethisch als unerwünschte Profitgier, Schädigung des Nebenmenschen. Das Suchen nach dem „justum pretium" beschäftigt Kirchenväter und Scholastik, und steht hinter den Gesetzen gegen „Wucher" und „Preistreiberei". Der sozialethischen Bewertung muß eine Verständigung über die volkswirtschaftliche Funktion und Notwendigkeit des ¶ Handels vorangegangen sein, die begreift, daß der Handel wertbildend wirkt, indem er Waren, die angeboten werden, dorthin führt, wo sie begehrt werden; er vermittelt zwischen Produzenten und Konsumenten (¶ Wert und Preis; ¶ Konsumtion und Produktion). Die Preisbestimmung ist nicht einfach in seine Hand gelegt; sie regelt sich nach der Dringlichkeit der Verkaufs- und Einkaufsnotwendigkeit auf beiden Seiten. Die Gewinnspanne ist begrenzt; sie wächst bei verhältnismäßig unsicheren, ein Risiko in sich schließenden Geschäften oder bei monopolmäßiger Warenverfügung in unentwickelter oder in kapitalistisch gebundener Volkswirtschaft (¶ Kapitalismus). Hier nun freilich ist der K. oft genug selber an die Preispolitik des eigentlichen Produzenten gefesselt (Markenartikel, Bücher, Standardisierung der Preise). Als K. wirkt der Großhändler mit internationaler Geschäftsverbindung in Export und Import wie der Kleinhändler mit begrenzter Ladenkundschaft. Das Nebeneinander zeigt die Vielfältigkeit der Stufungen, der Aufgaben, der Risiken: hier Befruchtung der ganzen Volkswirtschaften, da letzte Auswirkung im Verschleiß an das Publikum. Der Handel ist nun auf der einen Seite ein Hebel der kapitalistischen Entfaltung: er hat das Bedürfnis, neue Absatzmärkte aufzuschließen oder in den alten neue Bedürfnisse zu wecken, um mit neuer Ware gestrige Waren zu entwerten — der Umsatz und sein Tempo sind die Götter, die im modernen Handelskontor angebetet werden. Hier liegen die ethisch schwachen Punkte des reinen Kommerzialismus mit ihren Hilfsmaßnahmen der Reklame, der Ausstattung, der „Aufmachung", die oft genug die Güte der angepriesenen Ware zu ersetzen hat. Die kapitalistische Entwicklung hat aber auch den freien Handel hemmende Wirtschaftsformen hervorgebracht: auf der einen Seite haben sich in zahlreichen Zweigen die industriellen Unternehmungen kartelliert (¶ Kartell und Trust), um die Konkurrenz und damit den Händler als deren Träger auszuscheiden; auf der andern Seite vereinigen sich Verkäufer in ländlichen ¶ Genossenschaften und die Käufer in städtischen Konsumvereinen, um die Gewinnchancen des „Zwischenhandels" sich selber zu sichern. Die Zeit der kriegswirtschaftlichen Zwangsregelung des Handels, ihr späteres Versagen, die böse Aera der ¶ Inflation hat alle Grundelemente des traditionalen kaufmännischen Lebens aufs schwerste erschüttert — nur langsam und mit Rückschlägen erfolgt die Reinigung und die Befreiung aus sachlicher und ethischer Verwirrung.

G. Traub: Ethik und Kapitalismus, 1908; — G. Wünsch: Evg. Wirtschaftsethik, 1927. **Heuß.**

Kaufmann, 1. Carl Maria, kath. Theologe, * 1872 in Frankfurt a. M., Professor, lebt in Frankfurt a. M. Bekannt durch die Ausgrabung des ¶ Menas-Heiligtums in Aegypten.

Vf. u. a.: Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums, 1900; Handbuch der christlichen Archäologie (1905) 1922³ (dazu H. Lietzmann: ThLZ 1906, S. 9 ff); Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Aegypter, Bd. I, 1910; Handbuch der altchristlichen Epigraphik, 1917 (dazu W. Larfeld: Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher I, 1920, S. 208 ff). **Achelis.**

2. Carl Maria, kath. Theologe, * 1869 zu Düsseldorf, gab die „Apologetische Rundschau", später den „Fels" heraus, lebte bis 1911 in Köln, jetzt in Frankfurt a. M. **Mulert.**

Kaulen, Franz Philipp (1827—1907), kath. Theologe, * zu Düsseldorf, 1850 Priester, 1863 Privatdozent in Bonn, 1880 a. o. Prof., 1882 ord. Prof. für biblische Wissenschaften daselbst.

Bf. u. a.: Die Geschichte der Vulgata, 1868; Handbuch zur biblischen Vulgata, (1870) 1904[5]; Einleitung in die Hl. Schrift des AT.s und NT.s, 1876 (AT 1898[4], NT 1905[5]); Babylonien und Assyrien, 1899[5]. — K. war Herausgeber von KL[2]. Rühle.

Kausalität.

I. In der Natur; — II. In der Geschichte.

Kausalität I: In der Natur.

1. Begriff; — 2. In der Naturerkenntnis.

1. K. (von lat. causa, Ursache) bezeichnet das Verhältnis der Ursache zur Wirkung. Schon bei ¶ Plato finden wir das allgemeine Prinzip als etwas Selbstverständliches aufgestellt: Notwendig geschieht alles, was geschieht, einer Ursache wegen (Philebos 26E). Indes hat dieser Satz einen wesentlich anderen Sinn als den heute üblichen. Denn im ausgesprochenen Gegensatz zur herrschenden ¶ Naturphilosophie wird im „Phädon" geltend gemacht, daß die einzige uns wirklich verständliche und somit eigentliche Ursache des Geschehens die vernünftige Erwägung sei; Knochen aber und Sehnen und dergleichen, ohne die ich meinen Vorsatz nicht auszuführen vermöchte, sind nicht eigentlich Ursache, sondern nur Mittel oder Bedingungen, ohne die sie nicht zu wirken vermag. Den Versuch einer Synthese der vernünftigen Ursache mit den Hilfsursachen blinder Notwendigkeit, die zur Gestaltung der Weltordnung in Dienst genommen werden, bietet der „Timaeus". — In der Bevorzugung der personalen, finalen K. gegenüber der in der Natur waltenden ist, auf's Ganze gesehen, bis zu ¶ Leibniz hin und über ihn hinaus kein Wandel eingetreten. Die Physik führte mithin unmittelbar auf den Gedanken Gottes als der primären vernünftigen Ursache (¶ Gottesbeweise), und zum metaphysischen Grundproblem wurde das Verhältnis der göttlichen zur endlichen, insbesondere menschlichen Ursächlichkeit. Die neuzeitliche Umgestaltung der Forschungsmethoden und der ihnen beschiedene Erfolg erforderte eine entsprechende Formulierung auch der K.; diese ward vorbereitet durch Leibniz' Erkenntnis der Phänomenalität der K. und ¶ Lockes sowie ¶ Humes Versuch, die K. empirisch-psychologisch verständlich zu machen.

¶ Kant liefert dann erstmalig eine volle Durchdenkung des Problems und zeigt, daß ein Beweis für die Gültigkeit des K.s-Gesetzes nur dann möglich ist, wenn man es auf Erscheinungen d. h. Gegenstände möglicher Erfahrung beschränkt, weil solche notwendig in der Zeit (als der Anschauung unseres inneren Sinns) verlaufend gedacht werden. Unsere Seele ist keine leere Wachstafel, die nur äußere Eindrücke zu registrieren vermag, sondern eine Einheit, die alles Mannigfaltige der Anschauung in sich zu gesetzmäßiger Einheit verbindet. Unter diesen Voraussetzungen ergibt sich eine notwendige Verknüpfung der aufeinander folgenden Wahrnehmungen miteinander nach bestimmter Regel und somit die Loslösung derselben von subjektivem Belieben, ihre Objektivierung, ohne welche es Erkenntnis nicht geben kann. Betrachte ich z. B. ein fertiges Haus, so kann mein Blick beliebig vom Dachfirst zum Fundament und umgekehrt schweifen; betrachte ich aber, sei es auch nur in Gedanken, ein werdendes Haus, so ist mein Blick gebunden, der Zeitfolge entsprechend erst das Fundament, dann den Aufbau, schließlich das Dach zu beachten; im Anschluß an die Zeitfolge sind jetzt die Erscheinungen so, wie sie geschehen, geordnet, also objektiv geworden und damit der Erfahrung erschlossen. Wie ich zur kommenden Zeit nur auf dem Wege über die vorhergehende gelangen kann, so können nach dem Satze vom zureichenden Grunde auch die künftigen Begebenheiten sich nur auf Grund der vorhergegangenen ereignen; nur an der Kontinuität der Erscheinungen erkennen wir die der Zeiten. Durch solche Uebertragung der Zeitordnung auf die Erscheinungen und ihr Dasein macht der Verstand die Vorstellung eines Gegenstandes (in seiner Unabhängigkeit vom Willen des Subjekts) erst möglich; es entsteht eine geordnete und stetige Reihe von Erscheinungen, in der diese einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen und so notwendig aufeinander folgen. Uebrigens tut die Größe des Zeitabstandes zwischen Ursache und Wirkung nichts zur Sache; er kann geradezu verschwinden, so daß beide, Ursache und Wirkung, gleichzeitig sind, wie Zimmerwärme und geheizter Ofen; nur kann nie die Wirkung zeitlich vorangehen, wie umgekehrt die Ursache sich nicht völlig erschöpft haben kann, ehe die Wirkung einsetzt. Betrifft K. zunächst nur die einzelne Veränderungsreihe von Glied zu Glied, so sind wir doch genötigt, viele Reihen zu denken, die nebeneinander bestehen und aufeinander wirken. Unsere auf Einheit gerichtete Vernunft führt dahin, diese Kausalketten nach allen Seiten hin ins Grenzenlose fortzusetzen und so das Gesamtgebiet der Erfahrung der einheitlichen Norm immanenter Gesetzmäßigkeit zu unterwerfen.

Gewiß kann man Kants Beweisführung ablehnen, indem man, wie es der Empirismus tut, seine Voraussetzungen ablehnt; aber man tut es um den Preis, daß man das K.gesetz zu einer bloßen Hypothese herabsetzt und damit die Energie der wissenschaftlichen Forschung schwächt. In Wahrheit hat sich Kants prinzipielle Auffassung der K. in ihrer Phänomenalität und Notwendigkeit und damit in der Zurückführung der Ursache auf die Idee der Gesetzmäßigkeit in der wissenschaftlichen Forschung aufs beste bewährt. Dagegen lassen sich gegen Kants Formulierung berechtigte Einwände erheben; der ¶ Apriorismus seines Prinzips darf nicht im psychologischen, unhistorischen Sinne mißdeutet werden, als läge es fertig und verwendungsbereit im Bewußtsein vor, bedeutet vielmehr die in sich folgerichtige Axiomatik eines Nachdenkens, das die Konsequenz vielhundertjähriger Bemühungen um das Problem zum Bewußtsein bringt. Auch würde ohne die einfache Regelmäßigkeit vieler Vorgänge, deren K. sich dem Menschen schon auf Grund bloßer Beobachtung erschloß, jenes Problem nie entstanden sein. Es ist eine durch die Gesamthaltung Kants veranlaßte Einseitigkeit, daß die Wirklichkeit in ihrer Beeinflussung der Denkformen nicht ausreichend beachtet ist; K. gewinnt aber sehr verschiedene, auch erkenntniskritisch nicht zu vernachlässigende Gestalt auf den verschiedenen Gebieten der Wirklichkeit. Besonders kommt hier der Unterschied zwischen historischer bzw. individueller und mechanisch-gesetzlicher K. in Betracht, der mit dem Unterschied zwischen Natur und Freiheit noch durchaus nicht voll erfaßt ist. Eine weitere Frage ist, ob die wissenschaftliche Forschung je imstande ist, das K.prinzip lückenlos durchzuführen, ja ob überhaupt die Wirklichkeit darauf angelegt ist, sich restlos in das Netz dieses Prinzips einfangen zu lassen. Es sind das Fragen, denen auch Kant selbst nicht einfach ablehnend gegenüberstand, die er aber nicht im Zusammenhange durchdacht hat.

2. Die Skepsis gegenüber der alten theologischen K. führte in der Naturerkenntnis vielfach zur Reaktion gegen die K. auch noch über Kant hinaus und zu gänzlicher Ablehnung des Ursache- wie des Kraftbegriffs. Ein Faktor der Beobachtung drängte in die gleiche Richtung. Es ist in vielen Fällen untunlich, vielleicht im strengen Sinn niemals möglich, von einem einzigen wirkenden Faktor auszugehen, sondern man hat gleichzeitig ganze Bündel oder Komplexe

von Ursachen zu beachten. Unter dieser Voraussetzung erschien es sachgemäß, den Begriff der K. fallen zu lassen und statt dessen von Bedingungen für die Realisierung eines Zustandes oder eines Geschehens zu reden; sind sämtliche Voraussetzungen eines Geschehens erfüllt und bestehen keine Hemmungen, so wird offenbar der Vorgang notwendig. Sachlich ist diese Wendung mit dem Kantischen K.prinzip identisch, formell indes empfiehlt sie sich nicht, weil die Aufzählung sämtlicher Bedingungen eine streng genommen unendliche Aufgabe bedeutet. Gerade die scheinbare Willkür des K.gedankens, die ein Moment herauslöst und ins Licht der vollen Aufmerksamkeit stellt, gibt ihm seinen Wert für die Forschung. Erst die Auflösung des Gesamtkomplexes in die einzelnen Faktoren führt zur Einsicht in den ganzen Vorgang und zur Herausstellung der für ein Geschehen wesentlichen Momente; daß die Forschung nicht ruhen darf, bis alle wirksamen Faktoren eines Vorganges herausgearbeitet sind, ist eine selbstverständliche Forderung.

Von einer anderen Seite wurde der K.begriff aufgelöst durch die mathematische Technik. Die Formeln der höheren Mathematik haben sich vielen physikalischen Problemen, insbesondere der Mechanik gegenüber als ungeahnt aufschlußreich und dabei zugleich sicher zu handhaben erwiesen, und so besteht vielfach die Geneigtheit zu möglichster Verwendung mathematischer Symbole auf diesem Gebiete. Hat man nun eine beliebige Gleichung mit zwei Unbekannten, so entspricht jedem bestimmten Wert, den wir einer dieser variabeln Größen geben, ein bestimmter errechenbarer Wert der andern; sie ist eine „Funktion" der ersten. Diese funktionelle Abhängigkeit entspricht weitgehend dem K.verhältnis und kann daher dieses vertreten. Allerdings nur vertreten, nicht ersetzen. Denn im physikalischen Vorgang lassen sich nicht beliebig Ursache und Wirkung vertauschen, während es für die Geltung der Formel gleichgültig ist, welche Variable ich als abhängig von der anderen behandeln will; auch im übrigen bedarf es selbstverständlich letztlich einer Uebersetzung aus der mathematischen Symbolik in die physikalische Wirklichkeit.

Eine weitgehende Umbildung würde es bedeuten, wenn sich K. als Identität verstehen lassen würde. Schon seit alten Zeiten hat man vielfach eine gewisse Proportionalität zwischen der Ursache und ihrer Wirkung beobachtet („Die Ursache ist gleich dem Erfolg"); in der Tat muß, damit eine K.beziehung möglich ist, ein gewisses Maß von Verwandtschaft bestehen; mit Kanonenkugeln läßt sich auf Gedanken nicht schießen. Im allgemeinen ist nun das Maß der für Herstellung eines Kausalverhältnisses erforderlichen Verwandtschaft nur ein sehr geringes, aber es gibt allerdings Fälle und zwar solche von fundamentaler Bedeutung, in denen die Verwandtschaft sehr groß ist, ja der Identität nahe kommt. Jenem Satz von der Gleichheit der Ursache mit der Wirkung entnahm R. J. ¶ Mayer die Anregung, die enge Verwandtschaft der Kräfte der unbelebten Natur festzustellen (¶ Energie). Auch bei der Zusammensetzung der chemischen Grundstoffe zu neuen Körpern bleiben die Elemente erhalten und machen in zahlreichen Fällen ihre besondere Art auch in dem neuen Zusammenhange geltend. Selbstverständlich ist in dem Maße, als ein Nachweis der (fortwirkenden) Ursache in der Wirkung gelingt, die vorhandene K.beziehung uns verständlicher geworden. Doch bleibt ein Ersatz der K. durch Identität auch auf dem Gebiete der physikalischen und chemischen Forschung ein fernes Ideal. Wie hinsichtlich des Verwandtschaftsgrades von Ursache und Wirkung ergibt sich ein Ideal der K. auch hinsichtlich ihres Umfanges und ihrer Geschlossenheit. Erreicht wäre dies, wenn die Gleichartigkeit der physikalischen K. über den Gesamtbereich des Weltalls hin festgestellt wäre. In der Tat sind dazu wichtige Ansätze vorhanden, sofern die Gleichheit der physikalischen Phänomene und Energien weithin als gesichert gelten darf und ihrer Gesetzmäßigkeit alles, auch die Welt der Organismen, untersteht. Aber von einer andern Seite her ist diese Geschlossenheit schwer gefährdet. Während man lange geneigt war, alle physikalische K. auf mechanische zurückzuführen, also alle Vorgänge in Bewegungsformen als letztes, phänomenologisch erfaßbares Residuum aufzulösen, hat sich ergeben, daß die sogenannte klassische Mechanik nur besonders einfache bzw. vereinfachte Grenzfälle eines im allgemeinen weit komplizierteren physikalischen Geschehens umfaßt. Und die ¶ Relativitätstheorie hat den Nachweis geliefert, daß die gebräuchlichen Gesetzesformulierungen ganz allgemein nur gewisse Mittelwerte der physikalischen Vorgänge, nicht aber die elementaren Vorgänge selbst zum Ausdruck bringen. Schließlich hat die neueste Entwicklung der Atomistik (¶ Atom) nicht nur zum Bruch mit der alten Stetigkeitstheorie, die auch in Kants Lehre, wie wir sahen, eine wichtige Rolle spielt, geführt, sondern sie strebt auch immer deutlicher einer Beschreibung des Inhalts der Erfahrung zu, bei der der Forderung raumzeitlicher Anschaulichkeit und dem Postulat der K. nicht mehr gleichzeitig genügt werden kann. Bestätigt sich diese Annahme definitiv, so wäre an einem entscheidenden Punkte erwiesen, daß sich die Kurve der Naturwirklichkeit den aprioriischen Schemata unsers Verstandes zwar annähert, aber ohne sie zu berühren. Gleiches hat man schon längst für ein besonderes Gebiet der Naturwirklichkeit, das der Organismen, behauptet. Der Gedanke der organischen Entwicklung gestattet zwar eine auf K. zurückführende logische Substruktion, aber auch hier tritt die Stetigkeitsidee sowohl bei den Anfängen der organischen Entwicklung wie bei ihren einzelnen Etappen in offenkundigem Widerspruch zu den Tatsachen. Ferner ist die im Organischen bekundete K. zwar keineswegs unabhängig von der physikalisch-chemischen, aber unverkennbar eigenartig und der historischen K. vergleichbar. Ob es möglich sein wird, trotz der vorliegenden Unterschiede den Gesamtbereich der Natur Einer K. unterzuordnen, die aber nicht die des Mechanischen sein könnte, sondern etwa die eines Ganzen, oder ob man sich entschließen muß, eine neue Grundkraft der Natur ausschließlich für den Bereich des Organischen zu statuieren (¶ Vitalismus), wird erst in Zukunft sich entscheiden lassen.

E. v. Aster: Untersuchungen über den logischen Gehalt des K.gesetzes, 1905; — Benno Erdmann: Ueber Inhalt und Geltung der K., 1908; — Jos. Geyser: Naturerkenntnis und K.gesetz, 1906; — P. Jensen: Reiz, Bedingung und Ursache in der Biologie, 1921; — Nic. Hartmann: Frage der Beweisbarkeit der K.gesetzes (Kantstudien 24, 1919); — Wilh. Heuer: Warum fragen die Menschen Warum? Erkenntnistheoretische Beiträge zur Lösung des Kausalproblems, 1921; — Edm. König: Die Entwicklung des Kausalproblems von Cartesius bis Kant, 1888—90; — A. Lang: Das Kausalproblem, 1904; — Fritz Reef: K. und Originalität, 1918; — Edm. Pfleiderer: Zur Frage der K., 1897; — A. Riehl: Philosophische Studien, 1925, S. 222 ff; — Chr. v. Sigwart: Der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursachen (Kleine Schriften II, 1881, S. 115 ff); — Fr. Strecker: Das K.prinzip der Biologie, 1907; — A. Titius: Natur und Gott, 1926, S. 718 ff (Der naturwissenschaftliche Kausalbegriff). — Max Verworn: K. und konditionale Weltanschauung, 1912 (gegen ihn W. Roux unter gleichem Titel, 1913). **Titius.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kausalität: II. In der Geschichte.

Die geschichtliche Grundeinheit ist die Kategorie der geistigen Totalität. Zwar sind alle geschichtlichen Vorgänge durch empirische und psychische Gesetzmäßigkeiten und daher material durch die Kategorie der K. bestimmt; aber sie sind kausal weder ableitbar noch erklärbar. ¶ Kants Versuch einer solchen mathematisch-naturwissenschaftlichen Deutung der Geschichte, worin ihm der ¶ Neukantianismus gefolgt ist, ist mißglückt. Er selbst hat in der ¶ Teleologie der Urteilskraft dem historischen Denken seine eigene kategoriale Funktion eröffnet. Die ¶ Geschichte ist eine Geistesschöpfung, die nicht so als kausal bedingter Ablauf, sondern als gegenwärtige Ganzheit der Erscheinung in der Freiheit des unbedingten Augenblicks, als die Ewigkeit des schöpferischen Moments in der ¶ Autonomie des ¶ Geistes überhaupt anzusehen ist.

Soll diese Logik des geschichtlichen Erkennens mit der K. im Naturerkennen in Parallele stehen, so erfährt der Begriff des Kausalen eine erhebliche Veränderung. Die antike Philosophie erkannte zwei Ursprünge, αἰτίαι πρῶται, die als geistige Gründe oder Grundlegungen zu gelten haben, und αἰτίαι δεύτεραι, ξυναίτια, Mitursachen materieller Art (¶ Plato). Wenn ¶ Plotin die K. auf λόγοι σπερματικοί oder νοεραὶ δυνάμεις zurückführt, so ist der idealistische Weg der Vergeistigung der prima causa beibehalten, der in der christlichen Philosophie zu der massiven Behauptung führt, Gott sei der Ursprung des Naturmechanismus. Deus est causa rei non solum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis (Thomas v. Aquino, Sent. II dist. III. 2, 3). Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius (Contra gent. III, 89). Diese naturgesetzliche Kausaltheorie des ¶ Aristotelismus ist von ¶ Spinoza entkirchlicht und zum ¶ Pantheismus radikalisiert worden.

Gegenüber dieser geschlossenen Systematik der K. hat sich Kant zu einer offenen methodischen Auffassung der K. bekannt. In der Welt der Erscheinungen ist die Ursache und Wirkung ein erfahrungsmäßig klarer und deutlicher Vorgang, wobei aber die Wirkung sich nicht in der Ursache erschöpft, sondern quantitativ und qualitativ Neues bieten kann. Immerhin bleibt im Naturgeschehen die Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache evident. In der geistigen Welt dagegen ist das Noumenon eine Ursache, die sich als ursächlich, ursprünglich nicht weiter theoretisch zurückverfolgen läßt. Diese intelligible Ursächlichkeit, die ¶ Cohen als das Urteil des Ursprungs logisch bestimmt, ist Ursprung der Logik des geschichtlichen Erkennens.

Auf eine solche offene Auffassung der geschichtlichen K. hat sich die Geschichtswissenschaft des 19. Jhd.s (¶ Geschichte: I) und bis zur Gegenwart im wesentlichen geeinigt, sofern sie nicht sich materialistisch orientierte. Die Geschichte erwächst aus individuellen einmaligen Ursachen und Wirkungen (¶ Rickert). Schöpferische Kraft kommt in den geschichtlichen Gestalten als Ursprung des Neuen zum Vortrag (Nicef). Nicht K., sondern Originalität schafft Geschichte und gestaltet die in kausalbedingten Formen sich vorwärtsbewegende Geschichte (Bornhausen). Daher bedeutet die K. in der Geschichte die Kontinuität des Geschehens und den unverlierbaren Wert jedes ἔργον im intellektuellen Bau der Welt. Für diese Kontinuität und Unverlierbarkeit des schöpferisch Geistigen und original Individuellen in der Menschheitsgeschichte ist Gott der intelligible Garant, so daß er allerdings als prima causa des geistigen Geschichtsvorgangs zu gelten hat. In diesem Zusammenhang bekommt die Gestalt Jesu in der europäischen Religionsphilosophie ihre geschichtsmetaphysische Bedeutung, da sich der Erlöser als individuale Originalität seitdem im europäischen Geistesleben durchsetzt. Nicht eine Idee mit ihren kausalen Folgen, sondern das schöpferische Individuum mit seinen stets neuen originalen Einsätzen ist die Sicherung zufälligen empirischen Geschehens in zeitlosen ewigen, überrationalen Gründen.

Horst Engert: Teleologie und K., 1911; — S. Hessen: Individuelle K., 1909; — J. Hessen: Das Kausalprinzip, 1928; — Fr. Meinecke: K. und Wert in der Geschichte (HZ 135, 1927, S. 1 ff); — Fr. Neef: Gesetz und Geschichte, 1917; — Derſ.: K. und Originalität, 1918; — E. Troeltſch: Der Historismus und seine Probleme, 1922; — K. Bornhausen: Der Erlöser, 1927; — Derſ.: Schöpfung, 1930. **Bornhausen.**

Kausen, Armin (1855—1913), kath. Schriftsteller, * zu Neuß, Redakteur, gab seit 1904 in München die Allgemeine Rundschau heraus, bekannt durch seinen Kampf gegen unsittliche Literatur. **Mulert.**

Kautsky, Karl, Hauptvertreter des Marxismus (¶ Sozialismus). * 1854 in Prag, tschechischer und deutscher Herkunft; studierte in Wien Geschichte und Nationalökonomie; wird Sozialdemokrat (1875), darwinistischer Materialist, Neomalthusianer; geht 1880 nach Zürich; 1881 in London (¶ Engels und ¶ Marx). Begründet 1883 die „Neue Zeit" (Herausgeber bis 1917). Seit 1895/96 Kampf gegen den Revisionismus und den Kantianismus („Ethik und materialist. Geschichtsauffassung", 1906). Kämpft als Führer des „Zentrums" der II. Internationale gegen die radikalen Revolutionäre (Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht). Versucht (schon 1885 in „N. Z.") die Frage nach dem Ursprunge des Christentums „mit der Methode des historischen Materialismus aufzuhellen" („Ursprung des Christentums", 1908): das Urchristentum eine proletarisch-revolutionäre Bewegung mit kommunistischer Lebenshaltung (Gemeinschaft des Konsumierens), gegen Familie und Ehe, mit rein irdischem Messianismus. Während des Weltkrieges nimmt K. innerhalb der Sozialdemokratie eine Mittelstellung ein; er wird mehr und mehr isoliert. Seit 1917 in der Unabhängigen Sozialdemokratischen Partei (U. S. P.), kämpft er gegen Bolschewismus (Diktatur) für Demokratie. Nach der Revolution 1918 kurze Zeit Staatssekretär im Auswärtigen Amt, Vorsitzender der Sozialisierungskommission. 1922 kehrt er mit dem rechten Flügel der U. S. P. zur Sozialdemokratie (V. S. P. D.) zurück.

Vf. u. a.: Der Einfluß der Volksvermehrung auf den Fortschritt der Gesellschaft, 1880; K. Marx' ökonomische Lehren, 1877; Thomas More, 1888; Das Erfurter Programm, 1892; Vorläufer des neueren Sozialismus, 1894; Die Sozialdemokratie und die kath. Kirche, 1902; Der Weg zur Macht, 1909; Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft, 1910; Nationalstaat, imperialistischer Staat, Staatenbund, 1915; Die Diktatur des Proletariats, 1918; Die proletarische Revolution, 1922²; Die materialistische Geschichtsauffassung, 2 Bde., 1927. — Ueber K. vgl. F. Mehring: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie IV, 1913³; — E. Troeltſch: Sozialleben, 1912; — F. X. Kiefl: Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums, 1915; — H. v. Schubert: Christentum und Kommunismus, 1919. — Selbstbiographie in: Die Volkswirtschaftslehre der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, 1924; — vgl. auch: K. K. Der Denker und Kämpfer. Festgabe zum 70. Geburtstag, 1924. **Lieb.**

Kautz, Jakob (etwa 1500—nach 1532), * in Großbockenheim, seit 1524 Prediger in Worms, 1527 durch ¶ Denck und ¶ Hätzer für das Täufertum gewonnen; vielleicht unterstützte er sie bei ihrer Uebersetzung der

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Propheten; die 1529 bei Peter Schöffer in Worms erschienene erste vollständige deutsche Bibel (¶ Bibelübersetzungen: IV, 3 a) gilt als K.s Werk. Eine von ihm geplante Disputation 1527 über von ihm, Denck, Hätzer und Melchior ¶ Rink verfaßte Thesen scheint nicht stattgefunden zu haben; vielmehr wurde K. auf Drängen des Kurfürsten Ludwig von der Pfalz ausgewiesen. Täuferischer Wanderprediger in Augsburg, Rothenburg o. T., Straßburg, starb er wahrscheinlich in Mähren.

RE³ X, S. 192 ff; — Chr. Hege: Die Täufer in der Kurpfalz, 1908; — H. Haupt: Beiträge zur Reformationsgeschichte der Reichsstadt Worms, 1897. **W. Koehler.**

Kautzsch, Emil (1841—1910), evg. Theologe, * zu Plauen (Vogtland), 1863 Gymnasialoberlehrer in Leipzig, 1869 Privatdozent für AT und 1871 ao. Professor ebenda, 1872 ord. Professor in Basel, 1880 in Tübingen, 1888 in Halle. K. war Jahrzehnte lang von großer Bedeutung als Vertreter der ¶ Wellhausen'schen Schule, deren Ergebnisse er mit gewissenhafter Sorgfalt, besonnen, nüchtern und klar zusammenfaßte und mit liebevoller Wärme für das AT sowie mit vorsichtiger Schonung des Ueberlieferten darstellte, einflußreich durch seine Uebersetzung des AT.s in modernem Deutsch und durch eine durch sein pädagogisches Geschick begründete umfangreiche Lehrtätigkeit. — ¶ Bibelwissenschaft: I, 6 c. f; ¶ Bibel: 1 C, 5; ¶ Bibelübersetzungen: IV, 3 b.

Vf. u. a.: De Veteris Testamenti locis a Paulo apostolo allegatis, 1869; Echtheit der moabitischen Altertümer geprüft (mit ¶ Socin), 1876; Joh. Buxtorf der Aeltere, 1879; Die Derivate des Stammes sadaq, Programm 1881; Uebungsbuch zu Gesenius-Kautzsch, hebräischer Grammatik, (1881) 1908⁸; Grammatik des Biblisch-Aramäischen, 1884; Genesis mit äußerer Unterscheidung der Quellenschriften (mit Socin), (1888) 1891²; Hl. Schrift des AT.s (in Verbindung mit anderen Gelehrten), 2 Bde., (1890—94) 1908—10², in einer 4. umgearbeiteten Aufl. hrsg. von A. Bertholet, 1922—23; Bibelwissenschaft und Religionsunterricht, (1900) 1903²; Abriß der Geschichte des at.lichen Schrifttums, 1897; Textbibel des AT.s und NT.s, (1899) 1906²; Apokryphen und Pseudepigraphen des AT.s (in Verbindung mit anderen Gelehrten), 2 Bde., 1900; Aramaismen im AT untersucht, 1902; Die Poesie und die poetischen Bücher des AT.s, 1902; Bleibende Bedeutung des AT.s, (1902) 1903²; Biblische Theologie des AT.s, 1911 (aus dem Nachlaß hrsg. von Karl Kautzsch). — K. gab heraus: ¶ Hagenbachs Enzyklopädie und Methodologie¹⁰·¹¹, 1880 und 1884; W. ¶ Gesenius' Hebräische Grammatik²⁵—²⁸, 1878—1909, neubearbeitet von G. Bergsträßer I, 1918; II, 1, 1926. — K. war seit 1888 Mitarbeiter der ThStKr. — Ueber K. vgl. F. Kattenbusch: ThStKr 83, 1910, S. 626 ff; — H. Gunkel: DLZ 33, 1912, Sp. 1093 ff; — RE³ XXIII, S. 747 ff. **Gunkel.**

Kawerau, Gustav (1847—1918), evg. Theologe, * in Bunzlau, 1871 Pfarrer in Langheinersdorf (Neumark), 1876 in Klenzing, 1882 Professor und geistlicher Inspektor des Kandidatenkonvikts in Magdeburg, 1886 ord. Professor der praktischen Theologie in Kiel, 1893 in Breslau, 1894 Mitglied des Konsistoriums daselbst, seit 1907 Propst an St. Petri in Berlin, zugleich Mitglied des Evg. Oberkirchenrats und ord. Honorarprofessor an der Universität.

Vf. u. a.: Johann Agricola von Eisleben, 1881; Kaspar Güttel, ein Lebensbild aus Luthers Freundeskreis, 1882; Ueber Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments, 1887; Luthers Lebensende in neuester ultramontaner Beleuchtung, 1890; Hieronymus Emser, 1899; Paul Gerhardt, 1907; Luther in kath. Beleuchtung, 1911. — Gab heraus: Briefwechsel des Justus Jonas, 1884/85; ¶ Möllers Lehrbuch der Kirchengeschichte III, 1907⁴; — Jul. ¶ Köstlins Martin Luther, 1902/03⁵; mehrere Bände der Weimarer und Braunschweiger Lutherausgabe sowie Briefe (von ¶ Enders begonnen); Das NT, Deutsch, 1522, mit sämtlichen Vorreden und Randglossen Luthers, 1918 (mit O. Reichert). **Brech**

Kayser, 1. August (1821—85), evg. Theolog * in Straßburg, studierte ebenda unter Ed. ¶ Reuß, seit 1858 in elsässischen Pfarrstellen, 1873 ao., 187 ord. Professor in Straßburg. Sein Werk: „Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels und seine Erweiterungen" 1874 wurde von maßgebender Bedeutung für eine richtige Erkenntnis des Alters des Priesterkodex (¶ Bibelwissenschaft: I, 6 d; ¶ Mosesbücher).

Zuvor hatte er über die Philosophie des ¶ Celsus (französisch 1843) und die Lehre ¶ Justins des Märtyrers (lateinisch 185 geschrieben. Nach seinem Tode erschien, von Ed. ¶ Reuß 18 herausgegeben, seine „Theologie des AT.s in ihrer geschichtliche Entwicklung dargestellt", in K. ¶ Martis Neubearbeitung, 1907 — Ueber K. vgl. RE³ X, S. 194 f. **Bertholet**

2. Georg Friedrich (1817—57), evg. Kirchenliederdichter, * zu Heidelberg, studierte hier und in Halle, 1840 Diakonus und Rektor in Gernsbach (bei Rastatt, Baden), 1848 wegen seiner Treue zum badischen Fürstenhaus gefangen gesetzt, aber bald wieder befreit; † auf der Reise zu Frankfurt a. M. Sein Adventslied: „Auf, ihr Posaunen, das Nahen des Königs verkündet" begegnet in Gesangbüchern.

E. E. Koch³ VII, S. 307 ff. **Bau**

3. Karl (1843—1910), evg. Theologe, * in Fallersleben, 1871 Pastor in Wichmannsburg, 1877 in Hildesheim, 1885 Superintendent und Schloßprediger in Osterrode a. H., 1891 Superintendent in Göttingen. Mitbegründer und Schriftführer der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, deren Zeitschrift er von 1896—1902 redigierte.

Vf. u. a.: Einführung der Reformation in der Stadt Hildesheim, 1883; Die reformatorischen Kirchenvisitationen in den welfischen Landen 1542—44, 1896; Göttingens Reformation, historisches Festspiel, 1902; Die hannoverschen Pfarren und Pfarrer seit der Reformation, 1904—08; Die Kunstdenkmäler der Provinz Hannover, II. Regierungsbezirk Hildesheim, 3. der Kreis Marienburg (in Verbindung mit Landesbauinspektor Heinr. Siebern), 1910. — Außerdem viele territorialgeschichtliche Aufsätze in Zeitschriften. — Ueber K. vgl. Pl. Tschackert: Nachruf in Zeitschrift für nieders. Kirchengeschichte XV, 1910, und Ferd. Cohrs, ebda. XVI, 1911, S. 299 ff. **Kayser**

Kayßler, Friedrich, Dichter. * 1874 in Neurode (Schlesien), lebt als Schauspieler in Berlin. Seine Werke lassen eine metaphysisch-religiöse Grundhaltung erkennen, die in den gedankenschweren Aphorismen „Besinnungen" (1921) ausgesprochen ist. Gott schuf sich selbst in vielen Gestalten, um sich zu erkennen, so wurde die Welt. Zu Gott führen zwei Wege, die vorurteilslose, freie und demütige Erforschung der Kräfte der Natur und des Menschen und das fromme, freie und unbefangene Gefühl. Stark betont K. die Hingabe an unbekannte, aber des Vertrauens würdige Mächte. Seine Kunst will Unsichtbares sichtbar machen. Das gelingt ihm am besten in den meisten seiner „Sagen aus Minheim" (1909; 1922⁶), die von dem Urgrund künden, der uns dunkel bewußt ist, und von den fernen Räumen, die unserer Ankunft harren. K.s Lyrik, gesammelt u. a. in „Zwischen Tal und Berg der Welle" (1917; 1921²) und „Stunden in Jahren" (1924), gibt sensibel aufgefangene Lebenseindrücke in einer Gestaltung wieder, die das Sinnhafte und das Uebersinnliche ahnen läßt. **Kneuels**

Keach, Benjamin (1640—1704), Baptistenprediger, * in Winslow, mit 15 Jahren getauft, sei 1668 Prediger in Horsleydown (London). Seine Gottesdienste fanden zuerst in Privathäusern statt

nach der Indulgenzakte (1672) in eigener Kapelle, die beständig erweitert werden mußte, bis sie 1000 Leute faßte. K. war ein Vorkämpfer für Trennung von Staat und Kirche, Gewissensfreiheit, Zivilehe, Preßfreiheit, für seine Anschauungen oftmals mit Gefängnis bestraft. Von seinen Schriften ist besonders „Des Kindes erster Lehrer, oder: eine neue leichte Fibel" (The Child's Instructor; or: A New and Easy Primmer) als Darlegung baptistischer Grundsätze zu nennen.

Armitage: History of the Baptists, 1890. **Hoefs.**

Keble, John (1792—1866), anglikanischer Theologe und Dichter, 1811 Fellow of Oriel College in Oxford, 1831—41 Inhaber des Lehrstuhls für Poesie, seit 1836 Pfarrer in Hursley. Seinen im Kindesalter empfangenen Eindrücken von dem im väterlichen Pfarrhause gepflegten altanglikanischen, „Karolinischen" Kirchenideale (¶ Hochkirchliche Bewegung: I, 2) immer treu, stellt K. die Verbindung dieses Ideals mit der Romantik dar. Als Dichter ein Nachfolger ¶ Wordsworths, hat er durch „The Christian Year" (1827), eine nach dem Kirchenjahr geordnete Sammlung, die väterliche Kirche verherrlicht, den romantischen Natursymbolismus in eine christlich-sakramentale Auffassung umgestaltet, eines der gelesensten Erbauungsbücher der anglikanischen Kirche geschaffen, den Weg für die hochkirchliche Bewegung geebnet. Seit 1829 mit H. ¶ Froude und ¶ Newman eng befreundet, gab er durch seine Predigt von „National Apostasy" (1833) den ersten Anstoß zur Oxforder Bewegung (¶ Hochkirchliche Bewegung: I, 2). Einige der Tracts (und der Gedichte in „Lyra apostolica") sind von ihm geschrieben. Im Gegensatz zu Newman wurde er die Hauptstütze der statisch-konservativen Richtung in der Bewegung.

Zum historischen Verständnis der anglikanischen Kirche hat er durch seine Auflage von ¶ Hookers Werken und seinen „Life of Bishop T. Wilson" beigetragen. — Vf. ferner mehrere Sammlungen von geistlichen Gedichten (besonders Lyra Innocentium, 1846) und Predigten. — Ueber K. vgl. DNB XXX, S. 391 ff; — S. L. Ollard und G. Crosse: Dictionary of English Church History, 1919², S. 304 ff; — T. Coleridge: Memoir of the Rev. K., 2 Bde., 1869; — W. Lock: J. K., 1893²; — C. C. Mackarneß: The Poetry of K., 1918. **Brilioth.**

Keckermann, Bartholomäus (1571—1609), reformierter Philosoph, * in Danzig, nach kurzer Lehrtätigkeit als Professor der hebräischen Sprache in Heidelberg seit 1601 Professor der Philosophie am Danziger reformierten Gymnasium illustre. K. gilt als der bedeutendste wissenschaftliche Kopf in der damaligen reformierten Schulphilosophie. Gegner des Petrus ¶ Ramus, ist er Vertreter des ¶ Aristotelismus und der Metaphysik auch innerhalb der Theologie. Als Wissenschaftsmethodologe hat er sich um die Klärung der „analytischen" Methode der sogenannten disciplinae operatrices (im Unterschied von den disciplinae contemplativae) verdient gemacht und diese teleologische Methode auch auf die der Ethik verwandte Theologie (= prudentia religiosa ad salutem perveniendi) angewandt (¶ Orthodoxie, 2 c). Innerhalb seines theologischen Systems, das inhaltlich an manchen Stellen (z. B. Prädestination) eine Abschwächung des Calvinismus, in Anlehnung an die kurpfälzische Tradition (¶ Ursinus), bedeutet, stehen aber die religiös-praktische Tendenz und die rational-theoretische (z. B. spekulative Gotteslehre) unvermittelt nebeneinander.

Opera omnia, 2 Bde., Genf 1614 (darin auch sein Systema theologiae, 1602). — Vgl. RE³ X, S 195 f; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III—IV, 1926—27 (s. Register); — Paul Althaus: Die Prinzipien der reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik, 1914, S. 18 ff. 76 ff. 138 ff. **Zscharnack.**

Kedar, nach Gen 25 $_{13}$ und I Chron 1 $_{29}$ ein Nachkomme ¶ Ismaels, womit die Kedarener als arabisches Volk gekennzeichnet werden. Nach Jes 42 $_{16}$ Ps 120 $_{5}$ und Hhlied 1 $_{5}$ wohnen sie wie echte Beduinen in Zelten; sie leben nach Jes 60 $_{7}$ und Ezech 27 $_{21}$ von Schafzucht und -handel. Sie wohnen (vgl. Jerem 2 $_{10}$) östlich von Juda, was auch Plinius (Nat. Hist. V, 12, wo sie Cedrei heißen) bestätigt. Die Assyrer hatten seit dem 8. Jhd. mit den Arabern der syrisch-arabischen Steppe zu kämpfen; Sanherib, Asarhaddon und Asurbanipal schlugen die Kedarener (assyr. Kidri und Kadri) wiederholt. Später besiegte sie Nebukadnezar (vgl. Jerem 49 $_{28}$); Jes 21 $_{13}$ sagt ihren baldigen Untergang voraus. **Opitz.**

Kedorlaomer (Koderlagomer), nach Gen 14 König von Elam, der im Bunde mit anderen Herrschern, darunter ¶ Amraphel von Sinear, gegen die Könige von Sodom und Gomorrha zu Felde zieht. Nach ihrer Besiegung wird er auf dem Rückmarsche von ¶ Abraham (: 3) in der Nähe von Damaskus überfallen und verliert einen Teil der Beute an ihn. Der Name ist zusammengesetzt aus Kudur, einem im Elamischen häufigen Namensbestandteil, und Lagamar, einer elamitischen Gottheit. Der Name selbst ist jedoch im Elamischen noch nicht entdeckt worden. **Opitz.**

Kees, Hermann, Aegyptologe, * 1886 zu Leipzig, 1920 Privatdozent in Freiburg i. Br., 1921 in Leipzig, seit 1924 ord. Prof. in Göttingen.

Vf. u. a.: Der Opfertanz des ägyptischen Königs, 1912; Studien zur ägyptischen Provinzialkunst, 1921; Das Re-Heiligtum des Königs Me-Woser-Re, 1923; Horus und Seth als Götterpaar, 1924; Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter, 1925; Aegyptische Kunst, 1926; Die Aegypter in: RGL², Heft 10, 1928. **Rühle.**

Kehrmann, Karl, * 1. Aug. 1865 in Essen, 1899 Dozent, 1903 Professor für Kirchengeschichte am altkath. theologischen Seminar in Bonn.

Vf. u. a.: Frankreichs innere Kirchenpolitik 1378—1409, 1890; Die Capita agendorum, 1903; Die alt-kath. Kirche (in: Die Rheinprovinz 1815—1915), 1917. **Kreuzer.**

Keil, Friedrich Karl (1807—88), evg. Theologe, * in Lauterbach (Vogtland), 1833 Dozent in Dorpat, 1838 ao. Prof. und 1839 ord. Prof. ebenda, 1858 emeritiert, 1859 in Leipzig, Vertreter der lutherischen Orthodoxie, Schüler ¶ Hengstenbergs.

Vf. u. a. außer einer Einleitung ins AT (1853, 1873⁵) und einer Biblischen Archäologie (1857, 1875³) früher viel gelesene Kommentare zu at.lichen Büchern, die er zusammen mit Franz ¶ Delitzsch im „Biblischen Kommentar über das AT" herausgab, so zu Genesis und Exodus, (1861) 1878³; Samuelis, (1865) 1875²; Jeremia, 1872; Ezechiel, (1868) 1881²; Daniel, 1869; Kleine Propheten, (1867) 1888³. — Ueber K. vgl. RE³ X, S. 197 f. **Gunkel.**

Keilschrift. Die K. ist eine Erfindung der ¶ Sumerer im 4. Jahrtausend. Sie ist aus einer Bilderschrift entstanden, deren lineare Formen auf Tontafeln eingeritzt im Laufe der Zeit in keilförmige Striche und Eindrücke aufgelöst wurden. Die Bildzeichen waren ursprünglich Sinnwerte (Ideogramme), von denen die einsilbigen auch als Silbenzeichen zum Ausdruck mehrsilbiger Wörter und syntaktischer Formen verwandt wurden. Die K. wurde von den in Mesopotamien eingewanderten semitischen Akkadern, den Babyloniern und Assyrern, übernommen. Von den Nachbarvölkern haben die Elamiten sehr früh die Keilschrift angenommen; weiter im 2. Jahr-

tausend v. Chr. die ¶ Hethiter und die syrisch-palästinischen Völker, ja sogar die Aegypter, ferner im 9. Jhd. v. Chr. die Chalder in Armenien, die alle entweder die Keilschrift mit der babylonischen Sprache als Verkehrssprache übernahmen oder ihre eigene Sprache mit ihr wiedergaben. Die letzte Entwicklung der K. stellt die persische K. dar, eine Neuschöpfung mit Silbenzeichen und nur wenig Ideogrammen. Ihre Entzifferung durch Grotefend 1802 wurde der Anfang für die Entzifferung aller übrigen K.en, an der ¶ Rawlinson, Hincks, ¶ Oppert, E. ¶ Schrader und Friedrich ¶ Delitzsch hervorragenden Anteil haben. Da die K. als Silbenschrift Konsonanten und Vokale ausdrückt, ist der Klang aller in K. geschriebenen Sprachen für uns noch heute vorstellbar. Die letzte Anwendung der K. findet sich bei astronomischen Texten aus der Zeit um Christi Geburt, dann verschwindet sie, von der aramäischen Schrift und Sprache verdrängt. **Opitz.**

Keim, Karl Theodor (1825—78), evg. Theologe, * in Stuttgart, 1851 Repetent am Tübinger Stift, 1855 praktischer Geistlicher in Stuttgart und Eßlingen, 1860 Professor in Zürich, 1873 in Gießen. Seine Hauptbedeutung liegt auf dem Gebiet der Leben-Jesu-Forschung. Seine „Geschichte Jesu von Nazara" (3 Bde., 1867—72) ist ein hervorragender Typus der liberalen Jesusbilder (¶ Bibelwissenschaft: II, 4 a). A. ¶ Schweitzer, der den entgegengesetzten rein eschatologischen Typus vertritt, hat doch über K.s Werk geurteilt: „Durch seine grandiose Darstellung gab er dem Jesusbild der sechziger Jahre die künstlerische Weihe. Seine Redensarten und Ausdrücke wurden klassisch. Nach ihm sprechen alle von dem galiläischen Frühling im Wirken des Herrn. Schöneres und Tieferes hat niemand mehr über die Entwicklung Jesu geschrieben."

Bf. ferner u. a.: Die Reformation der Reichsstadt Ulm, 1851; Schwäbische Reformationsgeschichte bis zum Augsburger Reichstag, 1855; Reformationsblätter der Reichsstadt Eßlingen, 1860; Ambrosius Blarer, der schwäbische Reformator, 1860; Die menschliche Entwicklung Jesu Christi, 1861; Der Uebertritt Konstantins d. Gr. zum Christentum, 1862; Die geschichtliche Würde Jesu. Eine Charakteristik in zwei Vorträgen, 1864; Der geschichtliche Christus, (1865) 1866²; Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft für weitere Kreise übersichtlich erzählt, (1874) 1875²; Celsus' Wahres Wort, 1873; Aus dem Urchristentum, 1878; Rom und das Christentum, hrsg. und mit einem Nachruf versehen von Heinrich Ziegler, 1881. — Ueber K. vgl. RE³ X, S. 198 ff; XXIII, S. 752; — Bernhard Stade: Die Reorganisation der Theologischen Fakultät zu Gießen, 1894; — ADB XV, S. 554 f. **Fr. Traub.**

Keimann (Keymann), Christian (1607—62), evg. Pädagoge und Kirchenliederdichter, * in Pankraz in Böhmen als Sohn eines aus Schlesien stammenden deutsch-lutherischen Pfarrers, 1634 Konrektor und seit 1638 Rektor des Gymnasiums in Zittau. Neben seinem Weihnachtslied „Freuet euch, ihr Christen alle", das mit der Fröhlichkeit des vierzeiligen Kehrreims Gedanken verbindet, die nicht recht zur Festesstimmung passen, ist sein Glaubenslied „Meinen Jesum laß ich nicht" in den Gemeinden sehr beliebt.

Bf.: Junger Tobias, 1641; Micae evangelicae (Distichen), 1655. — Ueber K. vgl. RE³ X, S. 202 f; — Fischer-Tümpel: Das deutsche evg. Kirchenlied des 17. Jhd.s IV, 1908, S. 6 ff; — E. E. Koch³ III, S. 369 ff; — Otto Harbeland: AelKZ 40, 1907, S. 417 ff. 439 ff; — W. Nelle: MGkK 12, 1907, S. 79 ff. **Glaue.**

Keiter, 1. Heinrich (1853—98), kath. Schriftsteller, * zu Paderborn, Redakteur in München, und Regensburg, begründete den Kath. Literaturkalender (14. Jahrgang 1914, 15. Jahrgang 1926).

Bf. Biographien kath. Dichter und (gegen Antikatholisches der schönen Literatur) Konfessionelle Brunnenvergiftung, (1896) 1908⁸.

2. Therese, geb. Kellner (1859—1925), Frau des vorigen, Schriftstellerin, * zu Melsungen, schrieb (unter dem Namen M. Herbert) Romane, „Geistliche und weltliche Gedichte" (zuerst 1899) u. a. **Mulert.**

Keith, George (1639—1716), Theologe und späterer Apostat des Quäkertums. Ursprünglich zum presbyterianischen Geistlichen bestimmt, schloß er sich 1663 den ¶ Quäkern an und entfaltete eine eifrige Propaganda, die ihn mehrfach für längere oder kürzere Zeit ins Gefängnis brachte. 1677 reiste er mit ¶ Fox und ¶ Penn nach Holland und Deutschland. Theologisch stark von kabbalistischer Mystik berührt, gewann er bald neben William Penn im Quäkertum der zweiten Generation eine führende Stellung. Der Apologet Robert ¶ Barclay steht völlig unter seinem Einfluß. Mit seiner Lehre von der ¶ Seelenwanderung hatte er freilich bei den Quäkern kein Glück, auch lehnte man 1677 seine Forderung eines formulierten Glaubensbekenntnisses ab. Nach seiner Auswanderung nach Amerika 1689 näherte er sich mehr und mehr der anglikanischen Kirche, führte Taufe und Abendmahl bei seinen Anhängern, den „christlichen Quäkern", ein und bekämpfte als „Deismus" (namentlich bei Penn) die Abwendung vom historischen Christentum, für die er doch selbst, wie er offen zugab, die Hauptverantwortung hatte. Nach längerem Streit wurde er 1692 in Amerika und 1695 auch in London ausgeschlossen, hatte aber nach wie vor eine starke Anhängerschaft. 1700 trat er offen zur anglikanischen Kirche über, wurde ordiniert und entfaltete nun in England, seit 1702 auch in Amerika (hier als einer der ersten Sendlinge der „Gesellschaft für Ausbreitung des Evangeliums") eine sehr erfolgreiche Werbetätigkeit unter Quäkern und Presbyterianern. 1705 wurde er nach seiner Rückkehr Pfarrer in Edburton (Essex).

DNB X, S. 1206 ff. — Ferner Lit. zu ¶ Quäker. **Sippell.**

Kelchentziehung. Die seit dem 13. Jhd. im Abendland aufgekommene Sitte, den Laien bei der Abendmahlsfeier den Kelch vorzuenthalten (¶ Abendmahl II, 3 b, Sp. 23 f), konnte zwar an die früher vielfach von den Laien aus abergläubischer Furcht vor dem Verschütten des „Blutes Christi" erbetene Dispensation vom Kelchgenuß anknüpfen. Aber die zwangsweise und allgemeine Durchführung führte doch seit Ausgang des Mittelalters öfters zu heftigen Streitigkeiten. Man empfand den Widerspruch zwischen der K. und den biblischen Einsetzungsworten („Trinket alle daraus") bzw. der altkirchlichen Sitte, den die Kirche auch ihrerseits zugab, und sah in der K. eine Entrechtung der Laien, obwohl die Kirche darauf hinweisen konnte, daß bei der Kommunion in jeder der beiden Species der ganze Christus vorhanden sei, also der eucharistische Leib auch das Blut einschließe und somit dem Laien nichts Heilswirkendes entzogen werde. Während das Konstanzer Konzil 1415 (sessio 13; ¶ Reformkonzile) die K. als consuetudo rationabiliter approbata sanktioniert und ihre hartnäckigen Bekämpfer mit Strafen bedroht hatte, gestanden die „Prager Kompaktaten" 1433 den Hussiten (¶ Hus, 2) den Laienkelch zu. Dasselbe geschah mehrfach in der Reformation bei Verhandlungen mit den die K. grundsätzlich verwerfenden Protestanten (z. B. im Regensburger Buch 1541 und im ¶ Interim 1547; ¶ Deutschland: I, 5), und obwohl das ¶ Tridentinum (sessio 21) prinzipiell die Feier unter einer Gestalt festhielt, gestattete auch Papst Pius IV 1564 den deutschen Bischöfen, Laien auf deren Wunsch aus

nahmsweise auch den Kelch zu geben. Davon ist in einzelnen Gebieten noch Jahrzehnte hindurch Gebrauch gemacht worden.

RE³ XII, S. 721 f; XX, S. 76 f; — Jos. Schlecht: HJG 14, 1893, S. 1 ff; — Jul. Smend: Kelchversagung und Kelchspendung im Abendlande, 1898; — G. Constant: Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces (1548—1621), 2 Bde., Paris 1923. **Zscharnack.**

Keller, 1. Adolf, evg. Theologe, * 7. Februar 1872 in Rüdlingen (Schaffhausen), einer der bekanntesten Förderer der ¶ Einigungsbestrebungen (: III) der romfreien Kirchen. 1896—99 Hilfsprediger und Lehrer in Kairo, 1899—1904 Pfarrer in Burg bei Stein a. Rhein und Religionslehrer am Gymnasium in Schaffhausen, 1904—09 Pfarrer der deutschen Gemeinde der Nationalkirche in Genf, 1909—24 Pfarrer zu St. Peter in Zürich, wurde K. 1920 Sekretär des Schweizerischen evg. Kirchenbundes, 1924 europäischer Sekretär des amerikanischen Federal Council, 1925 des Fortsetzungsausschusses der Stockholmer Weltkirchenkonferenz und Generalsekretär ihres sozialwissenschaftlichen Institutes in Genf (hier seit April 1928); auch ist K. Direktor der von der Bethesda-Konferenz in Kopenhagen 1922 angeregten Europäischen Zentralstelle für kirchliche Hilfsaktionen.

Bf. u. a.: Eine Sinaifahrt, 1901; Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson), 1914; Zur Lage des europäischen Protestantismus, 1922; Dynamis, Formen und Kräfte des amerikanischen Protestantismus, 1922; Der amerikanische Protestantismus (in G. Schenkel: Der Protestantismus der Gegenwart), 1925; Die Kirchen und der Friede, 1927; Protestant Europe, 1927; Unser Kirchenbund, 1928. — Herausgeber der Zeitschrift „Hands across the Sea" für die europäische Zentralstelle und von „Stockholm", sowie des Bulletins des Internationalen sozialwissenschaftlichen Institutes. **Straßer.**

2. Franz, kath. Theologe, * 1873 zu Karlsruhe, 1905 Pfarrer in Heimbach, 1912 Privatdozent, 1918 ao. Prof., 1924 ord. Prof. für Moraltheologie an der Universität Freiburg i. Br., Direktor des Instituts für Caritaswissenschaft (¶ Caritas, 5).

Bf. u. a.: Bevölkerungspolitik und christliche Moral, 1905; Das neue Leben: Der Epheserbrief des hl. Paulus in Homilien, (1907) 1922⁴; Sonnenkraft, der Philipperbrief des hl. Paulus in Homilien, (1910) 1920³; Die Innere Mission der Caritas, 1911; Unternehmung und Mehrwert, 1912; Die Ethik der Geschäftsreklame, 1916; Pflanzschule christlicher Liebestätigkeit, 1918; Heimatmission und Dorfkultur, 1919; Frauenkraft und Frauengröße, 1922; Grundzüge der Dorfcaritas, 1924; Caritaswissenschaft, 1925; Erziehungsaufgabe der kath. Mädchenheime, 1925; Aufwertungsrecht und Gewissenspflege, 1926; Die Grenzen des christlichen Eigentumsrechts, 1928. — K. ist Herausgeber der Studien zur kath. Sozial- und Wirtschaftsethik (seit 1925) und des Jahrbuchs der Caritaswissenschaft (seit 1927). **Rühle.**

3. Gottfried (1819—90), Dichter, * in Zürich, verlebte seine Jugend, mit Unterbrechung durch Ferienaufenthalte in dem unweit des Rheines gelegenen Glattfelden, dem Heimatdorf des „Grünen Heinrich", in seiner Geburtsstadt und bildete sich in Zürich und, von 1840—42, in München zum Landschaftsmaler aus, ohne indes in der Malerei die wesentliche Ausdrucksform seiner geistigen und künstlerischen Persönlichkeit zu finden. Nach frühen dichterischen Versuchen wurde im Sommer 1843 durch die politisch erregte Zeit und ihre freiheitlichen Sänger ¶ Herwegh und Anastasius Grün seine Lyrik geweckt. Eine erste Sammlung Gedichte erschien 1846. Mit einem Stipendium der Kantonsregierung ging er 1848 nach Heidelberg, 1850 nach Berlin, wo er sich bis Ende 1855 aufhielt. Hier entstand, nachdem 1851/54 ein zweiter Band Gedichte erschienen war, sein Roman „Der grüne Heinrich" (1854/55), die aus eigenen Erfahrungen gewachsene große Auseinandersetzung zwischen dem romantischen Kunstmenschen und dem politischen Tatmenschen, sowie der erste Teil der Novellen „Die Leute von Seldwyla" (1856), idyllisch-humoristische Darstellungen aus dem Leben schweizerischen Kleinbürgertums. Die Zeit von 1855—61, dichterisch von geringer Fruchtbarkeit, war eine Periode der erneuten Selbstbesinnung und der Auseinandersetzung mit dem Industrialismus der Schweiz. Drohender Verwilderung machte die Ernennung zum zürcherischen Staatsschreiber ein Ende. K. verwaltete das arbeitsreiche Amt mit vorbildlicher Gewissenhaftigkeit bis 1876. Inzwischen war auch seine Schriftstellerei aufs neue erstarkt. 1872 erschienen die „Sieben Legenden", geistreich-arabeskenhafte Erneuerungen alter Legendenstoffe aus einem diesseitigen Lebensglauben heraus; 1873/74 die zweite, auf den doppelten Umfang erweiterte Ausgabe der „Leute von Seldwyla" (mit der ernsten, politisch-kirchlichen Schlußnovelle „Das verlorene Lachen"); 1877 die geschichtlichen „Züricher Novellen", 1879/80 die Umarbeitung des „Grünen Heinrich", 1881 der Novellenzyklus „Das Sinngedicht", die Darstellung des Eheproblems; 1883 die „Gesammelten Gedichte" und endlich 1886 der Roman „Martin Salander", die herb-ernste Abrechnung mit den politischen Mächten und Verhältnissen seiner zürcherischen Heimat. — Die weltanschauliche Stellung K.s ist durch den Gegensatz zu dem ¶ Idealismus (: II. III) der damaligen protestantischen Kirche und der deutschen Philosophie bestimmt. Aus seiner einerseits stark sinnlichen und phantasievollen, anderseits ebenso entschieden sittlichen Veranlagung heraus kommt er, durch L. ¶ Feuerbachs Vorträge über das Wesen der Religion 1848/49 in Heidelberg bedeutend gefördert, zu einer Auffassung des Naturbegriffes, der, im Gegensatz zu ¶ Hegel, die sinnliche Fülle und farbige Lebensfreude der sichtbaren Welt, aber auch die strenge Ordnung des Naturgeschehens mit ihrer Ausdehnung auch auf die sittliche Gesetzmäßigkeit des menschlichen Lebens betont. Diese Zweiheit von sinnlicher Lebensfreude und Strenge des sittlichen Gebotes bestimmt weltanschaulich sein ganzes Schaffen, die Ausartungen der beiden Wirkungsweisen im menschlichen Charakter geben ihm die Probleme und Konflikte seiner Fabeln, wie auch sein Stil zugleich blühend-farbig und geistig-streng ist. Einen konsequenten Vertreter des zeitgenössischen Materialismus kann man K. nicht nennen. Abgestoßen durch eine gewisse Aeußerlichkeit in der damaligen zürcherischen Reformtheologie (¶ Reformer, schweizerische), fühlt er sich zeitweise geradezu mehr von mystisch-pietistischen Gedankengängen angezogen. Schließlich landet er bei der Erklärung des Nichtwissens in Glaubenssachen und der Ablehnung aller Dogmatik und bekennt sich für sich zu einem tiefen und wortlosen Gottesglauben.

Werke, hrsg. von E. Ermatinger und F. Hunziker (Cottasche Jubiläumsausgabe), 1919; von M. Bollinger (Bongsche Klassikerausgaben), 1928², und zahlreiche andere Ausgaben. Eine kritische Gesamtausgabe von Fränkel (im Verlag Rentsch, Zürich) ist im Erscheinen begriffen. — Ueber K. vgl. E. Ermatinger: G. K.s Leben, Briefe und Tagebücher, 1924/25²—⁷; — P. Schaffner: G. K. als Maler, 1923. — Bibliographie: Von J. Baechtold, 1897 (sehr lückenhaft), und C. Höfer (in seiner Ausgabe der Werke bei Hesse und Becker, Bd. I, S. 137 ff, bis 1921). **Ermatinger.**

4. Ludwig (1849—1915), Historiker, * zu Fritzlar, seit 1874 im preußischen Archivdienst, 1875—95 in Münster, seitdem am Geh. Staatsarchiv Berlin,

hat, von der Reformationsgeschichte ausgehend, Zusammenhänge zu zeigen gesucht, die zwischen Platonismus, Neuplatonismus, christlicher Mystik, Renaissance und Aufklärung vorhanden seien, indem die ihnen gemeinsamen Ideen (besonders die der ¶ Humanität) durch (geheime) kultische Organisationen bis in die Neuzeit gepflegt worden seien; die ¶ Freimaurerei rückt so in weiten geschichtlichen Zusammenhang, ebenso die oft unzugängliche Geschichte mancher christlicher Sekten. K. begründete die ¶ Comenius-Gesellschaft, deren Schriften (namentlich die „Monatshefte", jetzt unter dem Titel „Geisteskultur") vor allem sozialpädagogischen Inhalts sind, aber zum Teil auch jenem Forschungsgebiet K.s gelten.

Vf. u. a.: Geschichte der Wiedertäufer, 1880; Die Gegenreformation in Westfalen und am Niederrhein, 1881—95; Die Reformation und die älteren Reformparteien, 1885; Joh. v. Staupitz, 1888; Die Anfänge der Renaissance und die Kultgesellschaften des Humanismus, 1904; Die Freimaurerei, (1914) 13. Tauf. 1918. **Mulert.**

5. Paul, kath. Schriftsteller. * 1873 in Arnsdorf, lebt in Breslau. Unübertroffener Schilderer der schlesischen Bergnatur („Waldwinter", 1902) und der Menschen seiner schlesischen Heimat, deren Charaktere unverlierbar durch ihn in die Literatur übergegangen sind („Marie Heinrich", 1926). Viel Weltweisheit, mit sonnigem Humor gepaart, geeignet, die Last des Lebens zu erleichtern („Der Sohn der Hagar", 1909; „Ferien vom Ich", 1915). Wohltuend ist die Abzweckung auf Versöhnung der Gegensätze und die Erarbeitung eines Standpunktes über den Gegensätzen (politisch: „Die vier Einsiedler", 1923; religiös: „Titus, Timotheus und der Esel. Bileam", 1927). K. huldigt einer schlichten, freien (nur leise katholisch gefärbten), weltoffenen Gläubigkeit.

Außer den genannten Werken noch viele andere Romane und Novellen. — P. K. gibt die „Bergstadt" heraus. — G. W. Eberlein: P. K., sein Leben und sein Werk, o. J. **Knevels.**

6. Samuel (1856—1925), evg. Theologe, * in Petersburg, erlebte als Pastor der deutschen Bauern der südrussischen Steppe (1880) eine Erweckung, wurde, seit 1884 in der Krim, politisch verdächtigt und ging 1890 nach Deutschland als Generalsekretär der Sittlichkeitsvereine, 1892 Pastor in Düsseldorf. Größten Einfluß, auch auf gebildete Kreise, gewann er als freier Evangelist (1898, seit 1903 in Freiburg wohnend; eigenes Blatt: Auf dein Wort), obwohl die ¶ Gemeinschaftsbewegung sich wegen seiner nüchternen Kritik ihrer Schwächen („7 Bitten an die Gemeinschaftsbewegung") bald von ihm zurückzog. Er nannte sich selbst einen „Einspänner".

Schrieb u. a.: Romane (zum Teil als Ernst Schrill): Die Kinder vom toten Hofe; Ein Fahrenhöfer; Dr. Vorwärts zweite Trauung; Menschwerdung; — Vf. ferner: Die Auferstehung des Fleisches, 1913; Sonnige Seelsorge, 1918; Mein Abendsegen, o. J. (1910) 1921[10]; Lebendige Worte, 1900; Meine Minuten, o. J. (1917); Die Offenbarung Johannis, 1924; Aus meinem Leben I, 1917; II, 1922; Ergänzungsband von L. Weichert: S. K. Eine Aehrenlese, o. J. **Fleisch.**

Kellermann, Bernhard, Schriftsteller, * 1879 in Fürth. K. behandelte von 1904—10 fast ausschließlich dasselbe Thema: eine wunder- und geheimnisvolle, überschwängliche Liebe zwischen Mann und Frau (Yester und Li, Ingeborg, das Meer), ebenso 1923 in „Schwedenklees Erlebnis"; aber kein Lösungsversuch der auftauchenden Probleme: Auch in K.s wertvollstem Roman, „Der Tor", ist Leben und Liebe des jungen Theologen, sowie sein Scheitern am Leben, das „Geraten" eines weltfremden Idealisten. „Der Tunnel" (1913) ist Reaktion auf Lyrik, auf Bestaunen der Wunder des Lebens und Weltflucht: nervenpeitschende Sensation. „Der 9. November" (1920) gibt krasse Bilder des Elends und der Dekadenz vor Kriegsschluß, der Revolution, des Traums von Völkerfrieden. „Die Brüder Schellenberg" (1923) stellen den Inflationsgewinnler dem Erbauer des neuen Deutschland ohne Hunger und Arbeitslosigkeit gegenüber. „Die Wiedertäufer zu Münster" (1925) sind ein dramatischer Versuch, der die Menschen, die das Friedensreich auf religiösem Wege aufrichten wollen, scheitern läßt. — Inhalt und Stil von K.s Werken zeigen dieselbe Entwicklung von zwar leuchtender, aber nie ganz tiefer Lyrik über spannendste Sensation mit filmtechnischer Darstellungsweise zu einer Mischung von krasser Wirklichkeit mit erstaunlicher Phantastik. Diese Linie unterbrechen die Kriegsskizzen (1915/16): ohne Pose, knapp und wuchtig, packend und erschütternd, weil miterlebt und mitgelitten; hier findet auch K.s Unsterblichkeitsglaube einen schlichten Ausdruck. K.s Interesse und Sympathie sind stets auf seiten der Idealisten und Friedenssucher. Aber die Darstellungsweise kommt den Forderungen des großen Publikums in bedauerlicher Weise entgegen. Doch berechtigt das jüngste Werk K.s („Auf Persiens Karawanenstraßen", 1928, ansprechende Reisebeschreibung ohne jeden Ueberschwang) zu neuer Hoffnung. **Gertrud Layer.**

Kellner, Eduard (1803—78), lutherischer Theologe, * zu Pangau (Oberschlesien), stammte aus rationalistischem Pfarrhaus, wurde durch ¶ Scheibel in Breslau „erweckt" und für das konfessionelle Luthertum gewonnen. K. ist bekannt als Pastor der schlesischen Gemeinde Hönigern, die 1834 mit Militärgewalt zur Annahme der Unionsagende gezwungen wurde (¶ Altlutheraner). K. selbst saß wegen seines Widerstandes gegen die Union vier Jahre lang im Gefängnis und genoß später besonders unter den lutherischen Polen Oberschlesiens große Volkstümlichkeit. † als Pastor in Schwirz (Kr. Namslau).

Vf. außer zahlreichen Flugschriften u. a.: Gottes Führen und Regieren zur Erhaltung der lutherischen Kirche in Preußen, 1868[2]. — Vgl. C. Frobböß: E. G. K., 1893[2]. **Elert.**

Kellnermission, begründet von Pastor Hermann ¶ Schmidt in Cannes. 1877 war der Genfer Verband der Hotelangestellten, eine internationale Vereinigung der Kellner auf humanitärem Boden, der heute noch besteht, ins Leben gerufen worden. Schmidt bekam von dort aus manche Anregung. Das Resultat seiner Studien legte er 1891 in der Schrift: „Kellners Weh und Wohl, oder Blicke in die Kellnerwelt und das Kellnerleben, eine soziale Studie", nieder, in der er die Lage der Kellner und die Trinkgeldfrage behandelte. Darauf baten ihn im Herbst 1892 drei Kellner um Gründung eines Jünglingsvereins, und 1897 wurde ihm der Grundstock für ein Kellnerheim überreicht, das 1899 bezogen wurde. Auch in Deutschland war man auf die Lage der Kellner aufmerksam geworden; 1893 erschien eine Schrift des jungen Nationalökonomen Oldenberg: „Der Kellnerberuf, eine soziale Studie"; 1892 hatte der Inspektor der Berliner Stadtmission, Ernst Evers, angefangen, den Hotelangestellten regelmäßig wöchentlich Schriften anzubieten und sie zu besonderen Versammlungen einzuladen. In Frankfurt a. M. waren 1893 von dem Christl. Verein junger Männer Kellnerversammlungen veranstaltet worden; einer aus diesem Kreis, ein Kellner Bayn, begründete von sich aus 1896 das Sonntagsblatt „Der Kellnerfreund", dessen Redaktion der dortige Vereinsgeistliche der Inneren Mission, P. Turdt, übernahm. Zugleich begründete dieser 1896 das Ko-

mitee zur Pflege christlichen Lebens im Kellnerstand; Bayn rief den Bund christlicher Kellner ins Leben; Bibelstunden für Kellner wurden gehalten; der ganze Stand wurde zugleich zu erfassen gesucht. 1899 wurde die Frage auf dem Kongreß für Innere Mission in Straßburg besprochen. 1900 wurde eine K.konferenz in Barmen gehalten und das Frankfurter Komitee zum geschäftsführenden Ausschuß gewählt. Kellnerheime wurden begründet in Hamburg, Köln, Leipzig, Hannover, Dresden; 1904 erschien der Aufruf für die Errichtung eines solchen in Berlin. Diese Heime für Gasthausangestellte bildeten die Zentralstätten der ganzen Arbeit. Berufsarbeiter wurden gewonnen, Sekretäre angestellt, und zwar gingen diese aus der Mitte der Kellner selbst hervor; der Christl. Kellnerbund vereinigte sich mit dem Christl. Verein für Gastwirtsgehilfen in London und Genf zu einem internationalen christl. Kellnerbund. 1913 bestanden 16 Kellnerheime, davon 9 in Deutschland und 7 außerhalb Deutschlands; 29 Berufsarbeiter waren tätig, 25 davon waren aus dem Stande selbst hervorgegangen. Der Krieg zerstörte vieles; besonders war der Verlust der Kellnerheime im Ausland zu beklagen. Aber nach dem Krieg ist die Arbeit neu aufgenommen. Der Bund trägt seit 1920 den Namen: „Christlicher Bund für Gasthausangestellte", und zählte 1926 beinahe 1000 Mitglieder; der „Kellnerfreund" ist zum „Boten" geworden, „Wochenschrift zur Pflege christlichen Lebens im Gastgewerbe" und wird in fast 20 000 Exemplaren verbreitet; 25 Berufsarbeiter (darunter 3 Berufsarbeiterinnen) stehen in der Arbeit.

Außer den im Text genannten vgl. M. Gerhardt: Der Kampf um die Ideale des Gasthausgewerbes, 1924; — Chr. Ahlmann: Von Kellnern und anderen Leuten, 1924. **Mahling.**

Kelly, John (1834—90), presbyterianischer Theologe und Liederdichter, * zu Newcastle-on-Tyne. Nach verschiedenen Pfarreien übernahm er die Redaktion der Traktatabteilung für die Religious Tract Society in London. 1867 veröffentlichte er „Paul Gerhardt's Spiritual Songs", Uebersetzungen, in denen er sich eng an den Inhalt und das Versmaß seiner Vorlagen hielt. Weniger genau verfuhr er bei der Herausgabe der „Hymns of the Present Century from the German" (1866), in denen er oft das Versmaß änderte, die Verse kürzte und zum Teil zusammenzog. Tiefes poetisches Empfinden geht K. zwar ab, aber als wortgetreuer Uebersetzer von P. ¶ Gerhardts Liedern nimmt er eine ehrenvolle Stellung unter den englischen Liederdichtern ein.

Vf. u. a.: The King and the Kingdom, 1867; Who is the Apostate? a passover story by A. Saphir, übersetzt 1878; Louisa of Prussia and other sketches, 1888. — Ueber K. vgl. Julian: Dictionary of Hymnology, 1907, S. 164; — Theodore B. Hewitt: Paul Gerhardt as a Hymn-Writer, 1918, S. 146; — The Christian World, July 24, 1890, S. 601. **Coll.**

Kelten.

1. Geschichtliches; — 2. Religion.

1. Die ersten genauen Nachrichten über die K. besitzen wir von Cäsar. Es gibt zwar noch eine ganze Reihe älterer Berichte; diese geben aber nur Zeugnis von der schwachen, meist falschen Vorstellung der Alten (ein Verzeichnis dieser Berichte gibt Dottin: Manuel celtique, 1903, S. 10 ff). Cäsar schildert uns das Aeußere der K.: großer, kräftiger Körperbau, helle Haut, blaue Augen und blonde Haare. H. Hirts Bemerkung hierzu (Die Indogermanen I, S. 171), diese Schilderung könne sich nur auf den Adel beziehen, da die Masse der heutigen Franzosen diesem Typ nicht entspreche, beweist gar nichts. Der Adel war (im Kolonialgebiet) das Keltentum; die große Masse wurde gebildet von der ursprünglich hier ansässigen unterjochten Bevölkerung, deren Rassenmerkmale sich durch Vermischung schließlich durchsetzten. Die ursprünglichen Wohnsitze der K. sind Bayern und Böhmen, am hercynischen Wald sind uns die Volcae bezeugt, deren Namen die Germanen in der Form Walhe zur Bezeichnung aller K. benutzten. Eine große Zahl keltischer Namen lassen sich als Beweis anführen: z. B. Renos, Moinos; die Namen Bayern und Böhmen selbst sind keltischer Herkunft. Von diesen Sitzen aus lassen sich auch die Wanderungen der K. am besten verstehen, die sie über ein Gebiet von ungeheurer Ausdehnung geführt haben. Etwa im Beginne des 5. Jhd.s v. Chr. wandern eine Reihe keltischer Stämme nach Spanien, besetzen es bis zur Südspitze Portugals hin. Durch Vermischung mit den ansässigen Iberern entstanden dann die kelt-iberischen Völkerschaften. Keltische Sprachreste aus Spanien sind nicht erhalten; die Einwanderer, wahrscheinlich gering an Zahl, gingen bald in den Iberern auf. Doch sind einige keltische Namen aus Spanien wie auch aus Portugal überliefert; z. B. Laco-briga, heute Lagos, Merobriga, Caetobriga u. a. Im Osten ging ein K.zug bis nach Kleinasien, wo sie in Galatien ein K.reich aufrichteten und sich lange selbständig behaupteten (F. Stähelin: Die Geschichte der kleinasiatischen Galater, 1907). In Thrazien, in Mazedonien ließen sie sich nieder; 279 v. Chr. unternahmen sie von dort einen Plünderungszug durch Griechenland. Carrodunum am Dnjestr, Novis dunum, das heutige Isakscha in der Dobrudscha, Lugidunum, heute Liegnitz, sind einige der östlichen keltischen Gründungen. Ungefähr zur selben Zeit wie die westlichen Züge nach Spanien begann auch die Ausdehnung der K. nach Süden, über die Alpen hinweg, bis zur Einnahme Roms, 390 v. Chr., wo sie sich aber nur ganz vorübergehend halten konnten. Ueber die Zeit der Eroberung Galliens durch die K. haben wir keine sicheren historischen Quellen; jedenfalls war die Eroberung 218 v. Chr. schon vollendet, da Hannibal auf seinem Wege von Spanien nach Italien in Südfrankreich nur K. trifft (Polybius, Hist. III, 40. 41. 47). Etwa zu Beginn des 4. Jhd.s v. Chr., jedenfalls nicht wesentlich früher, ist auch die Einwanderung der K. auf die Britischen Inseln anzusetzen. Eine große Reihe selbst anerkannter Keltisten hat für diese Einwanderung etwa 1000—900 v. Chr. angenommen; als Beweis wurde homerisch κασσίτερος „Zinn" angeführt, das keltisch sein soll. Nun hat aber J. Pokorny (Zeitschrift für keltische Philologie IX, 1913, S. 164 f) gezeigt, daß das falsch ist; mit erfreulicher Deutlichkeit hat ferner Eoin Mac Neill (Phases of Irish History, Dublin 1919) diese Ansicht zurückgewiesen.

Fast an allen diesen Stellen ist das K.tum restlos untergegangen; nur zeugt hier und da ein Name von den einstigen Eroberern. Keltisch sind heute nur noch Irland, Schottland, die Insel Man (dies ist die goidelische Gruppe, die das indogermanische ku als c bewahrt hat), ferner Wales und die Bretagne, und diese ist erst um 450 n. Chr. wieder keltisch geworden, als die Bewohner Britanniens vor den einfallenden Angeln und Sachsen fliehen mußten (diese britische Gruppe hat p für indogerm. ku). In Cornwall ist, wenigstens teilweise, bis vor 100 Jahren noch kornisch gesprochen worden. Die Befähigung der K. zu ihrem Siegeszug lag in ihrer kulturellen Ueberlegenheit. Von diesen erst hatten die Römer den Wagenbau gelernt, alle römischen Wagenbezeichnungen sind

keltisch. Im Kriege hatten die K. den größten Vorteil durch die eisernen Schwerter, die sie als erste führten. Gegenüber den Germanen hatten sie den Vorteil einer strafferen politischen Organisation: neuhochdeutsch „Reich" und „Amt" sind keltische Lehnwörter!

2. Unter den Göttern, die sowohl die Festland- als auch die Insel-K. verehrten, steht an erster Stelle Ogmios, der keltische Gott der Beredsamkeit; auf den wahrscheinlich bezieht sich Cäsar, Bell. Gall. VI, 17, wo er ihn dem Merkurius der Römer gleichsetzt. Nach Lucian, Hercul. I ff, entspricht er dem Herakles: Τὸν Ἡρακλέα οἱ Κελτοὶ Ὄγμιον ὀνομάζουσι . . ., er beschreibt ihn als einen Greis mit wenigen weißen Haaren, angetan mit einem Löwenfell, so wie die Griechen den Herakles darstellten. Auf den Münzen der Osismi finden wir eine Abbildung seines Kopfes. H. d'Arbois de Jubainville (Les Celtes, 1904, S. 39 f) bezieht die Cäsarstelle (Bell. Gall. VI, 17 1: . . . hunc [Mercurium] omnium inventorem artium ferunt . .) auf eine andere keltische Gottheit: auf Lugus, der in der irischen Sage „Cath Maige Tuired" als Lugh „mit den vielen Fertigkeiten: Samhildánach" erscheint. Sein Name erscheint an vielen Stellen als erster Bestandteil keltischer Personen- und Ortsnamen (vgl. Alfred Holder, Altkeltischer Sprachschatz, 1891 ff, s. v. Lugus). Allgemein verehrt wurde auch Tanaros, der Himmelsgott; ihn setzten die Römer dem Jupiter gleich: in vielen Inschriften erscheint . . . Jovi Tanaro . ., der keltische Name als Beiname des Jupiter (vgl. deutsch: Donar). Wahrscheinlich nur ein anderer Name für dieselbe Gottheit ist Taranis (auch Taranus), der Gott des Donners und des Blitzes; auch sein Name wird als Beiname Jupiters gebraucht. Esus (auch Aesus, H[a]esus) war der Gott des Krieges; dem Esus Mars wurden blutige Menschenopfer dargebracht (Lucan, Phars. I, 444 ff), ebenso auch dem Teutatis, der, ursprünglich ein Gott des Staates (*teutā⟩ irisch tuata „Volk"), auch als Kriegsgott verehrt wurde; Mars Teutates wird er bei Lucan genannt. Doch sowohl Esus wie Teutatis erscheinen auch als Beinamen des Mercurius (auch bei Lucan), was wohl beweist, daß die K. keine so enge Vorstellung von dem Wesensinhalte dieser Götter hatten, so daß sie den Römern bald als Kriegsgott, bald als Gott des Handels und Gewerbes erscheinen konnten. Ein Lichtgott Belenos (. . . Ἀπόλλωνα εἶναι ἐβέλοντες Herodian VIII, 3 8) und eine Lichtgöttin Belisama wurden verehrt; doch scheint es, als ob die K. in Irland diese Gottheiten nicht gekannt haben, ebenso wie Epona, die Göttin der Pferde, und Grannus, den Gott der warmen Quellen, der mit Apoll verglichen wird (Eumenius, Paneg. Constantin. Aug. 21). Dann aber treffen wir auch bei den Insel-K. Götter, die die Gallier auf dem Festlande nicht kennen: Nodons, irisch Núada, der am Severn einen Tempel hatte. Als König Nuada spielt er in der irischen Mythologie eine große Rolle, er führt die Tuatha De Danann gegen die Fomorier und die Firbolg, verliert im Kampfe eine Hand und seine Herrschaft, und erst mit einer künstlichen Hand kann er sein Reich wieder gewinnen, so erwarb er seinen Beinamen „mit der silbernen Hand". Die zweite den Festland-K. unbekannte Gottheit ist die Göttin Briganti, von den Lateinern dea Brigantia genannt. Sie ist die Göttin der Künste und Wissenschaften; in Irland genoß sie als Göttermutter hohe Verehrung; in christlicher Zeit wurden viele Vorstellungen und Mythen, die sich auf diese Göttin beziehen, auf die heilige Brigida (latinisiertes mittelirisch Brighid ⟨ Briganti) übertragen.

Neben all diesen Göttern verehrten die K. auch Tiere, wie Bär und Rind, deren Namen vielfach einen Kompositionsbestandteil altkeltischer Namen bilden (Holder, Altkeltischer Sprachschatz s. v. artos und tarvos), ferner Quellen, Wasserläufe und Bäume, besonders die Eibe. Tempel haben die K. ihren Göttern nicht erbaut; wo dies in späterer Zeit geschieht, ist es auf römischen Einfluß zurückzuführen; sie verehrten ihre Götter in geweihten Hainen, an heiligen Bäumen oder Quellen. Der Wächter und Priester eines solchen Heiligtums war der gutuatros (latein. gutuater). Eine viel größere Bedeutung aber hatte ein anderer Priesterstand: die Druiden. Cäsar sagt von ihnen (Bell. Gall. VI, 13), ihre Kaste hätte ihren Ursprung in Britannien; er beschreibt ihre Tätigkeiten: Interpretation der göttlichen Lehren, Vornahme von Opferhandlungen, Erziehung der Jugend, Rechtsprechung. An ihrer Spitze stand ein Oberdruide, der auf Lebenszeit von ihnen gewählt wurde; jährlich versammelten sie sich einmal im Gebiet der Carnutes. Ihr Einfluß war sehr groß; sie waren die wahren Herrscher, besonders in Gallien. Neben ihnen gab es, besonders in Irland, noch einen dritten geistlichen Stand: den der Seher; der vatis wurde über die Zukunft befragt.

Auch in der Zeit des Imperium Romanum behielten die Druiden in Gallien ihren Wirkungskreis; erst das Christentum (¶ Gallien) machte ihm wie auch den anderen Priesterständen ein Ende. Anders in Irland. Ein Teil der irischen Priester, wohl hauptsächlich die vates, scheinen zuerst Christen geworden und dann von den Mönchen geduldet worden zu sein. Mit ihnen zusammen haben die Mönche das Druidentum erfolgreich bekämpft, bis die Druiden, als Zauberer verfolgt, allmählich untergingen. Das war etwa in der 2. Hälfte des 4. Jhd.s (¶ Irland: I, 1).

Außer den schon erwähnten Werken vgl. J. A. Mac Culloch in Chant[e] II, S. 601 ff; — Derſ.: The religion of the ancient Celts, Edinburg 1911; — Derſ.: Celtic Mythology, Boston 1918; — J. Déchelette: Archéologie celtique II, Age Dufer, Paris 1913; — J. Rhys: Celtic Britain, London 1908; — H. d'Arbois de Jubainville: Les Druides, Paris 1906; — H. Zimmer: The Celtic Church in Britain and Ireland, London 1902; — Derſ.: Keltiſche Kirche (RE[3] X, S. 204 ff; XXIII, S. 752); — R. Thurneyſen: Die iriſche Helden- und Königsſage, 1921; — G. Dottin: La religion des Celtes, Paris 1904; — Belegſtellen zu den keltiſchen Namen bei Alfred Holder: Altkeltiſcher Sprachſchatz, 1891 ff; — W. Krauſe in RGL[3], Heft 13, 1929. **Friedel.**

van der Kemp, Johannes Theodorus (1748—1811), * in Rotterdam, studierte Theologie und Philologie zu Leiden, war 14 Jahre lang Dragoner (Kapitän), wurde 1782 Doktor der Medizin zu Edinburg, sodann Arzt zu Middelburg, Zwijndrecht, Feyenoord (Rotterdam). Er führte ein sittenloses Leben, bis er, in Todesgefahr geraten, sich 1791 bekehrte. Er bot sich der 1795 entstandenen London Missionary Society als Missionar an, gründete den ersten niederländischen Missionsverein (Nederl. Zendelinggenootschap 1797) und wurde, nachdem er zum Pfarrer der presbyterianischen (schottischen) Kirche ordiniert war, 1798 von der London Missionary Society nach Südafrika gesandt (¶ Afrika: III B, 1), wo er unter den Hottentotten arbeitete (Stiftung von Bettelsdorf mit 200 Christen-Einwohnern).

Levensgeschiedenis van J. Th. v. d. K., 1864; — W. v. Oosterwijk Bruyn: J. Th. v. d. K., de apostel van Zuid-Africa, 1896; — AMZ 1902, Beiblatt 1. **Bronwer.**

Ken, Thomas (1637—1711), anglikanischer Theologe, seit 1684 Bischof von Bath und Wells. 1691

abgesetzt wegen Verweigerung des Treueides gegen König Wilhelm III, wurde K. ein Leiter der Gruppe der sogenannten Non-Jurors, obgleich er sich der Fortpflanzung des Schismas durch neue Bischofsweihen widersetzte. Durch seine askетische, mystisch angehauchte Frömmigkeit ist K. einer der edelsten Vertreter des älteren anglikanischen Hochkirchentums (¶ Hochkirchliche Bewegung: I, 1). Seine Morgen- und Abendhymne („Awake my Soul" und „Glory to Thee, my God") gehören zu den bekanntesten des anglikanischen Hymnenschatzes.

DNB XXX, S. 399 ff; — E. H. Plumptree: Life of Bishop K., 1890². **Brilioth.**

Kenessey (spr. Kenesschey), Béla (1858—1918), reformierter Theologe, * in Szegedin (Ungarn), 1886 Professor der biblischen Wissenschaften an der theol. Akademie in Budapest, 1895 Professor und Direktor der theologischen Fakultät in Kolozsvár (Klausenburg), 1899 Obernotar, 1908 Bischof (Generalsuperintendent) des Siebenbürger Kirchendistrikts. Er wollte evg. Erweckung und theologische Wissenschaft vereinigen und versöhnen. Die Ergebnisse der at.lichen Forschung hat er zuerst an die ungarische Theologie vermittelt, für die revidierte Bibel Richter und I—II Könige übersetzt. 1889—95 war er Sekretär der Ungarischen Protestantischen Literarischen Gesellschaft und Redakteur der „Prot. Szemle" (Rundschau).

Vf. u. a. (ung.): Kennzeichnung des Johannesevangeliums, 1884; Entstehung des Hexateuchs, 1886; Pädagogie des AT.s, 1887; Frauengestalten der Bibel, 1894; Wesen des Christentums, 1901; Charakterbilder christlicher Frauen, 1905. **Vereß.**

Keniter (hebräisch: qēnī), ein den ¶ Midianitern verwandter Stamm, ursprünglich in der Wüste südlich von Palästina nomadisch lebend (Beziehungen zu den ¶ Amalekitern: Richt 1 $_{16}$ LXX I Sam 15 $_{6}$), dann im Süden des judäischen Gebirges seßhaft (Richt 1 $_{16}$ I Sam 27 $_{10}$ 30 $_{29}$; vgl. Gen 4 $_{17}$ 15 $_{19}$ Num 24 $_{21}$ f) und dem Reich Juda angehörig (Jos 15 $_{55—57}$). Teile blieben nomadisch und gelangten weit ins Innere des Kulturlandes (Richt 4 $_{11.}$ $_{17}$ ff 5 $_{24}$; vgl. ¶ Rechabiten). Ueber die Sagen von ihrem Stammvater s. ¶ Kain.

RE³ IX, S. 698 ff; XXIII, S. 720; — Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 393 ff. **Alt.**

Kennedy, Harry Angus Alexander, englischer Theologe, * 1866 in Dornoch (Sutherlandshire), studierte in Edinburgh, Halle und Berlin, 1893—1905 im Dienst der United Free Church of Scotland, 1905 Professor für NT. am Knox College in Toronto (Kanada), seit 1909 am New College in Edinburgh.

Vf. u. a: Sources of New Testament Greek, 1895; Kommentar zu Phil (in: Expositor's Greek Testament), 1903; St. Paul's Conceptions of the Last Things, 1904. **Michaelis.**

Kennicott, Benjamin (1718—83), englischer Theologe, * zu Totnes (Devonshire), Vikar in Culham (Oxfordshire), seit 1767 auch Bibliothekar in Oxford, seit 1770 Kanonikus an der dortigen Christ-Church. Seine Berühmtheit verdankt er seinen Verdiensten um die at.liche Textkritik. Sein Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus 1776—80 stellt den Ertrag der von ihm mit mehreren Gelehrten unternommenen Vergleichung von über 600 hebräischen Handschriften, 52 Ausgaben sowie 16 samaritanischen Kodizes dar, eine Riesenarbeit, die freilich heutigen kritischen Anforderungen nicht mehr genügt.

DNB XXXI, S. 10 ff. **Bertholet.**

Kenosis, ein nach Phil 2 $_{7}$ („entäußerte sich selbst") gebildeter Begriff, der in den prot. Christologien (unter verschiedener Deutung jener Stelle) eine bezeichnende Abwandlung gefunden hat. Bei den Reformierten bezieht er sich ursprünglich auf die Vereinigung des ewigen Logos mit der zunächst sein Wesen verhüllenden, nur ein unangemessenes Werkzeug darstellenden schwachen Menschennatur. Auf lutherischem Boden wird als Subjekt der Gottmensch selbst angesehen, der für die menschliche Natur auf die ihr durch die Assumtion von seiten der göttlichen grundsätzlich zuteil gewordene majestätische Vollmacht teilweise verzichtet (wogegen die württembergische Richtung sich sogar mit einer Verbergung des Gebrauchs begnügen zu können glaubte; ¶ Christologie: II, 5 c). Liegt hier überall die Annahme einer Selbstdepotenzierung des Logos völlig fern (vgl. ¶ Konkordienformel Ep. VIII, 39), so wird dieser Gedanke gerade von den (meist lutherischen) Kenotikern des 19. Jhd.s vertreten (¶ Christologie: II, 7 b). Die gemeinsame Grundlage, die altkirchliche Zweinaturenlehre, soll aufrechterhalten werden, aber der historische Wirklichkeitssinn soll auch zu seinem Recht kommen. Das Empfinden ist wach geworden, daß bei der älteren Vorstellungsweise die Einheitlichkeit der Person Jesu undenkbar ist, daß sie an einem doppelten Bewußtsein scheitert, daß sie der Wahrheit des evg. Lebensbildes Jesu nicht entspricht. Christus muß so verstanden werden, daß von ihm eine menschliche Entwicklung und eine stetige sittliche Entscheidung ausgesagt werden können. Die näheren Aussagen zeigen freilich manche Unstimmigkeiten, nicht nur bei der Gruppe, sondern auch bei den Einzelnen selbst. Störend steht im Wege der altdogmatische Satz von der Unveränderlichkeit Gottes, zu dem sich die Konkordienformel (S. Decl. VIII, 49) bekannt, den zuletzt J. A. ¶ Dorner nachdrücklich gegen die neue Lehre geltend gemacht hat. G. ¶ Thomasius spricht (Christi Person und Werk, § 40 f) nicht von Veränderung, sondern von der tiefsten Verinnerlichung der Gottheit, von einer Verzichtleistung des ewigen Sohnes Gottes auf die göttliche Herrlichkeit, ohne daß dieser dabei aufhörte, Gott zu sein, von einer Entäußerung zwar nicht dessen, was der Gottheit wesentlich ist, aber der göttlichen Seins- und Wirkungsweise, die lediglich gegenüber der Welt Bedeutung hat, — als ob in der Gottheit, im Logos, so Wesentliches und Unwesentliches unterschieden werden könnte; die Veränderung, die vermieden werden soll, wird doch gelehrt. Fr. R. ¶ Frank wieder (Christl. Wahrheit, § 34) wendet sich gegen irreleitende Lehrsätze über Gottes unveränderliches Wesen, um eine Wesensveränderung Gottes bei der Umsetzung des Sohnesbewußtseins in die Form sich entwickelnden endlichen Menschenlebens (so daß nun das menschliche Ichbewußtsein voransteht) gleichzeitig zu leugnen und zuzugeben. Am folgerichtigsten ist schließlich ¶ Geß (Das Dogma von Christi Person und Werk, 1887), der jenen Lehrsatz als theologische Satzung rundweg ablehnt und der, um jedem bloßen Nebeneinander des Logos und der Menschennatur selbst im Leiden (nach dem Wort Luthers, der Heiland wäre ein schlechter Heiland, wenn er nur nach der menschlichen Natur für uns gelitten hätte) zu entrinnen, am strengsten den Verzicht auf die göttliche Herrlichkeit (als Verzicht auf das Sichselbstsetzen des Logos) faßt. Hier allein ist eigentlich ein Doppelleben des Christus überwunden, — aber nur kraft einer völligen Wesenspreisgabe des göttlichen Logos selbst, womit nicht nur das ganze Unternehmen mit sich selbst in Streit gerät, sondern auch eine eigentliche Offenbarung Gottes in dem Menschen Jesus schwierig wird.

Steht überhaupt der Dreieinigkeitsgedanke in seiner augustinischen Strenge (¶ Dreieinigkeit: III, 1) in Spannung zur These der Menschwerdung der selb-

ständigen zweiten trinitarischen Person, so wird er in der neueren K.-Lehre vollends gelockert und zersetzt. Die Unveränderlichkeit (Sichselbstgleichheit) Gottes muß gewiß in der evg. Theologie viel lebendiger und personaler, viel weniger nach Analogie des reinen Seins des abstrakten griechischen Denkens begriffen werden (so daß auch die Leidenswilligkeit und -fähigkeit Gottes selbst nicht ausgeschlossen ist); aber dann ist sie um so mehr als Wesensgesetz Gottes auszusprechen. Der bedeutsame und tapfere Versuch der neueren Kenotiker weist uns auf die Schwierigkeiten der altkirchlichen christologischen Denkgrundlage hin und nötigt zur Frage, ob zum Verständnis der Person Jesu Christi nicht einfachere, der evg. Botschaft besser entsprechende Gesichtspunkte gefunden werden können. Die von den Kenotikern herbeigezogenen johanneischen Worte kommen heute nicht ohne weiteres, jedenfalls nicht alle in gleicher Linie als Selbstaussagen Jesu in Betracht; sie wie die verwandten paulinischen Stellen können für unser christologisches Denken nicht den terminus a quo, sondern nur den terminus ad quem ausmachen; es wäre lehrgesetzlich, wollten wir von ihnen aus deduktiv vorgehen. Den Ausgangspunkt muß heute die Glaubenskonfrontation mit der aus dem Evangelium uns entgegentretenden Gestalt Jesu bilden, der Anschluß an die grundlegenden Glaubensaussagen der Urgemeinde.

RE³ X, S. 246 ff; XXIII, S. 752 f; — O. Benson: Die Lehre von der Kenose, 1903; — F. Loofs: Wer war Jesus Christus?, 1916, S. 208 ff; — J. A. Dorner: Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes (JdTh 1856—58; auch Gesammelte Schriften 1883, S. 188 ff); — A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung III, § 45; — L. Bauer: Die neuere protestantische K.lehre, 1917. **Wehrung.**

Kensit, John (1853—1902), * in London, gründete 1885 eine protestantische Bücherei in Paternoster Row, London, wurde 1890 Sekretär der Protestant Truth Society, organisierte 1898 die „Kensit Crusade and Wicliffe Preachers", Reiseprediger, die den Kampf gegen den Ritualismus in der englischen Staatskirche (¶ Hochkirchliche Bewegung: I) und gegen die katholisierende Revision des ¶ Common Prayer Book führen. K. protestierte öffentlich gegen die Ernennung von Mandell ¶ Creighton (1897), Winnington ¶ Ingram (1901) und ¶ Gore (1902) zu Bischöfen. 1902 bei einem anti-protestantischen Aufruhr in Birkenhead schwer verwundet, starb K. an den Folgen. 1927 besaß die Kensit rusade 6 Missionshäuser, 3 Missionskirchen, 1 Training College und ein jährliches Einkommen von etwa 24 000 Mk. Ihr Organ ist The Churchman's Magazine.

Bf. u. a.: The High Church Confessional, 1898. — Vgl. J. C. Wilcox: J. K., Reformer and Martyr, 1902 (Gedächtnisausgabe 1927); — DNB Suppl. II, S. 65. **Goll.**

Kenyon, Frederic George, englischer Gelehrter von internationalem Ruf auf den Gebieten der Paläographie und Papyruskunde, * 1863 in London, seit 1889 am Britischen Museum in London, seit 1909 als Direktor und Chefbibliothekar.

Bf. u. a.: Catalogue of Greek Papyri in the British Museum I, 1893; II, 1898; III, 1907; Our Bible and the ancient Manuscripts, (1895) 1896²; Palaeography of Greek Papyri, 1899; Facsimiles of Biblical Manuscripts in the British Museum, 1900; Handbook to the Textual Criticism of the New Testament, (1901) 1912²; The Codex Alexandrinus in reduced photographic facsimile, 1909. **Michaelis.**

Kepler, Johann (1571—1630), * zu Weil der Stadt (Württemberg), 1589—94 stud. theol. in Tübingen; Lehrer der Mathematik und Moral am Gymnasium zu Graz, infolge der Protestantenverfolgungen vertrieben, 1600 bei dem Astronomen Tycho de Brahe in Prag, dessen Nachfolger als Hofastronom Rudolfs II er wurde, 1612 Gymnasialprofessor in Linz, seit 1626 heimatlos, bald in Regensburg, bald in Ulm oder Sagan, eine von Wallenstein veranlaßte Berufung als Professor der Mathematik nach Rostock ausschlagend, starb er auf der Reise nach Straßburg in Regensburg. — Geistesgeschichtlich gehört K. in die Uebergangszeit von der Reformation zur ¶ Aufklärung hinein. Persönlich eine durchaus fromme Natur, die das Umstürzlerische der eigenen Gedanken nicht empfand, stellenweise unmittelbar konservativ, z. B. festhaltend am Glauben an das wirkliche Vorhandensein von Hexen (er hatte seine Mutter gegen die Anklage auf Hexerei zu verteidigen), auch bibelgläubig, lockert er doch den altkirchlichen Supranaturalismus allenthalben auf, der ihm daher auch in der schwäbischen Heimat die Anstellung versagte. Er steht auf der Linie der humanistisch-naturwissenschaftlichen Anbohrung der traditionellen Dogmatik, etwa neben ¶ Paracelsus, und findet seine Fortsetzer in ¶ Galilei, ¶ Newton und der ganzen mathematisch bestimmten neueren Philosophie. Den Lobpreis Gottes aus der Natur in natürlicher Theologie zu gewinnen, ist ihm Herzenssache, aber Naturwissenschaft und Mathematik protestieren gegen die lutherische Ubiquitätslehre (¶ Abendmahl: II, 4 a und calvinisieren hier, finden die Kalenderreform ¶ Gregors XIII richtig, durchbrechen die Wunderlenkung Himmels und der Erde zugunsten der Berechnung der Planetenbahnen (K.s berühmte drei Himmelsgesetze) und eines gesetzmäßigen Naturverlaufes, lassen ihn die Unterschrift unter die ¶ Konkordienformel verweigern, die Lehre von der ¶ Wiederbringung vertreten und die konfessionelle ¶ Toleranz fordern; die Sicherheit der alten Wahrheitsgewißheit ist dahin. Aber K. wagt doch noch nicht Relativierung und Historisierung der Bibel, sucht vielmehr ihre den modernen wissenschaftlichen Naturerkenntnissen widersprechenden Aussagen aus Akkommodation, wie später der Rationalismus, zu erklären: „Die Bibel redet von Dingen des menschlichen Lebens mit dem Menschen, wie Menschen davon zu sprechen gewohnt sind: die Sonne geht auf, die Sonne geht unter, obgleich wir jetzt wissen, daß diese Bewegung nur scheinbar ist, und daß in Wahrheit sich die Erde bewegt."

Schriften u. a.: Mysterium cosmographicum, 1596 (übersetzt und eingeleitet von Max Caspar, 1923); De sacra coena domini, 1600; Unterricht vom hl. Sakrament des Leibes und Blutes Jesu Christi, unseres Erlösers, 1617 (abgedruckt ThStKr 1904); Dialogus de Calendario Gregoriano, 1613; Gesamtausgabe von Chr. Frisch, 8 Bde., 1858—72. — Ueber K. vgl. L. Günther: K. und die Theologie, 1905; — Derſ.: Ein Hexenprozeß, 1906; — Derſ.: Die Mechanik des Weltalls, eine volkstümliche Darstellung der Lebensarbeit K.s, 1909; — Ad. Müller: J. K., der Gesetzgeber der neueren Astronomie, 1903; — A. Heubaum: Die Auseinandersetzung zwischen der mechanischen und teleologischen Naturerklärung in ihrer Bedeutung für die Fortentwicklung des religiösen Vorstellens seit dem 16. Jhd., 1900; — A. Kästner: Geschichte des teleologischen Gottesbeweises von der Renaissance bis zur Aufklärung, 1907; — G. M. Jochner: Briefwechsel zwischen Wolfgang Wilhelm von Neuburg und K. (HPBl 141, 1908); — Ad. Deißmann: J. K. und die Bibel, 1894; — W. v. Dyck: Zwei wieder aufgefundene Prognostika von J. K., 1911; — Derſ.: K.s Glaubensbekenntnis von 1623, 1912; — Derſ.: Nova Keplerіana, 1915; — A. Thoma: J. K. (PrM 1918); — H. A. Strauß: Der astrologische Gedanke in der deutschen Vergangenheit, 1926; — Derſ. und S. Strauß: Die Astrologie des J. K., 1926. **W. Koehler.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Keplerbund. Angesichts der großen Verwirrung, die seit der Jahrhundertwende die Schriften Ernst ¶ Häckels, vor allem die „Welträtsel" (1899) mit ihrer rasch wachsenden Verbreitung, und seit 1906 die lebhafte Werbearbeit des Deutschen ¶ Monisten-Bundes für eine „wissenschaftliche Welt- und Lebensauffassung" unter vielen urteilslosen Deutschen anrichtete, rief der Apologet ¶ Dennert 1907 in Frankfurt a. M. den K. „zur Förderung der Naturerkenntnis in der Gesamtheit unseres Volkes" ins Leben, überzeugt, daß „die Wahrheit", deren Ergründung und Dienst die einzige Tendenz des Bundes ist, „die Harmonie der naturwissenschaftlichen Tatsachen mit dem philosophischen Erkennen und der religiösen Erfahrung in sich trägt"; als Sinnbild gilt dem Bunde ¶ Kepler mit seiner „vorbildlichen Verbindung echter Naturwissenschaft und tiefer Religiosität". In den ersten Jahren entfaltete der Bund, an dessen Spitze ein Kuratorium trat, unter Dennerts Leitung eine rührige Tätigkeit: Dennert schrieb zwei Programmschriften (1908), „Die Naturwissenschaft und der Kampf um die Weltanschauung" und „Weltbild und Weltanschauung"; es erschienen fünf Hefte „Naturwissenschaftliche Zeitfragen" (über Sondergebiete); 1909 schuf der Bund sich in der Monatsschrift „Unsere Welt" ein eigenes Organ; eine Menge von Vorträgen, zu denen die Geschäftsstelle in Godesberg (Direktor Pfarrer Teudt) allen Bedarf lieferte, wurden landauf landab veranstaltet gegen den um sich greifenden Mißbrauch der Naturwissenschaften zu atheistischer Propaganda; eigene Lehrkurse (20 bis 1918) zur Einführung in den heutigen Stand der Forschung zogen zahlreiche Teilnehmer an den Sitz des Bundes nach Godesberg. Die Mitgliederzahl wuchs schnell, in den ersten Jahren auf über 8000, während der Deutsche Monistenbund etwa um dieselbe Zeit 4—5000 Mitglieder hatte; ein zweites, kleineres Monatsblatt „Für Naturfreunde" hatte Anfang 1912 schon 15 000 Abnehmer.

Daß der freiere Protestantismus sich fast ganz zurückhielt, daß manche dem „¶ Monismus" durchaus fernstehende Naturforscher dem K. nicht beitraten, rührte von der stark „positiven" Einstellung der führenden Kreise des Bundes her. Denn obwohl im Programm die Neutralität in Weltanschauungsfragen scharf betont wurde — man warf ja den Gegnern vor, daß sie „Weltbild" und „Weltanschauung" verquickten —, so wurde doch stillschweigend vorausgesetzt, daß die Mitglieder auf dem Boden der christlichen Ueberlieferung standen. Man wollte keine ¶ Apologetik alten Stils, „zugunsten irgendeiner Religion oder Konfession", da man deren Gefahren grundsätzlich einsah und verabscheute; aber man fiel immer wieder unbewußt in sie zurück und arbeitete nicht selten vorschnell auf Vermittlung, ja Versöhnung zwischen Bibel und heutiger Naturwissenschaft hin, statt die Grenzbeziehungen von Naturforschung und Religion erst von Grund aus kritisch zu untersuchen, wie freier gerichtete Mitglieder z. B. im Württemb. Landesverband es verlangten und selbst versuchten. So fehlte dem Bund die starke Stoßkraft, die sein hohes Ziel an sich verdient hätte. Wahrhaft wissenschaftlicher Geist hielt im K. Einzug, als nach dem Weltkrieg 1920 B. Bavink-Bielefeld die wissenschaftliche Leitung des Bundes übernahm, dessen „Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft" (1924[3]) ebenso unter den eigenen Fachgenossen wie bei den Freunden einer besonnenen Verständigung zwischen Frömmigkeit und moderner Naturerkenntnis hohe Anerkennung und freudige Zustimmung fanden. Heute, nachdem, mit durch die Abwehr des K.es, die Welle des ¶ Materialismus gebrochen ist, hat der Bund jene Linie wissenschaftlich unanfechtbarer Apologetik gewonnen, die, an Kant geschult, sich keine Kritik — am wenigsten der eigenen Grundlagen — schenkt und doch zu einer freundnachbarlichen Beziehung der aneinander grenzenden und aufeinander angewiesenen Gebiete vorzudringen sucht; von theologischer Seite her schlug dann A. ¶ Titius („Natur und Gott", 1926) denselben Weg einer kritischen Synthese ein. — Unter Bavinks Leitung blühte nun „Unsere Welt" neu auf und erwarb sich ausgezeichneten Ruf. Sitz des Bundes ist (seit 1920) Detmold, die Mitgliederzahl beträgt (Anfang 1928) rund 3000. **Ströle.**

v. Keppler, Paul Wilhelm (1852—1926), kath. Theologe, * zu Schwäbisch-Gmünd, war Repetent in Tübingen, Pfarrer in Cannstatt, Professor in Tübingen und Freiburg und seit 1898 Bischof von Rottenburg, feinsinniger Kunsthistoriker und Erbauungsschriftsteller, als Bischof ein überraschend scharfer Gegner des ¶ Reformkatholizismus.

Vf. u. a.: Die Komposition des Johannesevangeliums, 1884; Württembergs kirchliche Kunstaltertümer, 1888; Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient, (1894) 24. Tsd. 1922; Aus Kunst und Leben, (1905 f) 1913[5]; Mehr Freude, (1909) 175. Tsd. 1921; Leidensschule, (1914) 71. Tsd. 1924; Unsre toten Helden und ihr letzter Wille, 1916; Homilien und Predigten, 19. Tsd. 1921. — Gab 1886—97 das Archiv für christliche Kunst heraus. — Ueber K. vgl. Guido Haßl: P. W. v. K., 1928. **Mulert.**

Kern, 1. Christian Gottlob (1792—1835), evg. Kirchenliederdichter, * zu Söhnstetten auf der Schwäb. Alb, 1820 Hilfsgeistlicher in Besigheim, 1824 Professor am Seminar zu Schöntal, seit 1829 Pfarrer zu Dürrmenz-Mühlacker. Freund von Albert ¶ Knapp und Mitarbeiter von dessen „Christoterpe". Sein Abendmahlslied: „Wie könnt ich sein vergessen" begegnet vielfach in Gesangbüchern.

E. E. Koch[3] VII, S. 210 ff. **Paul.**

2. Otto, klassischer Philologe, * 1863 zu Schulpforta, nach Reisen in Italien, Griechenland und Kleinasien 1894 Privatdozent in Berlin, 1897 ao. Prof., 1900 ord. Prof. in Rostock, seit 1907 in Halle.

Vf. u. a.: Beiträge zur griechischen Philosophie und Religion, 1895; Bei den Mönchen auf dem Athos, 1898; Die Inschriften von Magnesia, 1900; Die Anfänge der griechischen Religion, 1903; Inscriptiones Thessalicae, 1908; Eleusinische Beiträge, 1909; Nordgriechische Skizzen, 1912; Tabulae epigraphicae, 1913; Krieg und Kult bei den Griechen, 1915; Reformen der griechischen Religion, 1918; Orpheus, 1920; Orphicorum Fragmenta, 1922; Religion der Griechen I, 1926; Griechische Mysterien der klassischen Zeit, 1927. **Rühle.**

Kerner, Justinus (1786—1862), * in Ludwigsburg, seit 1818 Oberamtsarzt in Weinsberg. Das „Kernerhaus" und die „Weibertreu" dort sind noch heute Zeugen eines regen geistigen Lebens, dessen Mittelpunkt der Arzt, Dichter und „Geisterseher" war. In seiner Mischung von Ernst und Humor, seiner Vorliebe für Katholizismus und okkulte Erscheinungen steht er der ¶ Romantik nahe, wie er auch in den 1811 erschienenen „Reiseschatten" den Rationalismus mit romantischer Ironie verhöhnt. Eine poetische Natur, immer in Stimmungen lebend und daher der geborene Lyriker, hat er von Wandersehnsucht und Heimatliebe erfüllte, heute noch lebendige Volkslieder geschaffen, denen meist ein wehmütiger Zug eignet, wohl eine Spiegelung innerer, nie ganz überwundener Widersprüche. Die „Seherin von Prevorst" (1826) gibt Beobachtungen, die erst von der modernen ¶ Parapsychologie wissenschaftlich erforscht werden.

Vf. u. a.: Gedichte, 1826; Das Bilderbuch aus meiner Knabenzeit, Erinnerungen aus den Jahren 1786—1804, 1849. — Ueber K. vgl. Theobald Kerner: Das K.haus und seine Gäste, 1894; — J. K., Briefwechsel mit seinen Freunden, 2 Bde., 1897; — Briefwechsel zwischen J. K. und Ottilie Wildermuth 1853—62, 1927. **Teufel.**

Kerschensteiner, Georg, Pädagoge, * 1854 in München, seit 1895 Stadtschulrat und später Universitätsprofessor in München, theoretisch und praktisch für die Durchführung des Gedankens der ¶ Arbeitsschule tätig. K.s Pädagogik ist gegründet auf den Gedanken der ¶ Bildung, die als Zustand eine durch geistige Güter bedingte Lebensformung und als Verfahren die innere Lebendigmachung des Zöglings ist. Die Organisation des Bildungswesens wünscht K. unter dem Gesichtspunkt der ¶ Einheitsschule, d. h. einer einheitlichen Schulgestaltung, die auf der für alle Kinder gemeinsamen ¶ Grundschule ein nach Begabung und Bildungsgütern weit verzweigtes Schulsystem errichtet. Die Idee der staatsbürgerlichen Bildung bestimmt das Ziel K.s, der den einzelnen als tätiges, von sozialem Verantwortungsbewußtsein erfülltes Glied der Gemeinschaft einordnen will.

Vf. u. a.: Staatsbürgerliche Erziehung der deutschen Jugend, (1901) 1925 [8]; Begriff der staatsbürgerlichen Erziehung, (1910) 1923 [5]; Begriff der Arbeitsschule, (1910) 1922 [5]; Die Seele des Erziehers, (1921) 1927 [2]; Theorie der Bildung, (1926) 1928 [3]. — Ueber K. vgl. R. Prantl: K. als Pädagog, 1917; — K. Kesseler: Pädagogische Charakterköpfe, 1929 [2]; — Die Pädagogik der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, 1926. **Kesseler.**

Kerz, Zisterzienserabtei, um 1200 am linken Ufer des Alt gegründet als neuer Mittelpunkt für die deutsche Kolonisation im südlichen ¶ Siebenbürgen, 1420 und 1432 von den Türken zerstört. Verfall der Klosterzucht führte 1474 zur Aufhebung durch den ungarischen König Matthias. Die Abteigüter fielen an die Kirche von Hermannstadt.

Ludwig Reissenberger: Die Kerzer Abtei, 1894; — Friedrich Teutsch: Geschichte der evg. Kirche in Siebenbürgen I, 1921. **Netoliczka.**

Kerzenweihe, an Mariä Reinigung (Lichtmeß, bei den Orientalen Hypapante, occursus Domini) am 2. Februar. Die Festfeier bestand ursprünglich nur aus einer den heidnischen Lustrationsfesten entgegenwirkenden Prozession. ¶ Beda erwähnt, daß im Zuge Kerzen getragen wurden. Aber die Weihe der Kerzen ist wohl erst später entstanden, wurde in Rom auch örtlich von der Prozession getrennt von den Kardinälen vollzogen. Die geweihten Kerzen wurden im Hause bei Gewittern, Epidemien, Geburten, der letzten Oelung u. dgl. angezündet und sollten helfen bzw. schützen. Am folgenden Tag, dem 3. Februar, wird in vielen Kirchen mit zwei in Kreuzform zusammengebundenen Kerzen der Hals von Halsleidenden berührt und der Blasiussegen gesprochen (¶ Blasius).

B. Thalhofer-L. Eisenhofer: Handbuch der kath. Liturgik, 1912 [2], S. 687 ff; — KL [2] VIII, Sp. 814 ff; — RE [3] II, S. 589 f; — A. d. Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, 1909, S. 442 ff. **W. E. Schmidt.**

Kesseler, Kurt, evg. Pädagoge und Religionsphilosoph, * 26. Febr. 1884 in Rawitsch, 1908—23 Oberlehrer und Studienrat, 1923 Oberstudiendirektor in Minden, seit 1926 in Düsseldorf.

Vf. u. a.: Rudolf Euckens Bedeutung für das moderne Christentum, 1912; Das Lebenswerk der großen Pädagogen, (1913) 1925 [3]; Pädagogische Charakterköpfe, (1917) 1929 [3] (spanisch 1929); Das Problem der Religion in der Gegenwartsphilosophie, (1917) 1920 [2]; Religionsunterricht in evg. Geiste, (1919) 1922 [2]; Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart, 1920; Pädagogik auf philosophischer Grundlage, 1921; Die religiöse Bewegung der Gegenwart, 1922; Religionsphilosophie, 1927; Pädagogisches Führertum und moderne Schule, 1928. — Gab in dem „Religionskundlichen Unterrichtswerk" von Kessler-Oppermann-Schremmer heraus: Oberstufe, (1926) 1928 [5], und Evg. Lebenskunde, 1928. **Scheunemann.**

Kesselwagen, kleine vierräderige Wagenmodelle, in dessen Gestell ein Kessel hängt. Sie sind bisher in drei voneinander nicht unabhängigen Stellen, im nordischen Kulturkreis (Ystad, Skallerup und in Mecklenburg), in Böhmen, Schlesien und Siebenbürgen, sowie in der Aegäis, immer als Grabbeigaben gefunden worden. Zeit: III.—IV. Periode der Bronzezeit bzw. spätmykenisch. Aus griechischen Nachrichten und thessalischen Münzbildern hat man eine kultische Deutung erschließen wollen. Danach wurden sie bei anhaltender Dürre als Regenzauber verwendet. Nach Schuchhardt (RLV VI, S. 332 f) sind sie fahrbare Mischkessel auf Prunktafeln. Von den ägäischen auf Cypern gefundenen Wagen (AOTB [2], Abb. 505 f) hat der eine an den vier Ecken des Gestelles Vögel aufsitzen, was mit den südeuropäischen Stücken übereinstimmt. Das zweite Stück hat als Eigentümlichkeit die Nachbildung von Fenstern mit einer herausschauenden Gestalt (einer Liebesgöttin? Vgl. OLZ, 1927, Sp. 917 ff und 1928, Sp. 1 f). — Im salomonischen Tempel in Jerusalem standen nach I Kön 7 $_{27\,ff}$ zehn bronzene K., deren Beschreibung im einzelnen unklar und unbeholfen ist. Der Zweck dieser Kessel ist nach II Chron 4 $_{6}$ das Waschen der Opferfleischstücke. Merkwürdig bleibt die Gestaltung als Wagen, da es ja einfacher war, das Waschbecken unmittelbar mit der (bzw. den) Schlacht- oder Opferstätten zu verbinden. Vielleicht dienten die K. ursprünglich einem andern, dem Verfasser nicht mehr bekannten Zweck. Es liegt nahe, an den griechischen Regenzauber zu denken (s. o.), doch kann mit Sicherheit nichts ausgemacht werden.

Kittel: Studien zur hebräischen Archäologie, 1908. **Galling.**

Keßler, Johannes (1502—74), genannt Abenarius, aus armer St. Galler Familie, Schüler des ¶ Erasmus in Basel, traf mit einem Landsmann im „Schwarzen Bären" zu Jena 1522 auf den von der Wartburg nach Wittenberg, als Ritter verkleidet, zurückkehrenden Luther. K. wurde dessen Anhänger, angeregt vor allem durch die Vorlesungen ¶ Melanchthons. Nach St. Gallen zurückgekehrt, vertrat K. eifrig die Sache der Reformation. Statt Priester zu werden, ein einfacher Sattler, legte er im Hause und auf der Zunftstube die Bibel aus, mit Billigung des Rates, trotz Einspruchs der Tagsatzung. Mild gegen die Täufer, wirkte er seit 1535, von seinem Freunde ¶ Vadian ermuntert, als Pfarrer in St. Gallen, vorübergehend auch zu St. Margareten im Rheintal. 1537 wurde er Lehrer der alten Sprachen in St. Gallen und nach Vadians Tod, 1551, Führer der evg. St. Galler Kirche. Er war Begründer der Bibliothek, Sekretär der Synode und Chronist.

Seine Aufzeichnungen aus den Jahren 1519—40 in den „Sabbata" sind kirchen- und kulturhistorisch sehr wertvoll; Erstausgabe der „Sabbata" von Ernst Götzinger, 1866—68, überholt durch Emil Egli und Rud. Schoch: J. K.s Sabbata mit kleineren Schriften und Briefen, 1902. — Ueber K. vgl. RE [3] X, S. 264 f; XXIII, S. 753; — P. Bütler im Hist.-Biogr. Lexikon der Schweiz IV, 1927, S. 480 f. **Straßer.**

Keswickbewegung heißt die englische ¶ Heiligungsbewegung nach der jährlichen Konferenz in Keswick (Nordengland), in der, zuerst im Juli 1875, die von R. P. ¶ Smith für die „Heiligung durch den Glauben" Gewonnenen nach seinem Ausscheiden gesammelt wurden unter Führung von Harford Bat-

tersby, Evan Hopkins, F. B. Meyer u. a. Die Besucherzahl stieg in die Tausende. Der Einfluß auf die deutsche ¶ Gemeinschafts- und ¶ Heiligungsbewegung war bis zum Kriege sehr stark. Organ: Life of Faith.

A. Pierson: The Keswick Movement, o. J.; — Ch. F. Harford: The Keswick convention, 1907. **Fleisch**

v. Ketteler, Wilhelm Emanuel, Freiherr (1811—77), kath. Theologe. Einer alten westfälischen Adelsfamilie entstammend, * in Münster, in der jesuitischen Erziehungsanstalt Brieg in Wallis erzogen (1824—28), ergriff K. das juristische Studium, wurde Regierungsreferendar (1835), verließ aber nach dem ¶ Kölner Kirchenstreit den Staatsdienst (1838), um dem geistlichen Beruf sich zuzuwenden. Dieser Uebergang war zugleich eine innere Wandlung. Auf seine Abkehr von einer weltfrohen Lebenshaltung haben Bischof Reisach von Eichstätt, das Studium der Schriften von Joseph de ¶ Maistre und ¶ Fénelon und dann vor allem die theologischen Studienjahre in München (1841—43), die ihn u. a. mit ¶ Döllinger in Verbindung brachten, stark eingewirkt. 1844 zum Priester geweiht, hat K. zuerst seiner engeren Heimat gedient, als Kaplan in Beckum (1844—46) und als Pfarrer in Hopsten (1847—49), wurde dann für kurze Zeit Propst von St. Hedwig in Berlin, um 1850 den Bischofsstuhl von Mainz zu besteigen. Für das vakante Bistum war bereits durch das Domkapitel Leop. Schmid gewählt worden; da dieser durch die Kurie nicht bestätigt wurde, mußte eine Neuwahl stattfinden, die nunmehr auf K. als Vertreter der streng kirchlichen Richtung fiel. Daß es ihm gelang, durch die Errichtung einer bischöflichen Lehranstalt in Mainz die staatliche kath.-theologische Fakultät in ¶ Gießen lahmzulegen, war ein Sieg von programmatischer Bedeutung. Mit Planmäßigkeit und Zähigkeit verfolgte er in der Verwaltung seiner Diözese die Absicht, Laienwelt und Klerus zu verkirchlichen. Von der hessischen Regierung teils unterstützt, teils nicht gehindert, ist es ihm gelungen, den Einfluß der Kirche wesentlich zu erweitern, vor allem auf dem Gebiet des Unterrichtswesens und der Besetzung der geistlichen Stellen. Aber die Bedeutung K.s für die kath. Kirche Deutschlands hat sich in keinem Abschnitt seiner amtlichen Tätigkeit auf seine Leistungen innerhalb der Grenzen der ihm anvertrauten kleinen Diözese beschränkt. So wirkte er als Mitglied des ¶ Frankfurter Parlamentes, später in dem ersten deutschen Reichstag und vor allem im ¶ Kulturkampf (vgl. ¶ Hessen: I, 4 b), der die in ihm ruhenden polemischen Kräfte zur vollen Entfaltung brachte. Ein eigentümlicher Vorzug K.s war sein Verständnis für die soziale Frage (¶ Katholisch-Sozial, 3). Das Entscheidende liegt nicht darin, wie tief und selbständig er in dieses Gebiet eingedrungen ist, sondern in der Erkenntnis, daß für die Kirche sich hier ein unermeßliches Arbeitsfeld ausbreitet. Mit seinen Predigten über „Die großen sozialen Fragen der Gegenwart" (1849) beginnend, hat er in der Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) seiner Kirche Aufgaben gezeigt, die seitdem nicht in Vergessenheit geraten sind. In eine schwierige Lage wurde K. durch das ¶ Vatikanum gebracht. Von der altkirchlichen Vorstellung durchdrungen, daß die Gesamtheit der Bischöfe der Träger der Kirche ist (¶ Episkopalismus), war er ein grundsätzlicher Gegner des päpstlichen Absolutismus, wie er in der Lehre von der ¶ Infallibilität und dem Universalepiskopat des Römischen Bischofs zum Ausdruck kam. Von dem ersten Bekanntwerden der für das Konzil bestimmten Vorlagen an hat er seine abweichende Ueberzeugung in Wort und Schrift mannhaft vertreten; als die von ihm bestrittenen Lehren zum Dogma erhoben wurden, hat er sich dem Urteil der Kirche unterworfen. — K. war ein Mann des öffentlichen Lebens wie kein anderer deutscher Bischof des 19. Jhd.s, voll Verständnis für die Bedeutung der Presse und erfahren in der Beeinflussung der öffentlichen Meinung. Eine kampfesfrohe Natur ist er keinem Streit ausgewichen; aber er war ein ritterlicher Kämpfer. In die Liste der großen Kirchendiplomaten wird man ihn nicht einreihen, ebensowenig ihn den bedeutenden Theologen seiner Kirche zuzählen. Er war vielmehr ein Mann des praktischen Handelns, und die verwickelten Probleme seiner Zeit wurden von ihm in großen konkreten Einzelfragen erfaßt. Aber die Art, wie er zu ihnen Stellung nahm, hat durch ihre Ursprünglichkeit und durch das Einsetzen seiner ganzen Persönlichkeit gefesselt und ihm die Popularität eingetragen, die seinem Episkopat eine besondere lebenswarme Färbung gibt und durch die Schranken und Fehler nicht beeinträchtigt wird, die einer Beschäftigung mit seinem Lebenswerk nicht verborgen bleiben.

Auswahl seiner Schriften von Joh. Mumbauer, 3 Bde., 1911. — Ueber K. grundlegend Fr. Vigener: K. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jhd.s, 1924; — O. Pfülf S. J.: Bischof von K., 3 Bde., 1899; — Lene Neufeind: Bischof K. und die soziale Frage seiner Zeit, 1927; — Th. Brauer: K., der deutsche Bischof und Sozialreformer, 1927. **Mirbt.**

Kettler, Peter, kath. Theologe, * 1885 zu Zillshausen, 1921 Dozent, seit 1924 Professor für NT am Priesterseminar Trier.

Vf. neben Zeitschriftenaufsätzen: Die Versuchung Jesu nach dem Bericht der Synoptiker, 1918. **Rühle.**

Kettler, Gotthard (etwa 1517—87), * in Westfalen, war in der Jugend beim Kölner Erzbischof ¶ Hermann von Wied, dann seit etwa 1537 im Deutschorden in Livland, 1559—62 dessen letzter Meister. Nach dem Zusammenbruch im Russensturm (¶ Baltisches Gebiet, 2 a) wurde K. 1562—87 erster Herzog des neuen polnischer Lehnsherzogtums Kurland, wo sein Haus bis 1737 regierte. Er war der Begründer der lutherischen Kirche Kurlands durch Visitationen seit 1565, Kirchenbau, Schaffung der Kirchenordnung von 1570 und der Anfänge eines geordneten Armen- und Schulwesens, ließ 1587 die ersten lettischen lutherischen geistlichen Bücher drucken.

Außer den Gesamtdarstellungen über Kurland (¶ Baltisches Gebiet) vgl. Henning: Livl.-Kurl. Chronik 1544—89 (Neudruck: Script. rer. Liv. II, 1846); — Th. Kallmeyer: Die Begründung der evg.-luth. Kirche in Kurland (Mitt. aus dem Gebiet der Geschichte Livlands usw. VI, 1851, S. 1—2[4]); — Ders. und G. Otto: Die evg. Kirchen und Prediger Kurlands, (1890) 1910[2]; — W. Eckert: Kurland unter dem Einfluß des Merkantilismus 1561—1682, 1927; — ADB XV, S. 680 ff; — RE[3] X, S. 268 ff. **Arbusow.**

Ketzertaufstreit. Mit dem Aufkommen von Irrlehren und Spaltungen sah sich die Kirche vor die Frage gestellt, ob sie eine außerhalb ihrer Gemeinschaft gespendete Taufe anerkennen oder die zu ihr Uebertretenden erst taufen solle. Die Anschauung über das Wesen der Kirche forderte die Verwerfung jeder nichtkirchlichen Taufe, und dem entsprach auch die kirchliche Uebung. Zweifeln gegenüber verteidigte ¶ Tertullian de baptismo 15 diese strenge Haltung, und im selben Sinne entschieden eine karthagische Synode unter Bischof Agrippin (um 220) und die Synoden von Synnada und Ikonium in Kleinasien (um 235). Anlaß zur Erörterung der Frage hatte ohne Zweifel der ¶ Montanismus gegeben, der nicht den kirchlichen Glauben, sondern nur die Sittenzucht be-

rührte und darum eine mildere Beurteilung zu verdienen schien. Zum eigentlichen, die Kirche aufwühlenden Streit hierüber aber kam es in der Mitte des 3. Jhd.s im Zusammenhang mit der novatianischen Spaltung (¶ Novatian). ¶ Cyprian von Karthago, der schon in seiner Schrift De ecclesiae unitate (c. 11) die Ungültigkeit jeder außerkirchlichen Taufe betont hatte, versammelte, als in Numidien Stimmen für ein Entgegenkommen laut wurden, im Frühjahr 255 in Karthago ein Konzil von 31 Bischöfen aus dem prokonsularischen Afrika, das sich ganz in seinem Sinne aussprach. Als sodann dieser Beschluß in Mauretanien Widerspruch erregte, erneuerte im Frühjahr 256 eine zu Karthago zusammengetretene neue Synode von 71 Bischöfen mit Einschluß solcher aus Numidien den früheren Beschluß. Hinter dem Widerspruch aber stand je länger je deutlicher die römische Kirche, in der Ketzer und Schismatiker nur mit Handauflegung aufgenommen wurden, und der römische Bischof ¶ Stephan I war entschlossen, diesem Brauch in der ganzen Kirche Geltung zu verschaffen. So drohte er mit Abbruch der kirchlichen Gemeinschaft, und vielleicht hatte er diese Drohung schon ausgeführt, als am 1. Sept. 256 auf einer 3. Synode von Karthago 87 Bischöfe aus allen drei afrikanischen Provinzen auf ihrem Standpunkt verharrten und über die Herrschermiene des Römers mit einer kurzen Erklärung ihres Vorsitzers Cyprian zur Tagesordnung übergingen. Jedenfalls wies Stephan eine afrikanische Bischofsgesandtschaft in schroffster Weise ab, und ebenso kündigte er die kirchliche Gemeinschaft den Kleinasiaten, mit deren Führer, ¶ Firmilian von Cäsarea, Cyprian nähere Fühlung nahm. ¶ Dionysius von Alexandrien bemühte sich um Wiederherstellung des Friedens. In der Tat nahm Stephans Nachfolger, ¶ Sixtus II, die Gemeinschaft mit Afrika und Kleinasien wieder auf. Im 4. Jhd. wurde der cyprianische Standpunkt im Abendland nur von den Donatisten (¶ Donatismus) festgehalten, während die kath. Kirche Afrikas nach dem Konzil von Arles (314) sich dem Brauche der übrigen Kirche anschloß. Im Osten aber hatte die strengere Richtung noch längere Zeit zahlreiche Anhänger, bis man zwischen richtig gespendeter und darum gültiger und ungültiger Ketzertaufe unterscheiden lernte.

Quellen: Cyprian epp. 69—75 (Hartel II, S. 547 ff); Pseudocyprian De rebaptismate (III, S. 89 ff); Eusebius Hist. Eccl. VII, 2—9. — Vgl. RE³ X, S. 270 ff; XXIII, S. 753; — — Joh. Ernst: Papst Stephan I und der K., 1905; — Derſ.: Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. Kirche nach Cyprian, 1901; — ZkathTh 1906, S. 39 ff; — ThQ 1911, S. 230 ff; — H. v. Soden: Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe (Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken XII, 1909, S. 1 ff); — A. d'Alès: La question baptismale au temps de S. Cyprien (Revue des questions historiques 1907, S. 3 ff); — Derſ.: La théologie de S. Cyprien, 1922, S. 185 ff. 237 ff; — H. Koch: IKZ 1923, S. 73 ff; 1924, S. 134 ff. **H. Koch.**

Keuschheit.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Ethisch und pädagogisch. — Vgl. ¶ Sexualethik, ¶ Sexualpädagogik.

Keuschheit: I. Religionsgeschichtlich.

1. a. Bei fast allen Völkern finden wir die Anschauung, daß zum Gelingen gewisser Handlungen K. erforderlich sei. Während bei Tiefkulturvölkern die Männer auf der Jagd, beim Fischfang oder bei anderen wichtigen Unternehmungen sind, müssen sie selbst und ihre Angehörigen zu Hause sich jedes geschlechtlichen Verkehrs enthalten, ebenso während der Bebauung der Felder. Auch zur Zeit eines Krieges ist auf Madagaskar und im Hindukusch K. gefordert. Dieselbe Vorschrift haben die Israeliten (I Sam 21 $_{4}$ ff II Sam 11 $_{8}$ ff; ¶ Askese: I, 1). Bei ihnen geht sie auf die Anschauung zurück, daß der ¶ Krieg etwas Heiliges sei; geschlechtlicher Verkehr wird aber als religiöse Befleckung angesehen, von der man sich vor einer gottesdienstlichen Verrichtung rein halten oder reinigen muß. Der Anschauung der Naturvölker wird diese Begründung nicht für alle Fälle entsprechen. Wir müssen dort noch nach anderen Ursachen suchen: zum Gelingen einer wichtigen Handlung wird alle Energie aufgespeichert. Die Erhaltung der Geschlechtskraft steigert die psychische Energie überhaupt. Das Empfinden gesteigerter Macht kann auf diese oder jene Tätigkeit gelenkt werden, auch wenn rein rationalistisch und physisch dadurch keine Steigerung der Tätigkeit erwirkt werden sollte. Fürchtet man nun für ein wichtiges Gebiet menschlicher Tätigkeit, die Kraft könnte nicht ausreichen oder eine Schwächung der Kraft bringe Schaden, so vermeidet man ängstlich jede Kraftabnahme. Die starken Gefühlserregungen erhöhter Geschlechtskraft führen vielfach zu religiösem Empfinden (Hauer, Die Religionen I, 1923, S. 215 ff). K. ist in diesen Fällen keine ethische Tugend in unserem Sinne, wohl aber kann sie es werden bei naturgebundenen Völkern, denen Tauglichkeit als Tugend gilt. — Auffallen mag bei den angeführten Beispielen, daß nicht nur der unmittelbar Beteiligte sich enthalten muß, sondern auch seine Angehörigen oder andere Personen, die zu ihm und der Handlung irgendeine Beziehung haben. Dies geht auf die Vorstellung zurück, daß alle mit dem Handelnden in Verbindung stehenden Personen mit ihm einen Komplex bilden, der für religiöse und magische Einflüsse untrennbar ist.

1. b. Wir haben dann noch eine andere Begründung für die Enthaltung: der geschlechtliche Verkehr gilt als unrein im religiösen Sinne (¶ Heilig: I; ¶ Rein und unrein). Die Eingeborenen von Neupommern müssen sich nach dem Beischlaf umständlichen Reinigungen unterziehen; dieselbe Anschauung finden wir bei den Kulturvölkern aller Länder: Τὰ ἀφροδίσια μιαίνει (Porphyrius, De abstinentia IV 20) ist griechischer Glaube (Fehrle [s. Lit.] S. 25 ff); ebenso dachten die Römer. Diese Anschauung geht auf dämonistische Lebenserklärungen zurück, die das, was der Mensch nicht verstehen kann, einer außermenschlichen, dämonischen ¶ Macht zuschreiben. Die Zeugung neuen Lebens ist dem Menschen ebenso unverständlich wie das Ende des Lebens. Beides wird deshalb zu solchen Mächten in Beziehung gesetzt, d. h. es kann religiöse Befleckung mit sich bringen (¶ Tabu). Darum soll jede Verbindung mit Tod oder Zeugung vor einer religiösen oder zauberischen Handlung, d. h. einer Handlung, die den Menschen mit anderen dämonischen oder göttlichen Mächten in Verbindung bringt, vermieden werden. Denn sonst können die Mächte einander entgegenwirken (¶ Askese: I, 7 b).

2. Aeußerungen des Volksglaubens, daß K. Macht verleihe, sind in Europa bis in unsere Tage zu treffen. In den Rauchnächten soll nach heute und früher geübtem Brauch ein unschuldiges Mädchen die Bäume mit einem Strohseil umgürten, damit sie bei der nächsten Ernte viel Obst bringen (vgl. ¶ Fruchtbarkeit). Eine „reine Magd" kann Krankheiten vertreiben, ein keuscher Jüngling Geister erlösen, ein „Geisterhemd", von einer Jungfrau oder einem Kind, das noch nicht geschlechtsreif ist, gesponnen, macht sich- und schußfest. Kinderleichen hat man

sweilen ausgegraben, um mit ihnen Zauber aus-
ben zu können, oder es sind dazu Kinder ermordet
orden. Die Sage hat diesen Stoff vom frühen
hristentum bis heute oft aufgenommen (Globus
7, 1880, S. 25 ff. 55 ff. 72 ff). Im Mittelalter galt
as Blut unschuldiger Kinder und reiner Jungfrauen
s bestes Heilmittel gegen Aussatz und sonstige, be-
nders venerische Erkrankungen (Hartmann von Aue
n Armen Heinrich). Wie ¶ Geiler von Kaisersberg
igt, haben christliche Theologen sich gegen solchen
olksglauben gewandt. Schon der Indiculus super-
itionum bekämpft ihn. Anderseits verbindet er sich
it christlichen, besonders kath. Anschauungen.

3. K. ist öfters mit mystischen Bestrebungen und
der Antike mit dem Prophetentum weiblicher Per-
nen verbunden. Die innige Gottvereinigung, nach
elcher die ¶ Mystik trachtet, wird häufig geschaut
n Bilde der Liebesverbindung zwi-
chen Gott und Mensch. Dabei ist der
lensch oder seine Seele im Empfinden des Mystikers
er Gottheit gegenüber weiblich (Fehrle a. a. O.,
. 18). Entsprechende Anschauungen sind bei den
riechen bezeugt. So ist das Verhältnis der delphi-
hen Pythia, die von Apollo ἔνθεος wird, als Lie-
esverbindung aufgefaßt, so das der Sibylle in Rom,
ie plena deo weissagt. Eine solche Frau gilt als
raut oder Frau eines Gottes. In christlicher Zeit
nd derartige Verhältnisse zwischen Jungfrauen und
esus angeführt, von der sinnlichsten Ausmalung der
iebe bis zur zartesten Vergeistigung (Fehrle a. a. O.,
. 3 ff). Eine solche Frau darf sich keinem irdischen
Manne hingeben (¶ Virgines sacratae).

4. Was die Stellung des Christentums
u den Anschauungen über K. betrifft, so ist die je-
uelle Askese im Christentum schon früh verbreitet
¶ Askese: III, 3; ¶ Ehe: III). Das hat zwei Haupt-
ründe: zunächst sind diese asketischen Bestrebungen
ine Gegenwirkung gegen die sittliche Verkommen-
eit der ausgehenden heidnischen Antike; dann sind
ie zu erklären aus den diesseitsfremden, auf das
enseits und den Weltuntergang eingestellten An-
chauungen weiter Kreise des ersten Christentums
¶ Eschatologie: III, 3). Nach der JohApok 14 $_{2}$ ff
ernehmen den Gesang der Engelchöre im Himmel nur
ie reinen Seligen: „Das sind die, die nicht mit den
Weibern sich vermischt haben, die Jungfräulichen."
Die Gnostiker wollen keinerlei Zugeständnisse an den
Geschlechtstrieb machen, sondern fordern vollständige
Enthaltung (¶ Andreasakten, ¶ Thomasakten; ¶ Gno-
is: I, 4; 11, 6). Man behandelt jetzt die Frage, ob
uch die Seelen geschlechtlich unterschieden seien (Ter-
ullian, de anima 36). Das Wort des Apostels Paulus
I Kor 7 $_{9}$) κρεῖττον γάρ ἐστιν γαμεῖν ἢ πυροῦσθαι
ilt in diesen Kreisen nicht mehr, ebensowenig seine
Mahnung an Eheleute, sich nicht zu lange zu ent-
alten, damit der Satan sie nicht versuche (I Kor
7 $_{5}$). Schon finden wir das Gegenstück zu strenger
Enthaltung: romanhaft ausgestaltete Schilderungen
innlich unbefriedigter Frauen, die von unzüchtigen
Dämonen heimgesucht werden. Hier sind die An-
chauungen vorgebildet, die wir später in Mönchs-
reisen (¶ Mönchtum: II) vereinzelt finden (zur prie-
terlichen K. vgl. ¶ Zölibat). — Der Dualismus zwi-
chen Leib und Seele, der die Grundlage solcher Er-
örterungen bildet (¶ Fleisch und Geist), war teilweise
chon in der vorchristlichen Philosophie entwickelt und
eit Plato öfters betont. Die stoische Bewertung von
Körper und Seele, Materie und Geist und die dar-
aus gezogenen Schlüsse auf niedere und höhere Sitt-
ichkeit sind hier bis zu den letzten Folgerungen ge-
steigert. Manche Aeußerungen des frühen Christen-
tums gegen das irdische Leben und den Leib zeigen
kynische Färbung.

Außer der allgemeinen Literatur zu Askese: I—III vgl. E. Fehrle: Die kultische K. im Altertum (RVV VI), 1910; — Derſ.: Kultische K. und Krieg (Bayerische Hefte für Volkskunde II, 1915, S. 260 ff); — R. Kittel: Die hellenistische Mysterienreligion und das AT, 1924; — J. Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos, 1914; — L. Radermacher: Hippolytos und Thekla, Studien zur Geschichte von Legende und Kultus (SAW phil.-hist. Kl. 182, 1915); — R. Reitzenstein: Historia monachorum und Historia Lausiaca, 1916. **Fehrle.**

Keuschheit: II. Ethisch und pädagogisch.

1. K. ist mit Schamhaftigkeit nahe verwandt und bezieht sich wie sie in erster Linie auf das Sexualleben. Wie diese sich gegen jede tatsächliche Entblößung der als Sitz und Werkzeug der animalischen Funktionen zu verhüllenden Teile (Sekretions- und Zeugungsorgane) wehrt, so ist die K. die Reinhaltung der eigenen Person von allen Gedanken, Geberden und Handlungen, die jene Funktionen zum Gegenstand der Lüsternheit machen, also die Schamhaftigkeit vor sich selbst, womit die Ueberordnung des Seelen- über das Sinnesleben jede höhere Stufe des Menschentums ausstattet. Die fortschreitende Verhüllung der den Geschlechtsunterschied bekundenden Körperteile und die fortschreitende Schamhaftigkeit gegenüber Bloßstellungen derselben in Wort und Bild und ebenso die fortschreitende Scheu vor Beschäftigung mit diesen animalischen Funktionen ist immer der sicherste Gradmesser der inneren Kultur; dagegen die Preisgebung der geschlechtlichen Reize für Anderer Blicke, das Spielen mit denselben, das ewige Umkreisen derselben mit Gedanken und Reden ist das sicherste Zeichen der Ueberkultur und Dekadenz, wenn es nicht gar auf krankhafter Sexualität beruht.

Die ungemein strenge Beurteilung der Unkeuschheit, wie sie Jesus Mtth 6 $_{28}$ und Paulus an vielen Stellen, obenan Röm 1 und I Kor 6 $_{9}$ aussprechen, beruht auf einer tiefen Auffassung des Verbandes, in dem ¶ Leib und Seele stehen: jede Ablösung des Leibes, seiner Funktionen und Begierden von der Herrschaft des Geistes, jede Selbsterniedrigung oder Erniedrigung eines andern zum bloß tierischen Triebwesen wirkt zurück auf das Seelenleben, fesselt und bricht es. Bei Paulus spricht aber I Kor 6 $_{13}$ ff auch eine eigentümliche Anschauung mit von dem Fortleben der Leiblichkeit nach dem Tode; so soll das „Ein Leib mit der Hure werden" auch die Auferweckung des Leibes zur Gemeinschaft mit dem Herrn unmöglich machen — eine ethische Bewertung des Geschlechtsverkehrs, hinter die christliche Sittlichkeit nicht zurückfallen sollte. Nur der Geschlechtsverkehr ist ethisch zulässig, der unter der Zucht des Geistes steht, ohne Herabziehung der Seele in die tierische Sinnlichkeit und ohne Schädigung des seelischen Adels des andern vollziehbar ist. Natürlich liegt solchem sittlichen Radikalismus die Gefahr nahe, in asketische Mißachtung und Unterdrückung des sinnlichen Triebleben, in mönchische Unnatur (¶ Askese, ¶ Zölibat) zu verfallen. Die Entartung der K. in Prüderie, die nur eine ungesunde stete Bewußtheit um den Geschlechtsgegensatz und Befleckheit der Phantasie durch unkeusche Bilder bekundet, und die Entartung in gewollte lebenslängliche Enthaltsamkeit sind vom evg.-sittlichen Standpunkt aus nur als das Gegenteil der positiven Beherrschung des Triebleben zu beurteilen. Wenn neuestens die Freudsche Schule (¶ Psychoanalyse) den Finger legt auf die oft begegnende Verbindung absoluter Askese mit sexuellen Neurosen,

auf den eigentümlichen Ersatz, den sich die grausam mißhandelte Sexualität vieler Heiliger in Sadismus und Masochismus sucht, so hat die protestantische Ethik darin nur eine Bestätigung ihrer Auffassung der K. zu erblicken: ihr Ideal ist bloß zeitweilige Verdrängung, aber dauernde Beherrschung der sexuellen Triebe, die so in die Form eines durch Seelen- und Liebesgemeinschaft geheiligten monogamischen Verkehrs gebracht werden (¶ Sexualethik; ¶ Ehe: II, 4).

2. In den letzten Jahren ist infolge der sich immer steigernden Geschlechtskrankheiten und zumal unter den Studenten, aber auch in Arbeiterkreisen, und des schon unter Schülern zumal der Großstädte beginnenden verfrühten Geschlechtsverkehrs die Frage der sexuellen Aufklärung mit großem Ernst behandelt worden. Man findet eine Hauptquelle der Unkeuschheit in der mangelnden sexuellen Aufklärung durch berufene Erzieher und in dem Ersatz derselben durch Unberufene. F. W. ¶ Förster warnt im Einverständnis mit der gesamten konfessionellen Pädagogik dringend vor einer Aufklärung, welche die K. zu sichern sucht auf Kosten der Schamhaftigkeit, des besten, wirksamsten Schutzes der K.; er nahm von ¶ Pestalozzi den Gedanken der indirekten Sexualpädagogik herüber: vorbeugende Uebung in der geistigen Beherrschung des Trieblebens, damit der erwachende Geschlechtstrieb Kräften begegnet, die ihn an die reinliche Ordnung des ganzen inneren Haushalts gewöhnen und nötigenfalls an die Kette legen. Die Mehrzahl der Aerzte ist für eine allmähliche Einführung der Jugend in die natürlichen Zusammenhänge des Sexuallebens, schon, um der Gefahr der Ansteckung, manche auch, um einer vermeintlich ungesunden Enthaltung vorzubeugen. Elsbeth ¶ Krukenberg vertritt eine mittlere Linie: Aufklärung durch die Eltern von klein auf, doch ohne längere absichtliche Reden, welche die Schamhaftigkeit verletzen und den Sexualkomplex in den Vordergrund des Interesses drängen; bei jeder Gelegenheit (Geburt von Geschwistern, Beginn der Pubertät, Erektion und Menstruation, Onanie, Entlassung zur Universität) soll die dadurch hervorgerufene Erweiterung der Einsicht zur sexuellen Aufklärung und Mahnung benutzt werden; als Ersatz für fehlende oder versagende Eltern Aufklärung durch die Lehrer, aber nicht in besonders dafür angesetzten Stunden und vor der ganzen Klasse. Da K. mindestens bis ins 25. Lebensjahr durchaus nicht als gesundheitsschädlich, vielmehr als normal bezeichnet werden kann, durch Beschränkung des Alkoholgenusses, Fernbleiben von unkeuschen Darstellungen, Verachten des Schmutzes in Wort und Bild, energische Gymnastik und Sportübung, vor allem durch ernste Gedankenarbeit und wiederum Vermeidung Nerven überreizender Ueberarbeitung unterstützt werden kann, so dürfen christliche Ethiker von den Aerzten und Erziehern unbedingt Berücksichtigung unseres alles Paktieren mit der Sünde verwerfenden Gewissens fordern. Außer der Schonung der Schamhaftigkeit durch die ganze Haltung der Aufklärung, durch die Fernhaltung der Kinder von der Beobachtung des Geschlechtsaktes in Tat und Bild, durch Verhinderung der Entblößung der Kinder voreinander, ist besonders auf das Spielen mit den Geschlechtsteilen, das Onanieren, das Anhören von Zoten und Zweideutigkeiten und auf frivole oder gar perverse-sexuelle Dienstboten und ihre oft nicht ungefährlichen Zärtlichkeiten stets ein Auge zu richten. Die Befleckung der jugendlichen Phantasie ist von unberechenbaren Folgen für das ganze Seelen- und Geschlechtsleben. Dagegen ist die Reinheit der Phantasie dann und wann an der Betrachtung edelster durchgeistigter Körperformen, wie sie die Kunst de größten Bildhauer geschaffen, zu erproben und z stärken. Zuletzt sei aber auch darauf hingewiesen, da die religiöse Sicherung der K. durch die stete Gegenwärtigkeit des heiligen, allwissenden Gottes, der un warnt vor Unkeuschheit, so oft er uns erröten läßt, si in all den Geistern bewähren wird, in denen Go wirklich eine stille Lebensmacht ist. Der Ausdru I Petr 1 22 „machet keusch eure Seele in Gehorsa der Wahrheit" trifft die tiefsten Zusammenhänge die Herrschaft der Seele über das sexuelle, animalisch Leben ist gesichert allein durch die stete Untertänigkeit gegen die Forderungen des höheren Lebens, de göttlichen Wahrheit. — ¶ Sexualpädagogik.

Chr. Palmer: Schamhaftigkeit (Enzyklopädie des gesamte Erziehungs- und Unterrichtswesens, 1886²); — RE³ X, S. 275 f — Verhandlungen des Mannheimer Kongresses der deutsche Gesellschaft zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten, 1907; — F. W. Förster: Sexualethik und Sexualpädagogik, 1909 — E. Krukenberg: Jugenderziehung und Volkswohlfahr 1909, S. 141 ff; — Am Lebensquell, hrsg. vom Dürerbund (Be spiele geschlechtlicher Aufklärung), 53. Tauf. 1922. **Baumgarte**

Keußen, Rudolf, altkath. Theologe, * 1877 z Krefeld, 1899 Hilfsgeistlicher in Konstanz, 1902 des gleichen in München, 1904 Assistent am Seminar fü philosophische Propädeutik an der Universität Bonn 1907 Professor der Philosophie am altkath. bischöf lichen Seminarkonvikt daselbst, dort 1908—20 auc Regens, 1921 Privatdozent an der Universität Köln 1923 Pfarrer in Konstanz, seit 1926 in Karlsruhe i. B

Veröffentlichte u. a. eine Reihe Aufsätze in der von ihm mi herausgegebenen IKZ. **Moog**

v. Keußler, Gerhard, Dirigent und Kompo nist, * 1874 zu Schwanenburg in Livland, ging nac anfänglichem naturwissenschaftlichem Studium 190 zur Musik über, nachher Dirigent in Prag, seit 191 in Hamburg. Neben seinen schriftstellerischen Arbeite widmete er sich besonders der Komposition vo sinfonischen sowie musikdramatischen Werken un vor allem von Oratorien. Diese (Jesus von Nazareth 1916; Die Mutter, 1919; Zebaoth, 1924; In junge Tagen, 1928) stehen durch ihre harmonisch eigenartig und gedankenschwere Tonsprache ganz für sich. Di herbe und philosophisch beeinflußte Schreibweis v. K.s ist am ehesten noch Hans ¶ Pfitzner verwandt

Vf.: Haendels Kulturdienst und unsere Zeit, o. J.; Zur Ton symbolik in den Messen Beethovens (Peters Jahrbuch 1920); Di Grenzen der Aesthetik, 1902. **W. Siebec**

Kevelaer, Landstädtchen im Kreis Geldern (Rhein provinz), seit 1642 Wallfahrtsort mit dem Gnaden bild der Madonna von K., consolatrix afflictorum (¶ Gnadenbilder). Das Bild, ein Holzschnitt, der di gekrönte Gottesmutter mit dem Kind auf dem Arm in der Brabanter Tracht des 17. Jhd.s darstellt, i eine Kopie des Luxemburger Gnadenbildes, das ein angeblich 1626 zur Pestzeit von Spaziergängern be Luxemburg in einem hohlen Baum gefundene wun dertätige Marienstatue wiedergibt. Die Seelsorge i K. wurde 1646 vom Bischof von Roermond den Ora torianern aus Mecheln übertragen. 1802 wurde das Kloster von den Franzosen konfisziert, 1807 vo Napoleon dem Bischof von Aachen für die Pfarrgeistlichkeit überlassen, 1823 der Diözese Münster zugeteilt, 1854 die Seelsorge einer Weltpriesterkongregation übertragen. Die Gnadenkapelle wurde 1654, die gotische Wallfahrtskirche 1858—64 erbaut, der Turm 1884 vollendet, das Gnadenbild 1892 vom Bischof von Münster feierlich gekrönt. Die Zahl der Pilger beträgt jährlich bis zu 600 000 (¶ Wallfahrt: II).

J. Stalenus: Peregrinus ad loca sancta, 1649; — Krickelberg: Die Wallfahrt zu K., 1876; — J. Jüngst: K. (DEBl 1880, S. 115 ff); — KHL II, Sp. 351. **Lachenmann.**

Key, Ellen (1849—1926), schwedische Lebensphilosophin und Pädagogin, die das Schlagwort vom „Jahrhundert des Kindes" prägte. In K.s Weltanschauung mischen sich Rationalismus und Romantik, Naturalismus und Idealismus zu einem stark optimistischen Lebensglauben. Sie war Anhängerin der Frauenbewegung, bekämpfte aber das Eindringen der Frauen in die männlichen Arbeitsgebiete, wo die ausgesprochen weiblichen Fähigkeiten verkümmern müßten. „Der Gefühlsbesitz um Familie und Ehe herum, das ist mit einem Wort die unerhörte Kulturarbeit der Frau gewesen." Für die Kindererziehung forderte K. eine Pädagogik des Vertrauens und der Echtheit, die sowohl die Natur des Kindes wie die Wirklichkeiten des Lebens berücksichtigte. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau wollte K. grundsätzlich monogam geregelt wissen, doch forderte sie leichtlösliche Ehen und rechnete auch mit polygamen Liebesbeziehungen. Dem Christentum stand sie vom Standpunkt des Optimismus und Evolutionismus aus kritisch gegenüber. „K.s Lebensglaube ist der Versuch, alle Lebensregungen der modernen Seele, die sich vom Christenglauben gelöst hat, auf die Höhe eines Lebensglaubens zu erheben" (Beckmann).

Vf. u. a.: Essays, 1907; Ueber Liebe und Ehe, 1911; Das Jahrhundert des Kindes, 1900; Der Lebensglaube, 1906. — Ueber E. K. vgl. Olof Rosen: Wie E. K. die Liebe verkündigt! Eine kritische Studie, 1908[2]; — K. Kesseler: Pädagogische Charakterköpfe, 1929[2]. — J. Landquist: E. K., 1909 (deutsch 1912). **Kesseler.**

Keyserling und seine Schule der Weisheit. Unter den Religionsstiftern, die nach dem Krieg in Deutschland hochkamen, nimmt Graf K. eine markante Stellung ein. K. (* 1880 in Könno, Livland) entstammt einem baltischen Adelsgeschlecht mit sehr starker Blutmischung. Seine ungemein starke geistige Auffassungsfähigkeit und Beweglichkeit verbunden mit einem ebenso starken Geltungsdrang fand innerhalb des Lebens eines baltischen Großgrundbesitzers nicht Genüge. Er beschäftigte sich wissenschaftlich und gehörte eine Zeitlang dem Kreis um H. St. ¶ Chamberlain an. Unmittelbar vor dem Weltkrieg unternahm er eine Weltreise, die ihn mit dem indischen und namentlich dem chinesischen Kulturkreis in nähere Berührung brachte. Die Erfahrungen dieser Reise faßte er zusammen in dem geistvoll und lebhaft geschriebenen „Reisetagebuch eines Philosophen" (1919). Dieses Buch hat bei seinem Erscheinen in Deutschland einen starken Eindruck gemacht (1922[7]). Es eröffnete nach der langen Abschließung wieder einen Blick in die Welt, und die östliche Weisheit erschien als ein Heilmittel für die Krankheiten des Westens. — K. war nicht gewillt, es bei diesem Bucherfolg bewenden zu lassen. Er fühlte die Verpflichtung, als Reformator aufzutreten. Er veröffentlichte die bekannte Programmschrift: „Was uns not tut, was ich will" (1919). In dieser Schrift ging er davon aus, daß die europäische Welt dem Untergang entgegengehe durch ihren einseitigen Intellektualismus, und daß ihre Rettung darauf beruhe, daß es gelinge, nach Art der östlichen Weisen das Leben nicht von außen her zu verstehen, sondern seinen Sinn zu erfassen (vgl. ¶ Laotses Buch vom Sinn und Leben), und daß nicht die Könnens-, sondern die Seinskultur das Ausschlaggebende sei. Da K. infolge des Kriegs seinen ganzen Besitz verloren hatte, so hatte er die Möglichkeit, sich ganz der neuen Aufgabe zu widmen, als der Großherzog Ernst Ludwig von Hessen, der von jeher ein Förderer der Künste und des Geistes gewesen war, in Darmstadt die Unterlagen zur Verfügung stellte, diese Gedanken in Praxis umzusetzen. Unter dem Vorsitz des Grafen Kuno Hardenberg wurde die „Gesellschaft für Freie Philosophie" gegründet, die die Mittel für den Unterhalt der „Schule der Weisheit" liefern sollte. Am 20. Nov. 1920 wurde durch eine dreitägige Tagung die Schule der Weisheit eröffnet. Die Themata der Vorträge des Grafen zeigen die Intention dieser Schule der Weisheit, die deswegen so genannt wurde, „weil es sich um keine Schule im üblichen Sinne handelt, und weil Weisheit wesentlich nicht lehrbar ist". Diese Themen lauteten: „Seins- und Könnenskultur", „Indische und chinesische Weisheit", „Antikes und modernes Weisentum". Zur Eröffnung waren aus allen Teilen Deutschlands Besucher herbeigekommen, und man setzte große Hoffnungen auf die Zukunft. K. war der Meinung, daß ebenso wie das Christentum die antike Welt erneuert habe, die von ihm ins Leben gerufene neue Bewegung eine neue Sinngebung des Lebens und damit die Rettung der Welt aus dem Chaos bewirken müsse. Alles sollte durch persönliches Zusammensein unmittelbar übertragen werden. Aufzeichnung der Vorträge war zunächst verpönt. „Wer sie hören will, der bemühe sich hierher", schrieb der Graf in dem 1. Heft des „Wegs zur Vollendung", der als Organ der Schule der Weisheit seit 1920 in freier Folge erscheint. Später hat sich das geändert: „Der Leuchter, das Jahrbuch der Gesellschaft für Freie Philosophie" (seit 1919) enthält jeweils die auf den Tagungen gehaltenen Vorträge abgedruckt. Es hat sich überhaupt mit der Zeit manches geändert. Die Meditationsübungen, die anfangs getrieben wurden, hörten auf. Die Tagungen, die unter dem Grafen als Dirigenten eine Reihe selbständiger Persönlichkeiten versammelten, deren Vorträge von dem Grafen instrumentiert werden sollten, litten allmählich darunter, daß das Bild des Orchesterdirigenten zu stark gepreßt wurde. Und wenn K. auch das Gefühl hat, daß durch diese Tagungen die behandelten Probleme restlos für die neue Zeit erledigt wurden, so ist er mit dieser Ueberzeugung wohl ziemlich allein. Im ganzen ist zu sagen, daß die unstreitig anregende und geistvolle Persönlichkeit K.s nicht den Erfolg gehabt hat, den er bei seinem stark entwickelten Selbstbewußtsein erwarten mußte. Immer zahlreicher werden die Bedenken nicht nur der Fachvertreter der Philosophie, sondern auch wohlwollender Freunde, ob die Schroffheit und das übersteigerte Selbstgefühl K.s nicht seinen vielen guten Eigenschaften auf die Dauer Eintrag tun. Neuerdings ist geplant, an Stelle der regelmäßigen jährlichen Tagungen mit einer größeren Anzahl auswärtiger Redner für gewöhnlich Lehrtagungen im kleineren Kreise abzuhalten, um auf diese Weise die Lehre K.s im einzelnen auszubauen. Es ist zu wünschen, daß die Unternehmung auf diese Weise allmählich in ruhigere Bahnen einmündet, was sicher für ihre Dauer von großer Bedeutung ist.

Von K.s Schriften sind außerdem zu nennen: Schöpferische Erkenntnis, Einführung in die Schule der Weisheit, 1922; Sinn und Ziel der Schule der Weisheit, o. J.; Wiedergeburt, 1927. — K. ist Herausgeber des Ehebuches, 1925. **Richard Wilhelm.**

Keyßer, Christian, evg. Missionar, * 1877 zu Geroldsgrün (Bayern), 1899—1920 im Dienst der ¶ Neuendettelsauer Mission auf Neuguinea tätig, seitdem im Heimatdienst beschäftigt.

Vf. u. a.: Aus dem Leben der Kaileute, Monographie eines Urbewohnerstammes in Neuguinea (in: R. Neuhaus Deutsch-Neuguinea, 1911); Wörterbuch der Käte-Sprache, gesprochen

in Neu-Guinea (in: Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, 1925); Anutu im Papualande, 1925; Ajo!, 1926. **Merkel.**

Kiefl, Franz Xaver (1869—1928), kath. Theologe, * zu Höhenrain (Niederbayern), 1894 Priester, 1900 Professor für NT in Dillingen, 1903 in Passau, 1905 o. Prof. für Dogmatik in Würzburg, 1911 Domkapitular in Regensburg, ebendort 1914 Dombekan.

Vf. u. a.: Pierre Gassendis Erkenntnislehre, 1893; Die johanneische Frage an der Jahrhundertwende, 1901; Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen, 1903; Hermann Schell und die Ewigkeit der Hölle, 1904; Die Stellung der Kirche zur Theologie Schells, 1908; Darwin und die Theologie, Rektoratsrede 1909; Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, 1911; Der Modernisteneid, Gutachten, erstattet im Auftrage des bayerischen Kultusministeriums, 1912; Leibniz, 1913; Martin Luthers religiöse Psyche, 1917; Katholizismus und Protestantismus im gegenwärtigen Deutschland, 1918; Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Gesammelte Essays, (1921) 1922²·; Die deutschen Katholiken und der Pazifismus, 1924; Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands, 1925; Kritische Randglossen zum bayerischen Konkordat, 1926. **Fendt.**

Kiel, Universität.

1. Die Christiana Albertina ist 1665 von Herzog Christian Albrecht von Holstein-Gottorp begründet mit 3 theologischen, 5 juristischen, 2 medizinischen und 9 philosophischen Ordinarien, unter letzteren auch Lehrer der orientalischen Sprachen und der Beredtsamkeit. Zunächst und noch ein Jahrhundert lang hatte die theologische Fakultät die Führung; ihr gehörte auch fast die Hälfte der Immatrikulierten an. Die Landeskinder bezogen fast nur noch die einheimische Universität, die ihnen Konvikt und reichliche Stipendien bot. Aber die fortgesetzten territorialen Kämpfe zwischen dem Gottorpschen Hause und Dänemark brachten die Universität in große Geldnöte. Erst nachdem K. definitiv an Dänemark gekommen (1773), erst als der mit ¶ Klopstock befreundete Minister Graf Bernstorff durch den Kurator Graf Reventlow von Emkendorf und sodann durch Klopstocks Freund J. A. ¶ Cramer ein pflegliches Interesse für die Universität bekundete und jede Beförderung in den Herzogtümern, in Staats- und Kirchenämtern, vom voll zweijährigen Besuch K.s abhängig gemacht wurde, stieg der Besuch wie die Zahl und Güte der Lehrkräfte erheblich, gewann K. vollen Anteil an der deutschen Geistesgeschichte, vor allem aber an der Entwicklung des nationalen Gefühls aus dem weltbürgerlichen. H. von ¶ Treitschke, nur ein Jahr in K. wirksam, hat dem politischen Kampf der K.er Professoren, des Theologen ¶ Twesten, der Juristen Falck und Francke, der Historiker Dahlmann und G. W. Nitzsch, gegen die dänischen Uebergriffe die gebührende Anerkennung verschafft; dieser Kampf füllte die Jahre 1830—50 aus und endete 1850 nach dem Siege der Dänen mit der Verbannung von acht Professoren. Durch diese Verbannung haben K.er Gelehrte die Saat historischen und vaterländischen Denkens über Deutschland verbreitet. Nachdem die Besuchsziffer während der napoleonischen Kriege auf 74 herunter-, in den langen Friedensjahren wieder bis auf 300 hinaufgegangen, in den 50er Jahren, wo ein Druck zugunsten des Besuches von Kopenhagen stattfand, wieder auf 120—200 gesunken war, bewirkte nach 1866 allmählich die energische Fürsorge des preußischen Staates, die starke Vermehrung der Lehrstühle, die noch durchgreifendere Hebung der Kliniken und Institute und die Berufung erstklassiger Lehrkräfte die Erhebung K.s zu einer gesuchten Durchgangsstation aufwärts strebender Kräfte, insbesondere in der medizinischen und juristischen Fakultät, seit Gründung des weltwirtschaftlichen Instituts auch in der Volkswirtschaft. Die Frequenz stieg 1900 auf über 1000, 1914 auf über 2000. Ein Hauptgrund des Zuzugs war aber die Steigerung der Sportinteressen der deutschen Jugend, die Anziehungskraft von Meer, Flotte und Kieler Woche. Seitdem der Weltkrieg Flotte und Kieler Woche zerbrochen, müssen innere Anziehungskräfte an ihre Stelle treten. Die „Universitätsgesellschaft" hat die Beziehungen der Universität zum Lande, die erst locker waren, bedeutend gefestigt.

2. Die theologische Fakultät hat durch ihren ersten Dekan, Peter ¶ Musäus, den Stempel des Melanchthonischen Geistes aufgeprägt bekommen. Bedeutender war der zweite Professor ¶ Kortholt, ein angesehener Kirchenhistoriker. Neben ihm lehrte Paul Sperling außer Exegese auch Homiletik und Katechetik, die in K. jeweilen fast doppelt vertreten waren. Außerdem las der berühmte Literarhistoriker Dan. Georg Morhof über geistliche Rhetorik, während der Orientalist Matthias Wasmuth gegen Ende starb mit Hebräisch sich lieber mit astronomischer Offenbarung abgab. Aus der ersten Periode ist im übrigen nur noch zu nennen der als Generalsuperintendent und Schulinspektor verdiente Heinrich Muhlius (1695—1733). Er focht mit seinem königlichen Kollegen Schwarz, dann mit seinem Fakultätskollegen Dassov über die Frage, ob die Gläubigen in diesem Leben schon wirklich selig seien, im Grunde aber für das gute Recht des Pietismus einen wütigen Streit durch, der durch fürstliches Schweigegebot sein unrühmliches Ende fand. ¶ Mosheim lehrte vier Jahre hier. Wie schon immer das Interesse der Fakultät so ziemlich geteilt war zwischen dogmatischer Streittheologie und Homiletik, so begann ihr Wiederaufblühen 1775 mit der Errichtung eines homiletischen Seminars. Das Verdienst um die gesunde Ueberleitung der theoretischen in die amtliche Beschäftigung, weiterhin in die Erneuerung der auf einen Ordinarius herabgegangenen Fakultät und der gesamten Universität hat Joh. Andr. ¶ Cramer; er hat als ästhetisch und literarisch hochgebildeter Vertreter einer aufgeklärten Populartheologie K. wieder in den Chor der akademischen Schwestern zurückgeführt. Mit ¶ Zachariae fing der Rationalismus an einzudringen. S. G. Geyser (1777—1808) und J. Ch. R. Eckermann (1782 bis 1837) stellten eine ausgedehnte und einflußreiche Lehrtätigkeit und sehr dünnflüssige literarische Produktion am Anfang des 19. Jhd.s in den Dienst des Rationalismus, dessen Nerv in der Annahme der ¶ Akkommodation Jesu an die jüdischen Zeitvorstellungen lag, die dann eine Zustimmung des gesunden Menschenverstands zu dem Kern seiner Lehren ermöglichte. Der Privatdozent und Geschichtsschreiber der Fakultät, Joh. Otto Thieß (1793—1800) setzte seine starke geistige Kraft an die Zerstreuung der noch übrigen Dämmerung des Aberglaubens. Auf der anderen Seite bildete das Gut Emkendorf den Sammelplatz des nach Restauration des alten Glaubens seufzenden Kreises (¶ Erweckungsbewegung, 2 h), der 1816 in einer „Bitte an das akademische Konsistorium" über die Nichtachtung des Christentums seitens der Beamten des Vaterlandes klagte und als Gegenmittel Einrichtung von Vorlesungen über die christliche Religionslehre für Nichttheologen und Erhebung derselben zu Zwangskollegien forderte. In diesem Kreise ist gewiß auch die Berufung Joh. Fr. ¶ Kleukers (seit 1798) ausgemacht worden, der sich eine gewisse Führerschaft in

Kreise der biblisch-supranaturalistischen Apologeten erworben hat und von Claus ¶ Harms als „ein Morgenstern der Reformation der evg. Theologie" gefeiert werden konnte. Harms hat der Universität zwar nur als Ehrendoktor angehört, als welcher er im Sommer 1835 über kirchliche Statistik las, hat aber durch seine Wirksamkeit als tatsächlicher Universitätsprediger und durch sein Kränzchen mit Theologiestudierenden, aus dem seine klassische „Pastoraltheologie" hervorging, einen großen Einfluß ausgeübt im Sinne eines subjektiv gefärbten lutherischen Konfessionalismus. An ihn schloß sich ¶ Twesten (1814 bis 1835 in K.) mit großer Selbständigkeit, doch so innig an, daß gesagt werden konnte: „Twesten bekehrt seine Zuhörer, und Harms tauft sie alsdann." Er erfüllte sie mit vollem Vertrauen zu dem systematischen Wert der Reformationstheologie und übermittelte ihnen doch eine gewisse Unbefangenheit und Weite der wissenschaftlichen Uebersicht. Neben ihm hat 30 Jahre lang (1810—40) G. S. Francke als Vermittlungstheologe für ein entschieden biblisches Christentum, Joh. Chr. Schreiter als Direktor des homiletischen Seminars (1814—21) gegen den „antiprotestantischen Mystizismus", J. F. B. Köster aber (1822—39) als anerkannter Bahnbrecher einer Wissenschaft der praktischen Theologie gewirkt. Twestens Nachfolger als Dogmatiker, A. F. L. Pelt (1835 bis 1852 in K.) vertrat charaktervoll eine Christentum und Humanismus, Bekenntnis und wissenschaftlichen Fortschritt ausgleichende Vermittlungstheologie. Die Christusspekulation J. A. ¶ Dorner's konnte in den vier Jahren (1839—43) nicht Fuß fassen, so wenig wie das noch nicht fertige System ¶ Liebner's. Der Gustav-Adolf-Mann ¶ Fricke machte 1865 R. A. ¶ Lipsius Platz, der bis 1871 starken Einfluß ausübte, mehr freilich durch seine wuchtigen Streitschriften gegen Bischof Koopmann als durch seine bedeutenden patristischen Arbeiten. Jener Streit drehte sich um die Anklagen des theologischen Liberalismus als „Falschmünzerei" und „theologisch aufgeputzten Materialismus". Wegen Beteiligung an dem Bremer Protestantentag wurde Lipsius aus der wissenschaftlichen Prüfungskommission ausgeschlossen; vergebens suchte man einen studentischen Boykott gegen ihn ins Leben zu rufen.

Mit der Berufung des irenischen Dogmenhistorikers Fr. ¶ Nitzsch auf den dogmatischen Lehrstuhl (1872 bis 1898) kehrte der Friede in Fakultät und Landeskirche zurück. Sein Nachfolger, Erich ¶ Schaeder, der bis 1906 den kritisch gerichteten ¶ Titius, seit 1916 ¶ Mulert zur Seite hatte, hat zuletzt in scharfer Kampfesstellung gegen des Generalsuperintendenten Th. ¶ Kaftan „moderne Theologie des alten Glaubens" eine „theozentrische Theologie" vertreten, die hinter Schleiermacher zurückgeht. Sein Nachfolger ward 1918 ¶ Mandel, der, religionsgeschichtlichen und philosophischen Studien hingegeben, sich von seinen ursprünglichen konservativen Anschauungen entschieden abwandte. — Den AT.lichen Lehrstuhl hatte 1868 bis 1913 A. ¶ Klostermann inne, bei kräftiger Textkritik doch Wellhausens Geschichtsbild ablehnend und wesentlich das überlieferte festhaltend, dann bis 1922 ¶ Sellin, seit 1923 W. ¶ Caspari. — Das NT vertraten 1863—77 B. ¶ Weiß, 1878 Th. ¶ Zahn, bis 1883 E. ¶ Haupt, 1888—90 E. ¶ Grafe, bis 1895 E. ¶ Schürer. Waren die beiden letzteren Vertreter der unbeschränkten historischen Kritik, so vertrat ¶ Mühlau 1895—1909 eine konservativere Auffassung. Ihm folgte 1909—14 ¶ Leipoldt, 1915 A. ¶ Seeberg, dann bis 1928 Jul. ¶ Kögel, jetzt ¶ Windisch. — Die kirchengeschichtliche Professur bekleidete 1873—93 W. ¶ Möller, 1893 bis 1906 H. von ¶ Schubert, seitdem G. ¶ Ficker; eine zweite Professur dieses Fachs hatte 1901—13 A. ¶ Eichhorn, 1916—26 ¶ Kohlmeyer, 1927—28 ¶ Bauke, seitdem ¶ Barnikol inne. — Professor der praktischen Theologie war 1841—86 Karl ¶ Lüdemann, bis 1894 ¶ Kawerau, bis 1926 O. ¶ Baumgarten, gegen den wegen seines Kampfes wider den kleinen Lutherischen Katechismus 1902 ein Drittel der Landespastoren sich mit der Bitte um seine Entfernung an den Kultusminister wandten. Die Habilitation Fr. M. ¶ Rendtorffs, der hier bis 1910 las, später A. ¶ Weinreichs wirkte beschwichtigend. 1926, als Baumgarten die Altersgrenze erreicht hatte, ward sein Nachfolger der ganz anders gerichtete H. ¶ Rendtorff. — Jetzt (Anfang 1929) gehören der Fakultät außer den schon genannten Ordinarien noch an: als nichtbeamtete ao. Professoren R. ¶ Schütz (NT), W. ¶ Bruhn (Syst. Theologie), W. ¶ Bülck (Prakt. Theologie), als Privatdozent Th. ¶ Voß (Prakt. Theologie). — Die Fakultät ist in ihrer theologischen Haltung uneinheitlich wie die Landesgeistlichkeit. Die alte Verpflichtung ihrer Lehrer auf unveränderte Augustana, Apologie, Luthers Schmalkaldische Artikel und Katechismen ist durch Nichtgebrauch abgeschafft, Zugehörigkeit zum lutherischen Bekenntnis dagegen noch immer vorausgesetzt (was die Berufung Unierter nicht ausschließt). Sie ist lange fast nur von Schleswig-Holsteinern (und Angehörigen benachbarter Landeskirchen, namentlich Lübeckern und Hamburgern) besucht gewesen; erst in neuester Zeit ward der Besuch von auswärts beträchtlicher. 1890 waren es 106 Studenten, 1903 nur 33, 1914 und 1919 wieder 110; dann sank die Zahl bis 1926 auf 37, um im SS. 1928 auf 71 zu steigern; im WS. 1928/29 betrug sie 51.

Außer der bei ¶ Universitäten genannten allgemeineren Lit. vgl. H. Ratjen: Geschichte der Universität zu K., 1870; — C. E. Carstens: Geschichte der theol. Fakultät zu K., 1875; — Joh. Thieß: Biographische Nachrichten von allen Lehrern der Theologie zu K., 1800—03; — W. Bülck: Geschichte des Studiums der prakt. Theologie an der Universität K., 1921; — Volbehr und Weyl: Professoren und Dozenten der Universität K. 1665—1915, 1916; — Otto Brandt: Geistesleben und Politik in Schleswig-Holstein um die Wende des 18. Jhd.s, 1927²; — Von K.er Professoren. Briefe, hrsg. von Mor. Liepmann, 1916. **Baumgarten.**

Kiel (Kilius), Tobias (1584—1627), evg. Kirchenliederdichter, * zu Ballstädt bei Gotha, 1618 Pfarrer zu Eschenbergen und 1627 nur noch kurze Zeit in seiner Heimat. Verfasser christlicher Komödien. Sein Hoffnungslied: „Herr Gott, nun schließ den Himmel auf, mein' Zeit zu End sich neiget" begegnet in verschiedenen Gesangbüchern.

E. E. Koch³ II, S. 268 ff. **Paul.**

Kielland, Alexander L. (1849—1906), Dichter, * in Stavanger, entwuchs der alten Kaufmannsaristokratie Norwegens, in deren Anschauungen und Lebensformen er trotz aller extrem oppositionellen Stellungnahme im Grunde immer verblieben ist. Seine spät, aber plötzlich reifende und ebenso plötzlich wieder versiegende Dichtung wollte er selbst als „Poesie des Nützlichen" betrachtet wissen. Unter der gegenwartskritisch interessierten Generation der 80er Jahre ist er der bewußteste Mann der Tendenz, der typischste Zeuge für den engen geistigen Zusammenhang von Naturalismus und Aufklärung. Ihm, dem glänzenden Stilisten, war Kunst nur Form und Waffe schonungsloser Angriffe gegen die Gesellschaft als konventionelle und sanktionierte Lüge und Heuchelei. Die besondere Schärfe seiner Angriffe gegen die

Schule und die Kirche als staatliche Organisation zeigt erneut die Verbindung mit der Aufklärung, und wie sie nutzt er die wirksame Kontrastierung von Lehre und Leben satirisch aus. Er ist Wortführer weit verbreiteter Zeitstimmungen, lebhaft beeinflußt von dem politisch und literarisch radikalen, antiromantischen Wirken der Brüder Edvard und Georg ¶ Brandes in Dänemark und von der Glückseligkeitslehre Stuart ¶ Mills. Noch wesentlicher ist für ihn das Erlebnis Sören ¶ Kierkegaards, den er bewundert und viel zitiert. Es charakterisiert K., daß ihn einzig die kritische Seite Kierkegaards packt, die Wucht seiner Anklagen und die fascinierende Form. Dagegen fehlt ihm das tiefe und leidenschaftliche religiöse Erlebnis, das ihm darum auch an dem großen Dänen unwesentlich bleibt. Selbst wo er Sektierer Haugianischer Richtung mit dem Staatschristentum kontrastiert (Schiffer Worse), ist ihm der darin liegende Angriff, nicht die suchende Frömmigkeit der Sekte wesentlich. So formt er weder religiös noch sozial ein neues positives Ideal, und auch für die aufstrebende proletarische Bewegung setzt sich der im Bürgertum verwurzelte Frondeur nicht ernsthaft ein.

Harald Beyer: A. K. og Søren Kierkegaard (Edda, Bd. 19, 1923, S. 109 ff). **H. de Boer.**

Kierkegaard, 1. Peter Christian (1805—88), lutherischer Theologe, Bruder von 2, * in Hillerod bei Kopenhagen. Nach beendetem Studium und Auslandreise lebte K. zunächst als Lehrer und Privaterzieher, seit 1834 als Privatdozent in Kopenhagen, stark beeinflußt von ¶ Grundtvig. 1842—56 war er Pfarrer in Pedersborg bei Soro, 1850—53 Mitglied des Reichstages, 1856 auf ¶ Martensens Anregung zum Bischof in Aalborg ernannt. K. war ein hervorragender Redner; berühmt ist seine Verteidigung des Grundtvigianismus gegen ¶ Rudelbach auf der 1. Skandinavischen Kirchentagung. 1867—68 Kultusminister, mißglückte ihm die Durchführung des Wahlgemeindegesetzes (¶ Dänemark, 4), und er übernahm wieder das Bischofsamt in Aalborg. Er beteiligte sich eifrig an der kirchlichen Organisationsarbeit in konservativem Sinne. Doch machten sich zunehmende Schwermut und schwere Anfechtungen geltend, so daß er auf eigene Bitte 1875 seinen Abschied erhielt. Von Selbstanklagen gepeinigt, verbrachte er den Rest seines Lebens in vollständiger Geisteskrankheit. Ueber sein Verhältnis zum Bruder vgl. Samlede Skrifter (s. Literatur) IV, S. 99 ff.

P. Chr. K.s Samlede Skrifter, udg. af P. E. Glahn und L. Nygaard, 6 Bde., 1901—05. — K. gab 1840—42 die Zeitschrift „Nordisk Tidsskrift for kristelig Theologi", 4 Bde., und 1849—53 „Fortsaettelsen fra Pedersborg", 3 Bde. heraus. — Ueber K. vgl. F. Nielsen in Bricka: Dansk biogr. Leks. IX, 1895, S. 145 ff, und in: Kirkeleks. for Norden II, 1904, S. 767; — H. Mosbech in Dahl-Engelstoft: Dansk biogr. Haandleks. II, 1923, S. 320. **Waschnitius.**

2. Sören Aabye (1813—55), dänischer Schriftsteller. — Seine Lebensentwicklung kennen wir genau durch die Tagebücher 1835—54. Vom Vater erbte er eine krankhafte Schwermut, eine düstere christliche Religiosität, eine in die Tiefe gehende Dialektik und eine schöpferische Phantasie, und diese Eigentümlichkeiten wurden durch die väterliche Erziehung entwickelt. Dem Vater war das Kreuz wesentlich Beweis für die Bosheit der Menschen. Nach dem Tode des Vaters vollendete S. K. sein theologisches Studium und verlobte sich 1840 mit Regine Olsen; doch sah er bald ein, daß die Schwermut und Geheimnisse, die damit in Verbindung standen, „der Pfahl im Fleische", eine Ehe hindern mußten; auf eine sehr eigentümliche Weise hob er 1841 die Verlobung auf. Dadurch kamen sowohl seine Religiosität wie die dichterische Seite seiner Persönlichkeit zum Ausbruch; die Religiosität durch das vertiefte, leidende Schuldbewußtsein, das dichterische durch das Mitleiden der Liebe mit der Geliebten. Diese zwei Seiten vereinten sich in der Arbeit an den pseudonymen Schriften (s. u.), die anfangs 1846 vollendet waren. Am Neujahr 1846 griff er das radikale Witzblatt, den Corsaren, an, das sich rächte, indem es ihn zum Gegenstand boshaften Spottes machte, was ihn tief verletzte. Und indem er die Folgen seines Angriffs auf den Corsaren und die ganze Lage der Christenheit überlegte, verstand er, daß das Christentum nicht nur, wie er bisher eingesehen hatte, innere, sondern auch äußere Leiden kennzeichnen; und seine Phantasie schuf die Gestalt des „kommenden Märtyrerpropheten", des „Wahrheitszeugen", der die Christenheit erwecken sollte. Er fühlte sich in einem immer schärferen Gegensatz zu „der bestehenden Christenheit", und die Schriften wurden polemischer. Als Bischof ¶ Mynster 1854 starb und Professor ¶ Martensen ihn in einer Gedenkrede als „einen der echten Wahrheitszeugen" pries, schrieb K. einen Zeitungsartikel voll scharfen Protestes (Dez. 1854). So fing ein Kampf an, den K. erst in Zeitungsartikeln, später in Flugblättern führte („Der Augenblick"). Hier erweiterte sich der Angriff zu einer Kriegserklärung gegen die ganze Kirche, die These wurde verfochten, daß das Christentum des NT.s gar nicht existiere. Dieser Streit kostete ihm seine letzte Kraft; er starb als ein Christ, der sich ganz von der Kirche losgesagt hatte.

K.s Schriften. a) Die pseudonymen Schriften. Daß K. 1843—46 pseudonym schreibt, soll den Leser verstehen lassen, daß K. geistig mit den Verfassern nicht einig ist; sie stellen verschiedene von ihm selbst zurückgelegte Lebensmöglichkeiten (Stadien) dar. In dem ästhetischen Stadium lebt man in ästhetischen Stimmungen, in denen es nur auf das Genießen der seelischen Fülle ankommt; die deutsche ¶ Romantik ist das Vorbild; der Leser durchschaut die innere Haltlosigkeit und die verborgene Verzweiflung dieses Stadiums. Den Gegensatz dazu bildet das ethische Stadium, wo das Leben den Stempel zuverlässiger Treue und harmonischer Schönheit trägt, weil der Wille Gottes und das irdische Leben in Ehe und Beruf, „das Innere und das Aeußere" ineinander aufgehen. Dieser Gegensatz wird zum erstenmal in „Entweder-Oder" dargestellt; es enthält (I) Abhandlungen eines jungen Aesthetikers, darunter zuletzt das Tagebuch des Verführers, und (II) Versuche seines älteren Freundes Gerichtsrat Wilhelm, ihn in das ethische Leben hineinzuführen. Charakteristisch für das religiöse Stadium ist das Suchen der Seele nach Gott und das damit verbundene tiefe innere Leiden, weil die existentiellen Möglichkeiten des irdischen Lebens untergraben worden sind. In „Furcht und Zittern" benützt er Isaaks Opferung, um den Bruch der tieferen Religiosität mit dem Allgemein-Ethischer zu schildern. In der „Wiederholung" benutzt er eine Umdichtung seiner Verlobung zu demselben Zweck. In den „Philosophischen Brocken" konstruiert er, wie das Christentum sein muß, wenn es über die humane Freireligiosität, deren Typus ¶ Sokrates ist, hinauskommen soll: dann muß ¶ Sünde eine alle und alles umfassende Tatsache im Menschenleben sein; und dann muß der Lehrer Gott sein. Nur weil das Wesen des Menschen an seiner Wurzel von der Sünde angegriffen ist, ist „der Sprung" möglich

der in ein Leben hineinführt, wo man nicht mehr aus seinen eigenen religiösen Möglichkeiten lebt, sondern aus dem Lehrer, der Gott ist: Christus; nach diesem Sprung ist man von der Welt grundverschieden. Deutlich tritt der Grundgedanke K.s hervor, daß eine in der Geschichte gegebene Offenbarung notwendig polemisch sein muß. „Der Begriff der Angst" behandelt die psychologische Möglichkeit des Sündenfalls und der Erlösung; auf der eigentümlich zweideutigen Art der Angst beruht die Möglichkeit der Freiheit. Dieses Werk ist wie die „Krankheit zum Tode" voll tiefsinniger psychologischer Beobachtungen. Die „Stadien auf dem Lebenswege" schildern nochmals die drei ersten Stadien. Die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken" enthält in einer scheinbar journalistischen Form die philosophischen Gedanken, die die Stadien als eine Lebensentwicklung erscheinen lassen. Erst hier durchschaut man, wie diese Literatur sowohl durch ihre Struktur wie durch ihren Inhalt eine Bekämpfung der Philosophie ¶ Hegels ist mit ihrem objektiven Denken und ihrem optimistischen Kulturpantheismus. Dieser Gegensatz zu Hegel zeigt sich schon darin, daß die Stadien in persönlicher Gestalt geschildert sind. Und der Hauptgedanke der Nachschrift ist der Unterschied zwischen objektivem Denken, das unmöglich und unethisch ist, und subjektivem Denken, das mit Handeln identisch ist und deshalb mit Risiko verbunden ist; durch solches Wagen wird die Existenz des Existierenden umgebildet. Nur durch eine existentielle Entwicklung, die durch Leiden und Schuld führt, läßt sich das Christentum aneignen; sonst ist der Gottmensch ein Paradox. Die Hegel'sche Auffassung des Christentums verwandelt nach K. seine Tiefe in einen flachen Optimismus. Dieser Gegensatz zu Hegel im Verein mit seinen persönlichen Voraussetzungen und der Sorge über den Mangel an Heroismus in dem jetzigen Christentum bewirkte, daß seine Auffassung des Christentums immer lebensfeindlicher wurde, namentlich nach dem Jahre 1848, dessen politische Bewegungen er haßte (die Menge ist die Unwahrheit). Dieser lebensfeindlichen Auffassung des Christentums gab er in dem Satze von dem „absoluten qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch" Ausdruck. Die ethische Konsequenz dieses Satzes war die absolute Polemik des Christentums gegen das Menschheitsleben. Seine Hauptforderung war nämlich, daß Erkenntnis und Leben einander entsprechen sollten, die Erkenntnis sollte im Leben „redupliziert werden". — b) Die erbaulichen Schriften, von denen die wichtigsten „Erbauliche Reden verschiedenen Geistes", „Taten der Liebe", „Christliche Reden" sind, hat K. im eigenen Namen geschrieben, d. h. sie enthalten seine eigene Stellungnahme zum Leben. Der Darstellung der Ideale schließen sich — auch in der nächsten Periode — Abendmahlsreden an, die die Gnade für die durch die Ideale Gedemütigten verkünden. — c) Die polemische Literatur fängt 1849 an, ist wiederum pseudonym, aber von K. selbst herausgegeben; der Sinn ist der: daß er, mit diesem Maßstab gemessen, bekennen muß, daß er selbst kein Christ ist. In „Zwei ethisch religiöse Abhandlungen" gibt er uns den Begriff des „Wahrheitszeugen". In der Krankheit zum Tode wird, unter Luthers Einfluß, der Weg von der Verzweiflung zu der Vergebung der Sünde gebahnt. Am Schluß dieses Werkes wird die Behauptung, daß die Möglichkeit des Aergernisses die notwendige Voraussetzung des Glaubens ist, polemisch verwendet. Und dies geschieht noch mehr in der „Einübung im Christentum", wo das Christentum als die Religiosität des Paradoxes und der leidenden Nachfolge Christi dargestellt wird. Populär sagen „Zur Selbstprüfung" und „Richtet selbst" (posthum) dasselbe. Ueber „Der Augenblick" vgl. oben Sp. 748. Nach seinem Tode erschien das 1848 verfaßte Buch „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller", das den Zweck seiner Schriftstellerei bis 1848 erklärt.

Die erste Bedingung des Verständnisses von K. ist, daß man das Wechselverhältnis zwischen K.s Leben und Schriften, die zweite, daß man Hegel, Plato und Aristoteles versteht, die dritte, daß man die erbaulich-christlichen Schriften zum Ausgangspunkt macht. Daraus folgt, daß Kenntnis der dänischen Sprache nötig ist; denn nur einige christliche Erbauungsschriften und nur sehr wenige der Tagebuchaufzeichnungen sind übersetzt. Ohne Kenntnis der Sprache sind auch P. A. Heibergs grundlegende Arbeiten (s. Lit.) nicht zugänglich. Nur durch Studium des Verhältnisses zwischen Leben und Gedanken gewinnt man auch die Voraussetzung für die von ihm selbst mit Recht geforderte Unterscheidung zwischen ihm und den Pseudonymen. Ein eingehendes Studium der philosophisch-theologischen Gedankengänge findet sich nur bei Bohlin (s. Lit.). — ¶ Brandes hat zuerst die Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen K.s Leben und Schriften gelenkt, doch ist seine Schrift zu sehr Agitationsschrift gegen das Christentum. ¶ Schrempf, dessen Uebersetzung leider zu frei ist und dessen Einleitungen stark subjektiv gefärbt sind, hat Anstoß an K.s Christentum genommen und vermißt bei K. eine apologetische Einstellung, die K. gerade nicht einnehmen wollte; ihm war es nur darum zu tun, das Christentum aus der protestantischen Kulturvergötterung zu retten. Daher wurde Th. Haecker durch ihn zum Katholizismus geführt; Haecker lehnte K.s Subjektivismus ab, der für Schrempf allein Bedeutung gehabt hat. Sowohl Brandes wie Schrempf beginnen mit der unberechtigten Identifizierung K.s mit den Pseudonymen. Die ¶ Dialektische Theologie hebt mit Recht K.s Verwandtschaft mit Luther und seine Gedanken von dem absoluten qualitativen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen hervor; sie hat aber nicht bemerkt, daß K. auf die Möglichkeit des Mißbrauchs dieses Gedankens aufmerksam gemacht hat (Bd. X 1, A 59). Eine Verknüpfung einer Dogmatik der Paradoxie mit einer bürgerlichen Ethik liegt so weit wie möglich von dem Verfasser der „Einübung im Christentum", der unerbittlich die Verwandlung der Existenz durch den Glauben forderte, und aus diesem Grunde den Angriff auf die Kirche anfing. Man darf nicht das Verständnis K.s (wie Gilg; s. Lit.) zu Ende führen, ohne über diesen Angriff Rechenschaft abzulegen. Es ist auch unmöglich, K. als Heros des Christentums aufzufassen und dabei zu vergessen, daß sein Leben mit absoluter Feindschaft gegen die Kirche endete.

Schriften: S. K.s samlede Värker, ved A. B. Drachmann, J. L. Heiberg und H. O. Lange I—XIV, 1901 ff (neue Ausgabe bis Bd. X); S. K.s efterladte Papirer, ved H. P. Barfod und H. Gottsched I—IX, 1869 ff. Von der neuen Ausgabe der Papire durch P. A. Heiberg und V. Kuhr sind 14 Bde. (I—X 2) bis 1851 erschienen. — Die Jenaer Uebersetzung durch Chr. Schrempf 1909—22, I—XII, enthält die philosophischen und kirchenpolemischen Schriften und ersetzt ältere Uebersetzungen; — A. Dorner und Chr. Schrempf: S. K.s Angriff auf die Christenheit, 1896; — Th. Haecker: Die Krisis usw., 1922; Kritik

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

der Gegenwart, 1922²; — A. Dorner und Chr. Schrempf: Leben und Walten der Liebe, 1924; — O. Gleiß: Entweder-Oder, 1927⁴; — E. Lehmann: S. K., 1913 (Auswahl); — E. Geismar: S. K., Religion der Tat, 1929 (Auswahl); — A. Bärthold: 12 Reden, 1875; Die Lilie auf dem Felde usw., 1876; dass. und Hoheprieſter-Zöllner-Sünderin, 1877; — F. v. Reincke: Ausgewählte christliche Reden, 1901; — Th. Haecker: Der Pfahl im Fleisch, (1914) 1922²; Religiöse Reden, 1922; Am Fuße des Altars, 1923; — L. Geismar: Die Reinheit des Herzens, 1924; — E. Hirsch: „Gottes bedürfen ...“; „Der Hoheprieſter“ (ZsystTh 1923 und 1927); — F. Benator: Aus K.s Tagebücher, 1901; — H. Gottsched: Buch des Richters, 1905; — F. D. Münch: Auswahl, 1914; — Th. Haecker: Der Begriff des Auserwählten, 1917; Die Tagebücher I—II, 1923; — Ueber K. vgl. A. Bärthold: S. K., 1873; — Derſ.: Aus und über K., 1874; — Derſ.: Leſſing und die objektive Wahrheit, 1877; — Derſ.: Die Bedeutung der äſthetischen Schriften K.s, 1879; — G. Brandes: S. K., 1877, deutsch 1879 (Geſ. Schr. III, 1924); — Chr. Schrempf: S. K. und seine neuesten Beurteiler, 1887; — Derſ.: S. K., ein unfreier Pionier der Freiheit, 1907 (Vorwort von Höffding); — Derſ.: S. K. I, 1927; II, 1928; — H. Höffding: S. K. als Philoſoph, deutsch 1902²; — R. Meyer: K.ske Papiren, 1904, deutsch 1905; — O. P. Monrad: S. K.s Leben und Werke, 1909; — G. Niedermeyer: S. K.s philoſophischer Werdegang, 1909; — Derſ.: S. K. und die Romantik, 1909; — Th. Haecker: S. K. und die Philoſophie der Innerlichkeit, 1913; — H. Reuter: S. K.s religionsphiloſophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religiösem System, 1914; — C. Koch (dän.): S. K., (1916) 1924⁴; — T. Bohlin (ſchwed.): S. K., 1918 (deutsch 1925); — Derſ.: S. K. och nutide rel. tänkande, 1919 (deutsch: K. und das religiöse Denken der Gegenwart, 1923); — Derſ.: S. K.s eth. askådning, 1918; — Derſ.: S. K.s dogm. åskådning, 1925 (deutsch: K.s dogm. Anſchauung, 1927); — Derſ.: Luther, K. und die dialektische Theologie (ZThK 1926); — P. A. Heiberg (dän.): S. K. Barndom og Ungdom, 1895; — Derſ.: En Episode S. K.s Ungdomsliv (K.-Studier I), 1912; — Derſ.: Eet Segiment af S. K.s rel. Udvikl. (KSt III), 1918; — Derſ.: S. K.s rel. Udv., 1925; — E. Geismar: Das eth. Stadium bei K. (ZsystTh 1923); — Derſ.: S. K. (ZsystTh 1925); — Derſ.: S. K., I—VI, 1926—28 (deutsch bisher I—V); — Derſ.: Wie urteilte K. über Luther? (Luther-Jahrbuch 1928); — E. Brunner: Das Grundproblem der Philoſophie bei Kant und K. (ZZ 1924); — M. Thust: Das Marionettentheater S. K.s (ZW 1925); — A. Gilg: S. K., 1926; — F. A. Voigt: S. K., 1928; — H. Diem: Philoſophie und Christentum bei S. K., 1928; — RE³ X, S. 278 ff. **Geismar.**

Kiew (Kiev), ſeit der Christianiſierung der ¶ Ruſſen Biſchofs- und Metropolitansitz. Erſter Metropolit war der Grieche Leo 991. 1240 wurde K. von den Mongolen erobert. Der Grieche Maximus verlegte 1299 den Metropolitansitz nach Wladimir, Theognoſt 1328 nach Moskau, deſſen Metropoliten aber den Titel: „Metropolit von K. und ganz Rußland“ behielten. Eine endgültige Teilung der Metropolitensitze trat nach dem Konzil von Florenz ein (1439), auf der Iſidor von Moskau die Vereinigung der ruſſischen Kirche mit Rom ausgeſprochen hatte (¶ Einigungsbeſtrebungen: I, 1b). Nach deſſen Abſetzung ernannte Papſt Pius II als Nachfolger in K., das unter politischer Herrſchaft Polen-Litauens ſtand, Gregor. Die jetzt in Kiew, Wilna und Novogrodek reſidierenden Metropoliten nannten ſich „Metropoliten von K., Halicz und ganz Rußland“. Die Stellung zu Rom war ſchwankend; unter Michael Rahoza (1588/95) wurde auf der Synode von Breſt (1593) die völlige Union des Metropolitensprengels mit Rom erklärt, die mit dem Niedergang der polniſch-litauiſchen Herrſchaft in den ruſſiſchen Gebieten zum Teil mit Gewalt unterdrückt wurde (¶ Unierte Kirchen: Ruthenen). Nach orthodoxer Auffaſſung iſt der alte ruſſiſche Metropolitanſitz K. erſt 1685/86 wiederhergeſtellt worden, und zwar in Unterordnung unter den Patriarchen von ¶ Moskau bzw. (1721) unter den hl. Synod (¶ Rußland). Zu der neuen Metropole gehörten 1685—1797 Litauen, Slutzk, Weißrußland, Podlaschien, Polen, die Ukraine; 1757 wurde der Umfang auf das rechte Dnjeprufer begrenzt; 1844 kam Berdičev dazu. Sie zählte (vor der Revolution) etwa 3½ Millionen Orthodoxe. Als offizielles Organ des Metropoliten dienten die Kiewer Eparchial-Nachrichten (ſeit 1861). — Beſonders berühmt iſt die Kiewer Pečerskaja Lavra, im 11. Jht. durch die Mönche Antonij und Theodoſij errichtet, mit ihren zahlreichen Kirchen und Kapellen und den unterirdiſchen Höhlen (Katakomben) mit den dort begrabenen Heiligen, die auch jetzt noch von Pilgern eifrig beſucht wird. 1927 wurde ein bedeutender Teil der Gebäude ſäkulariſiert, die Zahl der Mönche verringert. Die Katakomben ſind unverſehrt, ebenſo die Bibliotheken mit den wertvollen Handſchriften und Büchern, ſowie die drei Muſeen, die für die christliche Kunſt von Wert ſind. Die Geiſtliche Akademie von K. wurde 1615 gegründet; in ihr war die ſcholaſtiſche Methode und der Einfluß der Jeſuiten ſtark maßgebend, den der proteſtantiſierende ¶ Prokopovič vergeblich zu brechen ſuchte. 1819 wurde ſie nach dem Vorbilde der geiſtlichen Akademien umgewandelt; 1872 wurden ihr die kirchlich-hiſtoriſch-archäologiſche Geſellſchaft angegliedert. Ihr streng wiſſenſchaftliches Organ waren die Arbeiten der Kiewer geiſtlichen Akademie.

Außer der allgemeinen Literatur zu ¶ Rußland vgl. Bogolovskaja Encyclopedija X, S. 595 ff; — L. K. Götz: Das Kiewer-Höhlenkloſter als Kulturzentrum des vormongol. Rußlands, 1904; — KL VII, S. 428 ff; — J. Pelesz: Geſchichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, 2 Bde., 1878. **Haaf.**

Kihn, Heinrich (1833—1912), kath. Theologe * zu Michelbach (Franken), ſeit 1874 Prof. in Würzburg, ſeit 1904 zugleich Domdekan.

Vf. u. a.: Die Bedeutung der antiochenischen Schule als exegetischem Gebiet, 1866; Möhler, 1885; Enzyklopädie der Theologie, 1892; Patrologie, 1904—07. **Mulert.**

Kilian (Killena), angeblich iroſchottischer Wanderbiſchof, zur Merowingerzeit Glaubensbote am Main, nebſt Gefährten in Würzburg ermordet.

Passio Kiliani, ed. Wilh. Leviſon: MG SS. rer. Merov. V, 1910, S. 711 ff; dazu S. Riezler: Die Vita Kiliani (N. 28, 1903, S. 232 ff); — RE³ X, S. 282 f; — Hauck³ I, 190 S. 386 f; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 291 — A. Bigelmair: Die Anfänge des Bistums Würzbu (Feſt-Schrift für Seb. Merkle, 1922, S. 12 ff); — Fr. Flaskamp: Das Heſſen-Bistum Buraburg, 1927, S. 7 ff. — Wniger beſonnen Fr. Emmerich: Der hl. K., 1896. **Flaskamp.**

Kimchi, jüdiſche Gelehrtenfamilie, um 1200 n. Chr. in Südfrankreich. Joſeph K. und ſeine beiden Söhne Moſes und David, lebten in Narbonne. Der hervorragendſte unter ihnen iſt David K. (1160—1232). Sein exegetiſches Hauptwerk iſt ein Kommentar zu den prophetiſchen Büchern des AT.s. Sein grammatiſches Hauptwerk, Sepher mikhlol, das eine Grammatik und ein Wurzelwörterbuch umfaßt, iſt beeinflußt von Chajjug, Ibn Djanach und dem Vater K. — ¶ Judentum: II A, 3b; ¶ Bibelwiſſenſchaft: I,

RE³ X, S. 283 ff; — Winter und Wünſche: Geſchichte der jüd. Literatur II, 1894, S. 306 ff. 337; — W. Bacher: Joseph K. et Aboulwalid (Revue des études juives VI, 1882, 208 ff); — Das Sepher mikhlol iſt erſchienen mit Erläuterungen von Elias Aſchkenaſi, Venedig 1545; — S. D. Luzzatto: Kere

chemed, hrsg. von Goldenberg, V, 1841, S. 26; — Ozar Jisrael, hrsg. von Eisenstein, IX. 1924, S. 191 ff. **Fiebig.**

Kinast, Erich (1863—1926), evg. Theologe, * in Harburg in Bayern, 1889 Pfarrer in Lehmingen im Ries, 1898 in Schwabach, seit 1911 im Ruhestand.

Vf. u. a.: Die Bedeutung geschichtlicher Tatsachen für den Glauben, 1896; Beiträge zur Religionspsychologie, 1900; Musik und religiöse Erbauung, 1904; Zur Wunderfrage, 1918. — Hinterließ das Manuskript eines vierbändigen „Handbuchs der gesamten Religions- und Glaubenspsychologie"; das Wichtigste daraus gedruckt: Religionspsychologische Grundlegung, 1928. **Sperl.**

Kind Jesu, Schwestern vom armen K. J., in Aachen mit Unterstützung des Bischofs Laurent 1848 von Klara Fey (1815—94) begründet, die 1837 in der St. Paulspfarre eine Arbeitsschule für verwahrloste Mädchen errichtet hatte, 1844 mit Helferinnen in das ehemalige Dominikanerkloster zu Aachen zog und das klösterliche Leben begann. 1848 erwarben sie durch Kauf das einstige Cölestinnenkloster, das Ausgangspunkt der Schwestern vom a. K. J. geworden ist. Schnelle Ausbreitung in Rheinland und Westfalen, Bayern, Oesterreich, Luxemburg. Nach Aufhebung im ¶ Kulturkampf wurde 1878 das Generalmutterhaus nach Simpelveld in Holl.-Limburg verlegt, wo es heute noch ist. Die Schwestern kehrten 1887 nach Deutschland zurück und üben ihre Tätigkeit hauptsächlich in der Erziehung, Krankenpflege und Waisenfürsorge aus. Kleidung: Schwarzer Habit und weißes Skapulier.

O. Pfülf: Mutter Klara Fey und ihre Stiftung, 1913; — Heimbucher III, S. 392; — P. Watterott: Mutter Klara Fey, 1917; — H. C. Wendlandt: Die weiblichen Orden und Kongregationen in Preußen, 1924, S. 299 ff. **Sauren.**

Kinder gelten natürlicher Weise auf allen Kulturstufen als segensreiches Geschenk — daß sie aus Versorgungs- oder sonstigen Bequemlichkeitsgründen unerwünscht sind, bildet immerhin eine Ausnahme und darf in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben. Sie sind willkommen zunächst unter dem Gesichtspunkt der billigen Arbeitskräfte, dann aus sozialen Gründen: je zahlreicher eine Familie ist, desto mächtiger ist sie, desto größer ist ihr Ansehen; Kindersegen ist unter Umständen sogar die Voraussetzung zur Teilhaberschaft am Sippenregiment (vgl. RLV VI, S. 354 f). Der (besonders auch religionsgeschichtlich) wichtigste Grund ist aber der, daß mit dem Wachstum der Familie ihre seelische Energie sich steigert; zahlreiche K. gewährleisten nicht nur äußerlich den Fortbestand der Sippe, sondern sichern die Kontinuität der Lebenskraft, mehren den Vorrat an Seelensubstanz, aus dem die Familienglieder ihr Leben speisen. „In deinen Kindern pflanzest du dich fort, das ist, o Sterblicher, deine Unsterblichkeit" (Brahmanas, RGL 9, S. 76). Allenthalben findet sich daher die Bitte um Kindersegen: der vedische Inder bittet Usas, die Morgenröte, um K. (RGL 9, S. 20); das Hochzeitsritual des Atharvaveda enthält die Bitte um K. (ebda. S. 53); die Chinesen flehen zur Barmherzigkeitsgöttin um K.segen (Chant[4] I, S. 222); die Melanesier suchen auf zauberischem Weg K.reichtum zu erwerben (RGL 8, S. 21); viele Hochzeitsbräuche, die bis auf unsere Tage im Schwange sind (¶ Ehe: I, 2 d), sind als ¶ Fruchtbarkeits-Riten zu verstehen. K.losigkeit gilt überall als schwerer Fluch, bei den Aegyptern und Chinesen sogut wie bei Israeliten, Indern und Persern. Wer soll denn den Ahnenkult üben und die Toten pflegen, wenn keine K. da sind? Die Geister kinderlos verstorbener Eltern irren ruhelos umher und nehmen sich mit List, was ihnen nicht gewährt wird, weshalb sie für besonders gefährlich gehalten werden (¶ Totenverehrung).

Die geheimnisvolle ¶ Macht, die man im Kind wirksam denkt, ist besonders intensiv im Erstgeborenen verkörpert; dieses nimmt daher immer eine Vorzugsstellung ein, auch das Opfer des ¶ Erstlings ist besonders wirksam. Wie alles was mit ¶ Tabu umkleidet ist, bedarf das Kind sorgfältigen Schutzes. Schon im Mutterleib ist es gefährdet durch böse Geister, die die schwangeren Frauen heimsuchen (vgl. die Beschwörung RGL 9, S. 85). Bei seinem Eintritt ins Leben wird das Kind durch vielerlei Bräuche und Zauberhandlungen vor Dämonen geschützt und für seinen Lebensweg gestärkt (¶ Geburt). Wehe aber, wenn es unter Unglück verheißenden Umständen zur Welt kommt! Dann gilt es, den bösen Einfluß, der hier im Spiel ist, radikal auszuschalten: das Kind wird getötet. Unheilschwanger ist dem Primitiven alles Unbekannte und Ungewohnte; deshalb fordert jede Anomalie bei der Geburt die Tötung des Kindes: wenn es mit den Füßen zuerst herauskommt, wenn es schon einen Zahn mitbringt, wenn seine Mutter noch nicht das reife Alter erlangt hat, wenn es der Mutter eine sehr schwere Geburt oder gar den Tod verursacht hat; getötet bzw. ausgesetzt wird auch das schwächliche Kind, sei es gleich bei der Geburt, sei es später, wenn man sieht, daß ihm die Lebensbedingungen fehlen. Unmerklich ist die Grenze, wo der K.mord übergeht in das K.opfer (¶ Menschenopfer), bei dem es sich nicht mehr bloß darum handelt, das Böse zu beseitigen, sondern dem bösen Geist, der sich im Abnormen gezeigt hat, zur Versöhnung ein Opfer zu bringen, damit er möglichst die nächste Geburt glatt vonstatten gehen läßt. Auch kann es gelegentlich vorkommen, daß der rituell motivierte K.mord als grausames, aber wirkungsvolles Mittel zur Rationierung der K.zahl benützt wird. Im Verlauf des Lebens ist die Namengebung von besonderer Bedeutung für das Kind (¶ Namenglaube: I); dementsprechend wird sie zeremoniell umkleidet. Es kommt sogar vor, daß ein Kind, das nicht gedeihen will, mit Hilfe des Schamanen einen neuen, besseren Namen erhält (RLV VI, S. 355). Zur ¶ Abwehr schenken die Eltern ihren K.n ¶ Amulette in Gestalt von Hals- und Armbändern. Um die dem Kind auflauernden Dämonen zu täuschen, werden ¶ Ersatzgaben dargebracht, vielleicht eine Puppe aus Gras oder Teig, während das Kind inzwischen versteckt wird. Das Kindheitsstadium findet seinen rituellen Abschluß mit den ¶ Pubertäts-Weihen.

Für das „Heilige" im Kind lassen sich noch eine Reihe von Einzelbeobachtungen anführen: aus ihrem ¶ Tabu-Charakter erklärt sich gleicherweise, daß die K. das eine Mal bei Festen und Weihehandlungen nicht zugegen sein dürfen, während sie das andere Mal bei kultischen Handlungen mitwirken (z. B. Knaben als Opferdiener bei den römischen Terminalien oder beim Fest der Arvalbrüder; RGL 5, S. 7. 16). Opfer von K.n sind um deren Reinheit und Unschuld willen besonders wirksam (¶ Bauopfer, ¶ Menschenopfer). Auch daß sich K. gerne verwandeln, besonders in Tiere (vgl. die Märchen aller Völker!), darf hier erwähnt werden.

Zwillingsgeburten tragen in der Regel ominösen Charakter: Mädchen bedeuten Glück, Knaben Unglück, Junge und Mädel zusammen sind neutral. Auf primitiver Stufe werden Zwillinge und Drillinge häufig getötet, weil sie in ihrer Seltenheit für höchst gefährlich gelten; bleiben sie am Leben, so werden sie in besonderem Maß für Zauberkinder gehalten und man glaubt, sie seien zu Zauberern prädestiniert. In jedem Fall hat sich die Zwillingsmutter

sehr viel peinlicheren Reinigungszeremonien zu unterziehen als nach einer gewöhnlichen Geburt. In vielfachen Variationen hat sich das Zwillingsmotiv in Märchen und Mythus niedergeschlagen: Im Yasna sind die beiden Lebensprinzipien des Parsismus, Gut und Böse, als Zwillinge geschildert (Chant[4] II, S. 230); in der babylonischen Religion trägt der Mond Zwillingscharakter (Chant[4] I, S. 509); die Gestirnaugen des ägyptischen Himmelsgottes (Sonne und Mond) sind ein Zwillingspaar (RGL 10, S. 24 f); wie die ¶ Dioskuren Zwillingssöhne des Zeus sind, so die Asvins des Dyaus. Auch die Aussetzung des Götterkindes oder des jungen religiösen Heros als mythologisches Motiv (z. B. Tammuz, Moses u. a.) ist der irdischen Sphäre entnommen.

Endlich ist in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß das natürliche Liebesverhältnis zwischen Eltern und K.n den symbolischen Ausdruck hergegeben hat für die innigste Beziehung zwischen Mensch und Gott, wie wir sie etwa im Kindschaftsverhältnis der Bhaktifrömmigkeit (¶ Hinduismus: B 1) finden und wie sie vor allem in der ¶ Gotteskindschaft des Christentums ihre tiefste Tiefe erreicht hat.

R. Thurnwald: RLV VI, S. 349 ff; — ERE III, S. 524 ff (Children). **Rühle.**

Kinderarbeit ist in der kapitalistischen Wirtschaft des 20. Jhd.s (¶ Kapitalismus), wenigstens in den vorgeschrittensten Industrie- und Kulturstaaten, außerhalb der Landarbeitsbezirke relativ weniger verbreitet als in der Wirtschaft früherer Jahrhunderte, wo man K. noch als das beste Erziehungsmittel — zum Ersatz des mangelnden Volksschulwesens — ansah oder in der Ausbeutung der billigen Kinderkräfte ein notwendiges Wirtschaftsverfahren zur Ermöglichung des Absatzes und zur Steigerung der Rentabilität erblickte. Die Waisen- und Armenkinderfürsorge vom 16.—18. Jhd. bestand großenteils in Arbeitszwang oder Zwangslehrlingsschaft, um durch Beschäftigung die „Glückseligkeit" der Kinder zu fördern und die Unterhaltskosten der „Fürsorge" zu decken. Auch die Beschäftigung der eigenen Kinder in Haushalt, Feld oder Werkstatt der Eltern war meist hart. Gegen Ende des 18. Jhd.s gesellte sich zur Losung „Arbeit statt Almosen" für die bedürftigen Kinder der fortschrittliche Gedanke der bewußten Vorbereitung auf den künftigen Beruf durch werktätige Erziehung (¶ Pestalozzi). Aber mit der Bedrängnis mancher Handwerke, namentlich der Hausspinnerei und -weberei, unter der Konkurrenz der mechanischen Industrien und kapitalistischen Fabrikationsweisen (in Großbritannien seit 1790, Deutschland und Schweiz seit 1810) verwandelten sich die kindlichen Lehrlinge zu bloßen widerstandsunfähigen Produktions- und Bereicherungsinstrumenten der Fabrikanten und Verleger. Die zunehmende Verwendung Unmündiger (neben Frauen) wurde dank der technischen Arbeitszerlegung sogar typisch für gewisse neue Industrien. Die Armenbehörden, aber auch die Eltern verhandelten die Kinder förmlich an die Fabriken. Die Familienbande lösten sich vielfach dabei auf. 12- bis 16stündige tägliche Arbeit auch für 4—6jährige Kinder, die nötigenfalls wachgepeitscht wurden, war nichts Seltenes. Auch zur Kohlengrubenarbeit und zu schweren landwirtschaftlichen Arbeiten wurden Kinder, und zwar im „Gang-System" umherziehend, verdungen. Trotzdem priesen Fabrikanten und Schriftsteller jener Zeit den wirtschaftlichen und erzieherischen Segen der K. Beschränkung der K. hieße, „den unglücklichen Opfern mißverstandener Humanität ein Mittag- und Abendessen nehmen."

Die „billige" K. mordete aber nicht nur Kinderleiber und -seelen, sondern unterminierte auch den Lohnstand der Erwachsenen. Gesundheits- und Sittlichkeitsverfall, in Preußen auch die Verkümmerung des militärischen Rekrutennachwuchses und der Konflikt mit dem sich einbürgernden Volksschulzwang, verlangten gesetzliche Eingriffe zum Schutze der Kinder. So stehen am Anfang der englischen (1802) und der deutschen (um 1830) Sozialpolitik Kinderschutzgesetze. England verbot 1819 die Arbeit von Kindern unter 9 in Baumwollfabriken und setzte den Höchstarbeitstag für Kinder unter 16 (seit 1831: bis zu 18 Jahr) auf 12 Stunden (1847: 10 Stunden) fest. Preußen verbot 1839 die Fabrikarbeit für Kinder unter 9, begrenzte den Arbeitstag für Kinder unter 16 auf 10 Stunden, verbot Nacht- und Sonntagsarbeit für sie und verlangte drei Jahre Schulbesuch vor der Fabrikarbeit, 1853 beschränkte Preußen diese Arbeit für Kinder unter 14 auf 6 Stunden. Aehnlich Bayern und Oesterreich 1840, 1842 und 1854, Sachsen und Württemberg erst 1861. Mit der Durchführung des Kinderschutzes wurde 1839 die amtliche Gewerbeaufsicht (¶ Gewerbe: III) betraut.

Heute verbietet § 135 der Reichsgewerbeordnung (RGO.) die Arbeit von Kindern unter 13 Jahren und vor Beendigung der Volksschulpflicht in Gewerbebetrieben mit 10 und mehr Arbeitern (Fabriken). Kinder unter 14 Jahren dürfen hier höchstens 6 Stunden am hellen Tage, geteilt durch halbstündige Pause, arbeiten. Von Gewerbearbeit im Umherziehen sind Kinder unter 14 Jahren ganz ausgeschlossen, ebenso vom Hausierhandel. Kinder, die in kleineren Gewerbebetrieben beschäftigt werden oder nicht den Bestimmungen für Handwerkslehrlinge unterstehen, schützt das „Gesetz betreffend K. in gewerblichen Betrieben", das 1903 nach jahrzehntelangen Kämpfen durchgesetzt worden ist, in denen die Volksschullehrer in erster Front standen, da sie mit den durch Erwerbsarbeit übermüdeten oder geschwächten Kindern in der Schule ihre Not hatten. Dies Gesetz regelt neben der Beschäftigung fremder Kinder auch die der eigenen Kinder im elterlichen Gewerbe, Handels- oder Verkehrsbetrieb, und zwar nicht nur in eigentlichen Werkstätten, sondern auch in Räumen, die sonst zum Wohnen, Kochen, Schlafen dienen, und im Freien. In mehr als 30 Arten von Werkstätten, auch kleinster Art, besonders mit motorischer Betriebskraft, ferner auf Bauten, Ziegeleien, Kellereien und Gruben, beim Steinklopfen, Schornsteinfegen, Speditions- und Fuhrwesen, beim Farbenmischen usw. dürfen Kinder, die noch volksschulpflichtig sind, überhaupt nicht arbeiten. In den übrigen Gewerben und in den Werkstätten, die nicht bereits von Verboten der RGO. betroffen sind, ferner in Handels- und Verkehrsgewerbe dürfen fremde Kinder unter 12, eigene unter 10 Jahren nicht beschäftigt werden. Aeltere Kinder dürfen nicht nachts (20—8 Uhr) und nicht vor der Frühschule arbeiten, und zwar fremde höchstens 3 (in den Ferien 4) Stunden, eigene jedoch unbegrenzt, aber mit 2stündiger Mittagspause. Sonntagsarbeit ist verboten, jedoch bei Schaustellungen von höherem künstlerischem Wert gestattet, ferner bei Austrag von Waren und Botengängen 2 Stunden vormittags. Polizei im Verein mit Schulaufsicht können die zulässige Beschäftigung für einzelne Kinder weiter einschränken. Im Gastwirtsgewerbe dürfen auch eigene Kinder unter 12 Jahren nur ausnahmsweise mitarbeiten.

Der Eingriff des Gesetzgebers in die Verfügungsgewalt der Eltern über die Arbeitskraft ihrer Kinder, der

das Neuartige an dem deutschen Kinderschutzgesetz von 1903 ist und mit den Anschauungen früherer Jahrhunderte gründlich aufräumt, wurde durch das Hausarbeitsgesetz von 1911 ausgedehnt auf solche Werkstätten, in denen jemand ausschließlich seine Familienangehörigen beschäftigt, oder in denen ohne Aufsicht des Arbeitgebers gearbeitet wird, und zwar kann Gewerbeaufsicht und Polizei das Zulassungsalter hier für eigene Kinder noch über die Grenze des Gesetzes von 1903 erhöhen oder die Kinderbeschäftigung ganz verbieten. In Oesterreich ist das 1918 erlassene Kinderarbeitsgesetz über die reichsdeutschen Schutznormen hinausgegangen. Es schützte die eigenen Kinder fast ebenso streng wie die fremden und zieht vor allem die in Deutschland bisher völlig ungeschützte landwirtschaftliche K. in seinen Bereich. Besondere Aufsichtsorgane, die mit der Jugendfürsorge, Lehrern, Aerzten, Geistlichen zusammenarbeiten, überwachen die Durchführung des Gesetzes sinngemäß, während die Polizei nur die Verletzer des Buchstabens verfolgt. In Großbritannien verbietet das K.gesetz von 1903 jede gewinnbringende Beschäftigung unter 14 Jahren im Gewerbe, unter 11 Jahren im Straßenhandel; das Verbot kann bis zu 16 Jahren erstreckt werden (so z. B. für Mädchen im Londoner Straßenhandel). Das ergänzende britische Volksschulgesetz von 1918 verbietet K. unter 12 Jahren ganz, auch in der Landwirtschaft, und gestattet Sonntagsarbeit höchstens 2 Stunden für 12—14jährige. Vollzug und Strafbefugnisse haben die Schulbehörden. In den Vereinigten Staaten von Amerika ist die K.gesetzgebung erst in wenigen Staaten wirksam durchgeführt. Einzelne Staaten lassen Erwerbsarbeit erst mit 15 und 16 Jahren nach Beendigung der Primärschulpflicht zu, andere im Süden schon mit 8 bis 10 Jahren. Die ungesetzliche Kinderbeschäftigung ist aber vielfach sehr groß.

Die zahlenmäßigen Feststellungen des Umfanges der K. aus der Vorkriegszeit sind wohl sämtlich veraltet. Neue umfassende Erhebungen fehlen. Eine reichsdeutsche Erhebung von 1898 hatte 544 283 erwerbstätige schulpflichtige Kinder im Gewerbe ohne Landwirtschaft ergeben. Die Berufszählung von 1907 buchte „Erwerbstätige im Hauptberuf unter 14 Jahren“: 218 350 in der Landwirtschaft, 62 100 in der Industrie, 11 100 im Handel. Insgesamt 181 500 Jungen und 100 000 Mädchen. Die „nebenberuflich“ erwerbstätigen Schulkinder wurden nicht ermittelt. Mithelfende Familienangehörige unter 14 Jahren zählte man (1907) in der Landwirtschaft 126 000, davon 64 000 Mädchen. Nach der Berufszählung von 1925 ist, soweit bisher erkennbar, der Prozentsatz derer unter 14 Jahren in der Schar der Erwerbstätigen überhaupt gefallen, in Bayern auf 3—4%, in Norddeutschland auf 1—2%. In den der Gewerbeaufsicht unterstehenden Gewerbebetrieben waren 1924 3734 Jungen und 1964 Mädchen unter 14 Jahren zugelassen. — ¶ Arbeiterschutz, ¶ Jugendliche Arbeiter.

Konrad Agahd: K., 1902; — F. Deutsch: K. und ihre Bekämpfung, 1907; — Max Reym: Das Kind in der Gesellschaft, 1925; — Walter Heß: Kinder- und Jugendrecht, 1928.

W. Zimmermann.

Kinderfürsorge.

1. Wesen und Umfang der K.; — 2. Einteilung derselben; — 3. Das Säuglingsalter; — 4. Das vorschulpflichtige Kleinkind; — 5. Das schulpflichtige Kind.

1. Seitdem Jesus sein Wort ausgesprochen: „Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret ihnen nicht, denn ihrer ist das Reich Gottes“, und „Wer ein solches Kind aufnimmt in meinem Namen, der nimmt mich auf“, ist die Christenheit auf die Verantwortung den Kindern gegenüber immer wieder hingewiesen worden. Das letzte Jahrhundert hat diese Verantwortung für das Kind in besonderem Maße in den Vordergrund gerückt. ¶ Pestalozzi hatte für die Kinder gelebt, gearbeitet, gekämpft, auch gelitten; Chr. Hnr. ¶ Zeller in Beuggen sammelte erziehungsbedürftige Kinder; ¶ Wichern gab der ganzen Erziehungsarbeit schwer erziehbarer Kinder innere Triebkraft und wies ihr Richtung und Ziel; ¶ Fröbel entdeckte und veröffentlichte mit größtem Geschick die Erziehungsgrundsätze und Erziehungsmethoden für das vorschulpflichtige Kindesalter, er schuf den ¶ Kindergarten und erwärmte die Herzen mit seinem tief empfundenen Ruf: „Kommt, laßt uns unseren Kindern leben!“ Die christliche Kleinkinderschule (¶ Kleinkindererziehung) war durch ¶ Oberlin und Luise Scheppler bereits seit 1779 vorhanden, in Berlin durch Professor Wadzek die Warteschule seit 1819 ins Leben gerufen; Theodor ¶ Fliedner begann 1836 sein Kleinkinderlehrerinnenseminar, seit 1844 sorgte Marbeau für die Kinder in Paris durch Errichtung einer Krippe und gab dadurch den Anstoß zur Begründung zahlreicher Krippen (oder Säuglingsanstalten) zur Aufnahme und Pflege der kleinsten, unter 2 Jahre alten Kinder. Staatliche Gesetze sorgten für Schutz der Kinder (¶ Kinderarbeit; ¶ Jugendschutz). So wurde überall im vergangenen Jahrhundert die K. geweckt; Ellen ¶ Key konnte ihr bekanntes Buch schreiben: „Das Jahrhundert des Kindes“, und der Internationale Frauenbund konnte — um die Allgemeinheit und die innerliche Macht dieser Bewegung zu kennzeichnen — 1922 die Erklärung feierlich abgeben, „daß die Menschheit dem Kinde ohne Unterschied der Stammes- und Staatsangehörigkeit und des Religionsbekenntnisses ihr Bestes schuldet: 1. jedes Kind hat Anspruch auf normale körperliche und geistige Entwicklung; 2. das hungrige Kind muß gespeist, das kranke gepflegt werden; das geistig zurückgebliebene Kind ist nach Möglichkeit zu fördern; das verwahrloste Kind muß auf den richtigen Weg gebracht werden; die Waisen und die verlassenen Kinder sollen aufgenommen und versorgt werden; 3. in Zeiten der Not hat zuerst das Kind Anspruch auf Hilfe; 4. das Kind muß befähigt sein, seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen, muß aber zugleich gegen jegliche Ausbeutung geschützt werden; 5. das Kind muß zu tätiger Menschenliebe erzogen werden.“ In diesem Zusammenhang findet der § 1 des deutschen Reichs-Jugend-Wohlfahrt-Gesetzes von 1924 seine besondere Beleuchtung: „Jedes deutsche Kind hat ein Recht auf Erziehung zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit. Das Recht und die Pflicht der Eltern zur Erziehung werden durch dieses Gesetz nicht berührt. Gegen den Willen des Erziehungsberechtigten ist ein Eingreifen nur zulässig, wenn das Gesetz es erlaubt. Insoweit der Anspruch des Kindes auf Erziehung von der Familie nicht erfüllt wird, tritt unbeschadet der Mitarbeit freiwilliger Tätigkeit öffentliche Jugendhilfe ein.“ Mit diesen Bestimmungen muß zusammengenommen werden der Art. 129 der Reichsverfassung vom 11. Aug. 1919: „Die Ehe steht als Grundlage des Familienlebens und der Erhaltung und Vermehrung der Nation unter dem besonderen Schutz des Staates. Sie beruht auf der Gleichberechtigung der beiden Geschlechter“; und Art. 121: „Den unehelichen Kindern sind durch die Gesetzgebung die gleichen Bedingungen für ihre leibliche, seelische und gesellschaftliche Entwicklung zu schaffen, wie den ehelichen Kindern.“

2. Man unterscheidet bei der K. drei Arbeitsgebiete: 1. das gesundheitliche, 2. das erziehliche und 3. das sittlich-religiöse; und ebenso drei Altersstufen: 1. das Säuglingsalter bis zur Vollendung des zweiten Jahres, 2. das Kleinkind im Alter von 2—6 Jahren und 3. das schulpflichtige Kind im Alter von 6—14 Jahren. Auch die Art der Fürsorge ist eine dreifach bestimmte: 1. Offene Fürsorge, so daß das Kind bei den Eltern bleibt; 2. halboffene Fürsorge, so daß das Kind tageweise oder stundenweise in Obhut und Pflege gegeben wird und 3. geschlossene Fürsorge, so daß das Kind ganz einer Anstalt anvertraut wird und Tag und Nacht im Säuglingsheim oder Kinderheim oder Kinderkrankenhaus gepflegt wird. Auf Grund dieser Unterscheidungen ergibt sich folgender Ueberblick über die K.:

3. Für das Säuglingsalter kommt im wesentlichen hier nur die gesundheitliche Fürsorge in Betracht. Diese erstreckt sich bereits auf den Zustand des Kindes vor der Geburt und zwar auf den Schutz der Mutter, auf die Fürsorge für die Wöchnerin, und auf die Anbahnung des rechtlichen Beistandes für das zu erwartende Kind (¶ Frauenschutz). Beim unehelichen Kind tritt die Fürsorge für dasselbe bereits vor der Geburt zutage durch die Bestimmung des § 38 des Reichsjugendwohlfahrtsgesetzes (RJWG.): „Auf Antrag des Jugendamts oder einer unverehelichten Mutter kann für eine Leibesfrucht ein Pfleger bestellt werden, auch wenn die Voraussetzung des § 1912 des BGB. (eine Leibesfrucht erhält zur Wahrung ihrer künftigen Rechte, soweit diese einer Fürsorge bedürfen, einen Pfleger; die Fürsorge steht jedoch dem Vater oder der Mutter zu, wenn das Kind, falls es bereits geboren wäre, unter elterlicher Gewalt stehen würde) nicht gegeben ist. Der Pfleger wird mit der Geburt des Kindes im Einverständnis mit dem Jugendamt Vormund." Die Einsetzung einer solchen Pflegschaft ist für das uneheliche Kind von besonderer Bedeutung. Es können dadurch Alimentationsansprüche an den unehelichen Vater rechtzeitig geltend gemacht werden.

Es liegt in der Natur der Dinge, daß das uneheliche Kind in stärkerem Maße der Fürsorge bedarf als das eheliche. Früher ist das vielfach, auch in den Kreisen der christlichen Gemeinde, übersehen worden. Hier herrschte der folgende Gedankengang vor: a) Wir haben in erster Linie für die ehelichen Kinder zu sorgen, denn ihre Familien gehören unserer Gemeinde an; brauchen sie Fürsorge etwa bei der Einweisung in eine Krippe oder Kleinkinderschule, dann gehen sie den unehelichen Kindern vor; ja um die ehelichen nicht zu schädigen, wurde die Aufnahme der unehelichen überhaupt verweigert. — b) Man dachte dadurch dem Leichtsinn einen Riegel vorzuschieben; jeder sollte bedenken, daß, wenn er einem unehelichen Kinde zum Leben verhelfe, er damit eine unendliche Last in der Versorgung des Kindes auf sich lade und sollte darum von seinem Vorhaben abgeschreckt werden; so wollte man im Interesse der Selbstzucht wirken. Aber man übersah dabei, daß man dadurch vor allem der Mutter eine schier untragbare Last aufbürdete, ferner, daß bei dem Vorherrschen der Leidenschaft das Verantwortungsgefühl so stark reduziert war, daß es auch durch die Erinnerung an die spätere erschwerte Versorgung des Kindes nicht erhöht wurde, und endlich daß der eigentlich Leidtragende bei diesem Verhalten das Kind selbst war; es wurde von allen Wohltaten ausgeschlossen und war doch selbst an seinem Dasein unschuldig. In späteren Jahren mußte sich diese Vernachlässigung rächen; entweder wurden die unehelichen Kinder einem frühen Sterben infolge ihrer Vernachlässigung ausgeliefert, oder sie wuchsen heran in seelischer Verbitterung und ausgerüstet mit einem Rachegefühl gegen diejenigen, die sie von der Versorgung ausgeschlossen hatten, und wurden auf diese Weise zu Verbrechern. Die Zahlen, die hier angegeben werden können, reden eine erschütternde Sprache. So kam die christliche Gemeinde und die Oeffentlichkeit immer mehr dazu, die Verkehrtheit dieser Stellungnahme gegen die unehelichen Kinder einzusehen, und im Gegenteil zu erkennen, daß wenn bei einem Kinde die Vatertreue fehle und die Mutterliebe ebenfalls geschwächt sei, die christliche Gemeinde erst recht die Aufgabe habe, solchen Kindern jede Liebe zu erweisen und ihnen jede Fürsorge zuzuwenden. — Im RJWG. kommt diese Anerkennung der besonderen Hilfsbedürftigkeit zum Ausdruck in dem § 35: „Mit der Geburt eines unehelichen Kindes erlangt das Jugendamt des Geburtsorts die Vormundschaft", deren Ausübung es nach § 32 einzelnen seiner Mitglieder oder Beamten übertragen kann. So ist die rechtliche Lage des unehelichen Kindes auf jeden Fall sichergestellt, und es liegt nun an seiner gesetzlichen Vertretung, die Ansprüche des Kindes gegen seinen Vater und seine Mutter geltend zu machen. Durch den Satz des BGB. in § 1589: „Ein uneheliches Kind und dessen Vater gelten nicht als verwandt" ist das uneheliche Kind in seinen Rechten durchaus verkümmert; ein Gesetzentwurf über das uneheliche Kind von 1925 war bereit, diesen Satz abzuändern; seine Abänderung ist eine Notwendigkeit.

Für das Säuglingsalter sind von den öffentlichen Wohlfahrtsstellen Beratungs- oder Fürsorgestellen eingerichtet worden; Aerzte und Fürsorgerinnen sind hier tätig, um die Mütter zu unterrichten über die richtige Behandlung und Pflege des gesunden Kindes, wie über die Erfüllung der besonderen Aufgaben dem kranken Kinde gegenüber. Die Fürsorgerinnen machen dann ihrerseits noch Besuche in den Wohnungen, um das Wohl der Kleinen zu fördern. — Neben dieser offenen Fürsorge besteht die halboffene oder geschlossene; sie hat zum Mittelpunkt die Säuglingsbewahranstalt oder die Krippe. In der christlichen Gemeinde steht der letzteren in der Regel eine Diakonisse mit verschiedenen Helferinnen vor. Die Kinder werden von den Müttern morgens gebracht und abends abgeholt, eventuell auch mittags besucht, wenn das Stillen des Kindes es erfordert. Die Kinder werden gebadet, bekommen die der Krippe gehörende Wäsche und Kleidung für ihren Tagesaufenthalt, werden gespeist und unterhalten, mit Spielen und Gehversuchen beschäftigt. Ein doppeltes Erfordernis ist nötig: einmal muß ein solches Heim hygienisch tadellos und einwandfrei sein, so daß in jeder Beziehung gesundheitlich auf das Beste für die Kinder gesorgt wird, und dann muß der Geist selbstloser Liebe in den Häusern und Herzen lebendig sein, so daß die Kinder diesen warmen Hauch wohltuender Freundlichkeit auf Schritt und Tritt spüren.

Viele Kinder, besonders uneheliche, können weder bei der Mutter bleiben, noch werden sie in Anstaltspflege gegeben; sie werden bei anderen Müttern untergebracht als sogenannte Pflegekinder. Da man in früheren Jahrzehnten üble Erfahrungen gemacht hat mit der Unterbringung und Beaufsichtigung dieser Kinder, so hat das RJWG. sich ihrer besonders angenommen, und zwar in § 19—31. Hier wird zunächst der Tatbestand festgestellt: Pflegekinder sind Kinder unter 14 Jahren, die sich dauernd oder nur

für einen Teil des Tages, jedoch regelmäßig in fremder Pflege befinden, es sei denn, daß von vornherein feststeht, daß sie unentgeltlich in vorübergehende Bewahrung genommen werden. Zur Aufnahme eines Pflegekindes bedarf es der Erlaubnis des Jugendamtes, die widerrufen werden kann, wenn es das körperliche, geistige oder sittliche Wohl des Kindes erfordert. Pflegekinder unterstehen der Aufsicht des Jugendamtes, ebenso uneheliche Kinder, die bei ihrer Mutter sich befinden; die Aufsicht kann in letzterem Falle widerruflich aufgehoben werden, wenn das Wohlergehen des Kindes gesichert ist. Anstalten, die Kinder in Pflege nehmen, können von der Meldepflicht befreit werden, es sei denn, daß Tatsachen vorliegen, die die Eignung der Anstalt zur Aufnahme von Pflegekindern ausschließen. Das Landesjugendamt entscheidet auch darüber, inwieweit Pflegekinder, die unter der Aufsicht einer der Jugendwohlfahrt dienenden, von ihm für geeignet erklärten Vereinigung stehen, in gleicher Weise von weiterer Aufsicht befreit werden (also etwa die Pfleglinge eines Provinzialerziehungsvereins). — Selbstverständlich müssen alle Pflegekinder regelmäßig besucht werden und ihre Pflegestätte muß dauernd beaufsichtigt werden. Auch dazu werden evg. Persönlichkeiten gebraucht, die einer evg. Kinderorganisation angehören, etwa einer Abteilung der Frauenhilfe und denen diese Aufgabe von seiten des Jugendamts fest übertragen werden kann. Diese Persönlichkeiten werden sich auch nach geeigneten Familien in der Gemeinde umsehen, bei welchen Pflegekinder gut aufgehoben sind und werden diese dem Jugendamt namhaft machen können.

Auf dem Lande wird die Errichtung einer Krippe oder einer Kleinkinderschule von besonderer Bedeutung sein. Hier arbeiten vor allem in den Sommer- und Herbstmonaten die Frauen vielfach mit auf dem Felde. Ein Tagesheim für die Kinder mit einer Kinderschwester ist dort ebenso unentbehrlich wie inmitten der Industriebevölkerung, innerhalb deren die Frauen als Fabrikarbeiterinnen zum Unterhalt der Familie das Ihrige beitragen.

4. Dem vorschulpflichtigen Kleinkind zwischen dem 2. und 6. Jahre öffnet sich die Kleinkinderschule oder der ¶ Kindergarten. Der ursprüngliche Ausgangspunkt war bei der Kleinkinderschule wohl ein anderer, als bei dem Kindergarten. Dort war es die Rücksicht auf die sozialen Verhältnisse, die Beschäftigung der Mutter außer dem Hause, hier mehr der erziehliche Gesichtspunkt in bezug auf die Behandlung des Kleinkindes. ¶ Fröbel hat dafür Großes geleistet; seine Beschäftigung des Kleinkindes, die Art der Spiele, die Durchführung derselben, die Methode erwiesen sich als vortreffliche Anregungen. Dabei hatte er den Gedanken, daß auch das Kleinkind am besten mit seinen Altersgenossen im Kindergarten aufgehoben sei; die Mütter waren nach seiner Meinung nicht immer imstande, den Kindern in diesem Alter recht zu dienen. Für den Kindergarten aber wurden die Pflegerinnen ausgebildet. So trat zu dem Kleinkinderlehrerinnenseminar die Ausbildung — für den Säugling zur Säuglingsschwester — für das Kleinkind zur Kindergärtnerin hinzu mit einem Abschlußexamen. Der Ausbildungsgang wie die Prüfungserfordernisse sind in den letzten Jahren genau geregelt.

Auch für die Kleinkinderschule und den Kindergarten gilt es, daß die Einrichtung gesundheitlich tadellos sein soll, ebenso daß die darin arbeitenden Persönlichkeiten ausgerüstet sein sollen mit pädagogischem Geschick, mit einem sonnigen Gemüt und einer unbezwinglichen Geduld. Die erziehlichen Einflüsse werden durch die Beschäftigung der Kinder vermittelt. Eine besondere religiöse Beeinflussung des Kleinkindes wird in den Kinderanstalten, vor allem in denen der christlichen Liebestätigkeit insoweit in Frage kommen, als es sich um den Ersatz oder die Ergänzung des einfachen christlichen Familienlebens handelt; die Kinder wachsen in beiden Fällen in die christliche Sitte hinein; eine den Kindern aufgenötigte Opposition gegen dieselbe wäre eine dem Kinde zugefügte schwere Schädigung. Umgekehrt würde eine religiöse Ueberfütterung des Kleinkindes, etwa mit katechetisch abgefragter biblischer Geschichte, die religiöse Empfänglichkeit des Kindes in den späteren Altersstufen abstumpfen.

5. Zu den ursprünglichen Aufgaben des Jugendamtes sollte es nach § 4 des RJWG. gehören, Einrichtungen und Veranstaltungen anzuregen, zu fördern und gegebenenfalls zu schaffen für Beratung in Angelegenheiten der Jugendlichen, für Mutterschutz vor und nach der Geburt, für die Wohlfahrt der Säuglinge, der Kleinkinder, der schulentlassenen Jugend und dazwischen in Punkt 5 auch „für die Wohlfahrt der im schulpflichtigen Alter stehenden Jugend außerhalb des Unterrichts". In der Reichsverordnung vom 14. Febr. 1924 mußte in Rücksicht auf die allgemeine Geldknappheit freilich gesagt werden: „Eine Verpflichtung zur Durchführung der in § 4 bezeichneten Aufgaben besteht nicht." Aber wenn auch das Jugendamt als solches dabei zurücktreten kann, die K. selbst kann nicht anders als der Not gegenüber sich betätigen und so auch das schulpflichtige Kind gesundheitlich und erziehlich bedenken; und zwar erstreckt sich diese Fürsorge auf das Kind von seinem Eintritt in die Schule an bis zu seinem Abgang von der Schule. Für die Gesundheitsfürsorge sind in den großen Städten Schulärzte im Hauptamt angestellt, für kleinere Orte versehen Aerzte im Nebenamt diesen Schuldienst. Neben den Aerzten stehen die Schwestern als Schulschwestern oder Schulfürsorgerinnen.

Bei dem Eintritt der Kinder in die Schule wird das Kind einer sogenannten Reihenuntersuchung unterworfen in bezug auf seinen Gesundheitszustand, seine körperliche und geistige Aufnahmefähigkeit, seine etwaigen Gebrechen, Schwächen, Defekte, seine Anormalität, und je nachdem findet seine Aufnahme in die Schule statt, oder es wird einer Hilfsschule überwiesen, oder vorläufig von dem Schulbesuch ganz zurückgestellt. Diese Untersuchungen sollen in jedem Jahr fortgesetzt werden, so daß bei dem Schulabgang eine förmliche Gesundheitstabelle für das Kind vorliegt, die bei der Berufsberatung von hohem Werte ist. — Während der Schuljahre tritt vor allem die Tätigkeit der Schulschwester hervor. Sie soll auf die Ernährung der Kinder achten, für Kinderspeisungen sorgen, auf die Kleidung und die Schuhe, auf die Disposition zu einer Krankheit, auf die Notwendigkeit der Zuweisung eines Erholungsaufenthaltes, auf Verschickung in eine Heilanstalt, Ueberführung in eine Waldschule u. ä.; auch für den Ferienaufenthalt des Kindes soll gesorgt werden, sonderlich wenn gesundheitliche Schwächen mit häuslichen und wirtschaftlichen Nöten bei den Kindern Hand in Hand gehen. — Bei dem Schulabgang kommt die gesundheitliche Mitwirkung vor allem bei der ¶ Berufsberatung zum Ausdruck; die Ergebnisse der Schuljahre werden zu Warnungen vor dem Ergreifen bestimmter Berufe und dadurch zur Verhütung schwerer späterer Schäden.

Die erziehliche Beeinflussung des Schulkindes liegt ja außer dem Hause zumeist bei dem Lehrer. Aber so-

weit nun die Stunden außerhalb der Schule in Frage kommen, handelt es sich vor allem um die Beschäftigung derjenigen Kinder, die einer geordneten Häuslichkeit entbehren und die wegen der Kleinheit der Wohnung, des Mangels an Mobiliar und an Beleuchtungsgegenständen oder wegen der Arbeitsbeschäftigung beider Eltern außer dem Hause oder wegen der Störung durch kleine Geschwister nicht zum ruhigen Arbeiten oder zur notwendigen Erholung kommen. Hier kann die Schulfürsorgerin durch Besuche bei den Eltern viel tun; sie kann den Verkehr zwischen Schule und Haus vermitteln, kann Eltern und Lehrern die gegenseitigen Erfahrungen mitteilen und so auf beiden Seiten die Wege zur richtigen erziehlichen Behandlung des Kindes aufschließen. Sie kann mithelfen, daß die Kinder die Kinderhorte oder Kinderheime besuchen. — Der ¶ Kinderhort ist eine Einrichtung, die den Kindern das bietet, was ein gutes geordnetes Familienleben den Kindern zu bieten sucht. Die Ausbildung der zur Leitung eines solchen Kinderhorts nötigen Kräfte erfolgt in Kinderhortnerinnenseminaren, die ebenso wie die für Kindergärtnerinnen zu einem großen Teil an Diakonissenhäuser angegliedert sind, zu einem Teil auch als ganz selbständige Einrichtungen vorhanden sind. Auch hier ist die Ausbildung eine geregelte, und die Anstellungsfähigkeit an die Ablegung einer staatlich anerkannten Prüfung geknüpft. — Neben den Kinderhorten gibt es Kinderheime, in denen die Kinder Mittag- oder Abendbrot bekommen und unter Umständen — etwa bei Erkrankung der Mutter — einige Zeit bleiben können. — Nicht vergessen sollen auch die Kinderbibliotheken und Kinderlesehallen werden, bei denen durch die Bücher- oder Zeitschriftenausgabe ein guter Geschmack des Kindes herangebildet werden kann. — Auch zu erwähnen sind noch gemeinsame Ausflüge mit den Kindern im Sommer oder Besuch der Eisbahn im Winter; sie können in erziehlicher Hinsicht für die Kinder recht bedeutungsvoll werden, wenn die die Kinder begleitenden Persönlichkeiten die richtigen sind. Es stellt sich auch hier als eine Notwendigkeit heraus, daß die christliche Gemeinde alles tut, um die rechten Persönlichkeiten für die Ausbildung auf allen Gebieten der sozialen Wohlfahrtspflege und der K. im besonderen zu gewinnen.

Der ¶ Kindergottesdienst als eine Stunde der gottesdienstlichen Weihe am Sonntag mit seiner großen Einflußmöglichkeit auf die sittliche und religiöse Erziehung des Kindes soll hier nur genannt werden; er ist wie der ¶ Religionsunterricht in der Schule ein wesentliches Stück der K., um das persönliche Leben des Kindes innerlich recht zu gestalten.

Die K. im Einzelfall hat es mit dem kranken, dem leiblich oder geistig oder sittlich anormalen Kinde zu tun. Sie treibt ¶ Blindenfürsorge, ¶ Taubstummen-, ¶ Schwachsinnigenfürsorge, sorgt für Erbauung von Epileptischenanstalten, von Kindererholungsheimen, von Heimen für Psychopathen, von Ausbildungsstätten für körperlich Behinderte (¶ Krüppelfürsorge), von Erziehungs- und ¶ Rettungshäusern für die Gefährdeten oder die der Gefahr zum Teil schon Erlegenen. Für alle diese Kinder ist in den letzten hundert Jahren von der evg. Gemeinde und besonderen Männern und Frauen in ihrer Mitte durch den Bau von Anstalten gesorgt worden.

Die erziehlichen und sonstigen fürsorgerischen Bestrebungen evg. Liebestätigkeit sind seit 1920 im „Evg. Reichserziehungsverband" geeint; die K. und Kinderpflege, soweit sie sich auf Krippen, Kindergärten, Kinderhorte, Tagesheime erstreckt, im „Evg. Reichsverband für Kinderpflege" seit 1922. Die Gesamtzahl der in der evg. Kinderpflege befindlichen Krippen, Kindergärten, Kinderhorte, Kinderlesehallen beträgt nach der Zählung im Herbst 1927 zusammen 3156 mit 186 000 Plätzen und 4734 helfenden Persönlichkeiten. Außerdem gibt es 123 evg. Kindererholungsheime mit 7700 Betten, 50 evg. Kinderheilstätten mit 6900 Betten und 40 evg. Erholungsstätten für Jugendliche mit 2700 Betten, die zusammen über mehr als 17 000 Plätze verfügen; 1924 wurden in diesen Heimen 64 000 Kinder verpflegt.

H. Beutel: Kirche und Jugendwohlfahrt, 1925²; — M. Rehm: Das Kind in der Gesellschaft, 1925; — J. Steinweg: Die Innere Mission der evg. Kirche, 1928; — Deutsches Archiv für Jugendfürsorge und Jugendwohlfahrt, 1926; — Nora Hartwich: Evg. Erholungs- und Heilstätten für Kinder und Jugendliche, 1926. **Mahling.**

Kindergarten. Friedr. ¶ Fröbel ist der Schöpfer dieser Anstalten der Kleinkindererziehung (¶ Kinderfürsorge, 4). Die Idee des K.s ist ihm aus folgenden Gedankengängen erwachsen: Das Kind bringt bei seiner Geburt bereits zahllose Keime und Anlagen mit auf die Welt. Die Art ihrer Entfaltung bestimmt den zukünftigen Charakter und die späteren Leistungen des jungen Menschen. Absolut Neues kann die Erziehung nicht in das Kind hineinpfropfen, sie kann nur die guten Keime fördern und die schädlichen hemmen. Die junge Seele wird nicht von außen geformt wie eine Plastik, sondern sie wächst organisch von Innen heraus und gewinnt von selbst Gestalt wie alles, was sich lebendig entwickelt. Der Erzieher gleicht daher nicht dem Bildhauer, sondern dem Gärtner. Er kann die aufkeimenden jungen Menschenpflanzen nur pflegen, vor schädlichen Einflüssen bewahren und ihr natürliches Wachstum fördern. Diese Erkenntnis und die daraus sich ergebende Gärtnergesinnung ist die Voraussetzung jeder naturgemäßen echten Erziehung. In der jungen Mutter ist sie lebendig. Aber die Mutter ist sich dessen nicht bewußt. Daher ist diese Gärtnergesinnung noch keine bestimmende Macht in der Erziehung geworden. Sie soll es aber werden. Darum wollte Fröbel zunächst den Müttern ihr innerstes Wesen zum Bewußtsein bringen. Dazu schrieb er seine „Mutter- und Koselieder" (1844; Neuausgabe 1927[4]). Sodann wollte er die Mütter aus ihrer bisherigen Vereinzelung und daher Machtlosigkeit befreien und sie zu gemeinsamer Arbeit an der Kindheit vereinigen. Ueberhaupt alle Frauen und Mädchen, denen die Erziehung kleiner Kinder übertragen worden ist, sollen in diesem Sinne zusammengeschlossen werden. Das in ihnen allen lebende Geistig-Gemeinsame: die grenzenlose Liebe zur Kindheit und die wahre Gärtnergesinnung soll dadurch eine Macht werden, die unsere Erziehungsverhältnisse neu gestalten wird. Diesen Idealzustand, den Fröbel herbeiführen wollte, nannte er den „Allgemeinen deutschen Kindergarten". Von 1840 bis zu seinem Tode (1852) hat er alle seine Kräfte der Verwirklichung dieser großen Idee gewidmet. Da er jeden Ort, wo eine Mutter oder eine sonstige Erzieherin in diesem Geiste an der heranwachsenden Kindheit arbeitete, einen „Kindergarten im engeren Sinne" nannte — auch Familien sollten sich in diesem Sinne zu K. entwickeln —, nahmen von 1842 an die Spielanstalten und Kleinkinderbewahranstalten, in denen Fröbels Schülerinnen tätig waren, den Namen K. an. Jeder einzelne K. sollte zugleich für die Frauen der Gemeinde pädagogische Anschauungsstätte sein. Als Bezeichnung für diese realen Einrichtungen wurde

das Wort K. bald populär und ging mit der Sache in zahlreiche fremde Sprachen über. Die ursprüngliche Idee des K. aber wurde vergessen, und doch rechtfertigt nur sie den eigenartigen Namen K. Der K. hat einen unerhörten Siegeszug durch die Welt angetreten, er ist heute in allen Erdteilen heimisch und zwar bei fast allen höher entwickelten Völkern.

Da die Güte des K.s in erster Linie abhängig ist von der Qualität der Leiterin, wird auf die gute Ausbildung derselben jetzt großer Wert gelegt. Nachdem Preußen 1911 die Ausbildung und Prüfung der Kindergärtnerinnen, Hortnerinnen und Jugendleiterinnen amtlich geregelt hat, sind die meisten anderen Länderregierungen gefolgt. Man verlangt jetzt im allgemeinen: Absolvierung der höheren Mädchenschule (Lyzeum), 1½—2jährigen Besuch eines staatlich anerkannten Kindergärtnerinnenseminars, Ablegung der staatlichen Kindergärtnerinnenprüfung (dadurch Berechtigung zur Leitung kleiner K. und zur Tätigkeit als Gehilfin an größeren K.), mehrere Jahre Praktikantenzeit, einjähriger Besuch einer staatlich anerkannten Jugendleiterinnenausbildungsanstalt, Ablegung der staatlichen Jugendleiterinnenprüfung (dadurch Berechtigung zur Leitung größerer K. und zur Lehrtätigkeit an den genannten Ausbildungsanstalten). Der „Deutsche Fröbelverband“ (Sitz Berlin) arbeitet unermüdlich an der Fortentwicklung des K.s.

Joh. Prüfer: Fr. Fröbel, sein Leben und Schaffen, 1927²; — A. S. Fischer: Der K., 1900; — Goldschmidt: Was ich von Fröbel lernte und lehrte, 1909; — Zeitschrift: Der Kindergarten, seit 1860. **Prüfer.**

Kindergottesdienst.

1. Geschichtliches; — 2. Dafür und dawider; — 3. Aufgabe; — 4. Gestaltung; — 5. Frucht.

1. Seit Ende des 18. Jhd.s sind, jedenfalls in Württemberg, sogenannte Kinderstunden nachweisbar, die von angesehenen Laienmitgliedern der Gemeinschaften gehalten wurden und etwa in geräumigeren Bauernstuben stattfanden. Sie haben sich in der alten Form da und dort bis auf den heutigen Tag erhalten. Aber nicht von diesen einheimischen Ansätzen, sondern von Anregungen aus England und Amerika ist die deutsche Sonntagsschulbewegung ausgegangen (¶ Sonntagsschule). Seit 1780 gab es in England Sonntagsschulen, bestimmt für Kinder, die keine Werktagsschule besuchten und zum Ersatz dafür in der Sonntagsschule sowohl weltlichen Unterricht, als religiöse Unterweisung erhalten sollten. Auch die von Pastor ¶ Rautenberg im Jahre 1825 in Hamburg begründete erste deutsche Sonntagsschule, an der der Kandidat Joh. H. ¶ Wichern unterrichtete, hatte diese Art. In Amerika dagegen, wohin die Sonntagsschule auch von England aus verpflanzt wurde, diente und dient sie nur der religiösen Schulung und Erziehung und ist hier, da an den staatlichen Schulen kein Religionsunterricht erteilt wird, schlechthin unentbehrlich. Amerikanische Anregungen waren es, die seit den sechziger Jahren des 19. Jhd.s die Sonntagsschulsache in Deutschland in Aufnahme brachten. 1865 wurde die erst württembergische Sonntagsschule in Stuttgart gegründet. Die Kirchenbehörden hielten sich zurück, machten aber auch keine Schwierigkeiten. Träger der Sache waren freiwillige Kräfte aus dem Laienstand, unterstützt von einzelnen Geistlichen, die zu dieser Arbeit eine besondere Befähigung und Liebe hatten. 1875 wurde der „Deutsche Verein zur Förderung der Sonntagsschulsache“ begründet. Nur ganz allmählich wurden die Kirchen und Gemeinden sich dessen bewußt, daß es sich um eine ihre eigensten Angelegenheiten handle. Dazu hat unverkennbar auch die rührige und erfolgreiche Arbeit der Freikirchen, namentlich der Methodisten, auf diesem Gebiete beigetragen. Schon um dieses Wettbewerbs willen wurde die amtliche und planmäßige Förderung des Sonntagsschulwesens nötig. Aus einem Werk der Inneren Mission wurde und wird mehr und mehr ein Werk der offiziellen Kirche; aus der Sonntagsschule der dem Ganzen der kirchlichen Betätigung eingegliederte Kindergottesdienst, ohne daß damit auf die freie Mitarbeit der Laien oder die freiwillige Teilnahme des Kindes verzichtet werden sollte oder könnte. Aus kleinen Anfängen ist in knapp zwei Menschenaltern eine große und kirchlich überaus bedeutsame Sache geworden. 1925 zählte man in den deutschen Landeskirchen 16 100 Sonntagsschulen und K.e mit über 80 000 Lehrern und Lehrerinnen und etwa 1,2 Millionen Teilnehmern. Es dürfte auch in andern Kirchengebieten ähnlich liegen, wie in Württemberg, wo es höchstens noch ein Drittel der Gemeinden ist, die nichts derartiges haben. 1911 fand in Detmold der erste, 1925 in Stuttgart der zweite Reichskongreß für Sonntagsschule und Kindergottesdienst statt. Landesverbände wurden geschaffen. Ein reiches Schrifttum entstand: Kinderblätter zu sonntäglicher Austeilung, Anleitungen für Helfer und Helferinnen, wissenschaftliche Untersuchungen über das Seelenleben des Kindes, insbesondere seine religiöse Empfänglichkeit, eine Menge von Einzelausführungen zur Theorie und Praxis. So wird an der äußeren und inneren Ausgestaltung des K.s sehr eifrig gearbeitet.

2. Das enthebt uns nicht der grundsätzlichen Frage, ob es richtig und wohlgetan ist, für die Kinder, etwa bis zum Eintritt in das Konfirmationsalter, besondere gottesdienstliche Einrichtungen zu schaffen. An Bedenken dagegen fehlt es nicht. Man sagt, die Sonntagsschule sei ein englisch-amerikanisches Fremdgewächs, erwachsen aus Bedürfnissen, die in Deutschland mit seiner allgemeinen Schulpflicht und einem geordneten Schulreligionsunterricht gar nicht vorhanden seien. Was den Kindern geboten werde, sei überaus dürftig, wenigstens wo das Gruppensystem herrsche, weil es den Helfern und Helferinnen an religiöser Erkenntnis und an pädagogischem Geschick größtenteils fehle. Ueberhaupt gehöre das Kind in den Gemeindegottesdienst, wo es, auch wenn es nicht alles verstehe, doch tiefe und bleibende Eindrücke schon von der Feierlichkeit des Raumes und des Gottesdienstes und von dem Ernst und der Andacht der Erwachsenen empfange. Das letztere ist besonders beachtenswert; darum empfiehlt es sich, die Kinder dann und wann auch am Gottesdienst der Erwachsenen teilnehmen zu lassen. Aufs Ganze gesehen, muß man sich aber darüber klar sein, daß es hinsichtlich der religiösen Erziehung der Kinder drei Möglichkeiten gibt, die man in ihrem Wert gegeneinander abzuwägen hat. Die erste: man überläßt diese Erziehung im wesentlichen der Familie und der Schule; aber die Familie versagt und auch wo sie nicht versagt, kann sie die gottesdienstliche Feier nicht ersetzen, und die Schule, so Wertvolles sie zu leisten vermag, wenn ein christlicher Geist darin herrscht, hat auch in ihrem Religionsunterricht wesentlich andere Aufgaben, als der Gottesdienst. Wäre es überhaupt zu verantworten, die Kinder der Gemeinde kirchenlos und gottesdienstlos und also auch sonntagslos aufwachsen zu lassen? Die zweite Möglichkeit: man erzieht die Kinder zu regelmäßiger Teilnahme am Gemeindegottesdienst. Wo nichts anderes da ist, muß es auch so gehen. Aber die Gefahr

ist groß, daß ihnen diese Gottesdienste langweilig werden, weil sie sich dabei zu wenig beteiligt fühlen, und daß sie dann geradezu Unfug treiben. Die dritte Möglichkeit: man richtet besondere K.e ein, dann ist man in der Lage, das bei Seite zu lassen, was für das Kindesalter noch zu hoch oder sonst ungeeignet ist, und Form und Inhalt des Gottesdienstes kindesgemäß zu gestalten. Daß das keine leichte, sondern im Gegenteil eine besonders schwierige Aufgabe ist, werden alle bestätigen, die sich wahrhaft darum bemühen; daß aber, wenn sie halbsweg befriedigend gelöst wird, der Segen für die Kinder und die Gemeinde ein großer ist, bestätigt die bisherige Erfahrung.

3. Es ist nicht Aufgabe des K.es, zu lehren. Das ist Sache des ¶ Religionsunterrichts. Mit Recht wird der in eine falsche Richtung weisende Name Sonntagsschule durch die Bezeichnung K. ersetzt. Es ist auch nicht seine Aufgabe, zu bekehren, d. h. die Kinder in ein frühreifes, überhitztes Christentum hineinzutreiben. Auch ¶ Zinzendorf sagt: „Wenn nur die Eltern und Herren die Kinder nicht mit der Bekehrung plagten! Aber so versperren viele dem Heiland Weg und Steg zu den Kinderherzen durch eine dumme und absurde Eilfertigkeit, die Kinder nach ihren Ideen zu formen." Die Aufgabe ist eine gottesdienstliche und darum recht verstanden eine erbauliche, d. h. persönlich und gemeinschaftlich aufbauende. Das Religiöse, was im Kind als Anlage oder schon als Besitz vorausgesetzt werden darf, die Ehrfurcht vor dem Heiligen, das Gottvertrauen, die Liebe zu Christus, das Gebet und die heilige Scheu vor dem Widergöttlichen soll gepflegt und zugleich soll der Sinn für religiöse Gemeinschaft geweckt werden. Das Kind soll Freude und Förderung bekommen in seinem kindesgemäßen christlichen Besitz und in der inneren Gemeinschaft mit andern Kindern und Erwachsenen.

4. Was die Gestaltung des K.es betrifft, so tritt eine wesentlichste Meinungsverschiedenheit bei der Frage hervor: Gruppensystem oder nicht? Beim Gruppensystem wird unbeschadet des für alle gemeinsamen Eingangs und Schlusses die Kinderschar in Gruppen von etwa je zwanzig aufgelöst. Jede Gruppe hat ihren eigenen Leiter. Dieser bespricht mit seinen Kindern besonders den jeweils für alle Gruppen gemeinsamen Stoff. Das hat den Vorteil, daß alle Kinder ins Interesse gezogen werden können, daß sich wertvolle, auch außerhalb des Gottesdienstes sich auswirkende persönliche Beziehungen zwischen dem Leiter und seinen Kindern bilden, daß Laienkräfte für diesen und dann auch für weiteren kirchlichen Dienst herangezogen und geschult werden. Anderseits ist nicht zu leugnen, daß das Gruppensystem viel Unruhe mit sich bringt, und daß die Helfer und Helferinnen ihrer Aufgabe vielfach nicht gewachsen sind. Um dem letzteren Mangel abzuhelfen, hat man zwar Vorbereitungsstunden für die Helfer eingeführt, aber so nötig und wertvoll diese sind, so können sie doch nicht ganz verhindern, daß von Helfern auch recht ungeschickt verfahren und zuweilen recht Minderwertiges dargeboten wird. Daraus erklärt es sich, daß manche Geistliche vom Gruppensystem ganz abgegangen sind und an seine Stelle regelrechte Kinderpredigten setzen. Wer hiefür eine besondere Begabung hat, mag es damit versuchen; im allgemeinen aber wird das Gruppensystem vorzuziehen sein. Es ist und bleibt eine der großen kirchlichen Aufgaben, Laienkräfte mobil zu machen und ihnen die Mitarbeit mit der nötigen Bewegungsfreiheit zu ermöglichen, auch wenn sie nur langsam in ihre Aufgabe hineinwachsen. Nur sollte es sich der Geistliche womöglich nicht nehmen lassen, nach Abschluß der Einzelunterredungen eine knapp zusammenfassende Schlußansprache zu halten. Was die zu behandelnden biblischen Abschnitte betrifft, so empfiehlt sich der Anschluß an die von den Sonntagsschulverbänden ausgearbeiteten Stoffpläne, die in steigendem Maße das für Kinder Wertvolle, zugleich unter Berücksichtigung des Kirchenjahrs, darbieten. Natürlich sollen die Kinder auch oft und frisch singen; es gibt ja auch besondere Liederbücher für den K., die in Lied und Weise der deutschen Art gerecht zu werden suchen. Dagegen fehlt es in den meisten kirchlichen Agenden noch sehr an guten Gebeten für den K. Um so dankenswerter sind die Bemühungen um kindesgemäße Festliturgien und um Bereitstellung geeigneten Anschauungsmaterials in lebenswahren Erzählungen und auch Bildern, wie sie in den Verbandsblättern dargeboten werden. Beigefügt mag noch werden, daß Höhepunkte im Leben der Kinder und der Helfer und wohl auch mancher Eltern die Weihnachtsfeier und der sommerliche Spaziergang der Kinderkirchengemeinde sind.

5. Fragt man nach der Frucht dieser vielen Arbeit, so läßt sich ein Dreifaches nennen. Die Kinder bekommen einen Sonntag, der wirklich ein Sonntag ist. Die Gemeinde bekommt aus der Reihe der Helfer geschulte, innerlich vertiefte Kräfte. Das Elternhaus, gerade auch das kirchlich entfremdete, bekommt durch die Kinderkirche Fühlung mit der Kirche überhaupt und mittelbar durch das, was die Kinder heimbringen, doch wenigstens einige religiöse Förderung.

Der Sonntagsschulfreund, Organ für deutsche K.e und Sonntagsschulen, mit Beiblatt: „Biblische Winke" (seit 1869); — Der Kindergottesdienst, Monatsschrift (seit 1890), mit Sonderheften: „Bausteine zur Arbeit im K."; — Evg. Kinderkirche in Württemberg, Vierteljahrsschrift, seit 1925; — RE³ X, S. 286 ff; — Fr. Zaulick: Theorie und Praxis des K.es, 1914; — J. Piersig: Theorie und Praxis des K.es, N. F., 1928; — R. Emlein: Der K., Handbuch für Leiter und Helfende, 1914; — J. Piersig: Sonntagsschule und K. im Wandel der Zeiten (Hauptvorträge beim Reichskongreß in Stuttgart), 1925; — Verhandlungen der Eisenacher Kirchenkonferenz 1888: „Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste und die zweckmäßige Art ihrer Einrichtung' (Vorträge von v. d. Goltz und Kretschmer nebst Aussprache) in: Allg. Kirchenblatt, 1888; — P. Zaulick: Kinderpredigten für alle Sonn- und Festtage I. II, 1921³. — Vers.: Kindergesangbuch, o. J. **Schoell.**

Kinderhort, Anstalt für schulpflichtige Kinder (¶ Kinderfürsorge, 5), in der sie außerhalb der Unterrichtsstunden betreut werden, auch „Jugendhort", „Jugendheim" u. ä. genannt. Der Name Hort soll zum Ausdruck bringen, daß die Anstalt für die Kinder eine sichere Zufluchtsstätte gegen allerlei Gefahren sein soll. Gewöhnlich mit einer Volksschule verbunden, steht der Hort den Kindern teils für die gesamte unterrichtsfreie Zeit zur Verfügung, teils nur für einige Nachmittagsstunden (gewöhnlich 3—6 bzw. 3—7). Die Kinder fertigen im K. zunächst unter Aufsicht ihre Schularbeiten an, dann wird gespielt oder gebastelt bzw. werden hauswirtschaftliche Arbeiten erledigt. Man unterscheidet Knaben- und Mädchenhorte, vereinigt aber an manchen Orten auch beide Geschlechter in sogenannten „gemischten K.en". Obwohl schon vorher an verschiedenen Orten (z. B. in Salzungen, Weimar usw.) ähnliche Einrichtungen bestanden haben, gilt Prof. Schmid-Schwarzenberg in Erlangen, der 1872 den K. „Sonnenblume" gründete, als der eigentliche Schöpfer dieser Anstaltsart, weil nach dem Vorbild seines K.s die späteren (zuerst in Augsburg und München) organisiert wurden. **Prüfer.**

Kinderkommunion, Teilnahme von Kindern am Abendmahl, bürgerte sich mit der Kindertaufe um die Wende des 2. Jhd.s sowohl im Westen (vgl. z. B. Cyprian, De lapsis 9) wie im Osten (Constit. apost. VIII, 12—13) ganz selbstverständlich ein, da jeder Getaufte zum Abendmahl zugelassen ward, ja die Abendmahlsfeier fast als Vollendung der Taufe galt. In buchstäblicher Deutung der Lehre vom opus operatum (¶ Sakramente: II) gab man auch Säuglingen das Brot des Lebens. Die griechische Kirche hält auch heute noch daran fest. Im Abendland hielt sich die K. bis ins hohe Mittelalter, obwohl die Häufigkeit des Empfanges im allgemeinen stetig abnahm. Noch 1118 bezeugt ein Erlaß Paschalis' II (MSL 163, S. 442) die K. und zugleich die Sitte, den Kindern, wie den Kranken, das in Wein getauchte Brot zu reichen, wie es heute noch in der Orthodox-anatolischen Kirche allen gereicht wird. Mit der weiteren Ausdehnung der Verehrung der Hostie und dem wachsenden Bestreben, die Abendmahlselemente vor Profanation zu bewahren, hörte die K. allmählich ganz auf. Einen Uebergang dazu bildet die Sitte, den Kindern ungeweihte Elemente zu reichen. Grundsätzlich hat bereits das IV. Laterankonzil 1215 die Frage gelöst: die Kommunionpflicht beginnt mit dem Eintritt der anni discretionis (¶ Abendmahl: VI, 1). Nun setzte die Arbeit der Theologen ein, diesen Zeitpunkt näher zu bestimmen; zum Teil nahm man das 10. oder 11. Jahr, zum Teil das 12., meist sogar das 14. Jahr. Das ¶ Tridentinum verneint ausdrücklich die Heilsnotwendigkeit der Kommunion für die Unmündigen (Sessio XXI, c. 4). Die immer noch früh einsetzende Kommunionpflicht begründet es mit der prophylaktischen Wirkung derselben. In der Praxis wurde im allgemeinen die Kommunionpflicht etwas später als die Beichtpflicht (¶ Bußwesen: II, 3c) angesetzt, durchschnittlich fürs 9. oder 10. Jahr. In der Aufklärungszeit und unter dem Einfluß der evg. ¶ Konfirmation ging man in Deutschland bis zum 13. und 14. Lebensjahr hinaus, in Frankreich unter dem vertiefenden Einfluß des ¶ Jansenismus sogar bis zum 18.—20. Jahre. Rom blieb aber, trotz der französischen Wünsche und Synodalbeschlüsse, bei der Bestimmung, daß die anni discretionis die Grenze bilden müssen. ¶ Pius X identifiziert aber offenbar annus discretionis und annus rationis (vgl. auch Codex iur. can. 854. 859, § 1), und setzt dieses mit dem 7. Lebensjahr an: „In diesem Alter beginnt für das Kind die Pflicht, das Doppelgebot der Beichte und Kommunion zu erfüllen" (8. Aug. 1910; Mirbt 1911[3], S. 424 f. 428). Den Katecheten, die sich nicht mit den elementaren Bedingungen, die Pius X voraussetzt, zufrieden geben können, legt dieses Dekret unerfüllbare Pflichten auf. So haben sich denn auch sofort ernste Stimmen gegen dasselbe erhoben. Unser Klima gab auch einsichtigen Bischöfen die Möglichkeit, bis zum 10./12. Jahre hinaufzugehen. — Die evg. Kirche kennt keine K.en.

RE[3] X, S. 289 ff; — KL[2] VII, S. 459 ff; — Joh. Baumgärtler: Die Erstkommunion der Kinder, 1929 (betr. Altertum und Mittelalter); — Regula in PrM 1911, S. 65 ff. 98 ff; — Andrieux: La première communion. Histoire et discipline, textes et documents, des origines à XXme siècle, Paris 1911; — J. Engert: Psychologie und Pädagogik der Erstbeichte und Erstkommunion, 1918. **Engert.**

Kinderpsychologie: I. Allgemeine K.

1. Zur Geschichte; — 2. Begriff und Aufgabe; — 3. Methoden; — 4. Abgrenzung und Einteilung der Kindheit; — 5. Ergebnisse: a) der Psychologie der frühen Kindheit; b) der Psychologie des Schulkindes; c) der differentiellen Psychologie.

1. Die K. im Sinne der wissenschaftlichen Erforschung des kindlichen Seelenlebens ist begründet worden durch W. Preyers 1881 erschienenes Buch „Die Seele des Kindes". Wohl haben schon die großen Pädagogen des 17. und 18. Jhd.s ¶ Comenius, ¶ Rousseau und ¶ Pestalozzi die Berücksichtigung der „Natur des Kindes" energisch gefordert und in prophetischer Intuition wichtige Ergebnisse der K. vorweggenommen; wohl fallen die ersten kinderpsychologischen Arbeiten noch in das 18. Jhd. (Engel, Tiedemann). Aber erst die in der Mitte des 19. Jhd.s erfolgte Hinwendung zur induktiven Forschung im naturwissenschaftlichen Sinne und zu dem alles beherrschenden Entwicklungsgedanken (¶ Entwicklung) haben die Bahn für die exakte K. frei gemacht. In der Nachfolge Sigismunds und Kußmauls schrieb W. Preyer sein grundlegendes Werk (s. o.). Im Zusammenhang mit den großen Fortschritten der ¶ Biologie, der experimentellen ¶ Psychologie und ¶ Pädagogik nimmt die junge Wissenschaft, zumal in dem neuen „Jahrhundert des Kindes" (Ellen ¶ Key), einen extensiv und intensiv gewaltigen Aufschwung, zuerst in Amerika (Stanley ¶ Hall, Tracy), dann in Frankreich (Claparède, Compayré) und zuletzt, aber in besonders gründlicher Weise in Deutschland, wo Mediziner, Psychologen und die mehr und mehr psychologisch geschulten Pädagogen einander die Hand reichen in der Erforschung der Seele des Kindes (E. Meumann, K. Groos, K. Gaupp, C. und W. Stern, K. Bühler, K. Koffka, O. Kroh u. a.; s. Lit.).

2. Als die Wissenschaft vom kindlichen Seelenleben ist die K. ebenso ein Teil der Pädologie wie der allgemeinen Psychologie. Sie sieht sich gegenwärtig im wesentlichen vor eine dreifache Aufgabe gestellt: sie will 1. die psychologischen Tatbestände im Einzelnen wie in ihrer gesetzmäßigen Verbindung empirisch nachweisen und beschreiben, 2. das Seelenleben des Erwachsenen aus dem kindlichen Seelenleben und dieses selbst in seiner stufenmäßigen Entwicklung genetisch erklären („Psychogenesis"), und 3. die Gesamtstufe der Kindheit wie die einzelnen Stadien der Entwicklung als einen sinnvollen Zusammenhang, als Wertverwirklichung verstehen, also teleologisch deuten (Strukturpsychologie). Dazu kommt 4. daß auch in der K. neben die generell-psychologische Betrachtung, die auf die durchschnittliche und allgemeine Entwicklung der Kindesseele gerichtet ist, mehr und mehr die differentiell-psychologische Betrachtung tritt, die sich zur Aufgabe macht, das seelische Leben des Kindes mit dem des Tieres einerseits, des erwachsenen Menschen anderseits, das des Knaben mit dem des Mädchens, das des Stadtkinds mit dem des Landkinds usw. und endlich das der einzelnen Kinder untereinander zu vergleichen und so die auch im Kindesalter schon so mannigfaltigen Typen und Individualitätenherauszuarbeiten (Typenpsychologie).

3. Ihre Methoden entnimmt die K. der allgemein-psychologischen Forschung. Aber ihre Arbeit leidet naturgemäß unter besonderen Schwierigkeiten, die um so größer sind, je kleiner das Kind ist. Kommt doch die Selbstbeobachtung, die Grundlage aller psychologischen Methoden, für das Kleinkind gar nicht, für das Schulkind nur in bescheidenem Umfang in Betracht. Ebenso fällt die Erinnerung des Erwachsenen an seine Kindheit für die ersten Lebensjahre ganz weg und ist für die spätere Kindheit angesichts der großen Gefahr der Erinnerungstäuschung nur sehr vorsichtig zu verwerten. Immerhin ist der K. aus den autobiographischen Kindheitserinnerungen bedeutender Menschen z. B. L. Richters, Goethes, Hebbels, G. Kellers, Tolstois, H. Bertschs, K.

Fischers, A. Schweitzers u. a. (vgl. Bäumer und Dröscher: Von der Kindesseele, 1921[4]) schon manches besonders wertvolle Ergebnis zugeflossen. Auch spontane Selbstaufzeichnungen älterer Kinder, Selbstbekenntnisse und Seelenergüsse in Knaben- und Backfischtagebüchern, Briefen, Reimereien u. ä. können brauchbares Material liefern. Am fruchtbarsten ist für die K. die Fremdbeobachtung und zwar die jahrelange Beobachtung der Kinder unter natürlichen Bedingungen durch psychologisch begabte und geschulte Personen, besonders durch die Väter und Mütter. Die Kinderstubenerfahrungen, in Tagebüchern sorgfältig gesammelt und genau datiert (vgl. C. und W. Stern, Ch. Bühler), sind die beste und ergiebigste Quelle der K. Daneben hat in der letzten Zeit die Beobachtung unter künstlichen Bedingungen — möglichst ohne Wissen des Kindes! — immer größere Bedeutung gewonnen und eine immer feinere Ausbildung erfahren, beim Säugling und Kleinkind in Form des Leistungsexperiments, bei älteren Kindern in den mannigfaltigsten Formen der modernen Experimentalpsychologie. Doch sind hier die Ungeeignetheit der Kinder für Dauerexperimente sowie ihre starke Suggestibilität als Fehlerquellen zu beachten. Endlich kommt noch die Methode der statistischen Sammelforschung in Betracht, für die man sich namentlich in Amerika der Fragebogen bedient hat; hier handelt es sich um Beschaffung eines möglichst umfangreichen Materials von recht vielen Kindern vor allem für die Arbeit der differentiellen Psychologie.

4. Die Abgrenzung der Kindheit war lange Zeit zu einseitig physiologisch orientiert. Kindheit im psychologischen Sinn ist die Zeit von der Geburt bis zum Beginn der seelischen Reifung, die in unserem Milieu und in unserer Kulturlage durchschnittlich bei Knaben in das 14., bei Mädchen in das 13. Lebensjahr fällt und durchaus nicht regelmäßig der körperlichen Reifung gleichzeitig ist. Die Einteilung der Kindheit ergibt sich aus der Beobachtung der deutlichen Einschnitte in dem Fluß der leiblich-seelischen Entwicklung; demnach wird die Psychologie der frühen Kindheit in der Regel bis zum 6. Lebensjahr geführt, und dann folgt die Psychologie des Schulkindes, wogegen freilich neuerdings O. Kroh mit Recht einwendet, daß den eigentlichen Einschnitt die Schulfähigkeit bilde, die schon lange vor Beginn der öffentlichen Schulpflicht, nämlich mit dem Ende der sogenannten ersten Trotzperiode, also etwa im 4. Lebensjahre, erreicht sei. Die Zeit vom 11. bzw. 12. Lebensjahre an als Vorpubertät zu bezeichnen, liegt kein zwingender Grund vor. Das Tempo der seelischen Entwicklung ist wie das der körperlichen keineswegs gleichmäßig, aber eigentümlich rhythmisch.

5. Im Folgenden soll ein kurzer Ueberblick über die wichtigsten Ergebnisse hinsichtlich der Entwicklung des kindlichen Seelenlebens gegeben werden.

5. a. In der frühen Kindheit überwiegt das Animalische. Das neugeborene Kind ist größtenteils ein Reflex- und Instinktwesen. Sinnesempfindungen hat schon der neugeborene Mensch, und zwar von Anfang an Tast- (Gemein-), Geruchs- und Geschmacksempfindungen, etwas später — zunächst freilich noch ganz diffuse — Gesichts- und zuletzt Gehörsempfindungen. Dagegen kann er weder wahrnehmen noch wollen, er hat weder ein Bewußtsein des Ichs noch der Außenwelt; die Welt mag dem Säugling als ein Chaos durcheinanderflutender Empfindungen erscheinen. Um so erstaunlicher ist, wieviel schon das sprachlose Kind „lernt"! Die treibende Kraft der weiteren Entwicklung ist freilich nicht bewußter Lernwille, sondern die Reifung der beim Menschen (im Unterschied vom Tier) erst allmählich funktionstüchtig werdenden Instinkte, besonders des zuerst rein instinktiven Nachahmungstriebs. Zunächst erfahren die Sinnesfunktionen, besonders Gesicht und Gehör eine weitere Ausbildung. Mit dem gleichzeitigen Auftreten der zuerst passiven, aber bald auch aktiven Aufmerksamkeit und des zunächst ebenfalls passiven Gedächtnisses (Bekanntheitseindruck, „Fremdeln") sind die Voraussetzungen des Wahrnehmens und Vorstellens und Erinnerns gegeben; der Erwerb von Erfahrungen, die Grundlage des geistigen Lebens, ist ermöglicht. Aus dem dunklen Gefühl des Daseins wird mit dem wachsenden Zusammenhang der Vorstellungen und dem Erlebnis des eigenen Handelns allmählich das Ich- oder Selbstbewußtsein. Das Gefühlsleben weist die rascheste Entwicklung auf. Nacheinander bemerken wir die Zeichen des Gefühls des Unheimlichen, des Erstaunens und des Zornes, etwas später auch der Anhänglichkeit, des Mitgefühls, des Ehrgefühls und verhältnismäßig spät der Scham; das höhere Werterleben wird erst durch die Erziehung entwickelt. Das Gefühlsleben des Kleinkindes ist leicht erregbar und sehr wandelbar, dabei naiv egozentrisch. Langsam tritt neben das Triebleben der Wille. Bestimmen anfangs die Triebe (Nahrungstrieb, Bewegungstrieb, Nachahmungstrieb) das Handeln des Kindes vollständig, so regt sich doch schon in der aktiven Aufmerksamkeit der Wille, der anfänglich als hemmungslose Begehrung nach Befriedigung des augenblicklichen, rasch wechselnden Wunsches auftritt, aber bald unter dem Einfluß des Erziehers zum Gehorsam gegenüber dem Fremdwillen und damit zur Hemmung der Triebe, zur Selbstbeherrschung fortschreitet. Schon am Ende des zweiten Lebensjahres sind Wahlhandlungen und eigene Zielsetzungen möglich. Am langsamsten entwickelt sich das Denken. Erst der Erwerb der Sprache (zwischen dem 2. und 4. Lebensjahr) eröffnet dem Kind die höhere Welt des Geistigen. Bei individuell sehr verschiedenem Tempo vollzieht sich die sprachliche Entwicklung des Kindes entsprechend der Gehirnreifung in durchaus gesetzmäßiger Reihenfolge. Erklärt wird das Sprechenlernen des Kindes heute unter Vermittlung zwischen Nativismus und Empirismus aus einem instinktiven, angeborenen Sprachtrieb, der sich aber die Sprache inhaltlich durch Nachahmung der Erwachsenen erwirbt. Die Sprache wird nun ihrerseits das Werkzeug einer gewaltigen Entwicklung des ganzen Seelenlebens des Kindes; material vermittelt sie ihm den Erwerb der älteren Generation und der ganzen Geschichte der Menschheit, formal fördert sie besonders die schon vorher angebahnte, aber noch sehr gehemmte Entwicklung des Denkens. Mit der Sprechfähigkeit entfalten sich nun vom dritten Lebensjahr ab mehr und mehr die Fähigkeiten des zielgerichteten Vorstellens, d. h. des Denkens. Freilich ist das Denken des Kindes noch lange an seine egozentrischen, praktischen Interessen gebunden und haftet ganz am Einzelnen und Konkreten; die theoretische Intelligenz ist noch schwach, das Abstraktionsvermögen gering. Um so bedeutsamer ist für das geistige Leben des Kindes die Phantasie, die sich naturgemäß erst nach Erwerb einiger Erfahrung, durchschnittlich mit 2½ Jahren, dann aber sehr rasch entwickelt und mit 6—7 Jahren bereits ihren Höhepunkt erreicht. Die Eigentümlichkeit der kindlichen Phantasie ist das Fehlen jeder scharfen Trennung

von Schein und Wirklichkeit. Das Kind schafft sich mit einer lebhaften Phantasie die Welt, die seinem kindlichen Denken, Fühlen und Wünschen entspricht und in der es lebt wie in der wirklichen Welt so lange, bis der reifende Verstand den ungezügelten Flug der Phantasie („Scheinlüge") hemmt und die kindlichen Kräfte der wirklichen Welt eher gewachsen sind. Den Hauptinhalt des frühen Kindesalters, die eigentliche „Arbeit" dieser Zeit, bildet das ¶ Spiel mit seinen mannigfaltigen Formen, in dem es seine angeborene Funktionslust befriedigt und dadurch — nach der geistvollen Deutung von Karl Groos — die unabsichtliche Selbstausbildung aller seiner Funktionen für den Ernstfall des Lebens vollzieht. Dies scheint überhaupt der Sinn dieser ersten, noch wesentlich triebbestimmten Entwicklungsstufe zu sein. Nicht in dem materialen Erwerb an Erfahrung, der ja noch gering und bei der episodenhaften Art des Erlebens jedenfalls zusammenhangslos ist, auch größtenteils wieder verloren geht, liegt die Bedeutung dieser ersten Periode für die Gesamtentwicklung, sondern in der formalen Ausbildung all der psychischen Funktionen zur Funktionstüchtigkeit, mit denen die Fülle der Erfahrungen der zweiten, der Außenwelt zugewandten Kindheitsperiode aufgenommen werden soll.

5. b. Die Psychologie des Schulkindes hat bisher weniger auf eine zusammenhängende, psychogenetische Darstellung der weiteren Entwicklung des Kindes hingearbeitet als auf eine Untersuchung einzelner, vor allem der pädagogisch bedeutsamen Fragen, insbesondere derjenigen der Denkpsychologie und der vergleichenden Psychologie. So ist das Bild der weiteren Entwicklung des kindlichen Seelenlebens teilweise noch lückenhaft.

Auch während der Schuljahre zeigt die kindliche Entwicklung einen eigentümlichen Rhythmus. Die Perioden starker körperlicher „Streckung" vom 5. bis 7. und vom 11.—15. Jahr sind Zeiten langsamerer seelischer Entwicklung, die Periode der „Fülle" vom 8.—10. Lebensjahr weist ein rasches Tempo der geistigen Entfaltung auf. Die Sinnesfunktionen erfahren in dieser Zeit eine weitere Ausbildung nicht mehr. Neu ist dagegen, daß das Schulkind sich nun mit allen Sinnen mehr und mehr der gegenständlichen Betrachtung der Außenwelt zuwendet, während es bisher viel mehr in einer ununterschiedenen Einheit mit seiner unmittelbaren Umwelt gelebt hat. Seine bisher monistische Erlebnisweise wird nun realistisch (Kroh); die Ichbezogenheit wird zur Dingbezogenheit. Freilich hat auch das Schulkind bei seinem lebhaften Geltungsdrang in Verbindung mit dem Erstarken seiner körperlichen und geistigen Kräfte ein intensives Icherleben und ein zuweilen übermäßiges Selbstbewußtsein, doch im Unterschied von der Reifezeit noch in ganz unreflektierter Weise. Die eigentümliche Wandlung des Interesses von der Personbestimmtheit zur Sachbestimmtheit und die erstaunliche Vielgestaltigkeit des Interesses in der Zeit vom 7.—10. Lebensjahr, die vom 11. Jahr ab einer starken Differenzierung des Interesses (Liebhabereien!) weicht, macht die ersten Schuljahre für die Elementarbildung besonders geeignet. Für die schärfere Erfassung der Dinge ist von Bedeutung, daß die Aufmerksamkeit je länger je mehr der willkürlichen Leitung zu folgen vermag bei gleichzeitiger Begrenzung des Aufmerksamkeitsfelds. Die Konzentrationsfähigkeit wird gesteigert. Die populäre Meinung von dem überlegenen Gedächtnis des Schulkindes haben die mit besonderem Eifer betriebenen experimentellen Untersuchungen dieses Gegenstandes dahin berichtigt bzw. ergänzt, daß das Schulkind im unmittelbaren Merken sowie im willensmäßigen Lernen den Erwachsenen nicht erreicht, was freilich auch mit seiner Armut an Assoziationen und seiner geringeren Konzentrationsfähigkeit zusammenhängen mag, ihn dagegen im eigentlichen Behalten übertrifft. Für das Memorieren ist, abgesehen von der Feststellung der verschiedenen Gedächtnis- und Memoriertypen (s. c), wichtig die Beobachtung, daß die Einprägung am meisten Festigkeit gewinnt durch Wiederholung nach eingeschobenen Pausen (Berücksichtigung der „Perseverationstendenz"), und daß das Ganzlernverfahren bei kürzeren Stücken und gut begabten Kindern dem Teillernverfahren vorzuziehen ist. Die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses und damit der Kinderaussage nimmt bei richtiger Aussagepädagogik mit dem Fortschreiten des Verstandes und dem Zurücktreten der Phantasie zu, die Suggestibilität ab; dennoch unterliegen die Kinderaussagen oft allerlei Einflüssen von außen und aus dem eigenen sehr labilen und leicht erregbaren Gefühls- und Triebleben. Die Ermüdbarkeit nimmt während der Schuljahre erheblich ab; am leistungsfähigsten zeigt sich das Schulkind in der zweiten Morgenstunde. Das Denken schreitet auch beim Schulkind nur langsam zum abstrakten Begriff und zur sinnvollen Verknüpfung abstrakter Begriffe fort; das Urteilen zeigt gegenüber der vorwiegenden Affektbestimmtheit der ersten Zeit eine zunehmende Intellektualisierung; spontane Kritik findet sich vom 9. Lebensjahre ab da, wo die autoritative Gebundenheit des Kindes sie nicht unmöglich macht. Das Gefühls- und Wertleben des Schulkindes ist noch nicht genügend erforscht. Deutlich ist, daß es gegenüber der ursprünglichen Ungeschiedenheit der Vitalgefühle des Kleinkindes eine fortschreitende Differenzierung und Nuancierung erfährt (Kroh). Die einzelnen Gefühle und Wertungen sondern und verfeinern sich. Eigentümlich ist dem Kinde die Einseitigkeit der Wertung. Am häufigsten findet sich beim Schulkind, wohl unter dem Einfluß der gewöhnlichen Schulerziehung, die theoretische und ethische Wertung, seltener die ästhetische. Die ganze Wertwelt tritt an das Schulkind autoritativ heran; die Form des kindlichen Lebens im Guten ist bis zum Ende dieser Periode der Gehorsam gegen das Gesetz und gegen die Autorität (Niebergall). Die Untersuchungen der Lieblingsinteressen und -ideale der späteren Kindheit zeigen eine große Verschiedenheit nicht nur zwischen Knaben und Mädchen (s. c.), sondern auch innerhalb desselben Geschlechts und Alters. Auch die soziale Haltung des Kindes macht eine bedeutsame Entwicklung durch. Während in den ersten Lebensjahren ursprüngliche Sympathieerlebnisse eine instinktive Verbundenheit mit den Personen der unmittelbaren Umgebung schaffen und die sogenannte erste Trotzperiode mit dem Erwachen des Geltungsdranges den ersten vorübergehenden Zusammenstoß mit den natürlichen Autoritäten und eine Lockerung der sozialen Bindungen bringt, tritt das Kind mit dem Schulbeginn in eine ganze Fülle von sozialen Beziehungen und wird allmählich gemeinschaftsfähig. Der Anschluß an Gleichaltrige vollzieht sich in der Regel leicht; vorübergehende und relativ dauernde Kameradschaften mit Gleich-, Ueber- und Unterordnung bilden sich, eigentliche Freundschaften schließt dieses Alter noch nicht. Den Hauptinhalt der Schulzeit bildet ein eigentümliches Neben- und Ineinander von Spiel und Arbeit, die sich aber

mehr und mehr scheiden; schließlich überwiegt die Arbeit. Der Sinn dieser ganzen durch das Interesse an der Außenwelt bestimmten Entwicklungsperiode scheint die materiale Ausstattung des Menschen mit einer Fülle von Erfahrung zu sein, deren Vereinheitlichung und persönliche Durchdringung die Aufgabe der 3. Periode, der Reifezeit, ist (¶ Jugendpsychologie: I).

5. c. Die differentielle Psychologie zeigt immer deutlicher die große Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit der seelischen Veranlagung sowohl hinsichtlich der einzelnen Funktionen wie hinsichtlich der Gesamtstruktur. Sie unterscheidet bestimmte Aufmerksamkeits-, Anschauungs- und Vorstellungstypen. Am bekanntesten ist die Charotsche Unterscheidung des visuellen, akustischen und motorischen Typus, die sich alle, öfters in Mischformen, auch beim Gedächtnis finden. An Stelle der alten ¶ Temperamenten-Lehre ist heute die Unterscheidung der zyklothymen und schizothymen Gefühlsart getreten. Die Verschiedenheiten der Allgemeinbegabung, die sich schon früh beim Kinde zeigen, lassen sich schwer auf brauchbare Formeln bringen. — Die älteste und bedeutsamste Frage der vergleichenden K. ist die nach dem Unterschied der Geschlechter. Die Forschung hat hier im wesentlichen die alten Erfahrungen bestätigt. Der Knabe ist von Geburt auf vom Mädchen auch seelisch sehr verschieden. In der Entwicklung eilt das Mädchen dem Knaben längere Zeit voraus, um später freilich von ihm wieder eingeholt und überholt zu werden. Deutlich tritt der Unterschied der Geschlechter schon in den kindlichen Spielen hervor: der Knabe spielt Soldat und Räuber, das Mädchen mit seinem typischen Pflegetrieb Mutter und Hausfrau. Später in der Lektüre: der Knabe liebt das Heldische, Romantische, Abenteuerliche; das Mädchen das Gefühlvolle, Liebliche, Familiäre. Der Knabe faßt alles mehr verstandesmäßig und sachlich, das Mädchen mehr gefühlsmäßig und persönlich auf. Das Mädchen ist unkritischer, suggestibler, hat lebhaftere Phantasie. Eltern und Schule machen immer wieder die Erfahrung, daß Mädchen leichter und länger lenkbar sind; Knaben drängen früher und stärker nach Selbständigkeit und Originalität. Andrerseits ist das Mädchen auch gegenüber dem Erzieher weit empfindlicher und sehr leicht verstimmbar. Im Verkehr mit Geschwistern und Kameraden ist das Mädchen altruistischer als der egoistische Knabe. Diese starke seelische Differenzierung erfährt mit dem Eintritt der körperlichen Reifung ihre Vollendung.

Eine systematische Literaturübersicht bei F. Giese: K., im Handbuch der Vergleichenden Psychologie von Kafka, Bd. I, 1922; — W. Preyer: Die Seele des Kindes, (1881) 1923[8]; — Tracy und Stimpfl: Psychologie der Kindheit, 1909[3]; — G. Compayré: Die Entwicklung der Kindesseele, deutsch 1925[2]; — R. Gaupp: Psychologie des Kindes, (1907) 1925[6]; — K. Groos: Das Seelenleben des Kindes, (1904) 1923[6]; — W. Stern: Psychologie der frühen Kindheit, (1914) 1928[5]; — K. Bühler: Die geistige Entwicklung des Kindes (mit genauem Literaturverzeichnis), 1924[4]; — O. Kroh: Psychologie des Grundschulkindes, 1928; — Ders.: Grundprobleme der pädagogischen Psychologie, 1927; — K. Koffka: Die Grundlagen der psychischen Entwicklung, (1921) 1925[2]; — O. Tumlirz: Einführung in die Jugendkunde, 2 Bde., 1925—27; — M. Lobsien: Experimentell-praktische Schülerkunde, 1916; — E. Neumann: Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik, 1911—14[2]; — Dazu zahlreiche Abhandlungen in: Zeitschrift für pädagogische Psychologie, Zeitschrift für angewandte Psychologie und Zeitschrift für Kinderforschung. **Haug.**

Kinderpsychologie: II. Religionspsychologie des Kindes.

1. Zur Geschichte; — 2. Gegenstand und Aufgabe; — 3. Methoden; — 4. Ergebnisse: Entwicklung und Eigenart der kindlichen Religiosität; — 5. Pädagogische Bedeutung.

1. Während das religiöse Seelenleben des Kindes von seiten der allgemeinen K. (I) bisher noch kaum beachtet und erforscht worden ist, hat sich die ¶ Religionspsychologie mit ihrem entwicklungspsychologischen Interesse von Anfang an der Kindheit, noch mehr freilich dem eigentlichen Jugendalter, zugewandt. Mit einem Aufsatz über moralische und religiöse Jugenderziehung hat Stanley ¶ Hall im Jahre 1882 die moderne Religionspsychologie eröffnet. Ihm folgten in Amerika selbst ¶ Starbuck und ¶ James, in Frankreich ¶ Flournoy; ihre Werke haben die religionspsychologische Arbeit auch in Deutschland in Fluß gebracht. Freilich hat hier erst neuerdings das praktische Bedürfnis einer nach Kindesgemäßheit und Entwicklungstreue strebenden ¶ Religionspädagogik zu einer rasch fortschreitenden Arbeit auf dem Gebiet der kindlichen Religiosität geführt, an der sich Pädagogen wie A. ¶ Reukauf, H. Schreiber, F. Weigl, C. Barth, P. Munsche u. a. und psychologisch geschulte Theologen wie R. ¶ Kabisch, D. ¶ Vorwerk, E. ¶ Pfennigsdorf, F. ¶ Niebergall, H. ¶ Faber, E. Müller, R. Emlein u. a. gleichermaßen beteiligen.

2. Gegenstand der Religionspsychologie des Kindes dürfen nicht nur die religiösen Gefühle des Kindes sein, wie das in der bisherigen kinderpsychologischen Arbeit weithin der Fall war. Religionspsychologisch ist diese Forschung nur dann, wenn sie das psychische Phänomen der Religion so nimmt, wie es sich in seiner entwickelten Form der unvoreingenommenen Beobachtung zeigt: als eine Grundeinstellung des hinter den Einzelfunktionen des Fühlens, Wollens und Denkens stehenden Ich, und zwar als die Grundeinstellung zu einem eigenen als transzendent und wirklich erlebten „Gegenstand". Freilich findet die psychologische Beobachtung beim Kind weder dieses „Ich" noch die religiöse Grundeinstellung des „Ich" fertig vor; Gegenstand der R. d. K. kann immer nur die Entwicklung dieser Religiosität sein, aber die Entwicklung eines von Anfang an, wenn auch unentwickelt, vorhandenen Ganzen. Gegenüber diesem Gegenstand hat die R. d. K. dieselbe Aufgabe wie die allgemeine K. gegenüber dem kindlichen Seelenleben überhaupt: sie soll zunächst einmal die religiösen Phänomene des kindlichen Seelenlebens aufsuchen und beschreiben, sodann die gesetzmäßigen Zusammenhänge zwischen den Erscheinungen feststellen und dadurch die fragliche Entwicklung kausal „erklären", und endlich die religiöse Entwicklung in ihrem sinnhaften Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung des Kindes einerseits, mit der weiteren religiösen Entwicklung andrerseits verstehen. Dazu kommt auch hier die differentiell-psychologische Aufgabe, vergleichend festzustellen, wie verschieden und doch wie gesetzmäßig, d. h. wie typisch die religiöse Entwicklung je nach den äußeren und inneren Bedingungen verläuft.

3. Methodisch bedarf die R. d. K. sowohl bei der Gewinnung wie bei der Verarbeitung ihres Materials großer Vorsicht. Ist religiöses Leben an sich schon schwer faßbar, so gilt dies doppelt von dem religiösen Leben des Kindes, zumal da dieses sich wie alles höhere geistige Leben erst unter der absichtlichen und unabsichtlichen Einwirkung von außen entfaltet. Um an das ursprüngliche religiöse Leben des Kindes

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

heranzukommen, gilt es deshalb immer, das Spontane, Eigene, Persönliche in der kindlichen Frömmigkeit von allem bloß Nachgeahmten, Anerzogenen und Angelernten zu sondern. Daher sind diejenigen Methoden besonders wertvoll, mit denen ganz gelegentliche, spontane, unbeeinflußte und unreflektierte Aeußerungen der kindlichen Frömmigkeit (wie etwa Goethes heimlicher Altardienst oder des um kindlicher Uebeltat willen eingesperrten Karl Fischers Erstaunen ob der Bergpredigt) erfaßt werden können. Hierher gehören einmal die Methode der Anekdote, die gelegentliche Kinder- und Schulstubenerfahrungen sammelt und verarbeitet, sodann die biographische Methode, die wie keine andere es ermöglicht, religiöse Entwicklungen bedeutender Menschen von Anfang bis zu Ende und im Rahmen ihrer Gesamtentwicklung sowie ihrer Umwelt zu erfassen. Freilich darf bei der Verwertung dieser einzigartigen Quellen nicht übersehen werden, daß es sich hier durchweg um außerordentliche, überdurchschnittliche Entwicklungen handelt, daß die Erinnerung nicht immer treu sein wird und ihre Niederschrift, soweit sie auf Veröffentlichung berechnet war, durch Nebenabsichten alteriert sein kann und endlich, daß die Wiedergabe meist mit einer Deutung der religiösen Vorgänge vom Standpunkte des Erwachsenen aus verknüpft ist, welche die kindespsychologische Erfassung erschwert. Knaben- und Mädchentagebücher kommen wenigstens für die letzten Kindheitsjahre in Betracht. Um eine breitere Basis für ihre Untersuchungen zu gewinnen, hat auch die religiöse K. neben den genannten Beobachtungsmethoden mehr und mehr die statistischen Ausfrage- und Erhebungsmethoden benützt. Fragebogen an Erwachsene haben nach ¶ Starbucks Vorbild z. B. ¶ Pfennigsdorf und ¶ Wurster ausgesandt; von dem so gewonnenen Material bleibt nach der nötigen kritischen Sichtung für die Ermittlung der kindlichen Religiosität nach den bisherigen Erfahrungen wenig Brauchbares übrig. Dagegen haben die nach den Regeln experimentell-pädagogischer Forschung angestellten Versuche mit Schülerarbeiten, wie sie z. B. die bayerischen Lehrer H. Schreiber und F. Weigl anfertigen ließen, ebenso auch freie mündliche Aussprachen vertrauter Personen mit kleineren Kindern manches wertvolle Material zutage gefördert. Fehlerquellen sind: die Fragestellung wirkt bei Kindern stark suggestiv, die Gefahr der Nebenabsicht ist bei Schüleraufsätzen trotz aller Vorsichtsmaßregeln groß und immer wird sich die unentwickelte Ausdrucksfähigkeit auf dem Gebiet der religiösen Aussagen besonders bemerkbar machen. Eine wertvolle Ergänzung der bisherigen Arbeitsweisen bringt die von F. Niebergall neuerdings mit Erfolg eingeführte deduktive Methode, welche die Frömmigkeit des Kindes, wie sie ist und wie sie sein kann, von der allgemeinen Seelenstruktur des Kindes aus zu erfassen und zu verstehen sucht. Sie wird sich als heuristisches Prinzip wie als Korrektiv für die induktive Forschung fruchtbar erweisen. So verkehrt es immer war, die religiösen Erscheinungen aus allgemein-psychischen Vorgängen abzuleiten, so richtig ist der hier angewandte Gedanke, daß die religiöse Entwicklung nicht isoliert, sondern vom Ganzen des seelischen Lebens aus betrachtet werden muß.

4. Trotz dieser großen methodologischen Schwierigkeiten sind doch schon eine Reihe bedeutsamer Ergebnisse hinsichtlich der Entwicklung und Eigenart der kindlichen Religiosität gewonnen worden.

¶ Rousseaus Annahme, daß das religiöse Leben erst in den Pubertätsjahren erwache, und daß alle religiösen Aeußerungen des Kindesalters auf bloße Dressur und Nachahmung zurückzuführen seien, ist heute durch die Feststellung widerlegt, daß schon beim Kind die Merkmale persönlicher Frömmigkeit vorhanden sind. Das Kind ist nicht nur für religiöse Eindrücke und Einflüsse in mancher Hinsicht besonders empfänglich, sondern auch zu einem eigenen religiösen Leben fähig, das freilich ganz die Züge seiner unentwickelten Seelenstruktur trägt. Darin behält Rousseau allerdings recht, daß Nachahmung und Erziehung die religiöse Entwicklung des Kindes entscheidend beeinflussen. Ja, in den ersten Lebensjahren beruhen alle religiösen Aeußerungen des Kindes wie sein Beten und seine andächtige Haltung auf äußerer Nachahmung und Gewöhnung. Aber schon vom 4. Lebensjahre ab zeigt sich neben und in diesen übernommenen Formen auch eigenes religiöses Leben. Den Anstoß zum Erwachen persönlicher Religiosität gibt häufig ein eindrückliches Naturerlebnis wie das Gewitter (so bei Fr. Hebbel und Chr. Holstein) oder auch eine überwältigende Gewissenserfahrung (so bei Alb. Schweitzer, dem unter dem Klang der Osterglocken beim Vogelschießen das 5. Gebot in die Seele fällt) oder das besonders tiefgehende Erleben einer starken religiösen Persönlichkeit in der unmittelbaren Umgebung des Kindes, zumal wenn dies die Mutter ist (so bei E. Frommel, O. Funcke, R. Wagner u. a.). Selbstverständlich bedürfen auch jene erstgenannten Erfahrungen erstmals immer einer religiösen Deutung durch andere, um zu einem religiösen Erlebnis zu werden; aber jene Deutung wird vom Kinde apperzipiert und ist fortan persönliches Eigentum. Vollends von außen herangetragen ist, wie alle religiösen Vorstellungen und Ausdrucksformen zunächst, die materiale Vorstellung von dem göttlichen Wesen, dem das kindliche Erschauern, die Ehrfurcht oder das herzig-naive Vertrauen gilt. „Kein Kind erfindet Gott" (Kroh).

Die mit solchen ersten religiösen Erlebnissen einsetzende Entwicklung zeigt in der Regel nur einen deutlichen Einschnitt, der ungefähr in das 11. Lebensjahr fällt, in dem auch sonst ein von der Krisis der Pubertätszeit wohl zu unterscheidender Uebergang von der naiven zu einer mehr kritischen, reflektierenden Stufe sich vollzieht. Aber ein genaueres Bild des durchschnittlichen Verlaufs der religiösen Entwicklung des Kindes läßt sich bei dem heutigen Stand der Forschung noch nicht zeichnen.

Um so deutlicher heben sich dem Beobachter der naiven Stufe im Vergleich mit der Religiosität des Erwachsenen gewisse charakteristische Merkmale aller kindlichen Religiosität heraus. a) Die Religiosität des Kindes ist durch und durch autoritätsgebunden. Das Kind „glaubt", weil der Vater, die Mutter, der Lehrer glauben; es glaubt auch, was diese Autoritäten glauben bzw. es glauben heißen. Auch jene religiösen Erlebnisse sind „glaubenbegründend" für das Kind nur durch Vermittlung und in Verbindung mit diesen Autoritäten. Wie überhaupt, so ist das Kind auch religiös zunächst das Spiegelbild seiner Umgebung und das Produkt seiner Erziehung. — b) Formal-psychologisch ist die religiöse Haltung des Kindes vorwiegend gefühlsbestimmt, wie ja überhaupt das noch undifferenzierte „Ich", das eigentliche Subjekt der religiösen Grundeinstellung, zuerst im Gefühl sich betätigt und reagiert. Mit dem emotionalen Charakter der kindlichen Religiosität hängt auch die große Bedeutung der Stimmung und Ein-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

stimmung für die religiöse Empfänglichkeit des Kindes zusammen. Material sind es besonders die Gefühle der Furcht, der Ehrfurcht und des Vertrauens, die religiösen Charakter annehmen. Daß demgegenüber die religiösen Vorstellungen sekundär sind, beweist auch die Leichtigkeit des Uebergangs von einer Vorstellung zur andern bei gleichbleibender Grundeinstellung. So ging z. B. die Gottesvorstellung des kleinen Gottfried Keller mit Leichtigkeit von dem goldenen Wetterhahn auf den schönen Tiger in seinem Bilderbuch über. — c) Die religiöse Vorstellungswelt des Kindes ist massiv-sinnlich. Nach den verschiedensten irdischen Modellen (Tiere, Riese, König, alter Mann, Schornsteinfeger, Priester, Vater) schafft sich die rege Phantasie des Kindes völlig naiv ihre Gottesvorstellung. Eine besondere Rolle spielt in der Kinderreligion die bunt ausgemalte Höllen- und Himmelsvorstellung, wobei übrigens das Kind selbst bewußt zwischen dem Märchenhimmel und dem als wirklich gedachten Wohnort Gottes unterscheiden kann. Alle diese Phantasievorstellungen üben, weil sie von der Wirklichkeit nicht unterschieden werden, auf das religiöse Leben des Kindes ihrerseits wieder eine starke Wirkung aus. Freilich kann diese „Phantasiereligion", wie R. Kabisch mit Recht bemerkt, zu einer großen Gefahr für die religiöse Entwicklung werden, wenn sie nicht rechtzeitig von der Erfahrung her der notwendigen Korrektur und Umbildung unterzogen wird. — d) Mit dem Mangel an Wirklichkeitssinn hängt auch zusammen der magische Charakter der kindlichen Gläubigkeit. Daß bei Gott kein Ding unmöglich ist, ist für das Kind auf der naiven Stufe kein Paradoxon, sondern eine Selbstverständlichkeit, da sein phantasiemäßiges Denken noch keine unerbittlichen Naturgesetze kennt. Gerade an diesem Punkt kann freilich bei Nichterhörung eines Gebets schon auf der Kindheitsstufe der Zweifel einsetzen. — e) Die praktische Haltung der kindlichen Frömmigkeit ist stark gesetzlich, auch bei evg. Erziehung. Gott gebietet und verbietet diese und jene ganz bestimmten einzelnen „Werke", die man tun oder lassen muß, weil man sonst nicht in den Himmel kommt und schon auf Erden Strafe leidet. Verpflichtung und Schuldbewußtsein bezieht das Kind bei aller Intensität derselben zunächst nur auf eine einzelne Tat oder Unterlassung. Eine Verurteilung seiner ganzen Person als „sündig" und eine Sehnsucht nach „Erlösung" und Neuschaffung seiner ganzen Kreatur liegt ihm noch ferne, weshalb es z. B. den Sinn der paulinischen Briefe höchstens einigermaßen durch Einfühlung in die ihm fremde Person des Paulus, aber noch nicht „existentiell" erfassen kann. — f) Ueberhaupt ist für die religiöse Haltung des Kindes kennzeichnend der Augenblicks- und Gelegenheitscharakter. Religion als dauernde Richtung der Seele auf Gott findet sich beim Kinde noch nicht. Dazu ist das Kind in den ersten Jahren zu ausschließlich von seinen augenblicklichen Trieben, später von den jeweiligen Reizen aus der Umwelt bestimmt. Darum können fromme Haltung und Gleichgültigkeit sehr rasch miteinander abwechseln. — g) Unmittelbar in die Augen springend ist endlich die naiv-egozentrische Einstellung der Kinderreligion, wie das kindliche Bittgebet, wenn es spontan ist, fortwährend zeigt. Das eigene Ich mit seinem natürlichen Selbstbehauptungstrieb und Geltungsbedürfnis und seinen sinnlichen Wünschen ist der selbstverständliche Ausgangs- und Zielpunkt der kindlichen Gottesverehrung. Das Vorkommen ernstlicher Fürbitte für die beschädigte Puppe, für den befreundeten Hund, für die kranke Mutter, für den arbeitslosen Vater ist kein Gegenbeweis, sofern dies alles zum Umkreis des „Ich" gehört. Es ist ein weiter Weg von da bis zu der biblischen Haltung der Vaterunserbitte „Dein Wille geschehe" und des Bekenntnisses „Wenn ich nur dich habe".

Alle diese Merkmale finden sich in der Regel mehr oder weniger auch noch auf der sogenannten kritischen Stufe. Immerhin zeigen die letzten Jahre der Kindheit bedeutsame Veränderungen, die sämtlich mit dem Zurücktreten des Gefühls- und Phantasielebens einerseits, mit dem Erstarken des Intellekts und des Wirklichkeitssinnes andrerseits zusammenhängen. Die bisher ganz fehlende Neigung zur Reflexion bringt vor allem die religiöse Vorstellungswelt in eine eigentümliche Bewegung. Die massiv-sinnlichen Vorstellungen der naiven Stufe können dadurch vergeistigt und versittlicht oder auch weggeworfen werden. Letzteres kann schon zu einer ersten Krisis der Kindheitsreligion führen, die sich aber von der eigentlichen Krisis der Pubertätszeit (¶ Jugendpsychologie: II) dadurch wesentlich unterscheidet, daß die Entscheidung auf dieser Stufe nicht vom Zentrum der Person aus und nicht gegen die Autorität als solche, sondern zugunsten der größeren Autorität gefällt wird. Neu ist zunächst nur eine gewisse kritische Haltung zu den seither unbesehen anerkannten und als einheitliches Gegenüber empfundenen Autoritäten. So wird der Zweifel von außen herangetragen; kommt dazu noch die schmerzliche Erfahrung nichterhörter Gebete, so kann dies schon jetzt zum völligen Zusammenbruch der kindlichen Frömmigkeit führen. Auch der geschärfte Wirklichkeitssinn dieses Alters kann die magische Gläubigkeit heftig erschüttern und drängt jedenfalls die Welt des Unsichtbaren in den Hintergrund. Dies gilt insbesondere für die Knaben; denn unverkennbar zeigt sich auf dieser Stufe auch die religiöse Differenzierung der Geschlechter. Am meisten fällt auf, daß die religiöse Empfänglichkeit des Knaben vom 12. Jahre ab geringer ist, daß sein religiöses Interesse vorwiegend intellektueller Art ist, daß er sich nach außen jedenfalls aller religiösen Gefühlsregungen und Handlungen, aller Ehrfurcht und Andacht schämt, während das Mädchen länger unkritisch bleibt und eine besondere Vorliebe für das Gemütvolle, eine gewisse Gefühlsseligkeit zeigt. Mädchen dieses Alters deswegen als frömmer zu beurteilen, ist völlig verfehlt. Neben der geschlechtlichen wirkt sich die soziologische Differenzierung in der späten Kindheit besonders stark aus; wie verhängnisvoll je nachdem, haben die Untersuchungen R. Emleins an Mannheimer Proletarierkindern und die G. ¶ Dehns an der Berliner Jugend gezeigt (¶ Proletarierjugend).

Die Bedeutung der religiösen Entwicklung für die geistige Gesamtentwicklung des Kindes ist noch wenig erforscht. Sie wird vor allem darin zu finden sein, daß das Kind gerade im religiösen Akt, in der Relation seines ganzen Wesens auf das große Du sein Ich und seines Lebens Sinn ahnend erfassen kann. Religiöses Leben wirkt schon im Kinde persönlichkeitsbildend und richtunggebend. Sehr umstritten ist die Bedeutung der Kinderfrömmigkeit für das spätere religiöse Leben. Daß sie z. B. dem evg. Christenglauben im Vollsinn des Wortes noch fernsteht, und daß normalerweise schon die natürliche Entwicklung der Reifejahre den Bruch mit dem Kinderglauben bringt, ist gewiß. Es widersprächen trotzdem allem entwicklungspsychologischen Denken und vielen Selbstzeugnissen religiöser Persönlichkeiten — es sei nur

an Alb. Schweitzer erinnert —, wenn wir die kindliche Frömmigkeit nicht als die notwendige Vorstufe für eine gesunde Weiterentwicklung bezeichneten.

5. Religionspädagogisch haben sich die neuen Erkenntnisse der religiösen Kinderpsychologie bereits dahin ausgewirkt, daß der an der alten ¶ Herbartschen Vorstellungspsychologie orientierte intellektualistische Religionsunterricht in seiner Einseitigkeit erkannt und aufgegeben ist. Wenn er vielfach durch den sogenannten Erlebnisunterricht und später durch den Tatunterricht ersetzt worden ist, so sind dies nur neue, ebenso unpsychologische Einseitigkeiten. — Sodann wird zu wenig beachtet, daß die religiöse Einstellung älterer Kinder schon lange vor der Reifezeit nicht mehr die kindlich-naive ist, und daß die frühere Autoritätsstellung des Erziehers gerade auf diesem Gebiet nun ganz persönlich und immer neu erobert sein will. Die Ueberführung von der naiven auf die kritische Stufe ist eine der wichtigsten und dankbarsten Aufgaben der religiösen Kindererziehung. — ¶ Religionsunterricht.

Außer der unter I genannten Literatur vgl. D. Vorwerk: Kinderseelenkunde, 1911; — Derſ.: Einzelbilder aus der religiösen Seelenkunde des Kindes, 1925; — H. Schreiber: Ueber den Kinderglauben, 1909; — R. Emlein: Der Religionsunterricht bei Proletarierkindern, 1912; — A. Reukauf: Didaktik des evg. Religionsunterrichts in der Volksschule, 1914²; — F. Weigl: Kind und Religion 1914; — R. Kabisch und Vögel: Wie lehren wir Religion?, (1914) 1920⁵; — J. Steinbeck: Lehrbuch der kirchlichen Jugenderziehung, 1914; — E. Spranger: Psychologie des Jugendalters, (1924) 1927⁸; — E. Müller: Die Frömmigkeit des Kindes, 1925; — Derſ.: Religionspsychologie im Dienste des Religionsunterrichts, 1925; — A. Miehle: Die kindliche Religiosität, 1928; — E. Eichele: Die religiöse Entwicklung im Jugendalter, 1928. — Zahlreiche Zeitschriftenbeiträge im „Archiv für Religionspsychologie", in „Monatsblätter für den evg. Religionsunterricht" (besonders 1910 Schreiber, 1911 Ebel, 1912 Barth und Munsche, 1919 Niebergall, Die Religion der Kinder), in „Kindergottesdienst" und „Monatschrift für Pastoraltheologie" (1923 Faber, Zur Psychologie und Pädagogik des religiösen Unterrichts). **Haug.**

Kindheitsevangelien. Unter K. versteht man Darstellungen aus dem Leben Jesu, die sich auf seine Geburt, Kindheit und früheste Jugend beschränken, etwa noch von seinen Eltern erzählen. Das Interesse an diesen Dingen zeigt sich schon innerhalb der kanonischen Evangelien, in den Vorgeschichten des Mtth und Luk (¶ Jesus Christus: A 2, Sp. 119 ff), wird aber dort weit überwogen von der Teilnahme an dem öffentlichen Wirken des Herrn. Aber je früher sich eben dadurch für dieses ein fester Inhalt ergab, um so mehr sah sich die religiöse Phantasie für ihre Entfaltung in die Zeit vor dem Auftreten Jesu abgedrängt. Selbstverständlich war das Kind nicht anders geartet als der Mann, hat sich ebenso betätigt wie dieser, d. h. es hat den von der Zeit geforderten Beweis seiner Göttlichkeit in immer neuen und immer größeren Wundern erbracht. Die diesem Zweck dienenden Geschichten sind durchaus nicht alle von dem christlichen Bewußtsein selbst geschaffen worden, sondern entstammen zum guten Teil alten Ueberlieferungen von Götterknaben, Wunderkindern und Geistern, über die die Antike, vor allem im Orient, verfügt, und die nun Jesus angepaßt werden, sich mit allerlei Märchenmotiven verbindend. Doch sucht hierbei nicht nur der fromme Wissensdrang Befriedigung, sondern ebenso die Bedürfnisse der Apologetik wie die der sich entwickelnden Lehre von Christus. Und zwar haben letztere auch außerhalb der Rechtgläubigkeit eigenartige Blüten getrieben (Gnostiker Justin bei Hippolyt V 26; Pistis Sophia Kap. 61). — Das älteste und berühmteste der K., das man aber mit beinahe größerem Recht eine Marienlegende nennen könnte, ist das sogenannte „Protevangelium des Jakobus", das der Mitte des 2. Jhd.s angehören mag, griechisch geschrieben aber auch ins Lateinische, Syrische, Koptische und andere Sprachen übersetzt wurde. Es beginnt mit der Geburt der ¶ Maria, deren Eltern Joachim und Anna vornehme und reiche Leute sind. Die Tochter wird von Anfang an heilig gehalten und früh dem Tempel übergeben. Diesen verläßt sie, um ihrem Mann, dem greisen Witwer ¶ Joseph die Hand zu reichen, zu dessen erwachsenen Kindern auch der Herrnbruder ¶ Jakobus gehört, der das Evangelium geschrieben haben will (25 1). So ist jedes Zutun des Mannes bei der Entstehung des Sohnes ausgeschlossen, und eine Hebamme stellt fest, daß die Jungfräulichkeit der Maria auch durch die Geburt Jesu nicht verletzt wird. Die Geburt Jesu erfolgt, von allerlei Zeichen begleitet, in einer Höhle. Das Protevangelium schließt, indem es in freier Weise in die Synoptiker einmündet. — Die Kindheitserzählung des Thomas ist wohl eine kirchliche Bearbeitung und Verkürzung des alten gnostischen Thomasevangeliums, dessen Dasein Hippolyt (V 7), Origenes (Hom. I in Luc.), Eusebius (K. G. III 25, 6) u. a. bezeugen. Wir besitzen sie außer in verschiedenen griechischen Fassungen in syrischer, lateinischer und slawischer Gestalt. Der Inhalt besteht in einer Anzahl kurzer Geschichten aus der Kindheit Jesu, anhebend in seinem fünften Jahr und abschließend mit der biblischen Erzählung vom Zwölfjährigen. Die Beweise, die das Kind für seine Gottheit erbringt, sind teilweise von ganz absonderlicher Art. — Die spätere Zeit hat noch zahlreiche andere K. hervorgebracht, die alle irgendwie mit den beiden genannten zusammenhängen, freilich mit dem, was sie von dorther entnehmen, noch mancherlei andere Stoffe in verschiedener Weise verbinden: das Evangelium des Pſ.-Matthäus von der Geburt der Maria und der Kindheit des Heilandes; die Geschichte des Zimmermanns Joseph; das arabische Kindheitsevangelium; neuerdings ein lateinisches.

Die Texte: Evangelia apocrypha, hrsg. von Tischendorf, (1853) 1876². — Uebersetzung des Protevangeliums und der Thomaserzählung mit Einleitungen bei Ed. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, (1904) 1924², S. 80 ff; — Derſ.: Handbuch zu den at.lichen Apokryphen, 1904, S. 95 ff; — W. Bauer: Das Leben Jesu im Zeitalter der nt.lichen Apokryphen, 1909; — M. R. James: The Apocryphal New Testament, 1924; — Derſ.: Latin Infancy Gospels, 1927. **W. Bauer.**

Kingo, Thomas Hansen (1634—1705), lutherischer Theologe und Liederdichter, * in Slangerup aus eingewandertem schottischen Geschlecht, 1661 Kaplan in Helsinge, 1668 Pfarrer in Slangerup, 1677 Bischof von Fühnen. Mit K. beginnt die selbständige geistliche Liederdichtung in Dänemark, wo bisher der deutsche Einfluß herrschte. 1674 erschien der erste, 1681 der zweite Teil seiner geistlichen Liedersammlung „Aandeligt Sjungekor". 1683 wurde ihm die Ausarbeitung eines neuen Kirchengesangbuches übertragen, von dem 1689 der erste Teil „Vinterparten af Danmarks og Norges Kirkes forordnede Psalmebog" erschien; das Privileg wurde jedoch wieder rückgängig gemacht. Das von einer Kommission 1699 herausgegebene „Den forordnede Kirkepsalmebog" (¶ Gesangbuch: I, 2 a) enthielt 85 seiner Lieder. K. knüpft in seinen noch heute in Dänemark und auch in Norwegen vielgesungenen Liedern an die Natur und das Alltagsleben an und gibt ihnen einen

persönlichen Ton. Inhaltlich sind sie durchaus orthodox, ohne lehrhaft zu sein. Der Sprachstil kann einfach und treffend sein, verfällt aber leicht in Schwulst. Auch musikalisch bedeutet K. eine Erneuerung des Kirchengesanges; seine neuen Choralweisen sind aus den weltlichen Melodien der Zeit herausgearbeitet.

R. Petersen: Th. K. og hans Samtid, Kopenhagen 1887; — J. Paludan in Bricka: Dansk biogr. Leks. IX, 1895, S. 170 ff; — Kirkeleks. for Norden II, 1904, S. 776 ff; — Dahl-Engelstoft: Dansk biogr. Haandleks. II, 1923, S. 324 f; — RE³ X, S. 304 f. **Waschnitius.**

Kingsley, Charles (1819—75), englischer Geistlicher und Schriftsteller, 1844 Pfarrer in Eversley, Hampshire, 1860 Professor für Neuere Geschichte in Cambridge, 1869 Kanonikus von Chester, 1873 von Westminster. K. setzte seine ganze Kraft für die Hebung der sozialen Zustände in England ein, als Pfarrer (Sermons on National Subjects, 1852 und 1854; Sermons for the Times, 1855), als Freund und Mitarbeiter von F. D. ¶ Maurice und als Schriftsteller (Yeast, 1848; Alton Locke, 1849). Mit seiner schlichten Männlichkeit und theologischen Weitherzigkeit, seinem selbstlosen sozialen Empfinden und seinen Verständnis für die Natur und seinem glühenden Patriotismus fand er Eingang bei allen Klassen und allen Ständen. Besonders bedeutend sind seine historischen Romane Hypatia (1853) und Westward Ho (1855). K.s Schrift What does then Dr. Newman mean? (1864) veranlaßte ¶ Newmans berühmte „Apologia pro vita sua".

Bf. ferner u. a.: Twenty-Five Village Sermons, 1849; Alexandria and her Schools, 1854; The Heroes, 1856; Two Years Ago, 1857; Waterbabies, 1863; The Roman and the Teuton, 1864; At Last, 1871. — Vgl. C. K., Letters and Memories, by his wife, 2 Bde., 1877; — M. Kauffmann: C. K., Christian Socialist and Social Reformer, 1892; — E. Groth: C. K. als Dichter und Sozialreformer, 1893; — F. Harrison: K.'s Place in Literature, 1895; — L. Cazamian: Le Roman Social en Angleterre, 1904², Kap. 8; — EBrit XV, S. 817/18; — RE³ X, S. 305 ff. **Goll.**

Kinkel, Gottfried (1815—82), Dichter, Kunsthistoriker, ursprünglich evg. Theologe, * zu Oberkassel bei Bonn, theologisch Schüler von C. J. ¶ Nitzsch, 1836 Privatdozent für NT und Kirchengeschichte in Bonn, zeitweise daneben Hilfsprediger in Köln, ging 1844 nach Beginn seiner Entfremdung von der Kirche zur philosophischen Fakultät über, wurde 1846 ao. Prof. der Kunst- und Kulturgeschichte. K. gehörte 1849 als Vertreter von Bonn der preußischen Nationalversammlung an, nahm seinen Platz auf der äußersten Linken, beteiligte sich 1849 am badisch-pfälzischen Aufstand, ward gefangen und nach Gerichtsverhandlungen in Rastatt und Siegburg, bei denen er sich glänzend verteidigte, ins Zuchthaus zu Naugard und Spandau gebracht. Hier 1850 durch Karl Schurz befreit, ging er nach London und Amerika, war von 1853 an Lehrer in London, seit 1866 Professor am Polytechnikum in Zürich. Das Schwergewicht seiner dichterischen Begabung lag auf epischem Gebiet. Von seinen Liedern ist das Abendlied „Es ist so still geworden" in kirchliche Gesangbücher übergegangen.

Bf. u. a.: Geschichte der bildenden Künste bei den christlichen Völkern, I: Die altchristliche Kunst, 1845. Aus seiner theologischen Zeit stammt noch der Aufsatz über die Himmelfahrtsgeschichte (ThStKr 1841). — Seine Gedichte erschienen zuerst 1843 (daraus gesondert und gleichfalls oft aufgelegt: Otto der Schütz); eine zweite Sammlung 1868. — Vgl. O. Henne am Rhyn: G. K., 1883; — ADB 55, S. 515 ff; — M. Bollert: K.s Kampf um Beruf und Weltanschauung, 1913; — E. Enders: G. K. im Kreise seiner Kölner Jugendfreunde, 1913. **Mulert.**

Kirchbach, Wolfgang (1857—1906), Bruder des Malers Frank K., Schriftsteller und einflußreicher Schriftleiter, führend in der realistisch-naturalistischen Bewegung der achtziger Jahre, schrieb Gedichte, Dramen und Romane (unter ihnen „Die neue Religion", 1903). An den Weltanschauungskämpfen der Zeit nahm er im Sinne des ¶ Monismus teil mit Aufsätzen im „Freien Wort" (auch über Hiob), vor allem aber mit seinen Jesusbüchern (Was lehrte Jesus?, 1897, 1903², und „Das Buch Jesus", 1898). Hier versuchte er, getragen von dem hohen Selbstbewußtsein, Erfinder einer neuen, der richtigen „philologischen" Methode zu sein, durch allegorische Umdeutung der Begriffe (Vater im Himmel = Himmel = die Welt = das All, Menschensohn = Menschheit) den Monismus und eine idealistische, liberal und sozial gerichtete Ethik in das Evangelium einzutragen. Der Versuch scheiterte an der Verkennung des geschichtlichen Sinnes der Worte bei etymologischer Spielereien und an der völligen Unkenntnis der geistigen und religiösen Welt, in der Jesus stand. — ¶ Jesusbild der Gegenwart, A 2 e.

H. Weinel: Jesus im 19. Jhd., 1903¹, S. 103. **Weinel.**

Kirche.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im Urchristentum; — III. Dogmengeschichtlich; — IV. Dogmatisch; — V. Praktisch-theologisch; — VI. Rechtlich; — VII. Kirche und Staat. — Die ¶ Kirchenverfassung ist in besonderen Artikeln behandelt.

Kirche: I. Religionsgeschichtlich.

Wenn man in Weiterbildung der Definition von O. Dibelius (Das Jahrhundert der Kirche, 1927, S. 97) K. im religionsgeschichtlichen Sinne bestimmen kann als einen Organismus, der als eine in sich selbständige Form religiösen Lebens eine Gesamtheit von Menschen umfassen will, sich auf ein Bekenntnis und einen Kultus gründet, und dessen Einheit und Tradition sich in einem obersten geistlichen Amt zusammenfaßt, so findet sich dergleichen bei den primitiven und den meisten nationalen Kulturreligionen noch nicht. Denn sie alle (im Grunde auch die chinesische und japanische Nationalreligion ¶ China: II; ¶ Shintoismus) wollen zwar das ganze betreffende Volk umfassen (was der ¶ Taoismus nicht und der Parsismus [¶ Perser: II] nicht mehr oder nur in Indien tut), haben auch nicht nur einen Kultus, sondern in gewisser Weise ein Bekenntnis oder eine Lehre, aber nur sehr zum Teil ein oberstes Amt, das außerdem bei den Römern (als das des collegium pontificum bzw. des ¶ pontifex maximus) später wenigstens mit weltlichen Aemtern verbunden werden konnte und in der Regel verbunden wurde. Ja da wir von der Stellung des Oberpriesters bei den Geten (durch Strabo VII, 3, 5), den Burgundern (durch Ammianus Marcellinus XXVIII, 5, 14), den Litauern (durch Peter von Duisburg, Cron. terr. Pruss. III, 5) und den Slawen (durch Helmold, Cron. Slav. II, 12) nichts Genaueres erfahren, bleiben tatsächlich nur die gallischen Druiden (¶ Kelten, 2), die namentlich Cäsar (de bell. gall. VI, 13 f) beschreibt und mit manchen Späteren aus Britannien herleitet, als Leiter einer K. übrig. Sie überlieferten auch die Lehre, die freilich namentlich von späteren Berichterstattern ausgeschmückt worden ist, und waren vom Staat unabhängig, hatten aber alle Vergehen zu beurteilen und zu bestrafen, wirkten eventuell auch bei der Wahl von Königen und Fürsten mit, traten als Gesandte auf und zogen manchmal sogar mit in den Krieg.

Von den Weltreligionen bildete die älteste, die israelitisch-jüdische zwar noch nicht vor dem Aufkommen des Richteramts und Kö-

nigtums eine K. — denn ¶ Mose und seine Nachfolger waren zugleich die weltlichen Führer ihres Volkes —, wohl aber nach dem Exil, insofern da neben dem Statthalter der ¶ Hohepriester und der ¶ Sanhedrin die geistliche Leitung (und allerdings auch eine gewisse Gerichtsbarkeit) hatten. Ebenso waren die Geonim in Sura und Pumbeditha, neben denen die Exilsfürsten standen (¶ Judentum: II A, 1 b), kirchliche Beamte, die freilich erst mit der Zeit für das Abendland eine Bedeutung gewannen und sie später wieder verloren, während die hier in manchen Ländern bestellten Ober- oder Großrabbiner, abgesehen davon, daß sie eben nur in den betreffenden Ländern etwas zu sagen hatten, vielfach bloß oder wenigstens vor allem die den Juden auferlegten Steuern eintreiben mußten und die aus Rabbinern und später auch aus Laien gebildeten Synoden, die ebenfalls immer nur gewisse Gegenden oder Länder vertraten, bis heute keine wirkliche Autorität besitzen. Auch sonstige Oberbehörden gibt es für die jüdischen Gemeinden nur in manchen Ländern, in anderen bildet das Judentum daher keine K. Weiterhin vom ¶ Buddhismus kann man nur in Birma, Siam und Cambodja als von einer solchen reden; denn hier bekennt sich nicht nur die ganze Bevölkerung zu dieser (freilich mit dem einheimischen Geisterglauben und dem Hinduismus vermischten) Religion, sondern untersteht auch besonderen geistlichen Obern. Von diesen übt im ¶ Lamaismus, dem ebenfalls das ganze tibetanische Volk angehört, wenigstens der Dalai Lama zugleich eine (zu verschiedenen Zeiten allerdings verschieden große) weltliche Herrschaft aus, während der Taschi Lama nur sein geistlicher Berater ist. Wohl aber bildet schließlich der ¶ Islam, der ja auch sonst das Juden- und Christentum nachgeahmt hat, eine K.; er umfaßt zunächst alle Araber, dann alle Aegypter, Perser, Berber, Türken, Afghanen, hat wie das Judentum und der hinterindisch-tibetanische Buddhismus eine Lehre und einen Kultus, sowie endlich zwar kein Priestertum, aber ein geistliches Amt, das der an die Tradition gebundenen faqîhs oder 'ulemas, über denen in der Türkei der Scheich ul Islam steht, während der ¶ Kalif kein geistliches Amt ausübt und die Einrichtung eines solchen, die nach Absetzung des letzten Kalifen am 18. Nov. 1922 getroffen wurde, nicht einmal ein Jahr lang bestand. Daß der Einfluß des Islams auf das Leben seiner Bekenner namentlich in manchen Ländern immer geringer geworden ist, ändert nichts daran, daß er dort, wo er die ganze Bevölkerung umfaßt oder wenigstens umfassen möchte, doch als K. bezeichnet werden muß. **Carl Clemen.**

Kirche: II. Im Urchristentum.

1. Die Probleme; — 2. Das Wort Ekklesia; — 3. Jesus; — 4. Die Urgemeinde; — 5. Paulus; — 6. Die Entwicklung zur kath. Kirche; — 7. Die Heilsanstalt.

1. Die Anfänge der christlichen K. sind, wie die Anfänge der meisten Dinge in Dunkelheit gehüllt; sie geschehen in der „Stille Gottes" (Ignatius von Antiochia), ohne daß die Menschen wissen und beachten, was geschieht. Die Quellen sind wenig umfangreich, hier und da auch tendenziös gefärbt und versagen fast ganz in äußeren Dingen wie Verfassung und Verwaltung. Um so mehr hat man darüber gestritten, zumal alle K.n und Sekten ihre eigene Auffassung im NT, das ja ihnen allen Autorität ist, wiederfinden wollen. Man legt aus und unter; in ältester Zeit hat man auch noch an der Ueberlieferung selbst geändert, aus dem guten Glauben heraus, daß der frühere Erzähler die Sache nicht richtig gemacht habe oder der „Apostel", wenn er noch lebe, so und nicht anders entschieden hätte. Dabei sind folgende Probleme hervorgetreten: Ist die K., wie der Katholizismus lehrt, von Jesus als Heilsanstalt mit einer äußeren, sichtbaren Verfassung gestiftet, als deren Haupt mit Petrus der jeweilige Bischof von Rom eingesetzt ist (¶ Katholizismus: I, 2a), oder ist sie, wie der Protestantismus lehrt, als eine unsichtbare Gemeinschaft aller wahrhaft Gläubigen gemeint und all ihre Verwaltung eine nur menschliche zweckvolle Einrichtung (jure humano), mithin stets veränderlich und stets zu verbessern (¶ Kirche: III, 5)? In den evg. K.n tauchte als Hauptproblem bald die Frage auf nach dem Verhältnis der Einzelgemeinde zur Gesamtkirche, die meist eine Landeskirche war, nach Freiwilligkeits- oder Volkskirche, nach Herstellung einer vollkommenen Gemeinde der Heiligen. Was war die Urkirche, die man, wenn nicht gesetzlich, so doch oft praktisch als Vorbild wiederherzustellen strebte? Mit der modernen wissenschaftlichen, kritischen Betrachtung der Quellen tauchten neue Fragen auf: ob Jesus überhaupt eine K. habe stiften wollen, wie die urchristliche K. sich selbst beurteilt habe, seit wann die kath. Anschauung aufgekommen sei und aus welchen Gründen. Hatte die ältere kritische Theologie die Stelle Mtth 16 $_{18\,ff}$, in der Jesus die K. stiftet, als einen im römischen Interesse gemachten Einsatz für unecht erklärt, so sind doch Harnack, Kattenbusch und jetzt besonders nachdrücklich K. L. Schmidt (s. Literatur) für ihre teilweise oder völlige Echtheit eingetreten. Hatte Rud. Sohm in Uebersteigerung der reformatorischen Verwerfung des „göttlichen K.nrechts" den Satz verfochten: „Das K.nrecht widerspricht dem Wesen der K." (¶ Recht und Kirche; ¶ Kirchenrecht: II B, 1), dazu independentistisch die Einzelgemeinde gegenüber der Gesamtkirche auf Grund des Satzes „wo zwei oder drei versammelt sind ...", betont, so haben Harnack u. a. diese Darstellung erheblich eingeschränkt, hat K. Holl sie endlich scharf bekämpft und nicht nur die Gesamtkirche vor die Einzelgemeinde gerückt, sondern auch K.nrecht schon in der Stellung der Jerusalemer Gemeinde und ihrer Amtsträger gegenüber allen Gemeinden, auch den paulinischen, gefunden. Um all diese Probleme geht noch immer die Untersuchung.

2. Das NT hat nicht, wie das moderne Deutsch, zwei Worte zur Verfügung, um die gesamte Christenheit von der an einem Orte lebenden zu unterscheiden, sondern nur eins (ἐκκλησία), das also sowohl die K. als die Gemeinde bedeuten kann, außerdem aber auch die besondere Versammlung einer solchen Einzelgemeinde und bei Paulus (sein Sprachgebrauch wird aber hier einfach der christliche gewesen sein) ohne jeden Zusatz endlich noch die Jerusalemer Gemeinde, wohl weil sie eine Zeitlang die einzige und jedenfalls immer die hochgeehrte Muttergemeinde war. So entscheidet der Wortgebrauch nichts über die Frage, ob die Gesamtkirche oder die Einzelgemeinde das Ursprüngliche war. Wohl aber macht er klar, daß man sich in der Urzeit nichts Anstaltliches unter der ἐκκλησία gedacht hat. Denn das Wort „Ekklesia", das die romanischen Sprachen übernommen, wir Deutsche aber seit dem Mittelalter durch das Wort „Kirche" (wahrscheinlich von κυριακόν — das dem Herrn Gehörige, zunächst das Gebäude, dann die Institution) ersetzt haben, bezeichnet die Bürgerversammlung Gottes, hebr. Qehal Jahve, in der griechischen Uebersetzung des AT.s. Man beanspruchte also das wahre Gottesvolk zu sein und bestritt diesen Anspruch den Juden. Im sonstigen Griechisch heißt ἐκκλησία die Bürgerversammlung eines Ortes. Das Wort geht also auf zusammengerufene, berufene

(ἔκκλητοι) Personen, nicht auf eine Institution, ἐκκλησία ist eine von Gott berufene, vor Gottes Angesicht stehende Gemeinde. So übersetzt auch Luther.

3. Hat Jesus eine solche Gemeinde Gottes innerhalb seines Volkes stiften wollen (¶ Jesus Christus, E, 2)? Die Antwort auf diese Frage hängt nicht nur von den beiden Stellen ab, an denen in den Evangelien, bezeichnenderweise nur in einem, Mtth, das Wort vorkommt, sondern wesentlich von dem Eindruck seines ganzen Wirkens. Dieses ging nicht auf die Herausstellung einer Bekennergemeinde oder Synagogengemeinde oder eines „frommen Restes" innerhalb des Volkes und gegen das Volk, sondern es galt seinem Volk, und ihm als Ganzem, den „Vielen", d. h. der Masse, für die er auch sein Leben hingab (Mrk 10_{45} = Mtth 21_{28} und Mrk 14_{24} = Mtth 26_{28}). Dies und nichts anderes sagt auch die Wahl und die Aussendung der Zwölf (¶ Apostel) an das Zwölfstämmevolk. Ein Organisationsstatut hat er ihnen nicht mitgegeben, Beamte einzusetzen nicht geboten — erst Spätere behaupten es. Ein Bekenntnis hat er nicht verlangt, sondern den Herr-Herr-Sagern gewehrt und das Bekenntnis der Tat gefordert. Er hat nicht die Seinen zu gemeinsamen Gottesdiensten abgesondert, sondern in Synagogen und im Tempel am Gottesdienst seines Volkes teilgenommen; das ¶ Vaterunser ist nicht ein Stück Liturgie, sondern eine inhaltlich gemeinte Gebetsanweisung. Eine neue Gemeinschaft hat Jesus gewiß auch gewollt, aber nicht eine K., sondern eher einen neuen „Staat", besser: eine neue Welt, das ¶ Reich Gottes, in dem nicht mehr, wie in den alten Staaten Gewalt und Mammon herrschen sollen, sondern Liebe und Friede, in dem friedfertige Menschen wohnen und die Ersten sein werden, die aller Diener sind. — Auf diesem Hintergrund seines Gesamtwirkens erscheinen die beiden Stellen, an denen Mtth Jesus die Stiftung einer Gesamtkirche und die Rechts- und Sittenordnung der christlichen Einzelgemeinde zuschreibt, von vornherein als fragwürdig. Mtth $16_{18\,ff}$ heißt es: „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich meine ἐκκλησία bauen, und die Pforten des Hades (der Tod als herrschende Macht) sollen sie nicht überwältigen." Zur Auslegung zunächst dies: die altprotestantische Ausweitung des Wortes auf den Glauben ist ebenso unmöglich wie die katholische auf die angeblichen „Nachfolger des Petrus" in Rom; es gilt allein dem Petrus und nicht seinem Glauben, abgesehen von seiner Person. Gegen seine Echtheit spricht, daß es ein reiner Mtth-Zusatz in ein Mrk-Stück ist (8_{29}) und daß die ἐκκλησία „Jesu" statt Gottes durchaus parallel steht zu der gleichen späten Einsetzung Jesu an die Stelle Gottes etwa beim Gottesreich (vgl. Mtth 16_{28} mit Mrk 9_1 = Luk 9_{27} u. a.). Für seine Echtheit spricht nicht, daß die aramäische Sprache in der Benennung des Petrus und in dem Satz von Binden und Lösen noch durchschimmert. Jenes ist selbstverständlich, und für „Binden und Lösen" kann Mtth 18_{18} die Quelle von Mtth 16_{19} sein. Mtth $16_{18\,ff}$ braucht auch nicht, wie man früher meinte, römische Ansprüche zu decken — so spät darf man es nicht ansetzen —, sondern kann aus dem Kampf der Richtungen und führenden Männer in der Urgemeinde selbst stammen, von dem wir in den Auferstehungserzählungen mit ihrer verschiedenen Stellung der Urapostel wie in dem Anhang zum Joh so deutliche Spuren haben. — Noch viel unwahrscheinlicher ist im Munde Jesu die zweite Stelle Mtth $18_{15\,ff}$: „Wenn dein Bruder sich versündigt hat, so weise ihn zurecht, ... wenn er (die Zeugen) nicht hört, so sage es der ἐκκλησία. Wenn er auch die ἐκκλησία nicht hört, so soll er dir sein wie der Heide und Zöllner." Die Stelle ist nicht nur ein Zusatz zu einem Wort der Spruchquelle, dessen einfachere Form Luk 17_3 bewahrt hat, sondern auch von Mtth in einen Mrk-Zusammenhang eingefügt, den er ganz deutlich aus einer nach Stichworten geordneten Sammlung einzelner Worte Jesu in eine Gemeindeordnung hinaufgesteigert hat. Nach aller Wahrscheinlichkeit hat also Jesus weder im Sinne von Mtth 18 von der noch im Sinne von Mtth 16 gar von „seiner" ἐκκλησία gesprochen. Freilich ist um ihn her, wie um jeden Propheten oder Religionsstifter Gemeinschaft entstanden; aber sie fühlte sich nur als und war auch nur Jüngerschar, Gemeinschaft der durch ihn Erlösten und mit Gott Verbundenen.

4. Durch die Auferstehungserlebnisse, das Pfingstereignis und die ersten Verfolgungen (¶ Urgemeinde) wurde diese Jüngerschar zu einer Gemeinde zusammengeschmiedet, die sich durch das Bekenntnis: „Jesus, der Gekreuzigte, ist der Christus" aus dem Volke heraushob. Weil dieses seinen gottgesandten Messias verworfen hatte, empfand man sich nun als das wahre Volk Gottes, nannte man sich die ἐκκλησία Gottes, nahm man den Ehrennamen „Israel" „nach dem Geist" für sich in Anspruch. Leider sind uns die Einzelheiten des Vorgangs undurchschaubar, weil die Apgsch die Dinge schon von späterem Standpunkt aus sieht und ihre alten Quellen uns in ihrer Ueberarbeitung nur schwer erkennbar sind. Nur soviel läßt sich sagen, daß schon bald neben das Bekenntnis die ¶ Taufe trat, deren Stiftung (und wohl mit Recht, wenn auch die dreigliedrige Taufformel noch viel später ist) in den Berichten von den Erscheinungen des Auferstandenen erzählt ist Mtth $28_{19\,f}$; denn schon Paulus setzt voraus, daß alle Christen getauft sind. Es hat freilich noch einige Zeit Jünger gegeben, die nur von einer Taufe des ¶ Johannes wußten Apgsch 18_{25} 19_3, also nicht durch den Jerusalemer Kreis hindurch Anhänger Jesu geworden waren. Ebenso hob ein besonderer Wortgottesdienst, der bald neben das Beten im Tempel trat (¶ Gottesdienst: III, 1 b), und das Herrnmahl, das Brotbrechen (¶ Abendmahl: I, 2), wie eine alte Quelle der Apgsch sagt, die Gemeinde als solche aus ihrem Volke heraus. Eigener Gottesdienst grenzt aber nicht bloß ab, sondern er bildet feste Formen, Liturgie und Sitte, die wiederum eine Gemeinde zusammenhalten. Endlich hoben sich diese Gemeinden auch ethisch und sozial stark aus Volk und Welt hervor. Man nannte sich nicht bloß „Bruder" und „Schwester", man lebte auch ein Leben des Opfers und der Hingabe, der Vergebung und völligen Anerkennung auch des Verlorensten und sonst Verachtetsten. Gewiß gab es auch hier noch Selbstsucht und Habgier, Ehrgeiz und andere Sünden; aber man stand doch in einer neuen Welt Gottes und der Brüderlichkeit. — Eine feste Organisation war noch nicht da, wenn auch die ¶ Apostel (d. h. die Zwölf, aber auch andere, die erlebt hatten, wie der Auferstandene sie zu Aposteln berief, wie ¶ Barnabas, Andronikos und Junias Röm 16_7, und schließlich ¶ Paulus) und Propheten und Prophetinnen (Apgsch 21_9; ¶ Geist: III, 5) als Autoritäten anerkannt wurden und ein „Dienst" (διακονία) als besondere Einrichtung sich nötig machte (Apgsch $6_{1\,ff}$; ¶ Diakonie, 2 a. b). Auch sonst werden Gottesdienst und Abendmahl zu Ordnung und „Diensten" geführt haben. Wenn die Apgsch auch schon „Aelteste" in den Gemeinden nennt, so unterliegt

das, weil die echten Paulusbriefe solche nicht kennen, starken Bedenken. Auf keinen Fall kann die Autorität Jerusalems und der Urapostel für die Gesamtkirche eine rechtliche gewesen sein, wie Holl will. Wenigstens, wenn man Recht nur dort anerkennt, wo eine Ordnung mit Zwang durchgeführt werden kann und wird. Solches Recht bestand allerdings schon, aber nur in der Einzelgemeinde, wenn sie ausschloß (Mtth 18_{17}) oder verfluchte (Apgsch 5_{1-11}). Verwaltungsrecht gab es noch nicht.

5. Des ¶ Paulus weltgeschichtliche Tat, die Ablösung des Christentums vom Judentum, hat auch darin ihren Ausdruck gefunden, daß ihm die ἐκκλησία als eine dritte weltgeschichtliche und weltumfassende Gemeinschaft neben Judentum und Heidentum tritt I Kor 10_{32}, wenn er auch den alten, dem Judentum entrissenen Namen „ἐκκλησία Gottes" oder „das Israel Gottes" (Gal 6_{16} u. ä., vgl. Röm $9_{25\,f}$ Gal $4_{21\,ff}$) noch beibehält. Ebenso wichtig aber ist, daß diese Gemeinschaft nicht mehr als eine Sammlung einzelner Menschen angeschaut wird, sondern als eine mystische Einheit, durchwaltet von überirdischen Wesenheiten, dem erhöhten Christus oder dem Geist Gottes. Die ἐκκλησία ist der Leib des Christus Gal 3_{28}, die Einzelnen sind nur „Glieder dieses Leibes" I Kor $12_{12\,ff}$ Röm $12_{4\,ff}$. Ja die ἐκκλησία ist geradezu der erhöhte Christus auf Erden I Kor 12_{12}. In diese Einheit des Leibes Christi tritt man ein durch den Glauben, aber vor allem durch die Sakramente, die Taufe und das Abendmahl, das geradezu „Gemeinschaft mit dem Leib und Blut des Christus" ist I Kor $10_{16\,ff}$. — Ob Paulus diesen neuen sakramentalen und mystischen K.nbegriff unter Verwendung des alten Bildes vom Leib auf eine Menschengemeinschaft geschaffen oder schon übernommen hat, wissen wir nicht; wahrscheinlicher ist das erste. Die K. des Paulus ist keine unsichtbare, sondern eine sichtbare, sichtbar in allen Menschen, die Gott beruft, und die „in Christus" sind; aber sie ist keine Anstalt und hat keine rechtlichen Merkmale. Sie steht also noch jenseits des Protestantismus wie des Katholizismus. Sie ist nicht gekennzeichnet durch irgendeine Verfassung; Gott hat ihr wohl „Charismata", Begabungen für ihren Dienst gegeben I Kor 12_{28} und Menschen, die freiwillig arbeiteten und freiwillig Gehorsam fanden I Kor $16_{15\,f}$, aber nicht Beamte und Priester gesetzt. Sie hat freilich wie schon vor Paulus auch ein Bekenntnis: „Jesus ist der Herr". Es ist von großer Weite und eigentlich selbstverständlich Röm 10_9 I Kor 12_3; auch ist es noch nicht das Fundament der K., sondern Christus selbst ist es I Kor $3_{11\,ff}$; alle anderen sind Bauleute oder „Steine", auf dieses Fundament gebaut. Die K. hat auch eine geschriebene Autorität, das AT; aber es wird noch frei nach dem Hl. Geist (d. h. für jene Zeit auch allegorisch) ausgelegt; eine dogmatische Richtschnur, nach der gedeutet werden muß, gibt es noch nicht. — Doch beginnt langsam das Anstaltliche zu wachsen. Die größer werdenden Verhältnisse und der Enthusiasmus der „ersten Liebe" riefen nach Ordnung und Gestaltung. So mußte Paulus zum „kirchlichen Organisator" werden. Er hat gottesdienstliche Ordnungen geschaffen, freilich noch sehr weite Anweisungen für Wort I Kor 14 und Herrnmahl I Kor 11 $33\,f$. Er hat die Autorität derer gefördert, die an der „Erbauung" der Gemeinde wirkten I Kor 14_5, und die sich in den Dienst der Heiligen gestellt hatten I Kor 16_{15} Röm $16_{1\,f}$. Er hat die Anfänge innerkirchlicher Rechtspflege fortgesetzt (Fluch über einen besonders gemeinen Sünder I Kor 5_5), bei Streitigkeiten ein gemeindliches Schiedsgericht verlangt, ja, das Gehen vor staatliches Gericht (der „Ungläubigen") geradezu verboten I Kor $6_{12\,ff}$. Er hat die Tradition betont I Kor $15_{1\,ff}$ $11_{16.\,23}$ und den Bestand an sozialethischer Formung nicht unwesentlich gemehrt durch Entscheidung vieler Fragen des praktischen Lebens, wobei dann freilich das Gold des reinen Liebesenthusiasmus manchmal durch die Scheidemünze der Forderung des Tages ersetzt werden mußte. Er hat das kirchliche Ehrgefühl gestärkt und als Motiv für sittliche Mahnungen benutzt I Kor 10_{32} I Thess 4_{12}. So ist er prinzipiell und praktisch von wesentlicher Bedeutung in dem Prozeß der K.nbildung gewesen. — Gegenüber der ἐκκλησία tritt schon bei Paulus das Reich Gottes völlig zurück.

6. Mit dem Wachsen der Christenheit in den nächsten 100 Jahren bis zur Mitte des 2. Jhd.s vertieft sich das kirchliche Selbstbewußtsein und reift sich die Organisation aus. Die Lehre des Paulus vom Leib des Christus und dem Bau auf seinem Fundament wird in mannigfacher Weise weitergebildet, zumal in dem von seinem größten Schüler auf seinen Namen geschriebenen ¶ Epheserbrief 2_{20} und im I Petr (¶ Petrusbriefe), beide etwa 90—100; hier steht auch die Grundstelle für die „Lehre vom allgemeinen ¶ Priestertum" $2_{9\,f}$. Ein hohes kirchliches Pflichtgefühl zeichnet diese führenden Männer der nächsten Generationen aus, unter denen schließlich der Verfasser des I Clem (¶ Clemensbriefe) die kath. Lehre von der apostolischen Einsetzung der kirchlichen Beamten vollendet (Kap. 44). Etwas später, aber doch schon Eph 5_{32} angedeutet, findet sich dann der höchste Anspruch der K. ausgeprägt, daß sie (und nicht mehr der Einzelne) Objekt der erlösenden Liebe, sie (und zwar als die Verwirklichung des Reiches Gottes) Ziel seines Weltplanes sei. Man drückt das im Präexistenzgedanken aus: die K. hat von Anfang der Welt an im Himmel als „pneumatische" existiert und ist dann nur in der Geschichte „offenbar" geworden (II Clem 14). In Eph ist die K. sogar das „Pleroma" dessen, der alles in allem erfüllt, also der „Umkreis", in dem die Gottheit west, eine kosmische, keine irdische Größe 1_{23}. — Das Anstaltliche wächst nun dauernd. Nicht nur die zunehmende Größe der Gemeinden und der gesamten Christenheit, sondern auch der doppelte Kampf, den man nach außen und nach innen zu führen hat, nötigt zu immer stärkerer Organisation. Dadurch tritt der „Dienst" der Verwaltung immer mehr in den Vordergrund, vor allem verdrängt das Amt der ἐπισκοπή die durch stetige Neuerungen unzuverlässig erscheinenden Propheten und Lehrer (die Apostel starben aus) und wird schließlich immer mehr „monarchisch". Die Briefe des ¶ Ignatius und der Hirt des ¶ Hermas zeigen die Ausreifung des Bischoftums zuerst im Osten, dann im Westen (¶ Kirchenverfassung: I). Das Bekenntnis wird immer bestimmter gegen den Gnostizismus (¶ Gnosis: II) ausgebaut I Joh 4_2, bis sich im Laufe des 2. Jhd.s aus der inzwischen dreigliedrig gewordenen Taufformel durch Einfügung eines christologischen Satzes das ¶ Apostolikum (: I) entwickelt und die Regula fidei, wie sie etwa ¶ Tertullian wiedergibt. Das Neue Testament wird ebenfalls im gnostischen Kampf aus der Menge der bis dahin entstandenen Schriften als allein „apostolisch" ausgeschieden, nicht nur nach historischen, sondern ebensosehr nach dogmatischen Gesichtspunkten (¶ Bibel: II B). Die kirchliche Sitte und Sittlichkeit end-

lich, die disciplina, wird im harten Kampf gegen die alten heidnischen Sünden und den Libertinismus wie die Askese der Gnosis als der Mittelweg einer möglichen Moral der abgestuften und abgemilderten Nächstenliebe, freilich mit gewissen asketischen Einschlägen, ausgestaltet (¶ Sittlichkeit: III). So hat sich bis zur Mitte des 2. Jhd.s die kath. K. in ihren Grundzügen und maßgebenden Ansprüchen, die alle auch der sichtbaren Kirche, nicht nur der präexistenten gelten, wesentlich vollendet. Die Prädikate, die sie jetzt schon beansprucht, sind folgende: a) Sie ist „Säule und Fundament der Wahrheit" I Tim 3_{15}. — Darum ist sie b) eine, im Sinne der Einzigkeit. Es kann nicht mehrere K.n geben; außer ihr gibt es nur „Häretiker", Sekten Tit 3_{10}. Sie ist auch stets dieselbe, es gibt keine Entwicklung, keine „Neuerung", nur Vergrößerung. Gerade diese Zeit hat die mächtigen, bis heute so wirksamen Einheitsformeln im gnostischen Kampf geprägt: „ein Leib und ein Geist, wie ihr berufen seid zu einer Hoffnung eurer Berufung; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller" Eph 4_{4} ff; „ein Hirt und eine Herde" Joh 10_{16}, und wie sie alle heißen, vgl. I Clem 46_{6} 58_{2} Herm. Sim. IX 18_{4}. — c) Die K. ist heilig wie nicht nur das Apostolikum weiter sagt, sondern auch Eph 5_{26} f, vgl. 2_{21}. Die Formel selbst zuerst bei Ignatius Trall. intr. und Herm. Vis. I 1_{6} 3_{4}. Ihre Glieder sind eine heilige Priesterschaft I Petr 2_{5}, ein heiliges Volk Barn. 14_{6}. — d) Die K. ist „pneumatisch", vom Hl. Geist durchwaltet, übernatürlich, himmlisch II Clem 14. — e) Sie ist katholisch, d. h. allgemein, über die ganze Erde verbreitet. Ign. Smyrn. 8_{2}. In den Stellen des Mart. Polyc. „an allen Orten der heiligen und kath. K." 8_{1}, 19_{2} „die kath. K. in der ganzen Welt", 16_{2} die kath. K. (= Gemeinde) in Smyrna hat man den ganzen späteren Sprachgebrauch zusammen. — f) Sie ist ewig. Den Gedanken der Präexistenz haben wir schon besprochen (vgl. Sp. 790). Er hat seine Vorgeschichte in Gal 4_{26}, wenn Paulus hier das obere Jerusalem, das ihm aber nicht die K., sondern der Himmel ist, „unsere Mutter" nennt, oder in Hebr 2_{12} (Ps 22_{23}) und 12_{23}, wo von einer himmlischen ἐκκλησία der Engel und der vorchristlichen und schon verstorbenen christlichen Frommen die Rede ist, wird aber erst ganz deutlich im Eph, II Clem und Hermasbuch (Vis. I 1_{6} 3_{4}). Ebenso selbstverständlich ist ihre Ewigkeit in die Zukunft gedacht und wird ihre dereinstige Sammlung im Reiche Gottes zur vollkommenen Einheit erhofft Did. 9_{4} 10_{5}.

7. Der bedeutsamste Schritt geschah endlich, als man einen Unterschied zu machen begann zwischen der empirischen K., in der Gute und Böse vereinigt sind, und der idealen K., zu der nur die gehören, denen das Heil gewiß ist. Das geschah im Verlauf einer Entwicklung, die von der Frage ausging, ob ein grober Sünder in der Christenheit noch einmal Buße tun könne. So viel wir sehen, hat zuerst der Hebr diese Frage klar aufgeworfen und streng verneint 6_{4}; dabei wird als Maßstab für die Schwere der Sünde nicht ein quantitativer, sondern ein qualitativer gewählt: wer nach der Taufe noch „freiwillig", mit vollem Bewußtsein und Willen, sündigt, ist verloren 10_{26}. Das hat großen Eindruck gemacht. Die Apok Joh im Osten und Hermas im Westen (¶ Bußwesen: II, 1b) zeigen aber, daß man dann aber doch durch einen einmaligen Bußruf die aus der ersten Liebe fallende K. erneuern wollte, Hermas sogar unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Lehre von der Unmöglichkeit der Buße nach der Taufe Mand. IV 3. Aus dem Einmal-Keinmal wurde seit der Mitte des Jahrhunderts ein Zweimal und Mehrmal, und langsam wurden auch alle quantitativen Maßstäbe aufgegeben, bis das Edikt des ¶ Calixt auch Mord und Unzucht und endlich die K. des dritten Jhd.s auch den Abfall für vergebbar erklärte. Damit wird die K. endgültig aus einer Gemeinschaft der von Gott zur Seligkeit Berufenen, der Gemeinde Gottes, eine Heilsanstalt, „ein großes Haus, in dem es edle Geräte gibt aus Gold und Silber, aber auch grobe Töpferware, zum Verschleiß bestimmt" II Tim 2_{20}, ein Fischnetz, das gute und schlechte Fische umschließt Mtth 13_{47} ff, ein Turm, in den brauchbare und unbrauchbare Steine eingebaut sind Herm. Vis. III und Sim. IX. Man unterscheidet von der irdischen K. die „erste, himmlische K." II Clem 14. Damit ist der hohe Glaube der ersten Zeit verlassen. Die Glaubensgedanken lösen sich von der Menschengemeinschaft und gehen langsam auf die Anstalt über, die nun vergöttlicht, eine unfehlbare, allgemeine, ewige Institution göttlichen Rechts wird und sich so dem Staate gegenüberstellt. Dabei ward vergessen, daß die hohen Worte schon längst nicht mehr zutrafen: die Einheit war schon lange zerrissen; Häretiker und Ketzer waren ausgestoßen; die „Wahrheit" war schon Unterwerfung unter eine fertige Ueberlieferung, die Heiligkeit ersetzt durch eine Erziehung zu der dem Durchschnitt möglichen Sittlichkeit. Doch trat das alles zurück hinter dem beseligenden Grundgefühl des Katholizismus, daß man in eine von Gott gesetzte, weltumfassende Menschengemeinschaft gehöre, die als Institution das Heil verbürge, wenn der Mensch alle ihre Gnadenmittel brauche.

RE³ X, S. 315 ff. — Vgl. die Lehrbücher der ¶ Biblischen Theologie (Weinel, 1928⁴, §§ 17. 31. 42. 56. 70. 122 ff) und ¶ Dogmengeschichte. — Rud. Sohm: Kirchenrecht I, 1892; — Derſ.: Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1912²; — Ad. von Harnack: Entstehung und Entwicklung der K., 1910; — Derſ.: Der Spruch über Petrus als den Felsen der K. (SAB 1918); — Otto Scheel: Die K. im Urchristentum, 1912; — Karl Holl: Der K.nbegriff des Paulus im Verhältnis zu dem der Urgemeinde (SAB 1921 = Ges. Aufsätze II, 1928, S. 44 ff); — Ferd. Kattenbusch: Der Quellort der K.nidee (Harnack-Festschrift, 1921); — Derſ.: Der Spruch über Petrus und die K. (ThStKr 1922); — Traug. Schmidt: Der Leib Christi, 1919; — K. L. Schmidt: Die K. des Urchristentums, 1927; — G. Holstein: Die Grundlagen des evg. K.nrechts, 1928. **Weinel.**

Kirche: III. Dogmengeschichtlich.

1. Die altkath. K.; ihre Ausbildung als apostolisch gegründete Glaubensgemeinschaft und als unumgängliche Heilsanstalt; — 2. Die Reichskirche und ihre Entwicklung zur byzantinischen K.; — 3. Die K. bei Augustin als congregatio sanctorum innerhalb der kath. K.; — 4. Die römisch-kath. K.; — 5. Der reformatorische K.nbegriff und seine Ausgestaltung bis zu Schleiermacher.

1. Die Wandlung des K.nbegriffs über den urchristlichen (¶ Kirche: II) hinaus vollzieht sich unbemerkt und unausgesprochen zusammen mit der Ausbildung von Verfassung, Lehre und Kultus. Zu einer Zeit, da die Christen von ihrer K. noch in denselben Ausdrücken reden wie die Urgemeinde, besitzt sie bereits all das, was zur kath. K. gehört. Der schöne Gedanke des Paulus von der Gründung der K. auf Christus ist dabei wieder verdrängt worden von dem der Gründung auf die Apostel (I Clemensbrief 42). Auch der Ausdruck καθολικὴ ἐκκλησία muß um die Wende des 1. zum 2. Jhd. geprägt worden sein; zum erstenmal begegnet er bei ¶ Ignatius von Antiochia (Smyrnäerbrief 8_{2}). Er will ausdrücken, daß

die K. den ganzen Erdkreis umspannt, wie Christus der Herr auch. So ist die K. die Gesamtheit aller Gläubigen, die durch den Geist erfüllt und von den Enden der Erde zusammengeführt werden.

1. a. Auf ihren Ursprung gesehen ist diese K. das wahre Israel, das wahre Gottesvolk, die Schar der erwählten Heiligen, das neue Volk, das dritte Geschlecht; sie hat die Wahrheit und die neue Sittlichkeit. Aber die Zukunft, der sie entgegengeht, offenbart erst ihren eigentlichen Charakter: sie ist die Eine, weil ihre Glieder im Reiche Christi zu einer Einheit gebracht werden (Did 9 4), eine Einheit, die um der in ihr ruhenden Hoffnung und ihres Glaubens willen auch in der Gegenwart bereits zu spüren ist. Daß ihre Vollendung in der Zukunft liegt, bestätigt ein Satz wie der ¶ Hermas Visio II, 4, 1: „Um ihretwillen (der K.) ist die Welt geschaffen." Daneben schmückt dann der „Hirte" des Hermas auch die K. mit kosmischen Prädikaten (Vis. I, 1 6; 3 4; II, 4 1). Das ist um so stärker aus dem Begriff der K. zu begründen, als K. und Christus miteinander in der Beziehung von Braut und Bräutigam stehen, so daß alle Aussagen über das Dasein Christi vor seiner Erscheinung in der Welt und nach seiner Auferstehung analog auch für die K. gelten. Auch von ihr gilt, daß sie die pneumatische ist, die vor „Sonne und Mond gegründet ist" (II Clemensbrief 14 1) und in der Geschichte offenbar geworden ist: „Die Kirche, die geistlich war, ist offenbar im Fleische des Christus" (II Clemensbrief 14 3). Diese K. ist die ἐκκλησία τῆς ζωῆς, die da Leben hat und Leben mitteilt.

Offenbar läuft aber unter diesem Begriff der K. noch ein anderer mit, der die K. zu umgrenzen sucht, die in der Welt ist, deren Verfassung straff und straffer sich gliederte über die Einzelgemeinde hinaus zum Kreis- und Synodalverband (¶ Kirchenverfassung: I), die einen Glauben bekannte und lehrte und vom Leben ihrer Glieder eine besondere Sittlichkeit forderte, die sich als wohl gegliederte Anstalt darstellte. In der Vision des Hermas vom Turmbau (Vis. I—III; Sim. IX) findet die Spannung, die zwischen der idealen, himmlischen K. und ihrer empirischen irdischen Erscheinung besteht, ihren Ausdruck. Immer noch sollen sich Begriff der K. und ihr himmlisches Ziel decken; denn es kann — für die apostolischen Väter — nur insofern auf Erden eine hl. K. geben, als sie für den Himmel bestimmt ist und ihre Glieder einer himmlischen Gemeinde angehören. Doch gilt für diesen K.nbegriff ganz besonders, was Harnack über die Veränderungen des Begriffs im Laufe seiner Geschichte gesagt hat: „Man kann sagen, daß der K.nbegriff stets um eine Stufe hinter dem in praxi erreichten Zustande zurückgeblieben ist." Dieser tatsächliche Zustand ist charakterisiert durch die entscheidende Veränderung, die das Wesen der Einzelgemeinde mit der Entwicklung ihrer vollen Selbständigkeit und der Ausbildung des monarchischen Episkopats bis zur Mitte des 2. Jhd.s hin erfahren hatte. Der Bischof als von den Aposteln eingesetzter Nachfolger und Führer der Gemeinde verkörpert die Einheit der Gemeinde, wie Christus die der K. Der Begriff der „apostolischen Tradition" beginnt in der Geltung der Führer und der Gemeinden untereinander die entscheidende Rolle zu spielen. Die Entwicklung der regula fidei (¶ Tradition: III) und der Kanon (¶ Bibel: II B), ihre Vertiefung und Umgrenzung in den Auseinandersetzungen mit der Gnosis und der marcionitischen K. ließen den Begriff des „Apostolischen" nun auch für regula fidei und Kanon entscheidendes Kriterium werden. In diesem Rahmen wandelt sich der Glaube zur Glaubenslehre. Das hat zur Folge, daß die Einheit aller Gemeinden gegeben ist allein in der apostolisch überlieferten, vorhandenen und ausgelegten Lehre. In der Einheit der Lehre ist die Einheit der K. begründet. Wer die Wahrheit dieser Lehre nicht anerkennt, der gehört nicht zur K.; denn nur in dieser kath. K. (sie heißt auch große K. bei ¶ Celsus oder alte K. bei ¶ Clemens von Alexandria) ist durch den von Christus über die Apostel her stammenden Hl. Geist Gnade, Leben und Wahrheit. Damit ist aus der apostolischen die kath. K. geworden, die zugleich Lehr- und Erziehungsanstalt wie auch Heilsanstalt ist und je länger je mehr den religiösen Individualismus hemmt oder ausschließt (¶ Individualismus: IV, 2).

¶ Irenäus und ¶ Tertullian leben in diesem K.nbegriff. In der klassischen Formel des Irenäus: in ecclesia posuit deus universam operationem spiritus; cuius non sunt participes omnes qui non concurrunt ad ecclesiam ... ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia (III, 24 1) ist das Wesen dieses Katholizismus ausgedrückt. Die K. ist ganz und gar Anstalt; sie allein besitzt den Hl. Geist und vermittelt das Heil. Das gilt auch für die einzelne Gemeinde, die sich eine „kath. K." nennt, um sich gegen Häresie abzugrenzen. Und wenn Irenäus auch die Bedeutung des Episkopates nicht zu unterstreichen vergißt (die Bischöfe sind es, qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum patris acceperunt V, 26 2, sie verbürgen also die Wahrheit in der K.), so spricht er doch auch unbefangen von einem allgemeinen ¶ Priestertum der Gläubigen (omnes iusti sacerdotalem habent ordinem IV, 8 3) und schreibt sogar den Satz von der K. als dem Leibe Christi: ἐκκλησία μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ (IV, 22 1). In ähnlichen Worten spricht Tertullian von der K. als Gemeinschaft derer, die vom Hl. Geist erfaßt sind (de oratione 28: nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes qui spiritu orantes spiritu sacrificamus). ¶ Clemens von Alexandria sieht in der irdischen K. ein Abbild der himmlischen, eine Verwirklichung der dritten Bitte auf Erden; darum gehören nur die Gerechten dazu. ¶ Origenes formt als erster den Gedanken, der dann bei ¶ Augustin grundlegend wurde: die K. sei Staat im Staate, κόσμος τοῦ κόσμου. Ihre Aufgabe ist es, den Staat mit ihrem Wesen zu durchdringen.

1. b. Die Spannung im kath. K.nbegriff von Irenäus und Tertullian wird offenbar in der Betonung der Bedeutung des Episkopats. Sie bereitet dem hierarchischen K.nbegriff den Weg. Die Kämpfe, in die die K. im 3. Jhd. um die Auslegung der regula fidei und mit dem ¶ Montanismus verwickelt wurde, sowie die Gefahren, die eine ständig wachsende, ständig unzuverlässigere Schar von Gläubigen für die Erhaltung der Mindestnormen christlichen Lebens brachte, mußten dahin führen, daß den Bischöfen die höchsten Rechte in ihren Gemeinden in die Hand gegeben wurden. Alle apostolische Gewalt verkörperte sich praktisch in den Bischöfen; von ihnen galt die Einsetzung durch ein divinum iudicium mit den daraus folgenden Rechten: sacerdos und iudex vice Christi (Cyprian ep. 59, 5). Diese Amtsgewalt hat Bischof ¶ Calixt von Rom im Kampf um die Bußgewalt (¶ Bußwesen: II, 1 a) zum erstenmal beansprucht; ¶ Cyprian von Karthago hat die Begründung dazu gegeben; in de unitate ecclesiae, sowie in seinem ausgedehnten Briefwechsel hat er den neuen hierarchischen K.nbegriff immer wie-

der formuliert. Die K. ruht auf den Bischöfen, die in ihrer Gesamtheit den Episkopat bilden und darin die Einheit der K. verkörpern. Nicht das Wissen der richtigen Lehre sichert die Zugehörigkeit zur K., sondern der gehorsame Anschluß an den Bischof vermittelt die Beziehung zur K. und damit zu Christus (... ut ecclesia super episcopos constituatur; scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse). Die K. ist also Heilsanstalt (extra ecclesiam nulla spes salutis; ep. 73 $_{21}$) nicht um der Gemeinschaft des Glaubens willen, sondern in der Einheit der Bischöfe, die den Hl. Geist besitzen, die von Petrus ihren Anfang nahmen, durch das Band der Liebe zusammengehalten werden und allein imstande sind, das Abendmahlsopfer — das Cyprian als richtiges Opfer ansieht — an Christi Stelle darzubringen. Mit dieser Heraushebung der Bischöfe hinaus über die Apostel an die Stelle Christi und ihrer Ausstattung mit der Richterkraft Christi ist zugleich die Bedeutung dieses Typus „Kirche" gekennzeichnet, die eine unumgängliche Anstalt zur Vermittlung des Heils ist: habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem. Auch den Gefallenen (¶ Bußwesen: II, 1 e) muß sie ihre Segnungen zugänglich machen. Darum umschließt sie ein corpus permixtum, Heilige und Unheilige. Ihre Heiligkeit ist für Cyprian noch im sittlich-christlichen Verhalten der Bischöfe in ihrem Amt verbürgt. Wo aber das nicht der Fall ist, da mußte, sollte nicht der ganze Bau zusammenbrechen, die Ausstattung der K. mit den christlichen Heilsmitteln (das neue Bußsakrament ist eines der wesentlichsten) die Heiligkeit der K. als Institution begründen. „Sie ist die moralische Anstalt, die für das Heil erzieht, und das Institut, in dem göttliche Kräfte vice Christi verwaltet werden." Die römischen Bischöfe des 3. Jhd.s haben diesen weiteren entscheidenden Schritt in der Ausbildung des K.nbegriffs getan und ihn durchzusetzen vermocht gegenüber Cyprian (¶ Ketzertaufstreit), gegenüber ¶ Novatian und dann endgültig im Kampf mit dem ¶ Donatismus. Aber die Spannung, die in dem Begriff der una catholica ecclesia vorhanden ist, je nachdem ob die Einheit in dem weltumspannenden Katholischen oder in dem Einen, dem römischen Bischof, gesehen wurde, ist bis zum Jahre 1870 (¶ Vatikanum, ¶ Infallibilität) bestehen geblieben.

2. Diese kath. K. schmückt sich mit denselben Ehrennamen, mit denen sich 100 Jahre zuvor die K. geschmückt hatte. Die K. erscheint als die Tochter des himmlischen Jerusalem, als Christi Eheweib, erfüllt von seinem Geist und in ihrer irdischen geschichtlichen Erscheinung begründet von Jesus als dem anderen Adam, als eine heiligende Gemeinschaft, die den Menschen in der Taufe von der Sünde reinigt und zum Himmel führt. Außerhalb der K. kann der Mensch eben deshalb kein Heil erlangen, weil Christi Heilsgaben nur in der K. sind und nur durch die K. vermittelt werden. In der Zeit, in der Diokletian seine Reichsreform beginnt (¶ Imperium Romanum, 4), ist diese K. als wohlorganisierter Verband, als Reichskirche fertig. ¶ Konstantin war sie wertvoll für seine Weltherrschaftspläne und in ihrem starken einigenden und erzieherischen Einfluß auf seine Untertanen. Darum erhob er die K. zu einer Größe des öffentlichen Rechtes, gliederte sie dem Staatsleben ein und machte sich selbst zu ihrem Oberhaupt (¶ Altchristliche Kirche, 5). Der kath. K.nbegriff wurde damit rechtsgültig und unterlag der Sicherung und der Bewachung durch den Staat. Um der Einheit des Staates willen mußte auch die Einheit der K. gesichert sein. Sichtbaren Ausdruck fand sie in den vom Kaiser einberufenen und geleiteten Synoden. Freilich konnten diese Synoden das ganze Reichskirchenrecht insofern durchbrechen, als sie mit göttlicher Autorität über Lehren und Recht der K. entscheiden und durch staatliche Zustimmung oder Ablehnung nicht beeinträchtigt werden können. Ist so die ökumenische Synode kraft göttlichen K.nrechtes die Einheit und die Spitze der K., so ist doch in Wirklichkeit Synode gegen Synode ausgespielt worden; das heißt: die Bischöfe sind im Ostreich zu Werkzeugen in der Hand des Kaisers gezwungen worden. Als der Klerus im Kampf mit dem Mönchtum die sittliche Führung verloren hatte, war der K. das edelste Stück ihrer Aufgabe genommen. So ist die byzantinische K. als Dienerin des Staates lediglich beauftragt mit der Lehre der Wahrheit und der Verwaltung der Mysterien.

Bei dieser Einengung der Aufgabe der K. im Morgenland nimmt es nicht Wunder, wenn es zur Bildung eines K.nbegriffs in der griechischen K. nicht gekommen ist. Als Dogma gilt, daß die K., so wie sie ist, von Christus gestiftet ist, und daß sie im Unterschied von allen heterodoxen K.ngemeinschaften allein die eine, heilige, kath., apostolische, also die wahre K. ist. In den mystagogischen Katechesen des ¶ Cyrill (cat. 18. c. 22—27) wird sie als Abbild der himmlischen K. beschrieben und mit allen nur erdenklichen Prädikaten des at.lichen Gottesvolkes geschmückt. Ihr Wesen erschöpft sich in ihrer Aufgabe, Gemeinschaft zu schaffen mit dem menschgewordenen Gottessohn in dem darstellenden Handeln der Mysterien (¶ Chrysostomus: de sacerdotio). Damit schafft sie höchste Erkenntnis und unvergängliches Leben, ist also gleichfalls unumgängliche Heilsanstalt. Es kann wohl auch gesagt werden, daß die griechische K. auf den Bischöfen steht, aber nicht um deren hierarchischer Bedeutung willen, sondern deshalb, weil sie Stellvertreter Christi auf Erden, d. h. aber Quelle der Sakramente sind; das hierurgische ist bedeutsam an der Hierarchie. Die K. ist nicht das Gottesreich auf Erden; sie breitet es auch nicht aus auf Erden, sondern ist ein „Verband von Personen, die durch heilige Symbole für ein unsterbliches Leben im Jenseits geweiht sind". Es ist ein K.nbegriff, der auch der individualistischen ¶ Mystik (: V A) Raum ließ (¶ Individualismus: IV, 3).

3. Im westlichen Teil des römischen Reiches haben sich K. und K.nbegriff ungehindert von weltlichen Herrschaftsansprüchen entfalten können. Die mächtige Stellung des römischen Bischofs (¶ Papsttum: I) und das Fehlen der kaiserlichen Gewalt im Abendland, der starke organische Zusammenhang aller Christen und das völlige Auseinanderbrechen der römischen Staatsgewalt ließen die K. eine ungeheure rechtliche und politische Bedeutung im Staatsganzen und der Welt gegenüber gewinnen.

Eine Weiterbildung hat der K.nbegriff durch ¶ Augustin (: 3) erfahren. Im Kampf mit dem ¶ Donatismus gezwungen, die Heiligkeit der kath. K. zu verteidigen, hat er ihr inneres Wesen begründen müssen. Selbstverständlich ist ihm die kath. K. zunächst einmal die über die ganze Welt ausgedehnte, über die Bischöfe mit den Aposteln verbundene Gemeinschaft aller Christen. Wo die Sakramente (Taufe und Abendmahl) gespendet werden, und wo das Wort verkündigt wird, da ist die K. Dem Donatismus gegenüber hat Augustin seinen K.nbegriff nur dadurch behaupten können, daß er die Sakramente zwar an sich wirksam sein ließ, daß ihre Gaben aber nur in der K., in der allein Gottes Liebesgeist strömt, zu erlangen

ind. Wenn also äußerlich die K. auf den Sakramenten nd der Wortverkündigung ruht, so hält sie innerlich er in ihr wirkende Liebesgeist Christi. Mit dieser dop-elten „Umklammerung" war aber eine Folgerung ür den K.nbegriff verbunden, die Augustin zu ziehen ich nicht gescheut hat. Nicht alle, die die Sakramente enossen, gehörten zur K., sondern nur die, in denen ich der Geist der Liebe wirksam, eine Gemeinschaft ildend, erweist. Das ist die societas oder congregatio anctorum, die invisibilis caritatis compages. Sie ist er Kern im corpus permixtum der K., in der per-nixta ecclesia, ja sie ist die eigentliche K. und zugleich as werdende ¶ Reich Gottes; denn alle Gottlosen, Un-rommen und Häretiker gehören nur scheinbar zur K. Augustin hat über die Spannung in diesen Aussagen icht hinwegführen können. Denn sichtbare kath. K. nd congregatio sanctorum gehören einerseits inso-ern zusammen, als letztere sich nur im Schoß der ath. K. als der Sakramentsverwalterin bilden kann; nderseits ist K. eben nur die congregatio sanctorum. So bestehen zwei K.nbegriffe nebeneinander. Ueber ie Zugehörigkeit zur congregatio sanctorum werden indende Maßstäbe nicht aufgestellt; denn weder ist afür entscheidend der Sakramentsgenuß noch die Zugehörigkeit zur kath. K.; Gott hat dafür auch ab-eits der K. Stehende (Hiob!) erwählt. So hat Augustin nicht nur den Begriff der sichtbaren K., ondern in Wahrheit auch den einer K. überhaupt soweit sie im Diesseits bereits bestehende Gemein-chaft ist) aufgelöst". Von da aus erklären sich die Augu-tin kennzeichnenden persönlich-religiösen Töne (¶ In-ividualismus: IV, 3). — Auch in de civitate Dei, in em Augustin Aufgabe und Wesen des Gottesstaates egenüber der Welt darstellt, fehlt eine eindeutige Bestimmung sowohl des K.nbegriffs wie auch des Staatsbegriffs. Aber wenn Augustin auch empirische K. und Welt schlechthin zuweilen in Gegensatz stellt, o meint er letzten Endes mit civitas Dei doch die Gemeinschaft der Heiligen: ordinatissima et concor-lissima societas fruendi Deo, et invicem in Deo de civ. Dei XIX, 17), die, von Christus geleitet, sich egenwärtig in der Welt ausbreitet und im Zusam-enhang mit dem Reich Gottes steht (praedestinati n aeternum regnare cum deo). Von diesem Gedanken ommt Augustin dazu, die irdische K. dem Reich Gottes gleich zu setzen (caelestis civitas dum pere-rinatur in terra; XIX, 17). Die Gleichsetzung: ergo t nunc ecclesia regnum Christi est regnumque cae-orum (XX, 9) meint bei Augustin nur die Schar der Frommen; aber der Satz ipsi praepositi . . . per quos unc ecclesia gubernatur bot die Möglichkeit, als Leiter ieser K. die Hierarchie zu begreifen. In der Folgezeit aben diese Gedanken im Zusammenhang mit Augu-tins Ausführungen über den natürlich berechtigten Einfluß der K. auf den aus Christen bestehenden Staat nd dessen Verpflichtung der K. gegenüber den An-pruch auf die Herrschaft der Priester in der K. und über den Staat begründen können.

4. Das Entstehen selbständiger Nationalkirchen in den germanischen Staaten (¶ Kirchenverfassung: II, 5 b) hat den K.nbegriff nicht beeinträchtigt. Gefördert wurde in den Jahrhunderten des Zusammenbruchs des alten römischen Reiches die Idee der Einheit der K., die sichtbar wird im Papsttum. Das Wort „K." meint im Mittelalter erstlich stets die rechtlich organisierte K. als hierarchische Organisation, hernach erst die Gemeinde der Gläubigen als den mystischen Leib Christi. So verläuft die Entwicklung des K.nbegriffs im Mittelalter in zwei Linien: Einmal wird, gestützt auf Augustin, aus dem Begriff des Papsttums für die K. das Recht der Herrschaft über den Staat abgeleitet. Da erscheint die K. als regnum Christi universalis, ita in potestatem Petri tradita, ut nihil in ea fieri nisi ordinatione vel permissione liceat Romani pontificis. Die K. ist das Reich Gottes, auf Erden vom Papste regiert. Daraus ergibt sich die Berechtigung ihrer Herrschaft über die Staaten von selbst. Die Bulle Unam sanctam ¶ Bonifatius' VIII (1302) setzt den Schlußstein auf diese Entwicklung. Die Scholastik hat, aufs Ganze gesehen, kaum jemals de ecclesia gehandelt, sondern das Wesentliche bei der Behandlung Christi (als des capitis gratiae) und des Ordinationssakraments wiedergegeben. Die älteste dogmatische Abhandlung über die K. schrieb innerhalb der Scholastik ¶ Jakob von Viterbo (de regimine christiano, 1301/02). Ausgangspunkt bleibt immer Augustin. Wo bei ihm aber eine Begründung des Zusammenhangs zwischen kath. K. und congregatio sanctorum (¶ Gemeinschaft der Heiligen) vermißt wird, schiebt sich in der Scholastik vermittelnd der neue Begriff der Sakramente und der Gnade ein. Die K. umfaßt alle Bekenner des kath. Glaubens; die einen stehen mit dem Haupt der K., Christus, in Verbindung, die andern innerhalb der K. haben die Möglichkeit dazu. Dem einen strafferen Staatsbegriff formenden Naturrecht gegenüber ergab dieser K.nbegriff sowohl die Begründung der abgestuften Ordnung im corpus Christi: von Christus über die Hierarchie zu den Laien, wie auch den Anspruch der Weltherrschaft dieser congregatio politica mit Christus als dem Haupt für seine Stellvertreter auf Erden und den Papst als den eigentlichen Inhaber der geistlichen Gewalt. Die Leiter der K. auf Erden stehen unter der Einwirkung des Hl. Geistes von Christus her; deshalb gilt von der Tätigkeit des kirchlichen Lehramtes: ecclesia universalis non potest errare, quia a spiritu sancto gubernatur (¶ Thomas von Aquino).

Die andere Linie, die zur Vollendung des kath. K.nbegriffs geführt hat, verläuft innerhalb der Kritik, die von Bischöfen und Staatsmännern an den Ansprüchen des Papsttums geübt worden ist. Naturrecht, die Entstehung der Landeskirchen im 13. Jhd., ¶ Episkopalismus und Konziliarismus (¶ Reformkonzile) haben im 14. und 15. Jhd. den Ansprüchen des Papsttums auf ¶ Infallibilität erfolgreich widersprechen können. Diese Kritik erreicht ihren Höhepunkt bei ¶ Occam und ¶ Wiclif und dem von ihm abhängigen ¶ Hus. Nicht nur die Autorität des Papstes wird geleugnet, sondern auch die Hierarchie wird im K.nbegriff als historisch geworden bezeichnet. Keinesfalls ist sie durch göttliches Recht zu begründen. K. ist nichts anderes als Gemeinschaft der Gläubigen, in der Laien und Kleriker einander gleich sind. Aber die im Papsttum liegenden Ansprüche auf höchste Geltung in der Welt haben schließlich im ¶ Vatikanum (1870) auch die letzte Stufe der Entwicklung erreicht und mit dem Schema de ecclesia den K.nbegriff der kath. Kirche zu einem Ende entwickelt.

Es gibt in der gegenwärtigen kath. K. (¶ Katholizismus: I, 2c; 3h; ¶ Kirchenrecht: II A, 1; ¶ Kirchenverfassung: IV) nicht eigentlich ein Dogma von der K.; sondern die Voraussetzung aller Dogmen ist eben die kath. K. selbst. Sie wird im ¶ Römischen Katechismus beschrieben als die sichtbare Gemeinschaft aller Christen auf Erden unter einem gemeinsamen Oberhaupte, dem Papst, und den mit ihm vereinigten Bischöfen. Christus hat sie gestiftet und Petrus als ihr Oberhaupt eingesetzt. Christus hat ihr auch die Einrichtung gegeben, daß die Gläubigen den

Priestern, die Priester den Bischöfen, die Bischöfe dem Papste untergeordnet sind. Die K. ist sichtbar in ihren Vorstehern und Gliedern, ihrer Verkündigung und ihrem Bekenntnis, ihrem Opfer und der Ausspendung ihrer Sakramente. Die K. ist einig, heilig, katholisch und apostolisch, und weil alle anderen K.n diese vier Kennzeichen nicht haben, ist die römisch-kath. K. allein die wahre, von Christus gestiftete K. Sie ist von Christus gestiftet, um alle Menschen zur ewigen Seligkeit zu führen. Dafür ist ihr von Christus das Lehramt, Priesteramt und Hirtenamt übertragen und der Beistand des Hl. Geistes verliehen. Die kath. K. ist also die alleinseligmachende K. Schließlich steht sie in „Gemeinschaft der Heiligen", der geistigen Vereinigung der Christgläubigen auf Erden, der armen Seelen im Fegfeuer und der Seligen im Himmel (streitende, leidende, triumphierende K.), eine Gemeinschaft, die in Christus, dem Haupt, und den Gläubigen als seinen Gliedern ihre Begründung findet.

5. a. ¶ Luthers K.nbegriff geht auf seine Rechtfertigungslehre (¶ Rechtfertigung: II) zurück. In die Kritik seiner Zeit an den offenbaren Mißständen in der kath. K. stimmt er von früh an mit ein, ohne daraus sogleich die Folgerung zu ziehen, ihr Daseinsberechtigung und ordnungsgemäße Erfüllung ihrer Aufgabe abzusprechen. Und schon im Psalmenkommentar von 1512 entwickelt Luther als den Ertrag seiner religiösen Grundgedanken den K.nbegriff, den er zeitlebens vorgetragen hat. Die K. ist der mystische Leib Christi; diesen Begriff übernahm Luther von der Scholastik. Aber nicht die Sakramente und die hierarchische Ordnung wirken an ihm den notwendigen Zusammenhang der Gläubigen, sondern allein das Evangelium, das Wort gründet, regiert, erhält die K. Denn in der Predigt des Wortes ist Christus selbst gegenwärtig; des Wortes bedient sich Gott dem Menschen gegenüber. So ist die K. die Gemeinschaft derer, die durch das Wort überwunden werden; sie sind die Glieder Christi. Christus ist das Haupt der K., und er heiligt ihre Glieder indem er sie durch Gericht und Trost seines Wortes durch Kreuz und Leiden ihrem Ziele zuführt. Die K. ist ¶ Gemeinschaft der Heiligen. Darum kann von dieser Gemeinschaft auch gesagt werden, sie sei das Reich Gottes (Ideo enim ecclesia regnum dei est et dicitur quod solus deus in illa regnat, imperat, loquitur, operatur, glorificatur; W. A. VIII, S. 656). Wie das Haupt und die Gaben dieser Gemeinschaft nicht sichtbar, sondern verborgen sind, so sind auch die Glieder dieser geistlichen Gemeinschaft unsichtbar. Diese K. ist also keine Anstalt, sondern eine Personengemeinschaft. Sie ist unsichtbar, aber im Glauben ist sie zu erfassen; darum singt Luther von ihr: „ecclesia soll mein Burg, mein Schloß, mein Kamer sein" (W. A. XLIV, S. 713.) Ihre Glieder haben nicht nur Gemeinschaft mit Christus, sondern um dieser Gemeinschaft willen sind sie auch untereinander durch gegenseitige Fürbitte und den von ihnen ausströmenden Segen in Gebet und Liebe verbunden. Die K. selbst schafft immer wieder aufs neue K.: quia ecclesia semper nascitur et semper mutatur in successione fidelium, alio et alia est et tamen semper eadem (W. A. V, S. 169.) — Es stand Luther von allem Anfang fest, daß diese K. sich nur innerhalb der kath. K. bilden könne. Je schärfer sich ihm aber der Begriff des allgemeinen ¶ Priestertums herausstellte, um so mehr schwand ihm auch die Autorität der kath. K., der Hierarchie, des Papstes und der Konzilien. Das wird wichtig bei der Würdigung der sich bildenden Gemeinden. Da die K. aber aus der Verkündigung des Evangeliums erwuchs und das Evangelium irgendwo verkündet und gehört werden mußte, war es selbstverständlich, daß sich eine sichtbare Gemeinschaft von Hörern bilden mußte. So ergab der Begriff des Wortes den Uebergang von der unsichtbaren K. zu der auf Erden sichtbar werdenden Gemeinschaft. Diese ist nicht die K.; aber aus ihrer Mitte erwächst immer wieder die K. Denn wo das Wort gepredigt wird, da wirkt es immer K.; denn es kommt nie leer zurück. Darum ist Predigt des Wortes notwendig. In der Analogie zum menschgewordenen Christus ist das Verhältnis der geistlichen K. zu dieser Gemeinschaft zu verstehen. Von dieser sichtbaren Gemeinschaft, die natürlich auch Sünder umfaßt, redet Luther ebenfalls als von der K., von der „K. in der Welt" setzt er zuweilen hinzu. Insofern sie aber in der Einzelgemeinde praktisch in die Erscheinung trat, ist mit und unter der sichtbaren Gemeinde immer die unsichtbare K. zu begreifen. Selbst in der kath. K. können wahre Christen gelebt haben und sich finden. Letztlich wird auch die sichtbare Gemeinde durch die Kraft des Wortes zur unsichtbaren K. umgestaltet und erhoben werden. — Wenn eine um das gepredigte Wort herum sich bildende Einzelgemeinde sich an eine politische Gemeinde anschloß — und Luther wünschte das —, dann vertrat er damit den Gedanken der ¶ Volkskirche (¶ Kirchenverfassung: III, 2). Ihres zwiespältigen Charakters ist er sich bewußt; aber er hat darum doch weder die „Freiwilligkeitskirche" noch die „Bekenntniskirche" zu erreichen sich bemüht, sondern in der Volkskirche gearbeitet mit starkem Gottesglauben in der Hoffnung, daß einst alle evangelisch sind und man eine rechte „christliche Versammlung" haben wird, in der auch ¶ Kirchenzucht geübt werden kann.

5. b. ¶ Melanchthon hat im K.nbegriff die sichtbare K. besonders betont. Schon in der Augsburgischen Konfession definiert er sie als congregatio sanctorum in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta (Art. 7). Wahre K. und Erwählung kann — im Gegensatz zu Schwärmern und Täufern — nur dort sein, wo wahre Lehre ist. Die eben findet sich gegenwärtig nur in der evg. K.; denn dort werden die altkirchlichen Glaubenswahrheiten wirklich anerkannt. Entsprechend bleibt auch der ¶ Konkordienformel die vera ecclesia als unsichtbare Größe erhalten; das Interesse beherrschen aber in Wirklichkeit die geschichtlich gewordenen Landeskirchen, über deren Glaubensfragen das landesherrliche K.nregiment zu entscheiden hat.

5. c. Ein ganz klarer doppelter K.nbegriff ist von Zwingli und Calvin vertreten worden. Die Grundanschauung bleibt dieselbe wie bei Luther; doch werden ecclesia invisibilis und visibilis unterschieden. Die unsichtbare K. ist bei ¶ Zwingli die Gemeinschaft aller von Gott Erwählten; auch Heiden können darunter sein. Die sichtbare K. besteht aus allen Einzelgemeinden, zu der alle Berufenen gehören, die sich zu Christus bekennen und die Sakramente empfangen. In ihr sind die Prädestinierten umschlossen. — Auch ¶ Calvin (: 3 c) bestimmt die unsichtbare K. als die Gesamtheit aller Prädestinierten. Ebenso ist aber die K. Gemeinschaft der Menschen, die durch die innerliche Berufung des Hl. Geistes — auch unabhängig von Wort und Sakrament — zur Gemeinschaft mit Christus gekommen sind. Aus dieser Gemeinschaft folgt für Calvin die Verpflichtung zu gegenseitigem Dienst aller ihrer Glieder aneinander. Das wird die sichtbare Kirche. Als besondere Eigenart dieses an sich

lutherischen K.nbegriffs entwickelt Calvin die von Christus für die K. gegebene Verfassung mit den vier Kirchenämtern, deren Aufgabe es ist, dafür zu sorgen, daß die K. durch die Predigt des Wortes und die Verwaltung der Sakramente auch in der Lebensführung ihren Ausdruck findet (¶ Kirchenverfassung: III, 4). Calvin sucht damit Bekenntniskirche und Volkskirche zu vereinen, greift aber in Wirklichkeit zurück auf die „Anstalt" des Mittelalters. — In ausgeprägter Form ist der Charakter anstaltlichen K.ntums in der ¶ Anglikanischen Kirche erhalten, die sich definiert als visibilis coetus fidelium mit reiner Predigt des Wortes, Verwaltung der Sakramente und bischöflicher Verfassung auf der Grundlage der apostolischen Sukzession.

5. d. In der altprotestantischen Dogmatik hat sich im Anschluß an Melanchthon die Unterscheidung zwischen unsichtbarer und sichtbarer K. im reformierten Sinne seit ¶ Chemnitz ausgebildet. Die K. ist eine, aber sie ist unter doppeltem Gesichtspunkt zu betrachten. Als ecclesia stricte dicta ist sie unsichtbare Gemeinschaft der Heiligen und Christgläubigen (coetus vere in Christum credentium et congregatio sanctorum); ihre Prädikate sind die im Symbol bekannten: unitas, sanctitas, catholicismus, apostolicismus. Der sichtbaren K. (ecclesia late dicta) werden die Gnadenmittel in die Hand gegeben, und sie hat sie als Trägerin des Christentums zu verwalten. Sie wird so sehr sakramentale Heilsanstalt, daß gelehrt wird, die Absolution gehe vom Geistlichen effective et realiter aus. Die einzelnen Gemeindeglieder und die Gemeinden selbst bedeuten nichts. Dagegen zielt der Pietismus auf die Wiederbelebung der Gemeinden auf Grund der persönlichen Frömmigkeit des Einzelnen und kleinerer Kreise von Frommen (ecclesiolae). Die Aufklärung rückt dem luth. K.nbegriff ganz fern; denn sie sieht in der K. einen Verein, nicht religiöse Gemeinschaft, deren Bekenntnis der Vereinssatzung gleichkommt (¶ Kirchenverfassung: III, 5a). Eine Stiftung durch Jesus leugnet sie und kann daher auch das Idealbild der unsichtbaren K. nicht gebrauchen. Dafür wird aber ausgehend vom süddeutschen Pietismus das Bekenntnis zum — rechtsgültigen — Band der Einheit der K. Wenn nach ¶ Schleiermacher die christliche K. sich bildet durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken (Glaubenslehre § 115), so ist zwar der Vereinsbegriff der Aufklärung noch nicht aufgehoben; aber am Anfang der K. wird wieder die Wirkung Jesu Christi gesehen, dessen Auswirkungen als ein Sein Gottes in der K. begriffen werden (¶ Kirche: IV, 1).

Außer den Dogmengeschichten von R. Seeberg, Ad. Harnack, Fr. Loofs (mit Literaturangaben im Einzelnen) vgl. RE³ X, S. 325 ff; — KL VII, Sp. 477 ff; — ERE III, S. 617 ff; — R. Seeberg: Der Begriff der K. I, 1884; — Ad. Harnack: Entstehung und Entwicklung der K.nverfassung, 1910; — Jos. Ranft (kath.): Die Stellung der Lehre von der K. im dogmatischen System, 1928 (S. 1—139 historischer Ueberblick); — J. Geiselmann: Christus und die K. nach Thomas von Aquin (ThQ 1926, S. 198 ff; 1927, S. 233 ff); — K. Holl: Ges. Aufsätze I, 1928, S. 288 ff; III, 1928, S. 334 ff; — Karl Müller: K., Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910; — F. Kattenbusch: Die Doppelschichtigkeit in Luthers K.nbegriff, 1928; — E. Kohlmeyer: Die Bedeutung der K. bei Luther (ZKG N. F. 10, 1928, S. 466 ff); — Paul Althaus: Communio sanctorum. Die Gemeinde im lutherischen K.ngedanken, 1929; — L. Fendt: Der K.ngedanke im modernen Katholizismus (ZThK N. F. 9, 1928, S. 432 ff). **Hohlwein.**

Kirche: IV. Dogmatisch.

1. Die K.nfrage in der Neuzeit; — 2. Der Begriff: Kirche; — 3. Merkmale der K.

1. Durch sein Drängen auf persönliches Christentum (¶ Individualismus: II, 6), durch Pflege der Sondergemeinschaften, durch Zurückstellung des Kirchlichen hinter das, was man ¶ Reich Gottes nannte, hatte der Pietismus in Deutschland den kirchlichen Sinn erschüttert; englische Independenten (¶ Kongregationalisten) und Sekten, amerikanische Denominationen zeigten reges religiöses und sittliches Leben auch außerhalb des geschlossenen K.ntums; die ¶ Toleranz forderte volle Freiheit für allerhand Glaubensformen; vor allem sollte vernunftgemäße Religion (¶ Aufklärung, 4 b; 5) eigenen Rechtes und unabhängig sein von kirchlicher Form, so nützlich diese auch für Erziehung zur Religion und zur Besserung und Moral sein mochte; denn die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines Volkes Gottes, das alle Rechtschaffenen unter der göttlichen moralischen Weltregierung vereinigt, die unsichtbare K., ist auch nach ¶ Kants „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" nicht anders als in der Form einer sichtbaren K. auszuführen. Der Deutsche ¶ Idealismus (: III), die deutschen Klassiker hatten kein Verständnis weder für die Idee noch die Form einer K. Es war erst wieder ¶ Schleiermacher, der aus kirchlichem Denken heraus, anknüpfend an die Reformation, ein neues Verständnis für Sinn und Wert der K. hegte und pflegte. Ganz im Sinne der Augustana (¶ Kirche: III, 5 b) faßt er die K. als Gemeinschaft der Wiedergeborenen und mit dem NT als den Leib Christi, der in seinen wesentlichen Tätigkeiten ein Abbild der Tätigkeiten Christi darstellt. Zu den wesentlichen Grundzügen der K. gehört die Hl. Schrift, der Dienst am göttlichen Wort, Taufe und Abendmahl, das Amt der Schlüssel (Vergebung der Sünden) und das Gebet im Namen Jesu. Wirkungsgebiet der K. ist die sündige Welt; durch die notwendige Verstrickung der K. mit der Welt entsteht der Unterschied zwischen unsichtbarer und sichtbarer K., den Schleiermacher in eigenartiger Weise bestimmt: die Gemeinde der Wiedergeborenen soll wahrlich in der Welt sichtbar werden, schon durch die genannten Tätigkeiten; unsichtbar ist aber der Zusammenhang der Wirkungen des Geistes; aber indem diese der Welt entgegentreten, begründen sie die sichtbare K. Die unsichtbare K. ist ungeteilt und irrtumslos; in dem Maße, als die sichtbare K. den Zusammenhang ihrer Teile verliert, wird sie unchristlich; keiner ihrer Teile ist ohne Irrtum, aber auch keiner ohne Wahrheit; so dürfen die Trennungen nur vorübergehend sein. Schwebt hier das Ideal einer triumphierenden K. vor, so entwickelt umgekehrt R. ¶ Rothe aus der Kritik des Gedankens von der unsichtbaren K. die Erwartung, daß die K. schließlich in den christlichen Staat übergehen müsse. Denn der protestantische Begriff „unsichtbare K." drückt das Eingeständnis aus, daß der K. seit der Reformation Allgemeinheit und Einheit fehlen. Die Reformation habe die K., die, obschon von Haus aus rein religiös, immer auch äußerlich werden muß, als Fessel der inwendigen Lebenskraft, die sie selbst großzog, erkannt und ihren Zersetzungsprozeß eingeleitet. Je mehr dies Leben alle irdischen Verhältnisse durchdringt, geht es in die allgemein menschliche Lebensordnung, den Staat, ein. Solchen Zersetzungstendenzen gegenüber, wie sie hier vom Hegelschen Staatsgedanken, aber auch von den staatlichen Unionsbestrebungen herzukommen schienen, wollte das Neulutherthum (¶ Lutherthum: II) in der K. eine göttliche Anstalt sehen, die, von Menschen unabhängig, ihr Organ in dem von

Christus und den Aposteln eingesetzten Hirtenamt hat, welchem das Amt der Schlüssel ausgeliefert ist; es wacht über der reinen Lehre, d. h. dem kirchlichen Bekenntnis, und verwaltet die wundersam wirkenden Sakramente. In diesen Kreisen verengte man den Gedanken, daß reine Lehre die wahre K. kennzeichnet, dahin, daß nur die recht lehrende lutherische K. die wahre sei; und indem man nun auch die Verfassung als wesentlich hinstellte, sah man in den verschiedenen altlutherischen, hannoverischen, hessischen, sächsischen Separationen (¶ Altlutheraner) geradezu das Streben des Hl. Geistes, zunächst in einem noch so kleinen Senfkorn die eine, wahre K. sichtbar zu gestalten. — Dabei erweiterte sich die Entfremdung zwischen K. und Volksleben immer mehr. Der ¶ Liberalismus freute sich, nach Einführung der Zivilregister (¶ Ehe: V, 3) außerhalb der K. leben und sterben zu dürfen; der ¶ Monismus meinte, ein neues monistisches Jahrhundert heraufzuführen; der ¶ Sozialismus erklärte Religion für Privatsache; die K. erschien durch die Verbindung zwischen Thron und Altar, durch ihre Orthodoxie und pietistische Enge als Hort der Reaktion. Auch bei den ¶ Religiös-Sozialen, wo man Gott auf seiten der sozialen Bewegung wirksam glaubte, erschien die K. als Hemmnis auf dem Wege zum Reiche Gottes; gleichzeitig fing der individualistische „Angriff" ¶ Kierkegaards auf das offizielle kirchliche Christentum mehr und mehr zu wirken an. Der Weltkrieg erschien vielen als ein Bankrott des Christentums, im besonderen der K., die mit ihrer Kriegstheologie den Streit und Haß der Völker nicht gemindert, ihn wohl gar im Namen Gottes gepredigt hatte.

Die neuere protestantische Theologie hatte sich freilich im Sinne der Reformatoren und Schleiermachers um das K.nproblem bemüht und wie A. ¶ Ritschl und seine Schule die Einheit der sichtbaren und unsichtbaren K. behauptet; aber sie fand den göttlichen Bestand der K. als Glaubenszustand lediglich in der Kraft des Evangeliums und der Gnadenmittel gelegen, so daß also der eigentliche K.ngedanke zurücktrat. An Stelle der K. trat bei Ritschl die ¶ Gemeinde. Auch ¶ Kähler sah das Anstaltliche der K. nur als die unvermeidliche irdische Seite der K. an. Ein Schlußergebnis dieser Entwicklung stellt die lebhafte Bestreitung der K. als eines Kanals für das Wunder und Wunderhafte, als Anstalt und Ritus, darin Klerus und göttliches Amt walten, bei ¶ Troeltsch dar. Wirklich vorhanden ist für ihn ein von Jesus ausgehender Lebenszusammenhang mit seiner emporhebenden und erlösenden Kraft; dieser Organismus hat uns als Christen geschaffen, nicht wir ihn. Auch der ernste ¶ Individualismus (: IV, 7. 8), der sich nicht verlaufen und leer laufen will, muß immer wieder zurück zu diesem Lebenszusammenhang mit Christus als dem eigentlichen Grund und Halt unserer christlichen Gewißheit und Freiheit als Kinder Gottes, den man freilich besser mit „Volk Gottes" oder „Gemeinde" als mit dem katholisch belasteten Wort K. bezeichnet.

Evangelium, christliches Leben, soziale Botschaft, nach dem Kriege Friedensbestrebungen, Jugendbewegung, politischer und kultureller Neubau schienen an Stelle des K.ngedankens getreten zu sein. Aber gerade in neuester Zeit bewährt dieser wieder seine altgeheiligte Macht. Es sind freilich Sonderkreise, aber sehr bewußte und rührige, welche eine „Hochkirche" (¶ Hochkirchliche Bewegung: II) anstreben. Für diese hat der Hohepriester Christus ein priesterliches Amt gestiftet, daß Leib die K., daß Werk Anbetung im Kultus und eucharistisches Opfer ist. Das wieder eingeführte oder angestrebte Bischofsamt (¶ Bischofsfrage) hat manchenorts nicht nur praktische, sondern auch dogmatische Bedeutung. Anderwärts lehrt der protestantische Theologe ¶ Peterson eine der K. bei der Himmelfahrt verliehene Gewalt zum Dogma, das den Menschen mit göttlichem Rechte anspricht und den Ketzer auch leiblich treffen darf. Solche kath. Haltung lehnt K. ¶ Barth und die ¶ Dialektische Theologie ab. Diese Richtung betont an sich ebenfalls Bedeutung und Autorität der K.; aber ebenso ernst wird gesagt, daß Christus nicht etwa zugunsten der K. abgedankt hat; die Autorität der K. ist Autorität Christi nur sekundär: ihre Entscheidungen haben auf unveränderliche Unfehlbarkeit keinen Anspruch; sie ersetzt in keiner Weise die ¶ Offenbarung, nach der sie sich immer zu korrigieren hat; innerhalb dieser Schranke sollte sie allerdings einmal festsetzen, welche Lehrer sie als K.nlehrer anerkennen, welchen Kanon sie festhalten, welchen biblischen Text sie als kirchlich gebrauchen will. Römischen Zuhörern gegenüber besteht Barth darauf, daß die Herrlichkeit der K. nur darin besteht, daß sie in ihrer ehrlich eingestandenen Armut das Wort des ewig reichen Gottes hört und zu Gehör bringt; sie verfügt nicht über Gnade und Heiligkeit, sondern der gnädige und heilige Gott verfügt über sie. Eifrig hat die Frage nach der K. den ¶ Reformierten Bund beschäftigt; in der ersten Theologischen Woche 1925, auf der Barth gegen Peterson sprach, hat u. a. Karl ¶ Müller über sichtbare und unsichtbare K. gesprochen und als Vorzug der reformierten Betrachtungsweise hingestellt, daß bei ihr sichtbare und unsichtbare K. unvermengt bleiben; so kann die sichtbare K., ohne den dumpfen Beigeschmack des Aberglaubens, daß diese K. eigentlich die „wahre" sei, organisiert werden. — Daß die Frage nach der K., nach ihrem Wesen und ihrer Einheit die ganze christliche Welt bewegt, zeigen die ökumenischen Konferenzen zu Stockholm 1925 und zu Lausanne 1927 (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3). War Stockholm praktisch gerichtet, so hat man in Lausanne, wo man freilich nicht beschließen, sondern nur berichten und feststellen wollte, nacheinander die Botschaft, das Wesen, das Glaubensbekenntnis, das Amt, die Sakramente und die Einheit der K. behandelt: eine Einigung konnte naturgemäß nur über die Botschaft der K., das Evangelium, erreicht werden; der auf das Sakramentale, Priesterliche, Kultische gerichtete Sinn der orientalischen K.n konnte sich mit den K.n des Predigtamts und den Denominationen des freien Geistes nicht verständigen. Einig war man darin, daß die K. allein in Gottes Willen gegründet sei als das Werkzeug, womit Christus durch den Hl. Geist die Menschen im Glauben mit Gott versöhnt. Wie nur Ein Herr ist, so gibt es nur Eine K.; ihre Kennzeichen sind Wort Gottes, öffentliches Bekenntnis zu Gott in Christo, der Auftrag, das Evangelium zu predigen, die Sakramente, ein Hirtenamt, Gemeinschaft in Gebet, Gottesdienst, Leben und Liebe. Verschiedenheit stellte man fest in der Anschauung über unsichtbare und sichtbare K. und die Bedeutung der Trennungen in Vergangenheit und Gegenwart. Zuvor hatten die Reformierten einen Ausdruck gesucht und gefunden, der ihre Stellung und auch die Stellung der Protestanten zur K.nfrage zu kennzeichnen geeignet ist: Geistige Gemeinschaft durch die Gemeinschaft in Christus, Vorzug des Evangeliums vor der K., des Wortes vor dem Kultus, Anerkennung einer jeden K. und ihres Amts, wo immer das Wort waltet, geistige und persönliche Berufung zum Amt, Anerkennung

er Symbole im Geiste der Freiheit, Wunsch nach öderativer Union aller K.n.

2. Gewiß fordert die Stunde, daß die K.n sich auf ihre großen Aufgaben und die K. sich auf ihre Einheit esinne; solche praktische Besinnung und Neubelebung ¶ Kirche: V) scheint wichtiger als theoretische Erpägung über das Wesen der K., die vielleicht ie Einheit und Stoßkraft der K. eher stören als förern mag. Dennoch muß die K. wissen, was sie ist, o ihr Rechtsgrund und ihre Berufung liegt. Bei der erwirrenden Differenz der Stimmen ist es für uns er gewisse Weg, auf die Anfänge zurückzugehen, auf ie Reformation (¶ Kirche: III, 5a) und darüber hinus auf die Begründung der K. in der Urgemeinde ¶ Kirche: II) und in der alten K., von da aus die eschichtliche Entwicklung zu überblicken und in evg. reiheit selbständige Stellung zu nehmen. Denn im etzten Grunde handelt es sich darum, ob nach dem vangelium Gott selbst die K. gewollt, gegründet nd ihr Aufgabe und Verheißung zugesprochen hat, b sie also Glaubensgegenstand ist, oder ob es sich nur m ein geschichtliches Gebilde veränderlicher und ergänglicher Art handelt (vgl. auch ¶ Kirche: VI).

Aus geschichtlicher Betrachtung ergibt sich gleich anngs für die heutige zerspaltene K. die Erkenntnis, aß die Aussagen der kirchenbildenden Zeit sich auf ine sichtbare einheitliche K. beziehen, on der jede Einzelgemeinde sich als Vertreterin am Orte wußte. Diese eine sichtbare K. ist Subjekt der lussagen des NT.s wie der K.nväter und des Beenntnisses, nicht eine ideale oder unsichtbare K. Sie ar also wirklich die eine und einheitliche, hatte die Sukzession von den Aposteln her und breitete sich berall hin aus; was sie glaubte, war, daß sie von Gott dazu allein ausersehen, befähigt und geheiligt ei. Heilig durfte sie sich nennen um des in ihr, oft gar sichtbar, wirkenden Hl. Geistes willen; das Unheilige an und in ihr sah sie an als Unkraut unter dem Weizen und Geräte zur Unehre, wie sie jedes Haus irgt. Die Bezogenheit all ihrer Lebensäußerungen uf den Herrn, die nahe Gemeinschaft aller Glieder n Herrn, begründete unmittelbar das Bewußtsein, aß diese noch so menschliche Gemeinschaft ein Temel Gottes, ein Leib Christi sei. Auf diese sichtbare K. lso beziehen sich die Aussagen, daß sie Säule und eitz der Wahrheit und daß außer ihr kein Heil sei.

Stellt aber nicht die Verweltlichung der K. und ihre eilung all diese Aussagen in Frage? Ist nicht die ehre von der unsichtbaren K. nur eine Verlegenheitsauskunft (¶ Gemeinde: I)? Hat sich nicht zu eiten der Geist Gottes auf Einzelseelen und Einzelreise zurückgezogen, die häufig nicht eigentlich kirchich sind? Geht nicht der Geist Gottes auch außerhalb er K. seiner Wege? Worauf es ankommt, ist offenbar as Evangelium und sein Wirkungskreis. Da ist gewiß ein einheitlicher, weltumfassender Zusammenhang, eine gewaltige Realität, Salz nd Licht der Welt, die letzte verborgene Großmacht, ie immer auch wieder in Erscheinung tritt, aber nicht nmer kirchliche Form annimmt. Sollen wir also an Stelle der Lehre von der K. einfach den Glauben an ie göttliche Kraft des Evangeliums setzen, die Luther en wahren Schatz der K. genannt hat? Aber alle, ie mit Freudigkeit und Aufopferung, auch mit Sorge nd Schmerz am sichtbaren K.nwesen beteiligt sind, ollen offenbar noch etwas mehr hören, als daß das vangelium sich trotz allem Menschlichen in der K. nd oft gerade trotz der K. durchsetzt. Das erste wird ier sein, daß das Evangelium seinem Wesen nach emeinschaftsbildend ist; es schlingt um die Herzen ein einzigartiges, das wirklich „vollkommene" Band gleichen Glaubens an das Ewige und Letzte, ein Band gebender und nehmender Liebe, das über alle Zeiten und Völker und gar über den Tod hinaus geht — freilich auch über die K.n hinaus. So frei und innerlich aber auch dies Band ist, ungewußt oft und ungewollt, so wird dieser verbindende Geist immer auch zu bewußtem ¶ Bekenntnis (: II), zu bewußter Ausbreitung und Betätigung, zu bewußtem Zusammenschluß, zu gemeinsamer Verehrung Gottes im Namen und im Sinne Jesu (¶ Gottesdienst: IV, 2) drängen und so immer die Gestalt der Urgemeinde in allerhand Weise erneuern; alle K.nreformer und jeder treue K.ndienst wollen die ursprüngliche K.nart wieder wirklich und greifbar werden lassen, sei es in neuer Gemeindebildung oder innerhalb ihrer K., soweit sie darin gelassen werden, oder sie wollen in diesem Sinne eine Union der einzelnen K.n herbeiführen. Es ist weiter nicht eigentlich Glaubensgegenstand, aber doch eine gute geschichtliche Betrachtungsweise und Erkenntnis, sowie eine gute Zuversicht zu Gottes Walten in der Geschichte und, trotz Irrtum und Gewalt, auch in der K.ngeschichte, daß in allen Zeiten und Formen der K. das Evangelium, die Gestalt Christi, sein Geist und seine Liebe irgendwie fortgewirkt haben und noch fortwirken, wie auch Erfahrung und Einsicht lehren, daß ein geordnetes Amt und äußerliche kirchliche Ordnung wie alle Ordnung ihren besonderen Segen haben; es ist dies der schlichte Glaube, daß Gott ein Gott der Ordnung ist. Die Stätte, wo bewußtes Christentum, gemeinsame christliche Gottesverehrung und Liebestätigkeit, immer erneute und erneuerte Verkündigung des Evangeliums gepflegt wurde und wird, ist nun eben doch die noch so menschlich belastete und zerteilte K.; und was von christlichem Wesen außerhalb der K. bewußt oder unbewußt vorhanden war und ist, ist doch von ihr ausgegangen. So nennen wir denn auch das heutige, recht sehr menschlich und allzumenschlich aussehende K.nwesen immer noch die K., was sowohl eine tiefe Beschämung wie einen alten Adelsbrief bedeutet und eine Aufgabe wie eine Verheißung sein soll.

3. Die Merkmale, die die ¶ Augsburger Konfession für die K. angibt, rechte Lehre des Evangeliums und rechter Sakramentsbrauch (¶ Kirche: III, 5b), lassen fragen, was denn rechte Lehre und rechter Brauch sei. Natürlich meinen sie die reformatorische Auffassung: das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo und die Sakramente als sichtbares Wort. So viel freier wir über Lehrgestalt und Sakramente denken mögen als die Reformation, wir werden wie sie überall da K. sehen, wo sich noch Kräfte des Evangeliums lebendig erzeigen. Wie aber am Baume abfallende Blätter noch nicht den Tod des Baumes bedeuten, so kann die K. auch tote Zweige und Aeste haben; es kann auch der Stamm krank oder tot sein und ein Nebenschoß leben. Darum stellte sich der Begriff einer unsichtbaren K. (vgl. 2) fast notwendig ein, als die Reformation mit der herrschenden K.in Kampf geriet; namentlich ¶ Zwingli und ¶ Calvin (: 3c) benutzten diesen Gegensatz gegen die sinnlich wahrnehmbare K., um festzustellen, daß Gott allein wisse, wer die zum ewigen Leben Auserwählten seien (¶ Prädestination: III). Aber unsichtbar ist hier nur der Rat Gottes; die entschiedenen Christen aber sollen, wie Schleiermacher betont, gewiß ihr Licht leuchten lassen vor den Leuten und ihre Erwählung sichtbar machen. Ganz gewiß ist der Hinweis wichtig auf die Kerntruppen Gottes, zu denen zu gehören

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Ehre und Gebet aller K.nglieder sein sollte; auch ist die Mahnung an die sichtbare K. zu oft überhört, daß sie nicht entscheiden kann, ob ihre unbequemen Kritiker nicht ein Salz der K. und ob fremdartige Knospen am Baum nicht Ansätze zu neuer Blüte sind. Daß die K., wie jede Gemeinschaft, die Geistiges pflegt, ihre unsichtbare Seite, und daß sie von dieser Seite her ihr eigentliches Leben hat, ist ja selbstverständlich; nur sollte man, wenn man die sichtbare K. schätzt, sie nicht von einer unsichtbaren K. unterscheiden, sondern ihre Freudigkeit stärken, an ihr unsichtbares Wesen zu glauben und es herauszustellen. Soweit das nicht gelungen ist — und in der Weltzeit wird es nie gelingen —, soll man nicht vom Unterschied einer unsichtbaren und sichtbaren, sondern, wie ¶ Schlatter, von einer (stets) unfertigen K. reden.

Wenn schon das NT es für erträglich, ja in der Welt für unvermeidlich hält, daß Unkraut unter ihrem Weizen wächst, so kann auch ihre Spaltung und Zerrissenheit die K. nicht unfähig machen, ein Tempel Gottes und ein Leib Christi zu sein. Ist dieser Zustand schmerzlich, so gehört er jetzt zur niedrigen Gestalt alles Göttlichen, wenn es Mensch wird, zum Kreuz Christi. Aber man muß auch den Segen dieser Entwicklung sehen: der Leib Christi hat nun auch in dieser Art viele Glieder, jedes hat sein Geschäft und seine Gabe — die Vielgestaltigkeit der kirchlichen Entwicklung ist doch auch ein Reichtum. So behauptet ein Vertreter der Freikirche, J. C. A. Scott, zuversichtlich, daß die Besonderung der K. in K.n nicht sündhaft und die Wiedervereinigung nicht unter allen Umständen zu erstreben sei. Geschichtlich ist auch die getrennte K. eine, weil sie von einem Stamme kommt; soweit die K. lebendig ist, hat sie ein Leben, aus dem Haupte Christus als sein Leib, als der Organismus, in dem sein Geist sich auswirkt. Wie aber in der alten K. jede Einzelgemeinde die Vertreterin der ganzen K. war, so dürfen wir auch die Einzelkirche heute K. nennen, und soweit auch wahre K., als sie am Leben der ganzen Christenheit Teil hat. — Eben dies eine Leben verbürgt die Heiligkeit der K. Einerseits vergibt Gott in der K. ihren Gliedern, die in ihrem Glauben stehen, täglich und reichlich ihre Sünde, anderseits wirken ihre Gnadenmittel und ihr Lebenzusammenhang immer wieder Heiligung. — Wenn wir die Allgemeinheit der K. betonen, so wollen wir damit zunächst den Blick von der Sonderkirche auf die gesamte Christenheit richten und unseren Zusammenhang mit ihr betonen, auch mit ihrer Vergangenheit und den Sorgen und Hoffnungen für ihre Zukunft. Anderseits bekennen wir den Glauben und die Absicht, daß nicht gerade unsere Sonderkirche, aber doch die Gesamtkirche in Kraft des Evangeliums und ihres Lebens, die ganze Menschheit durchdringe, wobei sich dann wahrscheinlich wieder neue Sonderkirchen und Formen neuen Christentums bilden werden. Auch das kann und soll mit der Allgemeinheit der K. ausgesagt werden, daß, wo immer christliche Einflüsse bei Außerkirchlichen, auch innerhalb des Judentums, Buddhismus und Hinduismus sich regen, auch diese Einflüsse Ausstrahlungen der K. und ihres Lebens sind. — Keine Form der K. hat die Verheißung auf Ewigkeit; wohl aber bleibt das Wort Gottes in Ewigkeit, das immer wieder seine Hörer finden, zusammenführen und organisieren wird; und was wir heute und von je K. nennen, wird darin immer wieder eine Auferstehung erleben.

Streng zu unterscheiden sind aber nach dem Sprachgebrauch des NT.s K. und ¶ Reich Gottes. Gottes Reich ist da, wo Gott vollkommen herrscht, der Zustand der Vollendung; die K. bleibt aber nur bis an der Welt Ende. Ihre Aufgabe ist, das Volk Gottes für sein Reich zu sammeln und zu bereiten; auch eine triumphierende K. im Himmel und auf Erden kann nur ein für das Reich Gottes vollbereitetes Volk heißen.

E. Troeltsch: RGG[1] III, Sp. 1147 ff; — Nitzsch-Stephan: Lehrbuch der evg. Dogmatik, 1911[3], § 50. 51, S. 625 bis 633; — J. Köstlin: RE[3] X, S. 341—344; — A. Krauß: Das protestantische Dogma von der unsichtbaren K. 1876; — R. Seeberg: Der Begriff der christlichen K., 1885 f; — R. Sohm: K.nrecht I, 1892; — E. Troeltsch: Sozial-lehren der christlichen K.n, 1912; — Schleiermacher: Der christliche Glaube II, § 113—156; — Rich. Rothe: Dogmatik II, 2; — Neulutheraner: Fr. Delitzsch: Vier Bücher von der K., 1847; — Wilh. Löhe: Drei Bücher von der K., 1845; — Derf.: K. und Amt, 1851; — Th. Kliefoth: Acht Bücher von der Kirche, 1854; — Herm. Kutter: Wir Pfarrer 1907; — Derf.: Die Revolution der K., 1908; — A. Ritschl: Ueber den Begriff sichtbare und unsichtbare K. (ThStKr 1859); — J. Kaftan: Dogmatik, 1904[4], S. 610 ff; — Mart. Kähler: Wissenschaft der christl. Lehre, 1905[2], S. 393 ff; — Die Hochkirche, Monatsschrift, 1919 ff; — E. Peterson: Was ist Theologie?, 1925; — Aufsätze von Karl Barth, Gogarten, Thurneysen in: ZZ, seit 1926; — Die Frage nach der K., Vorträge auf der 1. theol. Woche des Reformbundes, 1925 (bes. Karl Müller, S. 24—47); — F. Siegmund-Schultze: Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne 1927; — J. C. Anderson-Scott: The Church. Its Worship and Sacrament, 1927.

A. Meyer

Kirche: V. Praktisch-theologisch.

1. Tatbestand; — 2. Wesen und Aufgabe; — 3. Arbeitsgebiete; — 4. Hemmungen; — 5. Aussichten.

1. Nicht jede Religionsgesellschaft ist K. Auch eine christliche Religionsgesellschaft ist nicht ohne weiteres K. Eine ¶ Gemeinde für sich ist noch keine K.; eine lose zusammengehörige Menge von christlich Gleichgesinnten ist auch noch nicht K. Auch eine christliche Religionsgesellschaft ist nur dann K., wenn sie, wie auch die deutsche Reichsverfassung sagt, „durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bietet". In diesem Sinne gibt es eine Mehrheit und eine große Mannigfaltigkeit von K.n. Praktisch allerdings kommt der Regel nach für den einzelnen Christen nur eine in Betracht: diejenige, der er von Haus aus angehört. Wenigstens ist das in Deutschland und denjenigen andern Ländern der Fall, wo die ¶ Volkskirche die gegebene K.nform ist. Wer bei uns zu Leben, Aufgaben und Fragen der K. Stellung nehmen will, hat in jedem Fall davon auszugehen, daß die K. nicht erst geschaffen werden muß, sondern schon da ist, und zwar im allgemeinen in der Form der evg. Landeskirche, der er angehört, daß diese K. eine lange Geschichte hat, was für sie sowohl ein Segen, wie eine Belastung ist; daß es sich also nicht um Stellungnahme zu einer irgendwie gedachten, sondern zu der als Wirklichkeit gegebenen K. handelt. Fragt man nach den Merkmalen der K. in ihrer sichtbaren Erscheinungsform, so ist der Tatbestand dieser. Sie hat ihre besondere geistige, religiöse und sittliche Art, mag dieselbe in einem fest formulierten ¶ Bekenntnis ihren klassischen und normativen Ausdruck gefunden haben oder nur als eigenartig christliche Atmosphäre die K.nglieder umgeben. Ohne irgendwelche Gesinnungsgemeinschaft gibt es keine K. Sie hat ferner der Person nach bekannte, der Zahl nach feststellbare Mitglieder; wie viele davon lebendige Christen, wie viele bloße Namenchristen oder im Grunde ihres Herzens Widerchristen sind, vermag sie nicht festzustellen; Anspruch auf ihren Dienst

haben jedenfalls alle, die ihr angehören. Dabei sind aber diese vielen nicht eine ungegliederte kirchliche Menge, sondern zusammengefaßt in einzelnen Gemeinden. Sie hat weiter feste kirchliche Ordnungen: K.nverfassung, Gemeindeordnung, Gottesdienstordnung, auch den einzelnen mehr oder weniger bindende kirchliche Gebräuche und Sitten. Sie hat ihre kirchlichen Einrichtungen sowohl für die Wortverkündigung, wie für Gemeinschaftspflege und Liebesarbeit. Als K. tritt sie ja gerade darin in Erscheinung, daß in ihr Gottesdienst gehalten, getauft, konfirmiert, getraut und kirchlich bestattet wird, daß Einzelseelsorge geübt und die Jugend christlich unterwiesen wird, daß man sich der Kranken, Armen, Gefährdeten nach Leib und Seele annimmt. Soll das aber in geordneter und zweckdienlicher Weise geschehen, so bedarf es berufsmäßiger Kräfte. Darum hat die K. auch kirchliche Aemter mit besonderen Aufgaben, Pflichten und Rechten. Zweifellos das wichtigste, weil am meisten von Seele zu Seele wirkende, ist das Predigtamt. Aber auch Aemter der Leitung und Aufsicht und Verwaltungsämter sind nötig, und ebenso die mannigfaltigen berufsmäßigen Dienste im Namen der Gemeinden und der K.

2. Ihrem Wesen nach (¶ Kirche: IV, 2. 3) ist die K. organisierte christliche Gemeinschaft. Die evg. K. insbesondere ist die auf das reformatorische Verständnis des Evangeliums gegründete organisierte christliche Gemeinschaft. Dreierlei ist dabei wesentlich. Zum ersten: die K. ist kein beliebig gebildeter Verein, auch kein solcher Gesinnungsverein, entstanden aus dem Zusammentreten vieler oder weniger, die zufällig die gleiche Denkweise und Gesinnung haben. Sie ist, religiös betrachtet, keine menschliche Gründung, sondern eine göttliche Stiftung, hervorgerufen durch das Evangelium und lebend nur vom Evangelium. Zum andern: Da das Evangelium nicht bloß die einzelne Seele als einzelne, sondern die Gemeinschaft der Seelen will, ist es für die K. wesentlich, daß sie ihre Glieder nicht etwa bloß individualistisch mit Gott und Christus, sondern gemeinschaftsmäßig auch untereinander verbindet, und das im Innerlichsten, was es gibt, nämlich in Glaube und Liebe. Zum dritten: Diese Gemeinschaft bedarf, um ihres Bestandes und ihrer Aufgaben willen, der Organisation; aber Umfang und Art der Organisation ist nicht jus divinum, sondern jus humanum (¶ Kirchenrecht: II B), darum eine Frage der Zweckmäßigkeit und deshalb auch wandelbar. Daß das Evangelium da ist, daß Gemeinschaft da ist, auch daß überhaupt irgendwelche Organisation da ist, das ist wesentlich; aber welcher Art die Organisation ist, das ist zwar nicht unwichtig, aber nach evg. Verständnis nicht wesentlich und vielfach willkürlich.

Was ist nun die Aufgabe dieser organisierten christlichen Gemeinschaft, d. h. der K.? Fernerstehende sind geneigt, ihr wenigstens eine gewisse Kulturaufgabe und Kulturbedeutung zuzugestehen. Sie trage, heißt es, in die geistig stumpfe Menge Gedanken hinein, die über das ganz Alltägliche hinausgehen; sie gebe auf Höhe- und Tiefpunkten den Vorgängen im menschlichen Leben doch etwas von Erhebung und Weihe; sie bewahre vor völligem Versinken in sittliche Roheit und schule und schärfe die Gewissen. In erster Linie für den gemeinen Mann habe sie somit einen nicht zu unterschätzenden geistigen, ästhetischen und moralischen Wert. Daran ist richtig, daß die K. nicht bloß einige, sondern sogar eine sehr große Kulturbedeutung hat; aber das ist etwas, was ihr mit zufällt, wenn sie ihre wahre Aufgabe erkennt und erfüllt. Diese kann doch nur auf dem unmittelbar religiösen Gebiet liegen. Es handelt sich um das Heil der Seelen. Um dieses besorgt zu sein, ist die einzige Aufgabe der K. Um der Seelen willen trägt sie Sorge, daß das Evangelium verkündigt wird; um der Seelen willen pflegt sie die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe; um der Seelen willen dehnt sie ihre Arbeit noch über den Kreis der Gläubigen hinaus aus und treibt Mission an Entfremdeten und Heiden. Wenn man sagt, die K. sei nicht um ihrer selbst willen da, so ist das ebenso wahr, als falsch. Als Institution mit allen möglichen Einrichtungen ist sie natürlich nicht um ihrer selbst willen da, sondern um der Zwecke willen, die damit erreicht werden sollen. Aber als Glaubens- und Liebesgemeinschaft hat sie ihren Wert in sich selbst. Brüderliche Gemeinschaft auf Grund wahrhaftiger Gottes- und Christusgemeinschaft ist ein Gut, das schlechterdings durch nichts anderes in der Welt ersetzt werden kann. Darum soll die K. ihre Aufgabe nicht in allem Möglichen sehen, was auch recht und gut ist, sondern ganz konzentriert nur in dem einen, daß sie ihre Glieder mit Gott in Christus und untereinander verbinde.

3. Diese einheitliche Aufgabe muß auf allen kirchlichen Arbeitsgebieten richtunggebend bleiben. Wir unterscheiden Arbeiten, die mehr der Gemeinde, und solche, die der K. als Gesamtorganismus zukommen. Gottesdienst, Seelsorge, Jugendunterweisung, Gemeinschaftspflege, örtliche Liebesarbeit haben ihre Stätte im Rahmen der ¶ Gemeinde. Hier handelt es sich darum, daß das Evangelium den verschiedenen Schichten, Altersstufen, Entwicklungsstufen so nahegebracht wird, wie sie es nach ihrer äußeren und inneren Lage am besten aufnehmen können; daß entgegenstehende äußere und innere, individuelle und soziale Hemmungen beseitigt werden; daß durch gegenseitige Aneiferung, Warnung und Hilfe das christliche Leben gefördert wird und der Glaube im tatsächlichen Verhalten zur Auswirkung kommt. Was im einzelnen dazu erforderlich ist, darüber ist hier nicht weiter zu reden. Aber gegenüber einer nicht seltenen Ueberschätzung der Gemeinde und Unterschätzung der K. ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß auch die K. als solche, als zusammenfassender und übergeordneter Organismus an der zentralen religiösen Aufgabe mitzuarbeiten hat. Es wäre falsch, sie in der Hauptsache auf Verwaltungsaufgaben zu beschränken (¶ Gemeinde: II, 2). Ihre in das ganze kirchliche Leben am meisten einschneidende Aufgabe ist die Sorge um die Ausbildung und Bereitstellung der persönlichen Kräfte zur Pflege des religiösen und kirchlichen Lebens (¶ Pfarrervorbildung, ¶ Pfarramt). So wenig der Pfarrer und Pfarrstand die K. ist, so unermeßlich viel hängt doch davon ab, was für Geistliche eine K. hat, wie es mit ihrer inneren Eignung, beruflichen Ausbildung und zweckdienlichsten Verwendung steht. Daneben gewinnen weitere berufsmäßige Kräfte zusehends an Zahl, Bedeutung und Einfluß. Auch auf deren Gewinnung und Ausbildung mittelbar oder unmittelbar einzuwirken, kann sich die K. je länger je weniger nehmen lassen. Weiter kommt ihr die Pflicht der Leitung und Aufsicht zu (¶ Kirchenbehörden), gleichgültig durch wen sie ausgeübt wird. Nur daß es immer unter dem Gesichtspunkt des Dienens geschehe! Es ist Dienst an der Gesamtheit und an den Gemeinden, wenn die K. Agende und Gesangbuch darbietet, auf neue Wirkungsmöglichkeiten hinweist, allgemeine Anweisungen und Richtlinien gibt. Es ist Dienst, wenn sie ihre Aufsicht so ausübt, daß die Freude am gemeinsamen inneren Besitz gestärkt, Mattgewordenes wieder erfrischt, Sterbendes vor dem

völligen Tod bewahrt und neues Leben angeregt wird. Endlich ist es Sache der K., gegenüber der gesamten Oeffentlichkeit, Gesetzgebung, Verwaltung, Erziehungswesen, Arbeitsleben, geistigem Gesamtleben die christlichen Ueberzeugungen und Grundsätze zu vertreten, unbeschadet der Pflicht jedes Einzelnen und jeder Gemeinde, im eigenen kleineren Umkreis das Gleiche zu tun. Je verwirrter die Geister und Gewissen geworden sind, desto wichtiger ist es, daß nicht etwa nur da und dort ein Einzelner seine Stimme erhebt, sondern die K. als Ganzes das Wort nimmt, wo es gilt, ewige Wahrheiten und Normen zu vertreten. Ihre Selbständigkeit gegenüber dem Staat gibt ihr dazu heutzutage bessere Möglichkeit.

4. Man darf aber nicht vergessen, daß der kirchlichen Arbeit schwere Hemmungen entgegenstehen. Sie kommen teils aus den eigenen Reihen, teils von außen her. Was der kath. Kirche als K. dauernd ihren Einfluß sichert, das ist der Glaube, daß die K. heilsnotwendig ist. Wie könnte man denn nach kath. Auffassung Christ sein und selig werden, wenn man sich außerhalb der K. stellt und ihre Gnadenmittel verschmäht (¶ Katholizismus: I, 3 b)? Heilsnotwendigkeit in diesem Sinn kann und darf eine evg. K. für sich nicht beanspruchen (¶ Protestantismus). Das führt dann aber leicht zu einer Schwächung des kirchlichen Bewußtseins überhaupt. Nicht wenige Evangelische ziehen daraus den Schluß, daß die K. überhaupt nicht notwendig sei. Die Selbständigkeit in Sachen des Glaubens und Gewissens, auf die der Protestant und der Protestantismus doch niemals verzichten kann, zieht nicht bloß den berechtigten religiösen ¶ Individualismus (: IV), sondern auch eine religiöse Eigenbrödelei groß, die in völliger Verkennung des christlichen Gemeinschaftsgedankens, wie auch der eigenen Leistungsfähigkeit sich der Gemeinschaft entziehen und ganz aus dem Eigenen schöpfen und leben zu können sich einbildet. Auch das darf nicht verschwiegen werden, daß das kirchliche Vereins- und Gemeinschaftswesen (¶ Vereinswesen), so Wertvolles es zum Bau der Gemeinde und K. beitragen kann und tatsächlich beiträgt, in Gefahr kommen könnte, eine nebenkirchliche Sache zu werden und dann mehr aufzulösen als zu bauen. Es kommt dazu, daß die K. selber menschliche Mängel genug aufweist. Wie schwer ist es für sie, die Zeichen der Zeit zu verstehen, Ueberlebtes abzubauen, neuen Bewegungen und Verhältnissen gerecht zu werden, oder noch allgemeiner gesagt, über dem Blick auf das, was geworden ist, den Blick auf das, was werden soll, nicht zu verlieren; damit hängt zum Teil, aber nur zum Teil, zusammen, daß die K. bei denen draußen so vielem Mißtrauen begegnet. Allbekannt sind die Vorwürfe, die ihr gemacht werden: daß sie nur ein Machtmittel in den Händen sei es des Staates, sei es der Geistlichen sei, daß sie den geistigen und sozialen Fortschritt, insbesondere den Aufstieg der unteren Schichten verhindere, daß sie dem religiös Suchenden Steine statt Brot, überlebte Dogmen und tote Formen statt wirkliches Leben biete (¶ Kirchenaustritt: II; ¶ Arbeiter: II; ¶ Gebildete). Gewiß ist dabei viel Unkenntnis und auch böser Wille mit im Spiel, aber derartige Meinungen sind nun einmal da und hemmen die kirchliche Arbeit in erschreckendem Maße. Grund genug zu Selbstkritik und immer neuer Prüfung der Frage, inwieweit die K. selber die K. schädigt.

5. Es gibt Leute genug, die die Aussichten der K. als sehr gering ansehen. Wer, wie die ¶ Freidenker, den Gottesglauben für eine Illusion hält, der muß die K. für ein absterbendes Gebilde halten, bei dem nur noch fraglich ist, wie lange der Todeskampf dauert. Wer glaubt, daß eine kirchenlose Frömmigkeit mehr dem Evangelium gemäß sei, wird gleichfalls der angeblich sich auflösenden K. nicht nachtrauern. Der Traum Richard ¶ Rothes allerdings, daß die K. als solche einmal aufhören und in einem ganz innerlich gewordenen Staat aufgehen werde (¶ Kirche: IV, 1), dürfte angesichts der jetzigen Lage ausgeträumt sein. Wem Christus und sein Evangelium die Gottesoffenbarung für immer ist, der wird nicht zweifeln, daß K. im Sinne einer irgendwie organisierten Gemeinschaft der Christusgläubigen immer sein wird. Denn das Evangelium fordert, wirkt und pflegt Gemeinschaft, und auch der geistigste Inhalt bedarf der Form. Eine ganz andere Frage ist es, ob gerade die derzeitigen K.nformen erhalten bleiben werden. Da sie, wenigstens nach evg. Auffassung, nur irdene Gefäße für den ewigen Inhalt sind, so teilen sie das Los alles Irdischen, sind wandelbar und vergänglich. Mit der Möglichkeit, daß einmal die K. der Zukunft ganz anders aussehen wird, muß man rechnen. Wer aber in der gegenwärtigen K. leben und wirken will, der wird gut tun, nicht auf entfernte Möglichkeiten zu hoffen, sondern von dem gegebenen K.nwesen auszugehen und zu sehen, ob und was er dazu beitragen kann, daß die K. immer mehr K. werde. An Programmen zur K.nverbesserung fehlt es wahrhaftig nicht, aber eine halbwegs einheitliche Richtung ist noch kaum zu erkennen. Einstweilen beweist die jetzige K. mehr Lebenskraft, als Freunde und Gegner ihr zugetraut haben. Ob das „Jahrhundert der K." im Anzug ist, mag dahingestellt bleiben; aber richtig ist, daß die so lange vernachlässigte K.nfrage zu einer großen Gegenwartsfrage geworden ist, daß die Erkenntnis von der Bedeutung der K. im Wachsen ist, daß die Sehnsucht vieler auf eine festgefügte christliche Glaubens- und Lebensgemeinschaft geht, die ihnen Heimat und Halt, Pfeiler und Grundfeste der Wahrheit und Quellort ewigen Lebens sein könnte.

E. Chr. Achelis: Praktische Theologie, (1890 f) 1911²; — Derselbe: Grundriß der prakt. Theologie, (1893) 1912²; — M. Schian: Grundriß der prakt. Theologie, (1922) 1927²; — Fr. Niebergall: Prakt. Theologie, 1918; — F. Kattenbusch: Der evg. Kirchengedanke. Im Anschluß an Luther dargelegt, 1918; — K. Eger: Das Wesen der deutsch-evg. Volkskirche der Gegenwart, 1906; — H. Matthes: Aussichten und Aufgaben der evg. Landeskirche in der Gegenwart, 1909; — Fr. Thimme und E. Rolffs: Revolution und K. (Sammelwerk), 1919; — E. Stange: Die kommende K., 1925²; — H. Rendtorff und E. Stange: K. und Gegenwart, 1928; — Das Berneuchener Buch, 1926; — Otto Dibelius: Das Jahrhundert der K., 1927¹⁻⁴; — Ad. Keller: Wesen und Form der kirchlichen Gemeinschaft (MPTh 1928, S. 3 ff); — A. Allwohn: Das Wesen der evg. Kirche und ihre Gestaltung in der Gegenwart (MPTh 1928, S. 163 ff). **Schoell.**

Kirche: VI. Rechtlich.

Untersucht man den rechtlichen Charakter derjenigen Gebilde, die heute gemeinhin K. heißen, also etwa die römisch-kath. K., die Church of England, die bischöfliche Methodistenkirche der Vereinigten Staaten, die skandinavischen K.n und die deutschen evg. Landeskirchen, so muß dem Beobachter sofort die Aehnlichkeit mit den staatlichen Gebilden ins Auge fallen. Dort wie hier gibt es Obrigkeit, Gesetze, Beamte, Behörden, gesetzgebende Versammlungen, Zwangsgewalt. Daneben freilich auch Unterschiede, am stärksten der, daß der ¶ Staat eine Eigenmacht besitzt, während die rechtliche Gewalt der K. auf Verleihung des Staates oder auf staatlich anerkanntem Vereinsrecht beruht (¶ Kirche: VII), — tatsächlich auch die der römisch-kath. K., die nach deren Dogma freilich ex

jure divino herrührt. Diesem Sachverhalt wird man am besten gerecht durch Bildung eines Oberbegriffs, etwa der Politien, der die staatlichen und kirchlichen Politien in sich begriffe, und zu denen dann als Drittes die unterstaatlichen Politien, die kommunalen und andere mit ¶ Selbstverwaltung ausgestatteten Körper träten.

So gefaßt entsteht dann die Frage, welche geschichtlichen Motive zu der Bildung dieser kirchlichen Politien geführt haben, und es zeigt sich dann sofort, daß es Bedürfnisse des religiösen Gemeinschaftslebens gewesen sind, das aus der Verkündigung des Evangeliums und dem dadurch erweckten christlichen Glauben erwachsen ist. Insofern sind auch die kirchlichen Politien Erzeugnisse des christlichen Glaubens und mit innerer Notwendigkeit aus dessen Entstehung hervorgegangen und keineswegs Produkte der Verweltlichung; es muß aber dahingestellt bleiben, ob die jüngst auch von protestantischen Forschern aufgestellte Behauptung, daß Jesus selbst etwas Aehnliches wie eine solche Institution gestiftet habe, richtig ist (¶ Kirche: II, 1). Es zeigt sich aber zugleich auch, daß die Bildung einer besonderen kirchlichen Politie nur deshalb nötig wurde, weil der damalige Staat sich jenem elementaren Bedürfnis gleichgültig oder feindselig entgegenstellte. So konnte ihm Erfüllung nur durch Bildung einer gegenstaatlichen Politie werden, durch Aufrichtung eines eigenen K.nrechtes und dessen Verankerung in einem vom Staate unabhängigen Ursprunge, eben in göttlicher Stiftung (¶ Kirchenrecht: II A). Der Kampf zwischen der so entstandenen universalen kirchlichen Politie und den staatlichen Politien erfüllt seitdem die abendländische Geschichte (¶ Kirche: VII).

In ein neues Stadium trat dieser Kampf durch die Reformation. ¶ Luther erkannte den Trug des Dogmas von dem göttlichen K.nrecht (¶ Kirchenrecht: II B), und er konnte auf die Bildung eigener kirchlicher Politien verzichten, weil die Territorialobrigkeiten sich willens fanden, dem religiösen Gemeinschaftsbedürfnis ihrerseits zu dienen (¶ Kirchenverfassung: III, 3). So entstand das lutherische Staatskirchentum; die K. als selbständige Politie verschwand und ging auf in der staatlichen. Nicht so in dem reformierten Zweige des Protestantismus, wo ¶ Calvin an dem Gedanken der göttlichen Stiftung einer kirchlichen Politie eigenen Rechtes festhielt, nicht das K.nrecht, sondern nur das falsche, unbiblische römische K.nrecht bekämpfte und sich überall da, wo feindliche Landesobrigkeit dem religiösen Gemeinschaftsbedürfnis entgegentrat, freilich nur schwache und lose kirchliche Politien neu bildeten und behaupteten (¶ Kirchenverfassung: III, 4). Nicht ohne den Einfluß dieser Vorbilder kam es aber auch auf lutherischem Gebiete zur Aufrichtung kirchlicher Politien, teils deshalb, weil sich das religiöse Gemeinschaftsbedürfnis von der Staatskirche nicht genügend gepflegt, ja geradezu gehemmt fühlte, teils deshalb, weil der Staat aus mancherlei Gründen sich von dieser Aufgabe entlasten wollte, wie es überhaupt für die Geschichte der staatlichen Politien charakteristisch ist, daß sie immer mehr Aufgaben auf neben- oder unterstaatliche Politien abwälzen, freilich unter Bewahrung der Oberaufsicht der staatlichen Politien.

So entstand die Bewegung auf Verselbständigung der kirchlichen Politien, die in der Forderung der „Trennung von Staat und Kirche“ (¶ Kirche: VII, 2 d) gipfelte. Die Lutherische Tradition von einer Verpflichtung des Staates gegenüber dem religiösen Gemeinschaftsleben und von einer Verpflichtung dieses gegenüber dem Staate hat in Deutschland dahin geführt, daß die Trennung nicht durch einen Bruch, sondern in einer freundlichen und billigen Auseinandersetzung erfolgte (¶ Kirche: VII, 3). Die neuen kirchlichen Politien sind unter Mitwirkung des Staates und mit seiner Ermächtigung errichtet und handhaben ihre von diesem verliehenen Rechte; sie leiten ihre Gewalt nicht von vermeintlicher göttlicher Stiftung, sondern von einem Staatsakte her; sie sind „Körperschaften des öffentlichen Rechts“ und erkennen die Oberhoheit der staatlichen Gesetzgebung und eine, materiell geringfügige, Oberaufsicht an. Mit dieser Gestaltung der Dinge konnte sich auch die römisch-kath. K. zufriedengeben, da die religiöse Meinung von dem jus divinum der K. hierbei unangetastet und ihr freiblieb, ihre Glieder in dieser staatsrechtlich bedeutungslosen Fiktion zu erhalten. Staatsrechtlich ist auch sie eine vom Staat mit weitgehender Selbstverwaltung ausgestattete Körperschaft des öffentlichen Rechtes und ihre Zwangsgewalt ruht auf diesem Grunde und ist eingeschlossen in diese Grenzen; ein jus der kirchlichen Politie auf die Schule und die Ehe ist ihr nicht zugestanden und bisher auch von ihr noch nicht durchgesetzt worden.

Anders ist die Entwicklung da verlaufen, wo die Tradition des Luthertums nicht bestand, wo also eine Verpflichtung der staatlichen Politie gegenüber dem religiösen Gemeinschaftsleben nicht anerkannt war, wie in den ¶ Vereinigten Staaten, oder wo eine Unterordnung der kirchlichen Politien unter die staatliche geleugnet wurde, wie in kath. Ländern. Hier konnten kirchliche Politien nur aufgebaut werden entweder unter wohlwollender Duldung des Staates in der Form von Vereinen oder unter Druck des Staates als staatsrechtlich illegitime Gegenstaaten. Nur in dieser Form ist die Existenz von kirchlichen Politien denkbar in der konsequent durchgeführten kommunistischen Gesellschaftsordnung, wie sie Sowjetrußland erstrebt (¶ Rußland). Wo der Staat der religiösen Gemeinschaft das Vermögen, Recht zu setzen und auszuüben, verweigert, würde kein anderer Weg offen bleiben, um das Bedürfnis nach dauernder religiöser Gemeinschaft — wie es scheint, eins der stärksten in der Menschenbrust — zu befriedigen, als daß die religiöse Gemeinschaft sich die Sanktion ihrer lebensnotwendigen Rechtsordnung anderswoher holte. Sie würde dann, wie im alten Römischen Reiche, gezwungen sein, die Innehaltung ihrer Rechtsordnung, die Erfüllung der um der Aufrechterhaltung der Gemeinschaft willen notwendigen Forderungen und Leistungen, als moralische Pflicht, als göttliches Gebot zu verkündigen, um abermals ihre Rechtsordnung zu vergöttlichen.

Das religiöse Werturteil, ob diese Politien, deren Ursprung in dem christlichen Gemeinschaftsbedürfnis unbestreitbar ist, das Recht haben, für sich den Namen der neutestamentlichen Ekklesia in Anspruch zu nehmen, liegt außerhalb der rechtlichen Betrachtung.

Rud. Sohm: K.nrecht I, 1892; — Ders.: Weltliches und geistliches Recht, 1914; — Ders.: Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1909; — Ad. v. Harnack: Entstehung und Entwicklung der K.nverfassung und des K.nrechts, 1910; — Wilh. Kahl: Lehrsystem des K.nrechts I, 1894; — Erich Foerster: Die K.ngewalt (in: Festgabe für Friedr. Clem. Ebrard), 1920.

Erich Foerster.

Kirche: VII. Staat und Kirche.

1. Grundsätzliches; — 2. Geschichtliches; — 3. Das geltende deutsche Recht.

1. a. Das Problem „Staat und Kirche“ gipfelt als Rechtsproblem in der rechtlichen Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche beider Verbände.

Theoretisch lassen sich aus der Zweckbestimmung der K. und des St.es die Objekte einerseits des kirchlichen, anderseits des staatlichen Rechts ableiten, demgemäß die Grenzen zwischen den Bereichen der beiderseitigen Rechtsordnungen bestimmen. Praktisch bietet aber die Grenzziehung erhebliche Schwierigkeiten, weil K. und St. sich hier als Parteien gegenüberstehen. Der souveräne ¶ Staat erfaßt die äußere Einrichtung der K. kraft seiner Gebietshoheit und betrachtet sie als Gegenstand seiner natürlichen Zuständigkeit. Die K. dagegen nimmt auch den äußeren Rahmen für die irdische Erfüllung ihrer überirdischen Mission als Gegenstand ihrer natürlichen Zuständigkeit in Anspruch. Dieser gegensätzliche prinzipielle Standpunkt von St. und K. muß in der Wirklichkeit des Lebens notgedrungen zu Meinungsverschiedenheiten und Kämpfen führen. Hieraus erwächst das Verlangen einerseits nach festen Rechtsgrundsätzen für die Beurteilung und Entscheidung konkreter Kompetenzstreitigkeiten, anderseits nach einem geordneten Verfahren zur Schlichtung solcher Streitfälle. Die Erfüllung dieser doppelten Forderung bietet die alleinige Gewähr für die objektive und überparteiliche Behandlung der Einzelfälle und überhaupt für die Lösung des ganzen Problems.

1. b. Alle Versuche einer grundsätzlichen juristischen Lösung des Abgrenzungsproblems sind mißlungen und müssen mißlingen. Da St. und K. sich als Parteien gegenüberstehen, kann die prinzipielle rechtliche Scheidung der beiderseitigen Rechtsbildungsbereiche weder einseitig durch den St. auf Grund der staatlichen Rechtsordnung noch einseitig durch die K. auf Grund der kirchlichen Rechtsordnung vorgenommen werden. Eine solche Scheidung könnte nur von einem beiden Verbänden gemeinsamen, für beide Verbände gleicherweise maßgeblichen dritten Rechtsboden aus erfolgen. Eine solche dritte Rechtsordnung, wie sie zwischen St. und St. das ¶ Völkerrecht darstellt, ist aber für das Verhältnis zwischen St. und K. nicht vorhanden. Sie kann auch nicht durch Vereinbarung zwischen St. und K. hergestellt werden, weil eine solche Vereinbarung selbst bereits eine entsprechende Rechtsordnung voraussetzt, nicht erst schafft. Infolgedessen kann durch ein zwischen St. und K., sei es über Einzelfragen, sei es als Konkordat geschlossenes Abkommen nur übereinstimmendes staatliches und kirchliches Recht, aber keine wechselseitige juristische, sondern nur eine wechselseitige moralische Bindung der vertragschließenden Verbände erzielt werden (bestritten; ¶ Konkordat). Entfällt damit die Möglichkeit einer rechtlichen Lösung, so bleibt nur die Möglichkeit einer tatsächlich-politischen Lösung übrig.

1. c. Wie die politische Machtverteilung zwischen St. und K., so hat auch das dadurch bedingte Verhältnis zwischen St. und K. während der Jahrhunderte ständig gewechselt. Gleichwohl läßt sich im Fluß der Entwicklung dieses Verhältnisses eine gewisse Gesetzmäßigkeit der Gestaltung erkennen. Man kann aus den örtlich und zeitlich verschiedenen Ergebnissen des Ringens beider Mächte um den Vorrang bestimmte typische Ausprägungen ihres gegenseitigen Verhältnisses ableiten. Sind diese „kirchenpolitischen Systeme" auch selten rein und restlos verwirklicht, so sind sie doch erkenntnistheoretisch als rechtspolitische Denkformen wertvoll. Man kann ferner aus einem Gesamtüberblick über die Zeitfolge dieser kirchenpolitischen Systeme das universalgeschichtliche Entwicklungsprinzip des großen Problems „St. und K." erkennen. Es läßt sich dahin bestimmen, daß der Weg von einer in Ueber- und Unterordnung bestehenden Verbindung von St. und K. zu einer Verselbständigung der K. gegenüber dem St. und schließlich zu einer Trennung der K. vom St. geführt hat. Solche Betrachtung vermittelt einerseits einen Einblick in die theoretisch möglichen und praktisch vorgekommenen kirchenpolitischen Lösungsformen für das Verhältnis von St. und K., anderseits eine tatsächliche Grundlage für die Beantwortung der Rechtsfrage, welche typische Rechtsform das Verhältnis zu einer bestimmten Zeit angenommen hat, wo füglich jeweils die Grenze verläuft, ob zur Zeit das kirchliche Recht als autonomes Recht nur von Staates Gnaden gilt oder als originäres Recht aus eigener Machtvollkommenheit der K. wirksam ist (¶ Kirche: VI; ¶ Kirchenrecht: II; ¶ Recht und Kirche).

1. d. α. Verbindung von St. und K. Eine Verbindung als Verschmelzung beider Gewalten ist theoretisch denkbar, praktisch nicht vorgekommen. Ueberall hat trotz enger Verbindung eine Differenzierung beider Gewalten stattgefunden und dabei die eine Gewalt vor der anderen den Vorrang besessen, der eine Verband sich in Abhängigkeit vom andern Verband befunden. — Das System des Kirchenstaatstums zeigt Abhängigkeit des St.es von der K. Die (eine) K. ist mit dem St. zu einem einheitlichen Organismus verbunden. Dieser Organismus steht unter kirchlicher Leitung, unter päpstlicher Oberherrschaft (¶ Papsttum: I; ¶ Theokratie), die K. bildet den „Kirchenstaat", d. h. den göttlichen Universalstaat für die ganze Menschheit. Von der K. geht alle irdische Gewalt, auch die Gewalt des St.es aus. Sie grenzt den Bereich der staatlichen Rechtsbildung ab. Ihrer Vollziehung steht das bracchium saeculare des St.es zur Verfügung. — Anderseits zeigt das System des Staatskirchentums Abhängigkeit der K. vom St. (¶ Staatskirche, ¶ Cäsaropapismus). Auch hier bilden St. und K. einen einheitlichen Organismus, aber die Leitung hat der St., die Herrschaft über die „Staatskirche" übt der weltliche Monarch aus. Die Religion ist Staatsreligion, die K. eine Staatsanstalt, die K.ngewalt staatliche Gewalt, das K.nregiment staatliche Funktion, jede K.nbehörde staatliche Behörde, das K.nrecht staatliches Recht. Es gibt keine universelle Weltkirche, sondern in jedem St. eine besondere Staatskirche.

β. Selbständigkeit der K. gegenüber dem St. Es besteht keine „Staatskirche", sondern bloß eine ¶ „Landeskirche". Es gilt das kirchenpolitische System der Staatskirchenhoheit, d. h. der kirchlichen Selbstverwaltung im Rahmen der staatlichen ¶ Kirchenhoheit. Im Bereich der rein geistlichen Angelegenheiten (sacra interna) kann die K.ngewalt sich selbständig, staatfrei auswirken (iura collegialia in sacra). Im Bereich der rein weltlichen Angelegenheiten (sacra externa) sowie der gemischt geistlich-weltlichen Angelegenheiten (z. B. K.nvermögen, Ordenswesen) übt der souveräne St. kraft Territorialprinzips die K.nhoheit (iura maiestatica circa sacra) aus. Er wirkt bei der kirchlichen Einrichtung und Tätigkeit in den herkömmlichen Formen der Zulassung (ius reformandi), der Aufsicht (ius inspectionis) und des Schutzes (ius advocatiae) mit (¶ ius circa sacra). Die kirchliche Selbständigkeit gegenüber der Staatsgewalt entfaltet sich auf dem Gebiete des Bekenntnisses und Kultus und auf dem Gebiete der äußeren Ordnung des K.nwesens. Die staatliche K.nhoheit berechtigt den St., über den Rechtsbestand der K. im St. Bestimmung zu treffen (¶ Staatskirchenrecht), die kirchliche Wirksamkeit einer laufenden Oberauf-

sicht zu unterwerfen, der K. Begünstigungen und Vorrechte (¶ Privilegien) zu gewähren. So verbindet sich die in sacris internis unbedingte, in sacris externis bedingte kirchliche Selbständigkeit mit der in sacris externis sich äußernden staatlichen Mitwirkung zum kirchenpolitischen System der „Staatskirchenhoheit" über die „Landeskirche".

γ. Trennung der K. vom St. Die Verselbständigung der K. gegenüber dem St. kann sich zur „Trennung" der K. vom St. auswachsen (¶ Kirche: VI). Die Entwicklung geht dann von der „Staatskirche" über die „Landeskirche" zur „¶ Freikirche". Das entschiedene System der Freikirche ist durch die absolute Scheidung zwischen kirchlichem und staatlichem Bereich und durch das Fehlen aller Verbindungen zwischen St. und K. gekennzeichnet. Die entstaatlichte K. kann sich staatfrei bewegen und entwickeln; der entkirchlichte St. nimmt auf die K. keinerlei Rücksicht. Die Bildung einer K. ist ein Akt freier Vereinsbildung. Die K. unterliegt in Einrichtung und Wirksamkeit keiner über die Vereinsaufsicht hinausgehenden besonderen K.naufsicht. Der St. gewährt der K. anderseits keinen besonderen Schutz, keine besondere Anerkennung, keine irgendwie geartete Begünstigung und Privilegierung.

2. a. Schauen wir auf die geschichtliche Entwicklung, so wird das Kirchenstaatstum von der römisch-kath. K. noch theoretisch vertreten, doch gehört es praktisch der Geschichte an. Es entwickelte sich im weströmischen Reich (¶ Augustin), erhielt sich zeitweilig gegenüber dem Frankenreich (¶ Bonifatius), entfaltete sich dann vom 11. bis zum Beginn des 14. Jhd.s zur höchsten Blüte. Theoretische und praktische Vorkämpfer: ¶ Gregor VII, ¶ Alexander III, ¶ Innozenz III, ¶ Gregor IX, ¶ Innozenz IV, besonders ¶ Bonifatius VIII (Bulle Unam Sanctam 1302). Geistiger Vertreter ¶ Thomas von Aquino. Spätere Nachwirkungen des erloschenen Systems: Absetzung französischer und englischer Könige durch den Papst, Protest gegen die Königswürde Friedrichs I 1701, Nichtigerklärung weltlicher Gesetze 1516, 1648, 1873/75, ¶ Syllabus 1864, Unfehlbarkeitsdogma 1870 (¶ Infallibilität; ¶ Kirchenverfassung: II. IV).

2. b. Das Staatskirchentum gehört gleichfalls der Geschichte an. Es entstand im frühen weströmischen Reich (Christentum als Staatsreligion; ¶ Altchristliche Kirche, 5; ¶ Imperium Romanum, 4) und entwickelte sich dauernd im späteren oströmischen Reich (Byzantinismus; ¶ Byzanz, 2 b). Seine Blütezeit fällt, abgesehen von der germanischen Frühzeit (¶ Kirchenverfassung: II, 5 a und die Artikel über die germanischen Stämme), in das deutsche Mittelalter, in die Zeit vom 14.—18. Jhd. Es entbehrt der territorialen und inhaltlichen Geschlossenheit, wie sie das Kirchenstaatstum aufzuweisen hatte. Es hat im Gegensatz dazu entsprechend der Vielheit der Staaten eine Vielheit der Erscheinungsformen. Die wichtigsten sind der ¶ Cäsaropapismus vom 14. bis 16. Jhd. (Sieg Ludwigs des Bayern über ¶ Johann XXII; Kurverein zu Rhense 1338; Goldene Bulle 1356), der ¶ Territorialismus in den protestantischen Territorien (K. als Staatsanstalt; ¶ Kirchenverfassung: III), der kirchliche Staatsabsolutismus in kath. Staaten (Frankreich: ¶ Gallikanismus 1682; Bayern: kirchliches Polizeiregiment; Oesterreich: ¶ Josephinismus). Einen etwas veränderten Charakter trägt das neuzeitliche Staatskirchentum. Es wird durch die Unabhängigkeit des Staatsbürgertums vom Religionsbekenntnis und durch die intensiv staatliche Regelung und Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten gekennzeichnet. Sein Musterland bildet Brandenburg-Preußen (¶ Friedrich d. Gr.; Allgemeines Landrecht, 1794). Seit Anfang des 19. Jhd.s verschwindet das Staatskirchentum mit der zunehmenden konfessionellen Mischung der Bevölkerung; doch erhalten sich einzelne Einrichtungen dieses Systems bis tief in das 19. Jhd. hinein.

2. c. Das System der Staatskirchenhoheit gelangte erst im 19. Jhd. zum Durchbruch. Die innere Verschiedenheit von St. und K. trat immer deutlicher in das Bewußtsein. Die theoretische Erkenntnis führte zur allmählichen praktischen Sonderung der K. vom St. Die „Staatskirche" gestaltete sich zur „Landeskirche" um. Diese Entwicklung vollzog sich in fast sämtlichen deutschen Staaten. Hier blieb das Prinzip der kirchlichen Selbstverwaltung unter staatlicher K.nhoheit allenthalben bis zum politischen Umsturz des Jahres 1918 das herrschende kirchenpolitische System, sowohl für die durch besonders weitgehende, vor allem organisatorische Selbständigkeit ausgezeichnete kath. K. als auch für die landesherrlich (Summepiskopat) und behördlich (staatliche Kirchenorgane) enger mit dem St. verbundenen evg. Landeskirchen (¶ Kirchenverfassung: III, 5).

2. d. Die Trennung von St. und K. ist folgerichtig oder gar radikal in keinem der Staaten, die sich grundsätzlich zu diesem kirchenpolitischen System bekennen, durchgeführt worden. Schon im Ursprungslande dieses Systems, in den ¶ Vereinigten Staaten von Nordamerika, begegnen wir trotz des (übrigens kirchenfreundlichen) Trennungsprinzips manchen Einrichtungen, die eine Verbindung von St. und K. erkennen lassen. Aehnlich, aber kirchenfeindlich, entwickelte sich das System in ¶ Mexiko und ¶ Brasilien. Von europäischen Staaten haben namentlich ¶ Belgien (1831), ¶ Italien, ¶ Frankreich (1905) und ¶ Portugal (1911) die „Trennung" grundsätzlich verwirklicht. In Deutschland (¶ Kirchenverfassung: III, 5. 6) war sie früher eine Forderung der protestantischen Orthodoxie und der kirchenfeindlichen Sozialdemokratie, aber wegen der starken historischen Verwurzelung der staatsrechtlichen Beziehungen und wegen der engen Verbindung der evg. K.n mit der staatlichen Organisation undurchführbar. Als jedoch der Umsturz 1918 die politische Lage stark verändert und die bisherigen Hindernisse beseitigt hatte, bildete plötzlich bei fast allen maßgebenden Stellen, im Schoße der politischen Parteien wie der Volksvertretungen und der Regierungen, mit auffallender Einmütigkeit die „Trennung" eine fast selbstverständliche Forderung des Tages. Ohne nennenswerten Widerstand wurde das Prinzip der „Trennung", über dessen Bedeutung und Tragweite man sich jedoch keineswegs klar war, in der neuen ¶ Reichsverfassung niedergelegt.

3. a. Für das geltende deutsche Recht bildet den Ausgangspunkt die Reichsverfassung vom 11. Aug. 1919, die im Gegensatz zur früheren Reichsverfassung eine Reichszuständigkeit zur grundsätzlichen Regelung der Rechte und Pflichten der Religionsgesellschaften (in Art. 10 Nr. 1) begründet und von dieser neuen Reichskompetenz gleich selbst in den Art. 135 ff einen ziemlich ausgiebigen Gebrauch gemacht hat, die RVerf. kennzeichnet das von Reichs wegen in Deutschland geltende kirchenpolitische System mit dem Satze: „Es besteht keine Staatskirche" (Art. 137 Abs. 1). Betrachtet man diesen Rechtssatz isoliert, so möchte man darin die verfassungsmäßige Verankerung des Trennungsprin-

zips erblicken. Die Ungenauigkeit dieser Annahme ergibt sich jedoch allein schon aus dem bald folgenden Rechtssatz des Art. 137 Abs. 5, wonach die Religionsgesellschaften Körperschaften des öffentlichen Rechts bleiben bzw. werden können. Jener Eingangssatz muß also wohl eine andere Bedeutung haben. Er ist nur rechtsgeschichtlich zu verstehen; er bildet lediglich einen weiteren, allerdings bedeutsamen Schritt auf dem Jahrhunderte langen Wege der fortschreitenden Loslösung der K. vom St. in Deutschland. Er bedeutet zunächst den Ausschluß des allerdings schon vorher grundsätzlich beseitigt gewesenen, aber doch noch in einigen Resten erhalten gebliebenen Systems der „Staatskirche". Er bedeutet ferner eine — aber nur grundsätzlich-konstruktive, nicht restlos-radikale — Ablehnung des bislang herrschenden Systems der „Landeskirche". Das Trennungssystem wird von der RVerf. bloß prinzipiell anerkannt, keineswegs folgerichtig durchgeführt. Bildete bisher die Verbindung von St. und K. gemäß der historischen Entwicklung und gemäß dem positiv geltenden Recht die Regel, die Differenzierung beider Verbände dagegen die Ausnahme, so stellt nunmehr die Trennung von St. und K. die zu vermutende Regel, die vielfach noch bestehende Verbindung beider Mächte die nicht zu vermutende, sondern ausdrücklicher Normierung bedürftige Ausnahme dar. Das Trennungsproblem bildet somit hauptsächlich eine Frage der Rechtskonstruktion und der Gesetzestechnik. Endlich liegt im Ausschluß der Staatskirche noch die Beseitigung der bisherigen Monopolstellung der christlichen K.n; das Reich hat sich allen Religionen, ja sogar den Weltanschauungen gegenüber, neutral erklärt.

3. b. Als Folgerungen aus dem Trennungsprinzip ergeben sich: α. Glaubens- und Kultusfreiheit. Die persönliche Religionsfreiheit des Individuums berechtigt den Menschen zum innerlichen und äußerlichen Bekennen oder Nichtbekennen eines Glaubens (¶ Toleranz). Die Bekenntnisfreiheit umfaßt die innere Glaubens- oder Gewissensfreiheit und die äußere Kultusfreiheit. Die RVerf. gewährt einerseits der Bekenntnisfreiheit Rechtsschutz gegen kirchliche und staatliche Beeinträchtigung, anderseits dem St. selbst Rechtsschutz gegen Auswüchse jener Freiheit. — Zum Schutz der Bekenntnisfreiheit gegenüber K. und St. gehört, daß alle Bewohner des Reichs volle Glaubens- und Gewissensfreiheit genießen. Die ungestörte Religionsübung wird durch die Verfassung gewährleistet und steht unter staatlichem Schutz (Art. 135 Satz 1 und 2). Der Genuß bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie die Zulassung zu öffentlichen Aemtern dürfen nicht vom religiösen Bekenntnis abhängig gemacht werden (Art. 136 Abs. 2). Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Ueberzeugung zu offenbaren; die Behörden haben nur soweit das Recht, nach der Zugehörigkeit zu einer Religionsgesellschaft zu fragen, als davon Rechte und Pflichten (z. B. Kirchensteuerpflicht) abhängen oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung (z. B. Volkszählung) dies erfordert (Art. 136 Abs. 3). Niemand darf zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Uebungen oder zur Benutzung einer religiösen Eidesform gezwungen werden (Art. 136 Abs. 4). Die Erteilung religiösen Unterrichts und die Vornahme kirchlicher Verrichtungen bleibt der Willenserklärung der Lehrer, die Teilnahme an religiösen Unterrichtsfächern und an kirchlichen Feiern und Handlungen der Willenserklärung desjenigen überlassen, der über die religiöse Erziehung des Kindes zu bestimmen hat (Art. 149 Abs. 2). Wo in bestehenden Gesetzen die Eidesleistung unter Benutzung einer religiösen Eidesform vorgesehen ist, kann die Eidesleistung rechtswirksam auch in der Weise erfolgen, daß der Schwörende unter Weglassung der religiösen Eidesform erklärt: „ich schwöre." Im übrigen bleibt der in den Gesetzen vorgesehene Inhalt des Eides unberührt (Art. 177. Vgl. auch Art. 141 am Ende). — Anderseits sichert die RVerf. den Schutz des Staates gegen Auswirkungen der Bekenntnisfreiheit. Die persönliche Religionsfreiheit darf in keinem Falle mißbräuchlich dazu verwendet werden, der staatlichen Rechtsordnung oder den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten und Rechten der Staatsangehörigen Abbruch zu tun. Die allgemeinen Staatsgesetze bleiben unberührt (Art. 135 Satz 3). Die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten werden durch die Ausübung der Religionsfreiheit weder bedingt noch beschränkt (Art. 136 Abs. 1). Für den Genuß dieser Rechte und die Zulassung zu öffentlichen Aemtern bildet das religiöse Bekenntnis weder positiv die Voraussetzung noch negativ einen Hinderungsgrund.

β. Freie Gründung von Religionsgesellschaften. Ein ius reformandi im früheren Sinne besteht längst nicht mehr. Statt dessen gilt der Grundsatz der freien Bildung von religiösen Gesellschaften schlechthin und von ¶ Religionsgesellschaften im besonderen. Das durch Art. 124 gewährleistete allgemeine Versammlungs- und Vereinigungsrecht bezieht sich auch auf religiöse Vereine und Gesellschaften. Es gilt insonderheit für diejenigen religiösen Vereinigungen, die auf der Grundlage eines bestimmten Glaubensbekenntnisses organisiert sind, d. h. für die „Religionsgesellschaften". Art. 137 Abs. 2 garantiert die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und zugleich die Freiheit des Zusammenschlusses von Religionsgesellschaften innerhalb des Reichsgebietes (Beispiele: Thüringer evg. Kirche, Deutscher Evg. ¶ Kirchenbund). Das Prinzip des freien Zusammenschlusses gilt endlich heute wie für Religionsgesellschaften so auch für solche Vereinigungen, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen, wie ¶ Monisten-Bund und ähnliche religionslose oder irreligiöse Bildungen, sowie für deren Zusammenschlüsse innerhalb des Reiches (Art. 137 Abs. 7).

γ. Freier Erwerb der Rechtsfähigkeit. Das Recht zur freien Bildung einer Religionsgesellschaft schließt nicht notwendig deren Rechtsfähigkeit ein. Darüber, wie eine Religionsgesellschaft rechtsfähige Körperschaft wird, entscheidet der St. besonders. Früher konnte eine Religionsgesellschaft solches nur durch staatliche Verleihung, in Preußen sogar nur durch Gesetz werden. Heute besteht nicht mehr das Konzessionssystem, sondern das Prinzip der freien Körperschaftsbildung, allerdings ordnungshalber mit Registerzwang. Nach Art. 124 Abs. 2 steht der Erwerb der Rechtsfähigkeit jedem — also auch dem religiösen — Verein nach den Vorschriften des BGB. frei; er geschieht durch Eintragung im Vereinsregister des zuständigen Amtsgerichts und darf nicht mehr deshalb versagt werden, weil der Verein einen politischen, sozialpolitischen oder religiösen Zweck verfolgt (BGB. § 61, RVerf. Art. 124 Abs. 2 Satz 2). Für Religionsgesellschaften bestimmt Art. 137 Abs. 4 noch einmal besonders, daß sie die Rechtsfähigkeit nach den (dargelegten) allgemeinen Vorschriften des bürgerlichen Rechts erwerben. Dasselbe gilt für höhere

Verbände von Religionsgesellschaften sowie für Weltanschauungs-Vereinigungen und deren höhere Verbände (Art. 137 Abs. 5 und Abs. 7).

δ. Selbstbestimmungsrecht der Religionsgesellschaften. Jede Rel.-Ges. ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes (Art. 137 Abs. 3). Das Selbstbestimmungsrecht der Rel.-Ges. umfaßt demnach zwei Befugnisse: das Selbstnormierungsrecht (Autonomie) und das Selbstverwaltungsrecht (selbständige Regierungs-, Vollziehungs- und in gewissem Sinne auch Gerichtsgewalt). Aber dieses Selbstbestimmungsrecht darf nur in den Schranken der für alle, d. h. für alle Personen im Staate allgemein geltenden Rechtsvorschriften des Staates ausgeübt werden. Der St. beaufsichtigt demgemäß die kirchliche autonome Rechtsbildung und die kirchliche Selbstverwaltung, und zwar durch Abwehr-, Mitwirkungs- und Kontrollmaßnahmen. Doch handelt es sich hier niemals um die Handhabung innerkirchlicher Dienst- oder Organaufsicht, sondern immer nur um staatskirchenrechtliche Oberaufsicht des St.es über die im Innern selbständige Rel.-Ges. Eine besonders gewährleistete Auswirkung des Selbstbestimmungsrechts ist die Befugnis jeder Rel.-Ges., ihre Aemter ohne Mitwirkung des St.es oder der bürgerlichen Gemeinde zu verleihen (Art. 137 Abs. 3 Satz 2).

ε. Ablösung der Staatsleistungen. Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden ¶ Staatsaufwendungen an die Rel.-Ges. sollen durch die Landesgesetzgebung nach dem Reich aufgestellten Grundsätzen abgelöst werden (Art. 138 Abs. 1). Bis zum Erlaß eines solchen Reichsgesetzes bleiben allerdings die bisherigen derartigen Staatsleistungen an die Rel.-Ges. bestehen (Art. 173; ¶ Finanzwesen: II, 2 bγ).

3. c. Ausnahmen vom Trennungsprinzip gibt es heute noch in sehr großem Ausmaße. Sie sind hauptsächlich in der RVerf. selbst niedergelegt. Man kann sogar sagen, daß im Rahmen des formellen Trennungsgrundsatzes materiell als geltendes kirchenpolitisches System nicht das Freikirchentum, sondern die eingeschränkte Staatskirchenhoheit mit ausgedehnter kirchlicher Selbständigkeit besteht.

α. Oeffentliche Körperschaftsrechte. Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechts, soweit sie es bisher waren, so z. B. die kath. K. einschließlich der Altkatholiken und die evg. Landeskirchen, in einigen Ländern auch die israelitischen Kultusgemeinschaften. Anderen Rel.-Ges. sind die Rechte einer öffentlichen Körperschaft auf Antrag zu gewähren, wenn sie durch ihre Verfassung und durch ihre Mitgliederzahl die Gewähr der Dauer bieten (Art. 137 Abs. 5). Schließen sich inländische öffentlichrechtliche Rel.-Ges. zu einem höheren Verbande zusammen, so ist auch dieser Verband ohne weiteres öffentlich-rechtliche Körperschaft (Art. 137 Abs. 5). Beispiel: Deutscher Evg. ¶ Kirchenbund. Alles dies gilt entsprechend für Weltanschauungsvereinigungen (Art. 137 Abs. 7). Das sichtbarste, in der RVerf. ausdrücklich vermerkte Kennzeichen einer öffentlich-rechtlichen Rel.-Ges. ist das Besteuerungsrecht (¶ Kirchensteuer). Weitere Merkmale sind dem Landesrecht zu entnehmen. Vor allem kommt in Betracht, daß die Körperschaft nach öffentlichem Recht lebt, Träger öffentlicher Befugnisse (z. B. Autonomie) und öffentlicher Verpflichtungen ist, öffentliche Organe ¶ Kirchenbehörden und Beamte) besitzt, öffentliche Funktionen (Finanz- und Zuchtgewalt; ¶ Kirchensteuer; ¶ Kirchenzucht) ausübt, staatliche Vorrechte (¶ Privilegien) genießt, aber auch zum Ausgleich dafür unter einer besonderen Staatsaufsicht steht, die keine Vereins-, sondern eine ¶ Kirchenhoheit darstellt.

β. Staatsrechtliche Vorzugsstellung. Diese äußert sich in besonderem Schutz, besonderer Förderung und besonderer Berücksichtigung seitens des Staates. — Staatlichen Schutz gewährt der St. den Rel.-Ges. strafrechtlich und polizeilich. Der strafrechtliche Schutz gilt der Rel.-Ges. als innerer Glaubensgemeinschaft, der polizeiliche Schutz gilt ihr als äußerem weltlichen Verbande. Strafrechtlich geschützt sind Gottheit (¶ Religionsvergehen), Ehre, Kultus und Vermögen der Rel.-Ges. Vgl. StrGB. §§ 166. 167. 168. 366[1]. 243[1]. 304. 306[1]. — Staatliche Förderung erfahren die Rel.-Ges. durch vermögenswerte ¶ Staatsaufwendungen für kirchliche Zwecke, durch vermögenswerte Privilegierung und durch Gewährung staatlicher Vollstreckungshilfe. Aus der in Art. 138 Abs. 1 angeordneten Ablösung folgt eine reichsrechtliche Anerkennung der Verpflichtung des St.es zu diesen Leistungen. Dazu tritt noch die allgemeine Gewährleistung des kirchlichen Besitzstandes in Art. 138 Abs. 2. Ausstattungen der Rel.-Ges. mit vermögenswerten Privilegien kommen steuerlich und exekutorisch (hier aktiv und passiv) in Betracht. Endlich gewährt der St. den Rel.-Ges. Vollstreckungshilfe zur zwangsweisen Durchsetzung ihrer Ansprüche, so vor allem im kirchlichen Steuerrecht (RVerf. Art. 137 Abs. 6, Reichsabgabenordnung § 19 Abs. 2) und im kirchlichen Disziplinarrecht. — Der St. nimmt bei seinen eigenen Einrichtungen und Veranstaltungen auf religiöse Vorstellungen und kirchliche Institutionen weitgehend Rücksicht. Eine mehr ungewollte Berücksichtigung religiöser Interessen findet beim ¶ Eid statt (vgl. Art. 177). Der Sonn- und Feiertagsschutz (¶ Sonntagsruhe; ¶ Feste: VI) hat sich zwar im Motiv, aber kaum im Ergebnis geändert (vgl. Art. 139). Eine unmittelbare Berücksichtigung religionsgesellschaftlicher Interessen beweisen die Art. 140 (Religionsschutz in der Wehrmacht) und Art. 141 (Anstaltsseelsorge). Besonders weit geht die Rücksichtnahme des St.es auf Religion und Rel.-Ges. auf dem Gebiete des Unterrichtswesens, namentlich bei der Einrichtung der Unterrichtsanstalten; vgl. Art. 149 (¶ Religionsunterricht als sachlich obligatorisches Lehrfach), Art. 146 Abs. 2 (Errichtung von ¶ Konfessionsschulen), Art. 149 III (Theologische ¶ Fakultäten an den Hochschulen).

Emil Friedberg: Die Gränzen zwischen Staat und K., 3 Abt., 1872; — Pl. Hinschius: Allgem. Darstellung der Verhältnisse von Staat und K. (in: Marquardsens Handbuch des öffentl. Rechts I, 1, 1883, S. 187 ff); — Wilh. Kahl: Lehrsystem des K.nrechts und der K.npolitik I, 1894, S. 246 ff; — Ulrich Stutz: K.nrecht (in: v. Holtzendorff-Kohlers Enzyklopädie der Rechtswissenschaft II, 1904, S. 903 ff); — Fr. Thudichum: Deutsches K.nrecht des 19. Jhd.s, 2 Bde., 1877/78; — Karl Rieker: Die rechtliche Stellung der evg. K. Deutschlands, 1893; — Pl. Hinschius: Das Preuß. K.nrecht im Gebiete des Allgem. Landrechts, 1884; — Max v. Seydel: Bayerisches K.n-Staatsrecht, 1892; — W. Kahl: St. und K. (in: Handbuch der Politik I, 1920², S. 126 ff); — J. B. Bredt: Neues evg. K.nrecht für Preußen, 3 Bde., 1921—27; — Karl Schwarzlose: Grundzüge des deutsch-evg. K.nrechts, 1924; — Karl Israël: Geschichte des Reichskirchenrechts, 1922; — A. Lilienthal: Die Staatsaufsicht über die Religionsgesellschaften nach Art. 137 der Reichsverfassung, 1925; — Jos. Schmitt: Kirchliche Selbstverwaltung im Rahmen der Reichsverfassung, 1926; — E. R. Huber: Die Garantie der kirchl. Vermögensrechte in der Reichsverfassung, 1927; — Erich Foerster: K. und Schule in der Weimarer Verfassung, 1925; —

Gerh. Anschütz: Kommentar zur Reichsverfassung, 1927⁷, zu Art. 135 ff; — Fried. Giese: Kommentar zur Reichsverfassung, 1926⁷, zu Art. 135 ff; — Derſ.: Das kirchenpolitische System der Weimarer Verfassung (Archiv für öffentl. Recht, N. F. VII, 1923, S. 1 ff); — Albert M. Koeniger-Fr. Giese: Grundzüge des kath. K.nrechts und des Staatskirchenrechts, 1924, S. 171 ff; — Fr. Giese: St. und K. im neuen Deutschland (quellengeschichtliche Entwicklung seit dem Umsturz; in: Jahrb. des öffentl. Rechts XIII, 1925, S. 249 ff); — Derſ.: Staat, K. und Schule im neuen Deutschland (in: Jahrb. für Erziehungswissenschaft und Jugendkunde II, 1927, S. 1 ff); — Fr. Giese-Joh. Hosemann: Quellen des Deutschen Evg. K.nrechts, I. Die Verfassungen, 2 Bde., 1927. **Giese.**

Kirchenamt. Zuweilen ist der Name gebraucht für kirchenregimentliche Behörden, so z. B. vor 1918 in Sachsen-Weimar, in den neueren K.verfassungen z. B. in Kassel und Wiesbaden. In der Regel aber bezeichnet K. den auf Dauer übertragenen Beruf zu irgendwelchen kirchlichen Verrichtungen in Ausübung der ¶ Kirchengewalt.

1. Da diese in der römisch-kath. Kirche die potestas ordinis und jurisdictionis umfaßt, so ist dem Träger eines K.s auch immer Anteil an beidem übertragen, wenn auch in verschiedenem Maße. Ein Amt, das nur Weihegewalt, nur die Befugnis zur Verkündigung des göttlichen Wortes und zur Verwaltung des Sakraments hätte, wie das evg. Pfarramt nach den Grundsätzen der lutherischen Reformation, gibt es dort nicht. Die niederen Kirchendienste gelten nicht als K. Der seit Pfingsten 1918 geltende ¶ Codex juris canonici enthält genaue Bestimmungen über das K. Er ist sichtlich bestrebt, das K. von aller Beeinflussung durch Dritte, besonders den Staat, reinzuhalten. K.ämter können nur durch den Papst oder den Ortsordinarius errichtet werden; die Besetzung (¶ Stellenbesetzungsrecht) erfolgt durch die zuständigen kirchlichen Oberen, und zwar prinzipiell nach deren freiem Ermessen (provisio oder collatio libera) und ausnahmsweise unter Beachtung der Rechte Dritter (pr. oder coll. necessaria), wobei diesen die Bezeichnung oder designatio zusteht, die tatsächliche Verleihung als Konfirmation, Admission oder Institution aber in Händen der kirchlichen Obern bleibt. Die eigenmächtige Besitzergreifung eines K.s ohne diese Verleihung ist unter Strafe gestellt. Bei der Collatio libera ist der Obere nur insoweit gebunden, als das Amt tatsächlich frei sein muß, — Versprechungen auf nicht vakante Stellen sind ungültig; ferner daß die Verleihung gratis, ohne mit schwerer Strafe bedrohte Simonie, bedingungslos in vollem Umfange, ohne Zwang, schriftlich und innerhalb einer Frist von sechs Monaten erfolge; weiter daß der Verleiher innerhalb seiner Zuständigkeit bleibe; endlich daß der zu Beleihende willens ist, das Amt anzunehmen, und dafür geeignet ist. Die coll. necessaria greift da Platz, wo dem freien Ermessen des Obern ein Wahlrecht durch ein Kollegium oder auf Grund von Konkordaten oder Privilegien der Staatsgewalt das Recht der Nomination zusteht, oder wo Patrone ein Präsentationsrecht besitzen (¶ Patronat). In ganz besonderen Fällen werden K.ämter durch collatio extraordinaria besetzt, z. B. unmittelbar durch den Papst alle die Stellen, deren Inhaber etwa zufällig in Rom sterben, oder die durch Eingreifen des Papstes erledigt sind, und durch den jeweils höheren Oberen, wenn der niedere sein Besetzungsrecht schuldhaft versäumt hat. Der Bestand der Kirchenämter kann nur bei „drängender Notwendigkeit" oder „evidentem Nutzen" verändert werden; für alle wichtigeren Aemter ist eine solche Maßregel dem Papste vorbehalten. Er kann mehrere Aemter vereinigen oder eines dem andern inkorporieren, verlegen, teilen, abtrennen, umwandeln, auch aufheben. Die Erledigung des K.s kann vom Willen des Inhabers ausgehen, wenn er verzichtet oder Tausch oder Versetzung beantragt; sie kann aber auch von selbst erfolgen durch Todesfall oder eine Handlung des Amtsträgers, die die bei der Verleihung vorhandene Eignung aufhebt, und natürlich auch disziplinarisch, durch Enthebung, Strafversetzung oder Entsetzung.

2. In der evg. Kirche wird zwar landläufig wohl auch das geistliche Amt des Pfarrers (¶ Pfarramt) als K. bezeichnet, aber streng genommen, steht ihm als solchem keine Regierungsgewalt zu, wobei es gleichgültig ist, ob diese als Vereinsgewalt oder als Staatsgewalt gefaßt wird. Sein Amt ist nicht Regieren, sondern Predigen und Sakramentsverwaltung; nur als Leiter der Gemeindekörperschaften oder als Mitglied von Synoden, also grade nicht als Pfarrer, hat er daran Teil. Es ist deshalb korrekt zwischen K. und geistlichem Amt zu unterscheiden. Allerdings kann dieses mit jenem im Amt der geistlichen Obern verbunden sein, und bedarf auch das geistliche Amt der Berufung oder Bestätigung durch die Kirche. Dabei kommt nun in Betracht, ob die Kirche Staatskirche oder mit Selbstverwaltung ausgestattet oder vom Staat getrennt ist. Im ersten Falle, wie er in Deutschland bis in die Mitte des 19. Jhd.s und mit gewissen Einschränkungen bis 1918 bestand, ließ sich ein Unterschied zwischen K. und Staatsamt nur aus den Funktionen herleiten; im übrigen war es verwischt. Die Besetzung der K., die Errichtung neuer K., ihre Veränderung und Aufhebung, auch ihre Dotierung stand letztlich dem Träger der Staatsgewalt oder, seit Einführung der Synodalverfassung, dem Träger des ¶ Landesherrlichen K.regimentes Kraft staatsgesetzlicher Ermächtigung zu. Die K.beamten waren „mittelbare Staatsbeamte". Die Weimarer ¶ Reichsverfassung aber hat hier einen deutlichen Unterschied gemacht. Seitdem sie gilt und auf dieser Grundlage die Verfassung der deutsch-evg. Kirchen neu geordnet ist, können K.beamte nur die von der Kirche selbst ernannten Beamten heißen; das Kennzeichen eines K.s ist heute, daß es ausschließlich von der selbständigen kirchlichen Vereinsgewalt ausgeht. Für die Besetzung der Kirchenämter, die Errichtung neuer, ihre Veränderung und Aufhebung ist sie allein zuständig; der Kirchenbeamte führt sein Amt im Namen der K., und auch der Pfarrer bedarf für das geistliche Amt keiner Bestätigung des Staates oder des Landesherrn mehr, sondern nur noch der Kirche. Allerdings ist die Kirche bei der Verleihung der K.ämter wie der geistlichen Aemter staatsgesetzlich an die Innehaltung einiger politisch begründeter Regeln gebunden, und es besteht ein Einfluß des Staates, entgegen den Prinzipien der Weimarer Verfassung, dadurch fort, daß die wirtschaftliche Selbständigkeit der K. noch nicht durchgeführt ist. Eine gewisse Einschränkung ergibt sich aus dem fortdauernden Rechte des Patrons. Abgesehen davon aber richtet sich, welche Stelle innerhalb der Kirche über ein bestimmtes Amt zu verfügen hat, nunmehr nur noch nach dem Rechte der Kirche. Gerade an diesem vielleicht wichtigsten Punkte haben die deutschen evg. Landeskirchen nun eine Freiheit erlangt, wie sie sonst in der Welt nur noch die vom Staate getrennten ¶ Freikirchen haben. Läßt man als K.beamte nur diejenigen gelten, deren Amt ausschließlich von der Kirche ausgeht, — und dies ist der allein korrekte Sprachgebrauch —, so sind die Erzbischöfe, Bischöfe und Dechanten der ¶ Angli-

kanischen Kirche ebenso wie die Ecclesiastical Commissioners of England, die Mitglieder der obersten und der Kirche gegenüber nicht verantwortlichen Verwaltungsbehörde, keine K.beamte; denn sie werden mittelbar oder unmittelbar von der Krone, d. h. dem Premierminister, ernannt.

A. Koeniger und Fr. Giese: Grundzüge des kath. Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts, 1924, S. 72 ff. **E. Foerster.**

Kirchenausschuß, Deutscher Evangelischer. Die Eisenacher Konferenz deutscher evg. Kirchenregierungen (¶ Kirchenbund, 1 c) begründete am 13. Juni 1903 nach eingehenden Verhandlungen den Deutschen Evg. K., durch den die Konferenz ein gemeinsames aktionsfähiges Organ gewann, das durch einen Erlaß des preußischen Königs vom 23. Jan. 1905 den Charakter als Körperschaft des öffentlichen Rechts erhielt. Der K. setzte sich aus 15 Mitgliedern zusammen und konstituierte sich am 10. Nov. 1903 in Dresden. Nach seinem Arbeitsprogramm wollte er der Wahrnehmung der gemeinsamen Interessen des deutschen Protestantismus vor allem nach drei Richtungen dienen: 1. gegenüber andern deutschen und außerdeutschen Kirchengemeinschaften wie den nichtchristlichen Religionsgesellschaften; 2. in bezug auf die kirchliche Versorgung der Evangelischen in den deutschen Schutzgebieten; 3. bezüglich der Förderung kirchlicher Einrichtungen für die evg. Deutschen im Ausland, sowie der Seelsorge unter deutschen Auswanderern und Seeleuten. Weiter wollte er die Entwicklung und Handhabung der Gesetzgebung auf den das kirchliche Leben berührenden Gebieten im Auge behalten, Anträge von Kirchenregierungen zur Veranlassung des Weiteren bei den zuständigen Stellen behandeln, insbesondere auch mit den Behörden des Reiches in Verbindung treten. Die erste Kundgebung des K.es vom 18. Febr. 1904 richtete sich gegen die Aufhebung des § 2 des Jesuitengesetzes (¶ Jesuitenorden, 2). 1904 veröffentlichte er zwei grundlegende Denkschriften über den Entwurf eines Reichsgesetzes betr. die Freiheit der Religionsübung und über die kirchliche Versorgung der Diaspora im Ausland. Die Pflege der ¶ Diaspora (: II. III) wurde energisch in Angriff genommen, namentlich in den deutschen Schutzgebieten, aber auch im Heil. Lande (Deutsches evg. Institut für Altertumswissenschaft, 1902), sowie durch Erbauung einer Kirche in Rom. 1907 wurde ein „Evg. Hausbuch für Deutsche im Ausland" herausgegeben, 1915 das Deutsche Evg. Auslandsgesangbuch, das auch für das Inland bei den Bestrebungen zur Einführung eines einheitlichen ¶ Gesangbuches (: I, 3 b) Bedeutung gewann.

Durch die Begründung des Deutschen Evg. ¶ Kirchenbundes am 25. Mai 1922 gewann der Deutsche Evg. K. eine neue umfassendere Bedeutung. Er wurde das geschäftsführende und vollziehende Organ des Kirchenbundes. Seine 36 Mitglieder werden zur Hälfte vom Deutschen Evg. Kirchenbundesrat aus seiner Mitte entsandt, bezw. vom Deutschen Evg. ¶ Kirchentag auf die Dauer der Kirchentagsperiode gewählt. Dem K. steht die Vertretung des Kirchenbundes in vollem Umfang zu, einschließlich der Vertretung vor Gerichten und anderen Behörden, ferner die Vorbereitung der Entschließungen des Kirchenbundesrats und des Kirchentages, sowie die Ausführung ihrer Beschlüsse. In besonderen Fällen kann der K. Bundesverordnungen mit Kraft von Bundesgesetzen erlassen und, wenn der Kirchentag nicht versammelt ist, öffentliche Kundgebungen. Das Präsidium und die Leitung der Geschäfte ist dem ersten Beamten der Verwaltung der altpreußischen Landeskirche übertragen, an dessen Amtssitz auch die Verwaltung durch das Deutsche Evg. Kirchenbundesamt geführt wird. Zur Vorbereitung seiner Beschlüsse hat der K. Unterausschüsse eingesetzt; es bestehen zur Zeit ein Ausland-, Finanz-, Preß-, Rechts-, Schul-, Sozialer und Statistischer Ausschuß. Der K. hat dem Kirchenbundesrat in angemessenen Zeiträumen und dem Kirchentag bei dessen ordentlichen Tagungen über seine Tätigkeit Bericht zu erstatten.

Vgl. Literatur zu ¶ Kirchenbund. **Schreiber.**

Kirchenaustritt.

I. Rechtlich; — II. Kirchenaustrittsbewegung.

Kirchenaustritt: I. Rechtlich.

1. Die kath. Kirche verwirft grundsätzlich die Möglichkeit eines Austritts und erblickt darin das kirchliche Verbrechen der Apostasie (Cod. iur. can. 1325 § 2, 2314). Anders die evg. Kirche, die den freien Willen ihrer Angehörigen anerkennt und denjenigen, der sich von ihr lösen will, nicht durch Strafandrohungen zurückzuhalten sucht (vgl. z. B. Bremisches Kirchengesetz vom 13. Nov. 1922 betr. den Austritt aus der evg. Kirche, Allgemeines KVBl. 1923, S. 31). Der Staat beläßt den Kirchen ihre eigene Einstellung dem Austritt gegenüber als innerkirchliche Angelegenheit. Er nimmt aber zu dieser Frage Stellung vom Standpunkte der verfassungsrechtlich gewährleisteten Glaubens- und Gewissensfreiheit (Deutsche RVerf. Art. 135). Zum Schutze dieser Freiheit regelt der Staat die Form der Austrittserklärung (indem er insbesondere eine staatliche Stelle als zuständig für die Empfangnahme der Austrittserklärung bezeichnet), sowie die Wirkungen des vollzogenen Austritts hinsichtlich der finanziellen Lasten der bisherigen Mitgliedschaft (s. 3).

2. Von deutschen reichsrechtlichen Vorschriften kommen für unsere Frage nur einzelne Bestimmungen des Reichsgesetzes über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921 in Betracht (vgl. § 2 Abs. 2 und vor allem § 5, Diskretionsalter). Weit überwiegend ist das Quellenmaterial für den K. landesrechtlicher Natur. Genannt sei hier Preußen Ges. betr. den Austritt aus den Religionsgesellschaften öffentlichen Rechts vom 30. Nov. 1920 (GS. 1921, S. 119), Bayern Verfllrk. § 17 Abs. III und Minist. Bekanntmachung vom 16. Januar 1922 (GVBl. 1922, S. 15), Sachsen Kirchenaustrittsgesetz vom 4. Aug. 1919 (GVBl. 1919, S. 205 mit AusfVO. vom 4. Aug. 1919, a. a. O. S. 206, und Novelle vom 26. Januar 1920, GVBl. S. 20), Württemberg Ges. über die Kirchen vom 3. März 1924 §§ 11—16 (RegBl. 1924, S. 93). Baden trifft Bestimmungen hierüber in seinem Ortskirchensteuergesetz vom 30. Juni 1922 Art. 18, 19 (GVBl. 1922, S. 501). Thüringen hat durch sein Kirchenaustrittsgesetz vom 8. Juli 1922 (GS. 1922, S. 338) die Austrittsgesetze der früheren thüringischen Fürstentümer ersetzt. Auch Hamburg, Oldenburg, Braunschweig, Anhalt, Lippe besitzen staatliche Austrittsgesetze.

3. Das Gemeinsame der landesrechtlichen Bestimmungen unter 2 ist, daß der Austritt vor einer staatlichen öffentlichen Stelle (Amtsgericht: Preußen, Oldenburg, Braunschweig; Standesbeamter: Bayern, Sachsen, Württemberg, Thüringen, Hamburg) mündlich zu Protokoll oder schriftlich (in öffentlich beglaubigter Form) zu erklären ist. Die rechtlichen Wirkungen des Austritts treten sofort (Sachsen, Thüringen) oder erst nach Ablauf einer gesetzlich vorgeschriebenen Frist (Preußen, Oldenburg) ein. Beispielsweise bestimmt Preußen für den Eintritt der allgemeinen rechtlichen Wirkungen den Ablauf eines Monats nach erfolgter Abgabe der Erklärung (Gesetz vom 30. Nov. 1920 § 1 Abs. 2); die Befreiung von den finanziellen

Leistungen erfolgt mit dem Ende des laufenden Steuerjahres, jedoch nicht vor Ablauf von drei Monaten nach erklärtem Austritt (a. a. O. § 2). Württemberg fordert die vorherige Mitteilung der Austrittsabsicht an die Kirchengemeinde (Gesetz vom 3. März 1924 § 12). Nach Ablauf von mindestens einem Monat (Ueberlegungsfrist) schließt sich hieran die entscheidende Erklärung vor dem Standesbeamten. Die Steuerpflicht erlischt mit dem Ende des laufenden Rechnungsjahres (a. a. O. § 28). — An den Vorstand der Religionsgesellschaft (Preußen, Oldenburg) bzw. an den Vertreter der Kirchengemeinde des Ausgetretenen (Sachsen, Württemberg, Thüringen) ist unverzüglich amtliche Mitteilung von dem erfolgten Austritt zu machen. Dem Ausgetretenen ist eine Bescheinigung zu erteilen.

4. Ueber das Verhalten gegenüber Ausgetretenen bestehen vielfach Anweisungen der obersten kirchlichen Behörden der evg. Landeskirchen. Sie regeln insbesondere das Verhalten der Pfarrämter im Hinblick auf Gewährung von Taufe, Konfirmation, Trauung, Beerdigung, auch die Frage der Wiederaufnahme. Z. B. Preußen: Erlaß des Evg. Oberkirchenrats vom 20. Dez. 1920 (Allg. KBl. 1921, S. 72); Sachsen: VO. des Evg.-luth. Landeskonsistoriums vom 31. Mai 1921 (Allg. KBl. 1921, S. 499); Thüringen: Bek. des Landeskirchenr. vom 2. Febr. 1921 (Allg. KB. 1921, S. 299); siehe auch für Mecklenburg-Schwerin Kirchengesetz vom 13. Mai 1922 über das Verhalten der Kirche gegenüber dem Austritt aus der Kirche und Wiedereintritt (Allg. KBl. 1922, S. 405).

A. B. Schmidt: Der Austritt aus der Kirche, 1893; — Derſ.: Neue Beiträge zum Austritt aus der Kirche (Festschrift für E. Friedberg, 1908); — J. B. Sägmüller: Kirchenrecht, § 314; — F. Giese: Staat und Kirche im neuen Deutschland (Jahrb. d. öff. Rechts XIII, 1925, S. 290 ff); — P. Schoen: Kirchenmitgliedschaft und Kirchengemeindemitgliedschaft (Verw.-Archiv 30, 1925, S. 150 ff); — P. Liedgens: Der Austritt aus der Kirche in Preußen, Diss. Greifswald 1918; — R. Marsson in: Deutsche Juristen-Zeitung 1920, S. 742 ff; — B. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen II, 1922, S. 161 ff; — Th. Reiß: Der Austritt aus der Kirche nach dem geltenden bayerischen Staatskirchenrecht, Diss. Würzburg 1925.

Arthur B. Schmidt.

Kirchenaustritt: II. Kirchenaustrittsbewegung.

Die KAB. ist eine moderne Erscheinung, die mit Uebertritten aus einer Konfession (Religion) in die andere oder mit Uebertritten aus einer evg. Landeskirche in eine christliche Sekte zunächst nichts gemein hat. Es ist die Bewegung zum Austritt aus einer Kirche oder aus dem Christentum (wie auch aus dem Judentum) zur Religionslosigkeit oder Kirchenlosigkeit, die zwar in den Beweggründen nicht gleich, aber in den Wirkungen auf den Bestand der Kirchen gleich zu rechnen sind. Einzeln sind solche Austritte schon früher erfolgt; eine Bewegung dieser Art in Deutschland ist erst seit Anfang des 20. Jhd.s festzustellen.

1. Der Verlauf dieser Bewegung, von der evg. Kirche aus beobachtet, zeigt sich bisher wesentlich in vier Wellen oder Hochfluten, denen eine kurze Vorflutwelle voraufging.

Die Vorflutwelle rollte in den Jahren 1900—03 langsam an mit jährlich knapp 2000 Austritten aus der Preußischen Landeskirche, wuchs 1904 bis 1905 auf jährlich 3000, gipfelte 1906 in 12 000 und flaute 1907 auf 9700 Austritte ab.

Die 1. Welle brachte an Austritten zur Religions- (Kirchen-) losigkeit:

	1908	1909
in Preußen	12 403	15 857
in Deutschland	13 581	17 754

daneben an Austritten zu christlichen Gemeinschaften (Sekten):

	1908	1909	1910
in Preußen	10 227	3 100	2 586
in Deutschland	12 627	5 850	4 537

Diese erste Welle oder Hochflut erfaßte also neben den glaubenslos Gewordenen auch die sich besonders glaubensstark Meinenden im Wetteifer um die Verachtung der organisierten Kirche.

Die 2. Welle kam in den Jahren 1913/14 und ergab schon weit höhere Zahlen. Auf die evg. Kirche, der die kath. Kirche und die Synagoge entsprechend ihren Anteilen an der Gesamtbevölkerung nicht nachstanden (s. 2. 3), entfielen Austritte zur Religions- (Kirchen-) losigkeit:

	1913	1914
in Preußen	19 479	17 589
in Deutschland	22 996	20 925.

Die Bewegung dieser Jahre ist ganz wesentlich durch die Zusammenarbeit des freidenkerischen „Komitee Konfessionslos" mit der Sozialdemokratie zu erklären, sie richtete sich gegen die Kirchen als wichtigste Stützen des monarchischen und bürgerlichen Staates, benutzte die wildesten Agitations- und Hetzmittel und hatte ihre Erfolge der Abneigung gegen die Kirchensteuer, der Wirkung des sozialistischen Terrors in den Zahlstellen, Wirtschaften, Büros und Fabriken, der großstädtischen, geschickt genährten Neigung für die ¶ Feuerbestattung und endlich leider der weitverbreiteten Gleichgültigkeit gegen Religion und Kirche zu danken.

Diese Flutwelle ebbte, wie Kundige vorausgesagt hatten, schon in den Frühlingsmonaten vor dem Ausbruch des Weltkrieges ab und wurde durch den kurzen, aber starken religiös-vaterländischen Aufschwung in den ersten Kriegsmonaten von August 1914 an gänzlich aufgesogen und zum Stillstande gebracht. Das „Erwachen des religiösen Gewissens" im Kriege wurde auch von Sozialdemokraten und Freidenkern, manchmal widerwillig, bezeugt.

Die 3. Welle begann mit dem unglücklichen Ausgange des Weltkrieges und ist geradezu als Revolutions-Wirkung anzusehen. Daher übertrifft sie an Breite und anscheinender Stärke alle vorherigen und wohl auch alle nachfolgenden Wellen (¶ Deutschland: II A, 3). Es traten aus den evg. Kirchen aus zur Religions- (Kirchen-) losigkeit:

	1919	1920
in Preußen	150 242	196 663
in Deutschland	224 015	305 584.

In der Zeit des deutschen Elends reifte die Ernte der lange vorher gesäten KAB. Aber nicht mehr so wie im Jahre 1913/14 konnte die enge Verbindung der Kirche mit dem Staate Grund und Stoff der Agitation gegen die Kirche darbieten. Denn es gab keinen fürstlichen Summus episcopus mehr, und das einstige Feldgeschrei der Kirchenfeinde, „Freiheit des Staates von der Kirche", war mit geringer Abwandelung jetzt zur Losung der Kirchenfreunde geworden: „Freiheit der Kirche vom Staate!" Der Angriffspunkt der Feinde war jetzt die Schule mit ihrem Religionsunterricht. Durch Massenaustritt von Eltern aus der Landeskirche und durch deren Zusammenschluß als „Freidenker und Freireligiöse" wollte man entsprechend Art. 146, Abs. 2 der RVerf. die breite Basis für die konfessionslose Schule schaffen (¶ Weltliche Schule). Ein Flugblatt des „Zentralverbandes der proletarischen ¶ Freidenker Deutschlands" hatte den Titel: „Um unserer Kinder willen heraus aus der Kirche!" So tritt als Grund zum K. neben der Ersparnis der Kirchensteuern jetzt die religionslose Schule auf.

Ganz allgemein ist es ein „Weltanschauungskampf" geworden, wie aus den Worten des ehemals jüdischen

r. Zepler, Vorsitzenden des Bundes der Konfessions-
sen, hervorgeht: „Jetzt ist es Zeit, daß auch die sitt-
chen Anschauungen revidiert werden, z. B. über
he, freie Liebe, uneheliche Mutterschaft, Verweige-
ung der Mutterschaft ... Weg mit dem Moder reli-
öser Empfindungen! ... Heraus aus den Kirchen!"
aß dabei eine zügellose Praxis mit dem schönen
egriffe Weltanschauung bekleidet werden sollte,
erkte die Masse nicht.

Benutzt wurde in den Großstädten als Mittel zum
. wieder sehr geschickt die Bewegung für ¶ Feuer-
estattung, obwohl die Neigung zu dieser sich bei
reunden und bei Feinden von Kirche und Religion
ndet. Ferner wurde das behauptete ungeheure Ver-
ögen der Kirche als Lockspeise und die behauptete
hwere Mitschuld der Kirche am Kriege als Schreck-
ittel verwendet. Daß der Staat alte und neue Pflich-
en gegen die Kirche hat, und daß die Kirche dem
olke und dem Staate z. B. durch die Werke der
nneren Mission gewaltigen Segen und große Er-
arnisse gebracht hat, wurde vergessen oder geschickt
ls Waffe gegen die Kirche verdreht.

In erster Linie die Großstädte, besonders in Preu-
en und Sachsen, voran Berlin (Neukölln), waren
e Brennpunkte der Bewegung. Leider waren auch
nige evg. Pastoren so unklug, zum Austritt aufzu-
rdern, wenn die Kirche ihre Forderungen nach
eierer Gestaltung nicht erfüllen wollte.

So gewaltig aber und gefahrdrohend diese Flut-
elle war, auch sie ebbte ab, ohne die Grundmauern
er Volkskirche zerstören zu können. Die KAB. blieb
eilich bedeutend und schadete ständig ihren Opfern
nd der christlichen Kirche, aber ihren eigentlichen
weck erreichte sie nicht. Auf die Dauer nützten alle
etzreden in Wort und Schrift und alle Erleichte-
ngen bei der Vornahme der Austrittserklärungen
. I) nichts, um die äußerlich gleichgültigen, aber inner-
ch ahnungsvollen Massen aus der Kirche zu treiben.

Die 4. Welle, die bisher letzte, wogte in den
ahren 1925/27. Sie dauerte etwas länger, hatte
ber nicht ganz die Heftigkeit ihrer Vorgängerin. Es
aten aus den evg. Kirchen aus zur Religions- (Kir-
en-) losigkeit:

	1925	1926	1927
in Preußen	70 076	107 024	95 347
in Deutschland	131 739	180 772	165 219

Diese bisher letzte Hochflut besaß keine neuen Mo-
ve, da der Kampf um die Schule einfach weiter
ng und die Loslösung der Kirche vom Staate, der
rchlichen von den politischen Angelegenheiten, so-
eit sie möglich ist, weiter gefördert wurde. Aber
n neues Agitativ hat augenscheinlich diese
lutwelle angepeitscht, das Hetzmittel der sogenann-
n „Fürstenenteignung", deren leidenschaftliche Be-
eibung in die Zeit von Mitte 1925 bis Mitte 1926
llt. — Bei dieser ganzen Betrachtung der KAB.
ach Wellen darf nun nicht vergessen werden, daß es
ch seit 1919 um einen ununterbrochenen Abstrom
ndelt; betrug doch z. B. der Austritt in einem
ahre der „Ebbe" wie 1924 in Deutschland auch schon
8 347 Personen! Es ist also ein dauernder Schade,
n ständiger harter Verlust auch außerhalb der
gentlichen Wellen zu beklagen.

Merkwürdig ist beim Rückblick auf die vier Haupt-
ellen, daß der Anteil Preußens daran ständig zu-
ckgegangen ist; er hat 1908/09: 90,2%, 1913/14:
6,7%, 1919/20: 65,4%, 1925/27: 56,8% der gesamten
eutschen Bewegung betragen. Diese Anteil-Ver-
hiebung kann nicht nur durch die Verkleinerung
reußens nach Kriegsende 1919 erklärt werden, son-
ern außerdem dadurch, daß die Bewegung in den
starken Industriegegenden Preußens am frühesten
begonnen, also auch dort ihr mögliches Höchstmaß am
frühesten erreicht hat. Außer Preußen, und hier am
meisten Berlin und Brandenburg, sind von der KAB.
am stärksten erfaßt worden Sachsen und Thüringen,
auch Braunschweig, am wenigsten Bayern.

Der KAB. steht schon jetzt eine nicht unbedeutende
Rücktrittsbewegung gegenüber, die von
1919—1926 im ganzen über 130 000 Personen um-
faßt und vorläufig noch keinen deutlich gesetzmäßigen
Verlauf erkennen läßt; die Einzelzahlen sind 1919:
695; 1920: 7211; 1921: 24 387; 1922: 19 066; 1923:
17 236; 1924: 22 218; 1925: 22 168; 1926: 18 464
Uebertritte aus der Religionslosigkeit zur evg. Kirche,
die zum größten Teil Rücktritte früherer Ausgetre-
tener sind. Sie bestätigen, daß viele Austritte voreilig
vollzogen und durch Verhetzung zu erklären sind. Ein
weiterer Gewinn bei der Quantitäts-Verminderung ist
die Qualitätsverbesserung, die sich in der „innerlichen"
Statistik der evg. Kirche zeigt (Trauziffer, Kommuni-
kantenziffer u. a.). Ueber die Gesamtzahl der Religions-
bzw. Kirchenlosen vgl. ¶ Deutschland: II C.

2. Auch die kath. Kirche Deutschlands ist an
der KAB. stark beteiligt, wenn auch die kath. Sta-
tistik dies nicht gern und nicht in vollem Maße zugibt.
Die Zahlen des kath. Statistikers P. Krose werden
von Joh. Schneider im Kirchl. Jahrbuch 1928, S. 128.
130 ernstlich geprüft und berichtigt. Schneider schätzt
die kath. Austrittsziffer für Deutschland von 1919 bis
1926 auf 250 000—260 000 unter Einrechnung der Aus-
tritte zur evg. Kirche und zu den Sekten. Für Freistaat
Sachsen, wo schon seit 1919 genaue Zahlen mit der nicht
überall (in Hamburg noch nicht einmal 1927) geübten
Unterscheidung der Ausgetretenen nach ihrer Her-
kunft vorliegen, ergibt sich, daß der evg. Volksteil bei
392 000 Austritten auf 4 470 174 Seelen (im Jahre
1925) in den Jahren 1919—26 nur 8,7%, der kath.
Volksteil mit 22 099 Austritten auf 175 549 aber 12,31%
eingebüßt hat, also unter der KAB. noch weit stärker
leidet als der evangelische. Ob man dies Ergebnis
auf andere Teile Deutschlands übertragen darf, wo
nicht so genau unterschiedene Austrittszahlen vor-
liegen, ist nicht sicher, aber auch nicht unwahrscheinlich.
Rechnet man dazu, daß durch Konfessionstausch zwischen
der evg. und der kath. Kirche in Deutschland die kath.
Kirche durch Mehr-Uebertritte von 1919—26: 29 566
an die evg. Kirche abgegeben hat (Kirchl. Jahrb. 1928,
S. 20), und daß aus den evg.-kath. ¶ Mischehen, die
in den letzten Jahren fast ein Sechstel aller Ehe-
schließungen ausmachen, der größere Teil der Kinder
(1926: 56,9%) der evg. Kirche zugeführt wird (¶ Kon-
fessionsstatistik), so ergibt sich daraus, daß man kein
Recht dazu hat, die KAB. als eine wesentlich evg.
Angelegenheit zu behandeln. Auch die kath. Kirche
leidet darunter sehr stark, vielleicht sogar stärker als
die evangelische. Der Unterschied ist nur der: die evg.
Statistik entblößt die Wunde, die kath. aber verklebt
und verschweigt sie, soweit sie kann.

3. Zur KAB. die Austritte vom Judentum
zur Religionslosigkeit zu beziehen, ist nicht selbstver-
ständlich. Aber da „das Judentum neben dem Atheis-
mus die Gunst der Zeit hat" (Joh. Schneider), so in-
teressiert es, auch die Festigkeit seines Bestandes zu
prüfen. Nur ist es leider noch schwerer als bei der kath.
Kirche, hier sichere Zahlen zu bekommen, da erstlich
das ¶ Judentum (: II B) kirchlich nicht einheitlich ist,
sondern von vornherein in das orthodoxe und in das
Reformjudentum, außerdem aber in viele einzelne
Synagogen zerfällt und zweitens in der deutschen
Bevölkerungsstatistik die Zahl der jüdischen Aus-

tritte durch die Zahl der Zuwanderungen aus dem östlichen Judentum verdeckt wird (bei der Berechnung spielt der Konfessionstausch zwischen Judentum und Christentum keine Rolle mehr; die Uebertritte zur evg. Kirche sind ganz spärlich geworden, 1920 noch 452 in Deutschland, 1926 nur noch 218; die Uebertritte zum Judentum sind noch weit geringer). Aber, wo die eigentliche Statistik versagt, muß das Dunkel von anderswoher erhellt werden. Der Bericht des sehr kundigen Judenmissionars Hermsdorf (Messiasbote, Berlin 1928, Heft 4, S. 4) sagt: „Der größte Teil der Reformjuden hat . . . aufgehört, als Jude zu denken und zu sprechen. Wahre Massenfluchten finden aus diesem Judentum statt. In Wien hat in der letzten Zeit der Abfall vom Judentum — und Wien ist geradezu ein Zentrum des modernen Judentums — beunruhigende Dimensionen angenommen. In Amerika haben sich 80% von den dort lebenden Juden von der Synagoge gelöst. Man sieht mehr Juden in den Kirchen als in den Synagogen. Zwar wird der vollständige Verfall des modernen Judentums in Zentraleuropa noch durch den ostjüdischen Zustrom der Nachkriegszeit für ein oder zwei Jahrzehnte aufgehalten, gänzlich verhindert aber kann er nicht werden. Immer fließender werden auch die Grenzen dieses Judentums zu dem rabbinischen oder gesetzestreuen Judentum unserer Tage. Die geistliche und Weltanschauungsnot desselben ist kaum geringer als die im Reformjudentum Mitteleuropas . . Tausende und Abertausende von Juden haben die Synagoge auch hier verlassen . . . Moskau zählt z. B. 200 000 Juden, die größte jüdische Gemeinde zählt aber kaum mehr als 5000 Mitglieder." — Wenn also zwar genaue Zahlen über die jüdische Austrittsbewegung in Deutschland noch fehlen, so ist auch dort ein starker Verlust zur Religionslosigkeit anzunehmen.

4. Es handelt sich überall um eine Beschädigung des religiösen Sinnes und eine Zermürbung seiner Organisationsformen. Diese Zersetzung hat zeitweilig politischen Charakter gehabt, ist aber im tiefsten Grunde von der Politik, besonders auch von der Staatsform unabhängig und beruht auf Gründen, die lange vor der Zeit der eigentlichen modernen KAB. entstanden sind. Der Haß gegen die Religion überhaupt und gegen die Kirche im Besonderen, der einst den Ruf: Ecrasez l'infâme erzeugt hat, ist der Vater der KAB., die sozialistisch-materialistische Weltanschauung ist ihre Mutter (¶ Arbeiter: II, 1. 3; ¶ Freidenker).

Gibt es Mittel gegen die KAB.? Die Beobachtung der gewaltigen Strönung mit ihren fast gesetzmäßig auftretenden Hochfluten wird sowohl vor optimistischer wie vor allzu pessimistischer Antwort bewahren. Es gibt Mittel, aber sie sind nicht leicht zu finden und nicht leicht durchzuführen. Vom Staate haben wir so gut wie nichts zu erwarten. Die Kirche ist auf sich selber angewiesen. Die Hauptsache für die evg. Kirche ist die Schaffung und Erhaltung lebensfähiger, übersichtlicher Gemeinden, die ihre Glieder tragen und erhalten (¶ Gemeinde: III). Wichtig ist eine gerechte Abstufung und humane Einziehung der ¶ Kirchensteuern. Außerdem muß der Gedankengehalt der Religion immer neu durchdacht, die Gottesdienstordnung sinngemäß gestaltet, die Kinder- und Volkserziehung in Haus, Schule und Presse verständig geleitet werden. Und manches mehr! Aber man wird bei alledem Ruhe und Geduld, Glauben und Tapferkeit bewahren müssen.

Kirchliches Jahrbuch für die evg. Landeskirchen Deutschlands, hrsg. von J. Schneider, Jahrg. 1920—28; — Kirchliches Handbuch, hrsg. von H. A. Krose, 1920—28 (katholisch); — Bruno Violet: Die KAB., 1914; — Derf.: Der Stand der KAB. am Ende des Jahres 1919, 1920; — F. Schneider: Kirchen-Uebertritte und -Austritte im letzten Jahrzehnt, 1920 — Derf.: Die Konfessionsschichtung der Bevölkerung Deutschlands (Heft 13 der Protestantischen Studien), 1928. **Violet**

Kirchenbau.

I. Geschichte des christlichen K.s; — II. K. des Protestantismus. — Ueber den altchristlichen K. vgl. ¶ Altchristliche Kunst, 10

Kirchenbau: I. Geschichte des christlichen K.s.

1. Vorromanische Ursprünge und romanischer Stil; — 2. Der sog. Uebergangsstil; — 3. Früh- und Import-Gotik; — 4. Spätgotik. Norddeutscher Backsteinbau; — 5. Renaissance; — 6. Barock Rokoko; — 7. Klassizismus; — 8. 19. Jhd. und Gegenwart

Rückgrat der folgenden Darstellung ist der deutsche K. Aber wie seine Wurzel, das Christentum, und sein älteste ausgebildete Bauform, die altchristliche Basilika, schon aus der Fremde eingeführt war, so hat er auch in späteren Epochen Einflüsse von außen her die tiefst eindringenden von dem Mutterlande mittelalterlicher Kultur, von Frankreich, empfangen dessen Entwicklung also ganz von selber in seinen Perioden mitgeschildert werden wird. Es soll aber versucht werden — und das soll der Darstellung den Charakter geben — herauszuheben, wann und worin die deutsche Kunst schöpferisch selbständig gewesen ist.

I. Die altchristliche Basilika (¶ Altchristliche Kunst, 10) war noch im wesentlichen das Haus der Gemeinde, das sie sich selber geschaffen. Die frühmittelalterliche christliche Baukunst, wie alle geistige Tätigkeit von ¶ Karls des Großen Geistesgewalt neu belebt, hat eine Reihe von Denkmälern hinterlassen, die deutlich eine Weiterentwicklung in einer Richtung zeigen, die im K. bis zu den Tagen der Spätgotik herrscht, und die schon innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Basilika zur Einführung des der Apsis vorgelagerten Querhauses als Raumerweiterung geführt hatte: Macht und Zahl der Geistlichkeit wächst ständig; sie ist in dem von dem großen Karl neugeschaffenen Reiche von zentraler Bedeutung. Dementsprechend wächst der dem Klerus vorbehaltene Teil des Gotteshauses, der Ostteil der Kirche, der Chor.

1. a. In dem Pergamentplan von St. ¶ Gallen (Fig. 1), der vielleicht in Fulda um 820 entstand, ist uns ein klassisches Dokument für die Neuerungen dieser Zeit im Ostfrankenreich erhalten, wie sie für Deutschland und den ganzen deutsch-romanischen Stil (¶ Romanik) bezeichnend bleiben. Für den Bischof der altchristlichen Gemeinde und seinen Stab von Geistlichen hatte die Apsis mit der cathedra dem Bischofssitz, und der umlaufenden Bank für die Priester genügt; der ¶ Altar (: III), der Richtpunkt der ganzen Anlage, stand in der Apsis oder unmittelbar davor im Querhause. Jetzt wird zwischen Apsis und Querhaus ein quadratischer Raum eingeschoben, der den Altar aufnimmt: Der Grundriß der Kirche geht also von der Form des T, der sogenannten crux commissa, zur crux capitata oder ordinaria (†), dem lateinischen Kreuze, über. Die übrigen Teile der altchristlichen Basilika, der Vorhof des Paradieses, das Langhaus mit seiner Folge von Säulen, Fenstern, Deckenbalken, hatten gewissermaßen nur vorbereitende Bedeutung für den Punkt des Allerheiligsten auf dem einen Altar vor der Apsis. Jetzt wird der Innenraum des Gotteshauses gegliederter, reicher und doch zugleich stärker in sich gebunden. Das Querhaus wird gerade so breit wie das Langhaus: Das Vierungsquadrat, das dort, wo sich beide Bauteile durchschneiden, entsteht, wird zum Maß des

ganzen Grundrisses. Es wiederholt sich im Viereck des eigentlichen Chors und in den Kreuzflügeln des Querhauses; öfters auch ist das Langhaus ein Vielfaches dieses Quadrates. Die Altäre mehren sich mit dem Wachsen der Heiligenverehrung und des Reliquienkultes (¶ Altar: III, 2 a). Für einen zweiten Hauptheiligen wird oft ein zweiter Chor im Westen und in weiterer Folge dann auch ein zweites Querhaus angelegt. Die einfache kleine Märtyrergruft, die confessio (¶ Altar: III, 1 a) erweitert sich zur geräumigen Unterkirche, der Krypta, der halb unterirdischen, gewölbten Halle unter dem Chor. — Die Klosterkirche stellt in der Hauptsache die neuen Forderungen. Das ursprüngliche einfache Gemeindehaus wird auch nach außen repräsentativ. Der frühchristlichen Kirchenanlage fehlten die Türme, oder sie standen als selbständige Gebäude (campanile, Glockenturm) neben dem eigentlichen K. Jetzt werden sie als Vierungs- oder Fassadentürme in den Baukörperorganismus einbezogen. Wie eine Burg, als die es auch oft genug dienen mußte, trutzig und prächtig in Eroberungsland hineingesetzt, wirkt das nordische Kirchengebäude der früheſt-romanischen Zeit, und der trutzige Abschluß nach außen erhält in Deutschland durch die doppelte Choranlage, die jede Portalfassade aufhebt, seine volle Abrundung.

Westfranken, im besonderen das westliche, südwestliche und innere Gallien, entwickelt aus der gleichen Tendenz heraus noch eine andere Chorform als die des St. Galler Plans: Der Halbkreis der Apsis wird von einem ringförmigen niedrigen Seitenschiff-Umgang umzogen, der sich nach innen in Bogenstellungen gegen das Altarhaus öffnet, außen aber mit gleichsam vom Zentrum ausstrahlenden, kleinen, halbrunden ¶ Kapellen besetzt ist. St. Martin in Tours über dem Grabe des größten Heiligen der Franken (¶ Martin), die bedeutendste Kirche im Abendland seit dem Untergang des römischen Reiches bis auf Karls d. Gr. Zeit, erhielt spätestens im 9. Jhd. einen Chorbau dieser Art. Dieses Chormotiv, der erste selbständige und zugleich glänzendste Baugedanke der romanischen Kunst in Frankreich, bleibt im wesentlichen auf sein Mutterland beschränkt; aber hier wird das Motiv, geschmeidig wie es ist, weiter und weiter entwickelt; es überdauert den romanischen Stil, wird im gotischen Kathedralchor (Abteikirche von St. Denis; Fig. 4) zu seiner höchsten Ausbildung gesteigert, in der es dann weithin auf andere Länder übergreift. Eine organische Durchdringung des ganzen Kirchengebäudes wie in Ostfranken vom Chor aus kennt Frankreich nicht; der Chor wird als für sich bestehender Bauteil behandelt. So auch in den Bauten des Ordens von ¶ Cluni in Burgund, der den St. Galler Chor erweitert. Neben den Hauptchor legen sich Nebenchöre, wie jener mit einer halbkreisförmigen Apsis-Nische abgeschlossen; diese Nischen werden auch an die Ostwände der Kreuzflügel angelegt. Durch den weitreichenden Einfluß der Cluniazenser dringt dieser Chortyp auch in die Normandie und besonders, durch die Bauschule der ebenfalls reformierten Benediktiner-Kongregation zu ¶ Hirsau in Schwaben, in Deutschland ein (Fig. 3).

Die überwiegende Mehrzahl aller Kirchen schon zur Zeit Karls d. Gr. und auch in der Folgezeit war in dem altheiligen Bautyp der Basilika, des Langbaues, errichtet; nur einige Bauten folgten dem Zentraltyp, dem Rundbau, der meistens gewölbt war. — Beispiele karolingischer Basiliken: In Steinbach bei Michelstadt im Odenwald Pfeilerbasilika 821 unter Einhard vollendet. St. Justinus in Höchst a. M. In Seligenstadt nur Reste in den Arkaden. Einfache Anlage, gut erhalten mit westlicher Vorhalle in Großendorf-Büdingen. Oestliche Teile der Kirche zu Unterzell und der Georgskirche zu Oberzell auf der Reichenau. — Hauptbeispiel der Zentralbauten Karls d. Gr. ist die Palastkirche zu Aachen (796—804), deren bauliche Erfindung die einen von San Vitale in Ravenna ableiten wollen, Strzygowski aber als Produkt gallofränkischer Kunstübung erklärt; diese Kunst war von der einst von den hellenistischen Metropolen aus begründeten Kirche Galliens angeregt und später verstärkt worden durch die direkt vom innern Orient nach dem Frankenreich überströmende Bautradition der Klöster. Durch die feuersichere Wölbung erklärt sich die gute Erhaltung des Aachener Baues; dadurch und durch seine politische Bedeutung, sowie auf der anderen Seite infolge der spärlichen Erhaltung der Basiliken (s. u.) kam es, daß der Zentralbau solange die Vorstellung von karolingischer K.kunst beherrschte; Michaeliskirche in Fulda, 820—821 erbaut. — Für die Bauten der Hirsauer Schule (vgl. Tafel 1) nur zwei besonders kennzeichnende Beispiele, nah miteinander verwandt, die Klosterkirchen Paulinzella in Thüringen und Breitenau an der Fulda. Zwar sind beide erst im Anfang des 12. Jhd.s begonnen, Paulinzella 1112, Breitenau 1113, und ihre Ornamentik ist die ihrer Zeit, aber beide zeigen eben durch die reformatorische Tendenz ihrer Erbauer den soviel älteren Typ der Cluniazenser Bauten; Paulinzella, die Säulenbasilika, noch mehr wie die Pfeilerbasilika Breitenau. Beide nach Hirsauer Art ohne Krypta und ohne Westchor.

Es sind uns außerordentlich wenig romanische flachgedeckte Säulen-Basiliken der Frühzeit erhalten, d. h. solche Basiliken, bei denen Haupt- und Seitenschiffe durch eine Säulenreihe getrennt waren. Der Grund für ihre seltene Erhaltung liegt in der Standunsicherheit der Hochschiffmauern, die auf die schwanken Säulen gestellt bei den häufigen Bränden nach innen zusammenstürzten, sobald der Verband durch den hölzernen Dachstuhl geschwunden war. Das bezeichnendste Beispiel für die Standunsicherheit der Mittelschiffmauern bei der Säulenbasilika gibt die gewaltige Ruine der Abteikirche St. Simon und Juda zu Hersfeld. Sie ist in dem, was heute noch steht, wesentlich der Neubau, den Abt Meginher allerdings auf den karolingischen Fundamenten 1058 begonnen und erst Erzbischof Heinrich von Mainz 1144 geweiht hatte. Hier stehen vom Langhaus nur noch die Seitenschiffaußenmauern; die Hochschiffmauern sind bis auf die Ansätze von Bindersteinen am Querhaus und die Basen der Säulen spurlos verschwunden; Querhaus und Chorwände dagegen, die nicht auf Säulen gestellt waren, blieben stehen. Ebenfalls nur als Ruine einer Säulenbasilika von gewaltigen Maßen erhalten ist die Klosterkirche zu Limburg a. d. Hardt, 1030 begründet. Feuer- und standsicher wird die romanische Basilika erst durch die Ueberwölbung des Mittelschiffes, die in Frankreich im 11. Jhd. ausgebildet, im 12. Jhd. in Deutschland eindringt, und zwar nach der Ansicht der Architekten unter den Bauhistorikern erst um die Mitte des 12. Jhd.s; St. Mauritius in Köln um 1144 mit primitiven Kreuzgewölben im gebundenen System — je zwei Seitenschiffjoche neben dem Hauptschiffjoch — überwölbt, gilt hier für den vielleicht früheſten romanischen Gewölbebau. Nach Ansicht der meisten Kunsthistoriker sollen indessen die um 1100 errichteten großen Neubauten der Dome zu Mainz und Speyer schon im

Hauptschiff gewölbt gewesen sein. Weitere Verbreitung über Rheinland und Westfalen hinaus findet die Wölbung in Deutschland aber jedenfalls erst um 1200.

1. b. In spätromanischer Zeit, also im 12. Jhd. bis weit in das 13. hinein, ja an einzelnen Punkten bis sogar etwa 1250, steht die deutsche Baukunst in einer ersten Blütezeit. Es ist die Zeit der Staufer. Der nationale Formungswille tritt jetzt im ganzen klar zutage: Malerischer Reichtum im Aufbau durch die doppelten Chöre, die Gliederung der Wände durch Lisenen (senkrechte, nur wenig vor die Mauerfläche vortretende Wandstreifen) und die sie untereinander verbindenden Bogenfriese, durch Nischen und reichere Fensterformen, die im Kleeblatt oder auch wie das Treff des Kartenspiels gestaltet sind, durch die Vermehrung der Türme, vor allem aber durch üppigen ornamentalen Schmuck. Im 9., 10. und 11. Jhd. war in der karolingischen und romanischen Baukunst plastische Dekoration noch sparsam verwendet worden; im Innenraum hatte statt ihrer die Wandmalerei geherrscht, hatte die Flächen geteilt und belebt, die konstruktiven Glieder betont (¶ Malerei und Plastik: I). Jetzt beherrscht der Steinmetz den Schmuck des Baues, der die in den anderen Künsten der Kleinkunst wie Elfenbeinschnitzerei, Stickerei und Miniaturmalerei, späterhin in der Wandmalerei ausgebildeten Formen in Stein überträgt (¶ Kunstgewerbe, christliches). — Auch darin zeigt sich die Blüte der deutschen Baukunst im 12. Jhd., daß in dieser Zeit der deutsche Individualismus sich entwickelt, daß die spätromanische Baukunst in eine ganze Reihe landschaftlicher Sonderstile zerfällt, ähnlich wie sie Frankreich schon in dem vorhergehenden Jahrhundert sah (in den „Bauschulen" der Auvergne, des Poitou, Burgunds, der Provence, der Normandie).

Im Rheinland erstehen die stolzesten Bauten dieser spätromanischen Zeit. In Köln geben die sogenannten Dreikonchenkirchen der Stadt geradezu die Signatur, die heute noch stärker wirkt, als selbst die des freigelegten gotischen Domes. Ist es östliches oder ist es deutsches Raumgefühl, das diese zentral angelegten Kirchenchöre schuf mit den drei halbrund abgeschlossenen Kreuzarmen? St. Maria im Kapitol ist, wie es scheint, die Mutter der ganzen Gruppe, vor Mitte des 12. Jhd.s (nicht auf römischen Fundamenten!) in weiträumigen Verhältnissen erbaut. Ihr folgen im letzten Viertel des 12. Jhd.s St. Aposteln und St. Martin, noch später St. Andreas, St. Pantaleon, außerhalb Kölns St. Quirin in Neuß und Liebfrauen in Roermond. Halbrund geschlossen ist auch das Querhaus des Bonner Münsters. Es sind wundervoll raumkünstlerische Bauten in ihrem Streben nach Raumeinheit und Raumweite und in ihrer harmonischen Lösung der Chorsilhouette, die wieder bei jedem einzelnen Bau individuell verschieden ist. — Am Mittelrhein in Mainz ersteht in dieser Zeit der herrlich raumschöne Westchor des Mainzer Domes und ebenso in Worms der schmuckvolle Westchor. Die Kirche von Maria-Laach mit ihrer im Plane so altertümlichen, in der Ausführung in den Formen der Zeit um 1200 neuerstehenden Paradiesvorhalle, mit ihrem wuchtigen westlichen Vierungsturm, Schwarzrheindorf, die Doppelkirche am Rhein gegenüber von Bonn mit ihrer reizvollen Zwerggalerie sind ebenfalls Dokumente dieser reichen Zeit. — Und weiter östlich der Chor der Stiftskirche von Fritzlar in Wormser Formen und die Westvorhalle der gleichen Kirche, die noch nach 1250 im wesentlichen spätromanische Formen zeigt, und als besonders glanzvolles Beispiel die Ostteile der Marienkirche von Gelnhausen des in Burgund geschulten Meisters Vingerhuth.

Auch im Elsaß herrscht im 12. Jhd. rege Bautätigkeit, die sich merkwürdig lange konservativ-romanisch gegen die so naheliegenden Einflüsse der französischen Gotik verhält. Die doppeltürmige Anlage der Westschauseite mag noch aus dem gemeinschaftlichen Stammlande französischer und elsässischer Baukunst, Burgund, stammen, Gewölbekonstruktion und manche Einzelheit aus der Lombardei: das Ganze ist doch aber selbständig in allemannischer Stammeseigenart entwickelt. Charakteristisch ist an den prachtvoll turmwuchtigen Fassaden von St. Leodegar in Gebweiler, in Schlettstadt und in Maurés-Münster die Eindrängung der Vorhalle zwischen die Westtürme; eigenartig ist der reichgegliederte flach abgeschlossene Chor von Murbach, eigenartig auch das Schiff der Peter- und Paulskirche in Rosheim.

In Franken wird die Doppelkapelle der Burg zu Nürnberg in Barbarossas Zeit gebaut; das Untergeschoß für das Hofgesinde wuchtig, stämmig und schwer, das Obergeschoß für den Hof selbst frei und leicht. Auch Niedersachsen, das im 10. und 11. Jhd. die stämmig trotzigen, der Baugesinnung des Koloniallandes entsprechenden Kirchen, wie z. B. Gernrode, gebaut hatte, bildet jetzt die Neubauten in reicheren Formen: St. Michael in Hildesheim wird nach 1186 wieder mit der reichbemalten Decke aufgebaut. 1173 werden unter Heinrich dem Löwen die Dome zu Braunschweig und Magdeburg neu begonnen.

2. Diese glänzende Entwicklung der deutsch-romanischen Baukunst ist abgebrochen worden. Sie wird schon im spätromanischen 13. Jhd. durch gotische Elemente, die aus Nord- und Südfrankreich eingeführt werden, durchsetzt und schließlich umgebrochen durch die völlige Einführung der französischen Gotik (¶ Gotik). Das romanische Kirchengebäude war ja schon nicht mehr ein so einheitlicher Raum wie die altchristliche Basilika. In der romanischen Basilika hielt sich im Innenraume der Zug nach dem Altar, durch die Hebung des Ostteils über die Krypta nach oben abgelenkt, ungefähr die Wage mit dem Gefühl der Raumumschließung durch die Wände, die später zur Gewölbewiderlage große Stärke annehmen. Dann aber wird die Wand noch im romanischen Stil selbst bei noch flach gedeckten Kirchen senkrecht geteilt und durch Pfeilervorlagen belebt. In den Kirchenbauten der Normandie ist das am stärksten und deutlichsten ausgebildet. In der Gotik wird dann die Einheit des Raumgefühls fast vollständig aufgehoben, und der Raum als solcher kommt eigentlich nur in einzelnen oder angebauten Kapellen zur Geltung. Der wesentlichste Zug der Gotik ist die Teilung der Wand und der gesamten Baumasse in Kraftlinien und in Füllflächen in eine Reihe senkrecht nebeneinander aufschießender Pfeiler, über denen die Gewölbe geradezu zu schweben scheinen. Dadurch ist im Innern das Gefühl des Lastens vollständig aufgehoben; der ganze Bau scheint in Bewegung nach oben hin, der umschließende Raum ist ins Unendliche erweitert, durchwogt von dem bunten Licht, das durch die Glasgemälde fällt; deren farbiges Leben ist an die Stelle der raumabschließenden Wände bis oben unter die Gewölbe getreten. Die eigentlich tragende Kraft, die statische Gefühle auslösen würde, ist in das Strebewerk aus Strebepfeilern und Strebebögen außen über den Seitenschiffen verlegt. Dort kommt sie dem naiven Betrachter kaum zum Bewußtsein, weil dadurch, daß die gotische Kirche eng eingebaut ist, kein Gesamtüberblick gegeben ist und auch die reiche Einzeldekoration die Zusammenhänge zerteilt.

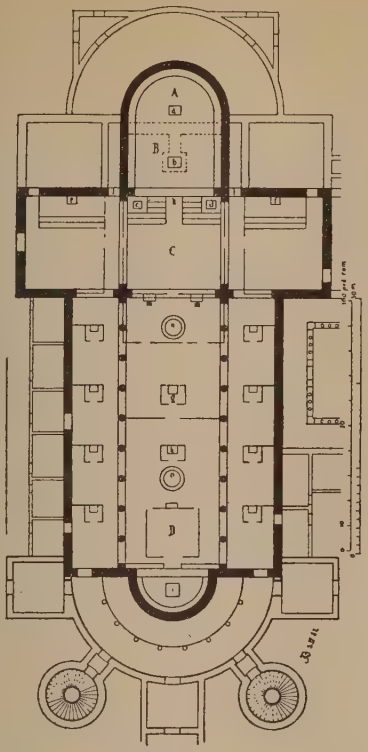


Fig. 1. St. Gallen. Nach Dehio und von Bezold, Kirchliche Baukunst des Abendlandes, Tafel 43, 2.

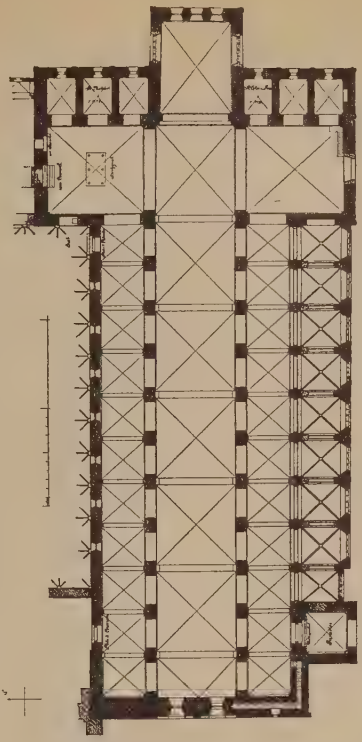


Fig. 2. Abteikirche Eberbach. Nach Karl Schäfer, Die Abtei Eberbach im Mittelalter, 1901, Tafel 4.

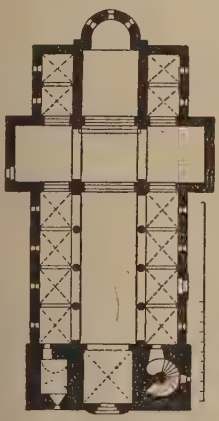


Fig. 3.
St. Aurelius zu Hirsau.
Nach Dehio und von Bezold, Tafel 51, 4.

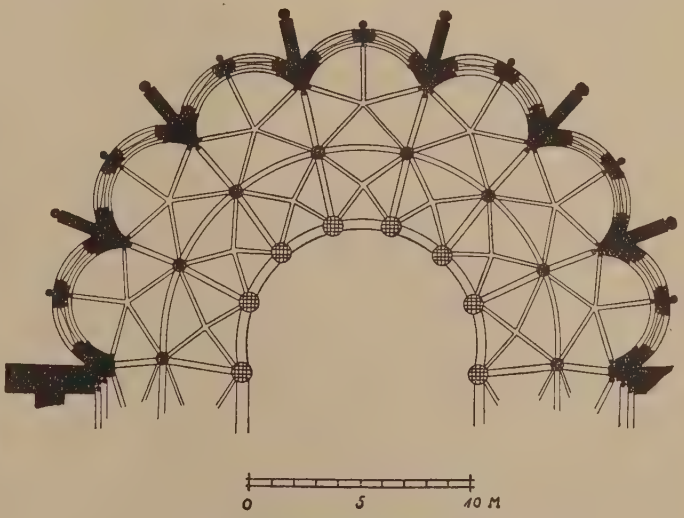


Fig. 4. St. Denis: Chor.
Nach E. Gall, Die Baukunst in Frankreich und Deutschland, 1925, S. 49, Abb. 15.

Die Aufnahme der Gotik in Deutschland geschah sehr allmählich und auf verschiedene Arten. Zunächst dringen nur Einzelformen ein. Die ¶ Zisterzienser aus Burgund haben wohl zuerst gotische Formen nach Deutschland gebracht, in der eigentümlich vereinfachenden Art, die ihrer puritanischen Gesinnung, wie sie am reinsten ¶ Bernhard von Clairvaux vertrat, entsprach. Denkmäler sind Schulpforta bei Naumburg (1137—40) und Maulbronn. Schon von vornherein gewölbt Eberbach im Rheingau (nach 1178; Fig. 2) und die Abteikirche zu Arnsburg in der Wetterau (nach 1200). Eine ganz eigene Stellung nimmt die Kirche von Heisterbach (1202—37) ein, von der leider nur der Chor erhalten ist; hier machte ein deutscher Meister den Versuch, gotische Technik und gotische Konstruktion, soweit nur immer möglich, in romanische Formen zu übertragen. Einzelne Provinzen Deutschlands erfuhren auch Einflüsse von Westfrankreich her, aus dem Gebiet der Schule von Anjou, die wahrscheinlich auf dem Seewege vermittelt wurden. Die Spuren davon finden sich in Westfalen und in Landschaften des Niederrheins. Den entscheidenden Einfluß bringt aber die französische Schule im eigentlichen Sinne, die auch ganz Frankreich erobern sollte, auf der Ile de France, der Königsinsel um Paris.

Aus dem Gesichtspunkt der Entwicklung nach der Gotik hin lassen sich bei dieser Aufnahme gotischer Formen in Deutschland drei Stufen unterscheiden: In der ersten Stufe, dem sogenannten Uebergangsstil, hat man wieder zwischen zwei Gruppen zu unterscheiden: a) diejenigen Bauten, bei denen einzelne Formen-Elemente der französischen Gotik zum Teil rein dekorativ übernommen werden, nämlich Spitzbogen, Kreuzrippen (ogifs) und Strebebogen. Diese Gruppe werden wir besser, da in ihnen die Gotik nichts wesentliches ist, noch als spätromanisch bezeichnen müssen. — b) Die zweite Gruppe als die einzige, die man allenfalls als Uebergangsstil bezeichnen kann, bilden diejenigen Bauten, die entsprechend der Entwicklung des Stiles in Frankreich selbst das Innere gotisch mit ausgebildeten Rippengewölben, das Aeußere aber noch romanisch gestalten. Das vornehmste Beispiel dieser Phase in Deutschland ist der Dom zu Limburg an der Lahn. Er ist wohl von einem in Laon geschulten Meister im Innern vollständig in gotischen Einzelformen errichtet, mit sechsteiligen Rippengewölben, nur in der zentralisierenden Anlage zeigt sich das Raumgefühl des deutschen Meisters. Das Aeußere aber ist noch fast vollkommen spätromanisch; nur der gotische Strebebogen, der jedoch hier nicht über die Dächer der Seitenschiffe hervortritt, hat von den Elementen der Gotik Verwendung gefunden. Das Ganze aber ist, wie es sich auf seinem Felsen auftürmt, echt deutsch malerisch reich gegliedert, ein Bild aus Architektur und Landschaft von unvergleichlichem Reiz. — Fälschlich dem Uebergangsstil zugerechnet wird eine Reihe von deutschen romanischen Bauten, die im ersten Viertel des 13. Jhd.s, als flach gedeckte Basiliken abgebrannt, mit frühgotischen Rippengewölben neu ausgestattet wurden. Das trifft besonders auf eine Gruppe von Bauten am Niederrhein, in Köln, Sinzig, Neuß zu.

3. Die zweite Stufe der Aufnahme der Gotik, die sogenannte Frühgotik, mit der wir den Abschnitt Gotik beginnen, bezeichnen die Bauten solcher Meister, welche die gotischen Formen vollständig beherrschten, die schon vollständig gotisch, aber doch mit starker, individuell deutscher Kraft bauten. Das spricht sich deutlich noch im Dom von Magdeburg aus, der in seinen ältesten Teilen etwa 1209—35 errichtet worden ist. Um die Chor-Apsis ist hier schon in französischer Art ein Kapellenkranz angeordnet worden, durch einen Umgang von der Apsis getrennt. Hier offenbart sich Einfluß von Laon her, der auch bei der schon erwähnten Stiftskirche in Limburg an der Lahn deutlich zu erkennen ist. In der Elisabethkirche zu Marburg, die 1235 begonnen wurde, finden wir ebenfalls einen Bau, der in französisch gotischen Formen, aus der Diözese von Soissons und von Reims importiert, deutsches Raumwollen gestaltet. Der Chor ist wieder zentralisierend mit drei gleich langen mit fünf Seiten des regelmäßigen Zehnecks geschlossenen Kreuzarmen. Vielleicht war diese Grabeskirche der hl. ¶ Elisabeth ursprünglich als Zentralbau gedacht, jedenfalls brachte wohl erst eine Aenderung des Bauplanes die Hinzufügung des als Hallenkirche mit drei gleich hohen Schiffen errichteten Langhauses. Als Zentralbau vollendet ist die nach 1240 begonnene Liebfrauenkirche zu Trier über dem Grundriß des griechischen Kreuzes + mit je zwei Kapellen zwischen den Kreuzarmen. Es war die Pfarrkirche des Domes; daher dieser für die Predigt günstige Grundriß, der aber doch für die Bedürfnisse der Geistlichkeit eine Anzahl von Kapellen aufweist. Ebenfalls von Soissons beeinflußt ist der Chorbau von St. Viktor in Xanten am Niederrhein.

Die dritte Stufe der Aufnahme der französischen Gotik in Deutschland vertreten die Meister, welche bewußt vollständig im Stile der großen französischen Kathedralen der Hochgotik (Chartres, Reims, Amiens; vgl. Tafel 2. 3) schaffen. Der Dom zu Köln (Grundsteinlegung 1248) schließt sich aufs engste an den Chor der Kathedrale von Amiens an. Ebenso abhängig von französischen Vorbildern ist das Langhaus des Domes zu Halberstadt. Im Langhause des Münsters zu Straßburg aber, das gewöhnlich dieser Gruppe der reinen Importbauten beigezählt wird, offenbart sich in der Raumgestaltung von prachtvoller Weite etwas durchaus selbständig Deutscherscheinendes, mag auch die weite Spannung als solche von dem romanischen Vorgänger übernommen worden sein. Dies Streben nach Weiträumigkeit und nach malerischem Reichtum, das sich auch in der wundervollen Westschauseite des Straßburger Münsters ausspricht mit ihrer von Steinfiligran übersponnenen Rose, tritt in der Folge wieder stärker hervor, ein Symptom, daß die deutsche Baukunst sich wieder auf sich selbst besinnt, das ihr Eigene ausbildet und so einer neuen Blütezeit entgegengeht.

4. Die Spätgotik, die zweite Blütezeit deutscher Baukunst, die auch zugleich eine Blütezeit aller übrigen Künste ist, die höchste, die Deutschland je erlebte, läßt sich ungefähr durch die Jahre 1350 und 1500 begrenzen. Sie ist gekennzeichnet durch das Aufsteigen bürgerlicher Kultur; es ist die Zeit der Machtentwicklung der Städte, besonders in den freien Reichs- und Hansestädten. In der bisherigen Entwicklung des K.s war aus der altchristlichen Basilika, dem Gemeindehaus der ersten Christen, in romanischer und gotischer Zeit das Haus Gottes und seiner Mittler, der geweihten Priesterschaft, geworden. Jetzt verlangt das Laientum sein Recht. Schon die ¶ Waldenser und ¶ Albigenser hatten im Beginn der gotischen Periode gegen diese Uebermacht des Klerus angekämpft, und Rom hatte erkannt, daß es dieser Strömung Rechnung tragen müsse. Zur Bekämpfung jener Häretiker waren die Orden der Predigermönche, der ¶ Dominikaner und ¶ Franziskaner, gegründet

worden, die das volkstümliche Mittel der Predigt in den Mittelpunkt des Gottesdienstes stellten. Da sie ihren Unterhalt durch Almosen erwarben, aber auch weil ihnen die Seelsorge der niederen Volkskreise oblag, waren sie auf die Städte gewiesen. Dadurch kam das Laienelement ganz von selbst zur stärkeren Geltung im Gottesdienst und in dem Bauplan der Kirchen. In den Langhäusern ihrer Kirchen — als Beispiele seien nur die Franziskanerkirche in Fritzlar und die Dominikanerkirche in Marburg genannt, weil sie noch weniger bekannt und besonders charakteristisch sind, — ist der einheitliche, weite, zentralisierte Predigtraum am frühesten ausgebildet. Im Verlauf dieser kirchlichen Bewegung entstehen in der Spätgotik überall weite, im Raume einheitliche Kirchenbauten. In allen deutschen Landschaften, in Franken und Schwaben, in Bayern, Brandenburg und Preußen, siegt die Raumform der Hallenkirche mit drei, selten fünf gleichhohen Schiffen. Die mittlere Straße im Kirchenraum nach dem Altar hin verliert an Bedeutung; die Breitenausdehnung tritt gegenüber der Längenausdehnung in ihr Recht. Diese Richtung auf Weiträumigkeit und ihre Erfüllung in der Bauform der Hallenkirche tritt, soweit wir das Material bis jetzt überschauen, am frühesten, schon in der Zeit des romanischen Stiles, in Westfalen auf: Die Bartholomäuskapelle zu Paderborn, eine vollkommene und selbständige Hallenkirche, ist datiert auf das Jahr 1017, und in der ersten spätromanischen Blütezeit der deutschen Baukunst ist dort in Westfalen geradezu ein eigenes deutsches Raumideal ausgebildet worden in den Bauten des Domes zu Paderborn und den Zentralbauten zu Methler und Berne. Freilich sind diese Bauten klein und stehen den etwa gleichzeit entwickelten Hallenkirchen Westfrankreichs, die sich an die Kathedrale von Poitiers anschließen, nach. Aber doch muß die künstlerische Leistung in der Selbständigkeit dieser westfälischen Bauten hervorgehoben werden, selbst wenn wir auch die Frage, wieweit sie die Stammväter der späteren Entwicklung genannt werden können, noch offen lassen müssen. Leichter und schlanker ist aber die Hallenkirche auch schon in romanischer Zeit in dem zierlich raumschönen Bau der Kapelle der Deutschordenskommende zu Ramersdorf behandelt worden, die auf den Friedhof in Bonn versetzt worden ist.

4. a. Dieses neue Ideal kirchlicher Raumschöpfung, das durch die Hallenkirche verwirklicht wird, bringt im Gegensatz zur französisch-gotischen Basilika gleichmäßig hohe und breite Verhältnisse zur Herrschaft, stellt die Stützen weit und läßt ihren Querschnitt zusammenschrumpfen. Die Strebebögen verschwinden; die Strebepfeiler werden nach innen gezogen; die Wand als Raumabschluß tritt wieder in ihr Recht. Die Kathedralchöre mit ihren Kapellenkränzen werden einfach und schlicht. Chorumgang und Kapellenkranz werden meist um die ganze Höhe des Raumes herumgeführt und verbinden so die in Frankreich entwickelte Choranlage mit der deutschen Halle. Statt der völligen Auflösung der lastenden Masse des Baues in ein Gerüst mit Fenstern, dessen tragende Konstruktion nach außen geworfen und so dem raumfühlenden Blicke entrückt ist, tritt wieder die ruhige Wandfläche und die Horizontale ein. Daneben kommt wieder die alte deutsche Freude an linienreicher Dekoration zur Geltung, und dieser Schmuck wird innerhalb der ruhigen Fläche auf einzelne bevorzugte Stellen konzentriert: das Maß und Rippenwerk wird in reichen dekorativ prächtigen Formen in den Fenstern und Gewölben (Stern- und Netzgewölben) verwendet. Die geometrischen Zirkelkonstruktionen des Maßwerkes gehen über in freiere Formen, wie die Fischblase (in ihrer einfachsten Form dadurch entstehend, daß über den beiden Hälften des Durchmessers eines Kreises nach je einer Seite ein Halbkreis geschlagen wird, so daß zwei Figuren mit rundem Kopf und schwanzartiger Spitze entstehen) und die Flamme (Flamboyantstil); überhaupt macht sich eine Vorliebe für runde und geschwungene Linien geltend. Statt der zwei, die Westschauseite abschließenden Türme des französischen Typs wird jetzt meist ein gewaltiger Westturm errichtet, der das Stadtbild beherrscht.

Auch in dieser zweiten Blütezeit der deutschen Baukunst zeigt sich wieder individuell verschiedene Gestaltung in den einzelnen Landesteilen.

Diese neue Entwicklung scheint wieder, soweit unsere Denkmälerkenntnis bis jetzt reicht, am frühesten in Westfalen erreicht worden zu sein, das schon, wie wir gesehen hatten, in der ersten Blütezeit der deutschen Baukunst, zäher niedersächsischer Stammesart entsprechend, eine Sonder- und Vormachtsstellung eingenommen hatte. Das Zentrum der Stilwandlung ist Dortmund. In der 1353 vollendeten Dominikanerkirche herrscht noch der weiträumige Chor über das Langhaus durch seine hellere Beleuchtung. Großräumig und weit gestaltet aber ist das Langhaus der Petrikirche, die 1319—53 erbaut wurde. Die volle Entwicklung spätgotischer Raumkunst gibt der Chor der Reinoldikirche, der 1421—50 an ein frühgotisches Langhaus von 1240 angebaut wurde. Von weiteren Bauten dieses Raumstiles in Westfalen seien genannt die Lambertikirche in Münster (1375 begonnen, im 15. Jhd. vollendet), mit zentralisierender Chorbildung, die Marienkirche in Osnabrück (Langhaus 1318 vollendet, Chor 1406—24) und endlich als vollendetster Bau dieser westfälischen Gruppe der Chor der Marienkirche in Lippstadt. — Vollständig klar durchgeführt finden sich die Prinzipien des neuen Raumstiles am frühesten wohl in Schwaben im Bau der Kreuzkirche zu Gmünd, zu der Heinrich Parler aus Köln 1351 den Grundstein gelegt hat (Hallenkirche ohne Querschiff mit Chorumgang und Kapellenkranz um den weiten Chorraum), und in Franken im Bau der Frauenkirche zu Nürnberg, die Karl IV 1355—61 erbauen ließ: hier ist das Langschiff als klarer Zentralbau gestaltet, an das sich ein kleiner schmaler Chor anschließt. Westgiebel und Altanvorbau sind linienreich und malerisch durch Blendenwerk dekorativ gegliedert und mit einer Fülle von Bildwerken geschmückt. Zu den großartigsten Raumbauten der deutschen Baukunst überhaupt gehören ebenda die Hallenchöre von St. Sebald und St. Lorenz, der erstere 1361—72, der letztere 1445—72 als Hallenbau mit polygonalem Umgang gestaltet von Konrad und Matthäus Roritzer. Aus Schwaben mag noch die Stadtkirche in Wimpfen am Berge genannt sein. — Einer der Hauptbauten in Westfranken ist der Dom zu Frankfurt a. M., vor allem durch seinen prachtvollen Westturm, an dem die freie Reichsstadt in ehrgeizigem Wettkampf mit Wien, Ulm, Straßburg fast ein Jahrhundert gebaut hat, bis er durch die spätgotische Kuppel und den Zwergturm abgeschlossen wurde. — In Bayern spricht sich der neue Stil zuerst in dem Dom zu Regensburg aus. Zwar wurde der Grundstein zu der basilikalen Anlage mit zwei Westtürmen schon 1275 gelegt, der Ausbau aber zieht sich bis zum Ende des 15. Jhd.s hin und bringt das neue Raumgefühl zur Geltung. Die neue malerische Anschauung vertritt die Fassade, die Konrad und

Matthäus Roritzer seit 1450 schufen. Im 15. Jhd. ersteht auf der bayerischen Hochebene eine Gruppe von Backsteinbauten in derben, einfachen, aber wuchtigen Formen von imposanter Raumwirkung. Wir besprechen sie hier, weil sie nicht zu den eigentlichen Backsteinbauten (s. 4 b) gehören, sondern auf vollständigen Verputz, also im ganzen auf die Wirkung der Hausteinbauten berechnet waren. Die Martinskirche in Landshut, deren Bau sich durch das ganze 15. Jhd. hindurchzieht, ist eine dreischiffige Hallenkirche mit Sterngewölben auf schlanken sechseckigen Pfeilern und einem gewaltigen Westturm. Die Frauenkirche in Ingolstadt (1425 bis 1525) ist ein einheitlicher Saalbau von ungefähr elliptischem Grundriß mit zwei über Eck gestellten Westtürmen. Die Frauenkirche in München wird 1468—88 als langgestreckter dreischiffiger Hallenbau errichtet in wuchtiger Massenbehandlung und außerordentlich klarer Lichtwirkung des Innern. — In Thüringen stehen in Erfurt zwei Raumbauten des neuen Stiles dicht nebeneinander zu einem der schönsten deutschen Architekturbilder vereinigt, der Dom, zur dreischiffigen Halle 1456—73 umgebaut, von reicher malerischer Außengestaltung mit dreiseitiger, den Verkehr der großen Treppe gleichsam ansaugender Vorhalle, und die Severikirche (um 1450). Die Blasiuskirche und die fünfschiffige Marienkirche in Mühlhausen sind frühe (14. Jhd.) freiräumige Hallenkirchen, im einzelnen schmuckvoll gestaltet. — Für Schlesien mag die fünfschiffige Peter- und Paulskirche in Görlitz (1457—97) als Beispiel genannt sein. — Die späteste und zugleich die am weitesten und konsequentesten entwickelte Gruppe der Bauten des neuen Raumstiles findet sich in Obersachsen im Erzgebirge. Hier entstehen seit 1470 durch die Entdeckung von Silberadern in rascher Folge eine Reihe neuer, von der Tradition unbelasteter Städte und in ihnen eine Reihe von Stadtkirchen. Kurz vor der Reformation erbaut, steigern sie die Erscheinung der großräumigen Hallenkirche zur einheitlichen Saalkirche. Die Annenkirche in Annaberg (1499—1525) trägt auf schlanken Pfeilern ein reiches Netzgewölbe und konzentriert die Lichtwirkung des Innern im Chor auf den Hochaltar; die Strebepfeiler sind nach innen gezogen und tragen zwischen sich Emporen. Diese Bautradition wird fortgesetzt durch die Kirche in Pirna, in der die Decke aus der Zusammenfügung eines reichen Netzes und zweier Sterngewölbe deutlich als horizontal lastender Abschluß gebildet, den Bruch mit der alten gotischen Gewölbedecke bezeichnet, die nur die vertikal aufschießenden Glieder zusammenschloß, und deren Kappenfüllungen über dem Raume schweben zu schienen. Dasselbe gilt von den Kirchen von Schneeberg (1515 begonnen), der Marienkirche in Zwickau (1453—1538), der Schloßkirche in Chemnitz, dem Dome zu Freiberg und schließlich auch den einschiffigen Kirchen zu Mittweida und Rochlitz. — Das ist eine kärgliche Auswahl aus der gewaltigen Fülle spätgotischer Kirchenbauten in Deutschland, die immer noch lange nicht genug als solche, d. h. Bauten einer deutschen Blütezeit, erforscht sind.

4. b. Abgesondert zu betrachten ist — weil man nur so der gewaltigen, vollkommen selbständig individuellen Entwicklung gerecht werden kann — der norddeutsche Backsteinbau. Das andere, künstliche und in viel kleineren Einzelgrößen als der Haustein geschnittene Material bedingt schon von vornherein andere Kunstformen. Aber auch ein anderer Geist belebt, gestaltet und gruppiert diese Einzelelemente, der Geist der Kolonisten, die in einem gewaltigen Strome zur Eroberung des Slawenlandes gen Osten zogen, der Geist des wagemutigen Unternehmertums, das die Hansa schuf. Es ist durchweg die Monumentalkunst ausgesprochener Willensmenschen. Dem Material entsprechend im wesentlichen Flächen-Architektur, Maurerkunst, die durch Massen wirkt, aber auch — und das gibt ihr wundervollen Reiz — durch die Farbe, durch das tiefe schwere Rot des Ziegels selber, der gegen die breiten weißen Fugen steht, und durch die schwarz, violett und dunkelgrün glasierten Steine.

Die Hauptdenkmäler romanischen Backsteinbaus sind die Kirchen zu Jerichow in der Mark und zu Segeberg in Holstein, die erstere noch flach gedeckt, vielleicht 1149, die zweite schon gewölbt, wahrscheinlich 1142 begonnen. Beide noch einfach in großen Massen gegliedert; für die Schmuckformen wird noch die Modellierung in weichem Stuck zu Hilfe genommen. Auch hier zeigt sich — wie immer in Deutschland, wenn reichere Kunstentwicklung einsetzt —, in den einzelnen Landschaften Sonderentwicklung. In der Mark entwickelt sich der Backsteinbau in gotischer Zeit vor allem heiter und schmuckfreudig. Die anmutigen Fassaden von Lehnin (um 1260) und Chorin (um 1270) sind merkwürdigerweise von den ernsten, sonst so puritanischen Zisterziensern errichtet. Es sind die reichdurchbrochenen Prachtgiebel, deren Grundform die Marienkirche zu Neubrandenburg feststellt, die im wesentlichen den Charakter der märkischen Backsteinarchitektur bestimmen, besonders auch in städtischen und bürgerlichen Bauten; ein wahrer Schmuckkasten solcher Formen in ihrer vielleicht höchsten Steigerung ist die Fronleichnamskapelle an St. Katharinen in Brandenburg (um 1400) und ebenso St. Marien in Königsberg in der Neumark. — Aber dieser malerische Reichtum ist nur das, was am stärksten auf den zur kurzsichtigen Einzelkritik erzogenen Kunsthistoriker älterer Schule wirkte. Mindestens ebenso wichtig wie die dekorative Außenseite ist der Wohllaut einer vollendeten Raumgestaltung, durch den sich besonders die Marienkirche zu Prenzlau (1325—1340) und die ungefähr derselben Zeit entstammende Marienkirche in Frankfurt an der Oder auszeichnet. Es ist bedeutsam, daß die Hallenkirche, dieses, wie wir gesehen haben, für die K.geschichte so außerordentlich wichtige Raummotiv, hier in der Mark schon um 1260 im Backsteinbau im Gefolge der Bettelorden seinen Einzug nimmt und bald die herrschende Bauform wird. — Ihren eigenen Stil — auch hier wieder echt deutscher Individualismus und Partikularismus — bildet die Hansa aus, besonders in ihrem Kern, dem Wendischen Quartier, den Städten Lübeck, Wismar, Rostock, Stralsund, Greifswald. Auch in diesen Gegenden hatte zuerst und schon früh die wohl von Westfalen eingeführte Hallenkirche geherrscht; aber diese Entwicklung wird unterbrochen. Monumental in ihrer Erscheinung, aber reaktionär und auch nicht selbständig in der Raumform ist die Marienkirche in Lübeck, deren Baumeister sich französische Kathedralkirchen mit ihrem Kapellenkranz zum Muster genommen hatte. Dieser basilikale Aufbau (mit höherem, durch die Fenster in der Hochwand selbständig beleuchtetem Mittelschiff) bleibt dann das ganze 14. Jhd. hindurch herrschend, in den Kirchen St. Marien zu Rostock und Wismar, St. Nikolai zu Stralsund und Lüneburg und einer Reihe anderer. Erst im 15. Jhd. tritt das Hallensystem wieder ein; am raumschönsten vielleicht in der Johanniskirche zu Lüneburg, die auch mit ihrem prächtigen Westturm eine Hauptstraße, den „Sand", beherrscht und in gewaltiger fünf-

schiffiger Ausdehnung in der Petrikirche zu Lübeck und der Marienkirche zu Kolberg. — Eine ganz andere Stimmung wieder beherrscht die Bauten des dritten Gebietes der Backsteinbaukunst, der Lande des deutschen Ordens (¶ Ritterorden). Wuchtig und schwer, trotz ihrer basilikalen Gestaltung, mit zwei bis auf den oberen Wehrgang fast ungegliederten Seitentürmen ist die Fassade der Zisterzienserkirche zu Pelplin. Nur die St. Jakobikirche in Thorn ist noch als basilikaler Bau zu nennen, sonst herrscht seit etwa 1260 (Beispiel St. Johann in Thorn) die Hallenkirche. Der charakteristischste und monumentalste Bau dieser Deutsch-Ordensbaukunst ist die Marienkirche zu Danzig, die 1403 begonnen wurde, eine dreischiffige Hallenkirche, der sich zu beiden Seiten fast ebenso hohe Kapellen anlegen. Ueber ihrer Westseite erhebt sich der echt deutsche Einturm, hier besonders schwer und massig dräuend, wie eine gewaltige Festung die Stadt bewachend. Die übrigen Länder, auf die der norddeutsche Backsteinbau noch eingewirkt hat, Schlesien, Livland, Estland, Holland, seien hier nur erwähnt.

5. In der Zeit der sogenannten deutschen ¶ Renaissance (: II), die etwa um 1530 zum selbständigen Stil entwickelt erscheint, kann man kaum von einem ausgesprochenen christlichen K. in Deutschland reden. Nur im protestantischen K. zeigen sich in der Programmentwicklung (¶ Kirchenbau: II, 2) die Keime neuen Werdens. Was im kath. K. entsteht, ist ohne entwicklungsgeschichtliche, überhaupt ohne eigene Bedeutung. Allenfalls die Jesuitenbauten der rheinischen Ordensprovinz mögen hier erwähnt werden, so z. B. die Johanniskirche zu Koblenz, die aber in der Hauptsache zäh an der Gotik festhalten. Ihre früheste Kirche, die man nicht mehr als gotisch bezeichnen kann, die Dreifaltigkeitskirche zu Aschaffenburg, 1619 begonnen, ist bereits Barock. Konstruktion und Aufbau der Kirchen in der Zeit der sogenannten deutschen Renaissance bleiben gotisch. Nur in der Dekoration dringt die Renaissance ein, wobei noch öfter linienreiche Bauten entstehen, die eines liebenswürdigen Reizes nicht entbehren. In der Schloßkapelle zu Liebenstein bei Heilbronn (1590) ruhen die Rippenkreuzgewölbe auf korinthischen Säulen, ebenso wie bei der 1613 vollendeten Kirche zu Bückeburg, einer Hallenkirche mit einem außerordentlich reich in einer Mischung aus spätgotischen und Renaissanceformen dekorierten Giebel. Die Ornamentik der deutschen Renaissance beruht auf dem Beschlagwerk, jenem aus Metall ausgeschnittenen flachen Ornamentwerk, das sich später aus der Fläche heraushebt und aufgebogen zum Rollwerk wird. Als zu diesem Streben nach Bewegung noch das auf Masse hinzukommt — die Hauptkriterien jedes Barockstiles (Wölfflin) —, entsteht das echt deutsche Barockornament des sogenannten Ohrmuschelstils.

6. a. Diesen Ornamentstil des deutschen ¶ Barock (: I) hat der Baumeister Paul Franke in reizvoller Weise bei der Dekoration der Marienkirche in Wolfenbüttel (1604—23; ¶ Kirchenbau: II, 3) angewendet auf eine spätgotische Konstruktion: dreischiffige Halle, polygoner Chor, hohe Maßwerkfenster, ein wuchtiger Turm an der Westseite. Das alles in malerisch reichbewegten Formen geschmückt, besonders aber die Dachgiebel über jedem Seitenschiffsjoch, die mit dem linienreichen Ornament geradezu übersponnen sind. Wenn der Nordländer selbständig schafft, schafft er Barock. Auch die Spätgotik war Barock; der beste Beweis dafür ist die Verwandtschaft des Formengeistes, der das in der Konstruktion spätgotische Maßwerk hier in Wolfenbüttel mühelos in Barockformen im eigentlichen Sinne gestalten konnte. — Freilich der Ohrmuschelstil war im wesentlichen ein Dekorationsstil. Im Bauschaffen, d. h. Raumschaffen, kam man über die Spätgotik nicht wesentlich hinaus.

In Italien sind die Bauformen entwickelt, welche die kirchliche Baukunst Deutschlands in der Zeit nach dem Dreißigjährigen Kriege beherrschen. Vereinzelt treten sie auch schon vorher auf: St. Michael zu München, zwischen 1582—97 von Wendel Dietrich für die Jesuiten erbaut, ist ganz italienisch im Grundriß wie im Aufbau, mit Ausnahme eines deutschen Giebels. Die Einteilung des Langhauses in Schiffe ist vollkommen verschwunden. Den ganzen Raum deckt ein Tonnengewölbe, die Seitenkapellen zwischen den nach innen gezogenen Strebepfeilern sind halbrund geschlossen. Das Vorbild war die Kirche Il Gesù in Rom, im ganzen die Kirchenform, die Brunelleschi und Leon Battista Alberti in Italien entwickelt hatten. Nach dem Dreißigjährigen Kriege ist die bürgerliche K.kunst, die in der Spätgotik so frei und stark gewesen war, tot. Die Baukunst ist jetzt eine Hofkunst und Priesterkunst. Fremde Hofkünstler übertragen die Formen des römischen Barock nach dem Norden. St. Lorenz zu Kempten (1562—70) ist der erste Bau dieser Art auf deutschem Boden. Die Neuerung, die der italienische Barock im K. verbreitete, war die Verbindung von Langhausbau und Kuppelbau, die Vignola in der Kirche Il Gesù in Rom gebracht, ebenso Palladio in Venedig, die zum Siege gekommen war, als Maderna seit 1605 Michelangelos Zentralbau von St. Peter in Rom durch ein Langhaus erweitert hatte. Schon 1604 hat diese Anlage der Italiener Scamozzi über die Alpen getragen, als er die Pläne für den Wiederaufbau des Salzburger Domes entwarf. Freilich wurde sein Entwurf nicht ausgeführt, aber sein Nachfolger Solari baute in dem gleichen Schema. — An und für sich war ja der, vor allem wie ihn Bernini ausbildete, malerische Reichtum des Barock (¶ Malerei und Plastik: III A) dem deutschen Geiste verwandt, und so ist es nicht verwunderlich, daß der Barockstil bald deutsch eigen ausgebildet wird: Das Streben nach malerischer Wirkung ringt sich im 18. Jhd. wieder durch in Deutschland. Das Spiel von Licht und Schatten im Kirchenraum wird ein wesentlicher Bestandteil der künstlerischen Absicht des planenden Architekten. Die Konstruktion wird verwischt durch optische Illusionen. Wand und Decke gehen ineinander über. Die Decke ist ihrer Stofflichkeit durch Deckengemälde entkleidet, die den Ausblick in von festlichen Scharen erfüllte Himmelshöhen öffnen. Der ganze Raum ist von zitterndem blendendem Lichte durchzogen, in Bewegung gebracht, als solcher aufgehoben. Es ist an sich betrachtet eine ganz ähnliche Stimmung, wie wir sie als den Bauten der Gotik charakteristisch geschildert haben, eben eine malerische Stimmung. Dort trug die aufschießende Konstruktion ihren Anteil an der Bewegung der Massen und das Licht war farbig bewegt, hier ist alles in blendende Helligkeit aufgelöst.

6. b. Eine Bautätigkeit ohnegleichen erfüllt Deutschland im 18. Jhd., wie auf evg. Boden (¶ Kirchenbau: II, 4), so auf kath. Die vornehmen Mönchsorden wetteifern mit den geistlichen und weltlichen Fürsten. Gewaltige Anlagen erstehen, deren große Züge oft die landschaftliche Lage ausnützen, in der Benutzung der Bodenhöhen, der Anordnung von Terassen, von Höfen und Gärten. Die Architekten der Familie

Dientzenhofer seien als Hauptvertreter genannt; sie sind hauptsächlich in Böhmen, in Prag tätig. Christoph und Leonhardt D. bauen St. Margareth bei Prag und das wundervoll gelegene Kloster Banz bei Lichtenfels in Franken. Johannes D. baut 1704 bis 1711 den Dom zu Fulda. Am berühmtesten geworden ist der Schüler von Christoph Dientzenhofer, Bernhard Fischer von Erlach, der seit 1716 die Karlskirche in Wien baut. Aus der Fülle der Bauten seien nur noch der Dom zu Freising und die Stiftskirche zu Ettal herausgehoben.

In der ersten Hälfte des 18. Jhd.s schon dringt der französische Rocaillestil in Deutschland ein, wird aber sofort in der Richtung des Linienschwunges, der malerischen Unbestimmtheit, der größeren Phantastik und des größeren Motivenreichtums zum deutschen „Rokoko" umgestaltet. Das Rokoko ist im wesentlichen ein Stil der Innendekoration; ja die Außenseite der Bauten des Rokoko tritt vielfach schon in eine gewisse klassizistische Reaktion gegen Linienreichtum und Bewegung ein, eine Vereinfachung und Vernüchterung, die von den Architekten der französischen Akademie ausgeht. — Freilich in den Werken der Gebrüder Asam, die z. B. St. Johann Nepomuk in der Sendlingerstraße zu München bauten, und in der Schloßkapelle von Würzburg des großen Johann Baltasar Neumann ist davon noch nichts zu spüren! Hier schwingen und biegen sich sowohl die Linien des Grundrisses wie des Aufrisses, in ihrer Ausführung beredte Zeugen der höchsten technischen Virtuosität. Als typische Innenräume des Rokoko von einer geradezu berauschenden festlichen Pracht mögen die Kirchen von St. Peter in Mainz (1748—58 erbaut) und die Kirche zu Vierzehnheiligen bei Banz genannt sein, die letztere wieder von J. B. Neumann. In dieser ist der berühmte Gnadenaltar in der Leichtigkeit und Zartheit seines Aufbaues aus gebogener Architektur und Muschelwerk, hineingestellt in den gewaltigen Kirchenraum, von geradezu prickelndem Reize (Tafel 4).

7. Allmählich dringt der Klassizismus auch in das Innere der Kirchen ein: An Stelle der geschwungenen, ausgebauchten treten die streng angewendeten „klassischen" Formen der Antike. Das beste Beispiel für diese akademische Korrektur der künstlerisch freien Formen durch die auf wissenschaftlich-archäologischem Wege gewonnenen gibt der in einer Vermischung beider Arten dekorierte Innenraum von St. Ignaz in Mainz, dessen Fassade schon vollständig in klassizistischen Formen errichtet ist. Für eine Fassade zeigt Fischer von Erlachs Karlskirche in Wien am besten das gegenseitige Durchdringen der Formen: Barock — raumkünstlerisch und konstruktiv — ist noch die gewaltige Kuppel über ovalem Grundriß und die bewegte Dekoration besonders der Straßengiebel. Archäologisch-klassizistisch ist dagegen die Verwertung des Musters der Trajanssäule zu Glockentürmen, der Säulenhalle des römischen Pantheon als Eingangshalle; und die Aufstellung einer vollständigen Scheinfassade läßt schon die Gepflogenheiten der „wissenschaftlichen" Architekten des 19. Jhd.s vorahnen. Eine streng abgesonderte Stellung für sich nimmt ein genial individuelles Meisterwerk ein, das zwar unten im Zusammenhang des protestantischen K.s behandelt wird (¶ Kirchenbau: II, 4; Tafel 5), das aber auch hier seiner Bedeutung wegen nicht fehlen darf: Die Frauenkirche zu Dresden, 1722—40 erbaut durch Georg ¶ Bähr. Das Werk ist geschaffen aus einer Verbindung von protestantischer Klarheit und technischer, durch die Monumentalität der Barockbauten geschulter Konstruktionskraft. Die Formen sind gegenüber den bewegten und komplizierten des Gemeinbarocks vereinfacht, aber nicht aus klassizistischem, sondern aus einem vorzugsweise konstruktiv-gerichteten Geiste heraus. In der monumentalen Wucht ihres Aufbaues in dunklen Sandsteinquadern, deren Ton die klare Umrißlinie malerisch bereichert, gehört die Dresdener Frauenkirche besonders im Aeußeren zu den wirkungsvollsten Bauten der Welt.

8. Von der kirchlichen Baukunst des 19. Jahrhunderts ist wenig zu berichten: es fehlt am schöpferisch Ursprünglichen. Neue Raumformen, neue Grundriß- und Aufrißformen, durch irgendein neues kirchliches Bedürfnis hervorgerufen, werden nicht geschaffen. Die Klassizisten bauen und dekorieren in antikisierenden Formen (Kirche St. Madeleine in Paris von Vignon in Form eines antiken Tempels), die Romantiker in mittelalterlichen. ¶ Schinkel, der diese beiden Seelen in seiner Brust vereinen wollte, mag mit seiner Nikolaikirche in Potsdam (1830) und mit seiner Friedrichs-Werderschen Kirche in Berlin (1829) Beispiele für beide Richtungen geben (¶ Kirchenbau: II, 5). In der Folge versucht das 19. Jhd. nacheinander alle Stile der Vergangenheit vom Altchristlichen und Romanischen bis zum Barock im K. zu wiederholen (¶ Kirchenbau: II, 6—7). Erst gegen Ende des 19. Jhd.s spürt man deutlicher in manchen Bauten etwas Neues über den bloßen Eklektizismus, d. h. über die lediglich archäologische = „richtige" Wiedergabe hinaus in der freieren Verwendung und Zusammenfügung älterer Formen mehr nach ihrem Stimmungsgehalt. So etwa in den Bauten Theodor ¶ Fischers in München, ¶ Pützers in Darmstadt, Otto ¶ Wagners in Wien, deren Formen zugleich bezeichnenderweise stammesmäßig in fränkischem, bayerischem, österreichisch-wienerischem Gefühlston zusammenklingen.

Wesentlich für die neueste Entwicklung bis jetzt (1929) ist die neu bewußte Verwendung und Ausnutzung neuer und alter Baustoffe: des in seiner molekularen Geschmeidigkeit sowohl die monumental großzügige wie die intim kleine Bauform ermöglichenden Betons vor allem. Mit Hilfe des neuen Materials konnten die für unser Gefühl die Entwicklung so hart brechenden Stilwandlungen auch im K. ihren Ausdruck finden. ¶ Bartnings früherer K. entspricht dem ¶Expressionismus: so wie er in einer ganz bestimmten Auffassung des Geistes der Gotik den Raum in reinster Ausdrucksform bringen wollte durch von unten aufgeführte starke Gewölberippen als alleinige Raumbildner.

Die grundsätzliche Umkehr vom Expressionismus, die letzte Kunstform der „Neuen Sachlichkeit" (¶ Kirchenbau: II, 9) ist im Wollen dem Klassizismus (auch in seiner Stellung zum Barock!) aufs Engste verwandt, ja fast wesensgleich. Ihre Kirchenentwürfe wollen das Bauprogramm lediglich in rechteckig begrenzten Kuben als dem sachlich-technisch einfachsten Raummittel verwirklichen. Betont der (gotisch-geistige) Expressionismus die Höhenlinien, so teilt die Neue Sachlichkeit eines Corbusier, Taut, Gropius stark in Wagerechten, um materiell der Ebene zu entsprechen, in der sich der Mensch bewegt. — Aber auch der raumkünstlerischen Fortbildung jenes freien Eklektizismus, der gegen Ende des 19. Jhd.s begann, dient die neue Materialerkenntnis. In der 1928 geweihten Friedenskirche in Frankfurt a. M. sind Raum und Einzelform der Gotik und des Klassizismus und der Neuen Sachlichkeit, in Backsteinbau und Beton zu neuem Ganzem verschmolzen, zu neuer

Wirkung übrigens auch in der farbigen Ausstattung. In seinem letzten K. auf der Pressa 1928 in Köln (Schuf Bartning aus Stahlgerüst und Glasfüllung (Tafel 7. 8) — also in einer Konstruktion, die gewissermaßen die letzte der Spätgotik (s. o. Sp. 843 Kirche zu Annaberg) noch weiterbildet, einen im flutenden Licht aufgelösten Raum. Von außen begrenzt in den alten Linien eines Langhauses mit rundem Chorschluß und gewalmtem Satteldach und einem hohen, viereckig gestuften Westbau, der romanisch-gotisches in die Form der Neuen Sachlichkeit umsetzt. Neu gestaltet aber ist im Innenraume aus liturgischem Geiste vom Grundriß her das Zusammenliegen der Langhauswände und der Gestühlsfronten nach der herrschenden Achse von Kanzel und Altar.

Cornel. Gurlitt in: Schmitts Handbuch der Architektur, 1906 (allgemein und systematisch); — Dehio und v. Bezold: Die kirchliche Baukunst des Abendlandes, 1892 bis 1901, 2 Text- und 5 Tafelbände; — Max Hasak: Die romanische und gotische Baukunst (in: Durm, Ende, Schmitt: Handbuch der Architektur IV, (1902) 1927²); — Ad. Matthäi: Deutsche Baukunst im Mittelalter, (1899) 1904²; — Cornel. Gurlitt: Kunst und Künstler am Vorabend der Reformation, 1890; — Aug. Schmarsow: Reformvorschläge zur Geschichte der deutschen Renaissance (in: Berichte der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften", 1899); — Kurt Gerstenberg: Deutsche Sondergotik, 1913; — Ad. Matthäi: Deutsche Baukunst seit dem Mittelalter bis zum Ausgang des 18. Jhd.s, 4 Bde. (in der Sammlung: Aus Natur und Geisteswelt), 1920; — Jos. Braun S. J.: Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten, 1905; — Max Hauttmann: Geschichte der kirchlichen Baukunst in Bayern, Schwaben und Franken 1550—1780, 1921; — C. Gurlitt: Geschichte des Barockstils, des Rokoko und des Klassizismus, 1886—89; — O. Bartning: Vom neuen K., 1919. — Photographische Abbildungen für Mittelalter einschließlich 5. Jhd., in: Deutsche Dome (Blaue Bücher, Langewiesche), 1910 f; — Verzeichnis von Photographien in Stoedtners Katalog „Deutsche Kunst", Berlin 1908, und in dem Katalog der Staatlichen Bildstelle, Berlin W 8, Deutscher Kunstverlag. — Aelteres s. RE³ X, S. 774 ff; XXIII, S. 753 f. **Rauch.**

Kirchenbau: II. K. des Protestantismus.

1. Vorreformatorische Entwicklung: die Kanzel als baubeherrschende Kultusstätte; — 2. Umbauten und Neubauten des 16. Jhd.s; — 3. Das Suchen nach einer protestantischen K.form im 17. Jhd.: die Queranlage; — 4. Die Blütezeit des evg. K. im 18. Jhd.: der Zentralbau; — 5. Schinkel; die neue Höherwertung des Altars; — 6. Romantische Dekadenz. Eisenacher Regulativ; — 7. Sulzes Gemeindekirche; — 8. Der 2. K.kongreß. Die Bautätigkeit bis zum Weltkrieg; — 9. Das heutige Ringen um neuen Inhalt (Sakralbau) und neue moderne Form.

1. Der K. ist die bauliche Darstellung des Kultus; darum ist die Kultstätte das Primäre, der Bau nur die Hülle. Von diesem Gesichtspunkt der raumbildenden Kultstätte aus gesehen ist jeder Kultbau Zentralbau, gleichgültig ob die Mauern den Altar in runder bzw. polygonaler Symmetrie oder in der ungleichseitigen Form des Langhaus umziehen. Entscheidend ist dabei, daß die Mauerführung die kultische Stätte umzieht und diese nicht in die Peripherie des Raumes gedrängt wird. Dann ist sie nicht mehr das primär Raumbildende, sondern kann wird eine ästhetische Raumwirkung ohne Beziehung auf den inneren Kernpunkt zum primären Bauanlaß erhoben. Danach ist auch die altchristliche Basilika durchaus nicht Richtungsbau. Sonst müßte folgerichtig im letzten Blickpunkt der Apsis der ¶ Altar (: III) stehen, und die Apsis dürfte nicht als Rund herumschwingen, sondern in einem spitzen Winkel ausmünden. Die runde Apsis ist gegenüber der praktischen Notwendigkeit des Langbaus das grundsätzlich festgehaltene Bekenntnis zum Zentralbau.

Die geistige Vorbereitung des 16. Jhd.s liegt auch für den K. in dem vorhergehenden Jahrhundert. Hatte die Hochgotik (¶ Kirchenbau: I, 3) das kultische Geschehen abgesondert in einer ecclesiola in ecclesia und durfte die Gemeinde nicht einmal mit dem Auge das Mysterium des Gottesdienstes miterleben, geschweige denn mit dem Ohr einen klar verständlichen Vorgang erfassen, so brachte demgegenüber das Jahrhundert vor der Reformation andere Notwendigkeiten. Die Bedeutung des Laientums rückt in den Vordergrund; die unantastbare Kirche muß sich auseinandersetzen mit Häretikern; sie muß ihre Wahrheiten verteidigen; die Predigt tritt hervor. Damit braucht man eine neue kultische Stätte: die ¶ Kanzel, während es in der hochmittelalterlichen Kirche nur eine kultische Stätte gibt, den Altar des Meßopfers, um den herum sich andere Seitenaltäre gruppieren (¶ Altar: III, 2). In den diesen neuen Bedürfnissen entsprechenden Hallenkirchen ohne Querschiff (¶ Kirchenbau: I, 4) liegt die Keimzelle des protestantischen K.s. In ihnen hatte die Kanzel auch ihre feste Stellung bekommen, war organisch mit dem Bau verbunden, sie bekommt eine scharfe Tendenz zur baulichen Mitte; und zwar wird sie an den mittleren Pfeiler des Langschiffes gesetzt. Wenn man einmal im Freien ohne Raumbegrenzung beobachtet, wie um einen Redner sich die Zuhörerschar selbst gruppiert, wird man beobachten, daß sie nie sich ihm gegenüber weit in die Tiefe zieht. Nur in einem verhältnismäßig dünnen Streifen gruppiert sich die Menge ihm gegenüber, dann schwenkt sie im Oval seitlich herum, lieber ein Stück neben, ja hinter ihn seitlich tretend als gar zu weit entfernt ihm gegenüber. Hinter ihm bleibt ein freier Raum, der eventuell ausgefüllt wird durch einen mitwirkenden Chor oder die nächsten Helfer. Wenn man nun diese Versammlung in einen begrenzten Raum einspannen wollte, würde die Querschiff-Kirche entstehen, die sich eben in jenen Zeiten akustischer Bedürfnisse gegenüber dem optischen Bedürfnis der hochmittelalterlichen Kirche ausformte. So in jener Gruppe der erzgebirgischen Kirchen (¶ Kirchenbau: I, 4 a): Emporen ziehen sich um den gesamten Raum, auch hinter der Kanzel herum (Schneeberg, St. Wolfgang). Bewußt tritt damit die akustische Wertung gegenüber der optischen in den Vordergrund.

2. Damit ist bereits die Raumform gefunden, die die Reformation als Ausdruck ihrer Idee braucht. Sie fand also eine große Zahl von brauchbaren Kirchen vor, so daß sie vorläufig kaum vor neue Bauaufgaben gestellt wurde. Für die dem evg. Gottesdienst entsprechende Herrichtung alter Kirchen ist die Marienkirche in Pirna bezeichnend, und zwar in ihrem alten Zustande, der durch einen Umbau von 1890/91 in dem falschen Sinne der Längsrichtung wieder vernichtet ist. Die Kirche ist eine mittelalterliche dreischiffige Halle. Der Chorraum ist erhöht; der Altar steht im letzten Blickpunkt, hinter ihm schwingt noch eine kleine Apsis um die Hauptapsis herum. Der eigentliche Altarraum ist als Feier- und Sakramentskirche ganz für sich gestellt. Die eigentliche Kirche wird aber jetzt der früher immer nebensächlich behandelte Gemeindeteil. Hier steht die Kanzel am mittelsten Pfeiler des südlichen Langschiffes. Hinter der Kanzel ist eine Reihe von Bänken angeordnet. Das Hauptschiff enthält keinen Mittelgang, sondern Bankanordnung in 3 Blöcken. Der südliche Bankteil nimmt die Kanzel in seine Mitte und geht damit über die Säulen des Mittelschiffes in das

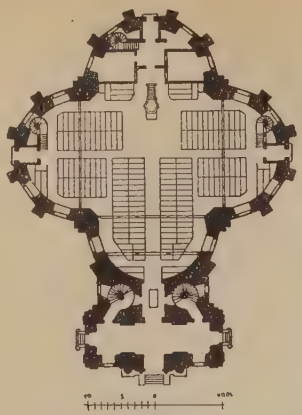


Fig. 5. Parochialkirche Berlin.
Nach Fritsch, Der Kirchenbau des Protestantismus, 1893, S. 71, Abb. 119.

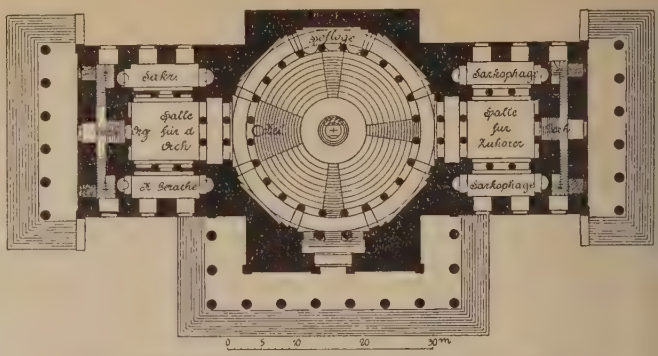


Fig. 6. Schinkels erster Domentwurf. Nach Fritsch S. 164, Abb. 279.

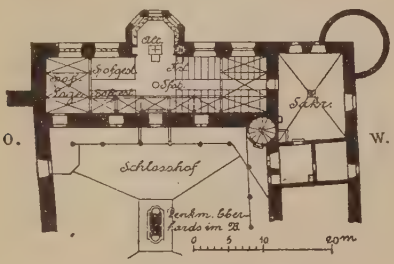


Fig. 7. Schloßkapelle Stuttgart.
Nach Fritsch S. 37, Abb. 44.

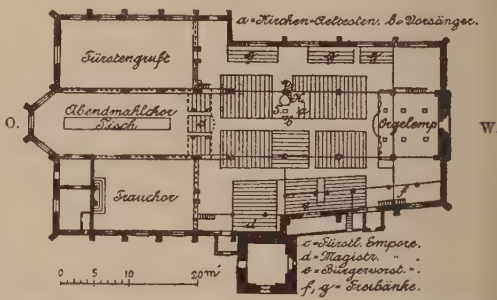


Fig. 8. Große Kirche in Emden. Nach Fritsch S. 27, Abb. 31.

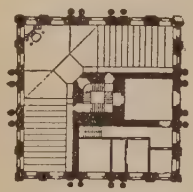


Fig. 9. Sturms Hakenkirche. Nach Fritsch S. 78, Abb. 128.

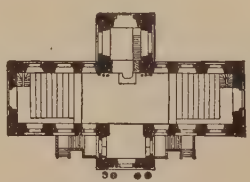


Fig. 10. Sturms Querhausanlage.
Nach Fritsch S. 78, Abb. 127.

Fig. 11. Jerusalemskirche Berlin.
Nach Fritsch S. 125, Abb. 225.

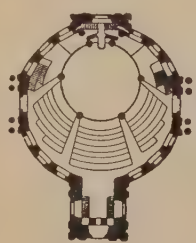


Fig. 12.

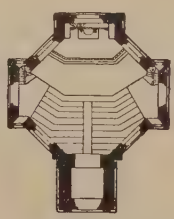


Fig. 13.

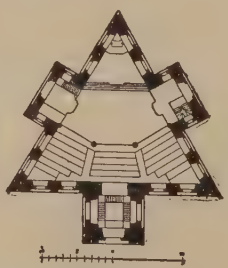


Fig. 14.

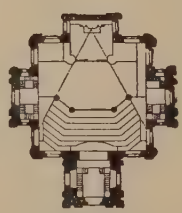


Fig. 15.

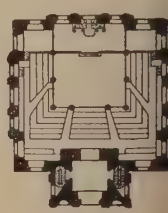


Fig. 16.

Fig. 12—16. Sturms Zentralbauten. Nach Fritsch S. 78, Abb. 122—126.

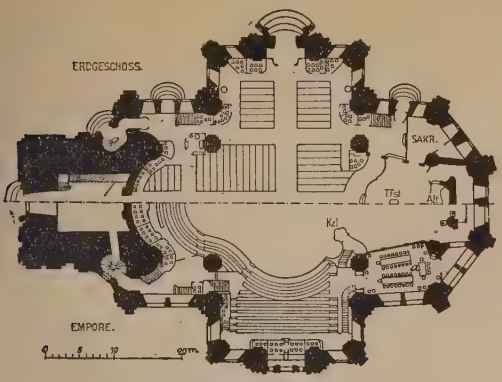


Fig. 17. Michaeliskirche zu Hamburg.
Nach Fritsch S. 129, Abb. 235.

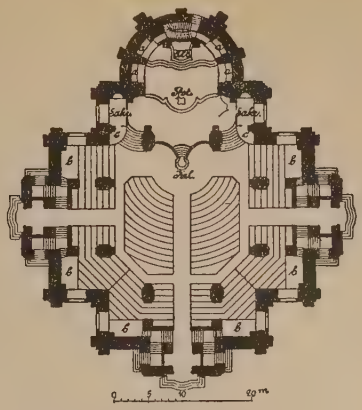


Fig. 18. Frauenkirche Dresden.
Nach Fritsch S. 138, Abb. 247.

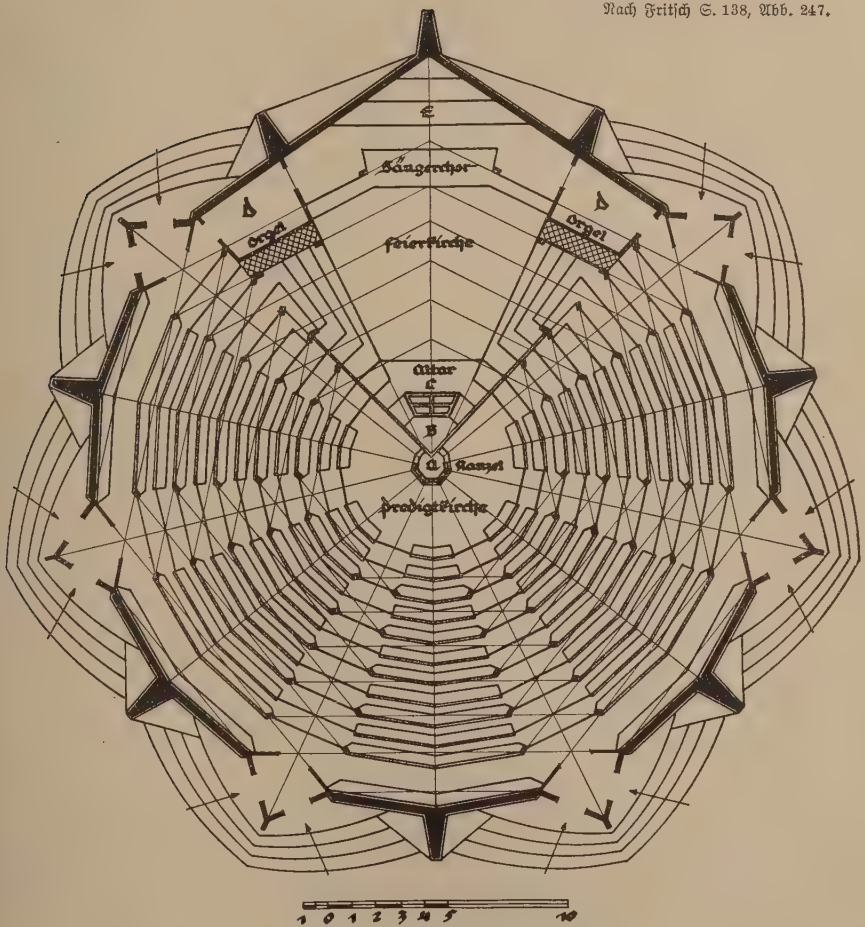


Fig 19. Grundriß der Sternkirche von Otto Bartning.

südliche Seitenschiff hinein. Er wie der Mittelblock ist zum Altar hin orientiert. Der nördliche ebenfalls über die Säulenreihe ins nördliche Seitenschiff zurückstoßende Bankblock ist in Blickrichtung auf die Kanzel gestellt, ebenfalls die Sitzreihen im nördlichen Seitenschiff. Das Interessanteste ist die Anlage einer Empore der Kanzel gegenüber, eine Vorstufe zu den später beliebten unsymmetrisch zweischiffigen Bauten. — Das charakteristisch protestantische Merkmal dieser Zeit ist die Anlage des festen Gestühls (¶ Kirchenstühle) und der Empore. Die Schwierigkeit bei der Anlage des Gestühls war immer die Notwendigkeit, die Bankreihen nach beiden kultischen Stätten hin zu orientieren; denn der Altar behält ja in den lutherischen Gemeinden seine kultische Bedeutung nicht nur für den Sakramentsgottesdienst. So kam man auf die merkwürdige Lösung des Drehgestühls in den Augsburger protestantischen Kirchen St. Ulrich und St. Anna. In beiden Fällen ist bereits die ¶ Orgel über den Altar gelegt. — Die Trennung zwischen Predigtraum und Sakramentsraum ist in der Marienkirche zu Beeskow und noch konsequenter in der Großen Kirche zu Emden (Fig. 8) durchgeführt, im ersten Fall auf lutherischem, im zweiten Fall auf reformiertem Boden. In beiden Fällen steht wiederum die Kanzel am mittelsten Langschiffpfeiler, vor sich einen Raum aussparend, um sich die Bankreihen gruppierend.

Von den Schloßkapellen, die die ersten evg. Kirchenneubauten darstellen, ist zuerst die von Luther 1544 geweihte Kapelle zu Torgau zu nennen. Das Gestühl im Schiff ist auf den Altar hin in der Längsrichtung des Rechtecks orientiert. Aber nur scheinbar haben wir es mit einer Längskirche zu tun; denn die sehr hoch gelegte Kanzel steht auch hier am mittelsten Pfeiler. Zwischen ihr und dem Altar ist unten ein freier Raum ausgespart, so daß also im Schiffe nur die Hälfte der Kirche mit Sitzreihen besetzt ist. Dagegen zieht sich eine Empore um den ganzen Rechteckraum herum, auch hinter dem Altar wie der Kanzel, zentralisiert also damit den Raum. Ganz ähnlich ist es bei der Schloßkirche in Stettin mit drei Emporenreihen, deren unterste nur bei der Kanzel abbricht und den Altar nicht umzieht. Als architektonisch vollendetste Ausführung ist die Schloßkirche der Augustusburg im Erzgebirge zu nennen, die die Orgel über den Altar stellt. Die Kanzelstellung macht auch diesen Raum zur Querschiffkirche. Ferner muß die Schloßkapelle in Stuttgart erwähnt werden, die eine weitere Ausbildung der Querschiffkirche dadurch bedeutet, daß sie in der Mitte der Längsseite eine Apside für den Altar herausspringen läßt, während die Kanzel neben dem Altar im Schnittpunkte der Apsis und der Langwand steht. Der Grundriß (Fig. 7) zeigt auch hier wieder die scharfe Tendenz zur baulichen Mitte. Mit Recht bezeichnet Fritsch (s. Lit.) diese Kapelle als die Mutterkirche des Protestantismus.

Die 1590 erbaute Kapelle der Wilhelmsburg in Schmalkalden verwirklicht zum erstenmal die später programmatisch aufgenommene Forderung der Verbindung der kultischen Stätten, indem sie einmal durch den freistehenden Altar Luthers Forderung Rechnung trägt, daß der Priester hinter dem Altar stehen solle; anderseits indem sie die Kanzel sehr hoch bis über die Höhe der ersten Empore zieht und über ihr die Orgel anordnet. Bei dieser Anordnung kann nur die zweite Empore um den gesamten Raum herumschwingen. — Das älteste Beispiel der vor dem Altar stehenden Kanzel zeigt die Kirche in Lauenburg, die aber schon in ausgesprochener Längstendenz die Kanzel in die Mitte zwischen hohe Chorstufen legt.

3. Die reiche Bautätigkeit im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts hing damit zusammen, daß die ¶ Gegenreformation an vielen Orten den Protestanten die alten übernommenen Kirchen zu entziehen suchte. Die Ansätze zu einer jetzt typisch protestantischen Bauform werden freilich bald durch den Dreißigjährigen Krieg vernichtet. Ein eigenartiger Notbau darf nicht übersehen werden, wenn er auch keine Nachfolge gefunden hat. Das „Kripplein Christi“ in Fraustadt, das V. ¶ Herberger 1604 aus zwei Bürgerhäusern zusammenbauen ließ, hat den verschobenen Grundriß einer symmetrisch-vierschiffigen Kirche mit der Kanzel am ersten Pfeiler der Mittelachse. Drei Emporen umziehen den Raum. Hier ist der Altar seitlich gestellt ans Ende des einen Schiffes. Dagegen hat eine andere Bauform viel Nachfolge gefunden. Die Divergenz in der Altar- und Kanzelstellung in verschiedener Sehachse der Kirche führte dazu, auch die Kanzel in die Längsachse zu legen. 1615—18 ist in Nidda (Oberhessen) ein rechteckiger Saal gebaut, nur an drei Seiten ist er von Emporen umzogen, an der vierten öffnet er sich zu einem quadratischen Raum für den Altar, über dem sich der Turm erhebt. Die Kanzel steht am Pfeiler der Altarnische. Alle Amtshandlungen werden hier im Angesicht der Gemeinde vollzogen. Das ist aber eine Hervorhebung der visuellen zuungunsten des auditiven Momentes. Für größere Verhältnisse hat die Marienkirche in Wolfenbüttel, ein künstlerisch bedeutendes Werk der Spätrenaissance (¶ Kirchenbau: I, 6), dasselbe Prinzip verfolgt. Aber die besten Lösungen des protestantischen K.s haben immer wieder zum Zentralbau gedrängt. Unter diesen Begriff des Zentralbaues können wir die merkwürdige 1601—08 von Heinrich Schickhardt erbaute Kirche in Freudenstadt rechnen, der 1599 von Herzog Friedrich von Württemberg zur Aufnahme evg. Protestanten gegründeten Stadt. Die Kirche steht an der einen Ecke des Marktes, sie besteht aus zwei im rechten Winkel zusammenstoßenden Flügeln. Im gemeinschaftlichen Teil ist in der äußeren Ecke die Kanzel, davor der Altar. Die Gemeinde wird damit freilich als Gesamtheit auseinandergerissen. Aehnlich ist die Kirche in Elsfleth gebildet, bei der nur der eine Flügel kürzer ist. Die originellste Lösung einer ausgesprochenen Zentralbauanlage ist die 1622 und 1654 in Hanau errichtete Kirche. In ihr sind zwei reformierte Kirchen unter einem Dache verbunden, die größere deutsche (achteckig) und die kleinere französische (zwölfeckig), über deren im Inneren trennender Mauer sich ein Glockenturm erhebt. Beiderseitig vor dieser Mauer steht der Kanzelaltar, Emporen umziehen den Raum. Aber die kultische Stätte ist völlig an die Peripherie gedrückt. Eine auch aus dem Gedanken des Zentralraumes gefundene Lösung ist die sogenannte T-förmige Anlage, wie sie die Neue Kirche in Emden zeigt, die vor der an die Wand gestellten Kanzel die Gemeinde im Halbkreis sammelt.

Nach dem 30jährigen Kriege stand man vor der Aufgabe vieler Neubauten; die traurige wirtschaftliche Lage in Deutschland freilich gestattete nur kleine und prunklose Bauten, und doch hat gerade die innere Einstellung dieser Zeit der Not jetzt dem Protestantismus zu Lösungen höchster Bedeutung geholfen. Am Anfang dieser Bauperiode steht der erste Theoretiker des K.s. 1649 erschien die Schrift von Joseph Furttembach, weiland Stadtbaumeister in Ulm, „Kirchengebäu in was Form und

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

stalt nach gerecht erfordernder Mensur ein mittel-
ßes... Kirchengebäulin... mit geringen Un-
en aufzubauen.." Der Vorschlag Furttembachs
t dahin, daß er einen Langbau kleiner Kirchen
pfiehlt; „es sollen die vornehmsten Prinzipalstück
ufaltar, Predigtstuhl und Orgel) im Osten gar wohl
das Gesicht und Gehör gerichtet und auf das aller-
heste zusammengebaut werden". Unter der Kanzel
net er eine gedrückt wirkende Altarnische an. Die
gel soll „gar wohl in das Gesicht und das Gehör
ichtet sein". Die Decke soll flach ohne Stützen sein,
t die alten hochgewölbten Kirchengebäu sehr wie-
hallen, auch die kostbaren Säulen den Zuhörern
drießlich vor dem Gesicht stehen". Baugedanklich
d diese Vorschläge ein Rückschritt von der Quer-
he zur Langkirche, aber in diesem Werkchen haben
: eine Neueinstellung zur kultischen Frage. Hat
her die Kanzel als das Prinzipalstück der neuen
giösen Auffassung gegolten, die die Gemeinde in
t Sitzreihen um sich schloß, hat der Altar nur mehr
e traditionelle Wertung behalten, — der neue
ophet gibt dem Altar wieder die Bedeutung „eines
inzipalstückes". In der praktischen Bautätigkeit hat
se Auffassung sich noch lange nicht durchsetzt; viel-
hr wird der Altar als ein ornamentales Stück aus-
ildet. Aber grundsätzlich ist durch den Vorschlag
s Furttembachschen Kanzelaltars der Altar nicht,
e viele Gegner dieser Stellung ins Feld führen, in
ner Bedeutung heruntergedrückt, sondern zum
sentlichen Prinzipalstück herausgehoben. An und
sich ist die Stellung der Kanzel über dem Altar
ne absolute Neuigkeit. Schon in früheren Lösungen,
e Freudenstadt und Hanau, ist uns diese Form be-
nt; aber unter dem Eindruck der Furttembachschen
hrift, die mit reformierten Einflüssen zusammen-
ngt, wie sie trotz des lutherischen Bekenntnisses in
ürttemberg spürbar sind, wird diese Stellung im
. und 18. Jhd. allgemeiner üblich. Wichtig ist auch,
ß Furttembach der Orgel einen kultischen Sinn
t: „allda Gott zu loben die liebliche Musik ge-
lten wird".

1655 wurde die alte lutherische Kirche in Erlangen
diesem Sinne erbaut, die Vorbild für viele andere
inere Kirchen wurde. Man kann aber keineswegs
gen, daß die neue K.theorie sich die Folgezeit restlos
obert hätte. Die alte Form der Kanzelstellung, so-
r mit den merkwürdigen Drehstühlen (Heiligkreuz
gsburg 1653) kehrt wieder. Ja es scheint, als ob
n diese kultische Vormachtstellung der Kanzel
rchaus nicht irgendwie zurückdrängen lassen wollte.
ese alte Stellung am mittelsten Pfeiler des Lang-
iffes behält die alte „große St. Michaeliskirche"
349—51; Christian Corbinus), die Friedenskirche in
uer (1654—55 Alfred von Säbisch), eine der drei
ch dem Westfälischen Frieden durch Vermittlung
chwedens den schlesischen Protestanten zugebilligten
rchen (¶ Schlesien), die auf riesige Menschenmassen
rechnet sind.

Als Zentralkirchen sind hier die ebenfalls von
äbisch 1657—58 erbaute Friedenskirche in Schweid-
z anzuführen, innen eine Kreuzkirche mit gering
sladenden Armen; vor allem aber die 1695—1703
ch einem genialen Entwurf von Nering durch Grün-
rg erbaute Parochialkirche in Berlin (Fig. 5). Furt-
mbachs Vorschlag setzte den Kanzelaltar in den völligen
spekt, also vom Gesichtspunkt des Sehens aus an die
chmalseite eines Langbaues. Hier aber fällt auf dem
rundriß die starke Tendenz des Kanzelaltars nach der
ulichen Mitte auf; man fühlt gewissermaßen im
egensatz zur mittelalterlichen Richtungskirche die Tendenz der kultischen Handlung zu dem Gott, der nach dem Liede Tersteegens „in der Mitten" ist. Das ist das positive Ergebnis dieser Zeit nach dem Durcheinander, das das Gewirr der Linien des Gestühls, der Emporen, der Kirchenwände gebracht hat: das Streben nach einem stark betonten baulichen Mittelpunkt, der möglichst mit dem kultischen zusammenfällt. Eigentümliche Formen zentraler Anlagen finden wir in den Niederlanden in Amsterdam und im Haag.

4. Das 18. Jahrhundert, das auch auf kath. Boden eine gewaltige Bautätigkeit zeigt (¶ Kirchenbau: I, 6 b), bringt den Höhepunkt des protestantischen K.s. Wieder steht an dieser Wende des Jahrhunderts ein Theoretiker, der diesmal das Problem des K.s für größere Verhältnisse grundsätzlich erörtert und bestimmte Forderungen aufstellt, Leonhard Christoph Sturm (1669—1729) aus Altdorf bei Nürnberg. Er wendet sich der anderen Seite zu, die Furttembach nur gestreift hat, der baulichen Frage in der Grundrißlösung. Furttembach erkannte das Problem der kultischen Stätte, Sturm das der Raumgestaltung. Seine erste polemische Schrift (1712) gibt ein „Architektonisches Bedenken von protestantischen kleinen Kirchen Figur und Einrichtung"; diesen für kleinere Verhältnisse berechneten Vorschlägen folgt 1718 die grundlegende Abhandlung: „Vollständige Anweisung aller Arten von Kirchen wohl anzugeben usw." Sturm wendet sich gegen die mittelalterliche Form der Kreuzkirche und empfiehlt dagegen drei Arten von Anlagen: a) Die Hakenkirche; gegenüber der Freudenstädter Ausführung geht er aber einen Schritt weiter, indem er den Haken zum Quadrat durch Einfügung von Wohnungen und des in der Mitte stehenden Turmes ausfüllt: das früheste Beispiel des später beliebten Gruppenbaues (Fig. 9). — b) Die Querhausanlage, wie er sagt: „das längliche Rechteck". In der Mitte der einen Langseite wird Altar- und Kanzelanlage in das anschließende Gemeindehaus zurückgeschoben, während er gegenüber die Fürstenloge anbringt. Die Gemeinde ist in zwei Hälften gespalten, die sich gegenübersitzen (Fig. 10). — c) Zentralbauten in verschiedenen Grundrißgestaltungen (Fig. 12—16). Zuerst hielt er die Hakenkirche für die beste Anlage; in der zweiten Schrift gibt er mit Recht der Querhausanlage den Vorzug. Abgesehen von diesen grundlegenden Dingen ist manches auch noch beachtenswert von den Nebenbemerkungen, so, daß die sparsame Herstellung nicht ein Gebot der Zeit sei, sondern aus protestantischer Grundeinstellung komme, weil die Religion mehr „eine Reinigkeit als Pracht" erfordere; dem Chor werde hoffentlich kein Protestant „vor den übrigen Kirchen" eine Heiligkeit zuschreiben. Für den Altar empfiehlt er eine Form, die den Geistlichen hinter ihn treten läßt. Auch das antike Theater empfehle sich als Vorbild für protestantische Kirchen, weil bei dieser Grundrißform eine gewisse Menge auf engem Platz beisammen sein könne, von dem aus man den Prediger gleichmäßig sehen und hören könne. Ueberhaupt legt er größten Wert in der Anordnung des Gestühls darauf, daß man von jedem Platze aus sitzend und stehend den Prediger sehen und hören kann. Er selbst hat nur eine geringe Fähigkeit praktischer Durchführung bewiesen. Für das bereits erkannte Problem der kultischen Stätte im baulichen Mittelpunkt hat Sturm gar keinen Sinn. Bei all seinen „Zentral-"Anlagen, die die Grundrisse zeigen, ist der Kanzelaltar an die äußerste Peripherie des Raumes gesetzt.

Unter den Saalkirchen jener Zeit steht an erster Stelle die Stadtkirche zu Ludwigslust 1765 bis

1770, eine einschiffige Halle mit abschließendem fünfseitigem Chor. Hier ist die Kanzel vor den Altar gerückt. Der Einwand gegen den Kanzelaltar, daß der Prediger gewissermaßen mit seinen Füßen auf dem Altar stehe, ist damit überwunden; abgesehen von dieser neuartigen und bemerkenswerten Lösung ist sonst Grundriß und Ausstattung wenig bemerkenswert. Es liegt im Wesen des ¶ Barock (: II; vgl. ¶ Kirchenbau: I, 6 a), daß die Baukunst eine gewisse theatralische Note bekommt, die auch nicht im K. ihre Grenze findet. Das Einbauen von Ranglogen der berühmten „Betstübchen" ist wohl so zu erklären. Anderseits aber hat die Freude des Barock an der geschwungenen Linie doch zu einer Zentralisierung des Raumes geführt, die gerade die Langkirche in diesem neuen Formempfinden umgestaltet. Bleibt im Aeußeren auch die Viereckgestalt erhalten, so sucht man diese harten gegeneinanderstoßenden Linien im Innern auszugleichen und zwar durch die Linienführung der Emporen. Nur wenige Langhauskirchen jener Zeit lassen im Innern das Gefühl des reinen Rechtecks aufkommen; das gestreckte Oval tritt jetzt vor. Weder der durch Säulen in Schiffe geteilte mittelalterliche Langraum wird jetzt beibehalten, noch der einschiffige Rechteckraum, der immer kalt und nüchtern wirken muß. Das früheste Beispiel der Ovalkirche ist die 1711—18 von Trost erbaute Aegidienkirche in Nürnberg, ferner die von Frisoni erbaute Stadtkirche in Ludwigsburg; die Dresdener Dreikönigskirche 1732 bis 39 zeigt ebenfalls jene durch das Oval gegebene einheitliche Geschlossenheit des Innenraumes. Ebenfalls ist hier die Annenkirche wie die Kreuzkirche in Dresden zu nennen. Letztere zieht das Oval schon fast zu einem Zentralbau zusammen. Unter diesem Einfluß der Dresdener Bauten steht auch die in Lissa erbaute Kreuzkirche. — Unter den Querhausbauten ist hier die Schloßkirche zu Königsberg zu nennen, deren Urform 1706 neue Gestalt bekommen hat. Der Kanzelaltar steht hier in der Mitte der Langseite, die Orgel an der Schmalseite. Die Garnisonkirche in Potsdam, erbaut von Gerlach, hat auch die Orgel über dem Kanzelaltar. Eine besonders schöne, akustisch ausgezeichnete Anlage ist die Kreuzkirche in Posen. Der unbekannte Baumeister hat hier schon gegen Ende des Jahrhunderts eine wundervolle Raumform gefunden. Drängte das Formgefühl der Zeit für die Langhauskirche vom Rechteck zum Langoval, so hier vom Querhaus zum breitliegenden Oval. Zwei große Emporen ziehen sich um den Raum herum vom Altar her, über ihm steht die Orgel, neben ihm die Kanzel, mit ihm aber fast zur Einheit verbunden. Diese noch viel zu wenig beachtete Kirche ist 1927 erst in ihren letzten Konsequenzen hergestellt worden.

Im Zentralbau liegt aber die Blütezeit des protestantischen K.s. Die Form des griechischen gleichseitigen Kreuzes wird in einer Baugruppe vertreten, die wohl den Höhepunkt der Kirchbaukunst jener Zeit darstellte. Unter den Gnadenkirchen in Schlesien, die König Karl XII von Schweden als Gnade für die schlesischen Protestanten 1706 Kaiser Joseph I abgepreßt hat, ist zuerst die Hirschberger Kirche zum Heiligen Kreuz zu nennen; sie ist nach dem Vorbild der Katharinenkirche in Stockholm 1709—18 durch den Revaler Baumeister Franze erbaut. In den einen Kreuzflügel hinein ist mit starker dekorativer Wirkung der Altar, über ihn die Orgel gewissermaßen als Blickpunkt vom Eingang her gesetzt, aber eben rein als dekorative Wirkung; im Gottesdienst hat über die Hälfte der Kirchenbesucher in zwei Flügeln keinen Blick dorthin. Dagegen ist hier wieder die kultische Bedeutung der Kanzel in den Vordergrund gestellt, die durch eine lange Treppe fast in den Mittelpunkt des Raumes gerückt wird. Noch stärker ist diese Tendenz in der alten von Gerlach 1726—28 erbauten Jerusalems-Kirche in Berlin zu erkennen, in der die Kanzel mit dem davorstehenden Altar ganz scharf zu der Mitte des Raumes strebt (Fig. 11). Aehnlich auch ist bei der großen St. Michaeliskirche in Hamburg von Sonin dieses Streben der seitlich gestellten Kanzel nach der Mitte zum baulichen Ausdruck gebracht (Fig. 17). Die ursprüngliche Grundform des Kreuzes ist durch den genialen Schwung der einen Empore zur Ovalkirche bereits umgebildet. Vier mächtige Pfeiler sind mit einer hölzernen Muldendecke überdeckt. Von dem einen Pfeiler aus, nicht an ihn gelehnt, zieht sich die Kanzel nach der Mitte zu. Das Ganze ist ein klarer übersichtlich geordneter Raum. Von der Polygonalkirchen ist als eigenartige und hervorragende Lösung der 1701—03 nach Grünbergs Entwurf ausgeführte Bau der Neuen Kirche in Berlin zu nennen, ein durch fünf Halbkreisnischen erweitertes regelmäßiges Fünfeck. Alle Bauten jener Zeit aber überragt die berühmte Zentralbauanlage der Dresdener Frauenkirche von Georg ¶ Bähr (¶ Kirchenbau: I, 7). Es ist kein Zufall, daß dieses Hauptwerk evg. K. auch gleichzeitig ein Beispiel des Vertrauens des Bauherrn zu seinem Architekten darstellt. 1722 hat Bähr den ersten Plan eingereicht. Er zeigt ein griechisches Kreuz mit zwei flachen Flügeln, die Kanzel steht vor dem Altar auch hier wieder in starker Tendenz nach der baulichen Mitte zu. Diese Anordnung hat Bähr später aufgeben müssen, aber im vierten, endlich angenommenen Entwurf (Fig. 18; Tafel 5) doch wenigstens als Lektionenpult seine erste Idee verwirklicht. Ueber den mit stark ansteigenden Sitzreihen ausgestatteten fünf Emporen, an deren Außenwänden die viel umstrittenen Betstübchen angeordnet sind, steigt die gewaltige Kuppel mit hoher Laterne auf. Diese auf acht Pfeilern ruhende Kuppelanlage ist in Stein ausgeführt. Ueber der großartigen Altaranlage liegt auch hier die Orgel.

Zusammenfassend ist für das 18. Jhd. festzustellen, daß man eine den Bedürfnissen des evg. Kultus im Gegensatz zum kath. dienende K.form ernstlich erarbeitet hat. Man kann wohl auch kaum sagen, daß in den Zeiten des Rationalismus zu einseitig die praktische Zweckmäßigkeit ins Auge gefaßt sei und das Bedürfnis nach einer tieferen religiösen Stimmung zu kurz gekommen sei. Die bedeutsamen Kirchen der Zeit weisen einen durchaus sakralen Charakter auf und man könnte im Gegensatz zu der sonst damals zu verzeichnenden „Auflösung der gottesdienstlichen Form" den K. mit seiner positiven Einstellung auch zur Kirchenmusik (¶ Musik: III) durch die Orgelstellung als positive Weiterbildung kultischer Formen anführen. Im Gefolge der Frauenkirche entstehen eine Reihe von Rundbauten von Bedeutung: In Berlin die von Dietrichs erbaute Bethlehemskirche und die von Favre erbaute Dreifaltigkeitskirche.

5. Das 19. Jahrhundert ist keine Zeit des produktiven Schaffens gewesen; dem scharfen Blick nach vorn folgt jetzt der ebenso scharfe Blick nach rückwärts (¶ Kirchenbau: I, 8). Trotzdem wissen große Künstler, auch wenn sie selbst nicht ganz frei von dieser Dekadenz sind, durch ihre Kraft solche Verfallerscheinung zu überwinden. Verfallerscheinung ist auch der Theoretiker jener Zeit Louis Catel mit seiner Theorie der Bauart protestantischer Kirchen (1815). Er will gegen Schinkels Plan zu der 1809 abgebrannten Petrikirche (s. unten) protestieren. Man schwärmte

mals allgemein für das Griechische (¶ Kirchenbau: 7); dem gotischen Stil spricht C. gegenüber Schinkels Entwurf jede Berechtigung ab. Der K. ist ihm vor allen Dingen die Frage eines Kunstwerkes, also ästhetische Angelegenheit. Der bedeutendste schöpferische Geist, der auch in der Erfassung des Problems des evg. K.s Catel himmelhoch überragte, ist Carl Friedrich ¶ Schinkel. Daß auch er gelegentlich in der Schwärmerei für die mittelalterlichen Stile verfiel, darf kaum wundernehmen. Die malerische Wirkung des gotischen Stils begeistert ihn. Aber ihm kommt es nicht wie seinen Epigonen auf „Stimmung" an, sondern auf Monumentalität. Zielbewußt hat er mit dem tiefen Problem des evg. K.s gerungen. Noch einmal vor dem Erstarren wird das Kernproblem erfaßt. Von 1811 sind seine zwei Entwürfe für den Wiederaufbau der Berliner Petrikirche. In dem ersten Plan gibt Schinkel einen Langbau als gotische Halle mit wenig vorspringenden Kreuzarmen. Im Osten ist ein hoher Chor angeordnet, zu dem man vom nördlich liegenden Eingang ähnlich wie bei Thoumanns Domentwurf erst eine Wendung machen muß. Der Chor ist durch zwanzig Stufen erhöht. Zwischen den beiden Freitreppen, also vor dem Altar, ringt Schinkel die Kanzel an. Das Gestühl ist als geschlossener Block vor der Kanzel angeordnet. Schinkel hat also die richtige Empfindung gehabt, daß der Mittelgang, der immer als Tendenz zum Altar aufgefassen ist, durch die Vorstellung der Kanzel sinnlos wird. Der Bau ist in Werkstein gedacht. An den vier Ecken stehen Türme. Daß Schinkel an der Entwicklung des 17. und 18. Jhd.s nicht achtlos vorübergegangen ist wie seine Epigonen, zeigt der zweite Entwurf, der deutlich an die Frauenkirche in Dresden anknüpft. Er ist eine Kreuzkirche in einer Art rundbogiger Gotik, deren einer Kreuzarm nur als Rudiment erhalten ist, aus dem mit scharfer Tendenz nach der Mitte die Kanzel herausspringt. Das Bedeutsamste dieses Entwurfes ist, daß der Altar mitten unter der Kuppel steht, auf die ein hoher von Fenstern durchbrochener Tambour aufgesetzt ist. Um ihn herum sind die Bankreihen im leichten Schwung gruppiert. Bemerkenswert dabei ist, daß unter dem Einfluß der Romantik jetzt wieder der Altar als betonte Altäische Stätte eine besondere Wertung bekommt und die Kanzel an die Peripherie gerückt wird. In weiterer Konsequenz dieser Lösung kommt Schinkel zu einem Entwurf für den Umbau des Berliner Domes, der außerordentlich kühn ist (Fig. 6). Inmitten des ganzen Gebäudekomplexes ist ein großer Rundraum ausgespart, um dessen Mitte die Sitzreihen laufen. Die Divergenz der durcheinanderlaufenden Linien ist damit überwunden. Mitten im Raum unter der Kuppel steht der Altar, dem Eingang gegenüber an der Peripherie die Hofloge, links an der Peripherie die Kanzel. Die praktische Undurchführbarkeit dieses Entwurfes liegt auf der Hand. Einige Jahrzehnte später (1894) hat in einem noch heute außerordentlich interessanten Büchlein Christian Rank, scheinbar in Unkenntnis des Schinkelschen Entwurfs, theoretisch diese Form als „Gemeindekirche" vertreten: „Der Altar muß das Zentrum der Kirche werden, nicht etwa nur symbolisch, sondern ganz real." „Wesentlich ist, daß die Kirche eine Zentralanlage sei, im Gegensatz zu der kath. Längskirche." Für die Kanzel will er den Schinkelschen Platz der Hofloge haben, also dem Eingang gegenüber. Damit ist bewußt wieder der im Kanzelaltar gegebene Zusammenhang der beiden kultischen Stätten zerrissen. Es ist nunmehr nur noch einen Schritt weiter, die Einheitlichkeit des Kirchenraumes völlig zu zerreißen in eine Abendmahlskirche und eine Predigtkirche. Schinkel geht diesen Weg in dem Entwurf zu einem Dom auf dem Leipziger Platz in Berlin als Denkmal der Befreiungskriege. Die Kanzel steht in der Mitte der Stufen vor dem Chor. Aehnlich ist der Entwurf Schinkels für die Kirche am Berliner Spittelmarkt 1819, wo er den Altar unter die Kuppel der Abendmahlskirche setzt. Hier kommt ein neues Problem für die Stellung der Kanzel. „Der Liturgiker auf dem Thron" befiehlt allerhöchst, daß die Kanzel an den Pfeiler zu stellen sei. Schinkels Symmetriegefühl sträubt sich dagegen; er hilft sich mit zwei Kanzeln — praktisch will er die eine Kanzel als Sängeraltar benutzt wissen. Diese beiden Kanzeln bringt Schinkel auch in der Berliner Friedrich-Werder-Kirche und in der 1830 errichteten Nikolaikirche in Potsdam, die ein monumentales Beispiel des Schinkelschen Klassizismus gibt.

6. Alle diese Ansätze werden aber in der Folgezeit von dem leidigen Streit um die Stilform vernichtet. Die ¶ Romantik betont einseitig das Gefühlsmäßige wie der Rationalismus das Denken. Tatsache ist, daß der Rationalismus bedeutsamere Lösungen gebracht hat, als es die Romantik mit ihren rückschrittlichen Schwärmereien vermochte. 1842 widmete der am preußischen Hofe einflußreiche Josias ¶ Bunsen Friedrich Wilhelm IV seine Schrift: „Die Basilika des christlichen Roms nach ihrem Zusammenhang mit Idee und Geschichte der Kirchenbaukunst." Die Basilika ist ihm die eigentliche christliche Bauart, im Gegensatz zu den von dem neuen Klassizismus beliebten Formen. Das gilt besonders für den Grundriß und Aufriß; der Stil kann vom germanischen Gewölbebau, d. h. der Gotik hergenommen werden. Das 18. Jhd. beurteilt Bunsen „als für alles Höhere dunkel und blind". Das war Wasser auf die romantische Mühle Friedrich Wilhelms IV. Er wollte in Berlin den Dom als Hauptkirche der evg. Christenheit schaffen; August Stülers Entwurf sah eine fünfschiffige Basilika vor ohne Querhaus mit Apsis und Vorhalle, an deren Seite eine Art Camposanto die Begräbnisstätte der Hohenzollern bilden sollte. Der Entwurf ist 1848 zum Glück liegen geblieben, denn eine Predigtkirche hätte diese riesige Halle nie werden können. Unter dem Einfluß des Basilikagedankens, freilich nicht in der gotischen Ausformung, ist von Persius 1845/48 die romantisch schöne Friedenskirche in Potsdam gebaut. Wer freilich S. Clemente in Rom kennt, wird das Original mehr lieben als die Kopie. Aehnlich ist durch Stüler die Jakobikirche in Berlin als Basilika erbaut. Dann aber kam über die Romantik hinweg die Gotik zum Siege. Die Vollendung des Kölner Domes als nationales Unternehmen brachte die Begeisterung zum Höhepunkt; demgegenüber hatten sich freilich auch Stimmen für andere Stilformen erhoben. Gottfried Semper hatte in seiner Schrift über den Bau evg. Kirchen (1845) die Renaissance als die für evg. Kirchen geeignete Bauform angegeben mit der Begründung, daß die protestantische Kirche nicht an das Mittelalter, sondern an die Zeit der Reformation anknüpfen müsse. Auch vertrat Semper grundsätzlich die vernünftige Meinung, daß man nicht Kirchen des 13., sondern des 19. Jhd.s bauen solle. Die Gotiker sammelten sich um Conrad Wilh. Haase und der Streit endete mit einer Niederlage der Semperschule. 1842 wurde der Neubau der durch Brand vernichteten Nikolaikirche in Hamburg geplant. Semper erhielt bei der Konkurrenz 1844 mit seinem Renaissance-Zentralbau den ersten Preis; aber der mächtige Einfluß der Gotiker,

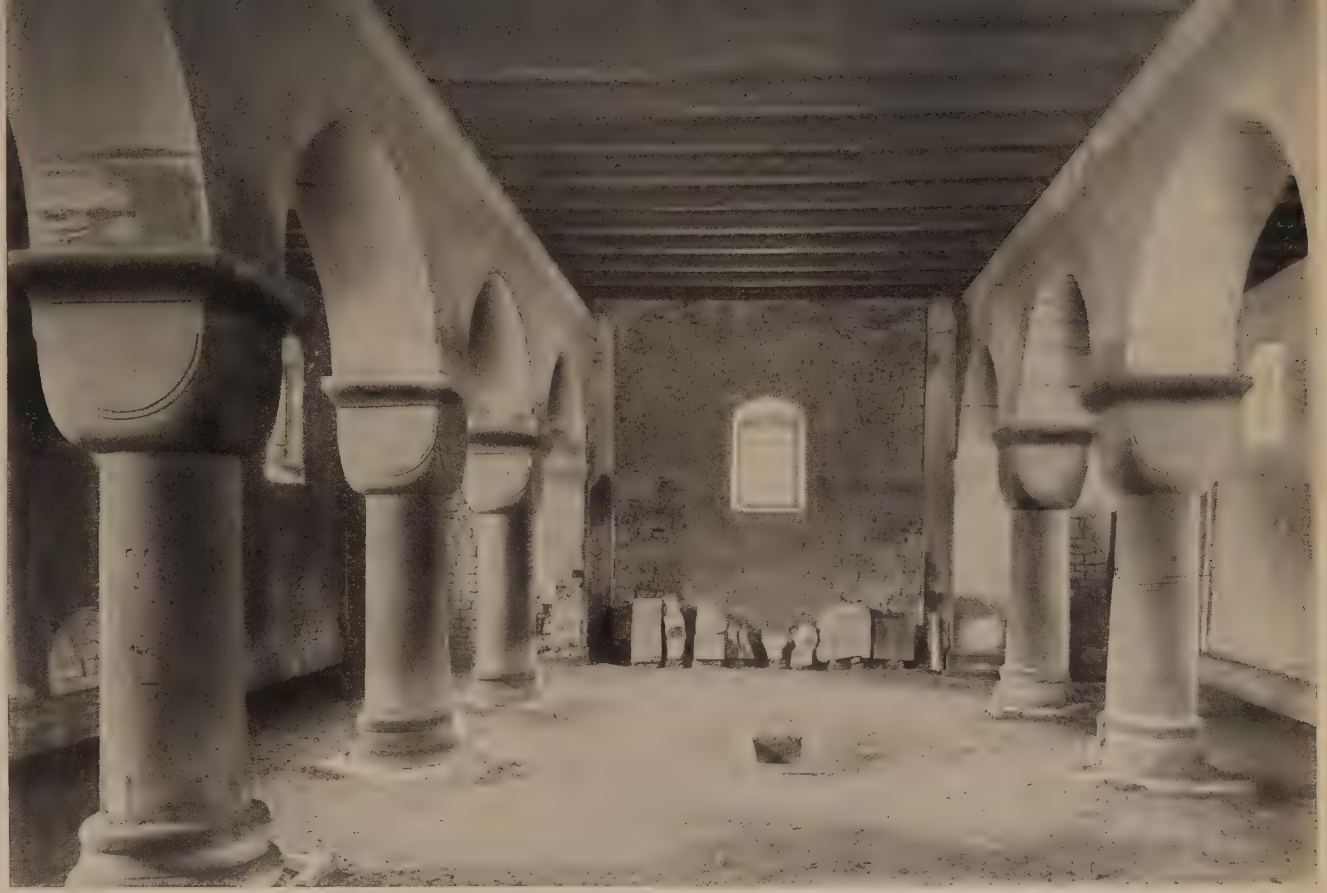
der Boisserée und des Kölner Dombaumeisters Zwirner, erreichte, daß der gotische Entwurf 1832—46 ausgeführt wurde, obgleich er nur den dritten Preis erhalten hatte.

In dieses ganze Ringen kam 1860 insofern Klarheit, als das Kirchenregiment eingriff. Die 1856 aufgestellten 16 Dresdener Thesen wurden vier Jahre später in Barmen zu 25 erweitert. Ihre endgültige Fassung bekamen sie 1861 auf der Konferenz zu Eisenach, wo 16 Sätze festgelegt wurden, das sogenannte „Eisenacher Regulativ". Nach ihm ist die angemessenste Grundform ein längliches Viereck mit Querschiff, also das lange Kreuz. Möglichst ist die Kirche nach Osten zu orientieren. Von den Zentralkirchen wird das Achteck als akustisch zulässig bezeichnet, die Rotunde verworfen. Der Anschluß an geschichtliche Baustile wird gefordert, in erster Linie der gotische Stil empfohlen. Damit wird der Bankrott des schöpferischen Geistes in jener Zeit erklärt. Etwas von der späteren Heimatschutzbewegung klingt in der Forderung an, den Stil nach der jeweiligen Bauweise der Landesgegend zu bestimmen. Die Kanzel darf weder vor noch hinter noch über dem Altar stehen, überhaupt nicht im Chor, sondern am Chorpfeiler nach dem Schiff zu. Für die Orgel wird die Westseite bestimmt. Wo Emporen angebracht werden müssen, kommen nur die beiden Langseiten in Frage und zwar so, daß nirgends der Blick zum Altar gestört wird. Keinesfalls dürfen sie sich in den Chor ziehen. Die Sitze sind so anzuordnen, daß Kanzel und Altar überall gesehen werden. Als eine berechtigte Forderung des Regulativs sei vermerkt, daß nur dauerndes Material ohne täuschenden Bewurf oder Anstrich verwendet werden darf. Die Schrift von E. Jaehn „Das evg. Kirchengebäude" (1882) hat dann überhaupt die Sonderberechtigung evg. K.forderungen bestritten, da die Reformationszeit keine neue Kirche habe gründen, sondern nur die Irrtümer und Mißbräuche habe entfernen wollen.

7. Dieser Romantik gegenüber hat dann 1881 Emil ¶ Sulze in seinem Vortrage „Der evg. K." energisch Front gemacht. In den 80er Jahren trat der Kampf gegen das Eisenacher Regulativ stärker hervor. ¶ Gurlitts Geschichte des Barockstils lehrte die Baukunst des 17. und 18. Jhd.s unbefangener betrachten. 1883 erklärte Karl ¶ Lechler in seiner Schrift: „Das Gotteshaus im Lichte der deutschen Reformation" die Gotik geradezu als Gegnerin des evg. Gottesdienstes. Er will hierfür ein Gemeindehaus. Diese Gedanken unterstreicht dann Sulze ganz entschieden. In seiner Schrift „Die evg. Gemeinde" 1891 protestiert er gegen die Diagonalstellung der Kanzel und hat wohl auch Recht mit seiner Behauptung, daß sich akustische Nachteile ergeben, wenn man in die Diagonale eines Langraumes spricht. Die Kanzel will er nur wenig erhöht haben; um sie sollen sich möglichst emporenlos im Halbkreis oder in Hufeisenform die Sitzreihen gruppieren. Er ist auch der erste Vertreter der „behnbaren Kirche", indem er in dem Baukomplex auch alle möglichen Gemeinderäume vereinen will, die bei stark besetzten Gottesdiensten mit dem Kirchenraum verbunden werden können. Die Teilung eines Abendmahls- und eines Predigtraumes verwirft er. Dem Eisenacher Programm tritt das Wiesbadener Programm gegenüber, das Pfarrer Veesenmeyer 1891 mit Otzen formulierte, als das Programm für die Reformationskirche in Wiesbaden aufgestellt wurde. In den vier Punkten wird außer den Sulzeschen Forderungen ausgesprochen, daß die Kanzel mindestens gleichwertig dem Altar aufgestellt werden und möglichst hinter ihm stehen solle; ebenfalls ist die Orgel ins Angesicht der Gemeinde zu stellen. Von den im Anschluß an das Wiesbadener Programm gebauten Kirchen sei die reformierte Kirche in Osnabrück genannt, 1892 von Otto March errichtet. Als reine Zentralanlage ist Heilig-Kreuz in Berlin 1865—68 von Joh. Otzen erbaut. 1891—93 erbaute Aug. Orth die Emmauskirche zu Berlin, eine Verbindung von Zentralkirche und Langschiff; hier steht der Kanzelaltar unter der Kuppel. An der Peripherie der Apsis ist ein zweiter Abendmahlsaltar. Für die Langschifffkirchen fand man eine neue Form in der sogenannten unsymmetrisch-zweischiffigen Anlage, die nur auf der der seitlich gestellter Kanzel gegenüberliegenden Wand eine tiefere Empore anordnet: Apolda, Christuskirche in Heidelberg, St. Georgen in Berlin (Otzen), Zwinglikirche in Berlin (Kröger). Endlich kam auch der Berliner Dom zur Ausführung in Form eines kreuzförmigen Zentralbaues; 1891 fand man in dem kath. Baumeister Raschdorf den zur Ausführung geeignet erscheinenden Baumeister. Es ist allgemein bekannt, welches traurige Endergebnis aus den bedeutenden Vorarbeiten zu diesem Werk herausgekommen ist.

8. Das Jahr 1906 brachte eine völlige Neuorientierung in der Auffassung. In diesem Jahr erschien P. Brathes Buch „Die Theorie des evg. Kirchengebäudes", das mit großem Ernst den Theologen die Verantwortung vor die Seele stellt. Die K.theorie sei ein Teil der Liturgik. C. ¶ Gurlitt prägte das Wort von der Liturgie als Bauherrin. Nachdem der erste K.kongreß in Berlin im Jahre 1894 wenig positive Förderung gebracht hatte, fand der zweite in Dresden 1906 größere Bedeutung. Auf ihm erregte das Modell des Baurats Gräbner das Hauptinteresse, das den Gedanken der Kanzel vor dem Altar in einer amphitheatralisch vom Eingang abfallenden Saalkirche durchführte. Der Altar steht in der Höhe des Eingangs, die Kanzel fünf Stufen tiefer. Der Plan ist aus den Sulzeschen Grundeinstellungen heraus erfaßt, der die Kanzel als Kernstück in den Mittelpunkt des Gemeinderaumes stellt, so daß der Prediger zu traulicher Zwiesprache inmitten der Gemeinde steht. Immer wieder kommt auf dem Kongreß das starke Bekenntnis zu einer Gegenwartskunst zum Ausdruck.

Der Dresdener Kongreß hat bedeutende Anregungen gerade durch die Betonung einer Gegenwartskunst gebracht. In erster Linie sind die Bauten zu nennen, die in Dresden selbst von Schilling und Gräbner errichtet wurden. Schon vor dem Kongreß entstand die Christuskirche in Dresden-Strehlen, in der sich schon der krankhafte Zug der Zeit zu einer überladenen Prunkhaftigkeit ausdrückte. Die praktische Umsetzung der Bauvorschläge brachte die Zionskirche in Dresden. Im Verfolg der Gräbnerschen Gedanken entstand die Kreuzkirche in Görlitz von Bitzau. Neben der Dresdener Schule sind die Bauten von Fr. ¶ Pützer in Darmstadt zu nennen, der seine eigenen Wege gegangen ist. In schlichteren Formen als die Dresdener Prunkfäle hat er eine Reihe von Kirchen in Hessen erbaut, die der Orgel im Gegensatz zu Gräbners Grundsätzen eine bedeutsamere Betonung geben; das hing mit der ¶ Liturgischen Bewegung zusammen, die von Fr. ¶ Spitta und J. ¶ Smend ausging und der Kirchenmusik nicht nur eine ausschmückende, nebensächliche Stellung im Gottesdienst zuweisen wollte, sondern vielmehr in ihr eine Darbietung des göttlichen Wortes neben der Predigt sah, eine Auffassung, die auch der gesamten



Aureliuskirche in Hirsau.
Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.

Inneres der Kathedrale zu Amiens.
Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.

Westfassade der Kathedrale zu Reims.

Nach einer Photographie von F. A. Seemanns Lichtbildanstalt, Leipzig.

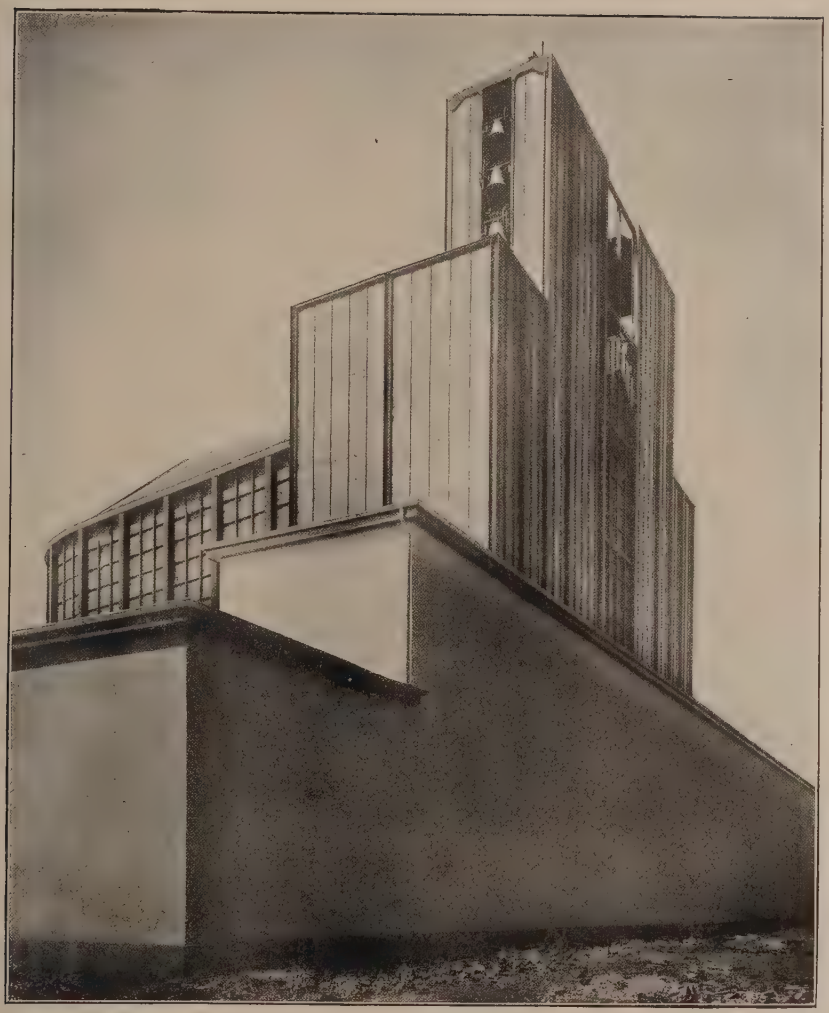
Klosterkirche Vierzehnheiligen: Inneres mit Gnadenaltar.
Nach einer Photographie der Staatlichen Bildstelle Berlin.

Frauenkirche Dresden.

Nach Georg Stuhlfauth, Der christliche Kirchenbau des Abendlandes, 1924, Abb. 18.

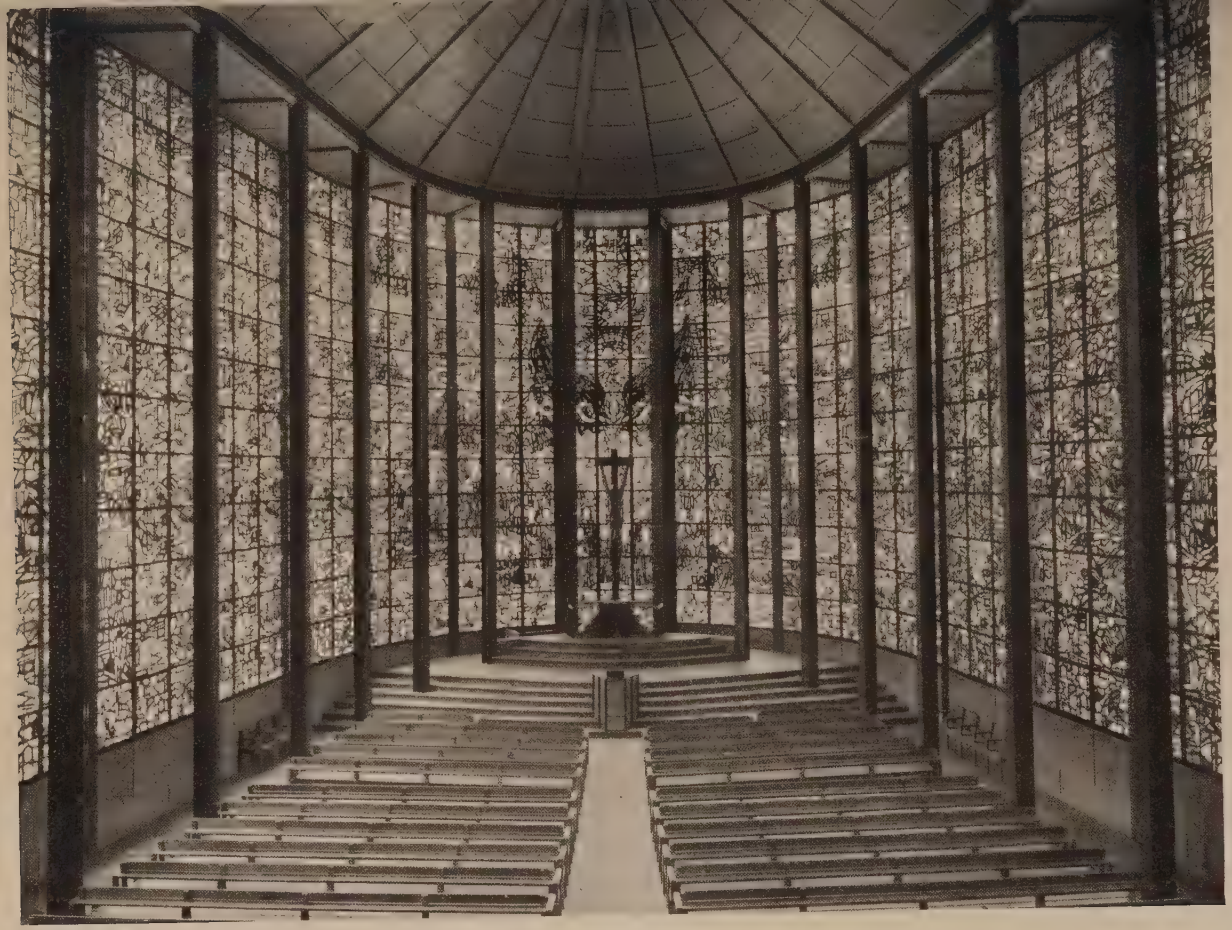
Kirche von Martin Elsäßer in Frankfurt-Niederursel.

Nach Kunst und Kirche 1928, Heft 3.



Außenansicht der Stahlkirche von Otto Bartning auf der Pressa in Köln.

Nach einer Photographie von H. Schmölz, Köln.



Inneres der Stahlkirche von Otto Bartning auf der Pressa in Köln.
Nach einer Photographie von J. Josuweck, Köln.

Kunstbetrachtung neue Wege wies (¶ Kunst: III. IV; ¶ Musik: III). Damit ist folgerichtig die Orgel in den Anblick der Gemeinde gestellt, so daß Musik und Ton nicht in den Hintergrund verbannt sind, sondern von vorn an die Gemeinde herankommen. Allerdings hat Pützer in der Pauluskirche zu Darmstadt diese Stellung der Orgel gar zu stark betont, so daß der Kanzelaltar von dem Orgelprospekt erdrückt wird. Eine etwas abgewandelte Orgelstellung ist die englische Art der Aufstellung auf der Seitenempore, wobei auch der Ton von vorn an die Gemeinde dringt. So die auch in anderer Beziehung interessante Kirche in Zürich-Oberstraß (Pfleghardt und Häfeli 1911) und die Christuskirche in Posen (1907). In Süddeutschland entsteht eine Fülle bedeutsamer Kirchenneubauten: 1911 als Zentralkirche die Christuskirche in Mannheim von Schrader, die Bauten von Curjel und Moser: Nicolai in Frankfurt und Flawil, Kanton St. Gallen; Lutherkirche in Freiburg 1919 von Schuster und Christen. Alle diese Bauten zeigen ein reiches Können der Architekten und ein völliges Versagen der von den Theologen zu stellenden Bauaufgabe. Man darf es nicht verkennen, daß die Sulzeschen Ideen den Kirchbaugedanken zerstört haben; denn es handelt sich nicht mehr um ein Gotteshaus, sondern um einen Versammlungsraum der Gemeinde. Der sakrale Charakter, den auch im Rationalismus die Kirchen gehabt haben, geht vollkommen verloren. Die Zweckmäßigkeit wird im Sinne einer äußerlichen Hörsamkeit bzw. Sehbarkeit betont. Der Bau hat nicht mehr den Symbolcharakter der Darstellung des mitten in der Gemeinde wohnenden Gottes; es wird nicht mehr scharf Gemeindeveranstaltung und Gottesdienst auseinandergehalten. Wenn Luther in seiner Zeit auch den „Säustall" zum Hören des Gotteswortes als geeignet bezeichnet hat, so hatte er doch die Vorstellung der sakralen Weihe des Ortes durch das Wort Gottes. In Zeiten solcher Hochspannung kann eben auch der ungeeignetste Raum durch die sakrale Intensität der Gemeinde geweiht werden. In unseren Zeiten aber sammelt sich die Gemeinde nicht bloß zum Hören des Wortes Gottes, sondern auch zu Gemeindeveranstaltungen sogar mit Theateraufführungen, und scheinbar sind solche Veranstaltungen manchen wichtiger als der Gottesdienst; denn oft genug hat man zuerst das Gemeindehaus errichtet, um sich die Kirche für spätere Zeiten aufzusparen. Nicht die Architekten sind schuld; sie haben in all den genannten Fällen ihre Aufgabe glänzend gelöst. Aber wenn z. B. in Düsseldorf als primäre Bauaufgabe ein Theatersaal errichtet wird, über dessen Bühne das Wort „Christus ist unser Meister" steht, vor dem Vorhang der Altar, die Kanzel und der Taufstein, so zeigt das deutlich den Verfall. Auch die nur als Kirchenraum gedachten Bauten, am deutlichsten die Lutherkirche in Freiburg, sind Prunkräume mit einem Bühneneinbau, in dem oben eine Orgelempore, davor der Kanzelaltar steht. Auch fünfmal hintereinander aufgestellte Kreuze machen dann den Raum noch nicht sakral. Im Gegenteil ist dieses letzte Ueberbleibsel aus der Fülle christlicher Symbolzeichen nur ein Beweis geistiger und geistlicher Armut. Die Prunksaalkirche mußte ihren inneren Bankrott bald offenbaren.

9. Der erste Rufer im heutigen Ringen um den evg. K. ist Martin ¶ Elsäßer. Gegenüber der hohlen Prunkkirche hat er in seinem Vortrag auf dem Kongreß des Vereins für religiöse Kunst in Marburg im Jahre 1924 seine scharfen Thesen aufgestellt: Nicht mehr die Kirche sei der primäre Kulturträger. Früher habe sich der Stil vom Kirchengebäude aus gebildet; heute bleibe der Kirche nur die Wahl, entweder ein hohles Pathos überlebter Stile traditionell zu pflegen oder von primären Kulturträgern wie Fabrikbauten den Stil zu nehmen, wie seinerzeit die Rathäuser von den Kirchen ihre Form nahmen. Keine Zeit habe zwei verschiedene Stile gehabt, sondern immer nur einen einheitlichen Ausdruck. Der K. müsse heute bescheidener werden. Turm und Glocken bedeuten nichts mehr im Häusermeer; auch mit den modernsten Mitteln des Bauingenieurs würde man freilich einen anderen Ausdruck finden müssen als bisher, der aber seinerseits wohl fähig sei, Bauten zu Gottes Ehre und Ruhm zu errichten. Man mag in vielem Elsäßer nicht beistimmen können — Turm und Glocken haben auch heute noch ihre Sprache; aber es ist wohl richtig, daß gerade mit dieser Bescheidung die Kirche eine eindringlichere Sprache finden wird als bisher mit der Nachahmung historischer Stile.

Am Anfang der neuen Bautätigkeit nach dem zerstörenden Kriege steht wieder ein Theoretiker. Otto ¶ Bartning's Buch „Vom neuen Kirchbau" (1919) ist das Bekenntnis einer um Gestaltung ringenden Seele (¶ Kunst: III). Bartning hat eine Reihe Los-von-Rom-Kirchen in Oesterreich in schlichten Formen gebaut. Eine spätere Erkenntnis offenbarte ihm, daß in diesen Kirchen das eigentlich Sakrale fehle. Doch kann dieses Sakrale nicht im Sinn einer örtlichen Gebundenheit der Religionsübung, auch nicht im kultischen Sinn des eucharistischen auf dem Altar gegenwärtigen Gottes sein (¶ Altar: III, 3 b). Aber es darf auch in der evg. Kirche nicht aufgegeben werden, daß Gott gegenwärtig in ihr ist, zwar nicht im Raum als solchem, wohl aber in dem durch die Gemeinde erfüllten Raum. Indem sie sich um Gottes Wort sammelt, wird der Raum sakral, ganz im Sinne der bekannten Worte Luthers. Dann aber muß der Raum in seiner Ausprägung auch einmal die Kraft haben, die einzelnen Menschen zu einer Gemeinschaft zusammenzuschließen, anderseits symbolkräftig genug sein, diesen Zusammenschluß als Einheit auch in seinen Formen auszudrücken. Auf der ersten Tagung des Vereins für religiöse Kunst 1924 in Berlin kam im Anschluß an Bartnings Vortrag in bezug auf seine Ausstellung des schon vorher bekannten Modells der Sternkirche (Fig. 19) eine rege Diskussion zustande. Diese Sternkirche nahm den Gedanken des Zentralraumes bis zur letzten Konsequenz auf; der Zentralraum ist wie einst in der Blütezeit die am meisten entsprechende Ausdrucksform des evg. Kirchengebäudes. Bartning legt bis zur Mitte hin in den Kreis ein Segment in Form einer erhöhten Feierkirche. Das ist aber bei ihm nicht die Zerschneidung des einheitlichen Raumes in zwei verschiedene Hälften, sondern die für kleinere Amtshandlungen bestimmte Feierkirche ist ein mit dem Gesamtraum verbundener Teil. An der Spitze des Segmentes steht der Altar, tiefer vor ihm unter der Kuppel die Kanzel. Hinter dem Altar gruppiert sich der Sängerchor um die Orgel. Eine Abwandlung des Zentralgedankens ist der Plan für die Gustav-Adolf-Kirche in Berlin und die auf der Kölner Pressa 1928 errichtete Stahlkirche (Tafel 7. 8). Hier ist der Grundriß eine vom Chor herausschwingende Linie, die die von der Turmfront her eintretende Gemeinde umfaßt. — Den theoretischen Gedanken der Sternkirche setzt die 1929 für die Gemeinde Essen Altstadt-Ost erbaute Kirche in die Praxis um; die herumgruppierten Gemeinderäume sind bei starkem Kirchenbesuch mit dem Kern zu verbinden.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Wenn Elsäßer die moderne Bauform auch für die Kirche gefordert hat, die aus dem Ingenieurbau der Fabriken usw. herkommt, so ist das doch nicht etwas Profanes. In diesen Bauten spricht sich das Sehnen unserer Zeit aus, ein „latent Sakrales". Högers Chilehaus, manche Fabrik Pölzigs und Bartnings tragen etwas Geheimnisvolles in sich. In dem Hang der Zeit zur Abstraktion liegt latent schon die Beziehung zum letzten Ewigen. Es wird darauf ankommen, ob die evg. Kirche jene latent religiösen Kräfte für ihren kultischen Bauausdruck wieder gewinnen wird. Sie hat nicht nur einen Zweckbau zu errichten, sondern die Kirche soll Ewigkeitssymbol sein, zusammenfassender Ausdruck dessen, was in der Gemeinde innerlich lebendig ist; Baustoff und Baustil können aber nur dem Heute entnommen werden. Die Verfallzeit des 19. Jhd.s lehrt uns mit aller Klarheit, wie töricht es ist, historische Formen kopieren zu wollen. Die kath. Kirche hat das begriffen: in ihr blüht gegenwärtig eine neue kirchliche Baukunst; Böhms Kirche in Bischofsheim, Webers Bauten seien hier nur genannt. Wir haben in der evg. Kirche eine Fülle bedeutender Architekten, die nur auf den Ruf der Kirche warten. In Berlin hat Salvisberg eine neue lutherische Kirche, Bräuning die Tempelhofer Kirche (Rundbau), Höger eine Kirche in Wilmersdorf geschaffen. Genannt seien noch ¶ Bartnings Bauten, Theodor ¶ Fischer mit seiner Kirche in Planegg, Jost mit der in Fellbach bei Stuttgart, ¶ Elsäßer in Frankfurt-Niederursel (Tafel 6).

Wenn nicht alle Zeichen trügen, stehen wir am Anfang einer neuen Blüte des evg. K.s.

Außer der allgemeinen Literatur zu ¶ Kirchenbau: I vgl. K. E. O. Fritsch: Der K. des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart, hrsg. von der Vereinigung Berliner Architekten, 1893; — O. Mothes: Handbuch des Evg.-Christlichen K.s, 1898; — C. Gurlitt: „Kirchen", 1906; — P. Brathe: Theorie des evg. Kirchengebäudes, 1906; — Derſ.: Der evg. Gottesdienst und sein Raum, 1929; — Joh. Biehle: Theorie des K.s vom Standpunkt des Kirchenmusikers und des Redners, 1913; — Alf. Wanckel: Der deutsche evg. K. zu Beginn des 20. Jhd.s, 1914; — Otto Bartning: Vom neuen Kirchbau, 1919; — Otto Schönhagen: Stätten der Weihe. Neuzeitliche protestantische Kirchen (Bildersammlung), 1919; — Gg. Stuhlfauth: Der christliche K. des Abendlandes, 1924; — Kultus und Kunst. Beiträge zur Klärung des evg. Kultusproblems. Hrsg. von Curt Horn, 1925 (Aufsätze von Bartning, Elsäßer, Horn); — Zeitschrift „Kunst und Kirche", 1928, Heft 3 (Evg. K.); — Neuzeitlicher K. Die Verhandlungen des 3. Kongresses für evg. K. (Magdeburg, Mai 1928), 1929. **Horn.**

Kirchenbauverein, Evangelischer, in Berlin 1890 begründet, um Kirchen und kirchliche Anstalten und neue Gemeinden in Berlin zu errichten, arbeitet seit 1903 auch außerhalb Berlins. Seine bekanntesten Schöpfungen sind die Kaiser-Wilhelms-Gedächtniskirche in Berlin (für 6 Millionen Mark gebaut) und die Kaiserin-Augusta-Viktoria-Stiftung auf dem Oelberg bei Jerusalem (Hospiz und Erholungsheim, 1910 eingeweiht, 1917 von den Engländern beschlagnahmt, später zurückgegeben, aber jetzt durch Erdbeben schwer beschädigt). Der Verein heißt jetzt Neuer K.; Geschäftsführer zur Zeit (1929) Major a. D. Freiherr von Mirbach, Potsdam. **Mulert.**

Kirchenbehörden sind kirchliche Organe, die durch ein übergeordnetes kirchliches Organ bestellt sind, um einen abgegrenzten Teil kirchlicher Aufgaben wahrzunehmen. In einem engeren Sinne sind K. nur jene jurisdiktionellen bzw. regimentellen Charakters, im engsten diese nur, wenn sie Kollegien bilden (vgl. aber Pfarr„amt" und seine Urkunden als öffentliche, weil von einer öffentlichen Behörde im Bereiche ihrer Zuständigkeit ausgestellte Urkunden). Im üblichen Sinne handelt es sich um solche kirchliche Organe, denen Aufgaben der Gesetzgebung, Rechtsprechung, Regierung und Verwaltung übertragen sind. In der kath. Kirche scheiden also reine Aemter der Weihegewalt, denen neben den Vollmachten der ordo nur iurisdictio pro foro interno sacramentali vel extrasacramentali (¶ Jurisdiktion) anvertraut ist, aus, in der evg. solche, die auf der Ordination beruhen und ausschließlich mit der potestas clavium (¶ Schlüsselgewalt) ausgestattet sind.

In der kath. Kirche stehen obenan die 11 Kardinalskongregationen (Cod. jur. can. c. 246 ff) unter die als Spitzenorgane der ganze Aufgabenkreis der Kirche aufgeteilt ist, dazu die obersten römische Gerichtshöfe (tribunalia; ¶ Gerichtsverfassung, Sp. 1058) und officia (¶ Kurie). — Während für die Mittelstufen der Jurisdiktionshierarchie (insbesondere die Kirchenprovinz) besondere (Metropolitan-) Behörden fehlen, bestehen bischöfliche Behörden als Curia dioecesana (c. 363 ff). Sie sind Generalvikariat, auch Ordinariat, Offizialat, auch Konsistorium als besonderes Ehegericht u. a. (¶ Gerichtsverfassung, Sp. 1057).

In der evg. Kirche sind frühere K. jene der landesherrlichen Kirchenregiments gewesen, die ihren Auftrag von dem Träger der Staats- und Kirchengewalt erhalten hatten und mit unterschiedlich reinem innerkirchlichem oder gemischtem Aufgabenkreis in wechselnder Abhängigkeit vom Staate bzw. dem zuständigen Ministerium standen (¶ Kirchenverfassung III). In der selbständig gewordenen Landeskirche sind K. und haben ihren Auftrag von der Landeskirche selbst — teilweise repräsentiert durch die Synode — nach Maßgabe der Verfassung die obersten kirchlichen Regierungs- und Verwaltungsbehörden, also, wo solche vorhanden, Kirchenregierung, Kirchensenat, dann Oberkirchenrat, Landeskirchenrat, Landeskirchenamt, Landeskonsistorium, die Mittelbehörden als Provinzialkonsistorium, Bezirkskirchenamt, auch ¶ Generalsuperintendenten (Kreisdekane), ¶ Superintendenten (Dekane), Prälaten, Pröpste, soweit beide Aufgabenkreis regimentlich ist. Die zur ständigen Vertretung der Landessynoden (¶ Synodalverfassung) bestellten Landessynodalausschüsse sind behördlichen Charakters, soweit sie an der Kirchenleitung und Verwaltung teilnehmen. Auch Kirchengerichte in mehrfacher Instanzordnung, besondere Dienststrafgerichte und Kollegien z. B. zur Entscheidung über Lehrirrtümer (¶ Spruchkollegium) finden sich usw. Die Landessynode kann als primäres und unmittelbares Organ nicht den Behörden zugezählt werden.

Außer den Lehrbüchern des ¶ Kirchenrechts vgl. G. Holstein: Die Grundlagen des evg. Kirchenrechts, 1928; — für Preußen (auch allgemein) vgl. J. V. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen, 1924 ff. **Oeschey.**

Kirchenbücher.

1. K. in der kath. Kirche; — 2. K. in der ältern evg. Kirche — 3. Die Uebernahme durch den Staat; — 4. Der Wert der alten K.; — 5. Der Wert heutiger K.führung: a) für die Wissenschaft; b) für die kirchliche Praxis; — 6. Zentralisierung der K.?; — 7. Rechtliches.

1. Die alte Kirche hatte Verzeichnisse der Getauften und Verstorbenen (¶ Dyptychon), von denen aber nichts erhalten ist. Im Mittelalter verzeichneten nur Klerus, Klöster, Bruderschaften ihre Mitglieder in besonderen Listen. Wollte man Alter, Taufe, Eheschließung beglaubigen, so mußten „lebende

Urkunden" eintreten, d. i. Augenzeugen, wobei dem Irrtum und der Gewissenlosigkeit ein weiter Spielraum blieb. Regelrechte K. finden sich zuerst in Italien und Südfrankreich. In Deutschland machte Surgant zu Kleinbasel mit K.n 1490 den Anfang. Ihre allgemeine Einführung verlangte indes erst das ¶ Tridentinum 1563, in der 24. Sitzung anläßlich von Ehefragen, um leichtfertigen Ehescheidungen besser entgegentreten zu können; denn eine Ehe war sofort ungültig, wenn wirkliche oder vermeintliche Zeugen eine Patenschaft zwischen den Verwandten von Mann und Frau bekundeten. Trotzdem ging die Einführung der K. auf kath. Boden recht langsam vor sich, immer etwas später als in den evg. Nachbarländern. Teile der österreichischen Monarchie erhielten sie erst 1784.

2. Dagegen nahm mit der evg. Predigt vielerorts die K.führung einen spontanen Anfang. Der Kampf gegen die Wiedertäufer setzte eine glaubwürdige Bezeugung der vollzogenen Taufe voraus. Schon vor der Regelung durch die Obrigkeit entstanden K., z. B. in Zwickau 1522, in Nürnberg 1524. Der Rat zu Zürich nahm sich der Sache 1526 auf Zwinglis Rat an. Bald erfaßten auch die reformierenden Fürsten die Wichtigkeit der K. Die Nürnberg-Brandenburgische Kirchenordnung von 1533 verordnet sie als erste. Und der Vorschrift folgte hier alsbald die Ausführung. Schrittweise ging es nach Norden vorwärts; zuletzt erhielten Schweden und Finnland 1686 K. — Die K. sind zunächst knapp gehalten, von 1700 ab oft breit, untermischt mit Berichten über Seuchen, Wetter und Krieg, unterbrochen durch erbauliche Betrachtungen, auch in Versen, ganz oder teilweise lateinisch abgefaßt, oft ungenau in Tagen und Namen. Vielfach ist nur Taufe und Begräbnis, nicht Geburt und Tod bezeugt. Viele K. gingen verloren, namentlich in Kriegszeiten. Vielfach haben dann die Pfarrer sich bemüht, sie aus vorhandenen schriftlichen Unterlagen und mündlichen Zeugnissen wiederherzustellen.

3. In den folgenden Jahrhunderten legte mehr und mehr der Staat seine Hand auf die von der Kirche geführten Personenstandsregister. Am schnellsten ging dies in Frankreich: 1539 verordnete Franz I kirchliche Registerführung unter Aufsicht der bürgerlichen Gerichte. Ludwig XIV stellte fest, daß die K.führung nicht mehr Sache der Geistlichen, sondern der weltlichen Behörde sei; die Pfarrer haben das fertiggestellte Register an den Amtsschreiber abzugeben. 1787 kommt in Frankreich die Zivilehe (¶ Ehe: V, 3). Damit wird die Listenführung dem Bürgermeister übertragen. Nicht so eilig, aber ähnlich war der Verlauf in den einzelnen deutschen Staaten. Das preußische Landrecht 1794 und das Generale von 1799 für Kursachsen bewiesen (als Beispiele) die immer weniger kirchliche, immer stärker staatliche Auffassung der K. in der Aufklärungszeit. Damit schwand auch die behagliche Breite früherer Jahrhunderte; das Schema trat ein. Die Zivilstandsgesetzgebung für Preußen 1874, fürs Reich 1875 nahmen der Kirche völlig die Personenstandslisten mit öffentlich-rechtlicher Geltung aus der Hand und übergaben sie dem Standesamt, von dessen Führung Religionsdiener grundsätzlich ausgeschlossen sind. Dabei traten natürlich an Stelle der kirchlichen Tauf-, Trau- und Begräbnisbücher: Geburts-, Eheschließungs- und Sterberegister. Nur in Oesterreich und seinen Nachfolgestaaten hat noch heute die Geistlichkeit aller Religionsgemeinschaften die „Matrikel"-Führung zu besorgen und damit eine Menge rein weltlicher Arbeit für den Staat zu leisten. Doch behielt (außer in Frankreich) die Kirche wohl überall ihre älteren K. in der Hand und hat somit nach wie vor auch die bürgerlichen Urkunden für die frühere Zeit auszufertigen. Sie führt ihre Bücher auch jetzt noch für sich weiter. So im ganzen Gebiete der evg. Kirche. Auch die römische Kirche hat neben dem Staate (oder für ihn) ihr kirchliches Personenstandsregister.

4. Der Inhalt der älteren K. ist verschiedentlich von bedeutendem Werte, vorerst zur Personalbekundung in rechtlichen, zumal in Erbschafts- und andern Abstammungssachen. Seit 1700 schätzt man sie auch als Quellen für Bevölkerungskunde und Sozialwissenschaft. Später erkannte man in ihnen geschichtliche Urkunden erster Klasse, für Geschichte nicht nur der Familien, auch der Volksgesundheit, der kirchlichen Sitte, der Sittlichkeit — ja auch für ganz andere Lebensgebiete sind namentlich die breiten Ergüsse früherer Zeiten brauchbare Quellen.

5. Diese Aufgaben sind nun, wie es scheint, restlos den Standesamtsregistern zugefallen. Hat es noch Wert, wenn kleinere Gemeinden ihrem Pfarrer die Arbeit der K.führung und wenn größere sich die Ausgabe eines K.führers aufladen? — a) Zunächst werden unsere heutigen K. dem Forscher der Zukunft ebenso wertvoll sein wie die Standesamtsregister, vielleicht, weil übersichtlicher, noch wertvoller. Der Geburtseintrag z. B. beginnt bei diesem mit dem Namen des Anmeldenden, etwa der Hebamme und schließt mit ihm, während Eltern, Kind und Geburtstag erst irgendwo, schwer auffindbar, in der Mitte genannt sind. Im K. stehen Tage, Namen, Eltern, klar hervorgehoben, spaltenweise untereinander. In einzelnen Punkten sind seine Angaben auch reichhaltiger. — b) Das allein wäre natürlich noch nicht Anlaß genug für die Kirche, eine so zeitraubende Arbeit zu leisten. Sie braucht aber ihre K. auch für sich selbst. Wenn sie nur Getaufte konfirmiert, nur Konfirmierten das Abendmahl spendet, das Paten- und Wahlrecht zugesteht, Eltern ungetaufter Kinder und ungeratenen Eheleuten beides entzieht, so muß sie über den Vollzug der kirchlichen Handlung einen urkundlichen Nachweis ermöglichen. — Wichtiger noch ist der Dienst der K. fürs kirchliche Leben selbst vom Standpunkte der „aufsehenden Seelsorge" Al. ¶ Schweizers und dem ¶ Sulze'schen Gemeindeideale aus. Die Führung der K. schenkt dem Pfarrer eine Menge Kenntnisse über seine Gemeinde nach ihren äußeren Verhältnissen und Lebenserfahrungen: Beruf, Kinderzahl, Todesfälle — in Sachsen tragen die Pfarrer sogar die den Tod verursachende Krankheit mit ein —, Verwandtschaft und Verschwägerungen; Kenntnisse, die ihm bei der Seelsorge und bei Kasualreden wieder von Nutzen sind. Freilich darf die Gemeinde dann nicht so groß sein, daß durch die K.führung dem Pfarrer zuviel Zeit genommen wird, die Menge der Einträge ihm überdies das Behalten ihres Inhalts erschwert. Dann empfiehlt sich schon, einen besonderen K.führer anzustellen: ein großer Teil des Nutzens der K. für die Seelsorge geht dadurch freilich verloren; immerhin können die Geistlichen die vom Kirchner geschriebenen K. nachschlagen und so manches seelsorgerlich Wissenswerte feststellen. Ob die Anlage vollständiger Gemeinderegister nützlich ist, läßt sich schwer entscheiden. In kleinen Gemeinden hat der Pfarrer auch ohne dies die nötige Uebersicht; in großen ist es kaum möglich, sie immer auf dem Laufenden zu halten, wenn man nicht sehr viel, anderswo wichtigere, Kraft und Zeit darauf verwenden will. Und doch ist es ein unhaltbarer Zustand, wenn eine Kirchgemeinde kein lückenloses Verzeichnis ihrer Mitglieder besitzt. —

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Dagegen ließen sich die bisherigen K. leicht seelsorgerlicher halten, was sicher von Segen wäre, etwa durch Eintrag des Trau- und Grabtextes.

6. Archivare und Familienforscher haben öfters angeregt, die K. früherer Jahrhunderte in Bezirks- oder Landesarchiven zu sammeln, um sie dort sicherer vor Feuer, Nässe und anderen Schäden zu hüten. Auch könnte so der Forscher sie leichter benutzen. Dem entgegen steht der Wert, den die alten K. in der Hand des Ortspfarrers für die Heimatgeschichte und damit für die Pflege kirchlichen Heimatsinnes haben. Die Frage ist wohl noch nicht spruchreif; einstweilen dürfte mehr Stimmung für ihren Verbleib an der bisherigen Stelle bestehen. — ¶ Archivwesen 3.

Ed. Heydenreich: Handbuch der praktischen Genealogie II, 1913, S. 28—63, dort S. 37—46 ausführliche Literaturnachweise; — E. Jakobs: RE³ X, S. 354 ff; XXIII, S. 755; — R. Borch: Uebersicht über die K. der Stadt Braunschweig (in: „Quellen und Hilfsmittel zur Braunschw. Familiengeschichtsforschung", 1927, Heft 1). **Schwen.**

7. Bis zur Einführung der Zivilstandsgesetzgebung (s. oben 3) bildeten die kirchlichen Taufbücher (als Geburtsregister), Traubücher (als Eheschließungsregister) und Beerdigungslisten (als Sterberegister) zugleich staatliche Urkunden über Veränderungen im Personenstand; seitdem beurkunden sie nur noch die kirchlichen Handlungen. Mit der Führung der K. ist meist der Pfarrer beauftragt; er trägt, wenn sie in größeren Gemeinden dem Gemeindeamt (Kirchenbüro), in kleineren etwa dem Kantor übertragen ist, die Verantwortung. Der Superintendent (Dekan) führt die Aufsicht, die Kirchenbehörde die Oberaufsicht. Bescheinigungen auf Grund der K. sind vom zuständigen Pfarramtsführer unter Beidrückung des Kirchensiegels zu unterfertigen. **Schian.**

Kirchenbund, Deutscher Evangelischer.

1. Geschichte; — 2. Organisation.

1. a. Die Entwicklung der deutschen Reformationskirchen hat sich in zwei großen Linien vollzogen. Dank der überragenden Persönlichkeit ¶ Luthers ist die deutsche Reformation sofort mit einem starken Bestand an religiösem Gemeinbesitz in die Erscheinung getreten. Ihm traten, namentlich in der äußeren Ausgestaltung des Kirchenwesens, starke trennende Momente gegenüber, da die Leitung der Kirchen nicht in geistliche, sondern weltliche Hände gelegt wurde und jeder Landesherr, jede freie Reichsstadt das Recht des Summus Episcopus bekam (¶ Deutschland: I, 5; 6 b). Verstärkt wurde diese Zersplitterung durch die wachsende Selbständigkeit der Territorialmächte gegenüber dem Reich, besonders aber durch die Trennung in lutherische und reformierte Reichsstände. Indessen führten die innere Gemeinschaft und die äußeren Nöte die Reichsstände schon frühzeitig und immer wieder zusammen. Aus den vorübergehenden politischen Bündnissen der Evangelischen zu Torgau (1526) und Schmalkalden (seit 1531; ¶ Deutschland: I, 5), den vielfachen aber erfolglosen Bemühungen einzelner Reichsfürsten, zur Einrichtung einer dauernden Konföderation (¶ Einigungsbestrebungen: II) erwuchs, namentlich durch das Bedürfnis nach gemeinsamer Vertretung der protestantischen Interessen auf den Reichstagen, das ¶ Corpus Evangelicorum, als Gegenstück zu einem gleichartigen kath. Kollegium. Es verhandelte selbständig mit einzelnen Reichsständen, mit dem Kaiser und auswärtigen Herrschern und hatte seit 1770 zwei dauernde Deputationen, wurde aber mit dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation 1806 zu Grabe getragen.

1. b. Unter den Wirkungen der Aufklärung, der n
tionalen Bestrebungen und der erhebenden Gemei
schaft des Freiheitskampfes zu Anfang des 19. Jh
fehlte es nicht an kirchlichen Einheitsplänen, die ab
unausführbar waren, wie die Forderung des Tur
vaters Jahn (1810) nach einer „einigen deutsch
Kirche" oder des Philosophen ¶ Fichte, der für d
staatlichen Neubau auch eine staatliche Einhei
religion forderte. Wichtiger war der 1816 erfolg
Vorschlag des Kirchenhistorikers G. J. ¶ Plan
daß sich die Protestanten auf den Versammlung
des Deutschen Bundes vereinigen sollen, um e
neues Corpus Evangelicorum herzustellen zur
reichung nicht politischer, sondern kirchlicher u
religiöser Ziele. Neben diese aus nationalen u
kirchenrechtlichen Erwägungen entstandenen Plä
trat eine aus politischen und religiösen Beweggründ
erwachsene Tat: die ¶ Union zwischen Lutherane
und Reformierten in Preußen und anderen deutsch
Territorien. Die Hoffnung von Männern n
¶ Schleiermacher auf Herbeiführung eines Zusa
menschlusses der deutschen evg. Landeskirchen a
unierter Grundlage ließ sich schon wegen der a
lehnenden Haltung der nicht-unierten Landeskirch
nicht verwirklichen. Die Zeit trieb aber zu imm
erneuten Vorschlägen. Preußen versuchte 1838
seinen kirchenpolitischen Kämpfen mit der römis
kath. Kirche (¶ Kölner Kirchenstreit) sich mit d
übrigen evg. Bundesstaaten zu verständigen, bl
vergeblich. König Wilhelm von Württemberg l
1843 am preußischen Hofe eine Denkschrift vorlege
die im Blick auf die wachsende Macht des Ultramo
tanismus einen Zusammenschluß der Evangelisch
am Bundestag fordert. Sie führte zur Einberufu
einer evg. Konferenz, an der um Neujahr 18
unter dem Vorsitz von Bethmann-Hollweg in Berl
Vertreter von 26 deutschen Bundesregierungen te
nahmen. Man verhandelte über Fragen der Ve
fassung, des Kultus und der Bekenntnisse und faß
eine Wiederholung der Konferenz ins Auge. 18
forderte C. ¶ Ullmann in seiner Schrift: „Für d
Zukunft der evg. Kirche Deutschlands" eine deutsc
evg. Kirchengemeinschaft, nicht auf Grund. ein
neuen Bekenntnisses, sondern lediglich der Zusti
mung zum Formal- und Materialprinzip der R
formation; zu ihrer Herbeiführung sollten die Schir
herren der Kirchen Abgeordnete berufen. Viel weit
ging die Forderung des nahen Freundes Friedri
Wilhelms IV, Freih. von ¶ Bunsen in seinem ebe
falls 1845 erschienenen Buch „Die Verfassung d
Kirche der Zukunft" nach einer neben dem Sta
stehenden, von einem Reichskirchenrat geleitet
deutschen Nationalkirche (¶ Reichskirche).

Im politischen Sturmjahr 1848 unternahmen
dann freie Bestrebungen, die Versuche der Regierung
und die Pläne der Theoretiker in die Tat umzusetze
Die ¶ Lichtfreunde und einige Hallenser und Jenens
Theologen verlangten auf einer Tagung Oste
1848 in Köthen die Autonomie der Gemeinden u
eine bekenntnislose, ganz Deutschland umfassen
Volkskirche, deren Vertretung durch Urwahlen g
schaffen werden sollte. Karl von ¶ Hase unterz
diese Beschlüsse in seinem Buche „Die evg.-prot
stantische Kirche des Deutschen Reiches" einer Krit
er forderte eine protestantische deutsche Volkskirch
in der die großen milden Grundsätze über die religiö
Eigentümlichkeit der evg. Kirche zu einem bestimmt
Bewußtsein kommen müßten, und deren Leitung e
Evg. Nationalkonzil haben sollte, dessen religiö
Bekundungen als Ratschläge, dessen rechtliche B

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

schlüsse als Gesetze gelten sollten. Für eine Bundeskirche erhoben auch anfänglich J. A. ¶ Dorner und von Bethmann ihre Stimme. Diesen Plänen traten aus konfessionellen Gründen gleichzeitig ¶ Wackernagel und ¶ Stahl entgegen, die einen Kirchenbund befürworteten, über den auf einem Kirchentag zu beschließen sei. Dorner und Bethmann traten diesem Vorschlage bei. So kam es zur Einberufung des Wittenberger Kirchentages (¶ Kirchentage), der vom 21.—23. Sept. 1848 stattfand, als eine „Versammlung zur Gründung eines deutschen evg. K.es". An die Liberalen waren keine Einladungen ergangen, während die konfessionellen Lutheraner auf einer Versammlung in Leipzig ihre Ablehnung erklärten. Die in Wittenberg Erschienenen waren zwar führende Männer des kirchl. Lebens, hatten aber kein kirchliches Mandat. Ihr Beschluß: „Die evg. Kirchengemeinschaften Deutschlands treten zu einem K. zusammen" ist nicht zur Ausführung gekommen. Wohl aber kam es zur Begründung des „Central-Ausschusses für die ¶ Innere Mission der deutschen evg. Kirche", der bis 1872 Kirchentage und seitdem die großen Kongresse für Innere Mission veranstaltet hat. Auf dieser Bahn gemeinsamer Arbeit ist der Inneren Mission seit 1832/42 der Evg. Verein der ¶ Gustav-Adolf-Stiftung vorangegangen, als der erste, der auf dem Gebiete kirchlicher Liebesarbeit die zersplitterten Kräfte deutsch-protestantischer Frömmigkeit zu einheitlichem Wirken zusammenfaßte. Der Stärkung des evg. Solidaritätsgefühls diente mehr oder minder auch die Arbeit aller der evg. Verbände, die sich über die ganzen deutschen Landeskirchen erstrecken und sich 1916 zur ¶ Konferenz deutscher evg. Arbeitsorganisationen zusammenschlossen. Besondere Verdienste um die Förderung eines Zusammenschlusses hat der 1886 gegründete ¶ Evangelische Bund zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen. An ihn appellierte 1890 Karl ¶ Lechler in seinem Buch „Der deutsch-evg. K.", in dem er vom lutherischen Standpunkt aus den konfessionell Gerichteten zu einem K. Mut machen wollte, da es sich nicht um eine Union, sondern um eine Konföderation handeln könne. Auf Grund dieser Vorschläge beschloß der Bund 1899 in Nürnberg einen von v. ¶ Bamberg verfaßten und von W. ¶ Kahl begutachteten Entwurf der Eisenacher Kirchenkonferenz (s. unten 1 c) einzureichen, die sie den Kirchenregierungen zwecks weiterer Entschließung zur Kenntnis brachte. Eine bedeutsame Kundgebung für den Zusammenschluß der deutschen evg. Kirchen erfolgte bei der Feier der dreihundertjährigen Wiederkehr des Geburtstags ¶ Ernsts des Frommen am 26. Okt. 1901 in Gotha, der auch Kaiser Wilhelm II beiwohnte. Der Regent, Herzog Ernst von Hohenlohe-Langenburg, betonte in seiner Rede, wie Herzog Ernst einen Bund aller evg. Kirchen erstrebt habe mit voller Freiheit seiner einzelnen Glieder im Innern, so würden auch heute die deutschen evg. Kirchen durch einen unter Sicherung der Freiheit ihrer Bekenntnisse erfolgten Zusammenschluß zur Wahrung ihrer hohen gemeinsamen Güter eine Sicherung und Kräftigung erfahren. Auch der Kaiser griff diese Gedanken in seiner Erwiderung auf.

1. c. Aber auch die Kirchenregierungen waren ihrerseits nicht untätig geblieben. Ihrer Initiative bleibt es zu danken, daß aus allen Beratungen bis zum Revolutionsjahr 1848 doch noch ein positives Ergebnis erzielt wurde: die 1852 am Fuße der Wartburg gegründete Eisenacher Konferenz deutscher evg. Kirchenregierungen, der sich alle Landeskirchen, bis auf Reuß ä. L., und das evg. Oesterreich anschlossen. Die Konferenz hatte die Aufgabe, „auf Grund des Bekenntnisses wichtige Fragen des kirchlichen Lebens im freien Austausch zu besprechen und unbeschadet der Selbständigkeit jeder einzelnen Landeskirche ein Band ihres Zusammengehörens darzustellen und die einheitliche Entwicklung ihrer Zustände zu fördern". Die Konferenz hatte keine Recht- und Machtbefugnisse, sondern nur einen vertraulichen, beratenden Charakter; sie trat daher wenig in die Oeffentlichkeit, war aber fünfzig Jahre hindurch als eine amtliche Veranstaltung die einzige offizielle Darstellung der Einheit des evg. Deutschland und durch die gemeinsame Arbeit der leitenden Kirchenmänner persönlich wie sachlich von großer Bedeutung. Hauptergebnisse ihrer Arbeit waren die Eisenacher ¶ Perikopen, die Grundlage eines einheitlichen ¶ Gesangbuches (: I, 3a) und die revidierte Lutherbibel (¶ Bibelübersetzungen: IV, 2b). Sie fühlte selbst die Notwendigkeit einer Weiterbildung und überhörte keineswegs die Wünsche der Verbände, denen auch die Synoden zur Seite traten. Unter diesen ist besonders die Preußische Generalsynode zu nennen, die 1876 in § 19 ihrer Ordnung bestimmte: „Die Generalsynode nimmt Kenntnis von den Beziehungen der Landeskirche zu den übrigen Teilen der deutschen evg. Kirche, beschließt über die der weiteren Entwicklung ihres Gemeinschaftsbandes dienenden Einrichtungen und beteiligt sich durch von ihr gewählte Abgeordnete an etwaigen Vertretungskörpern der deutschen evg. Kirche." Bemerkenswert an dieser Bestimmung ist die Nennung der deutschen evg. Kirche in der Einzahl, sowie der Wille zur synodalen Mitwirkung bei einem einheitlichen Vertretungskörper der deutschen Kirchen. Der 1903 aus der Eisenacher Kirchenkonferenz hervorgegangene Deutsche Evg. ¶ Kirchenausschuß bedeutete einen großen Fortschritt; aber als Organ der Kirchenkonferenz blieb er eine einseitige Vertretung der Kirchenregierungen. Er selbst sah deutlich, daß er einer synodalen Ergänzung bedürfe, um dadurch auch im Gemeindeleben zu wurzeln und mit erheblich verstärktem Schwergewicht auf das öffentliche Leben einzuwirken.

1. d. Diese Wünsche wurden im Weltkrieg immer lauter und kamen bald nach Zusammenbruch des Deutschen Reiches und der völligen verfassungsmäßigen Umgestaltung der deutschen Landeskirchen (¶ Kirchenverfassung: III, 6) zur Verwirklichung (¶ Einigungsbestrebungen: III, 1). Als unmittelbar nach der Revolution vielstimmig der Ruf nach einem Kirchentag erfolgte, richtete die Konferenz deutscher evg. Arbeitsorganisationen an den Kirchenausschuß den Antrag, Vertreter der Kirchenregierungen, der Landessynoden und der freien Vereinigungen zu einem Kirchentag einzuberufen. Der Kirchenausschuß beschloß in seiner Sitzung vom 4. Febr. 1919, der Vertreter der Konferenz beiwohnten, durch eine Vorkonferenz die Wege für die Einberufung eines allgemeinen deutschen Kirchentages zu ebnen. Diese Konferenz, die vom 27.—28. Febr. 1919 in Kassel stattfand, stimmte dem Beschluß des Kirchenausschusses zu. Schon vom 1.—5. Sept. 1919 konnte in Dresden der erste vorbereitende Deutsche Evg. ¶ Kirchentag stattfinden. Er machte den Kirchentag zu einer dauernden Einrichtung, übertrug ihm die Aufgaben der Eisenacher Konferenz und des Kirchenausschusses sowie die Vorbereitung zur Gründung eines K.es. Auf dem Kirchentag in Stuttgart wurde dann am 15. Sept. 1921 die Verfassung des

Deutschen Evangelischen Kirchenbundes einstimmig angenommen. Alle 28 Landeskirchen erklärten in kurzer Zeit ihren Beitritt. So konnte am 25. Mai 1922, am Himmelfahrtsfest, in der Schloßkirche zu Wittenberg über den Gräbern Luthers und Melanchthons unter Leitung von Präsident ¶ Moeller der D. E. K. gegründet werden.

2. Die Verfassung des D. E. K.es, der die Rechte einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft hat, bezeichnet als seinen Zweck, „zur Wahrung und Vertretung der gemeinsamen Interessen der deutschen evg. Landeskirchen einen engen und dauernden Zusammenschluß derselben herbeizuführen, das Gesamtbewußtsein des deutschen Protestantismus zu pflegen und für die religiös-sittliche Weltanschauung der deutschen Reformation die zusammengefaßten Kräfte der deutschen Reformationskirchen einzusetzen. Dies alles unter dem Vorbehalt der vollen Selbständigkeit der verbündeten Kirchen in Bekenntnis, Verfassung und Verwaltung." Seine Aufgabe ist eine doppelte. Seine unmittelbare Tätigkeit mit bindender Wirkung für seine Glieder erstreckt sich auf die Wahrung der gemeinsamen Interessen im Verhältnis zum Ausland, zum Deutschen Reich und auf Antrag der beteiligten Kirchen auch gegenüber den einzelnen deutschen Landesregierungen; ferner im Verhältnis zu anderen Religionsgesellschaften im In- und Auslande, sowie bei der kirchl. Versorgung der evg. Deutschen im Ausland unter Fühlungnahme mit den jeweils beteiligten einzelnen Kirchen und Vereinigungen. Seine mittelbare Tätigkeit vollzieht sich in zwei Kreisen. Den verbündeten Kirchen will er Anregungen geben zur Festigung des Bandes zwischen evg. Volkstum und Kirche, zur Pflege des christlichen Hauses, der religiösen Volkserziehung auf allen Stufen des Schulwesens und der Arbeit an der schulentwachsenen Jugend, zur Pflege christlicher Liebestätigkeit, zum Ausgleich und zur Versöhnung der sozialen Gegensätze, zu kirchlicher Versorgung der öffentlichen Anstalten für Kranke, Waisen und Gefangene, Schutz der kirchl. Feiertage, Ausbildung des theologischen Nachwuchses, Wahrung der erforderlichen kirchlichen Rechte. Daneben will er den Werken der freien kirchlichen Arbeitsorganisationen dienen. Mitglieder sind die den Bund schließenden Landeskirchen. Auch andere evg. Religionsgesellschaften können aufgenommen oder in anderer Form durch Bundesgesetz angegliedert werden.

Der Bund hat drei Organe: Kirchentag, Kirchenbundesrat, Kirchenausschuß. Der Deutsche Evg. ¶ Kirchentag besteht aus 210 Mitgliedern. Von diesen werden 150 Mitglieder von den obersten Synoden der einzelnen Landeskirchen gewählt. Weitere 35 Mitglieder werden vom ¶ Kirchenausschuß (s. u.) berufen, und zwar 8 auf Vorschlag der theol. Fakultäten, 12 auf Vorschlag der Religionslehrer und 15 auf Vorschlag der auf die Gesamtheit der Landeskirchen sich erstreckenden Vereinsorganisationen. Nach freier Entschließung beruft der Kirchenausschuß weitere 25 Mitglieder als Ausgleichsgruppe. Kirchentagsperiode und Amtsdauer der Mitglieder dauern 6 Jahre. Während jeder Periode finden 2 ordentliche Tagungen statt. Der Kirchentag hat das Recht, über alle Angelegenheiten des Bundes zu verhandeln, Gesetzesvorschläge einzubringen und Anregungen an den Kirchenbundesrat und den Kirchenausschuß zu geben. Bundesgesetze bedürfen seiner Zustimmung. Der Kirchentag wird vom Kirchenausschuß berufen. Er wählt für die Dauer der Periode aus seiner Mitte das Präsidium. — Neben den Kirchentag tritt als koordinierter Faktor der aus Vertretern der verbündeten Kirchenregierungen bestehende Deutsche Evg. Kirchenbundesrat. Er soll den Landeskirchen als beratendes Organ für die Behandlung wichtiger kirchlicher Fragen dienen. Den Vorsitz führt der vom Kirchenbundesrat aus seiner Mitte auf je drei Jahre gewählte Präsident. Kirchenbundesgesetze bedürfen zu ihrem Zustandekommen übereinstimmender Beschlüsse des Kirchentages und des Kirchenbundesrats. Beide Organe entsenden je 18 Mitglieder in den Deutschen Evg. ¶ Kirchenausschuß, der das geschäftsführende und vollziehende Organ des K.es ist. Das Präsidium bekleidet der erste Beamte der Verwaltung der Altpreuß. Landeskirche, an dessen Amtssitz auch die Verwaltung mit Hilfe des Deutschen Evg. Kirchenbundesamtes geführt wird. Die Bundeslasten werden durch Umlage auf die Landeskirchen aufgebracht.

Ueber die Arbeit des K.es ist auf den beiden ersten verfassungsmäßigen Kirchentagen in Bethel 1924 und in Königsberg 1927 durch den Präsidenten des Kirchenausschusses ein eingehender Geschäftsbericht erstattet worden. Danach hat der Kirchenausschuß in der kurzen Zeit seines Bestehens ein großes Maß von Arbeit geleistet, die fast das gesamte dem K. eröffnete Gebiet umfaßte. Der Berichterstatter, Prof. D. Mirbt, Göttingen, erklärte, der Bericht sei die beste Legitimierung des Kirchenausschusses und ein Schriftstück von dauerndem Wert. Die Zusammenfassung des Lebens der Landeskirchen sei, wie nun ersichtlich, nicht nur eine Addition von verschiedenen einzelnen Kräften, sondern durch die Berührung der Kirchen miteinander entstünde ein Neues: der deutsche Gesamtprotestantismus habe Gestalt gewonnen. Erfreulich sei auch die große Initiative des Kirchenausschusses, die aber der ihr gezogenen Grenzen sich bewußt geblieben sei. In der schonsamen Behandlung der Verhältnisse lägen die psychologischen Voraussetzungen für das große Maß von Vertrauen, das sich der Kirchenausschuß in den wenigen Jahren seines Wirksamkeit erworben habe.

Protokolle der Deutschen evg. Kirchenkonferenz, Stuttgart (Karl Grüninger); — Vgl. auch das Kirchenblatt für das evg. Deutschland; — Ph. Meyer: Hannover und der Zusammenschluß der deutschen evg. Landeskirchen im 19. Jhd. (in den Forschungen zur Geschichte Niedersachsens), 1906 — F. W. Schiele: Die kirchliche Einigung des evg. Deutschland im 19. Jhd., 1908; — Ernst Schubert: Die deutsch-evg. Einheitsbestrebungen, 1919; — H. v. d. Goltz: RE³ X, S. 662 (Eisenacher Kirchenkonferenz; vgl. RE³ XXIII, S. 753 u. 79 Nachträge); — Verhandlungen der vorbereitenden Deutsche Evg. Kirchentage in Dresden 1919 und in Stuttgart 1921, sowie der beiden ersten verfassungsmäßigen Kirchentage in Bethel b. Bielefeld 1924 und in Königsberg i. Pr. 1927 erschienen im evg. Preßverband für Deutschland, Berlin-Steglitz 1919/27; — Joh. Hosemann: Gesetze und Verordnungen des D. E. K.es 1926. Schreiber

Kirchenchor. Vom israelitischen und griechischen Kult übernimmt die alte christliche Kirche die Einrichtung des Sängerchors (χόρος = Reihen, Reigen). Nicht künstlerisch, sondern streng liturgisch ist sein Aufgabe. Im Wechsel mit dem Priester führt der — selbst priesterliche — Chor die Gesänge der Messe (¶ Choral), Psalmen- und Hymnengesang im Stundengebet (¶ Brevier) aus. Während die orthodoxe Kirche den Gesang der Mönche bevorzugt, übernehmen im Abendland, besonders in der deutschen Kirche des Mittelalters, neben den Kloster- vielfach Schulchöre den Kirchengesang. Mit dem Aufkommen der

Mehrstimmigkeit, vom 10. Jhd. an, dringt auch die Figuralmusik in den Gottesdienst ein (¶ Musik III). Während die Schweizer Reformatoren den Chorgesang im Gottesdienst abschaffen, will Luther ihn nicht verdrängt wissen durch das neu eingeführte Gemeindesingen (¶ Gottesdienst: III, 3). Die Pflege des deutschen ¶ Kirchenlieds tritt neben die bisherigen Aufgaben des K.s: mit ein- oder mehrstimmigem Singen führt er (nicht die ¶ Orgel!) den Gemeindegesang und tritt (nunmehr als Teil der Gemeinde) in Wechsel mit der Gemeinde. Mitwirkung von Instrumenten wird nicht ausgeschlossen. Neben den Schulchören (¶ Kurrende) blühen, gefördert durch Stiftungen, namentlich in Mitteldeutschland Kantoreien auf: freiwillige, nach Art mittelalterlicher Zunftgenossenschaften organisierte Vereinigungen von Bürgern. Ihr Hauptzweck ist der Kirchenmusikdienst, daneben pflegen sie Geselligkeit. Die Kantoren sind meist Theologen. Schulknaben werden herangezogen, Frauenstimmen erst seit dem 17. Jhd.

Im 17. Jhd. beginnt nach einer Zeit hoher Blüte (¶ Haßler, ¶ Praetorius, ¶ Schütz u. a.) der Niedergang des kirchlichen Chorgesangs. Das Aufkommen des Sologesangs, das Vordringen der Instrumental-, vor allem der Orgelmusik im Gottesdienst, das Ueberhandnehmen subjektiven Gemeindegesangs lassen Chorgesang und -komposition zurücktreten. In J. S. ¶ Bachs Werken (Passionen, Chorkantaten) erfährt die große Vergangenheit eine höchste Zusammenfassung. Der Zerfall ist jedoch nicht aufzuhalten. Die meisten Kantoreien lösen sich auf. In den höheren Schulen tritt die Musik in den Hintergrund; mit ihrer Lösung von der Kirche gehen fast alle kirchlichen Schulchöre ein (Ausnahmen: besonders Thomaskirche in Leipzig, Kreuzkirche in Dresden; auch am Gymnasium Johanneum in Lüneburg besteht ein kirchlicher Schulchor). Geistesströmungen und Kulturentwicklung im 18. Jhd. sind dem Chorgesang überhaupt wenig günstig: es schwindet der Sinn für lebendigen Rhythmus und Polyphonie. Pietismus und Rationalismus vollenden die — gleichfalls im 17. Jhd. einsetzende — Auflösung der überlieferten gottesdienstlichen Formen; die Kirchenmusik verliert die liturgische Bindung und hört auf, organischer Bestandteil des Gottesdienstes zu sein. In der Kirche wird nur mehr „konzertiert".

Mit der Neubelebung des Gottesdienstes zu Beginn des 19. Jhd.s setzen die Versuche ein, den kirchlichen Chorgesang zu heben. In Parallele zu den nunmehr entstehenden Männergesangvereinen bilden sich freiwillige gemischte Chöre. In Süddeutschland wird in den zwanziger Jahren versucht, mit Hilfe solcher den vierstimmigen Gemeindegesang (nach Schweizer Vorbild) einzuführen. Die Mehrzahl dieser Gründungen gehen wieder ein oder verwandeln sich in weltliche Gesangvereine und Konzertchöre. Verdienste um die Wiedererweckung älterer Kirchenmusik erwarben sich Oratorienvereine, Singakademien und ähnliche Vereinigungen; ihre Abzweckung ist jedoch künstlerisch, allgemein-religiös, aber nicht kirchlich-gottesdienstlich. Größere Städte bestellten bzw. stellten wieder her besoldete Kirchenchöre; anregend wirkte die Gründung des Berliner Domchors (seit 1829). Neue Anläufe erfolgen seit den siebziger Jahren. In hohem Maß fördernd wirkten die in einem deutschen Verband zusammengefaßten Landes- und Provinzialvereine für Kirchengesang, die ¶ Kirchengesangvereine (Auf kath. Seite 1866 Cäcilienverein). Mit unter ihrem Einfluß bildeten sich seither wohl in allen städtischen und vielen Dorfgemeinden gemischte, Frauen-, Kinder-, seltener kirchliche Männerchöre. Ihre Leiter sind zum Teil Fachmusiker, meist aber Lehrer, neuerdings auch Pfarrer und Gemeindeglieder. Allsonntäglich singen in der Regel nur bezahlte Chöre, die freiwilligen an den Festtagen (daneben bei Gemeindeabenden und besonderen kirchenmusikalischen Feiern). Wo kein eigentlicher K. besteht, wirkt heute vielfach in Festgottesdiensten ein Gesangverein des Orts mit.

Trotz schöner Erfolge kann nicht gesagt werden, daß der Neuaufbau des evg. K.wesens schon gelungen sei. Noch fehlt vielen Gemeinden ein K. Die bestehenden Chöre stehen zum Teil in recht losem Verhältnis zu Kirche und Gemeinde. Die Gesänge gerade der künstlerisch hochstehenden sind vielfach mehr Zutat als Bestandteil des Gottesdienstes (Verkündigung und Gebet). Die Ursachen liegen teils im allgemeinen Zustand der heutigen Kirche und in der Passivität vieler Gemeinden, teils in der Ungeklärtheit der liturgischen Fragen, teils in Zusammensetzung und Einstellung der Kirchenchöre, deren viele mehr den vom Geist der Aufklärung und Romantik bestimmten Typus Gesangverein darstellen (Vorliebe für seichte und sentimentale Musik). Besserung kann bringen Vertiefung der Gemeinde-, der liturgischen (¶ Gottesdienst: IV und V) und der Chorarbeit.

Für letztere ist wesentlich Beschäftigung mit den besten Werken der alten evg. Kirchenmusik, vor allem mit dem einfachen ¶ Kirchenlied (: II), und Besinnung auf die besten Ueberlieferungen der Kantoreien. Heilsam kann wirken der Einfluß der ¶ Singbewegung und das Vorbild der Singgemeinden unter der Jugend. Von entscheidender Wichtigkeit ist die praktische Einführung der jungen Theologen in den Chorgesang und gründliche, auch religiös-liturgische Vorbildung künftiger Chorleiter.

H. J. Moser: Geschichte der deutschen Musik, 3 Bde., 1920—24; — C. v. Winterfeld: Der evg. Kirchengesang, 3 Bde., 1843—47; — L. Schöberlein: Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs, 3 Bde., 1865—72; — S. Kümmerle: Encyklopädie der evg. Kirchenmusik, 4 Bde., 1888—95; — R. v. Liliencron: Liturgisch-musikalische Geschichte der evg. Gottesdienste von 1523—1700, 1893; — Derſ.: Chorordnung, 1900 (mit musikalischem Anhang); — J. Rautenstrauch: Luther und die Pflege der kirchlichen Musik in Sachsen, 1907; — A. Werner: Geschichte der Kantoreigesellschaften im Gebiete des ehemaligen Kurfürstentums Sachsen, 1902; — P. Graff: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen, 1921; — F. Blume: Das monodische Prinzip in der protestantischen Kirchenmusik, 1925. — Weiteres bei ¶ Kirchengesangvereine. **Gölz.**

Kirchendiebstahl. Diebstahl einer „Sache, die den Gegenstand religiöser Verehrung bildet oder religiösem Gebrauche gewidmet ist", aus „einem, religiösem Gebrauche dienenden Gebäude" wird nach dem neuesten Entwurfe eines Allgem. Deutschen Strafgesetzbuches als „schwerer Diebstahl" mit Gefängnisstrafe nicht unter einem Monat, an deren Stelle in besonders schweren Fällen Zuchthaus bis zu fünf Jahren treten kann, bestraft. Das alte Reichsstrafgesetzbuch kennt nur Zuchthausstrafen, sogar bis zu zehn Jahren. Der Codex juris canonici bedroht das Delikt außerdem mit strenger Kirchenstrafe (can. 2346).

RE³ X, S. 462 f. **E. Foerster.**

Kirchendienst des Lehrers.

1. Die bis zur Umwälzung von 1918 bestehende „organische Verbindung von Schul- und Kirchenamt" war ein Ergebnis geschichtlicher Entwicklung; ihre Lösung konnte darum jederzeit aus inneren Gründen oder veränderten äußeren Umständen herbeigeführt werden (¶ Volksschule). Der Staat

hatte bei dem Uebergang des Schulamtes aus der Abhängigkeit der Kirche in seine Hand ein Interesse an der Aufrechterhaltung der Verbindung (Dienst und Vermögen) genommen, da auf diesem Wege die Küstereieinkünfte weiter für die Besoldung der Lehrer verwendet werden konnten. Auf kirchlicher Seite ließ der Mangel an geeigneten Persönlichkeiten, aber auch öfters wohl die Meinung, durch solche Dienstleistung die Lehrer an die Kirche zu fesseln, an der Verbindung festhalten. Die Lockerung kam von selbst mit der fortschreitenden sozialen Verselbständigung des Lehrerstandes, und durch den Aufschwung des Schulwesens, das immer umfassender und schwieriger wurde. Dem von den Standesorganisationen der Lehrer geführten Kampf um „Aufhebung der organischen Verbindung von Schul- und Kirchenamt“ (vgl. z. B. die Außerordentl. Rheinische Provinzial-Lehrerversammlung von 1906) kam von kirchlicher Seite die Einsicht entgegen, daß aus der Trennung des niederen und höheren Kirchendienstes von dem ständig gewachsenen Schuldienst und einer etwaigen Erweiterung des Küsteramtes zur Gemeindediakonie dem kirchlichen Dienst und Leben Förderung kommen könne, und daß auf dem von der Lehrerschaft erfolgreich beschrittenen Wege die Gefahr im Verzuge sei, daß schließlich der gesamte Küsterdienst vom Schulamt zwar abgetrennt werde, das Küstereivermögen aber (Küsterhaus, Küstereigefälle und -länderei) bei der Schulstelle verbleibe und so der Kirche endgültig verloren gehe. Der Hannoversche Pfarrerverein stellte daher 1904 die Forderung: zunächst reinliche Scheidung des Küstereivermögens von dem Schulvermögen und Rückfall des ersteren in die freie Verfügung der Kirchenvertretung und sodann Abtrennung des gesamten, nicht nur des sogenannten niederen K.es von den Schulstellen.

2. Diese völlige und grundsätzliche Trennung ist in Deutschland mit der durch die Reichsverfassung gesetzten Trennung von Kirche und Schule (Art. 144. 146. 149; ¶ Kirche: VII, 3) eingeleitet. Dem allgemeinen Drängen auf Trennung von Kirchen- und Schulamt (vgl. z. B. den Beschluß des 8. Preußischen Lehrertages vom 30. Mai 1919 und die Richtlinien des Schlesischen Pfarrervereins vom 9. Okt. 1919, des Hannoverschen vom 1. Dez. 1919) kam der Preußische Landtag entgegen, indem er in § 16 Abs. 1 des Volksschullehrer-Diensteinkommen-Gesetzes vom 17. Dez. 1920 (bzw. 1. Jan. 1925) bestimmte: „Die organische Verbindung zwischen Kirchen- und Schulamt ist zu lösen. Jedem Lehrer (Lehrerin) ist es gestattet, das Kantoren- und Organistenamt freiwillig zu übernehmen. Eine Anrechnung des durch die Verwaltung eines solchen kirchlichen Amtes erzielten Nebeneinkommens auf das Stellengehalt darf nicht stattfinden. Bis zur erfolgten Lösung ... bleibt es bei den bestehenden Bestimmungen ...“ Für diese Lösung soll ein sogenanntes Trennungsgesetz von der Unterrichtsverwaltung vorbereitet werden; jedoch ließ auf wiederholte Anfrage der Kultusminister 1925 im Landtag erklären, daß er nicht in der Lage sei, ein solches Gesetz vorzulegen; dem Vernehmen nach stehen der Einbringung noch finanzielle Gründe entgegen. Die Trennung der Aemter und die dadurch bedingte Vermögensauseinandersetzung hat daher bis auf weiteres von Fall zu Fall zu erfolgen; das Muster eines (freilich zur Verhütung der Schädigung kirchlichen Eigentums sorgsam nachzuprüfenden) Auseinandersetzungsvergleiches ist von der Regierung in Kassel entworfen (vgl. v. Rohrscheidt, Kommentar zum Volksschulunterhaltungsgesetz, Berlin 1925² Anm. 12 zu § 30).

Zur Ueberwindung der in den Rechtsverhältnissen der vereinigten Kirchen- und Schulämter beschlossenen Schwierigkeiten sind neuerdings Materialsammlungen mit übersichtlicher Darlegung der für das Dotationsvermögen und die Vermögensauseinandersetzung geltenden Bestimmungen der einschlägigen Erlasse und gerichtlichen Entscheidungen erschienen; aber ohne spezielle archivalische Studien wird es im Einzelfall nicht abgehen. Nach Klärung der Frage, ob die Auseinandersetzung nach privatrechtlichen oder nach öffentlich-rechtlichen Vorschriften zu erfolgen habe, bedarf es vor Eintritt in die spezielle Auseinandersetzung der eingehenden Prüfung der Entstehung der Küsterschule und der Entwicklung des Stellenvermögens. Das Material für diese geschichtlichen Untersuchungen ist in Pfarrarchiven, Kirchenmatrikeln, Lagerbüchern, Schulchroniken, Inventarien- und Einkommensverzeichnissen, Regierungs- und Ephoral- bzw. Konsistorialakten, Rezeßakten des Landeskulturamtes verstreut. Die Untersuchung soll namentlich darüber Klarheit schaffen, ob die Küsterschule kirchen- oder schulstiftischen Ursprungs ist, welche Vermögensstücke von jeher zur Dotation des vereinigten Amtes gehört haben, in wessen Eigentum sie stehen und welche Veränderungen im Laufe der Zeit durch Ablösung usw. in dem Vermögen der vereinigten Stelle eingetreten sind. Die Feststellungen sind oft mühsam, aber unerläßlich, um die Kirchenrechte an den Küstereivermögen, von denen manches bereits durch gewohnheitsrechtliche Uebung (Observanz) unwiederbringlich preisgegeben ist, vor Einbuße zu bewahren und das ¶ Kirchengut möglichst ungeschmälert für die Ausgestaltung der kirchlichen Bedürfnisse der Gemeinde, bzw. eine zeitgemäße Besoldung des kirchenmusikalischen Amtes (Organisten- und Kantorenamt) verfügbar zu erhalten.

3. Da mit der seit 1921 durch Gesetz geforderten und versprochenen Trennung als mit einer über kurz oder lang eintretenden Tatsache gerechnet werden muß, liegt es im Interesse der Kirchengemeinde, die ohnehin vom Staat geforderte Trennung der Aemter unverzüglich auf dem oben angedeuteten Wege einzuleiten, ehe ein Trennungsgesetz etwa mit Hintansetzung der kirchlichen Belange zustande kommt. Für die Uebergangszeit bis zu der endgültigen Trennung müssen die staatlichen und kirchlichen Behörden eine Form finden, die den Rechten der bisherigen Kirchenbeamten gerecht wird, aber auch die Rechte der Kirche wahrt. Nach erfolgter Trennung ist für den Fall der freiwilligen Uebernahme des Organisten- oder Kantorenamtes (¶ Beamte: II) durch einen Lehrer des Ortes zwischen diesem und der Kirchengemeinde ein Vertrag aufzustellen, für dessen Form die Vertreterversammlung der Lehrer mit Kirchenamt in Preußen vom 29. Mai 1919 Entwürfe ausgegeben hat; das Küsteramt mit den sogenannten niederen Küsterdiensten ist unbedingt davon getrennt zu halten. Von dieser für beide Seiten auf freier Entscheidung beruhenden Vertragschließung dürfte vielfach ein nicht nur besseres sondern gutes Verhältnis zu erhoffen sein. Für den Fall, daß sich kein Lehrer zur Vertragschließung bereit findet, oder daß — zumal in großen Stadt- oder Landgemeinden — andere Gründe für eine Ausgestaltung im Sinne des „Gemeindehelferamtes“ sprechen (¶ Gemeinde: III), hat sich die Kirche auf die Ausbildung von Diakonen oder Diakonissen für dieses Amt einzurichten, wie denn den Anregungen preußische

Provinzialsynoden folgend bereits in Eckernförde und seit dem 1. April 1926 auch in Aschersleben kirchenmusikalische Schulen für diese Zwecke ins Leben gerufen sind, die die Vereinigung von äußerem Beruf und innerer Berufung anstreben.

F. H. Löscher: Schule, Kirche und Obrigkeit im Reformationsjahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte des sächsischen Kirchschulwesens, 1925 (für den Freistaat Sachsen ohne die Lausitz); — G. Arndt: Die organisch vereinigten Kirchen- und Schulämter in Preußen, ihre Trennung und Vermögens-Auseinandersetzung, 1926[2] (tritt für die kirchlichen Interessen ein); — O. Ansorge (Schulverwaltungsdezernent): Das vereinigte Kirchen- und Schulamt, o. J. (1927). **Eberhard.**

Kirchenfahnen (vexilla) verwendet die römisch-kath. Kirche zur Ausschmückung des Kirchengebäudes im allgemeinen, zum Schmuck des Altars (im Mittelalter an Himmelfahrt auch des Triumphbogens) und namentlich als Triumph- und Siegeszeichen bei ihren ¶ Prozessionen, wo sie in Erinnerung an Konstantins d. Gr. ¶ Labarum (¶ Monogramm Christi) und an den Sieg des auferstandenen und erhöhten Christus den einzelnen Abteilungen vorangetragen werden, im besonderen. Ueber Stoff, Farbe und Verzierung bestehen Vorschriften nicht; auch die Maße wechseln beliebig, desgleichen die Art des unteren Abschlusses des Fahnentuches (ob gerade, gezackt, geschlitzt — so schon sehr früh —, gefranst oder wie sonst) je nach Zeit, Geschmack, Zweckmäßigkeit oder symbolischem Bedürfnis. Dagegen hat sich ihre Gestalt laut Römischem Rituale nach ihrem Urbilde, dem Labarum Konstantins d. Gr., zu richten, das seinerseits auf das Vexillum des römischen Heeres (vgl. A. v. Domaszewski, Die Fahnen im römischen Heere, 1885, S. 76 ff) zurückgeht, so daß K. Kreuzfahnen sind. Sie setzen sich demgemäß zusammen aus dem mit einem Kreuz oder Kruzifix gekrönten Schaft, einem an diesem unter dem Kreuz lose angebrachten Querstab und dem von letzterem herabhängenden Tuch; doch ist zugunsten einzelner Kongregationen auch die sogenannte Kriegsfahne, bei der das Tuch am Schaft selbst befestigt ist, geduldet. Das Tuch, ursprünglich sehr klein und durch das ganze Mittelalter von geringer Größe, hat mitunter übergroßen Umfang angenommen und neuerdings schon im Interesse des Gebrauchs eine allgemeine Beschränkung erforderlich gemacht. Als Stoff ist Seide oder Leinwand, auch Wolle verwendet; die Verzierung, ein- oder doppelseitig, sowohl in (Flach- oder Relief-) Stickerei als in Malerei ausgeführt und, wenn nicht rein ornamental, ein religiöses Bild (Heiligenfigur, Szene aus der Bibel oder Legende) oder Symbol (Kreuz, Lamm Gottes) darstellend. Im 15.—16. Jhd. haben auch hervorragendste Künstler wie Perugino, Raffael, Luca Signorelli, Guido Reni, Barthel Bruyn, Dürer (dessen Fahne mit Christus zwischen St. Sebald und St. Peter, auf Seide, im Germanischen Museum zu Nürnberg) K.bilder geliefert; umgekehrt hat das 19. Jhd. Oeldrucke als Fahnenschmuck benutzt.

K. lassen sich mit Sicherheit erst seit dem 10. Jhd. nachweisen. In älterer Zeit, beispielsweise bei Venantius ¶ Fortunatus (c. 535) in dem Hymnus: Vexilla regis prodeunt, sind unter vexilla Kreuze zu verstehen. Daß schon ¶ Gregor von Tours in seiner Hist. Franc. V 4 mit den post crucem praecedentibus signis K. meint, ist unwahrscheinlich. Ihre früheste Bezeugung bietet die Miniatur eines Antiphonars (fol. 28r) von etwa 990 aus Prüm in der Nationalbibliothek zu Paris, wo sie zu zweien hinter einem Altar rechts und links von einem Kreuze stehen (Ad. Goldschmidt, Deutsche Miniaturenmalerei des Mittelalters, 1928, II, Taf. 67); im nächstjüngeren Bilde, einem Fresko der Unterkirche S. Clemente in Rom, von der Wende des 11./12. Jhd.s, erscheinen sie zu dreien als Prozessionsfahnen. Unter den mittelalterlichen Schatzverzeichnissen, in denen sie sehr häufig und meist in größerer Zahl vorkommen, nennt sie das von St-Père-en-Vallée zu Chartres um das Jahr 1000 als erstes; es verzeichnet bereits 19 Stück. Unter den erhaltenen K. sind die ältesten zwei grünbrokatene, von Bischof Konrad 1205 aus dem Osten mitgebrachte Gegenstücke, die, inschriftlich als Weihegeschenke des Alexios Paläologos bezeichnet, in Stickerei Christus zeigen, wie er je sechs Jüngern das Brot bzw. den Kelch reicht (O. Doering, Die Kirchen von Halberstadt, 1927, S. 75).

Als Attribut wird die K.e getragen von der Ecclesia, dem auferstandenen Christus (so bereits auf den Externsteinen bei Detmold, 12. Jhd.) und der phrygischen Sibylle, ferner von den Personifikationen der Hoffnung (Spes) und des Starkmutes (Fortitudo), sowie von einer Anzahl heiliger Krieger (Georg, Gereon, Longinus, Mauritius usw.). Die Synagoge trägt nach mittelalterlicher Symbolik ihre Fahne mit gebrochenem Schaft.

Wie in der abendländischen, so spielen die K. auch in den östlichen Kirchen neben dem Kreuze eine bedeutende Rolle bei feierlichen Prozessionen an großen Festtagen; sie werden in den Kirchen neben dem Altare aufbewahrt; in der Regel sind sie mit Bildern von Heiligen und Darstellungen aus der heiligen Geschichte geschmückt, ihre Gestalt wird von dem Labarum Konstantins d. Gr. abgeleitet, ihre Einführung mit der kirchlichen Prozession bei der Rückkehr des Kaisers Basilius aus dem syrischen Feldzuge (879) in Verbindung gebracht.

Durch Beschluß vom 9. Dez. 1926 hat der Deutsche Evg. Kirchenausschuß als Wahrzeichen für den Deutschen Evg. ¶ Kirchenbund eine eigene K.e mit dunkelviolettem Kreuz auf weißem Grunde eingeführt; von der Mehrheit der deutschen Landeskirchen bereits übernommen, verdient sie die Flagge aller deutschen Landeskirchen, ja darüber hinaus des gesamten Protestantismus zu werden.

Fr. Bock: Geschichte der liturg. Gewänder des Mittelalters, 3 Bde., 1859—71, bes. III, S. 209 ff (stark veraltet; die schon von B. S. 213 gewünschte zusammenfassende Arbeit fehlt noch immer); — B. Heuser: KL IV, Sp. 1205 ff; — H. Berg'ner: Handbuch der kirchl. Kunstaltertümer in Deutschland, 1905, S. 358; — F. Witte: Alte und neue Kirchen- und Vereinsfahnen (Zeitschrift für christl. Kunst 25, 1912, Sp. 65 ff. 113 ff); — J. Braun S. J.: Die liturg. Paramente, (1912) 1924[2], S. 236 ff; — K. Atz: Die kirchl. Kunst in Wort und Bild, 1915[4], S. 219 ff; — J. Sauer: Symbolik des Kirchengebäudes, (1902) 1924[2] (Register); — J. Wilpert: Die röm. Mosaiken und Malereien, 4 Bde., 1917, Textband I, S. 30 ff (Labarum); — Grosse: in Pauly-Wissowa XII, 1, Sp. 240 ff; — Schnütgen in Zeitschrift für christl. Kunst (Register); — L. Arntz: Mittelalterliche Feldzeichen (ebda. 28, 1915, S. 165—180); — Gerspach: Carnet de voyage (Revue de l'art chrét. 43, 1900, S. 93 ff); — Die prot. K.e betr.: Das Evg. Deutschland 3, 1926, S. 414, nebst Anweisung für die Herstellung der Kirchenflagge. **Stuhlfauth.**

Kirchengebäude werden nach ihrem Wert und ihrer Bedeutung in der kath. und evg. Kirche verschieden beurteilt. Nach kanonischem Recht sind sie ein Teil der Kirchengüter, die der Erreichung eines kirchlichen Zweckes dienen (res ecclesiasticae; ¶ Kirchengut); diese sind zum unmittelbaren Gebrauch bei gottesdienstlichen Handlungen bestimmt (res sacrae) und werden für diesen Zweck feierlich geweiht

(res consecratae), andere minder wichtige nur gesegnet (res benedictae); zu den K.n gehören auch die milden Stiftungen (res religiosae). Die K. stehen im Eigentum einer Kirchengemeinde oder Kirchenprovinz oder der Gesamtkirche; die Sorge für ihre Erhaltung bzw. Wiederherstellung bei Beschädigung liegt den Diözesanbischöfen ob. Hinsichtlich ihrer Veräußerung unterliegen sie gesetzlichen Beschränkungen; eine Zwangsvollstreckung ist, soweit sie für den öffentlichen Gottesdienst unentbehrlich sind, in der Regel nicht zulässig. Die Gesetze schützen die Kirchen gegen Verletzung und bestrafen Diebstahl von Gegenständen aus ihnen mit Zuchthaus (¶ Kirchendiebstahl); das frühere ¶ Asylrecht ist aufgehoben. Die kath. Kirchen zu profanen Zwecken (Konzerten, Gerichtssitzungen, Spiel, Theater) zu gebrauchen, ist verboten, für musikalische Aufführungen nur im Zusammenhang mit einer gottesdienstlichen Handlung (Messe, Brautmesse) gestattet. Das französische Trennungsgesetz vom 11. Dez. 1905 und 13. April 1908 (¶ Frankreich, 6) hat der Kirche zwar das Eigentum an den öffentlichen K.n genommen und es dem Staat und den Gemeinden zugesprochen, aber sie gleichzeitig den Kultusvereinen unentgeltlich zwecks Benutzung zur Verfügung gestellt, so daß dieser Eingriff in der Praxis weniger fühlbar wurde. — In der evg. Kirche dienen die K. entweder dem Gottesdienst, werden weder konsekriert noch benediziert, aber durch feierlichen Einweihungsakt ihrem besonderen Zweck übergeben, oder sie dienen als Wohnung der Pfarrer und Kirchenbeamten (Organisten, Küster) oder als Versammlungsräume der Gemeinde und der ihren gemeindlichen Vereinen. Die Benutzung der Kirchen zu nicht-gottesdienstlichen Zwecken bedarf der Einwilligung des Gemeindekirchenrats unter der Bedingung, daß Würde und Anstand dabei nicht verletzt werden. — Hinsichtlich ihres historischen und künstlerischen Wertes unterstehen die Kirchen (kath. und evg.) einem gesetzlichen Denkmalsschutz und Veräußerungsverbot. Ueber ihre bauliche Unterhaltung vgl. ¶ Baulast, kirchliche.

Literatur: Lehrbücher des ¶ Kirchenrechts. **Arndt.**

Kirchengebote (praecepta ecclesiae, mandata ecclesiae) heißen im Katholizismus 1. die „kirchlichen Ausführungsbestimmungen" der lex divina, somit alle Vorschriften des ¶ Kirchenrechts, sofern diese nicht einfach die lex divina formulieren, sondern sie zu einer eigentlichen lex humana ausmünzen; 2. die 5 (oder 6) Katechismusstücke, welche das Halten der Fest- und der Fasttage, das Anhören der Messe an Sonn- und Festtagen, das Mindestmaß in Beichte und Abendmahlsempfang (etwa auch die Zeiten der Eheschließung und den Unterhalt des Kirchenwesens) normieren. Gewöhnlich handelt es sich um die 2. Gruppe, wenn im Religionsunterricht, in der Geschichte des Katechismus, in den Symboliken und Polemiken von K.n gesprochen wird. 2 ist aber nur ein Spezialfall von 1. Er wird aus dessen Ganzem herausgehoben a) durch die wöchentlich oder jährlich sich ergebende selbstverständliche Dringlichkeit des Inhalts für jeden Katholiken, der zu den Praktizierenden gehören will, während im Gegensatz hiezu die übrigen Vorschriften des Kirchenrechts nur für besondere Stände oder Gemeinschaftsgebilde oder Situationen in Betracht kommen; b) durch den gegenreformatorischen Sinn der 5 Stücke, also durch ihren Wert als konfessionell-kath. Kirchenordnung in nuce, wobei jedoch meistens übersehen wird, daß Luther den Inhalt der 5 Stücke mutatis mutandis der freiwilligen Leistung der Protestanten zuschob und die Verächter (abgesehen vom Fasten) als Nichtglaubende zu tadeln wußte. Wie Scheel (RGG[1] III, Sp. 1252 f) zutreffend ausführte, ist die übliche Ueberschätzung der K. in der symbolischen und polemischen Literatur als verfehlt anzusehen. Ganz besonders verfehlt dürfte es sein, gerade von der Aufführung der 5 Stücke als „Gebote" der Kirche neben den Geboten Gottes (¶ Dekalog) eine Minderung des Sündenbewußtseins herzuleiten; denn es wird katholischerseits ausdrücklich gelehrt, daß die Gebote Gottes jeden unbedingt verpflichten, während die K. nur mündige Getaufte, unter den Getauften „wohl" nur die römischen Katholiken verpflichten, und daß von den K.n, nie aber von den Geboten Gottes, dispensiert werden kann, ja daß die K. im Behinderungsfalle ohne Dispense von selbst ruhen. Verglichen können die K. nur werden mit den evg. Kirchenordnungen des 16. Jhd.s. Faßt man die K. in dieser Weise als eine populäre konfessionell-kath. Kirchenordnung, so passen ohne weiteres auch die 9 K. der Ostkirche (seit Petrus ¶ Mogilas und seiner Confessio orthodoxa 1638) hieher, da auch diese 9 eine praktische Anweisung zur (östlichen) Kirchlichkeit sein wollen. — Historisch setzt die kath. Forschung den Beginn irgendwelcher K. gern mit den apostolischen Anweisungen des NT.s an. Richtiger ist es, erst in der Didache (¶ Apostellehre) konfessionsschützende, nämlich zugleich gegenjüdische K. zu finden; ihnen folgten gegengnostische und dadurch konfessionsschützende K. Die kath. Einheitskultur des Mittelalters bedurfte solcher K. gegen die Gleichgültigkeit im Innern des Katholizismus. Erst mit der Reformation wurden die K. wieder konfessionsschützend; die gegenwärtige Fassung der K. stammt von Petrus ¶ Canisius, der durch seine Katechismen (1555, 1556, 1558; ¶ Katechismus I, 4) die Weltverbreitung der heutigen K. veranlaßte.

Mirbt[4], S. 563 f; — RE[3] VI, S. 402 ff; — KHL I, Sp. 1607 f; — J. Mausbach: Kath. Moraltheologie I, 1922[2] S. 65 ff; — O. Hafner: Zur Geschichte der K. (ThQ 80, 1898, S. 99 ff. 275 ff); — A. Villien: Histoire des commandements de l'église, Paris 1909[2]. **Fendt.**

Kirchengeräte (zu unterscheiden von dem Kirchenmobiliar: ¶ Altar, ¶ Tabernakel, ¶ Kanzel, ¶ Taufstein, Sakramentshäuschen, ¶ Orgel, ¶ Glocken, ¶ Kirchenstühle, ¶ Lesepulte, Tische, Schränke, Truhen, Ständer, Traghimmel, ¶ Kirchenfahnen und der ¶ Paramenten) sind alle übrigen beweglichen kultischen Gegenstände, als da sind die liturgischen ¶ Gefäße, Altar- und Vortragskreuze (¶ Kreuz), ¶ Leuchter, Kanontafeln, Reliquienbehälter (¶ Reliquiare), Kußtafeln (Paxtäfelchen, Pax), Stäbe (Hirten-, Bischofs-, Abtsstab, Pastorale), Meßschellen (Glöckchen), Opferstöcke, -büchsen, -teller, ¶ Klingelbeutel. Als speziell griechische K. kommen hinzu Asteriskos, Löffel, Rhipidion, auch Hexapterygon genannt (Fächer), Schere, Schwamm, Speer. — ¶ Kunstgewerbe.

Hch. Otte: Handbuch der kirchl. Kunst-Archäologie, 1883 bis 1884, S. 214 ff; — Hch. Bergner: Handbuch der kirchl. Kunstaltertümer in Deutschland, 1905, S. 320 ff; — F. Witte: Die liturg. Geräte und andere Werke der Metallkunst in der Sammlung Schnütgen, 1913; — F. W. Volbach: Metallarbeiten des christl. Kultes, 1921; — Derf.: Kultgeräte der christl. Kirche, 1925; — R. Stapper: Grundriß der Liturgik[1922.4], S. 40 ff. 70 ff; — J. Weingartner: Das kirchl. Kunstgewerbe der Neuzeit, 1926, S. 137 ff; — B. Kleinschmidt O. F. M.: Geschichte der christl. Kunst, (1910) 1926[2] S. 505 ff; — Abtei Maria Laach: Die betende Kirche (1924) 1927[2], S. 51 ff; — G. Rietschel: Lehrbuch der Liturgik I, 1900, S. 136 ff; — P. Graff: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evg. Kirche Deutschlands, 1921, S. 98 ff; — K. Lübeck: Die liturg. Geräte der Griechen (ThGl 5, 1913, S. 441 ff). **Stuhlfauth.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kirchengesangvereine, Evangelische. K. nennen sich manche einzelne freiwillige ¶ Kirchenchöre. Vorwiegend wird der Name K. jedoch gebraucht für größere, Kirchenchöre und sonstige Mitglieder umfassende Verbände. — Freie Vereinigungen für Kirchengesang hatten sich seit den zwanziger Jahren des 19. Jhd.s in verschiedenen Gegenden Deutschlands gebildet; ihr Gedeihen war aber allzu abhängig von persönlichen und örtlichen Zufälligkeiten. Die Anfänge des Zusammenschlusses gingen von Württemberg aus. Auf Anregung H. A. ¶ Köstlins traten am 24. Oktober 1877 Vertreter dreier Schwarzwaldorte, Calw, Nagold, Sulz, zusammen und begründeten den Evg. K. für Württemberg. Ein erstes Landeskirchengesangfest fand im Juni 1878 in Maulbronn statt. Fast um dieselbe Zeit entstand in Hessen ein K. Die beiden Verbände traten in Fühlung und begründeten 1881 mit Baden, Pfalz und Frankfurt a. M. den Evg. K. für Südwestdeutschland. Auf dem 1. deutschen Kirchengesangstag Stuttgart 1882 wurde die Gründung eines Evg. K.s für Deutschland vorbereitet, in Frankfurt 1883 vollzogen. 1884 folgten Provinz Sachsen und Thüringen, Brandenburg, Ost- und Westpreußen, Schlesien, 1886 Bayern, 1887 Rheinland usw. Heute umfaßt der Evg. K. für Deutschland 21 Landes- und Provinzialvereine mit rund 3000 Chören. — Die Organisation der Einzel- und Landesvereine ist verschieden. Der deutsche Gesamtverein wird geleitet von einem Zentralausschuß, in den jeder Landes- und Provinzialverein Vertreter entsendet. Den Vorstand im Zentralausschuß bilden 4 Mitglieder; zur Zeit gehören ihm an Pfarrer Plath-Essen, Vorsitzender, Prof. ¶ Smend-Münster, Prof. ¶ Mendelssohn-Darmstadt, Prof. Richter-Dresden. Frühere Vorsitzende des Vereins: 1883—1901 Hallwachs, 1901—07 Köstlin, 1907—25 Flöring, alle in Darmstadt.

Im Unterschied vom kath. Cäcilienverein, der ein bestimmtes kirchenmusikalisches Ideal vertritt (a cappella-Chormusik im ¶ Palestrina-Stil), treten die K. nicht für eine musikalische Richtung ein; bei der Verschiedenheit der gottesdienstlichen Ueberlieferungen in den Landeskirchen kann sich der deutsche K. auch nicht für ein liturgisches Programm einsetzen. Seine Aufgabe ist „Förderung des evg. Kirchengesangs und der evg. Kirchenmusik" durch Pflege des Zusammenschlusses unter Pfarrern, Kirchenmusikern und Chören, freie Erörterung schwebender Fragen, Vertretung der kirchenmusikalischen Belange gegenüber kirchlichen und staatlichen Instanzen und Erschließung guter Singliteratur. Mehrere Landesvereine geben Fachblätter heraus; Organ des deutschen K. war 1887—1921 das „Korrespondenzblatt des Evg. K. f. D."; seit 1925 erscheint es als „Evg. K. f. D." in Essen. Die Landesvereine und der deutsche K. halten teils jährlich, teils alle zwei bis drei Jahre Kirchengesangstage ab; sie sollen die Tätigkeit der Kirchenchöre anregen, Kirchenmusik ins Volk tragen und dadurch das gottesdienstliche Leben befruchten. Unter den behandelten Fragen sind besonders wichtig die eine Vereinheitlichung des deutschen Kirchengesangs betreffenden (¶ Musik und Gesang: III). Seit 1879 geben die Landesvereine Chorhefte heraus, die zum Teil ausgetauscht werden; neuerdings veröffentlicht der deutsche K. fortlaufend „Chorgesänge alter protestantischer Meister".

RE³ X, S. 367 ff; XXIII, S. 755 f. — Die Entstehung der K. schildert die Festschrift auf das fünfzigjährige Jubiläum des württ. K.: der „Evg. K. für Württemberg 1877—1927" (Fleischhauer und Spohn, Stuttgart). — In den Denkschriften der deutschen Kirchengesangstage sind u. a. folgende heute noch zeitgemäße Referate abgedruckt: Stuttgart 1882: Becker und Köstlin: Ueber die nächsten Ziele und Aufgaben der Evg. K.; — Frankfurt 1883: v. Liliencron: Kirchenmusik und Kirchenkonzert; — Bonn 1886: Spitta und Schlosser: Ueber die Stellung des Chores im evg. Gottesdienst; — Berlin 1887: Helbing: Ueber die Herstellung eines einheitlichen deutsch-evg. Kirchenmelodienbuches; — Ulm 1893: Pezold: Gemeindegesang und Gottesdienst; — Hannover 1894: Rietschel: Die Aufgabe der Orgel im evg. Gottesdienst; — Kassel 1900: Smend: Die Bedeutung des Wechselgesanges im evg. Gottesdienst; — Hamm 1902: Richter: Liturgische Andachten und Volkskirchenkonzerte in Stadt und Land; — Berlin 1908: Gennrich: Hebung des Gemeindegesangs; — Eisleben 1917: Kawerau: Das Kirchenlied als Vermächtnis der Reformation an die Gemeinde der Gegenwart; — Weimar 1925: Gennrich: Die Vereinheitlichung des Choralgesanges im evg. Deutschland; — Stettin 1926: Hupfeld: Kultus und Kirchenlied; — Nürnberg 1927: Stählin: Die Bedeutung der Singbewegung für den evg. Kirchengesang. — Die Denkschriften sind bei verschiedenen Verlegern erschienen; Auskunft durch die Geschäftsstelle des Evg. K. für Deutschland, Essen. **Götz.**

Kirchengeschichte.

I. Kirchengeschichtsschreibung; — II. Philosophie der Kirchengeschichte (entwicklungsgeschichtliche Ueberblicke über die KG. bieten die Artikel ¶ Christentum: II; ¶ Altchristliche Kirche; ¶ Mittelalter; ¶ Katholizismus; ¶ Reformation; ¶ Gegenreformation; ¶ Neuzeit); — III. Kirchengeschichte im Religionsunterricht. — KG. = Kirchengeschichte. — Die Hilfswissenschaften der KG. haben Einzelartikel: ¶ Chronologie, ¶ Archäologie, ¶ Epigraphik, ¶ Paläographie, ¶ Diplomatik, ¶ Münzkunde, ¶ Geographie, ¶ Statistik, ¶ Autobiographien; vgl. ferner ¶ Patristik, ¶ Hagiographie, ¶ Hymnologie, ¶ Liturgiewissenschaft, ¶ Kirchenrecht: I, ¶ Missionswissenschaft, ¶ Dogmengeschichte.

Kirchengeschichte: I. Kirchengeschichtsschreibung.

1. Anfänge und alte KG.; — 2. Das Mittelalter; — 3. Der Humanismus; — 4. Die Reformationszeit; — 5. Pietismus und Aufklärung; — 6. Die Neuzeit.

1. „Kann auch ein Eschatologe Historiker sein?" Die notwendige Verneinung dieser Frage erklärt die ursprüngliche historische Unproduktivität des Christentums (vgl. II, 2a); wer mit der Zeit, dem Geleise der Geschichte, nicht rechnet, kann nicht historisch empfinden und darstellen. Auch die, übrigens erst nach einer gewissen Zeitdauer einsetzende urchristliche Literatur, einschließlich der ¶ Apostelgeschichte, steht außerhalb des historischen Blickpunktes (¶ Geschichtschreibung: II, 1), denn ihre Abzweckung ist teils Apologetik, teils Mission, teils kultische Erbauung in enger Verflechtung der Motive. Ist das nicht Geschichte, so fehlt zur Kirchengeschichte die Voraussetzung des Objektes der realen = sichtbaren Kirche. Erst ihre Bildung am Ausgang des 2. Jhd.s (¶ Kirche: II), mit der, charakteristisch, die eschatologische Krisis des ¶ Montanismus verbunden war, schuf wie das Objekt so auch den Trieb, sich desselben historisch bewußt zu werden; letzteres dank dem Anspruch der Apostolizität der Kirche und ihrer Einrichtungen. Die Rechtfertigung dieses Anspruchs, so gewiß sie dogmatisch orientiert war, arbeitete im Rückgriff auf die apostolische Zeit kirchen-historisch. So sind die Aufstellung von bis zu den Aposteln zurückreichenden Bischofslisten, auch die Festlegung apostolischer Ordnungen, Gebote u. dgl. trotz ihrer praktischen Abzweckung als die Anfänge der KG.schreibung zu werten. Sie sind die erste Erscheinungsform des für die KG.schreibung grundlegenden Prinzips: Begriff

und Form der Kirche sind der Exponent für die KG.s schreibung. Jene erste Erscheinungsform ist noch deutlich lebendig bei ¶ Eusebius von Cäsarea, der nach den verlorenen und darum nicht greifbaren Werken der Chronographen ¶ Theophilus (letzte Drittel des 2. Jhd.s), ¶ Hippolyt, ¶ Julius Afrikanus als der Vater der KG.sschreibung erscheint. Seine bis 324 reichende „KG." in 10 Büchern setzt „die Nachfolge der Apostel" in den Bischöfen als Trägern des apostolischen Geistes als oberste historische Norm, gruppiert daneben die Geschichte der christlichen Lehrer, die Geschichte der Häresien, Geschichte der Juden, Verhältnis zu den Heiden, Martyrien, äußerlich im antiken Rahmen der Kaiserregierungen. Eine Ergänzung bieten die Vita Constantini und die „Chronik"; eine Sonderuntersuchung ist den „palästinensischen Märtyrern" zur Zeit Diokletians gewidmet. Läßt Euseb die Kirche bis zum Anfang des 2. Jhd.s eine reine, unverdorbene Jungfrau sein, aber nach dem Aussterben der Apostel und Apostelschüler den Irrtum beginnen, so ist in diesem Urteil der Keim der sogenannten Abfalltheorie (s. u. 2) gegeben, nur daß der Abfall neben und noch nicht in der Kirche erblickt wird. Diese ist rein und gewissermaßen ewig; daher es einen Fortschritt bei Euseb nicht gibt. Die KG. bringt einen metahistorischen, transzendenten, im AT vorbereiteten göttlichen Heilsplan zur Erscheinung. — Eusebius' KG. wurde im Orient durch ¶ Sokrates (bis 439), ¶ Sozomenos (bis 423) und ¶ Theodoret (bis 428), sowie ¶ Philostorgius (bis 423) fortgesetzt, gleichartig, ohne Individualisierung; im 5. Jhd. führte ¶ Evagrius bis 594, im 6. Jhd. ¶ Johannes von Ephesus bis 571, im 14. Jhd. ¶ Nicephorus in 18 Büchern die KG. weiter bis 610. Im Abendlande übersetzte ¶ Rufin die KG. des Euseb ins Lateinische und fügte eine Fortsetzung bis zum Tode ¶ Theodosius' des Großen hinzu; ¶ Cassiodorus verfertigte aus Sokrates, Sozomenos, Theodoret mit eigenen Zutaten (bis 518) ein Kompendium, die historia tripartita. Eusebs „Chronik" übersetzte ¶ Hieronymus, weiterführend bis 378. Die hier aufgestellte Periodisierung der KG. nach den vier Weltreichen des ¶ Danielbuches (vgl. unten II, 2 b) ist bis ins 17. Jhd. hinein bedeutsam gebieben, als Anschauung des göttlichen Weltplanes auf Grund göttlicher Offenbarung; der Begriff der translatio imperii a Romanis ad Germanos preßte die tatsächliche Verschiebung des historischen Schwerpunktes auf die Germanenvölker in das Prokrustesbett der dogmatischen Theorie: das römische Reich war auf die Germanen übergegangen, hatte sich nicht geändert. Anderweitig, z. B. bei ¶ Irenäus, ¶ Isidor von Sevilla, ¶ Beda, wurde der göttliche Heilsplan in sechs Weltaltern (Schöpfungstagen) geschaut; das letzte Weltater war das christliche, die „Fülle der Zeit" (Gal 4 4). So oder so war die KG. historia sacra, Heilsgeschichte, Geschichte des Gottesvolkes über dem profanen Geschehen. Am großartigsten entwickelt ist diese Geschichtsanschauung in ¶ Augustins De civitate dei = vom Gottesstaate, aufgenommen von ¶ Orosius in den historiarum libri VII = christliche Weltgeschichte als Heilsgeschichte, aber auch in der Chronik des ¶ Sulpicius Severus oder bei ¶ Prosper von Aquitanien; die Aufgipfelung der Geschichte liegt immer bei der Kirche. Der Territorial-KG., die nur die Geschichte eines einzelnen Landes ins Auge faßt, dienten das bis 551 reichende, an Cassiodor angelehnte Werk des ¶ Jordanes De rebus Geticis, die Historia Francorum des ¶ Gregor von Tours, die Historia ecclesiastica gentis Anglorum des ¶ Beda.

2. Im Mittelalter wurde zunächst die alte Tradition fortgeführt, ohne selbständige Durchgeistigung, daher vielfach trockene Annalistik. Z. B. die KG. des Bischofs ¶ Haymo von Halberstadt (um 850) oder die historia ecclesiastica des Anastasius Bibliothecarius (¶ Anastasius III). Gute Leistungen erzielte die Territorialkirchengeschichte, wie ¶ Adams von Bremen Gesta pontificum Hammaburgensium, die Normannengeschichte des ¶ Ordericus Vitalis (12. Jhd.), dem Titel nach mit dem Anspruch einer Gesamt-KG. auftretend (historiae ecclesiasticae libri XIII) und zahlreiche Annalen, Chroniken u. dgl. Wenn aber im Mittelalter der Kirchenbegriff eine Aenderung erfährt im Sinne des Ausbaues und der praktischen Vollendung der Kirche (civitas dei) ¶ Augustins als eines imperium (Staat) und sacerdotium (Kirche) umfassenden Organismus, klassisch aufgegipfelt bei ¶ Thomas von Aquino (¶ Kirche: III, 4), so spiegelt sich die Rückwirkung dieses Universalismus auf die KG.-schreibung wieder in den universalistischen Werken eines ¶ Vincentius von Beauvais (speculum universale) oder ¶ Antoninus von Florenz (summa historialis). Die KG. bildet hier mit der Weltgeschichte eine organische Einheit, so gewiß diese minderwertig ist und von der KG. als ihr Illustrationsmittel, ihr Gegenstück oder Mithelfer getragen wird. Mit Begründung der ¶ Universitäten bringt diese Auffassung auch in den Schulbetrieb ein und leitete damit die wichtige Befruchtung der KG.sschreibung durch die Akademiker ein. Doch war die Geschichte (KG.) an den mittelalterlichen Universitäten noch nicht selbständiger Lehrgegenstand, wurde aber in den Disziplinen vielfach berührt, und ¶ Martinus Polonus († 1278) schrieb für Studenten ein KG.s-Kompendium, dem andere folgten. Die ¶ Scholastik vertiefte den Leitgedanken der Beherrschung der Geschichte durch eine transzendente Idee durch dogmatische Begründung; z. B. durch die Lehre von der ¶ Prädestination, die das historische Werden als göttlichen Willensakt straffte, oder durch Anleihe beim ¶ Neuplatonismus, der Allgemeinheiten und Einzelheiten ideell-übergeschichtlich vorgebildet sah. Die hier mögliche Mobilität und auch trotz allem Individualität illustriert am glänzendsten ¶ Dante, dessen Geschichtsaufbau ganz der scholastische ist. — Indem die mittelalterlichen Ketzer- und Reformkreise den kirchlichen Kirchenbegriff bis zur Verwerfung angreifen (¶ Kirche III, 4), wird hier die KG.sschreibung, besser: die Geschichtsphilosophie eine andere. Hier entsteht die Abfalltheorie in dem Sinne, daß die kath. Kirche selbst einen Abfall darstellt; die Cäsur für den Abschluß der guten alten Zeit wird in der Regel bei ¶ Konstantin gefunden, der Endpunkt der Geschichte in der betreffenden Reformbewegung, die das Evangelium erneuert. Periodisierung nach religiösen Gesichtspunkten kann lebhafte Gliederung schaffen, z. B. bei ¶ Joachim von Floris oder den Apostelbrüdern (¶ Apostoliker, 3). Wird die Kirche der Welt entnommen, so ist die KG. hier wieder streng transzendent historia sacra.

3. Der ¶ Humanismus, keine einheitliche Bewegung, daher auch nicht über einen eigenen Kirchenbegriff verfügend, aber deutlich das Mittelalter auflockernd, hat dementsprechend die KG.sschreibung nicht umgestaltet, aber ihr zahlreiche Antriebe gegeben. Er löst die universalistische Denkweise auf durch das Erwachen nationaler Gedanken, die durch Männer wie Hartmann ¶ Schedel, Johann ¶ Nauclerus, H. ¶ Bebel, Jak. ¶ Wimpfeling, ¶ Beatus Rhenanus, Joh. ¶ Aventin, Joh. ¶ Sleidan u. a. historiographisch sich niederschlagen, z. T. nach Vorbild der Italiener

er gibt rein philologisch Quellen heraus (wie etwa den Otto von Freising durch Cuspinian, den Cassiodor, Jordanes, Hrotsvitha von Gandersheim, Paulus Diakonus, vorab die Kirchenväter durch ¶ Erasmus), betont gegenüber der Transzendenz der Geschichtsphilosophie den Utilitätsstandpunkt im Studium der Geschichte (historia nutrix prudentiae, z. B. ¶ Aconti us; vgl. unten: II, 2 c), schafft eigene Lehrstühle der Historie (zuerst 1504 in Mainz) und kann in C. ¶ Celtes allgemeine Weltgeschichte vortragen lassen mit völligem Uebergehen der Geschichte des jüdischen Volkes und der KG.: die Trennung von Profan- und KG. bereitet sich vor. Ganz hier einzustellen ist ¶ Melanchthon als Historiker. Läßt er 1520 in einem Entwurfe zu einer Studienreform die Historie als eigene Disziplin erscheinen, so las er seit 1555 Universalhistorie und schuf in der Bearbeitung des Chronicon Carionis ein Handbuch dazu. Hielt er hier an dem Gedanken der vier Weltmonarchien fest, so trennte er innerhalb derselben das kirchliche und profane Gebiet. Von einer selbständigen Behandlung der KG. an den Universitäten ist noch keine Rede; aber der Gedanke setzt sich durch, daß die Historie unter den Disziplinen der philosophischen Fakultät einen Platz zu beansprucheu habe, und literarische Arbeiten zur KG. gingen aus Melanchthons Schule hervor (z. B. G. ¶ Major Vitae patrum in usum ministrorum verbi repurgatae, 1544; H. Pantaleon: Chronographia ecclesiae christianae, 1550; Rob. Barnes: Vitae Romanorum pontificum, mit Vorrede von Luther 1536). Auf den Geschichtsbetrieb in Marburg, Königsberg, Jena wirkte Melanchthon unmittelbar ein. Die mit der philologischen Textbereinigung sich einstellende Sachkritik (z. B. an der ¶ Konstantinischen Schenkung und am ¶ Apostolikum durch Laurentius ¶ Valla) in Verbindung mit den neuen Ausgaben des Bibeltextes ließ der Zeiten Unterschied und den Abstand der Folgezeit vom Urchristentum empfinden und es auch in humanistischen Kreisen zur Vertretung der Abfalltheorie kommen, nur, im Gegensatz zu den mittelalterlichen Reformern und Spiritualisten, mehr philologisch-historisch als religiös begründet.

4. Indem ¶ Luther die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen bestimmte in allerlei Art und Volk (¶ Kirche: III, 5 a), wurde die KG. durch die Reformation folgerichtig die Geschichte der Gläubigen im Wechsel der Zeiten. Die historia sacra, deren Grundgedanke und Rahmen durchaus beibehalten wurde, erscheint individualisiert als Catalogus testium veritatis, wie sie ¶ Flacius nach Luthers Vorbild bestimmte, eine Reihe von Lichtern, die im Dunkel des Unglaubens leuchten. Der weniger von Luther als von ¶ Zwingli und ¶ Calvin hier herangezogene Glaube an die ¶ Prädestination verschärft und strafft die Individualisierung. Zugleich aber wird, entsprechend dem Luthers ganze Theologie durchziehenden Dualismus vom Reich Christi und Reich der Welt, der historische Rahmen, in dem die Figuren der Auserwählten stecken, freigegeben der philologisch-historischen Untersuchung, die Trennung von KG. und Weltgeschichte also auch von dieser Seite her gefördert, und Luther, der selbst über ein umfassendes Wissen von Geschichte und KG. verfügte, kann dem Geschichtsunterricht in den Schulen lebhaft das Wort reden. Der Glaube, der im Weltlauf „Gottes Mummerei“ oder „Gottes Turnier“ sieht, gewinnt hier Anlaß, die geschichtlichen Tatbestände zu „durchschauen“. Das einzige größere kg.liche Werk des Protestantismus der Reformationszeit, die sogenannten Magdeburger Zenturien des ¶ Flacius (Ecclesiastica historia integram ecclesiae ideam complectens, 1559 bis 1574, nur bis zum Ende des 13. Jhd.s reichend) fleißig quellenmäßig gearbeitet, sind beherrscht von der Idee der reinen Kirche, die nach der Offenbarung in Christus durch kath.-päpstliche Verderbnis hindurch von Gott glücklich gesteuert wurde: ein Magazin mit polemischem Material, vielfach treffsicher ausgewählt und der Erkenntnis von Zusammenhängen vorarbeitend. Es tauchen in dieser Zeit auch methodologische Untersuchungen zur KG. auf (z. B. von ¶ Chyträus: „Richtige Art, Historie zu studieren“, 1563, mit klarer Unterscheidung von historia sacra und historia ethnica = Geschichte des ewigen und geistigen Reiches Christi gegenüber der Geschichte der vergänglichen Weltreiche, oder ¶ Pezel: „Ueber Inhalt und Nutzen des Studiums der Geschichte“, 1568). Auch zeitigt die Trennung von KG. und Profangeschichte selbständige kg.liche Vorlesungen (zuerst 1583 von Andreas Wencel in Frankfurt a. O.) und dann die KG. als eigenes Lehrfach der theologischen Fakultät (zuerst in Helmstedt); der Straßburger Joh. ¶ Pappus schrieb 1584 das erste kg.liche Kompendium (Historiae ecclesiasticae epitome), und bei dem Helmstedter Reineccius taucht 1583 erstmalig der Begriff „pragmatische Geschichte“ auf.

Der Katholizismus bleibt diesen trotz allem deutlichen neuen Ansätzen gegenüber rückständig, gehemmt vorab durch die ratio studiorum des ¶ Jesuitenordens, der bis in die 2. Hälfte des 18. Jhd.s in Deutschland den gelehrten Unterricht beherrschte und streng den Zusammenhang von Welt- und KG. festhielt; ein Versuch von ¶ Aquaviva in München 1612, ein Forschungsinstitut für KG. zu errichten, scheiterte. Die Annales ecclesiastici des ¶ Baronius, fortgesetzt von Bzovius, Spondanus, ¶ Raynaldus, Theiner u. a., gerichtet gegen die Magdeburger Zenturien, sowie Werke des ¶ Canisius u. a., bringen bei allem Fleiße keinen sachlichen Fortschritt. Auch die französisch-kath. Schule des 17. Jhd.s (¶ Natalis Alexander: Selecta historiae ecclesiasticae capita 1677—86, reichend bis zum ¶ Tridentinum, zeitweilig auf dem Index), ¶ Tillemont, ¶ Fleury, ¶ Bossuet arbeiten nach dem supranaturalistischen Schema, letzterer speziell die kath. göttliche Einheit der Geschichte gegen die protestantische Mannigfaltigkeit werfend (daher die Kritik von ¶ Voltaire: Bossuet oublia l'univers dans une histoire universelle). Das Beste war hier die Materialsammlung, in der u. a. von den ¶ Bollandisten, ¶ Maurinern, ¶ Hardouin, ¶ Mansi, ¶ Baluze, ¶ Assemani Gutes geleistet wurde.

5. Eine neue Synthese von Welt- und KG. hebt mit der Aufklärung an, in dem Sinne, daß entsprechend der ganzen Hineinstellung der christlichen Offenbarung in die allgemeine Religionsgeschichte und der Auflösung des Kirchenbegriffes durch das ¶ Naturrecht, die Weltgeschichte sich zur Souveränität eigener Methodik emporarbeitet und die KG. ihr unterstellt und sich einordnet (¶ Aufklärung, 3 b). Die historische Werdegang des Christentums wird seines transzendentalen Charakters entkleidet; der freie Forschungsgeist kennt keine dogmatische Schranke mehr. Doch wird, in Wiederaufnahme humanistischer Zweckbestimmung (s. 3) und in Beibehaltung grundsätzlicher Zweckmäßigkeit und Zweckgesetztheit der KG., ihr Nutzen, sei es für die Tugendübung, sei es für die Erkenntnis des Christentums als Religion der Wahrheit, sei es für die Praxis des Amtes, unterstrichen. Der göttliche Heilsplan der KG. wird aber zu der ebenfalls dem Humanismus entlehnten göttlichen Vorsehung rationalistisch verdünnt. Dabei glückt der Aufklärung der Ausgleich oder auch nur die richtige Verhältnisbe-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

stimmung des Allgemeinen zum Besonderen nicht. Das aus der Einspannung in den Heilsplan losgelöste Einzelne wird als „Zufälliges" souverän und Quellort oft ungeahnter Wirkung, kann aber um deswillen nicht Fühlung mit einer allgemeinen Idee gewinnen oder gar Beweis notwendiger Vernunftwahrheiten werden (¶ Lessing). Die KG. wie alle Geschichte „demonstriert" überhaupt nicht mehr. In der Materialsammlung steht die KG.sschreibung der Aufklärung hinter den Magdeburger Zenturiatoren oder auch hinter den Katholiken zurück. Aber man begründet kg.liche Zeitschriften (s. die Uebersicht RE³ XXIV, S. 662 ff), arbeitet eine einwandfreie wissenschaftliche Methodik heraus, verhilft der deutschen Sprache endgültig zum Durchbruch, hält sich durchschnittlich auf der Linie der Gemeinverständlichkeit, sucht im Gegensatz zur Mechanik der Stoffeinteilung nach Jahrhunderten in verschiedenartigster Weise eine sachgemäße nach Zeitabschnitten zu erzielen (¶ Henke), und gewinnt, über die Zäune des Kirchlichen, ja des Christentums überhaupt hinüberblickend, neue Objekte der KG. Das Urchristentum ist nicht mehr die unüberbietbare Idealzeit; man entdeckt sittliche Mißstände und intellektuelle Rückständigkeiten hier, erfaßt in der nachapostolischen Zeit scharf den Einfluß der antiken Philosophie, sieht in ¶ Franz von Assisi den „unglücklich Verrückten", im Mittelalter überhaupt eine unverständige Larve des Christentums, um Humanismus und Renaissance den Ehrenplatz zu verleihen, ¶ Erasmus und ¶ Zwingli über Luther zu stellen und der Orthodoxie die ¶ Arminianer oder G. ¶ Calixt entgegenzusetzen. — Der Maßstab des Urteils ist der immanente des Aufklärers geworden (s. II, 2 c).

Vorarbeit hat der KG. der Aufklärung der ¶ Pietismus geleistet, insofern als er den Kirchenbegriff gleichsam von oben auflockerte, indem die Kirche die Bekehrten, die KG. also die Geschichte der Bekehrten wurde. Damit rückten bisher Verfehmte in den Vordergrund, und „die anderen" (Ungläubigen) wurden kritisiert auf ihre Menschlichkeiten, d. h. in Wirklichkeit historisiert. Scheute doch der Pietismus selbst vor historischer Kritik der Lutherbibel nicht zurück und ließ humanistische Methodik da ein, wo er nicht Offenbarung annahm, d. h. in weitestem Umfange der KG., da die Offenbarungsgeschichte ja die Heilsgeschichte nur kleiner Kreise war. Der große Gang der KG. erschien als großer Abfall und das Urchristentum als Ideal; starke Einflüsse der ¶ Spiritualisten und Mystiker, vorab von Jak. ¶ Böhme, bedingen die Wertung. Damit hängt zusammen eine psychologische Betrachtungsweise der KG.; sie arbeitet die Individuen (die „Bekehrten" bzw. „Unbekehrten") heraus, verbaut sich aber dadurch zugleich eine Entwicklung und wird Typologie. Da die Typik aber im letzten Grunde immer dieselbe jener beiden Klassen ist, so werden Gesetze der KG. gewonnen: „Kain will immer den Abel erwürgen, Gott ist stets bei der Minorität." So hatte schon Seb. ¶ Franck geurteilt. Zweck der KG. ist der Nutzen, „auf daß wir klug werden"; aber Gott zeigt sich als Lenker der KG. nicht in der Providenz, sondern im unmittelbaren Eingriff. Der Aufbau nach Jahrhunderten bleibt; aber mit dem Humanismus läßt man die Quellen wirklich reden. Die Abfalltheorie, die z. B. die Hellenisierung der Theologie durch ¶ Aristoteles oder ¶ Melanchthon als den Urheber alles Uebels für die Sünden in der Dogmatik des Luthertums in sich begreift, auch Luthers Versuch der Herstellung des Evangeliums als mißglückt anschauen läßt, bringt zahlreiche Berührungen mit der Auffassung der Aufklärung; aber der grundsätzliche Blickpunkt ist ein anderer: dort die Tatsächlichkeit als Zufälligkeit, hier die böswillige Entfernung vom göttlichen Heilsplane; dort Historie, hier Dogmatik (Wiedergeburt ist entscheidende Bedingung für das Verständnis der KG.). Typisch für die KG.sschreibung des Pietismus ist G. ¶ Arnolds „Unparteiische (d. h. tatsächlich durch und durch parteiische) Kirchen- und Ketzerhistorie", 1699, die die Geschichte der Kirche zum „Mischmasch von Irrtum und Gewalt" (Goethe) stempelte.

In Abstufung vollzieht sich die Durchsetzung der aufklärerischen Gedanken. Steht Martin ¶ Chemnitz's Examen concilii Tridentini (1565—73) als historische Beispielsammlung noch ganz unter dogmatisch-polemischem Gesichtspunkte, so erzielt Veit Ludwig von ¶ Seckendorf in seinem noch heute brauchbaren Sammelwerk Commentarius de Lutheranismo (1688) eine gewisse Neutralität, und bei Johann Lorenz von ¶ Mosheim brechen die modernen Motive siegreich durch. Er kann über chinesische KG., Ketzergeschichte, insbesondere Michael ¶ Servet, schreiben und besitzt ein feines Verständnis für die persönlichen Unterschiede der Erscheinungen in Individualisierung und Aufspürung der schöpferischen Kraft kg.licher Führer. Die Transzendenz weicht einer immanenten Psychologie; Triebkräfte, Zwecke und ihre Verknüpfung werden in pragmatischer Methode herausgearbeitet. Neben ihm steht, in ähnlichem Sinne arbeitend, jedoch ohne die starke geschichtsphilosophische Ader, Joh. Georg ¶ Walch, als Sammler, insbesondere auf dem Gebiete der Patristik und der Lutherforschung tätig. Bei seinem Sohne Christian Wilhelm Franz ¶ Walch, dem Verfasser einer „Vollständigen Historie der Ketzereien" (11 Teile, 1762—85), tritt, unter sichtlichem Einfluß der Skepsis von ¶ Hume, die Erkenntnis der Zufälligkeit und Relativität der KG. heraus, die Auflösung der transzendenten Idee in einen Strudel sich überstürzender Ereignisse. Geht der sehr stark, selbst auf die Katholiken wirkende Johann Matthias ¶ Schröckh (sein Kompendium der KG. wurde 1786 Lehrbuch der KG. für alle österreichischen Universitäten) in seinen 45 Bänden „Christliche KG." (1768—1812) ähnliche Bahnen, so zieht sie zu Ende Johann Salomon ¶ Semler. Die Geschichte ist ihm „Totalität des Lebens der Menschheit" mit beständig wechselndem Bild; die Gegenwart hat das Recht, sich von dem Geisteserbe der Vergangenheit zu befreien. Ludwig Timotheus ¶ Spittler glaubte, daß nun die Zeiten der Finsternis für immer vorüber seien, dank der Aufklärung, deren erster planmäßiger Lehrer Jesus war; ähnlich H. K. ¶ Henke und G. J. ¶ Planck (Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, 1781—1800, und: Geschichte der christlichen Gesellschaftsverfassung, 1803 bis 1809). Von den Universitäten übernimmt Göttingen die Führung. Die KG. wird nach den früheren Ansätzen zu einer selbständigen theologischen Disziplin ausgebildet mit zum Teil besonderen Lehrstühlen (1633 z. B. in Erfurt, 1650 in Helmstedt, 1651 in Gießen, 1658 in Jena, 1662 in Marburg usw.; die betreffenden Dozenten veröffentlichen in der Regel kg.liche Handbücher). Wenn die reformierte Theologie dabei besonders sich auszeichnet (¶ Hottinger, ¶ Salmasius, die Gelehrten in ¶ Leiden, ¶ Genf, ¶ Franeker, ¶ Utrecht), so hängt das mit der stark geschichtlich orientierten Föderaltheologie (¶ Bund: III) zusammen, die schon in der Reformationszeit wurzelt, aber auch Orthodoxie und Pietismus (¶ Pfaff, ¶ Buddeus) befruchtet. Für die kath. KG. schlug die Befreiungsstunde recht eigentlich erst mit der Aufhebung des Jesuitenordens. Wird auch um die Mitte des 18. Jhd.s

an den kath. Universitäten das Studium der Geschichte eingeführt, so erfolgt die Trennung der KG. von der Profangeschichte in Oesterreich erst in der Reform unter Maria Theresia, anderweitig noch später; die erste wirklich wissenschaftliche KG. auf kath. Grundlage schrieb Joh. Theodor ¶ Katerkamp in Bonn 1819. Die Abhängigkeit von der Entwicklung im Protestantismus ist deutlich.

6. Im Deutschen ¶ Idealismus wird die Vereinzelung historischer Zufälligkeiten wieder verknüpft zu einem Gesamtzusammenhang (¶ Geschichte: II, 2). Die KG. ist wieder Ablauf einer „Idee", aber anders als ehedem, nicht als der persönliche Gedanke Gottes, sondern als rationales a priori, das in der Geschichte in die Erscheinung tritt und in ihrem Verlaufe seiner Vollendung entgegenstrebt, also ganz dynamisch. Wird dabei der Grundbegriff der ¶ Entwicklung (: II) erzielt, so ist es eine Entwicklung von oben nach unten, letztlich wieder Auswicklung eines Gedankens zur Vollreife. Hat philosophiegeschichtlich der Idealismus seinen Gipfel in ¶ Hegel erreicht, so markiert seine Rückwirkung auf die KG. Ferdinand Christian ¶ Baur. Die KG. ist für ihn die Bewegung der Idee der Kirche, derart, daß bis zur Reformation die Richtung der Idee der Kirche dahin geht, in die Realität der Erscheinungen einzugehen, hingegen seit der Reformation die Idee aus der Realität der sichtbaren Kirche zurückzuziehen und Idee und Erscheinung in der ganzen Weite ihres Unterschieds auseinanderzuhalten (der Unterschied des kath. und protestantischen Kirchenbegriffs, daher die KG. nur in zwei Perioden mit der Grenzscheide der Reformation zerfällt.) Trotz mancher Konstruktion vom Schema der Idee aus war die Arbeit Baurs und der Tübinger Schule dank dem Entwicklungsgedanken glänzend erfolgreich. Das „Lehrbuch der KG." von Ludwig ¶ Gieseler (1824—57) war wertvoll als Quellensammlung, unzureichend in der Stoffmeisterung. Die Arbeiten von Aug. ¶ Neander, vorab seine „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche", balanzierten zwischen idealistischer Philosophie und supranaturalistischer, auf den Einbruch einer umbildenden göttlichen Kraft in die Geschichte abstellender Dogmatik; die KG. war „Durchdringungsprozeß des von oben hineingesenkten göttlichen Lebens mit dem menschlichen". Die fein abgetönte KG. von K. A. v. ¶ Hase war Reflex der Romantik, eingestellt auf die allgemeine Lektüre durch die Gebildeten („wir gehen einer Zeit entgegen, in der man die KG. zur allgemeinen, höheren Bildung rechnen wird"). Das hing zusammen mit der methodischen Angleichung der KG. an die Allgemeingeschichte, von der sie dogmatisch ja ein Teil geworden war; wirksam wurde hier vorab die Maxime von ¶ Ranke, zu zeigen, „wie es eigentlich gewesen sei". Aeltere Werke wie die von Ch. W. ¶ Niedner, Rich. ¶ Rothe, K. R. ¶ Hagenbach, A. ¶ Ebrard, H. ¶ Kurtz, und neuere wie die von S. M. ¶ Deutsch, F. ¶ Nippold, G. ¶ Kawerau, A. ¶ Hauck, dessen „KG. Deutschlands" geradezu den Rang der Klassizität Rankes erreichte, stimmen darin überein. Eine neue, von W. ¶ Möller vorbereitete Bahn beschritt K. ¶ Müller in der Preisgabe der bisher üblichen Darstellung nach Längsschnitten zugunsten der Querschnitte, die Gesamtbilder der einzelnen Zeiten erzielten. Populärwissenschaftlich waren die Werke von Fr. ¶ Böhringer, Rud. ¶ Sohm, K. ¶ Sell, O. ¶ Netoliczka, H. v. ¶ Schubert u. a. Akademischem Gebrauche dienen die Zeittafeln von H. ¶ Weingarten, die Kompendien von K. ¶ Heussi, H. Appel (1925³) und K. ¶ Aner (1928 f), die Grundlinien von Fr. ¶ Loofs, das kg.liche Lesebuch von H. ¶ Rinn und F. ¶ Jüngst, der Atlas der KG. von K. ¶ Heussi und H. ¶ Mulert (¶ Geographie, 2). Für das christliche Haus schrieben F. Baum und Ch. ¶ Geyer (1902³), sowie E. ¶ Preuschen. Die einzelnen Perioden verfügen über Sonderdarstellungen. — War der idealistische Entwicklungsbegriff von oben inzwischen ersetzt worden durch den naturwissenschaftlich-genetischen von unten, so fehlte auch die materialistische Auflösung der Selbständigkeit des geistigen Oberbaues der KG. in den wirtschaftlichen Unterbau als restlos bedingender Ursache (¶ Oekonomische Geschichtsauffassung) nicht; die Geschichtsauffassung von K. ¶ Marx wurde auf die KG. angewandt von ¶ Kautsky, und, in Kreuzung mit anderen Gedankengängen, von ¶ Nietzsche oder ¶ Kalthoff: das Christentum erscheint als Ressentiment der wirtschaftlich Unterdrückten, und seine Geschichte mit dem Endziel des Reiches Gottes kann in unklarer Weise zur Geschichte der Auflösung des Besitzes in Kommunismus und Bolschewismus werden. Aber die starke Bedingtheit der KG. durch wirtschaftliche Faktoren ist der namentlich von E. ¶ Troeltsch betonte Wahrheitskern dieser Auffassung. — Die wachsende Erkenntnis vom Rechte eines un- und außerkirchlichen Christentums ließ eine „Demokratisierung der KG." (A. ¶ Jülicher) eintreten, eine Flächenerweiterung in Heranziehung jeglicher, auch negativer Auseinandersetzung mit dem Christentum: die KG. wurde Geschichte des Christentums im weitesten Ausmaße. — Die Untersuchung der Arbeit in den Kulissen gleichsam, die teils die Wirkung der Bühne auffingen, teils Wirkungen auf die Bühne warfen, übernahm die Territorial-KG., die, in territorial kg.lichen Vereinen und Vorlesungen an den Landesuniversitäten gepflegt, monographische Darstellungen zeitigte (z. B. für Schleswig-Holstein von H. v. ¶ Schubert, für Sachsen von F. ¶ Blanckmeister, für Hessen von H. ¶ Heppe und F. W. Hassenkamp, für Frankfurt a. M. von H. ¶ Dechent, für Württemberg von G. ¶ Bossert u. a.). — In der Periodisierung der KG. (¶ Christentum: II) blieb, zumal im akademischen Lehrbetrieb, zumeist die von Chr. Cellarius begründete Dreiteilung. Aber die Grenzen wurden allenthalben flüssig; die alte KG. konnte mit der Völkerwanderung, mit Justinian, mit dem 7. Jhd. oder mit Karl d. Gr. geschlossen werden, das Mittelalter etwa mit dem Jahre 1300, die Reformation als Uebergangszeit erscheinen zwischen Renaissance und Aufklärung und mit dieser ein vierter Teil eröffnet werden. Im Zusammenhang mit geschichtsphilosophischer Erkenntnistheorie (¶ Geschichte: II) wurde die subjektive Bedingtheit aller Periodisierung bewußt.

Hinter der deutschen Geistesarbeit trat die des Auslandes sehr zurück und ist zumeist von jener beeinflußt. So etwa E. ¶ Renan in den Origines du Christianisme, die eine Kulturgeschichte des ältesten Christentums boten. Das Ausland leistet an Spezialgeschichten seiner Länder mehr als auf dem Gebiete der Gesamt-KG. Man vgl. etwa ¶ Sabatier und ¶ Vienot in Frankreich, ¶ Eekhof und ¶ Pijper in Holland, ¶ Holmquist und ¶ Lundström in Schweden, ¶ Rockwell, ¶ Mac Giffert, ¶ Mackinnon in Amerika, ¶ Hadorn in der Schweiz. Genannt seien die History of the Christian Church von Ph. ¶ Schaff, das Manual of Church History von A. H. ¶ Newman, 1903, und J. M. ¶ Robertsons Short History of Christianity, 1902.

Auch im Katholizismus liegt die Stärke in der Einzelforschung (¶ Döllinger, ¶ Möhler, ¶ Ehr-

hard, ¶ Knöpfler, ¶ Schrörs, ¶ Sdralek, ¶ Greving, ¶ Seppelt, ¶ Königer, ¶ Duhr, ¶ Duchesne, ¶ Merkle, ¶ Lortz), ihre größte Schwäche auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte und der alten KG., weil hier unmittelbar die Dogmen berührt werden, deren Anerkennung geboten und deren epigenetisches historisches Werden verboten ist. Aber innerhalb dieser grundsätzlichen Schranke sind gediegene Leistungen möglich: F. X. ¶ Funk, Lehrbuch der KG., 1926[6], von K. ¶ Bihlmeyer, die Werke von F. X. ¶ Kraus, A. ¶ Knöpfler, B. ¶ Alzog, H. ¶ Brück, das Handbuch der allgemeinen KG. von J. ¶ Hergenröther (1906[4] f bearbeitet von J. P. ¶ Kirsch). Von Profanhistorikern seien Joh. ¶ Janssen und L. v. ¶ Pastor genannt. Das „Historische Jahrbuch der Görresgesellschaft" ist das Gegenstück zur „Zeitschrift für KG.", beide auch für Autoren der anderen Konfession geöffnet.

Der Weltkrieg hat die Valuta der KG. zugunsten der Systematik innerhalb der Theologie und öffentlichen Meinung gesenkt. Er hat aber auch neue Anregungen gegeben. J. ¶ Laun forderte mit Rücksicht auf die kirchlichen Einigungsbestrebungen eine „ökumenische KG." (ChrW 1927, Sp. 364 ff. 402 ff), O. ¶ Pfister eine psychoanalytische KG., die entsprechend der ¶ Völkerpsychologie die Ergebnisse der Einzelanalyse im Gesamtaufriß der KG. wiederfinden will, also z. B. in der Orthodoxie eine „Verdrängung" (¶ Psychoanalyse). Die ¶ Dialektische Theologie hat eine KG. noch nicht vorgelegt; aber ihre kg.liche Tendenz ist hinlänglich deutlich: eine Wiederbelebung der historia sacra in schroffem Dualismus von ¶ Heilsgeschichte und Weltgeschichte: gerade die Hereinstellung der KG. in den allgemeinen geschichtlichen Fluß wird verpönt; die ¶ Offenbarung „bricht ein" und quillt nicht aus allgemeinem Grunde empor. Das Urteil über den Anspruch, die Heilsgeschichte als Wissenschaft und nicht als Deutung der Geschichte durch den Glauben anzusehen, hängt von dem Urteil über den wissenschaftlichen Charakter der Dogmatik dieser Theologie überhaupt ab. Die KG. wird sich jedenfalls die Bearbeitung ihres Stoffes, einschließlich der ersten Anfänge und des Lebens Jesu (¶ Christentum: I; ¶ Jesus Christus), nach allgemeiner historisch-kritischer Methode nicht nehmen lassen dürfen und scharf zwischen Darstellung und Deutung der KG. unterscheiden. Wie bei jeder Geschichte wird die Darstellung der Wertung nicht entraten können. Die systematische Zusammenfassung der letzteren ergibt eine Philosophie der KG. (¶ Kirchengeschichte: II); es kann aber auch der Systematisierung in der Weise Rechnung getragen werden, daß die Einzelereignisse in These und Gegenthese oder Neutralität um einen Grundgedanken fortschreitend gruppiert werden, um den Szenenwechsel zu vereinheitlichen. Etwa KG. = Geschichte der Auseinandersetzung des Christentums mit der Kulturwelt (der Grundgedanke der historischen Arbeit von E. ¶ Troeltsch und seinen Schülern.)

Außer der Literatur zu den einzelnen Namen vgl. zum Allgemeinen: W. Koehler: RGG[1] III, Sp. 1260 ff; — F. Chr. Baur: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, 1852; — RE[3] X, S. 376 ff; XXIII, S. 756; — W. Koehler: Idee und Persönlichkeit in der KG., 1909. — Zu 1 vgl. Ed. Schwartz: Die Oekonomie in der KG. des Eusebius, 1909 (als Teil 3 der kritischen Ausgabe des Eusebius); — Fr. Overbeck: Ueber die Anfänge der KG.schreibung, 1892; — G. Heinrici: Beiträge zur Geschichte und Erklärung des NT.s I (zu Eusebius), 1894. — Zu 2 vgl. H. Grundmann: Studien über Joachim von Floris, 1927. — Zu 3 und 4 vgl. E. C. Scherer: Geschichte und KG.an den deutschen Universitäten, 1927; — G. Ritter: Die geschichtliche Bedeutung des deutschen Humanismus (HZ 127, 1923, S. 402 ff) — E. Berger: Melanchthons Vorlesungen über Weltgeschicht (ThStKr 70, 1897, S. 781 ff); — H. Bretschneider: Melanchthon als Historiker, 1880; — E. Menke-Glückert: Die Geschichtschreibung der Reformation und Gegenreformation 1912; — E. Schäfer: Luther als Kirchenhistoriker, 1897; — W. Koehler: Luther und die KG., 1900; — Fr. Blanke: Der verborgene Gott bei Luther, 1928; — K. Heussi: Centuriae (Harnack-Ehrung, 1921); — B. Duhr: Die deutsche Jesuiten als Historiker (ZkathTh 13, 1889, S. 57 ff); — Zu 5 vgl. E. Seeberg: G. Arnold, 1923; — J. v. Walter: G. Arnold und der Begriff der altkath. Kirche (Gesch. Studien für Alb. Hauck), 1917; — K. Völker: Die KG.schreibung der Aufklärung, 1921; — W. Glawe: Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie, 1912; — L. Zscharnack: Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung (PrM 12, 1908, S. 81 ff. 153 ff); — W. Dilthey: Gesammelte Schriften III, 1927. — Zu 6 vgl. Fr. Gerlich: Der Kommunismus als Lehre vom 1000jährigen Reich, 1920; — Ad. Fülicher: Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der KG., 1901; — H. von Schubert: Die heutige Auffassung und Behandlung der KG., 1902; — A. Niemann: Die Bedeutung der kirchlichen Ortsgeschichte, 1902 (dazu vgl. ferner L. Zscharnack: ZKG 38 1919, S. 368 ff; W. Wendland: ZKG 46, 1927, S. 588 ff); — K. Heussi: Altertum, Mittelalter und Neuzeit in der KG 1921; — Fr. Meinecke: Kausalitäten und Werte in der Geschichte (HZ 137, 1927, S. 1 ff); — M. Dibelius: Geschicht und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925. **W. Koehler**

Kirchengeschichte: II. Philosophie der Kirchengeschichte.

1. Einleitung (Begriff und allgemeine Kennzeichnung); — 2. Die Entwicklung des historischen Erkennens im Christentum — 3. Ontologie; — 4. Der Sinn der KG. — Abkürzung PhKG. = Philosophie der Kirchengeschichte.

1. PhKG. ist ein wissenschaftlicher Imperativ über einen Gegenstand philosophieren, heißt ihn potenzieren in der Form der Gewinnung seines Sinngehaltes, der sich wiederum aufs engste mit seiner Struktur verbindet. Jedes Objekt ist der Erhebung in einen Geisteszusammenhang fähig; eine Wissenschaft wird, sobald sie sich auf sich selbst besinnt, aus der Sphäre der Technik in die der Philosophie erhoben, um dann ihrerseits wieder die Technik von da aus zu befruchten. Ein Zeitalter oder ein Volk praktischer Betriebsamkeit (z. B. die Amerikaner) wird das Bedürfnis zu einer Philosophie seiner Arbeit nicht empfinden. Es ist anderseits kein Zufall, daß „das Volk der Dichter und Denker" — Dichter und Philosoph berühren sich im „Philosophieren": der Dichter wird Philosoph und umgekehrt — unter dem allgemeinen Zug zur Synthese in der Gegenwart „Philosophien der wissenschaftlichen Disziplinen teils programmatisch forderte, teils tatsächlich entwarf. So schrieb B. Christiansen 1910 eine Philosophie der Kunst, Dessauer 1927 und Tillich (Logos 16, 1927 S. 356 ff) eine Philosophie der Technik, und schon Friedrich ¶ Schlegel hatte eine Philosophie der Philologie skizziert (vgl. Logos 17, 1928, S. 1 ff). Die vorab auf ¶ Schleiermacher fußende, von ¶ Dilthey und zuletzt von J. ¶ Wach gepflegte Hermeneutik als Lehre vom ¶ Verstehen ist eine Philosophie der Exegese und berührt sich aufs engste mit der Philosophie der Sprache, die nach den Anfängen bei ¶ Herder und W. v. ¶ Humboldt, ihrer Wiederaufnahme durch ¶ Renan u. a. gegenwärtig von K. ¶ Voßler neu belebt wurde. Eine Philosophie der Musik zeichnet im Zusammenhang mit den andern schönen Künsten 1860 E. v. Lasault. Die lebhafte Debatte auf den

Gebiete der Geschichtsphilosophie (¶ Geschichte: II) oder der ¶ Naturphilosophie spricht für sich selbst. Aus ersterer entsprang die Philosophie der KG.

Als wissenschaftlich-theologische Disziplin zuerst von W. ¶ Koehler gefordert, war sie in der Sache schon von K. ¶ Sell oder K. ¶ Seeberg, ja wiederum schon von Fr. ¶ Schlegel und ¶ Herder vertreten worden, wenn man nicht gar bis ¶ Augustin oder ¶ Paulus (s. 2) hinaufsteigen will. Die Kenntnis der Kirchen- und Dogmengeschichte voraussetzend, sucht sie die Struktur dieses besonderen geschichtlichen Werdens sowohl ontologisch als historisch (im heranreifenden Bewußtsein) zu verstehen, die geschichtlichen Erscheinungsformen des Christentums in der Eigenart seines Wesens systematisch verankert zu schauen, und endlich den Sinngehalt der Geschichte des Christentums zu bestimmen. Sie ist mit einem Worte Wesenserkenntnis der KG. Der nachstehende Aufriß soll nur ein Versuch sein; die Form der Gruppierung freigebend, möchte er das Gedankenmaterial kennzeichnen. „Die historische Betrachtung kann bei gehöriger Vertiefung gar nicht umhin, in die Philosophie einzumünden" (P. Natorp); „wie die Philosophie ohne Geschichte abstrakt und leer ist, ebenso ist die Geschichte ohne Philosophie blind und vernunftlos" (B. Croce).

2. a. Das geschichtliche Bewußtsein der ältesten Christenheit ist das Paradox gewesen, daß es mit der Geschichte zu Ende sei und die Ewigkeit beginne (¶ Eschatologie: III); in einer feinen Ironie der Geschichte konnte aber diese Negation des Historischen und dieser Ewigkeitsglaube nur in Formen gekleidet werden, die Zeit und Geschichte voraussetzen: „Reich" Gottes, künftige „Zeit" u. dgl.; und der Abbruch der Vergangenheit wurde tatsächlich eine Wertung wenigstens gewisser Stücke der jüdischen Vergangenheit: der „Weissagungsbeweis" (¶ Apologetik: I, 2). Hinter der Gedankenwelt des ¶ Paulus liegt bereits eine bestimmte Geschichtsphilosophie, deren Aufbau das geschichtliche Bewußtsein der Christen für Jahrhunderte, bis in die Zeit der ¶ Aufklärung, entscheidend bestimmt hat. Er vertritt (Gal 4_{1}ff Röm 9—11) die Setzung eines göttlichen Weltplanes mit der Zeiterfüllung in Christus, der auch die auf sein Gekommensein folgende Zeit bestimmt, und in den das Ende der Zeit einmündet, so daß die ganze Historie ein „Zwischen den Zeiten" wird, inhaltlich eine ¶ Heilsgeschichte. Gegenüber der Antike, die über die Vereinzelung, bestenfalles den Kreislauf des Geschehens, nicht hinauskam, ist damit im Christentum die Zielstrebigkeit der Geschichte lebendig geworden (¶ Geschichte: III, 2), in deren Schoße, sobald sie säkularisiert wurde, der Gedanke der ¶ Entwicklung (: II) und Evolution steckte, nicht minder auch die Hegelsche ¶ Idee als das metahistorische Agens oder der religiös im Gedanken der ¶ Prädestination vertiefte Determinismus der Geschichte (die historischen Figuren sind Marionetten in höherer Hand, wie Abraham bei Paulus). Die (Röm 1_{17} ff) gestraffte Fassung der Geschichte als Heilsgeschichte ließ die nicht-christliche, besser: die nicht Christus-gläubige Menschheit nur negativ werten, als die dunkle Folie zum hellen Licht; „Welt"-geschichte ist unmöglich, so gewiß für Paulus in religiöser Begründung (nicht, wie die antike Popularphilosophie in anthropologischer) die Einheit des Menschengeschlechtes selbstverständliche Voraussetzung ist (¶ Universalismus); der durch die Heilsgeschichte gehende Riß zwischen Christusgläubigen und sündhaften Heiden kann höchstens in gewisser Erkenntnis Gottes und des Sittengesetzes (Röm 1_{19} 2_{14} ff) eine gewisse Ueberbrückung finden. Wenn Röm 8_{21} auch die Kreatur in den großen Erlösungsprozeß der Menschheit hineingezogen wird, so ist damit die kosmische Absolutheit Christi, nicht etwa irgendwelche pantheisierende Kosmologie garantiert. Diese ganze Geschichtsphilosophie gilt nicht als Reflexion, sondern ist die Geschichte selbst, die Geschichte ist damit demonstrationsfähig, in ihrer Oberstufe, der Heilsgeschichte, so gut wie in der Unterstufe, der Geschichte der Nicht-Christusgläubigen.

2. b. Das paulinische Schema wird nunmehr ausgebaut, begreiflicherweise die Oberstufe reicher als die Unterstufe. Wenn hier etwa ¶ Justin ein Samenkorn der göttlichen Offenbarung wirksam sein läßt als logos spermaticos (¶ Apologetik: II, 2 b), so war das nicht als Rationalisierung der Offenbarung, sondern als Gnadenspende von oben verstanden. Sokrates erschien in diesen Kreisen gerne als der Begnadete, oder auch Plato und Heraklit (¶ Antike und Christentum, 2 b, Sp. 283); im übrigen wurden faktische Beziehungen zwischen Christentum und Antike als Diebstahl oder Nachäffungen seitens dieser erklärt. Nur schüchtern (schon Röm 2_{15}) wagte sich die neutrale Basis des ¶ Naturrechtes hervor. Als göttliche Zwecksetzung hat das Christentum natürlich das höchste Alter („Urzeitigkeit", z. B. ¶ Julius Africanus, ¶ Eusebius v. Cäsarea), entwickelt sich als Pädagogie (Gal 3_{24}, ¶ Clemens von Alexandrien), und wird offenbarungsmäßig periodisiert, teils nach den sechs Tagen der Schöpfung (zuerst bei ¶ Barnabas, dann bei ¶ Irenäus u. a.), oder den sechs steinernen Wasserkrügen (Joh 3, bei ¶ Augustin), teils nach den vier Weltreichen (Dan 7, bei ¶ Hippolyt, ¶ Hieronymus, ¶ Orosius, selbst noch bei ¶ Hegel in der Rechtsphilosophie, vorchristlich bei Varro). Die Kirchengeschichtsschreibung als Niederschlag des christlichen geschichtlichen Denkens (s. I, 1) zeigt, entsprechend den Formänderungen des Kirchenbegriffs, Varianten dieses Schemas (bei ¶ Augustin ‚De civitate dei' eine Gigantomachie des Glaubens und Unglaubens in der Weltgeschichte: die ganze Geschichte steht als Kind der Sünde unter einem Verdikt; die Sechszahl der Weltalter wird veranschaulicht an den Geistesepochen des Individuums — die Keimzelle eines ¶ Biogenetischen Grundgesetzes in der Geschichte, später bei ¶ Hegel oder ¶ Lamprecht —; oder in der Dreiteilung ante legem, sub lege, sub gratia die Förderaltheologie (¶ Bund: III) vorgebildet — schon bei ¶ Tertullian —; bei ¶ Joachim von Floris u. a. die Trinität als Periodisierungsprinzip; bei ¶ Luther der Ersatz der Flächenbetrachtung durch die Heraushebung der gläubigen Persönlichkeit, ausgebaut im ¶ Pietismus); sie zeigt aber keine grundsätzliche Aenderung.

2. c. Erst ¶ Humanismus und ¶ Renaissance entheologisieren die Geschichtserkenntnis durch Emanzipation der besten Falles als weltbürgerliche Tüchtigkeit im Schema geduldeten „Welt"geschichte. Aeußerlich den Händen der Kleriker entnommen und Schriftstellern, Poeten, Gelehrten mit philologischer Bildung anvertraut, gewinnt die Geschichte die Objekte der Stadt- und Nationalgeschichte, verliert z. B. in ¶ Machiavelli völlig die Tranzendenz und setzt theoretisch im Zufall oder Schicksal eine neue Geschichtslenkung, praktisch in der Staatsräson oder einer natürlichen Moral (so ¶ Erasmus). Das immanente Selbstsetzen der Geschichte durch den Menschen rückt neben das transzendente Gesetztwerden; Geschichte und Geschichtsdeutung scheiden sich als Wissen und Glauben; die Geschichte verliert ihre Demonstrierfähigkeit. Unter dem Einstrom zahlreicher

Motive setzt sich in der ¶ Aufklärung (: 3 b) die Wissenschaft der Geschichte durch: ¶ Leibniz macht den schon bei ¶ Nikolaus von Cusa begegnenden Begriff der ¶ Entwicklung (evolutio, développement) bedeutsam; ¶ Condorcet bringt die optimistische Fortschrittsidee; der Deutsche ¶ Idealismus, dem dann die entwickelnde Naturwissenschaft in Anwendung ihrer Prinzipien auf die Geschichte die ideale Verankerung entreißen will, bringt in seinen Auswirkungen die moderne Problematik historischen Erkennens (¶ Geschichte: II, 1. 2). Die Kirchengeschichtsschreibung (s. I, 3 ff) ist in diese Entwicklung der Historie eingeschwenkt: das historische Erkennen des Christen und das Bewußtwerden der Christentumsgeschichte ist grundsätzlich dasselbe wie historisches Erkennen und Geschichte überhaupt.

3. Stellt sich die KG. auf diesen Standpunkt, so ist ihre Ontologie die der Geschichte überhaupt, nur mit einem bestimmten Illustrationsmaterial. Kann also z. B. die Geschichte als Wissenschaft gegen den Einspruch von ¶ Schopenhauer, R. ¶ Wagner, ¶ Nietzsche, ¶ Bergson, ¶ James gesichert werden, so ist damit auch die KG. gesichert. Verlangt die Geschichte, um nicht Antiquitätensammlung zu werden, eine Auswahl nach (sehr verschieden bestimmbaren) Wertgesichtspunkten, so auch die KG.; die Wertung ist dabei beständigem Wechsel unterworfen (Beispiel: die ¶ Wiedertäufer in früherem und jetzigem Urteil). Kann die getroffene Auswahl objektiv wiedergegeben werden? die KG. also schildern „wie es eigentlich gewesen ist" (¶ Ranke)? Wurde die Frage von ¶ Leo XIII 1883 anläßlich der Eröffnung des Vatikanischen Konzils bejaht mit den Worten Ciceros (de oratore): primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat (Grundgesetz der Geschichte ist, nichts Falsches zu sagen und nichts Wahres nicht zu sagen), so hat die neuere Geschichtsphilosophie die sogenannte „Voraussetzungslosigkeit" als Täuschung erwiesen; der Geschichte (und KG.) ist nur eine relative Lebensnähe möglich. Nachbildung ist Umbildung (verständlich von hier aus die Verschiedenheit der ¶ Luther-Darstellung, die Schwierigkeit der Einfühlung in „Ketzerei", die Unmöglichkeit für den Einzelnen, die Massenbewegung etwa des ¶ Bauernkrieges historisch zu erfassen). Eine zu fordernde Psychologie der Historie gipfelt im Problem des ¶ Verstehens. Die „Objektivität" des Historikers ist keine Seinsgröße, sondern eine ethische Aufgabe (tendenziöse KG., aus den verschiedenartigsten Motiven hervorgegangen, übersteigert unerlaubt die Subjektivität; dagegen die Ehrenrettungen der KG. um der Wahrheit willen, die konfessionelle Unvoreingenommenheit: der Protestant ¶ Sabatier schreibt die beste Franziskusbiographie). Die Verwandtschaft des Historikers mit dem Künstler (bei ¶ Hase oder ¶ Hausrath in der KG.) darf den Unterschied nicht vergessen lassen, daß dort das Objekt, hier das Subjekt primär ist.

Das Problem der „historischen Zeit", gefühlt von ¶ Augustin, wissenschaftlich erfaßt in der Goethezeit, mit den beiden Kennzeichen des unaufhaltsamen Rinnens der Zeit und der Dauer dieser Zeit oder ihrer Verflechtung mit Ewigkeit, spiegelt sich in der KG. in dem Wechsel schon der geographischen Schauplätze, in den Schwerpunktsverschiebungen, den stetig sich ändernden Theologien oder Kirchenverfassungen; die Frage nach Dauer und Verflechtung mit Ewigkeit rührt unmittelbar an den Glauben. Wenn das Christentum von Anfang an (s. 2) eine Zielsetzung verlangt, kann sie vor der KG. gerechtfertigt werden, oder zwingt diese zur endlosen Evolution? Dauer sind ferner die sogenannten historischen Gesetze, abgemildert zum Rhythmus des Geschehens; Verflechtung mit Ewigkeit sind die historischen Ideen teils als Formen des Geschehens, teils als tragende Untergrund (Beispiele der KG.: das „Gesetz" des Erscheinens der Sekte bei Uebersteigerung des Kirchen-instituts; das „Gesetz" der Erhaltung geistiger Kraft im Wiederauftauchen etwa des ¶ Judenchristentums im ¶ Islam; der Rhythmus in Spannung und Angleichung von Kirche und Kultur (¶ Kultur: III), die Formalidee des Heilsschiffes, von der Antike an über das mittelalterliche „Pilgerschiff" hinüber zum „Schiff" = die Gemeinde bei den Chlysten; der Kampf zwischen Marduk und Tiamat, auflebend in Kampf zwischen ¶ Michael und dem Drachen). Aus der Struktur des Christentums ist, nicht in Spekulation, sondern aus der Religionsgeschichte und KG. die Grundidee des Christentums zu gewinnen.

Wird sie in der Gott-Menschheit gefunden, so hat die Philosophie der KG. die Erscheinungsformen dieser Idee und ihrer Komponenten systematisch aufzuzeigen. Etwa im christlichen Gottesbegriff („Gott ist Geist"; ¶ Gottesglaube: III. IV) bringt die Durchkreuzung und Reibung eines transzendenten und immanenten, d. h. den Menschen nahekommenden Momentes die kg.liche Bewegung. Schon bei Jesus der im Bilde des „Vaters" immanente, d. h. in der menschlichen Sphäre stehende Züge kennt, und Paulus, dessen transzendente Gedankengänge Röm 9—11 ausklingen in das dem immanenten Gedankenkreise angehörende Erbarmen. Die ¶ Gnosis faßt Gott ganz transzendent, bis zur Leugnung des Seins, aber in der gnostischen Lehre von den Aeonen, die göttliche Eigenschaften werden, schmuggelt sich die Immanenz wieder ein. Sie liegt letztlich in der Offenbarung, wenn anders diese ein Kundtun bedeutet, das der Mensch erfassen kann. Wird die Offenbarung auf alles, was ist, ausgedehnt, so fallen Transzendenz und Immanenz im Pantheismus zusammen; so im Gottesbegriff der ¶ Mystik, wobei teils spekulativ (¶ Eckehart), teils ästhetisch (¶ Seuse), teils praktisch (¶ Deutsche Theologie) die Welt in der Seele oder die Seele in der Welt untergeht (¶ Schleiermacher: Mystik nach innen und nach außen, bei R. ¶ Otto als die „zwei Wege"). Dem Endpunkt des Pantheismus ist konträr der des Euhemerismus, durchgeführt im 19. Jhd. (¶ Feuerbach), angebahnt bei ¶ Averroes oder den Philosophen der Renaissance: homo homini deus, radikale Ausschaltung der Transzendenz, Gott die Hypostasierung menschlicher Wünsche. Zwischen den beiden Polen der Transzendenz und Immanenz balanziert sowohl der Gottesbegriff der nominalistischen ¶ Scholastik (Gott = Wille = transzendent, zugleich = das immanente Gesetz des Guten) als auch der der Aufklärung (¶ Deismus: Gott transzendent geworden, nachdem er immanent gewesen war). Wieder um in soteriologischer Anwendung endet die Transzendenz in der ¶ Prädestination, die Immanenz in der Mystik; in der Mitte stehen kath. und protestantischer ¶ Synergismus. Oder in der Versöhnungslehre ¶ Anselms (¶ Versöhnung: IV) vertritt die Heiligkeit Gottes die Transzendenz, die Liebe die Immanenz. Sind, wie etwa bei ¶ Herder, alle Aussagen über Gott vorab die der Persönlichkeit, symbolisch, so steckt hinter der Symbolik die Immanenz, die den rein transzendenten Gott nicht verträgt. Vgl. auch die ¶ Dialektische Theologie. — Die Anthropologie (¶ Mensch: IV) bewegt sich in der KG. zwischen den Ideen des menschlichen Unvermögens (¶ Augustin, der ¶ Protestantismus, der ¶ Jansenismus) und Vermögens (¶ Pelagius, ¶ Aufklärung; der ¶ Katholizismus steht in der Mitte, ebenso

e ¶ Wiedertäufer). — Die in der Grundidee der Gott-
kenschheit liegende Verbindung zwischen Gott und
kensch schafft teils der Mittler, teils das Sakrament.
ie Idee des persönlichen Mittlers, der als solcher
on Gott und Mensch etwas haben muß (Gal 3 $_{20}$),
edingt je nach der verschiedenen Bestimmung der
eiden Faktoren die Bewegung in der ¶ Christolo-
e (: II). Endpunkte: Der die Menschheit zum Schein
achende Doketismus bzw. der „nur" Mensch seiende
esus; der Unterschied einer meta-physischen und
hisch-religiösen Gottheit, damit verbunden die Erlö-
ng als Erlösung von der Welt oder als Vergebung der
ünden, erstere im Mönch und Kleriker und in der As-
se des ¶ Katholizismus lebendig, bei ¶ Luther in der
schatologie und im Gedanken der Vergottung des
eibes durch den Abendmahlsgenuß, bei ¶ Calvin in der
editatio futurae vitae, ferner in ¶ Mystik, ¶ Pietis-
us und den ¶ Sekten; letztere das Grundthema des
rotestantismus, aber wandlungsfähig bis zum Ge-
anken der Selbsterlösung des Menschen. — Die ¶ Sa-
amente, gleichsam eine Erlösung zweiten Grades,
nnen an Riten (Taufe, Abendmahl, die 7 Sakra-
ente der katholischen Kirche), auch an ein Buch
ie Bibel, in der Orthodoxie) oder an eine Person
Priester, Papst) oder an eine Gemeinschaft (Konzil,
e „Gemeinde") gebunden werden, oder unter Aus-
altung des Institutionellen transzendente Geistes-
itteilung sein (¶ Ekstase, ¶ Quäker, ¶ Spiritualisten),
er ihren Schwerpunkt im Subjekt finden, das im
Gebet den Connex mit Gott und Gnadenmitteilung
cht und findet (so ¶ Zinzendorf). Die Unterschiede
wischen kath. (Bindung an den Priester, Reste von
Magie) und protestantischer Sakramentsauffassung
as Sakrament „das sichtbare Wort", aber bei Luther
cht konsequent durchgeführt) sind relativ gegen-
ber dem Grundgedanken der göttlichen Gabe im
Sakrament; die verschwindet im ¶ Rationalismus oder
ei den ¶ Unitariern, indem die selbst zum Sakrament
emachte Vernunft dieses aufhebt. — Die christliche
ozialidee (die Menschheit soll zur Kindschaft Gottes
ebracht werden) = die Idee des ¶ Reiches Gottes hat
re kg.liche Bewegung wiederum in der Spannung
nes transzendenten („Gottes") und immanenten
Reich") Momentes; ersteres ist nur als Hoffnung le-
endig, letzteres theoretisch fixiert bei ¶ Augustin (De
vitate dei), praktisch geworden in der katholischen
irche, im Reiche der Wiedertäufer zu Münster
ä. Bewegungen und, säkularisiert, aber mit deut-
chen Erinnerungen an den christlichen Ursprung, im
olschewismus (¶ Kommunismus: III). Wo das Reich
ottes irgendwie auf Erden realisiert werden soll,
geben sich aus der Lebendigkeit des transzendenten
omentes die Spannungen zur Kultur (z. B. im Kampf
es ¶ Papsttums gegen das Kaisertum oder im Kampf
er ¶ Religiös-Sozialen gegen den Militärdienst, in der
G. die Kämpfe um die Bußzucht; ¶ Bußwesen: III;
a.); Brücke bildet das ¶ Naturrecht, dessen Gel-
ng oder Nichtgeltung den Kompromiß oder den
adikalismus markiert.

Die (noch ergänzungsfähigen) Ideen, in der KG. Er-
heinungsformen erlebend, stoßen mit ihren persön-
lichen Vertretern insofern häufig zusammen,
s diese einerseits die Idee stets nur partiell ver-
rpern, anderseits über die Idee selbständig hin-
usbringen: das Problem Idee und Persönlich-
eit, damit zusammenhängend das Problem: Per-
önlichkeit und Typus. Nicht minder ist pro-
lematisch, ob und inwiefern die Erscheinungsformen
er (geistigen) Idee als des Oberbaues durch einen
ateriellen Unterbau bedingt sind (Bei-
spiele: der ¶ Bauernkrieg aus wirtschaftlichen oder religiösen Faktoren erklärbar? das Bäuerische bei Luther, das Schweizerische bei Zwingli, die christlichen Sozial-lehren als Niederschlag wirtschaftlicher Entwicklung, das wirtschaftliche Moment im ¶ Donatismus u. a.).

Diese ganze Ontologie der Philosophie der KG. setzt die KG. als rational-wissenschaftliche Größe, deren Struktur wissenschaftlich erfaßbar ist; auch die Transzendenz ist logisches Moment, ihre Realität aber Sache des Glaubens, d. h. der Geschichtsdeutung. Wo, wie in der älteren KG.schreibung und in der ¶ Dialektischen Theologie, dieser Glaube den Anspruch auf wissenschaftlichen Realitätswert erhebt, muß eine rationale Ontologie abgelehnt werden. Auch der Katholizismus kann eine Ontologie nur bedingt anerkennen, sofern die Dogmen unantastbare, übernatürliche und überhistorische Offenbarungsrealitäten sind (einen Versuch, sie trotzdem ontologisch mit Hilfe der Phänomenologie von ¶ Husserl einzufangen, machte Max ¶ Scheler), die von der historischen Arbeit nur „erreicht", aber nie umgestoßen werden dürfen. Der Glaube ist hier Voraussetzung der KG.schreibung. (Gegenpol: die von Franz ¶ Overbeck geforderte „profane" KG.).

4. Das letzte Ziel der Philosophie der KG. ist, den „Logos" der KG. zu finden und ihn in Beziehung zu dem Logos des Allgemeingeschehens zu setzen. Letzteres kann in Einordnung in die allgemeine Geschichtsphilosophie geschehen, indem die KG. als Teil der Allgemeingeschichte an den Schicksalen, Zielen und Zwecken dieser partizipiert, oder in Gegensatz zu jener, indem der Glaube an eine Uebernatürlichkeit des Christentums eine Auflösung in den natürlichen Verlauf der Dinge und eine in der Geschichte selbst erfüllte Sinnhaftigkeit verbietet. Wer etwa mit ¶ Tönnies oder ¶ Spengler die Menschheit einen Todesweg gehen sieht von Gemeinschaft zu Gesellschaft, von Tiefe zur Breite, von Seele zur Oberfläche, von Kultur zur Zivilisation, findet diesen Rhythmus in der KG. wieder in dem Wechsel von Enthusiasmus und Statut. Der naturwissenschaftliche Gedanke der ¶ Evolution mit dem Ziel des Untergangs für die Menschen („wenn der letzte Mensch an der letzten Kohle seine letzte Kartoffel brät") verbietet jede erdbezogene christliche Zielsetzung, wie etwa die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden, läßt freilich Raum für eine Weiterführung und Vollendung sei es auf einem anderen Planeten, sei es ganz geistig bei Gott (der Glaube: „daß diese arme Erde nicht unsere Heimat ist"; die KG. = die Präparation in Fortschritt und Rückschritt auf das nachirdische Ziel). Wer mit ¶ Ranke „jede Epoche unmittelbar zu Gott" sein läßt, Gott in der Geschichte überhaupt sucht, wird ihn in der KG. (aber nicht immer gerade in der „Kirche"!) insbesondere zu finden wissen, je nach den mitgebrachten Wertmaßstäben. Es kann hier, wie etwa schon bei ¶ Vico, das Gesetz des geschichtlichen Lebens als eine Theologie der Geschichte, die Weltgeschichte, speziell die KG., als ein göttliches Schauspiel, Offenbarwerden einer Vorsehung, die die Menschheit vom Sündenfall an führt, gefaßt werden; es braucht dabei keineswegs ein metahistorischer Heilsplan angenommen zu werden, vielmehr wird die immanente Logik der Geschichte in Gott hinein verlegt (abschließend bei ¶ Hegel). — Die antithetische Stellungnahme zur allgemeinen Geschichtsphilosophie sucht nicht einen Zusammenhang von Begriffen zu bilden, der den unabläßigen Strom der Geschichte bewältigen kann, vielmehr eine besondere Offenbarungs-Geschichtsphilosophie zu gewinnen, die den Sinn der Geschichte

auf das Christentum konzentriert und an ihm orientiert, alles Nicht-Christliche entweder als vergänglich vernichtet oder „vorbereitend" in christliche Nähe rückt. Diese spezifisch christliche Philosophie der KG. kann natürlich verschiedenartig bestimmt werden. Sie kann auf der von Paulus (s. 2) gezogenen Linie des in Christus erfüllten und dann nur eine äußere Expansion erfahrenden Heilsplanes bleiben. Nicht minder ist jede christliche ¶ Eschatologie (: III. IV. V) Philosophie der KG. Oder die Sinnhaftigkeit der Geschichte kann in Erlösung und Heimbringung der Gottentfremdeten gefunden werden, derart, daß in der Individualität persönlichen Entscheidungslebens und in der Verknüpfung der Individualitäten zur Gemeinschaft Mannigfaltigkeit und Einheit sich zum Bau des Reiches Gottes zusammenschließen. ¶ Tillich sieht in der KG. einen antidämonischen Kampf, im christologischen und trinitarischen Dogma Zeugnis des Sieges des Christentums, in der sakramentalen Hierarchie der kath. Kirche oder in der protestantischen Orthodoxie Dämonie, in der Aufklärung Profanisierung — eine neue Form der alten Philosophie der KG., die KG. sei der „Kampf des Glaubens mit dem Unglauben". So oder so, die Sinndeutung kreist hier um den den geschichtlichen Wendepunkt markierenden Logos = Christus.

W. Koehler: Idee und Persönlichkeit in der KG., 1910; — K. Sell: Die wissenschaftliche Aufgabe einer Geschichte der christl. Religion (PrJ 98, 1899, S. 12 ff); — E. Seeberg: Ueber Bewegungsgesetze der Welt- und KG., 1924; — A. von Ruville: Der Goldgrund der Weltgeschichte, 1915; — P. Tillich: Das Dämonische, 1926; — O. Ziemssen: Gottesgedanken und Menschengedanken in der Geschichte, 1910; — Frz. Hipler: Die christliche Geschichtsauffassung, 1884; — K. Steffenson: Zur Philosophie der Geschichte, 1894; — E. Hirsch: Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie (ZsystTh 3, 1925, S. 213 ff); — J. Wach: Idee und Realität in der Religionsgeschichte (ZThK 1927, S. 334 ff); — Ders.: Das Verstehen, 2 Bde., 1927/29; — H. Barth: Ueber idealistische und christliche Geschichtsphilosophie (ZZ 1925, S. 154 ff); — M. Dibelius: Geschichte und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925; — M. Albertz: Geschichtsmystik oder Schicksalserfüllung (ZThK 1927, S. 430 ff); — E. Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920. **W. Koehler.**

Kirchengeschichte: III. Im Religionsunterricht.

1. Wir reden da von KG. im RU., wo durch mehrere aufeinanderfolgende Klassen hindurch ein zusammenhängender, systematischer RU. erteilt werden kann und die KG. neben den biblischen Büchern (¶ Bibel: IV) und der Besprechung von Fragen aus dem Gebiet der Glaubens- und Sittenlehre (¶ Katechismus: II) als vollberechtigtes Fach ihre Stellung hat. Denn jeder Kirche, die RU. erteilen läßt, muß daran gelegen sein, die Jugend zu einer bewußten Teilnahme am kirchlichen Leben zu erziehen. Dazu muß innerliches Verständnis für die verschiedenen Lebensäußerungen der Kirche geweckt werden, und dies ist nicht möglich ohne eine gewisse Kenntnis vom Werden und Zustandegekommensein der kirchlichen Einrichtungen. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, hätte also die KG. auszumünden in die ¶ Kirchenkunde, d. h. in eine Darstellung der heute bestehenden Kirche, ihrer äußeren Verfassung wie auch ihres inneren, geistlichen Lebens. Aber mit dieser im engeren Sinne kirchlichen Zielsetzung ist die Aufgabe des kg.lichen Unterrichts noch nicht völlig beschrieben. Wenn überhaupt jeder Unterricht darauf ausgehen wird, dem Schüler ein bewußtes, verständnisvolles Mitleben am geistigen Leben der Gegenwart zu ermöglichen, so wird auch der RU. nicht umhin können, sich diesem Unterrichtsziele einzugliedern. Er möchte den Schüler instand setzen, vom Standpunkt des Christentums aus Stellung zu nehmen zu den Fragen und Erscheinungen der Gegenwart; hier mit hat die KG. der Glaubens- und Sittenlehre wichtige Vorarbeit zu leisten. Aber auch diese Zweckbestimmung ist noch nicht die letzte. RU. soll es wirklich mit Religion zu tun haben. Das gilt auch für den kg.lichen Unterricht. Dieser darf daher nicht nur kirchliche und kulturelle Ziele verfolgen; er darf auch nicht nur ein Spezialausschnitt aus der Weltgeschichte sein — er soll Evangeliumsverkündigung sein. Er soll zeigen, wie die Offenbarung Gottes in Jesus Christus in der Menschheit weitergewirkt hat, wie trotz aller Um- und Abwege Gottes Botschaft doch immer wieder sich Gehör verschaffte; wie sie in verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Völkern bzw. Persönlichkeiten verschieden verstanden wurde und so erst im Laufe der Geschichte ihren ganzen Reichtum entfaltet hat. Wie wirkt Gott in der Geschichte? Das ist letztlich das große Thema des kg.lichen Unterrichts, das behandelt wird, nicht um einen abstrakten dogmatischen Satz zu beweisen, sondern um den Schüler dazu zu verhelfen, Gott auch in der Geschichte seiner Zeit finden zu können.

2. Eine bestimmte didaktische Methode nach der der Unterricht zu erteilen wäre, läßt sich nicht angeben. Es wird ganz von der Altersstufe, auf der das Fach lehrplanmäßig seine Stelle hat, abhängen, ob man mehr kirchengeschichtliche Einzelbilder geben oder die große geistesgeschichtliche Entwicklungslinie herausarbeiten will. Wesentlich zur Fruchtbarmachung des Unterrichts vermögen beizutragen die in letzter Zeit zahlreich erschienenen wohlfeilen Sammlungen von kg.lichen Quellenheften, die zu ermöglichen, arbeitschulmäßige Methoden (¶ Arbeitsschule) auch in diesem Fach zur Geltung zu bringen.

Seeg

Kirchengewalt (potestas ecclesiastica) ist ei Funktion der „Kirchen", gerichtet auf die Besorgu bestimmter oder aller kirchlicher Angelegenheiten. der kath. Kirche ist sie „die Summe von Vo machten, welche Christus den Aposteln und damit Kirche übertragen hat". Wenn auch die K. im Sin der kath. Kirche rechtlich aufgefaßt wird, so ergibt sich doch ohne weiteres, daß sie auch als rechtliche do matisch begründet ist. Sie zerfällt nach ihrem Inh in potestas ministerii seu ordinis (Gewalt aus Weihe, mit der Weihe übertragene und verbunde Gewalt), potestas magisterii (kirchliches Lehram potestas iurisdictionis seu imperii (kirchliche Reg rungs-, d. i. Gesetzgebungs-, Rechtsprechungs- und Verwaltungsmacht), entsprechend dem hohenpriesterliche prophetischen und königlichen Amt. Man hat sich d an gewöhnt, iurisdictio und magisterium zusamme zufassen, und erhält so die Unterscheidung einer widerruflich erteilten Vollmacht (ordo, character delebilis) und einer ohne ordinatio widerruflich v liehenen. Während die iurisdictio dem Papst u den Bischöfen iure divino zusteht, zwischen die iure humano die suprapiskopalen Hierarchen e reihen, steht der ordo im vollen Maße bei den schöfen und wird von ihnen den andern ordines üb tragen. Der Papst hat höchste iurisdictio aber bisch lichen ordo. — In der evg. Kirche hat der Begr der K. durch das Vordringen des ¶ Landesherrlich Kirchenregiments (Kirchenregiments der Staa gewalt) sich eine Wandlung gefallen lassen müs Ursprünglich ist potestas ecclesiastica die von Chris seiner Kirche gegebene als Wirkung seines Geis rein geistliche, niemals rechtliche Gewalt, die Kir zu leiten, nämlich die potestas clavium (¶ Schlüs

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

ewalt), als Vollmacht, die Gnadenmittel, Wort und Sakrament, zu verwalten (potestas ordinis), sowie Sünden zu vergeben und zu behalten und den Kirchenann auszusprechen (potestas iurisdictionis im Sinne iner rein geistlichen Kirchenzucht; Augsburger Konession Art. 14, Apologie 28). Mit der Entstehung es landesherrlichen Kirchenregiments ändert sich as insofern, als zur rein geistlichen Schlüsselgewalt er ἐκκλησία die rechtliche Regierungsgewalt in der andeskirche hinzutritt. Sie ist ¶ Kirchenregiment. ene steht heute ordentlicher Weise (rite vocatus!) eim geistlichen Amt, diese bei den Gesetzgebungs-, egierungs- und Verwaltungsorganen der Landesrche des Kirchentums, als Synode, Landeskirchenat, Superintendent usw. — Das Problem, die eistliche Gewalt der Kirche mit dem rechtlichen egiment der Landeskirche in Einklang zu bringen, zw. den im Landeskirchentum enthaltenen Teil der irche Christi von der Rechtsgewalt frei zu bekomen, hat den deutschen Protestantismus, seit er sich eses Problems bewußt geworden ist, je und je und icht zuletzt bei der Verfassungssetzung des selbständig ewordenen Kirchentums beschäftigt. Die am tiefsten ehende aber auch positiv ertragreichste Kritik stammt on Rudolph ¶ Sohm (¶ Recht und Kirche). — Der . als ¶ ius in sacra stellt der Staat seine ¶ Kirchenoheit, ¶ ius circa sacra, gegenüber.

RE³ X, S. 383 ff; — Rud. Sohm: Kirchenrecht I, 1892; , 1923 und seine in Bd. II angeführten Arbeiten; — Rud. eschey: Evg. Kirchenrecht? (in: AelKZ 1925); — Derſ.: ie Rechtsgrundlagen der bayer. Kirchenverträge (Bayer. Verfaltungs-Blätter, 1926); — Günther Holstein: Die Grundgen des evg. Kirchenrechts, 1928. — Lehrbücher des kath. u. evg. Kirchenrechts. **Deschey.**

Kirchengut.

1. Altertum und Mittelalter; — 2. Reformation und Neuzeit. — Ergänzend vgl. ¶ Finanzwesen, kirchliches; ¶ Vermögensrecht; ¶ Grundstücke; ¶ Kirchengebäude.

1. a. Die christliche Kirche hat in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens ihr Vermögen hauptsächlich durch die Oblationen der Gläubigen erworben; eses bestand aber nur in Mobilien, zumeist zu Händen der Bischöfe, jedoch nicht in Immobilien, die die irche als nicht-erlaubte Vereinigung nicht besitzen urfte, aber trotzdem besessen hat, wahrscheinlich in rer Eigenschaft als Bestattungs- und Armenvereine. it der staatlichen Anerkennung der christlichen Reliion seit ¶ Konstantin dem Großen haben sich die ermögensverhältnisse der Kirche günstiger gestaltet, sie nun nicht nur mit privaten Schenkungen und atlichen Zuschüssen bedacht wurde, sondern auch esetzlich befugt war, namentlich durch Testamente nd Vermächtnisse Vermögen zu erwerben, auch enn diese formlos gestaltet waren (¶ Finanzwesen: 2; ¶ Stiftungen).

1. b. Ursprünglich bildete das ganze Kirchenvermögen einer Diözese eine einheitliche Masse, eren Eigentümerin die bischöfliche Kirche und deren erwalter der Bischof war. In Italien wurden aus em Einkommen jeder Kirche vier Teile gebildet: für den Bischof und den Klerus seiner Kirche, 2. die rigen Kleriker, 3. die Kirchenfabrik und 4. die Arn; in Spanien war eine Dreiteilung üblich: Biof, Klerus, Kirchenfabrik, während im Frankenche anfänglich eine große Mannigfaltigkeit herrschte. s die Einheitlichkeit in der Verwaltung des Diösanvermögens nicht mehr durchführbar war, weil e Ablieferung der Erträgnisse und ¶ Zehnten aus n Landkirchen an den Bischof und wiederum deren erteilung durch ihn an die Landgeistlichen Schwierigkeiten bereiteten, wurden seit dem 6. Jhd. die Stiftungen und Oblationen den Einzelkirchen vermacht. Ferner verliehen die Bischöfe in Form von ¶ Prekarien Grundstücke an die Geistlichen mit dem Nutzungsrecht zum Zweck ihres Unterhalts, aber mit Ausschluß des Eigentumsrechts, das der Kirche verblieb. Das Vermögen ging so in das volle Eigentum der Einzelkirchen über (¶ Kirchenverfassung: II, 2c), von denen der Geistliche seinen Lebensunterhalt erhielt. Hiernach trat die Trennung des Kirchenvermögens in Benefizialgut (¶ Benefizium) und Fabrikgut ein. Eine ähnliche Entwicklung machte das kirchliche Vermögen bei der Kathedrale durch. Mit der Auflösung des gemeinsamen Lebens (¶ Domkapitel) wurde es zwischen Bischof und Kapitel geteilt (¶ Mensa, ¶ Kirchenverfassung: II, 2 b), indem jeder Kanoniker seinen jährlichen Anteil aus der Masse des Kapitelsvermögens erhielt; später wurde das Kapitelsvermögen selbst in einzelne selbständige Vermögensteile (Kanonikate) aufgelöst.

1. c. Eine besondere Entwicklung nahm das K. in den germanischen Ländern. Hier haben die Grundherren die auf ihren Gütern errichteten ¶ Eigenkirchen mit Zehnten und Grundstücken ausgestattet. Maßgebend für das gesamte Niederkirchenrecht waren die karolingischen Dotationsbestimmungen; durch diese wurde das kirchliche Zehntgebot zum Reichsrecht erhoben und der Kirche überall eine Einnahmequelle gesichert (¶ Zehnten); das Kirchenkapitular Ludwigs des Frommen 818/819 gestand den in neu angelegten Dörfern entstandenen Eigenkirchen die Zehntberechtigung zu. Betreffs der Landausstattung der Pfarrkirchen sollten gemäß der karolingischen Gesetzgebung die Einzelkirchenherren je eine Hufe stiften, deren Nutzung dem Geistlichen zustehen sollte als Vergütung für die Erfüllung seines kirchlichen Berufes. Im sächsischen Stammesgebiet sollten die Gaueingesessenen einen Hof, zwei Hufen Landes und auf je 120 Seelen einen Knecht und eine Magd darbringen. Den Kirchen unter den neubekehrten Wenden schenkte Ludwig der Fromme außer der Hufe, auf der die Kirche erbaut war, noch zwei Königshufen mit zwei Hörigen. Die Ausstattung der Kirchen mit Land war dem Opfersinn der Grundherren überlassen; auch wetteiferten Fürsten, Ritter und Bürger in Schenkungen für das Fabrikgut. In dem kolonialen Teile der Magdeburger Kirchenprovinz war — um ein Beispiel anzuführen (siehe Lit.) — die Ausstattung der Kirche eine sehr verschiedene; man begegnet solchen bis zu 14 Hufen; der Durchschnitt betrug in Thüringen drei, in Ostsachsen vier Hufen Pfarracker. Neben der Dotierung einer Kirche mit einem ganzen Dorfe stehen Kirchen mit nur einer Hufe oder nur einzelnen Morgen oder mit gar keinem Grundbesitz. Zu dem von den Grundherren als Eigenkirchenherren gestifteten Kirchenvermögen kamen die Beiträge hinzu, die die Gemeinden zum K. beisteuerten und als deren Eigentümerinnen sie sich mit Recht betrachteten. Je mehr das Eigenkirchenrecht verfiel und der Herrschaftsbereich der Eigenkirchenherren abnahm, desto mehr erstarkte das Eigentumsbewußtsein der Gemeinden. Beide suchten sich aber ihren Einfluß auf die Verwaltung des K.s zu wahren durch die Bestellung von Vertrauensleuten, die von den Gemeinden oder von den zu Patronen gewordenen Eigenkirchenherren (¶ Patronat) mit der Verwaltung des Fabrikgutes betraut wurden und vitrici, procuratores, Kirchenväter, Altermänner hießen; sie sollten nicht ohne Einverständnis des Pfarrers ernannt werden; in ein-

zelnen Gegenden wurden sie von den Patronen oder von den Gemeinden, in den städtischen Gemeinden vom Rat bestellt. Sie verwalteten das Kirchenvermögen, kauften Grundstücke, Zehnten, Glocken, verwalteten bei einer Pfarrvakanz die Benefizialeinkünfte und waren verpflichtet, Rechnung zu legen. Bei Verfügung über K. treten sie in Gemeinschaft mit andern Laien und Vertretern der Bürgerschaft auf. Um ihren Uebergriffen in das K. und den Versuchen, es zu ihrem Eigentum zu wandeln, zu begegnen, sollten sie alle Jahre wechseln, für ihre Mühewaltung erhielten sie Vergütung, auch Anteil an den von ihnen gesammelten Oblationen. — Zum K. gehört auch das Küstereivermögen, das, aus Grundstückswidmung seitens der Pfarrkinder und aus Trennstücken vom Kirchen- und Pfarrgut gebildet, meist nur aus einer Hofstätte und einigen Morgen Land bestand; das Küstereigut ist nach Schmid (siehe Lit.) kein ursprünglicher und notwendiger Bestandteil der Ausstattung der Kirchen mit Land. — Ueber den Bestand an K. am Ende des Mittelalters geben die Protokolle Auskunft, die bei den Kirchenvisitationen bald nach Einführung der Reformation abgefaßt sind. Eine Einschränkung des K.s erfolgte nach den bereits mit Karl Martell (¶ Franken) beginnenden ¶ Säkularisationen seit dem 13. Jhd. durch die sogenannten Amortisationsgesetze, durch die der kirchliche Erwerb unter staatliche Aufsicht gestellt wurde, um dem allzustarken Anwachsen des von Abgaben freien (¶ Immunität), für Handel und Verkehr toten Kirchenvermögens zu wehren (¶ Tote Hand). Trotzdem hat dieses einen sehr bedeutenden Umfang gehabt; es wurde für die kirchlichen Bedürfnisse, für den Unterhalt der Schulen und für die Armenpflege verwandt.

2. a. Eine starke Verminderung des K.s trat in der Reformationszeit ein dadurch, daß die Landesherren das Vermögen der von den Insassen verlassenen Klöster, um es vor gänzlichem Verfall oder Verlust zu bewahren, in eigene Verwaltung nahmen und die Einnahmen aus diesem K. weniger für persönliche Zwecke, sondern in erster Linie für die Aufbesserung der Kirchen, Pfarren und Schulen verwandten; zum Teil gingen solche Stiftungen auch an die Städte über (¶ Finanzwesen: II, 1 a). Um den kirchlichen Besitz wenigstens in den katholisch gebliebenen Ländern zu wahren, bedrohte das ¶ Tridentinum jede Verletzung des K.s mit Exkommunikation und forderte Kaiser und Fürsten auf, dieses gegen gewaltsame Eingriffe zu schützen. In Deutschland hat der Westfälische Frieden (1648; ¶ Deutschland: I, 6 b) den ungeschmälerten Fortbestand des der kath. Kirche verbliebenen Vermögens nach dem Stande vom 1. Januar 1624 völkerrechtlich sichergestellt.

2. b. Die um die Wende des 18./19. Jhd.s ausgeführten ¶ Säkularisationen brachten der Kirche große Verluste. In der französischen Revolution wurden durch Gesetz vom April und Nov. 1789 alle Zehnten und das gesamte Kirchenvermögen, selbst die Fabrikgüter und Meßstiftungen zum Staatseigentum erklärt. Weniger scharf und mit mehr Verständnis für die Interessen der Kirche wurde die auf dem Reichsdeputationshauptschluß von 1803 beruhende Säkularisation in Deutschland (1804—12) durchgeführt (¶ Finanzwesen: II, 1 c). Die Dotationen der Pfarreien, die Schulfonds und die frommen Stiftungen blieben erhalten; die geistlichen Territorien, Abteien, Stifte und Klöster wurden zur freien und vollen Disposition den weltlichen Landesherren überlassen, in erster Linie, um sie für den Kultus, die Schulen und gemeinnützigen Anstalten aufzuwende in zweiter Linie erst zur Erleichterung der Finanz der Landesherren; nur mußten sie die ¶ Domkapit bleibend ausstatten und Ruhegehälter für die säk larisierten Geistlichen auswerfen. Die neueren Ve fassungsurkunden (seit etwa 1850) verschiedener deu scher Länder stellten die Unverletzlichkeit des no vorhandenen kirchlichen Vermögens sicher, aber d Sturmjahre 1848/49 brachten die Ablösung d ¶ Zehnten nicht ohne neuen Verlust für die Kirch sowie die Verwandlung der Erbpachtäcker in Eige tum der Erbpächter gegen eine Kapitalzahlung (Preußen durch Gesetz vom 2. März 1850). Die Tre nung von Staat und Kirche in ¶ Frankreich (: 6 1905 hat der dortigen Kirche neue starke Verluste a K. gebracht.

In Deutschland war der Erwerb von Ve mögen an vorgeschriebene Normen gebunden u bedurfte der Genehmigung des Staates, in Württe berg bei dem Erwerb von Liegenschaften zur tot Hand im Werte von über 5000 Mark (Gesetz vo 30. Jan. 1862, Art. 18). Die neueste Reichsverfa sung vom 11. Aug. 1919 gewährleistet in Art. 1 das Eigentum und andere Rechte der Religionsg sellschaften und religiösen Vereine an ihren f Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke b stimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigen Ve mögen, d. h. sie schützt die Religionsgesellschaften usw vor entschädigungsloser Wegnahme ihres Gutes, al vor jeder Art von Säkularisation und entschädigung loser Enteignung, nicht aber vor Enteignung na Maßgabe der darüber bestehenden allgemeinen G setze, auch nicht vor Besteuerung ihres Vermöge und Einkommens durch den Staat (¶ Finanzwese I, 1; II, 2).

Außer der Literatur bei ¶ Finanzwesen, ¶ Vermögensre und den Lehrbüchern des ¶ Kirchenrechts vgl. RE³ X, S. 386 — H. F. Schmid: Das Recht der Gründung u. Ausstattu von Kirchen im kolonialen Teile der Magdeburger Kirche provinz während des Mittelalters, 1924. Arn

Kirchenhoheit. Die prinzipielle Scheidung von (¶ ius circa sacra) und ¶ Kirchenregiment ist eine Fol der Verselbständigung der Kirche gegenüber de Staate, wie sie sich seit Beginn des 19. Jhd.s über in Deutschland vollzogen hat, nachdem das bis dah herrschende Staatskirchentum, dessen Charakteristik gerade die Vermischung von K. und Kirchenregime ist, unhaltbar geworden war (¶ Kirche: VII, 2 ¶ Kirchenverfassung: III, 5. 6). Die K. umfaßt d Summe der dem Staat gebliebenen Rechte gegenüb der Kirche, in deren Rahmen sich die Kirche in Fr heit selbst verwaltet. Die Grenze kann sehr versch den gezogen werden: ein ganz bescheidenes Maß v Selbständigkeit erkannte selbst das Preußische Allg meine Landrecht, das noch ganz in staatskirchlich Prinzipien wurzelt, den Kirchengesellschaften (Gemei den) und den geistlichen Oberen zu; ein ebenso bescheid nes Maß von K. reserviert anderseits z. B. auch die a dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche aufg baute Deutsche Reichsverfassung von 1919 dem Sta (¶ Kirche: VII, 1 d β). Die sieghafte Tendenz, die immer weiter zu beschränken, empfing ihren Antri nicht nur aus dem Streben, die Konfliktsmögli keiten zwischen Staat und Kirche auf das denk geringste Maß zurückzuführen, sondern auch dah daß sich so am ehesten die gerechte gleichmäßige B handlung aller Kirchen und Religionsgesellschaft erreichen ließ. — Immerhin hat die Kirchenrech wissenschaft, unbekümmert und unparteiisch neb den Willkürlichkeiten der Politik, klarer und kla

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

einen Inhalt der K. herausgearbeitet, der aus dem Begriff des modernen Rechtsstaates folgt und nur mit diesem selbst aufgegeben werden könnte. Dieser Inhalt besteht sowohl in Verpflichtungen gegen die Kirchen und Religionsgesellschaften — der Staat wäre kein Rechtsstaat, wenn er diesen nicht die Möglichkeit ihres eigenen Gemeinschaftslebens böte und sicherstellte —, wie in dem Rechte der Unterdrückung kirchlicher Uebergriffe in die staatlichen Interessen oder in die Rechte Dritter. Die Theorie der radikalen Trennung von Staat und Kirche möchte zwar das Eine wie das Andere bestreiten und die Kirchen vom Staate wie jeden andern Verein behandelt sehen. Das würde aber zur Folge haben, daß besondere Bedürfnisse der Kirchen die Befriedigung nicht fänden, die sie von einem Rechtsstaate fordern dürfen, und daß ebenso besondere Interessen des Staates ungeschützt blieben. In der Tat ist das nirgends geschehen, auch nicht durch die Weimarer Verfassung (¶ Kirche: VII, 3 c), die aber als Inhalt der K. nur die ausdrücklich, durch positive Sätze des Gesetzes dem Staate vorbehaltenen Rechte gelten läßt, während das ältere Recht für die K. alles in Anspruch nahm, was nicht ausdrücklich der Selbstverwaltung der Kirchen und ihrem Kirchenregiment übergeben war. Im Zweifelsfalle, bei etwaigen Konflikten, muß also nach der Weimarer Verfassung der Staat sein Recht zu Präventiv- oder Regressivmaßnahmen, zu Mitwirkung und Kontrolle nachweisen, nicht umgekehrt die Kirche ihr Recht freier Selbstbestimmung. — Die kath. Kirche kann ein im Wesen des Staates gegründetes, de jure divino bestehendes Recht des Staates über die Kirche nicht anerkennen (¶ Kirchenrecht: II A, 1). Für sie besteht es nur soweit, als der Papst es dem Staate durch Privilegien übertragen oder mit ihm durch ¶ Konkordate vereinbart hat. Diese betrachtet die kath. Kirche deshalb als das heilsame Mittel zum friedlichen Ausgleich der — nicht geleugneten — staatlichen Ansprüche auf K. und der kirchlichen Ansprüche auf freies Kirchenregiment.

Fr. Giese: Das kirchenpolitische System der Weimarer Verfassung (Archiv des öffentlichen Rechts N. F. 7, 1924, S. 1 ff); — J. B. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen II, 1922.

E. Foerster.

Kirchenjahr bezeichnet im Gegensatz zum bürgerlichen Jahr (¶ Chronologie: III, 3) den Zeitraum von 52 Wochen, in dem die christlichen Tatsachen und Gedanken von den christlichen Kirchen, wenn auch verschieden aufgefaßt — z. B. ist die Adventszeit in der röm.-kath. Kirche Buß-, ja Fastenzeit —, gottesdienstlich gefeiert werden. Der Ausdruck K. begegnet zuerst auf evg.-lutherischem Boden und zwar in der Postille des Johann Pomarius (Baumgarten) 1589. Der Jahreszyklus der christlichen Feste und Festzeiten hat sich im Laufe vieler Jahrhunderte entwickelt (¶ Feste: IV); der jetzt übliche Anfang mit dem 1. Adventssonntage, auf den noch drei Adventssonntage folgen, hat sich erst ganz langsam durchgesetzt.

Das K. der evg. Kirche ist aus dem K. der röm.-kath. Kirche erwachsen. Eine Reform des K.s, die für die evg. Kirche durchaus erwünscht wäre, hätte vor allem die schon mehrfach angeregte Festlegung des Osterfestes (¶ Ostern) ins Auge zu fassen. In der Festsetzung des K.s und in der damit verbundenen Deutung der einzelnen Festtage tritt viel geistreiche Spielerei zutage, von der sich die evg. Kirche fernhalten sollte und zum großen Teil auch ferngehalten hat. Die Idee des K.s ist ja überhaupt in der evg. Gemeinde kaum lebendig. Die Beziehungen, die aus den altkirchlichen ¶ Perikopen herausgelesen werden, sind mit größter Zurückhaltung zu behandeln. Die Einteilung des K.s in eine festliche und eine festlose Hälfte sollte endlich aufgegeben werden; auch die 2. Hälfte des K.s entbehrt ja doch nicht der Feste. Nicht einmal festarm könnte man sie nennen. Die Einteilung in Halbjahr des Herrn und Halbjahr der Kirche entspricht ebensowenig evg. Anschauungen. Am besten wäre es, drei Abschnitte zu unterscheiden: die Zeit vor und nach Weihnachten, die Zeit vor und nach Ostern, die Zeit vor und nach Pfingsten.

1. Die Zeit vor und nach Weihnachten. Die Adventszeit, zu verstehen als die Zeit der Vorbereitung auf die Ankunft (= Adventus) Jesu Christi — eine Beziehung der Adventszeit auf die Wiederkunft Christi (¶ Parusie) in der Endzeit ist evangelischerseits nicht zu halten — umfaßt jetzt vier Sonntage, deren erster noch in die letzten Tage des November — vom 27. an — fallen kann. Bis ins 11. Jhd. hinein feierten verschiedene Kirchen bald nur zwei, bald auch fünf und sechs Adventssonntage. Dem 1. Adventssonntag kommt die besondere Bedeutung als Anfang des K.s zu; die übrigen Adventssonntage entbehren in der evg. Kirche bestimmter Beziehungen. Das Fest der Geburt Jesu Christi wird zu ¶ Weihnachten, am Heiligabend und den beiden Feiertagen, begangen. Indem man am 2. Weihnachtsfeiertag das Gedächtnis des ersten Märtyrers ¶ Stephanus, am 3. das des Evangelisten ¶ Johannes, der Märtyrer werden wollte, aber nicht wurde, und am 4. das der Ermordung der unschuldigen Kinder von Bethlehem feierte, brachte man die Erinnerung an diese Martyrien um Christi willen in nächste Verbindung mit dem Leben des Heilandes. Ein Sonntag nach Weihnachten findet sich in den meisten Jahren; eine besondere Bezeichnung kommt ihm nicht zu. Der letzte Tag des bürgerlichen Jahres ist der Erinnerung an den von der Legende umwobenen römischen Bischof ¶ Silvester (314 bis 335) gewidmet und wird nach ihm genannt. Daß die evg. Kirche die Wende der Jahre, am letzten Abend des alten und am ersten Morgen des neuen Jahres, gottesdienstlich feiert, rückblickend mit Danken und vorwärtsschauend mit Bitten und Geloben, ist selbstverständlich; ¶ Neujahr als Tag der Beschneidung Jesu und der Namengebung fällt für uns hin. In manchen Jahren findet sich ein Sonntag nach Neujahr. Durch den 6. Januar, das ¶ Epiphanienfest, wird die Epiphaniaszeit bestimmt, in der es mindestens zwei, höchstens sechs Sonntage nach Epiphanias gibt. Die Zahl dieser Sonntage hängt ebenso wie die Zahl der Trinitatissonntage vom Datum des Osterfestes ab.

2. Die Zeit vor und nach Ostern. Vor der Passionszeit, in der kath. Kirche Fastenzeit genannt (¶ Fasten: II, 1), liegen noch drei Sonntage — die Zeit, die sie umschließen, heißt in der kath. Kirche Vorfastenzeit; sie sollte in der evg. Kirche aber zur Epiphanienzeit gezogen werden und der Darstellung des Wirkens Jesu im Gegensatz zu seinem Leiden gewidmet sein —: Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima. Da die vierzigtägige Fastenzeit vor Ostern — mit Aschermittwoch beginnend und unter Wegfall der Sonntage, an denen nicht gefastet wurde, berechnet — schon in sehr früher Zeit die Quadragesima (¶ Fasten: II, 2 a), der Sonntag vorher aber als der 50. Tag vor Ostern mit Recht Quinquagesima hieß, hat man die beiden vorhergehenden Sonntage ungenau Sexagesima und Septuagesima genannt; letzterer ist übrigens der 70. Tag vor der Oktave von Ostern. Der Sonntag Quinquagesima heißt auch noch Estomihi; diese Bezeichnung stammt von den ersten Worten des Sonntags-Introitus her: esto

mihi, „sei mir", nämlich „ein starker Fels" (Ps 31 3). Dasselbe gilt, allerdings nicht so, daß immer der Text der Vulgata maßgebend wäre, für die fünf ersten Passionssonntage — Invocavit: Ps 91 15 „Er hat mich angerufen"; Reminiscere: Ps 25 6 „Gedenke", nämlich „deiner Barmherzigkeit"; Oculi: Ps 25 15 „Augen", nämlich „meine Augen sehen stets zu dem Herrn; Laetare: Jes 66 10 „Freue dich", nämlich „mit Jerusalem"; Judica: Ps 43 1 „Richte", nämlich „mich, Gott, und führe meine Sache" — ebenso für die vier ersten Sonntage nach Ostern und den Sonntag vor Pfingsten: Quasimodogeniti: nach I Petr 2 2, vermischt mit Jes 55 1 bei Hieronymus, „wie die eben Geborenen"; Misericordia domini: Ps 33 5 „Der Güte des Herrn", nämlich „ist die Erde voll" (falsch: Misericordias domini nach Ps 89 2); Jubilate: Ps 66 1 „Jauchzet", nämlich „Gott, alle Lande"; Cantate: Ps 98 1 „Singet", nämlich „dem Herrn ein neues Lied"; Exaudi: Ps 27 7 „Höre", nämlich „Herr, meine Stimme". Der letzte Passionssonntag Palmarum hat seinen Namen von den Palmen, die beim Einzug Jesu in Jerusalem (vgl. das Evangelium des Tages Mtth 21 1—9) gestreut wurden. Die darauf folgende Woche heißt Karwoche = Trauer- oder Klagewoche; in ihr führen die letzten drei Tage besondere Namen: der Gründonnerstag — wohl davon, daß an ihm die virides, die ihre Bußzeit beendigt hatten und nun wieder als „junge, frische Triebe" der Christenheit galten, in die Kirche öffentlich aufgenommen wurden —, der ¶ Karfreitag als Kreuzigungstag, der Karsamstag oder stille Sabath wegen des Ruhens Jesu im Grabe. In der Nacht vom Ostersonnabend zum Ostersonntag — Fest der Auferstehung Jesu Christi (¶ Ostern) — wurde in der alten christlichen Kirche mit Vorliebe getauft; die Täuflinge erhielten weiße Kleider, die sie als ihr Kennzeichen die nächste Woche hindurch trugen, aber spätestens am Samstag ablegten. Die Woche und auch der darauf folgende, dazu gehörige Sonntag hieß in albis = in den weißen Kleidern. Daraus ist die Bezeichnung „Weißer Sonntag" an Stelle von Quasimodogeniti zu erklären; an ihm wird in einzelnen Landeskirchen die Konfirmation gehalten, die in anderen am Palmsonntag oder beliebigen anderen Tagen stattfindet. Die 50 Tage zwischen Ostern und Pfingsten, die Quinquagesimalzeit, galt in der alten Kirche als „Freude- oder Hallelujah-Zeit", in der z. B. nur stehend gebetet werden durfte. Ueber die nächsten Sonntage s. o. Der Sonntag Rogate („Bittet") hat seinen Namen von den ¶ Bittgängen, die in jener Zeit des Jahres gehalten wurden; jetzt wird ihm als Inhalt die Beziehung auf das Gebet gegeben, von dem das altkirchliche Evangelium Joh 16 23—30 handelt. Den Abschluß der Zeit nach Ostern bildet das ¶ Himmelfahrtsfest.

3. Die Zeit vor und nach Pfingsten. Die Zeit vor ¶ Pfingsten enthält nur den Sonntag Exaudi, s. o. Auf Pfingsten folgt der Sonntag ¶ Trinitatis (= der Dreieinigkeit). Die Sonntage der folgenden Zeit werden noch heute in der kath. Kirche Sonntage nach Pfingsten genannt, während sie in der evg. Kirche als Trinitatissonntage bezeichnet werden. Es gibt deren 22—27, s. o. Der jeweils letzte Trinitatissonntag, d. i. der letzte Sonntag im Kirchenjahr ist, allerdings nicht überall, das ¶ Totenfest; der Mittwoch vor ihm wird in den meisten evg. Landeskirchen als ¶ Bußtag gefeiert. Außerdem fallen in diese spätere Trinitatiszeit das ¶ Reformationsfest und die in den verschiedenen Gegenden verschieden liegenden Feste: ¶ Erntedankfest und ¶ Kirchweihfest. Es wäre angebracht, auch die frühere Trinitatiszeit mit einigen Festen auszustatten und diese auf bestimmte Sonntage festzulegen, um so eine Gliederung in die lange Reihe der Trinitatissonntage zu bringen, etwa derart, daß am 4. Sonntag nach Trinitatis das Fest der Inneren Mission, am 8. das Fest der Aeußeren Mission, am 12. das Gustav-Adolf-Fest gefeiert würde.

Die morgenländische Kirche (¶ Orthodox-anatolische Kirche) stimmt bezüglich der ¶ Herrenfeste mit der evg. und der kath. Kirche überein; mit letzterer hat sie neben einigen weiteren Festen auch die vierzigtägige Fastenzeit vor Ostern gemein, berechnet sie allerdings anders (¶ Fasten: II, 2 b). Andere Feste haben bei der Trennung beider Kirchen mit eine Rolle gespielt und werden deshalb bald hier, bald dort nicht gefeiert. Eine Adventszeit kennt die morgenländische Kirche nicht, wohl aber eine Fastenzeit vor Weihnachten. Der Sonntag nach Pfingsten ist hier Fest aller Heiligen. Das Kreuzerhöhungsfest (¶ Kreuzesfeste) am 14. Sept. bildet die Grenze zwischen den sogenannten Matthäussonntagen — die Verlesung des Mtth-Evangeliums beginnt mit Montag nach Pfingsten — und den Lukassonntagen, die bis Weihnachten reichen. Der 1. Sept. wird als Jahresanfang kirchlich gefeiert.

RE³ X, S. 393 ff; XXIII, S. 756; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1911⁴; — H. Alt: Der christliche Kultus 2. Abt.: Das Kirchenjahr des christlichen Morgen- und Abendlandes, 1860²; — N. Nilles: Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orient. et occid., 2 Bde., 1896³; — Fr. Heiler Der Katholizismus, 1923, S. 202 ff. 386 ff. — J. Kauffmann und P. Chr. Elsenhans: Unser K., 1910. — Siehe auch die Lehrbücher der ¶ Praktischen Theologie und G. Rietschel Lehrbuch der Liturgik I, 1900. **Glaue**

Kirchenkunde. ¶ Schleiermacher forderte eine „kirchliche Statistik" als „Darstellung des gesellschaftlichen Zustandes der Kirche in einem gegebenen Moment. Daran knüpfte um 1900 Paul ¶ Drews an, der zunächst eine „religiöse Volkskunde", dann aber in Erweiterung dieser Wissenschaft eine „evg. K." als neuen Zweig der ¶ Praktischen Theologie für notwendig erklärte und in der Sammlung „Evg. K." die er selbst mit einer Darstellung des Lebens der sächsischen Kirche eröffnete, verwirklichte. Seitdem hat die K. innerhalb der Praktischen Theologie ihren anerkannten Platz. Sie ist Gegenwartsgeschichte, doch so, daß sie ihren Gegenstand aus dem geschichtlichen Gewordensein verständlich zu machen sucht; sie geht an keiner Aeußerung des kirchlichen Lebens vorbei. Verfassung und Organisation schildert sie so gut wie die äußeren Bedingungen und Zusammenhänge, die gottesdienstlichen Ordnungen und Sitten, die kirchliche Arbeit jeder Art, die Gemeinden und die Vereine, die in der Arbeit Stehenden: Kirchenbehörde, Pfarrer, Kirchenbeamte; die kirchliche Sitte, die Opferwilligkeit, die sittlichen und religiösen Anschauungen, die Beziehungen zu anderen religiösen Gemeinschaften und zum öffentlichen Leben. Sie schließt also die religiöse ¶ Volkskunde in allen ihren Zweigen ein; nur daß sie ihrerseits nicht gerade Veranlassung hat, die Zusammenhänge der religiösen mit der allgemeinen Volkskunde bis in die Tiefe zu verfolgen. So bietet die K. eine Ergänzung zur ¶ Konfessionskunde, die ja nur die großen Linien der protestantischen Kirchenbildungen zeichnen kann; ihrerseits gibt sie abgeschlossene, in die Einzelheiten gehende Gesamtbilder evg. Kirchen. Sie unterbaut die theoretischen Darlegungen der Praktischen Theologie, indem sie dem künftigen Pfarrer eine genaue Kenntnis seines Kirchengebiets und zum Vergleich auch andere Kirchengebiete vermittelt. In die akademischen Vor-

esungen über Praktische Theologie hat sie wegen nannigfacher äußerer Schwierigkeiten (Umfang der Darstellung, die zudem nur ein kirchliches Einzelgebiet genau behandeln kann) nur wenig Eingang gefunden; doch werden ihr eigene kleinere Vorlesungen gewidmet. Sie ist als wertvolle Bereicherung gerade auch der praktischen Vorbildung des Pfarrers zu werten; ihr Platz ist nicht zuletzt auf den Predigerseminaren. Ihr literarischer Ausbau ist durch Kriegs- und Nachkriegsnöte behindert worden, aber im Fortschreiten begriffen.

M. Schian: RE³ XXIII, S. 756 ff (mit Literatur); — P. Drews: Das Problem der Praktischen Theologie, 1910; — G. Rietschel: Der Betrieb der Praktischen Theologie auf der Universität, 1910; — P. Drews-M. Schian: Evg. K., bisher 3 Bde. (seit 1902): Sachsen, Schlesien, Baden, Bayern, Thüringen, Niedersachsen, Württemberg; in Vorbereitung Provinz Sachsen und Rheinland; — K. des evg. Auslands, in: Studien zur Praktischen Theologie, hrsg. von C. Clemen, nachher von K. Eger, seit 1907. **Schian.**

Kirchenlied.

I. Geschichte des christlichen K.es; — II. Musikalisch. — Ergänzend vgl. ¶ Gesangbuch: I—IV; ¶ Musik und Gesang: III; ¶ Volkslied, geistliches.

Kirchenlied: I. Geschichte des christlichen K.es.

1. Allgemeines; — 2. Das K. bis zur Reformation; — 3. Das deutsche evg. K.; — 4. Das skandinavische evg. K.; — 5. Das K. in den protestantischen Ländern französischer Zunge; — 6. Das englisch-schottische evg. K.; — 7. Das holländische evg. K.; — 8. Das deutsche K. in der kath. Kirche.

1. Sind K.er Dichtungen, die in den gottesdienstlichen Feiern der christlichen Kirchen von der Gemeinde gesungen werden, mit denen man den mannigfaltigen religiösen Erfahrungen und Erkenntnissen Ausdruck gibt, so ist nicht zu verwundern, daß im Laufe der Jahrhunderte eine Fülle von K.ern entstand und in Gebrauch genommen wurde, sowie daß sich darunter ganz verschiedenartige und verschiedenwertige Schöpfungen finden, ganz abgesehen von den geistlichen ¶ Volksliedern, die nicht als K.er gelten dürfen. Was jeweils heute gesungen wird, stellt immer nur eine kleine Auswahl aus dem unübersehbaren Schatz von Liedern dar, wie sie nach besonderen Grundsätzen in einzelnen Kirchengebieten getroffen wurde (¶ Gesangbuch: I, 1 a). Im Unterschiede von der kath. Kirche, in der ja der Gemeinde- oder Volksgesang hinter dem Chorgesang der Kleriker zeitweilig ganz verschwunden war (s. II, 1. 2), oder, wie es auch heute noch der Fall ist, ihm gegenüber nur eine geringe Rolle spielte (s. 8), werden in der evg. Kirche viel mehr K.er verwendet, weil hier, wo sich alles um die gläubige Gemeinde als die im Gottesdienste handelnde Person (Subjekt) dreht, das K. ein wesentlicher Bestandteil der kultischen Gemeindefeier ist (¶ Gottesdienst: III, 3a). Selbstverständlich überwiegt in der evg. Kirche bei weitem das Gut an K.ern, das von evg. Liederdichtern stammt, wenn auch Schöpfungen der Zeit vor der Reformation in größerer Zahl, und auch Gesänge der ältesten Christenheit nicht fehlen. Und daß zum andern die dichtende Gegenwart hinter der Vergangenheit sehr stark zurücktritt, ergibt sich von selbst; aber völlig ausgeschaltet sollte sie nicht werden.

2. a. Die christlichen Gemeinden haben von Anfang an in ihren Gottesdiensten gesungen (I Kor 14 26 Kol 3 16 Eph 5 19 Hebr 2 12 Apok 6 9 14 3 15 3; ¶ Gottesdienst: III, 1a). Zunächst übernahmen sie aus dem Judentum Psalmen, aber auch andere poetische Stücke des AT.s (z. B. das Sanctus „Heilig, heilig . . .“ Jes 6 3; ¶ Cantica). Verschiedene hymnische Stücke des NT.s, auch wenn sie zum Teil nur christliche Ueberarbeitungen alter jüdischer Lieder sind, sind wahrscheinlich der Niederschlag von Gesängen der urchristlichen Gemeinden (s. Luk 1. 2 I Kor 15 54 f Eph 5 14 I Tim 3 16 II Tim 2 11).

2. b. Aus den älteren orientalischen Kirchen werden uns als Liederdichter genannt: ¶ Methodius, ¶ Ephräm Syrus, ¶ Gregor von Nazianz, ¶ Synesius. Dazu traten anonym Morgen- und Abendhymnen (¶ Formeln: II, 2). Auch Häretiker wie ¶ Bardesanes, der Dichter der ¶ Salomo-Oden, ¶ Nepos von Arsinoë, ¶ Apollinaris von Laodicea, betätigten sich auf diesem Gebiet; sie benutzten ihre Dichtungen, um ihre Lehren zu verbreiten. Aus der späteren christlich-orientalischen, byzantinischen K.erdichtung sind hervorzuheben ¶ Romanos, der Monothelet ¶ Sergius um 626, ¶ Sophronius, seit 629 Patriarch von Jerusalem, ¶ Andreas von Kreta, ¶ Johannes Damascenus und sein Zeitgenosse ¶ Kosmas von Jerusalem.

2. c. Die lateinische K.erdichtung, von der ein, allerdings nur sehr kleiner, Teil in Umdichtungen und Bearbeitungen auch in die evg. Kirche übergegangen ist, ist ungemein reichhaltig (¶ Hymnologie). In der ältesten Epoche bis 768 (vgl. II, 2) ragen hervor ¶ Hilarius von Poitiers, ¶ Ambrosius, ¶ Juvencus, ¶ Prudentius Clemens, ¶ Paulinus von Nola, ¶ Sedulius, ¶ Commodian, ¶ Augustin, Ven. ¶ Fortunatus, ¶ Beda; hierher gehören auch zumeist die Hymni Mozarabici (¶ Mozaraber). Die nächste Epoche bis 1050 umfaßt einerseits Dichter wie ¶ Paulus Diakonus, ¶ Hrabanus Maurus, ¶ Walafrid Strabo, anderseits die St. Gallische Schule (St. ¶ Gallen), in der ¶ Notker Balbulus eine besondere Rolle spielte (¶ Sequenzen; vgl. II, 2). In der Epoche bis 1300 wird die Höhe der lateinischen K.erdichtung erreicht, gekennzeichnet durch Mannigfaltigkeit der Vers- und Strophenform, durch starke Verwertung des Reims, durch Schwung und innige Wärme. ¶ Bernhard von Clairvaux kommt als Liederdichter kaum in Betracht; als Dichter des sogenannten Passionssalve, zu dem das „Salve caput cruentatum“, dem „O Haupt voll Blut und Wunden“ nachgedichtet ist, gehört, und das bis in die neueste Zeit Bernhard zugeschrieben wurde, hat Arnulf von Löwen (1200—50) zu gelten. Neben ihm sind zu rühmen ¶ Adam von St. Viktor, ¶ Thomas von Aquino und ¶ Thomas von Celano. Auch die letzte Epoche bis 1500, obwohl der Niedergang unverkennbar ist, weist noch einige gute Leistungen auf, als bedeutendste wohl ¶ Jacopone da Todis „Stabat mater dolorosa“. Wie schon in der vorhergehenden Epoche werden auch in dieser die neuen Ordensheiligen in immer neuen Liedern gepriesen. Ihnen gesellen sich selbstverständlich viele Marien- und Passionslieder bei. Gleichzeitig treten auch anonym schlichte Lieder hervor, die dem Volke verständlich waren und wegen ihrer frischen Melodien leicht eingingen, die noch lange, auch in evg. Kreisen, zum Teil übersetzt oder als lateinisch-deutsche Mischlieder gesungen wurden, z. B. das „Dies est laetitiae“, das „Quem pastores laudavere, den die Hirten lobten sehre“, bis ins 19. Jhd. als Quempas bekannt, das „Puer natus in Bethlehem“, das „In dulci jubilo, nun singet und seid froh“.

2. d. Im vorreformatorischen deutschen K.e (vgl. II, 2, Sp. 932 f) nehmen die vielen Leisen eine hervorragende Stelle ein, von denen einzelne wie „Christ ist erstanden“ und „Nun bitten wir den heiligen Geist“ ins 12. Jhd., „Gelobet seist du, Jesu Christ“ ins 13. Jhd. zurückgehen. Mehr als der Minnegesang ist sodann der Meistergesang (¶ Deutsche Literaturge-

schichte, 2 d) auf die Entwicklung des deutschen K.es von Einfluß gewesen. Dazu kam die deutsche ¶ Mystik, z. B. Johann ¶ Tauler („Es kommt ein Schif geladen"), ¶ Heinrich von Laufenberg („Ich wollt', daß ich daheime wär"). Als Verbreiter vorreformatorischer deutscher K.er sind die Geißler und ¶ Flagellanten zu erwähnen. Immer mehr bricht sich daraufhin das deutsche K. Bahn. Uebersetzungen älterer lateinischer Lieder treten hervor, auch neue Leisen und Lieder, unter letzteren das Marienlied „Es ist ein Ros entsprungen" (ursprünglich in 23 Strophen); daneben kommen die sogenannten Contrafacta auf, Lieder des weltlichen Volksgesanges, auch Liebeslieder, die man ins Geistliche wandte und in kirchlichen Gebrauch nahm, z. B. „Inspruck, ich muß dich lassen" („O Welt, ich muß dich lassen") u. a.

3. Das deutsche evg. K. Eine Periodisierung dieser Zeit gibt die Möglichkeit, manche Eigenarten bestimmter Dichtungen aus der betreffenden Periode, in der sie entstanden sind, zu erklären. Nur muß solche Einteilung cum grano salis aufgenommen werden; die Grenzen sind bezüglich Inhalt und Form nicht mit der Jahreszahl zu ziehen.

3. a. Das K. des Reformationszeitalters. Sind auch schon in den Jahren 1517—23 Lieder mit evg. Gedankengehalt veröffentlicht worden, so hat sich doch ¶ Luther durch seine Beteiligung an der evg. K.erdichtung, die sicher seit 1523 festgestellt werden kann, auf diesem Gebiet als Vorbild und Führer, als Ansporn und Anreger hervorgetan. Sein Interesse am K. erklärt sich einerseits daraus, daß er von der Bedeutung des Liedes (s. Sp. 934) für die Verbreitung seiner Gedanken bei seinen sangesfreudigen Volksgenossen überzeugt war, und zum andern daraus, daß er von seinen evg. kultischen Grundsätzen (¶ Gottesdienst: III, 3 a) aus die Aktivität der Gemeinde vor allem durch das Singen von K.ern gewährleistet sah. An Dichtungen werden Luther 58 zugeschrieben; 20 davon bestehen nur aus aneinander gereihten Reimpaaren; auch steht die Urheberschaft Luthers nicht bei allen fest. Zu den 37 schon seit langem als K.er Luthers bezeichneten Dichtungen, unter denen man aber das Lied „All Ehr und Lob soll Gottes sein", diese anonym erschienene Uebersetzung des Gloria in excelsis (¶ Formeln: II, 2 b), wohl fälschlich für Luther in Anspruch nimmt, tritt neuerdings noch das Lied „Die beste Zeit im Jahr ist mein", das Luther in seiner Vorrede zu Joh. ¶ Walthers 1538 erschienenem Büchlein „Lob und Preis der löblichen Kunst Musika" als Schluß die Frau Musika sagen läßt; es ist in den gottesdienstlichen Gebrauch übernommen worden. Von den anderen 36 K.ern sind 10 im poetischen Sinn als ganz original Luther zuzuschreiben; in den übrigen 26 hat Luther an Vorlagen angeknüpft, und zwar sind diese von dreierlei Art: bei 9 lateinische Hymnen, bei 4 deutsche vorreformatorische Lieder, bei 13 biblische Texte, meist Psalmen. Dabei tritt ebenso Luthers Meisterschaft in der Uebersetzung wie seine Kunst dichterischer Anpassung und seine eigene poetische Begabung deutlich zutage. Inhaltlich handelt es sich dabei um geschichtliche, um lehrhafte und um rein religiöse Stoffe. 24 dieser Lieder sind in den Jahren 1523 und 1524 als Einblattdrucke oder in Liedersammlungen (¶ Gesangbuch: I, 1 b) erschienen, 12 in späteren Jahren, das letzte 1543. Die Zeit der Entstehung der Lieder Luthers ist aber mit der Zeit ihres Erscheinens nicht gleichzusetzen. Diese Erkenntnis spielt insbesondere in die wissenschaftliche Debatte um die Entstehungszeit von „Ein feste Burg" mit hinein, für das teils — so Spitta — 1521 oder noch frühere Jahre, teils erst 1528 oder 1529, als Ursprungszeit angenommen wird. In Luthers K.ern setzt sich das, was er persönlich erlebte und empfand, was ihn subjektiv bewegte, dahin um, daß es eine Angelegenheit aller Gläubigen, ein Anliegen der Kirche wurde; so ist „das persönlichste Lied Luthers zugleich sein objektivstes" (Nelle).

Da ist es denn nicht zu verwundern, daß Luther durch sein eigenes Vorangehen und durch seine Aufforderung (s. den Brief an Spalatin 1524) einen Kreis von Männern und Frauen, Freunde und Schüler, für die K.erdichtung gewann. Auf lutherischem Boden waren es in Wittenberg Justus ¶ Jonas, Joh. ¶ Agricola, Erhart Hegewaldt, Elisabeth Cruziger, Kaspar ¶ Cruzigers Gattin, Paul ¶ Eber, Johann ¶ Walther. In Königsberg setzten sich Luthers Freunde ¶ Speratus und ¶ Poliander dafür ein, sowie der Herzog ¶ Albrecht von Preußen, den erst Spittas Forschungen als bedeutsamen K.erdichter erwiesen haben, und Heinrich von Miltitz. Das früh evg. gewordene Nürnberg, wo Hans ¶ Sachs 1523 Luther als die „Wittenbergisch Nachtigall" gepriesen hat, stellt Lazarus ¶ Spengler und Sebaldus Heyden, während für „O Welt, ich muß dich lassen" als Verfasser nicht mehr der Nürnberger Johann Hesse in Betracht kommt, es ist 1555 anonym in Nürnberg erschienen. Für Hessen ist Erasmus ¶ Alber hier zu nennen. Von den beiden Männern, die im böhmischen Joachimstal für die Sache der Reformation gewirkt haben, ¶ Matthesius und Nikolaus ¶ Herman, kommt der zweite als Dichter (und Komponist) evg. K.er in Betracht. Als Schöpfer niederdeutscher K.er ragt neben Hermann ¶ Bonnus und Andreas ¶ Knopke Nikolaus ¶ Decius hervor. — Auch außerhalb der Gebiete, in denen man sich der lutherischen Reformation angeschlossen hatte, begegnet uns ein Liederfrühling. Ja, die Väter des deutschen reformierten K.es müssen mit einigen ihrer Schöpfungen auch in lutherischen Gottesdiensten Beachtung finden. Kommt Johannes ¶ Zwick in erster Linie für die Kinderwelt in Betracht, so darf man an Huldreich ¶ Zwinglis „Herr, nun selbst den Wagen halt" und an den kraftvollen Liedern des Konstanzer Reformatoren Ambrosius ¶ Blarer — diese neben Luther die bedeutendste Dichterpersönlichkeit der Reformationszeit — und Thomas ¶ Blarer nicht vorübergehen. Das reformierte Elsaß, besonders Straßburg, hat uns in Konrad ¶ Hubert, Wolfgang ¶ Capito, Wolfgang ¶ Musculus, Johann Englisch, Heinrich ¶ Vogtherr und Leo ¶ Judae manches wertvolle K. geschenkt. Hier ist auch die Stelle, um der Psalmenübersetzung des Lutheraners Ambrosius ¶ Lobwasser Erwähnung zu tun, die trotz ihrer großen dichterischen Mängel bis 1780, wo M. ¶ Jorissen eine wohlgelungene Uebersetzung der Psalmen herausgab, für die deutschen Reformierten maßgebend blieb. Aus dem Gesangbuch der Böhmischen ¶ Brüderunität fanden mehrere K.er Michael ¶ Weißes, Johann ¶ Horns und Peter ¶ Herberts Eingang in den deutschen evg. Kirchengesang.

3. b. Die Zeit des Bekenntnis- und Zeugnisliedes, etwa 1570—1647 (d. i. das Todesjahr Joh. Heermanns und das Jahr des ersten Erscheinens P. Gerhardtscher Lieder). Es ist nicht zulässig, die K.er aus den zwei Abschnitten vor und während des 30jährigen Krieges mit den K.ern der vorhergehenden Zeit zu vergleichen; das Zeitalter der Reformation überragt mit seiner religiösen Lebendigkeit und Kraft alle späteren. Der Ausdruck „Bekenntnis und Zeugnis" schließt nicht den geringsten Tadel ein; im Bekenntnis haben die Sänger jene

Zeit ihr Lebenselement; auf die rechte, die reine Lehre kam es ihnen allen und vornehmlich an. Auch wenn wir in diesen Zeitabschnitten vorwiegend Lieder haben, die das Bekenntnis der Kirche in seiner lutherischen Ausprägung zum Ausdruck bringen, es sind auch solche reichlich vorhanden, die die großen religiösen Gedanken in einer aller lehrhaften Einstellung enthobenen Weise frisch und volkstümlich behandeln. Aus den Nöten und Qualen, die jene Jahrzehnte für Leib und Seele der Menschen mit sich brachten, werden ebenso „Sterbelieder" wie „Vertrauenslieder" in großer Zahl geboren. Auch kommt schon in der ersten Hälfte dieser Periode eine Gattung von Liedern auf, die dann besonders in der 2. Hälfte des 17. und im 18. Jhd. gepflegt wurde, Jesuslieder. Dagegen begegnen Festlieder im ersten Abschnitt ganz selten. Eine besondere Gruppierung nach Dichterkreisen ist für diese Zeit nicht möglich.

In dem Abschnitt bis 1618 nimmt einen hervorragenden Platz Philipp ¶ Nicolai ein, der den Liederschatz der evg. Kirche mit zwei Kleinodien beschenkt hat, dem „Wachet auf, ruft uns die Stimme" und dem „Wie schön leuchtet der Morgenstern", „König und Königin der Choräle" (Palmer), die, zumal sie mit prachtvollen Melodien geschmückt sind (Sp. 937), überaus oft als Vorbilder im Versmaß gedient haben. Ihm zur Seite treten Kaspar ¶ Bienemann, Nikolaus ¶ Selnecker, Johann ¶ Leon, Ludwig ¶ Helmbold, Bartholomäus ¶ Ringwald, Martin ¶ Moller, Martin ¶ Schalling, Martin ¶ Behm, Valerius ¶ Herberger und Cornelius ¶ Becker. — Der 2. Abschnitt dieser Periode, die Zeit der furchtbaren Not und Plage des 30jährigen Krieges, zeigt in vielen K.ern, wie die Menschen gerade unter Kreuz und Tränen „den Blick himmelan richten und die Hoffnung auf das unsichtbare Reich Gottes fest machen". Damals war das K. der beste Tröster unseres Volkes: eine tief religiöse Stimmung tut sich kund, genährt an Evangelium und Bibel, gestärkt durch die Gemeinschaft der Kirche. In dieser Zeit, wo alle Kultur dem Untergang nahe war, wo alle Künste darniederlagen, bewahrte das K. (und die Kirchenmusik; ¶ Musik: III) allein deutsche Kraft und Eigenart und erhielt sich dadurch. Die damaligen K.er sind zum Teil klassische Meisterwerke; diese Blüte des evg. Liedes fällt in den Beginn der deutschen Nationalliteratur (¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2 f). Die Bewegung, die Martin ¶ Opitz 1624 durch sein Buch „Von der deutschen Poeterei" hervorrief, ist auch für das K. von unschätzbarem Wert gewesen (¶ Barock: II, 1). Sie kam einerseits durch die Regeln, die Opitz vorschrieb, der Sprache zugute: sprachliche Anstöße und Rauhheiten verschwinden; die Verse werden glatt und tongerecht; man liebt schmückende Beiwörter. Sie rief anderseits viele Männer und Frauen aus dem adeligen und bürgerlichen Stande auf den Plan, daß sie sich im Dichten betätigten. Man fing an, sich in Dichterbünden zusammenzuschließen: 1617 war in Weimar die „Fruchtbringende Gesellschaft" oder der „Palmenorden" gegründet worden. In diese Zeit gehört der neben Luther und Paul Gerhardt bedeutendste evg. K.erdichter Johann ¶ Heermann, dessen Leben eine Kette von Trübsalen war, dessen Lieder „am besten verstanden werden aus dem, was er sang von Jugend an". Unter den 12 Liedern, die die meisten unserer Gesangbücher von ihm bieten, stehen als Perlen voran „O Gott, du frommer Gott" und „Herzliebster Jesu, was hast du verbrochen". Mit seinem Liede „Jerusalem, du hochgebaute Stadt" schlug der Bußprediger Johann Matthäus ¶ Meyfart den Ton des Heimwehs nach der Ewigkeit an. Zu Tobias ¶ Kiel, Johann Hermann ¶ Schein, Johann ¶ Siegfried, Josua ¶ Stegmann in der ersten Hälfte des Krieges tritt in der zweiten Michael ¶ Altenburg, der wahrscheinlich auch „Gustav Adolfs Feldliedlein" „Verzage nicht, du Häuflein klein" gedichtet hat, Martin ¶ Rinkart, der Dichter des „Nun danket alle Gott" (als „Tischlied nach dem Essen" 1630/31 verfaßt, später zum protestantischen Tedeum erhoben), Josua ¶ Wegelin, Matthäus Apelles von ¶ Löwenstern, Georg ¶ Weißel und Paul ¶ Flemming. Eine größere Anzahl bedeutsamer K.er sind anonym in dieser Zeit hervorgetreten und bis heute anonym geblieben, z. B. „Heut triumphieret Gottes Sohn" 1591, „Christus, der ist mein Leben" vor 1608, „Freu dich sehr, o meine Seele" 1620, „O Traurigkeit, o Herzeleid" (1. Strophe) 1628, „Herr Jesu Christ, dich zu uns wend" 1648.

3. c. Die Zeit des „Erbauungsliedes" 1647—1750. Gegenüber der vorigen Periode bricht das Subjektive des religiösen Lebens mehr durch; die Aussprache von Herzenserfahrungen und Gemütsstimmungen nimmt einen breiteren Platz ein. Die subjektive Mannigfaltigkeit in der Bekundung religiöser Empfindungen bringt eine reizvolle Frische und Wärme in die Dichtungen. Dabei fühlen sich alle Dichter dieser Zeit einig als Diener der evg. Kirche, auch bei Verschiedenheit im Bekenntnis, in der theologischen Richtung, die bei wahren Dichtern nie schroff zutage tritt. Formelle Unterschiede bilden sich aus und werden deutlich bemerkbar; Ausdrücke und Lieblingsgedanken zeugen von der verschiedenen Geschmacksrichtung, die im religiösen Erleben statt hat. Der Subjektivismus führt zur Bildung von Gruppen und Schulen. Neue Dichterbünde tun sich neben dem bereits erwähnten auf: der „Blumenorden" in Nürnberg, die „Deutschgesinnte Gesellschaft" in Hamburg, der „Elbschwanorden" in Altona, die „Aufrichtige Gesellschaft von der Tanne" in Straßburg, und viele der K.erdichter dieser Zeit sind Mitglieder derselben, werden in ihnen angeregt und regen andere an. Die formelle und inhaltliche Bearbeitung, z. T. Umdichtung älterer K.er entsprechend den Grundsätzen der neuen Poetik war gewiß in mancherlei Hinsicht verfehlt. Dennoch haben Männer wie Justus ¶ Gesenius und David ¶ Denicke (¶ Gesangbuch: I, 2 a), die altes und neues Gut einander angepaßt darboten und mit dem alten auch das neue in den Gemeindegebrauch einführten, sich damit um die weitere Entwicklung des K.es sehr verdient gemacht. Die Dichter des Menschenalters nach dem 30jährigen Kriege (bis etwa 1675) scheidet man in landsmannschaftliche Kreise: Unter den Berlinern ist es — neben Michael ¶ Schirmer und Joachim ¶ Pauli — Paulus ¶ Gerhardt, dessen alle anderen K.erdichter überragende Bedeutung nicht genug gerühmt werden kann. Des Katholiken W. Scherer Urteil: „was Gerhardt im Geistlichen begonnen, hat Goethe im Weltlichen vollendet", zeigt uns, wie hoch wir ihn zu stellen haben sowohl als Vertreter des Christentums in der deutschen Nationalliteratur wie als deutschen Lyriker in der Weltliteratur. Der Segen, der dem deutschen evg. Volke aus P. Gerhardts Liedern zugeströmt ist, ist ganz unermeßlich. Die Lieder der Königsberger, die sich gern „Sterblichkeitsbeflissene" nannten — Simon ¶ Dach ist ihr Führer; Valentin ¶ Thilo und Heinrich ¶ Albert(i) gesellen sich ihm bei — atmen vielfach Todesernst und Sterbebereitschaft. Die Hannoveraner Justus Gesenius und David Denicke wurden bereits oben genannt. Zu dem thüringisch-sächsischen Kreis

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

gehören Kaspar Friedrich ¶ Nachtenhöfer, Georg ¶ Neumark, Christian ¶ Keimann, Ernst Christoph ¶ Homburg, Samuel ¶ Rodigast, Michael ¶ Franck. Die Rudolstädter Ahasverus ¶ Fritsch, ¶ Ludämilie Elisabeth und ¶ Aemilie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt heben sich in ihren Liedern durch die stärkere Betonung der Jesusliebe ab. Als Schlesier, auf die Andreas ¶ Gryphius Einfluß hatte, sind zu nennen Johann ¶ Franck, Heinrich ¶ Held, David Behme. Bei einem Teil der Nürnberger wie Christian ¶ Knorr von Rosenroth, Elisabeth von ¶ Senitz macht sich die Einwirkung der mystischen Richtung des zur kath. Kirche übergetretenen Johann Scheffler (¶ Angelus Silesius) bemerkbar; andere Nürnberger wie Siegmund von ¶ Birken, Christoph ¶ Wegleiter, Christoph ¶ Tietze halten sich davon frei. Als einzelne, für sich stehende Dichter sind bemerkenswert Johann ¶ Rist mit einer Reihe von K.ern ersten Ranges, Tobias ¶ Clausnitzer, Hartmann ¶ Schenk, Johann ¶ Olearius. Anonym erschienen u. a. „Jesus meine Zuversicht" (1653) und „Ich will von meiner Missetat" (1653), die früher fälschlich der Kurfürstin Luise Henriette von Brandenburg zugeschrieben wurden.

Die Zeit von 1675—1750 ist zunächst durch den zur Herrschaft kommenden ¶ Pietismus gekennzeichnet. Die eigenartige Frömmigkeit pietistischer Richtung tritt ganz deutlich auch in den K.ern der Pietisten zutage. Aus der überaus großen Zahl pietistischer Lieder, die gegen Ende der Periode immer schlechter werden — phrasenhaft, abgeschmackt, sentimental, mit dem Heiligen spielend — erweist sich doch eine beträchtliche Gruppe als wertvoll. Zum Kreis um ¶ Spener gehören Joh. Jak. ¶ Schütz, Adam Drese, Laurentius ¶ Laurenti, Gottfried ¶ Arnold, Joh. Heinr. ¶ Schröder, Cyriakus Günther, Bartholomäus ¶ Crasselius. An A. H. ¶ Francke schlossen sich an Joh. Anastasius ¶ Freylinghausen (¶ Gesangbuch: I, 2 b), Christian Friedrich ¶ Richter, Joh. Dan. ¶ Herrnschmidt, Justus Henning ¶ Böhmer, Jak. Gabriel ¶ Wolf, Ludwig Andreas ¶ Gotter, Joh. Eusebius ¶ Schmidt, Wilh. Erasmus ¶ Arends, Joh. Jak. ¶ Rambach, Karl Heinr. von ¶ Bogatzky, Joh. Ludw. Konrad ¶ Allendorf, Ernst Gottlieb ¶ Woltersdorf. Aus dem württembergischen Pietismus, dem Kreis um ¶ Bengel, gingen hervor Philipp Friedrich ¶ Hiller und Christoph Karl Ludwig von ¶ Pfeil. Aus dem Oberlausitzer Kreis sind Joh. ¶ Menzer und Joh. Andreas ¶ Rothe zu erwähnen. Unter den orthodoxen Gegnern des Pietismus, die K.er dichteten, sind neben Valentin Ernst ¶ Löscher, Salomo ¶ Franck, Kaspar ¶ Neumann besonders Erdmann ¶ Neumeister — er dichtete auch zahlreiche Kantaten, die Bach zum Teil komponiert hat — und Benjamin ¶ Schmolck bemerkenswert. Die deutsche reformierte Kirche schenkte in dem Jahrhundert 1648 bis 1750 dem evg. Kirchengesang einige Perlen durch den jung verstorbenen Joachim ¶ Neander und den abgeklärten Gerhard ¶ Tersteegen, der in seinem vollen Wert erst nach und nach erkannt wird. In diesen Zusammenhang seien auch noch die aus der Brüdergemeinde stammenden Dichter (¶ Gesangbuch: I, 2 b) gestellt, Nikolaus Ludwig von ¶ Zinzendorf und sein Sohn Christian Renatus sowie Christian ¶ Gregor und Aug. Gottlieb ¶ Spangenberg, aus späterer Zeit v. ¶ Albertini.

3. d. Im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus macht sich gegenüber dem individuell gesteigerten religiösen Leben, wie es im Pietismus zum Ausdruck kam, — notwendigerweise — eine Reaktion bemerkbar, die sich zugleich mit andersartigen ästhetisch-stilistischen Bedürfnissen (¶ Gesangbuch: I, 2 c) verbindet. Die charakteristischen Züge der ¶ Aufklärung treten auch in den K.ern hervor, nüchterne Ueberlegung, Darlegung von Vernunftwahrheiten (¶ Rationalismus: II), moralisierende Betrachtung; doch werden auch kräftige Töne bei der Aussprache religiöser und ethischer Gedanken — Gottvertrauen, Nächstenliebe — angeschlagen. Das didaktische Element zeigt sich stärker in der ersten Periode, rednerisches Pathos in der zweiten. Der bekannteste Vertreter dieser Zeit ist Christian Fürchtegott ¶ Gellert, dessen Lieder als Bekenntnis einfacher Frömmigkeit in bürgerlichen und adeligen Kreisen großen Anklang gefunden haben. Ihm treten zur Seite Ehrenfried ¶ Liebich, Joh. Timotheus ¶ Hermes u. a. Der späteren Generation gehören Friedrich Gottlieb ¶ Klopstock, Joh. Kaspar ¶ Lavater, Daniel ¶ Schiebeler, Gottfried Benedikt ¶ Funk zu. Für sich stehen, von der Aufklärung nicht unberührt, J. G. ¶ Herder und Matthias ¶ Claudius.

3. e. Die evg. Kirche des letzten Jahrhunderts ist nicht arm an Dichtern religiöser Lieder, von denen mit Recht eine ganze Anzahl als Ausdruck der Frömmigkeit ihrer Zeit Aufnahme in unsere Gesangbücher (¶ Gesangbuch: I, 3) gefunden haben, auch wenn sich darunter nicht eigentlich kräftige K.er befinden, wie sie der Gottesdienst feiernden evg. Gemeinde würdig sind. Nur wenige Namen seien herausgehoben: von Friedrich v. Hardenberg (¶ Novalis), Ernst Moritz ¶ Arndt, Max v. ¶ Schenkendorf und Friedrich ¶ Rückert im ersten Abschnitt geht es über Philipp ¶ Spitta, Julius ¶ Sturm, Albert ¶ Knapp zu den neuesten, den jüngst verstorbenen Friedrich ¶ Spitta und Wilhelm ¶ Mühlpfort und den lebenden Ricarda ¶ Huch und Gustav ¶ Schüler, auch ¶ Schönaich-Carolath.

4. Das skandinavische evg. K. Gegen Ende des Mittelalters wurden lateinische Kirchengesänge verschiedener Art, Marien- und Heiligenlieder, Sequenzen sowohl ins Dänische wie ins Schwedische übertragen. Mit Einführung der Reformation traten in Dänemark-Norwegen wie in Schweden evg. K.er hervor. Die dänischen fanden in dem „Malmögesangbuch" und in „Hans Thomissöns Gesangbuch" (¶ Gesangbuch: I, 1 c) Aufnahme. Neben Uebersetzungen aus dem Deutschen sind es Lieder, als deren Dichter Peder ¶ Palladius, Type Asmussen, Hans Albertsen, Knud Gyldenstierne, Erik und Elisabeth Krabbe, Herluf Trolle, Niels ¶ Hemmingsen, Anders Arrödo und Sören Jonäsön bemerkenswert. In der ersten Hälfte des 18. Jhd.s bemühte man sich in Dänemark eifrig um die Uebersetzung deutscher pietistischer Lieder. Voran ging darin Frederik ¶ Rostgaard; als dänischer Dichter pietistischer K.er ist Hans Adolph ¶ Brorson zu rühmen. Auch Lieder aus der deutschen Aufklärungszeit wurden in Uebersetzungen in den dänischen Kirchengesang herübergenommen. Im 19. Jhd. haben sodann F. P. ¶ Mynster, ¶ Grundtvig, B. S. ¶ Ingemann und C. J. Boye viele schöne Lieder beigesteuert (¶ Gesangbuch: I, 3 c). Als die bedeutendsten neueren K.erdichter sind H. A. Timm, Chr. Richardt, J. Schjörring und J. Paulli zu nennen. Unter den isländischen K.ern werden die Passionslieder Hallgrimur Pjeturssons hervorgehoben (¶ Island, 3). — Auch für Norwegen gilt, solange es mit Dänemark verbunden war, das soeben Gesagte. Seit der Trennung 1814 treten einheimische nor-

wegische K.erdichter hervor wie B. Magnus ¶ Landstadt und Wilh. Andreas ¶ Wexels, deren Lieder mit älteren dänischen und norwegischen vereinigt im Gesangbuch von 1869 erscheinen. Neben diesem ursprünglich allein als offiziellem Gesangbuch üblichen sind als gleichberechtigt anerkannt und im Gebrauch: das sogenannte revidierte Landstadtsche (1926 eingeführt), weiter das sogenannte Landsmaals Gesangbuch, das die Choräle nur in der neu gebildeten gemeinsamen echt norwegischen Sprache enthält, und das von Alfred Hauge, dem Sohn Hans Nielsen ¶ Hauges, das 1873 autorisiert wurde. — In Schweden (¶ Gesangbuch: I, 1 c) enthielt das erste Gesangbuch wahrscheinlich neben Uebersetzungen aus dem Lateinischen und aus dem Deutschen (Luthers u. a.) Lieder des Herausgebers, des Reformators Schwedens, Olaus ¶ Petri, denen in späteren Auflagen Lieder Olaf ¶ Svenssons zugefügt wurden. In Laurentius ¶ Petris Gesangbuch 1567 kamen noch mehr Uebersetzungen aus dem Deutschen und aus dem Dänischen hinzu, vom Herausgeber verfaßt. Als Dichter schwedischer K.er um die Wende des 16. zum 17. Jhd. werden genannt Petrus Johannis Gothus, Torstenius Johannis, Laurentius Jonä Gestriteus, Peder Däleman, Jonas Palma, Olaus Martini, Sigfridus Aronius Forsius, Laurentius Laurentii, Laurinus Wiwallius, Andreas Johannis Arosiandrinus, Abraham Kempe, Carl Carlsson Gyldenhjelm, König Karls IX. Sohn; diese Lieder waren in dem sogenannten Upsala-Gesangbuch enthalten, das nicht eingeführt wurde. Am Ende des 17. Jhd.s trugen zum sogenannten Gesangbuch von 1695 (¶ Gesangbuch: I, 2 a) noch bei: Jesper ¶ Svedberg, Haquin Spegel, Jakob Arrhenius, Gustav Ollon, Samuel Columbus, Petrus Lagerlöf und Israel Kolmodin. Schwedische Dichter von Liedern pietistischer Frömmigkeit sind Jakob Frese und Karl Rutström. In der Aufklärungszeit gelang es in Schweden nicht, ein Gesangbuch herauszubringen. Im 19. Jhd. haben zum sogenannten Wallinschen Gesangbuch von 1819 (¶ Gesangbuch: I, 3 c) beigetragen der Herausgeber Johan Olof ¶ Wallin, Frans Michael Franzén, Samuel Johan Hedborn. Dieses Gesangbuch mit seinen 500 Liedern ist 1921 durch einen Anhang mit 173 Liedern (darunter u. a. die ¶ Eklunds) ergänzt und so „probeweise" in Gebrauch. Die Herausgabe eines neuen Gesangbuchs ist geplant.

5. a. Das K. in den protestantischen Ländern französischer Zunge besteht, im Unterschied von dem K. der anderen Länder, von Anfang an und drei Jahrhunderte lang fast ausschließlich in den biblischen Psalmen; manche derselben sind dann in Uebersetzungen in den deutschen evg. Kirchengesang übergegangen, der auch durch viele wundervolle Melodien von dort bereichert wurde. Am Anfang der Entwicklung steht ¶ Calvin. Vielleicht hat er schon 1536 neben ¶ Farel an dem Gutachten über die Genfer Kirchenorganisation, in dem sich ein warmes Wort für den Kirchengesang findet, mitgewirkt. Als Calvin dann, aus Genf vertrieben, in Straßburg weilte, gab er, veranlaßt durch die Eindrücke von der Macht des deutsch-evg. Kirchengesangs, für seine kleine Exulantengemeinde 1539 anonym Aulcuns Pseaulmes et Cantiques mys en chant heraus (¶ Gesangbuch: I, 1 c), in dem sich fünf von Calvin selbst nach dem Strophenbau lutherischer Lieder in Verse gebrachte Psalmen, Ps. 113 in Prosa, der dem Gesang angepaßte Dekalog, das Credo und Simeons Lobgesang und 12 Psalmen Clement ¶ Marots befanden; letztere waren ihm schon vor einiger Zeit bekannt geworden. In einer neuen Auflage kamen 30 Psalmen Marots hinzu, auch dessen gereimtes Vater Unser und 4 Psalmen anderer Dichter. Auch in die nach seiner Rückkehr nach Genf 1542 erschienene Gottesdienstordnung La forme des prières et chants ecclésiastiques, die Mutter aller reformierten Liturgien (¶ Agende, 2 b), nahm Calvin die dreißig Psalmen Marots auf; in der Vorrede spricht er schön und klar seine Gedanken über das K. aus. Chorgesang verwarf Calvin; ein Gegner, gar ein erbitterter Gegner der Kunst im Gottesdienst war Calvin aber nicht. Aus der Sammlung von Psalmen, die Marot übersetzt und an Karl V, später an Franz I überreicht hatte, und die im Jahre 1543 50 betrugen, wurden 1562 49 mit 101 Psalmen vereinigt, die Theodor ¶ Beza nach Marots Tode auf Calvins Drängen übersetzt hatte, die allerdings an Schönheit der Sprache und Korrektheit der Uebersetzung weit hinter Marots Werk zurückstanden. Dieser Hugenottenpsalter Marot-Bezas hatte nun einen unvergleichlichen Erfolg (¶ Gesangbuch: I, 1 c), da ihm keine gebildete Nation ihre Anerkennung versagen konnte. Für die reformierte Kirche in der Schweiz und in Deutschland hat er herrschende Geltung gewonnen. Um die Mitte des 17. Jhd.s wurde dieser Psalter in Genf durch Valentin Conrart (1603—75) u. a. modernisiert, der Entwicklung der französischen Sprache entsprechend, und durch eine Reihe von Liedern auf die christlichen Feste, die Benedikt ¶ Pictet nach Psalmenmelodien gedichtet hatte, vermehrt.

5. b. Schließlich jedoch hat man sich der Erkenntnis nicht mehr entziehen können, daß die Psalmen mit ihrer zum Teil streng jüdisch bestimmten Frömmigkeit als alleinige gottesdienstliche Gesänge der christlichen Kirche nicht genügen konnten. Immer hatte sich das Bedürfnis nach evg. Liedern, wie sie in den deutschen Kirchen gesungen wurden, nach Cantiques, geltend gemacht. Durch die ¶ Erweckungsbewegung wurde das Verlangen nach christlichen Liedern, die dem subjektiven frommen Erlebnis Ausdruck geben, insbesondere nach solchen mit stark pietistischem Einschlag, noch gesteigert. So kam es im ersten Drittel des 19. Jhd.s dazu, daß Gesangbücher (¶ Gesangbuch: I, 3 c) in die Gottesdienste Eingang fanden, in denen die Zahl der Psalmen verringert wurde, dagegen Lieder, und zwar von Auflage zu Auflage mehr, aufgenommen wurden. Für deren Entwicklung sind Cäsar ¶ Malan mit seinen Chants de Sion und Asc. Heinr. Theodor ¶ Lutteroth mit seinen Chants chrétiens von großem Einfluß gewesen. Doch hat sich gegen die Lieder, Chansons, die im Gegensatz gegen den strengen Stil der Psalmen und Choräle mit ihren ernsteren, gewichtigeren Melodien eine freiere, leichtere, dem Volke mehr eingängliche Art beliebten, nicht selten Widerspruch erhoben. Das im Jahre 1926 unter dem Titel Psaumes et Cantiques, Hymnes de la chrétienté protestante erschienene Gesangbuch scheint nun berufen zu sein, die bisherigen Gesangbücher, wie sie in Frankreich und in der französischen Schweiz bis jetzt gebräuchlich waren, zu ersetzen. War es auch zunächst nur für die Schweizer Gemeinden französischer Zunge bestimmt, so haben auch die Eglises évangeliques libres der Kantone Genf und Waadt sowie die französischen Gemeinden von Zürich, St. Gallen und Basel und auch die Fédération protestante de France das Gesangbuch bereits angenommen; auch in Bern wird es eingeführt werden. So gewinnt es dann den Charakter als Einheitsgesangbuch für alle Protestanten französischer Zunge. Es enthält 657 Texte und damit mehr

als irgendeines der bisherigen französischen Gesangbücher hatte. Neben 30 Psalmen Marots und 35 Bezas finden sich Lieder (einschl. Uebersetzungen) vor allem von Edm. L. Boudry (49), Ruben Sailliens (25), C. ¶ Malan (39), Daniel Meylan (21), Benedikt ¶ Pictet (21), ¶ Bersier (20), Alex ¶ Vinet (11), Chavannes (18), ¶ Lutteroth (12), Monastier-Schröder, Ad. ¶ Monod, ¶ Empaytaz u. a. An Uebersetzungen aus dem deutschen evg. K.erschatze werden geboten 13 Lieder von P. Gerhardt, 5 von Zinzendorf; daneben stehen noch 46 deutsche Dichter mit 63 Liedern, Luther nur mit 2 Liedern („Ein feste Burg" und „Vom Himmel kam der Engel Schar"). Gellert ist gar nicht vertreten. Auch aus dem Englischen, Dänischen und Schwedischen sind K.er übersetzt worden.

6. Das englisch-schottische evg. K. Wie die reformatorische Bewegung in Großbritannien anders als in Deutschland nicht das Christenvolk in der Tiefe der Seele ergriff, so hatte auch das K. damals in Großbritannien für das reformatorische Werk nicht die Bedeutung, die ihm in Deutschland eignete. Wohl kamen Anregungen, insbesondere aus Norddeutschland, in dieser Hinsicht hinüber; aber sie waren nicht kräftig genug, um in derselben Weise befruchtend und zum Dichten begeisternd zu wirken. Die Uebersetzungen lateinischer Hymnen, die ¶ Cranmer, um den Gemeindegesang zu fördern, anfertigte, vermochten ebensowenig wie die in der Mitte der dreißiger Jahre des 16. Jhd.s erschienenen schwerfälligen englischen Hymnen eines Marshall und Hilsey Einfluß zu gewinnen. Ja selbst volkstümliche und schlichte religiöse Lieder, wie sie John Wedderburn, der Uebersetzer von Luthers Liedern, Herbert und Vaughan, Fr. Baker und D. Dickson herausgaben, fanden beim Kirchenvolk nicht Eingang. Zunächst blieb King Henry's Primar, ein Handbüchlein mit metrischen Uebersetzungen kath. Chorgesänge für den Kirchendienst maßgebend.

6. a. Nachdem schon unter Eduard VI die französisch-reformierten Einflüsse den Kultus wie die Lehre stärker bestimmt hatten, waren es dann unter Elisabeth die Psalmen, die sich das Herz der britischen evg. Christen im Sturm eroberten. Uebersetzungen der Psalmen Marot-Bezas (s. oben 5 a), deren 37 durch Th. Sternhold 1549, die übrigen von verschiedenen Mitarbeitern (Hopkins, Wittingham, Kethe u. a.) bald darauf geschaffen worden waren, erschienen 1562 als sogenannte Old Version, vermehrt durch 11 metrische Uebersetzungen lateinischer Hymnen, 2 englische Lobgesänge für den Morgen- und Abendgottesdienst, 2 Bußlieder und ein Glaubenslied, für den kirchlichen Gebrauch und fanden in England freudige Aufnahme. Auch Schottland schloß sich darin 1564 an; nur wurden die von Sternholds Mitarbeitern gelieferten Uebertragungen durch andere, zumeist von Schotten stammende, ersetzt. Seitdem stehen die Psalmen im englisch-schottischen Gottesdienste dem ¶ Common Prayer Book zur Seite. Auf die Dauer schien jedoch die altertümelnde Sprache der Old Version dem Geschmack der Zeit nicht zu entsprechen (¶ Gesangbuch: I, 2 b, Sp. 1082). Aus inzwischen entstandenen Psalmenübersetzungen wählte das Lange Parlament unter Zustimmung der Westminstersynode die des Francis Rous aus und druckte sie 1646. Auf der Grundlage dieser, unter Benutzung der Old Version und anderer Uebersetzungen, entstand die sogenannte Psalter-Paraphrase, die 1649 als allein maßgebend in der schottischen Kirche bestimmt wurde und bis heute ihren hochangesehenen Platz, insbesondere bei den Presbyterianern, behauptet hat. In England kam es erst 1696, nachdem sich die politischen Stürme ausgetobt hatten, zu einer New Version, die von zwei Irländern, Nahum Tate und Nicholas Brady verfaßt, auf Befehl Wilhelms IV „für alle Kirchen, die sie wünschten, zugelassen wurde". Ob und wieweit diese Uebersetzung die Old Version übertrifft, ob die Psalmen in der alten Form nicht liturgisch wirksamer sind als in der neuen, dem Zeitgeschmack angepaßten, steht dahin.

6. b. So ergreifend aber auch manche dieser Psalmen in alter und neuer Form waren, ihr letztlich at.licher Inhalt genügte allein im gottesdienstlichen Gebrauch schließlich nicht mehr. Mochten sich auch unter den Liedern, die G. Wither in seine als kirchliches Gesangbuch gedachte Sammlung Hymns and Songs of the Church 1622/23 aufgenommen hatte, solche finden, die durch ihre Innigkeit und ihren Schwung wertvoll für den gottesdienstlichen Gebrauch gewesen wären, mochten auch sonst im 17. Jhd. unter den Liedern eines ¶ Milton, Cosin, Jer. ¶ Taylor, Croßmann, ¶ Baxter, Austin, Mason, Shepherd, J. Dryden (¶ Englische Literaturgeschichte, 4a), einzelne Perlen sein, wie sie als solche später erkannt wurden, damals fanden sie keine Anerkennung. Erst 1703 wurden in dem Anhang einer Neuauflage der New Version neben Uebersetzungen lateinischer Hymnen und einer Hymne über die göttliche Musik sechs freie Dichtungen über Bibelsprüche, Choräle für Weihnachten, Ostern, Pfingsten, mit selbständigen neuen Melodien zugelassen und damit in den kultischen Gebrauch eingeführt. Damit aber war der neuen Entwicklung Bahn gebrochen, die allen Anfechtungen, Deismus, Aufklärung, zum Trotz in der methodistischen Bewegung (¶ Methodisten), in der evangelikalen Bewegung am Anfang des 19. Jhd.s (¶ England, 5a) und in den folgenden Erweckungsbewegungen immer wieder zum Durchbruch kam. Als Führer steht da im Anfang der englische Independenten-Prediger Isaak ¶ Watts. Ihm folgten ¶ Doddridge, J. ¶ Hart, Gibbons. Auch die anderen Denominationen stellten Vertreter, deren Lieder zum Teil noch heute in den englischen Gesangbüchern (Hymnals) stehen, S. ¶ Browne, ¶ Grigg, Mrs. Barbauld, Mrs. ¶ Steele, Stennett u. a. In Schottland fand diese Entwicklung eine eigenartige Ausprägung: die Lieder Ralph Erskines, des Bruders Ebenezers, des Gründers der schottischen Freikirche (¶ Schottland), in seinen verschiedenen Sammlungen (Gospel Sonnets 1732, nach seinem Uebertritt Scripture Songs 1733) sind zwar zumeist nur gereimte theologische Betrachtungen und Paraphrasen über Bibeltexte, wie sie noch heute dort im kirchlichen Gebrauch sind, müssen aber in einzelnen Stücken als wertvoll angesprochen werden. Die 1738 einsetzende methodistische Bewegung (¶ Methodisten) brachte dem englisch-schottischen K. allerdings nicht im Sinne unserer deutschen Choräle, sondern in dem unserer geistlichen Volkslieder neuen Aufschwung. Uebersetzte John ¶ Wesley Lieder Zinzendorfs und Tersteegens, so dichtete sein Bruder Charles ¶ Wesley, der neben Watts als Dichter im 18. Jhd. am meisten hervorragt, viele zum Teil ermüdend lange, aber doch oft auch tiefsinnige Lieder. Neben ihm mögen Thomas Oliver, Aug. Mont. ¶ Toplady, Hammond, Byrom, Newton und ¶ Cowper genannt werden. Das 19. Jhd. brachte diesen Liederfrühling zu schönster Entfaltung, insbesondere auch dadurch, daß er kräftigere Blüten trieb, Lieder von starker kirchlicher Objektivität. Die Erweckungsbewegungen geben neue Anregung. Nachdem Dissenters wie Ph. Kelly, J. Montgomery und W. Hurn

n den ersten Jahrzehnten unter recht viel Minder-
vertigem einige schöne Lieder geschaffen hatten,
örderte die Oxforder Bewegung von 1833 (¶ Hoch-
irchliche Bewegung: I), die auch hymnologisch, durch
¶ Bunsen beeinflußt, sich betätigte, die kirchliche
Linie. Hier sind als Führer von großem Einfluß
K. ¶ Heber (Hymns) und John ¶ Keble — er hat
eine Lieder nach alter englischer Sitte als Christian
Year zusammengefaßt — zu erwähnen. Ihnen zur
Seite treten Cassiwall, F. W. ¶ Faber, auch J. H.
¶ Newton. Immer neu traten englische und schottische
Dichter und Dichterinnen auf den Plan und be-
reicherten durch ihre Lieder die Gesangbücher: heraus-
gehoben mögen werden in England Robert ¶ Grant,
Charlotte ¶ Elliott, Charles ¶ Wordsworth, Chri-
topher ¶ Wordsworth; in Schottland Horatius
¶ Bonar, H. F. Lyte, Arthur P. ¶ Stanley. Diese
zum größten Teil im 19. Jhd. entstandenen, in un-
gezählten Sammlungen verschiedener Art und Rich-
tung immer neu herausgegebenen, am häufigsten,
weil meist dem Prayer Book beigebunden, als Hymns
ancient and modern verbreiteten Hymnen haben in
England und Schottland fast überall in den Gemein-
den Heimatrecht gewonnen, ja werden dort weit
vor den alten Psalmenumdichtungen bevorzugt; nur
einzelne englische und schottische Kirchengemein-
schaften halten sich ausschließlich noch an diese letz-
teren mit ihrem strengen, at.lichen Geist. — In
Amerika, wo jede Synode der Lutheraner und jede
Denomination ihr eigenes Gesangbuch hat, hat man
in der Hauptsache die englisch-schottischen Psalmen
und Hymnen übernommen. Im 19. Jhd. sind dann
auch in Amerika einzelne Dichter erstanden, deren
Lieder Aufnahme fanden, wie Tim. ¶ Dwight, E. H.
Sears, Phoebe Cary, der Deutschamerikaner W. A.
¶ Mühlenberg, A. C. Coxe, Ray Palmer, O. Wen-
dell Holmes.

7. Das holländische evg. K. Die Ver-
sammlungen Evangelischer in Holland fanden in der
ersten Zeit wegen der Gefahr der Verfolgung ohne
Gesang statt. 1540 erschienen dann die Souterliede-
kens (Souter = Psalter) des Willem van Zuylen
van Nijevelt, eine von der kath. Kirche anerkannte
Uebertragung der Psalmen ins Holländische, die
33 Auflagen erlebte; wie die Evangelischen sangen
auch die Katholiken diese Psalmen, und zwar nach
weltlichen Melodien. Im Verlauf der geschichtlichen
Entwicklung der reformierten Kirche in Holland ent-
steht eine ganze Reihe von Psalmen übersetz-
ungen, so die des Begründers des holländischen
Kirchengesangs Jan ¶ Utenhove, 1551 begonnen,
1566 nach seinem Tode vollständig herausgegeben, mit
ernsten Melodien, weiter die des Petrus ¶ Dathenus
1566, in sehr starker Abhängigkeit von der Ueber-
setzung des Marot-Beza (s. oben 5 a), die sich über
200 Jahre im Gebrauch erhielt. Trotzdem immer
neue und weit bessere Psalmenübersetzungen (im
17. Jhd. allein 40) vorgelegt wurden — auch ¶ Mar-
nix hatte eine solche 1579 geschaffen —, und obwohl
mehrere Synoden mit ihrer Kritik an dem Werke
des Dathenus nicht zurückhielten und die Ersetzung
desselben durch ein anderes verlangten, wurde erst
1775 eine neue Psalmensammlung eingeführt, die
eine Auswahl aus älteren Arbeiten darstellt. Die
Psalmen des Dathenus werden nur noch von den
„Christlich- (oder Alt-) Reformierten" gesungen. Der
Einführung selbständiger Lieder, die zuerst 1807
durch das „Evg. Gesangbuch" mit seinen 192 teils
eigenen, teils übersetzten Liedern von H. v. Alphen,
A. van den Berg, W. ¶ Bilderdijk, R. Feith, P. L.
van de Kasteele, J. v. ¶ Lodenstein, A. Rutgers, J.
Scharp u. a., leider unter Anwendung von Zwang,
versucht wurde, setzte man von verschiedenen Seiten,
aus dogmatischen Gründen oder kirchenrechtlichen
Bedenken mehr oder weniger heftigen Widerstand
entgegen; es ist ein Zeichen stärkerer oder schwächerer
Orthodoxie, ob und wieviel Lieder ein Prediger
singen läßt. Die sogenannten „Reformierten Kirchen"
(¶ Niederlande) lehnen sie ebenso wie die Reaktionäre
in der Reformierten (Hervormden) Kirche ab. Eine
neue Liedersammlung „Vervolgbundel" (1869 er-
schienen), mit 82 Liedern von Nik. ¶ Beets, R.
Bennink Janssonius, B. ter Haar, J. J. L. ten Kate
und Uebersetzungen deutscher evg. K.er konnte sich
gar nicht durchsetzen. Die andern kirchlichen Gemein-
schaften in Holland, Mennoniten, Remonstranten,
Lutheraner, Protestantenbund benutzen ihre mannig-
fachen Liedersammlungen, die meist nur einige Psal-
men enthalten. Im Jahre 1928 hat die Synode
erneut angeregt, ein Gesangbuch zu schaffen, nachdem
frühere Versuche nicht zum Ziel geführt haben. Bei
dem starken Hervortreten dogmatischer Bedenken
wird es ohne Kämpfe nicht abgehen. Im gegenwär-
tigen Gesangbuch sind es nur 10 Lieder, die allgemein
gesungen werden.

8. Das deutsche K. in der kath. Kirche. Mag
es auch nicht auszumachen sein, ob deutsche religiöse
Lieder in vorreformatorischer Zeit im kath. liturgischen
Gottesdienste gesungen worden sind, mag man auch
trotz der Reformationsbewegung grundsätzlich daran
festgehalten haben, daß der liturgische Gottesdienst
die lateinische Sprache erfordert, das 16. und 17. Jhd.
ließen es doch angebracht erscheinen — das Vorbild
der Protestanten wirkte zu stark ein, und auch die
Ausführung des lateinischen Chorgesanges ließ in
Deutschland viel zu wünschen übrig —, dem deutschen
einstimmigen Gemeindegesang auch im Meßgottes-
dienste größeren Spielraum zu gewähren, eine Ent-
wicklung, die in den außerdeutschen kath. Kirchen
ganz ausfällt. In der 2. Hälfte des 18. Jhd.s ging
man dann in vielen Diözesen dazu über, den latein-
ischen Gesang durch deutschen Gemeindegesang zu
ersetzen. Zwar entstanden darüber verschiedentlich
unerfreuliche Wirren, aber diese Richtung setzte sich
damals doch immer mehr durch. Im Landshuter
Gesangbuch von 1777 findet sich zum erstenmal die
deutsche Singmesse; andere Diözesen folgten damit
bald darauf. Und die Erörterung darüber, ob und
wieviel deutsche K.er im kath.-liturgischen Gottesdienst
zulässig seien, hat seitdem unter den Liturgikern der
kath. Kirche nicht aufgehört. Als Mindestes wird
deutscher Gemeindegesang am Anfang, vor und nach
der Predigt und nach dem Schlußsegen von den
deutschen Katholiken gewünscht. „Die Bistümer der
deutschen Zunge teilen sich heute in solche mit latei-
nischem und solche mit (vorwiegend oder fast aus-
schließlich) deutschem Gesange" (KHL II, Sp. 373).
Eine Gegnerschaft gegen das deutsche kath. K. im litur-
gischen Gottesdienst hat allerdings immer bestanden
und tritt seit dem ¶ Vatikanum wieder stärker hervor.
Nachdem man in diesem Interesse schon seit den
dreißiger Jahren des 19. Jhd.s mehrere Sammlungen
alter Lieder herausgegeben hatte, forderte der um
die lateinische Hymnologie höchst verdiente G. M.
¶ Dreves in seinem „Wort zur Gesangbuchfrage"
(1884) „Lieder, die mehr an den alten Choral sich
anschließen, aber, in treuer Wahrung der Scholastik,
volkstümlichen Text besitzen". Entschieden gegen das
deutsche K. im Meßgottesdienst trat der „Allgemeine
Cäcilienverein für die Diözesen Deutschlands, Oester-

reich-Ungarns und der Schweiz" auf, der als seine Aufgabe betrachtet „Hebung und Förderung der kath. Kirchenmusik im Sinne und Geist der heiligen Kirche auf Grundlage der liturgischen Gesetze und Verordnungen". In Uebereinstimmung mit solchen Gedanken setzte sich Pius X durch sein Motu proprio vom 22. Nov. 1903 kräftig für die Wiedereinführung des ¶ Gregorianischen Chorals ein, und so gingen dann die klerikalen Kreise Deutschlands dazu über, das deutsche K. aus den liturgischen Gottesdiensten der kath. Kirche wieder zurückzudrängen, ja es in manchen Gegenden ganz zu entfernen. Es scheint nach Mitteilungen kath. Geistlicher, als ob infolgedessen dem Besuch der liturgischen Gottesdienste Abbruch geschieht, und es ist keine Frage, daß solche Bestrebungen einer magischen Auffassung des Gottesdienstes, je weniger ihn die wieder zur Untätigkeit verurteilte Gemeinde versteht, Vorschub leisten. Das kath. Volk, das in seiner deutschen Sprache zu singen liebt, sucht sich in außerliturgischen Gottesdiensten, bei mannigfaltigen Andachtsübungen die Gelegenheit dazu.

Das erste, 1537 erschienene kath. Gesangbuch, von Stiftspropst Michael Vehe in Halle (¶ Gesangbuch: I, 1 d), enthielt 52 Lieder, und zwar hatten zu älteren vorreformatorischen deutschen und einzelnen überarbeiteten evg. Liedern Ratsmeister C. Querhammer-Halle, G. ¶ Witzel und Sebastian ¶ Brant neue Lieder beigesteuert. Witzel selbst trat den evg. K.ern durch die Uebersetzung lateinischer Kirchengesänge 1541 und durch seinen Psaltes ecclesiasticus 1550, in dem er viele vorreformatorische deutsche Lieder darbot, entgegen. Viel reichhaltiger, auch entsprechend reicher an evg. Liedern, als es Vehes Gesangbuch war, ist die Sammlung, die Johann Leisentrit in Bautzen 1567 (1573[2]. 1584[3]) herausgab (¶ Gesangbuch: I, 1 d); sie enthielt 250 Lieder, auch vier Lieder Luthers darunter. An fruchtbaren Liederdichtern dieser Zeit seien Christoph Hecyrus und Kaspar ¶ Ulenberg genannt; letzterer hat überdies als Gegenstück gegen die lutherische Psalmenübersetzung Lobwassers „Die Psalmen Davids in allerlei Teutsche Gesangreimen bracht" 1582 erscheinen lassen. Um die Mitte des 17. Jhd.s sind es dann zwei Männer, die zwar nicht gerade für die Bereicherung des kath. K.erschatzes, sondern für die kath. religiöse Dichtung hervorragende Bedeutung gewonnen haben, Friedrich von ¶ Spee und Johannes Scheffler (¶ Angelus Silesius). Ihre überaus subjektiven, schwärmerischen, stark pantheistisch-mystischen Lieder eigneten sich nicht für den Kirchengesang, fanden und finden aber in weiten Kreisen des deutschen Volkes, und zwar nicht bloß des katholischen, Anklang. Die Bedeutung des K.es im Interesse konfessioneller Beeinflussung wurde auch in der kath. Kirche immer deutlicher erkannt; die Jesuiten bei ihren Missionen sind dafür ebenso wie andere Orden Zeuge, wenn sie für ihre Missionsgottesdienste und ihre Unterrichtszwecke Gesangbücher herausgaben. — Im weiteren Verlauf des 18. Jhd.s hat sich dann allerdings auch die kath. Kirche nicht den Forderungen entziehen können, die von den Dichterschulen und Dichterbünden aufgestellt worden waren. Und dazu kam dann der Einfluß, der von der sich immer mehr durchsetzenden Aufklärung mit ihren bekannten Besonderheiten ausging. Die Schule ¶ Gellerts und ¶ Klopstocks machte sich auch in der kath. Kirche deutlich bemerkbar. Damit ging Hand in Hand das Bestreben, an die Stelle der früheren konfessionellen Abgrenzung eine gewisse Interkonfessionalität treten zu lassen, mehr die allgemeinen religiösen Empfindungen zum Ausdruck zu bringen, so daß die Lieder Gellerts, Klopstocks, auch ¶ Lavaters und vieler ihrer aufklärerischen evg. Zeitgenossen Aufnahme fanden (¶ Gesangbuch: I, 2 c, Sp. 1084). Damit wurde dann auch dem stärker national-deutschen Empfinden Rechnung getragen; viele deutsche Bischöfe jener Periode bekannten sich ebenso wohl zu den „modernen" Tendenzen der Aufklärung wie zu den national-kirchlichen Bestrebungen. Zuletzt sei auch noch daran erinnert, daß die zeitgenössische Entwicklung der ¶ Musik (: III) in ihrer mannigfachen Ausprägung auf den Charakter der Lieder und der Gottesdienste stark eingewirkt hat. An einzelnen kath. Dichtern mögen noch genannt sein: der Benediktiner Joh. Bapt. Barmann, der Jesuit Wilh. Hausen, Michael Denis, Ign. ¶ Franz, A. Erthal, F. X. ¶ Riedel. Gegen diesen Geist der Aufklärung trat bei den vielen kath. Gliedern der ¶ Romantik die Reaktion ein. Zwar waren sie als Romantiker wieder zu subjektiv, schwärmerisch, zu mystisch, vielleicht auch zu allgemein religiös empfindend — Erbteil der Aufklärung — um für die kath. Kirche im besonderen schaffen zu können. Aber aus ihren Kreisen, zum Teil gerade von den Konvertiten, gingen die Bestrebungen hervor, die sich immer entschiedener für eine stärkere, ja für eine ausschließliche Verwendung der alten kath. Dichtung und Melodien, für den alleinigen Gebrauch der lateinischen Sprache im liturgischen Gottesdienste einsetzten. Zu den kath. Romantikern, die in diesem Sinne wirkten, gehörten Cl. ¶ Brentano, Joseph von ¶ Eichendorff, J. v. ¶ Görres, v. ¶ Diepenbrock, Annette v. ¶ Droste-Hülshoff, ¶ Zingerle, Bede, ¶ Weber, Ida ¶ Hahn-Hahn, Luise ¶ Hensel, Lebrecht Dreves.

Zum Ganzen vgl. RE[3] X, S. 399 ff; XXIII, S. 763 f (mit ausführlichen Literaturangaben); — RGG[1] III, Sp. 1284 ff. 1317 ff. — Sammelwerke zum Ganzen: Aug. Jak. Rambach: Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten, 4 Bde. 1817—22 (deutsche Uebersetzungen); — H. A. Daniel: Thesaurus hymnologicus, 5 Bde., 1841—56 (Bd. 1 ff 1861[2]); — John Julian: A Dictionary of Hymnology, London 1892. — Chr. Palmer: Hymnologie, 1865; — Die Lehrbücher für ¶ Praktische Theologie, Abschnitt: Kirchenlied. — Vgl. auch die Artikel über die einzelnen Dichter. — Zu 2. vgl. Fr. Jos. Dölger: Gebet und Gesang im christlichen Altertum, 1920; — Karl Simrock: Lauda Sion. Altchristliche K.er und geistliche Gedichte, lateinisch und deutsch, (1850) 1868[2]; — Ferdinand Bäßler: Auswahl altchristlicher Lieder vom 2. bis 15. Jhd. (mit deutscher Uebersetzung), (1858). 1889[2]; K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897[2] S. 653 ff; — Karl Buhl: Der Kirchengesang in der griechischen Kirche (ZhistTh XVIII, 1848, S. 179 ff); — Gustav Krüger bei Schanz: Geschichte der römischen Literatur III, 1922[2]; — M. Manitius: Geschichte der christlichen lateinischen Poesie, 1891; — Wilh. Meyer: Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rhythmischen Dichtung (AMA philos. philol. Klasse 17, 1886, S. 265 ff); — Ul. Chevalier: Repertorium hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours, 6 Bde., 1892—1920; — Ders.: Poésie liturgique du moyen âge, 1893; — G. M. Dreves und Cl. Blume: Analecta hymnica medii aevi, 62 Bde., seit 1886. — G. M. Dreves: Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern 1908 (Sammlung Kösel); — MG Poetae latini medii aevi, 1881 bis 1899; — F. J. Mone: Lateinische Hymnen des Mittelalters, 3 Bde., 1853—55; — Jos. Kehrein: Kath. K.er Hymnen und Psalmen, 3 Bde., 1859—63 (Uebersetzungen); — Joh. Kayser: Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen. Mit besonderer Rücksicht auf das römische Brevier, 1886; — C. Albin: La poésie du bréviaire, 1899. — Zu 3. Luthers Lieder in Weimarer Ausgabe 35, 1923.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

— Philipp Wackernagel: Das deutsche K. von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jhd.s, 1864 ff; — Derſ.: Das deutsche K. von M. Luther bis N. Herman und A. Blaurer, 1841; — Hoffmann von Fallersleben: Geschichte des deutschen K.es bis auf Luthers Zeit, 1861²; — Fr. Spitta: Das deutsche K. in seinen charakteristischen Erscheinungen, 1912 (Sammlung Göschen); — A. Fr. Wilh. Fischer: K.erlexikon, 1878/79, Supplement 1886; — Ed. Emil Koch: Geschichte des K.es und Kirchengesangs, 7 Bde., 1866 ff³; — Wilh. Nelle: Geschichte des deutschen evg. K.es, 1928³; — O. Wetzstein: Das deutsche K. im 16., 17. und 18. Jhd., 1888; — E. Wolff: Das deutsche K. des 16. und 17. Jhd.s, 1894; — Alb. Fischer und W. Tümpel: Das deutsche evg. K. des 17. Jhd.s, 6 Bde., 1904—16; — Aug. Fak. Rambach: Der heilige Gesang der Deutschen ... seit Gellerts und Klopstocks Zeit, 1832—33; — Christoph König: Kleines K.erlexikon, 1907; — Wilh. Nelle: Schlüssel zum evg. Gesangbuch für Rheinland und Westfalen, 1924³; — Otto Michaelis: Liederschlüssel, 1928. — Wertvolles Material zur Geschichte des evg. K.s bietet die MGkK. — Vgl. ferner Lit. zu ¶ Gesangbuch: I und ¶ Kirchenlied: II. — Zu 4. vgl. C. J. Brandt und L. Helweg: Den danske Psalmedigtning, 2 Bde., 1846—47; — C. J. Brandt: Vore danske Kirkesalmeböger, 1886; — Wilh. Bang: Biografiske Oplysninger om danske Forfattere og Oversättere af Salmer i Roskilde Konvents Salmebog, 1886; — H. Nutzhorn: Den danske Menigheds Salmesang i Reformationstiden I, 1909; — V. H. Günther in: „Die Eiche" 1926, Heft 4; — J. W. Beckmann: Den nya svenska Psalmboken, 1845—72; — G. E. Klemming: Hymni, sequentiae et piae cantiones in regno Sueciae olim usitatae, 1885—87; — H. Schück und K. Warburg: Svensk Litteraturhistoria I—II, 1896—97; — J. N. Skaar: Norsk Salmehistorie, 1879—80. — Zu 5. vgl. Feliz Bovet: Histoire du Psautier des Eglises réformées, 1872; — O. Douen: Clément Marot et le Psautier huguenot, 2 Bde., 1878—79; — J. Smend: Ein französisches Einheitsgesangbuch (MGkK 1926, S. 277 ff). — Zu 6. vgl. EBrit XII, S. 588 ff; — J. Stevenson: The latin Hymns of the Anglo-saxon Church, 1851; — J. Miller: Our Hymns, their Authors and Origin, 1866; — Campbell: Hymns and Hymn-Makers, 1898. — Zu 7. vgl. Jos. van Iperen: Kerkelijke Historie van het Psalmgesang der Christenen, 2 Bde., 1777—78; — R. Beninkt Jansonius: Geschiedenis van het Kerkgesang by de Hervormden in Nederland, 2 Bde., 1860; — B. ter Haar: Het Kerkgezang in de Protestantsche Kerken van Nederland (in: Geschiedenis der Christel. Kerken in Nederland II, 1869, S. 566 ff); — J. G. R. Acquoy: Het geestelijk Lied in de Nederlanden (Archief voor Ned. Kerkgeschied. II, 1887, S. 1 ff); — Derſ.: Een Psalm- en Gezangboekje ten gebruike bij de geuzenpreek in 1566, und: Kerkliederen en Leisen (beides ebda. VI, 1897, S. 93 ff und S. 217 ff); — H. H. Barger: Ons Kerkboek, 1907², S. 25 ff; — J. W. Enschedé: Geschiedkundig Overzicht van het Nederduitsch Hervormd Kerkgezang (in: H. H. Barger a. a. O. S. 289 ff). — Zu 8. vgl. KL² VII, S. 305 ff; — KHL II, Sp. 370 ff; — K. S. Meister: Das kath. deutsche K. in seinen Singweisen. Von seinen frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jhd.s I, (1862) 1886³; II, 1883, und III, 1891, hrsg. von W. Baeumker; IV, 1911, hrsg. von Jos. Gotzen; — Gustav Erlemann: Die Einheit im kath. deutschen K.e I, 1911; — Matth. Schneiderwirth: Das kath. deutsche K. unter dem Einflusse Gellerts u. Klopstocks, 1908. **Glaue.**

Kirchenlied: II. Musikalisch.

1. Allgemeines; — 2. Vorreformatorische Zeit; — 3. Reformationszeit; — 4. 17. Jhd.; — 5. 18. Jhd.; — 6. Neuere Zeit.

1. Das K. ist nicht nur Dichtung, sondern auch musikalische Form. Als Lied ist es auf metrisch abgerundete, strophische Form angewiesen, sowohl der Dichtung, die durch solche schon musikalischen Formgesetzen unterliegt, wie auch der Musik. Zur Bekräftigung der metrischen Liedform der Dichtung tritt in Ueberwindung der antiken, auf Länge und Kürze der Silbenvokale angewiesenen Metrik schon im Mittelalter der Reim auf. Im Gegensatz zur Liedform steht die rezitativische Form des Sprechgesangs. Melodie wird meist eine liedförmige Tonfolge genannt; doch ist Melodie im weiteren Sinne auch jede andere Art in einer Stimme durchgeführter Tonreihe von musikalischer Haltung. Der Gregorianische Kirchengesang, vorwiegend Priestergesang (¶ Gregorianischer Choral), steht durch das Fehlen des Liedmetrums und die Prosa seines Textes im Gegensatz zum K. Wenn dieses „¶ Choral" genannt wird, bezieht sich dies, historisch genommen, auf die einstimmige Ausführung, die aber hier nicht solistisch zu denken ist. Der Gregorianische Gesang ist seiner Art nach durchaus auf unbegleitete Einstimmigkeit begründet. Als einstimmige Melodie wird das Kirchenlied (wie auch zeitweise das weltliche Lied) gleich ihm in der mehrstimmigen Musik, die in den letzten Jhd.n des Mittelalters in der Kirchenmusik Bedeutung gewinnt (¶ Musik und Gesang: III), gern als Cantus firmus (Hauptstimme, der Gegenstimmen gegenübergestellt werden) verwendet, bis ins 16. Jhd. hinein meist als Tenor in der unteren Mittelstimme. Die Liedform führt indessen durch die ihren metrischen Gegebenheiten entsprechende latente Harmonik bald zur Notwendigkeit akkordischer Begleitung und zur beherrschenden Stellung der Melodie in der Oberstimme. Die Kirchentonarten des Gregorianischen Gesanges (¶ Kirchentöne), die sich in der Mehrstimmigkeit von selbst abschleifen, weichen allmählich dem Dur und Moll, deren einfachste Funktionen schließlich (im 18. Jhd.) die alte Vielgestaltigkeit der Zeit des Kompromisses zwischen Kirchentönen und Funktionsharmonik zunichte machen, wodurch das Lied auch metrisch und rhythmisch verarmt. Die Befruchtung durch den deklamatorischen Gesang hat indessen das Lied immer wieder, im 19. Jhd. allerdings zunächst nur das weltliche Lied und dies nur in der höheren Kunstsphäre, dem nivellierenden Einflusse der gewöhnlichsten, populärsten Simplizität wie der lehrhaften Normalmetrik entzogen. Ob das „Volkstümliche", das dem Lied gegenüber den übrigen Musikformen, insbesondere dem Gregorianischen Gesang anhaftet, immer gleichbedeutend ist mit ethisch wertvollem Schöpfen aus unverdorbener Schlichtheit, sei dahingestellt. Die wertvollsten K.melodien sind solche, bei denen in der Urform die Grenze zwischen volkstümlichem Lied und deklamatorischem Gesang verwischt ist. Die Musikgeschichte lehrt, wie wiederum auch rhetorische und metrisch-musikalische Gesangsformen aus gleicher Wurzel entspringen können, wie z. B. im 17. Jhd. Rezitativ und Arie.

2. Das K. ist eine abendländische, volkstümliche Ausprägung des Kirchengesangs, in die Kirche von außen hineingetragen durch die Ansprüche des Volkes an die Mitwirkung beim Gottesdienst. Schon in der frühen Kirche wird solches Eindringen bald als Ketzerei gebrandmarkt, so im Zusammenhang mit der Abwehr des Arianismus. Anderseits suchte man wieder der Ketzerei den Wind aus den Segeln zu nehmen durch Uebernahme volkstümlicher Gesänge neben dem Tempel- und Altargesang, wie es durch ¶ Hilarius von Poitiers geschehen sein soll. In seinen Hymnen macht sich aber das orientalische Element reicher Melismatik (auf einer gedehnten Silbe ausgeführter Ornamente) neben der orientalischen Akzentuierung anscheinend noch stark geltend, wie auch in denen des ¶ Ambrosius von Mailand. Diese sind später vielfach angefochten worden, da sie nicht biblische Texte betrafen. Auf sie soll der Rhythmus der alten lateinischen Volkspoesie gewirkt haben (P. Wagner, „Einführung",

S. 167 ff). ¶ Gregors I grundlegende, wenn auch ältere Bräuche übernehmende Ordnung des lateinischen Kirchengesangs (der Bezug auf Gregor II oder III ist im allgemeinen wieder aufgegeben) kann als Reaktion gegen das Liedmäßig-Volkstümliche aufgefaßt werden, das aus dem Gottesdienste ganz verwiesen wurde zugunsten des rezitativischen, teils konzentischen, vom Chor vorgetragenen, melodiösen, teils akzentischen, psalmodierenden, auf hauptsächlich einem Ton verlesenden Gesanges. Der Gregorianische Gesang ist in den Grundlagen sillabisch, aber besonders im concentus durch Melismen oft reich ausgestaltet. Seine Ausführung kam ganz der im Chorraum am Altar versammelten Priesterschaft zu. Die Gemeinde hat zu Zeiten sich durch eleison-Rufe beteiligen können, als einzigen Anteil an der Liturgie (¶ Gottesdienst: III, 2 b).

Elemente liedmäßiger Formung finden sich im Gregorianischen Gesang konzentischer Art dort, wo poetisch gestalteter Text vorliegt, vor allem bei den Hymnen mit der unveränderten Wiederholung der Singweise für alle Strophen, aber auch bei den ¶ Cantica, den Psalmen, Responsorien und dem Allelujagesang. Aus den Melismen, die auf dem Schlußvokal des Alleluja gesungen wurden, oder auch aus deren Wiederholungen, bildeten sich durch Textunterlegung die ¶ Sequenzen heraus, zuerst ohne metrischen Text als Prosen, später in metrischer Ausbildung, besonders in Frankreich, den Hymnen ähnlich werdend. Sie wurden bereits von Papst ¶ Nikolaus I († 867) bestätigt. ¶ Notker Balbulus in St. Gallen (830—912) wird als Verfasser (Komponist?) vieler Sequenzen angesehen. Die Sequenzen sind im allgemeinen für chörige Ausführung gedacht und gehen (nach Peter Wagner) auf byzantinische Einflüsse zurück. Sie entsprechen anscheinend einer melismenfeindlichen und dem Volksgesange günstigen Richtung. Gegenüber den Hymnen ist den Sequenzen, die von Papst ¶ Pius V 1568 bis auf eine kleinere Anzahl wieder abgeschafft wurden, die Verschiedenheit der Melodie für die Strophenpaare eigentümlich. Sie wurden schließlich fast ganz zu Liedern, und von dem Reichtum der Kirchentonarten blieben ihnen nur noch die volkstümlichsten, dur- und moll-ähnlichsten: die mixolydische und die dorische (die volkstümliche außerkirchliche Musik suchte sich im späteren Mittelalter von den Kirchentonarten zu befreien, deren Regeln sich gefühlsmäßig nicht auswirken können. Das einfache vierhebige Metrum der germanischen Volksgesänge läßt eine latente Funktionsharmonik als spezifisch germanisch erscheinen. Das Eindringen von antiken Metren in Deutschland, gegen 1300 von Frankreich her und später wieder durch den Humanismus, wird von der deutschen Sprache und Melodik stets durch Umdeutung in Hebigkeit ausgeglichen). Auch in den Melodien der Hymnen setzt sich der Wortakzent, die Hebigkeit, gegen die frühere Metrik nach Längen und Kürzen durch, wie auch die Neigung zu symmetrischer Struktur des Strophenbaues der Melodien, die sich zeigt in der Wiederholung von Melodiezeilen oder Zeilenpaaren, in Verhältnissen wie Vorder- und Nachsatz, im spiegelbildlichen Verhältnis von fallenden und steigenden Linien, in motivischen Anklängen, im Gleichklang der Kadenzbildungen. Durch syllabische Textunterlegung unter Melismen sind auch die ¶ Tropen entstanden, die in neuerer Zeit aus der Kirche wieder verwiesen sind. Auch bei ihnen finden sich neben der Texteinfügung, die hier zwischen den Worten der Meßgesänge geschieht, Erweiterungen, also ein Zuwachs von Text und Musik, neben Syllabik dann auch neue Melismatik. Auch sie sind zunächst Prosaeinschübe (z. B.: Kyrie [rex genitor ingenite] eleison), Paraphrasen zum Texte; auch sie wandeln sich am Ausgange des Mittelalters manchmal zu liedmäßigen Formen. Sie kommen auch als Einschub deutschen Textes zu lateinischen Ma rienantiphonen oder Sequenzen vor.

In einem gewissen stilistischen Gegensatz zum Gregorianischen Gesang stehen die ¶ Reimoffizien (Gesänge für das Stundengebet; ¶ Brevier) die seit dem 10. Jhd. erwähnt und seit dem 11. Jhd häufiger werden. Sie waren für besondere Feste und Heilige gedacht und verdrängten die alte römische Ordnung des Stundengebets nicht (P. Wagner).

Das lateinische geistliche Lied mit Vierhebigkeit erlebte im 13. Jhd. besonders bei den „Bettelorden" (Dominikaner und Franziskaner) eine Blütezeit in Liedern von persönlicher, inniger Empfindung, die die liturgische Haltung durchbrachen, wie vor allem in den Marienliedern dieser schwärmerischen Zeit. „Ganz im Sinne des hl. Franziskus" war aber die Lyrik in der Volkssprache, die sich in den Liedern ausdrückt, die seit dem letzten Drittel des 13. Jhd. von Umbrien aus über Toskana und bald ganz Italien ausbreitet (die älteste Musikhandschrift stammt aus Cortona, die folgende aus Florenz). Die Geißlerbewegung gibt dieser Liedart neue Nahrung. Die meisten dieser sogenannten Lauden (Lobgesänge) sind hymnischen Charakters; andere sind Bußlieder, alle sind inbrünstig und überschwenglich. Es bildeten sich „Compagnie de' Laudesi" und ähnliche Sozietäten; es wurden Sonntags Singschulen abgehalten, besonders die Franziskaner und Dominikaner pflegten auch den Laudengesang. Die Lauden von Cortona haben vielfach einfachsten Strophenbau und volkstümliche Melodik, die Florentiner sind breit und kunstvoll und stellen an die Ausführung hohe Ansprüche. Im 15. und 16. Jhd. folgte dieser einstimmigen Laudenübung eine neue, mehrstimmige, die bis heute in Italien noch lebendig ist. Aus den „Dialoglauden" wie überhaupt aus den außergottesdienstlichen Betsaal-Singübungen entwickelte sich seit etwa 1600 das ¶ Oratorium.

Auch in Spanien entstanden ähnliche geistliche Gesänge in der Volkssprache in den Cantigas aus dem Bereich des Königs Alfons X des Weisen von Castilien (1252—84). Hier ist der Zusammenhang mit weltlicher Liedkunst und mit Tanzformen deutlicher wie auch in Frankreich, wo die Form der Laudenübung wie der Cantigasdichtungen herstammt, und wo die Tanzliedformen der „balade", der „virelai" und des „rondeau" neben den „chansons" auch geistliche Liedern zur Unterlage dienten (vgl. Fr. Ludwig in Adlers Handbuch der Musikgeschichte, 1924, S. 160).

In Deutschland tritt im 14. und 15. Jhd das geistliche ¶ Volkslied an die Stelle der Dichtung in der Kirchensprache der Priester und Mönche, deren Stand die frühere Strenge der Auffassung zeitweise nicht mehr aufwies. Hatte ¶ Karl d. Gr. durch strenge Durchführung des Gregorianischen Gesanges in der Kirche alles Volkstümliche aus den Gottesdiensten verbannt, so klopfte jetzt das volkstümliche, zunächst außerhalb des Gottesdienstes sich entwickelnde Element immer stärker an die Pforten der Kirche (Vgl. Melanchthons Aeußerung: „So hat doch in allen Kirchen je etwas das Volk deutsch gesungen darum ists so neu nicht"). Schon seit dem 9. Jhd. finden sich in Anknüpfung an das Kyrieleis deutsche Lieder, die Leisen oder Leiche (¶ Kirchenlied: I 2 d). Seit Mitte des 12. Jhd.s tritt dazu der aristokratische geistliche Minnegesang, wie dann später auch der diesen ablösende bürgerliche Meistergesang

¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2c. d), der geistliche Stoffe bevorzugte und von bedeutendem Einfluß auf das K. geworden ist, zumal seine Melodik gregorianische und volkstümliche Art, wenn oft auch in trockener und unkünstlerischer Weise, vereinigt. Die musikalische Form kam dem Liedmäßigen in den Leisen und ähnlichen Volksliedern näher, als im Minne- und Meistergesang. Das Singen deutscher Lieder in der Kirche ist oft von Konzilen verboten worden, wenigstens wenn es an Stelle von liturgischen Stücken geschah. In den Gegenden, wo deutsche Lieder in der Kirche üblich waren, wurden sie auch in den Kirchen angestimmt an den höchsten Festtagen bei dramatischen Aufführungen, z. B. beim Kindlwiegen in Weihnachten, beim hl. Grab und der „Kreuzerhebung" zu Ostern, bei der Himmelfahrtszeremonie zu Himmelfahrt, beim Herabkommen der Taube zu Pfingsten, also bei außerliturgischen Gottesdiensten; ferner in Verbindung mit den Sequenzen, auch vor und nach der Predigt, beim Leseamt, bei Prozessionen und Bittfahrten. Nach der Reformation wurde in der kath. Kirche (¶ Kirchenlied: I, 8) die Möglichkeit, deutsche Lieder zu singen, erweitert. Aus dem protestantischen Kirchengesange wurden zeitweise viele Lieder übernommen; zum Teil wurden wiederum nur die vorreformatorischen Lieder gestattet. Als Bestandteile der Meßliturgie wurden sie kaum je geduldet.

Das deutsche weltliche Volkslied, dessen Blütezeit das 14. und 15. Jhd. angenommen wird, wurde durch seine Melodien, oft auch durch Anlehnung an seine Texte, Grundlage für geistliche Lieder durch Kontrafaktur, Unterlegung geistlicher Gedichte unter beliebte Melodien. Daneben sind Uebersetzungen lateinischer Lieder und deutsch-lateinische Mischlieder zu nennen, die seit dem 14., ja 13. Jhd. nachzuweisen sind, und deren Volksmäßigkeit sich auch im häufigen Vorkommen des gebrochenen Durdreiklangs in den Melodien zeigt. Die Uebernahme älterer Melodien auf neue Texte, wodurch der Text zur Melodie, nicht die Melodie zum Text gesetzt wird, was in der ganzen Geschichte des K.s immer wieder häufig ist, war im ausgehenden Mittelalter schon gebräuchlich. Es zeigt sich stets die vorherrschende Wichtigkeit der Melodie, die die Dichtung der schönsten K.er in allen Epochen geradezu herausgefordert hat, die aber auch das unpersönlichere, der Allgemeinheit mehr als einem persönlichen Schöpfer zugehörige Element des K.s ist.

Komponisten-Namen für das vorreformatorische geistliche Lied zu nennen, ist kaum möglich. Wie in der Antike, so galt es auch in der Zeit der Minne- und Meistersänger als die Sache des Dichters, die Melodie zu seinem Lied entweder von älteren Dichtungen zu übernehmen oder selbst zu erfinden, vielleicht auch durch einen Untergebenen erfinden zu lassen. Der Begriff des kunstmäßigen oder gar berufsmäßigen Komponisten hängt aufs engste zusammen mit den Kunstformen des mehrstimmigen Satzes, wie sie seit dem 12. Jhd. als Mensuralmusik die primitiven Anfänge improvisatorischer Mehrstimmigkeit ablöste. Von einer gegebenen Stimme (cantus firmus) wurde auch jetzt noch meist ausgegangen. Statt in Zufügung von Gegenstimmen konnte eine Liedbearbeitung (z. B. für Orgel) auch in Zerpflückung, „Diminuierung" und „Kolorierung" einer Melodie bestehen, oder aus Verteilung ihrer Noten auf mehrere Stimmen, so daß die zugrunde liegende Melodie kaum wieder herzustellen ist, wenn man sie nicht aus anderen Quellen kennt.

3. Zum wesentlichen Bestandteil des Gottesdienstes wurde das K. durch Luthers Willen in der neuen ev. Kirche (¶ Gottesdienst: III, 3a; ¶ Kirchenlied: I, 3). Der Humanismus der Reformatoren, vor allem Luthers, wollte den lateinischen Kirchengesang, auch besonders den mehrstimmigen, nicht beseitigt wissen, schon zum Nutzen der Schuljugend, die den Stamm für den choralen wie figuralen Gesang zu bilden hatte. Aber es sollte kein nur pflichtmäßiges, unverstandenes Musikmachen und Messesingen aus bloßer Werkgerechtigkeit mehr in der Kirche stattfinden. Deshalb zog Luther dem instrumentalen Ersatz von Messeteilen oder ganzen Messen (durch Orgel oder gar Laute) den durch deutsche Lieder vor, die von der Gemeinde zunächst einstimmig ohne Begleitung gesungen wurden, wenn sie nicht, etwa mit der Gemeinde versweise abwechselnd, vom Chor der Schüler oder sonstiger „Kantorei" (¶ Kirchenchor) in kunstvollem Satze, mit der Melodie meist im Tenor, vorgetragen wurden, wobei die ¶ Orgel oder andre Instrumente stützen konnten, die Orgel auch wohl einen oder den andern Vers allein übernahm. Die Chorbearbeitungen entsprechen ganz denen weltlicher Lieder. Wieweit Stimmen instrumental ausgeführt wurden, ist noch nicht ganz geklärt. Bereits in den ersten Sammlungen finden sich vereinzelt Liedbearbeitungen mit der Melodie in der Oberstimme, manchmal „Auff Bergreienweise" gesetzt, in schlichterem Stimmensatz, dem Kontrapunkt „Note gegen Note" (Homophonie) angenähert. Auch Bearbeitungen für Männerstimmen („ad aequales") sind nicht selten, so bei Joh. ¶ Walther gleich anfangs „Eine feste Burg" und „Vater unser im Himmelreich". Wie viele Meßgesänge, so wurden unter Luthers Anleitung auch viele geistliche und kirchliche Lieder der älteren Zeit für den ev. Gottesdienst übernommen oder umgebildet. Manchem der alten Gesänge brachte erst die Verdeutschung die Liedform. Die Melodien mußten z. T. umgeformt oder neugebildet werden, oder sie wurden dem weltlichen Volksgesange entnommen und durch Kontrafaktur zu geistlichen gemacht. Fliegende Blätter und Enchiridien (¶ Gesangbuch: I, 1) verbreiteten, vielfach mit Notation der Melodien, die neuen geistlichen oder reformatorisch kämpferischen Lieder. Nicht alle waren für den Gottesdienst bestimmt. Das geistliche ev. Volkslied durchdrang das ganze bürgerliche und bäuerliche Leben. Die eigentlichen Kirchenlieder hatten noch immer eine liturgische Haltung. Viele Merkmale der Gregoranik sind ihnen noch eigentümlich, wie Polyrhythmik, „Interpunktationsmelismen" auf der vorletzten Silbe eines Abschnitts, Vorrang der Silbenzählung vor der Hebigkeitszählung, die auch dem Meistergesang eignet und andere, die auf das deklamatorische Prinzip weisen, wie „pathetische Antizipationen", „agogische Triolierung" (Moser), „pathetische Tripeltakte" (Schering), lineare, nicht latent harmoniebezogene Melodiegestaltung, verlängerte Auftaktsilben. Sogar der akzentuierende, auf einem Tone beharrende Textvortrag bewahrt sich in einigen Liedern (aber Schering meint, in gewisser Uebereinstimmung mit Moser: „daß bei alledem die Isometrie das Urprinzip unserer Choräle gewesen ist, darf, wenigstens für die Mehrzahl, als ausgemacht gelten". Er führt die „Vermannigfachung der Rhythmen" z. T. auf den Einfluß der weltlichen Lied- und Tanzmusik auf den Choral zurück, so auf das „Proporztripel" der Tänze noch nach 1600). Ohne Begegnung des deutschen Volksgesanges mit den durch die römische Kirche überlieferten orientalischen und lateinischen, durch Uebernahme des altgriechischen Theoriesystems umgeformten Melodieelementen, wozu vielleicht noch französische Troubadour- und englisch-niederländische Lied- und Bearbeitungseinflüsse kommen, wäre das deutsche Volk wohl nicht zu solcher

musikalisch unerschöpflichen Melodiegestaltung gekommen (Koch bezeichnet als das „Neue" des reformatorischen K.s die Verbindung der geistlichen Tonart mit dem weltlichen Rhythmus. Ein „germanischer", und zwar „gotisch zugespitzter" Dialekt im gregorianischen Choral [P. Wagner] wie im deutschen Kirchengesang [Herm. Müller] ist neuerdings festgestellt worden, der eine Verschärfung des deklamatorischen im Sinne ausgreifenderer Melodieschritte zeigt). Freilich ist es der damalige deutsche Geist heldischer Wahrheitsliebe, der diesen Formen das letzte Gepräge der Vermählung von Kraft und Innigkeit gab.

Es ist Luthers Geist, der die Reformationslieder durchweht, auch wenn Luther selbst als Verfasser von Melodien nur für wenige Lieder noch angenommen werden kann. Auch aus dieser Zeit tritt nicht der Melodieerfinder, sondern der Bearbeiter zu kunstvollen Sätzen deutlich in Erscheinung. Luther redigierte die alten Melodien, die oft vereinfacht und den neuen Texten angepaßt werden mußten, und zog dafür Mitarbeiter heran, neben Konrad Rupsch vor allem Johann ¶ Walther. Die Herausgabe von Gesangbüchern regte er an und beteiligte sich daran. Sein Prinzip für die Neugestaltung der liturgischen Melodien, das sich auch auf die Lieder erstreckte, drückt er mit den Worten aus: „Es müssen beide, Text und Noten, Akzent, Weise und Geberde aus rechter Muttersprache und Stimme kommen, sonst ist alles ein Nachahmen, wie die Affen tun" (1525). Schrieb man früher Luther mehr als 30 Melodien als eigene Erfindung zu, so heute nur noch 4: „Ein feste Burg", „Vom Himmel hoch", „Jesaja dem Propheten" und „Mit Fried und Freud", bei denen sich aber auch Elemente früherer Melodien verwendet finden. Auch vom nichtgottesdienstlichen „Ein neues Lied wir heben an" wird ihm die Melodie zugesprochen. Einige kath. Hymnologen wollen Luther jede Liederfindung absprechen; sie erkennen die Neuentstehung eines besonderen evg. K.s in der Reformationszeit nur in geringem Maße an.

An Bearbeitern von K.ern in der Reformationszeit ragt neben Joh. ¶ Walther, der nach einer gewissen Einfachheit strebt (daß er auch Melodie-Erfinder sei, wird jetzt bestritten), besonders der große deutsche Komponist Ludwig ¶ Senfl hervor, Katholik, aber Freund Luthers. In den großen Sammlungen von motettenartigen Bearbeitungen geistlicher und weltlicher Lieder dieser Zeit (darunter die von G. ¶ Rhau, zumal „123 Newe deutsche geistl. Gesänge", 1544) finden sich ferner solche von Martin Agricola, H. Finck, G. Forster, C. Resinarius, Arn. v. Bruck, Sixt Diedrich, Ben. Ducis, Thom. Stolzer, St. Mahu, J. Kugelmann, Gregor Meyer, Lupus Hellinc, W. Heintz, Joh. Stahl u. a. m. Daß der Bearbeiter solcher Stücke, deren Melodie sich in solchen Sammlungen erstmals findet, auch der Melodieerfinder ist, kann nicht mehr angenommen werden. Außer in den gedruckten und geschriebenen Bearbeitungs-Sammlungen ist noch der sogenannte „Luthercodex" erwähnenswert, eine Handschrift, die J. Walter 1530 Luther schenkte, und von der die Tenorstimme, die Melodien enthaltend, wieder aufgefunden ist. Wahrscheinlich ist sie in Luthers „Hauskantorei" benutzt worden. Von über 140 Stücken sind nur 25 deutsche Lieder, dazu kommen einige Stücke aus einer deutschen Passion, die übrigen sind lateinische Gesänge aller Art. Walters großes Cantional für die Torgauer Schloßkapelle (1545) enthält 42 deutsche und 69 lateinische mehrstimmige Gesänge. Das erste protestantische Choralbuch, Walters 3—5stimmiges von 1524, enthält neben 38 deutschen 5 lateinische Gesänge, die 4. Auflage von 1551 neben 78 deutschen noch 47 lateinische. Die Gesangbücher mit einstimmig beigegebenen Melodien (seit 1524) haben nur deutsche Lieder, da sie der Gemeinde (auch fürs Haus) zugedacht sind. Ans Lied, nicht an die freie Spruchkomposition, hält sich die protestantische Kirchenmusik bald ganz überwiegend, bis die lateinischen de tempore-Sprüche des proprium (die übrig gebliebenen Messeteile des ordinarium wurden nicht einfach übersetzt, sondern, wenn sie nicht lateinisch gesungen wurden, durch deutsche Lieder ersetzt) durch deutsche Uebersetzungen verdrängt wurden, die dann komponiert wurden. Dieses Ueberwiegen der Liedgrundlage in Motettenwerken zeigt sich bei den deutschen Stücken noch in den großen Sammlungen von Mich. ¶ Prätorius (Musae sioniae 1605—10, mit 1248 Tonsätzen über 537 Choralmelodien), des Sethus Calvisius (Hymni sacri 1594, Bicinia 1603, Tricinia 1599, 1612, Harmonia cantionum ecclesiasticarum a. M. Luthero et aliis viris piis Germaniae compositarum 1597, usw.) und des auf diesem als Sammler weiterbauenden E. Bodenschatz (Florilegium Portense 1603 und 1621, auch das italienische Musikschaffen der Zeit umfassend, und Florilegium selectissimorum hymnorum 1606 ff).

Einen Zuwachs von außen her erfuhr das K. noch in der Reformationszeit durch Melodien aus den Gesangbüchern der Böhmischen Brüder, die als Setzer (Bearbeiter) sich nicht beteiligt haben. Ferner durch weltliche ausländische Melodien, die in dieser Zeit gleich denen der deutschen Volkslieder in den Schatz des evg. K.es übergingen, so aus Attaignants Pariser Sammlung (1529) und den niederländischen Souter Liedekens (1540). Auch die Melodien zu reformierten Psalmen, der einzigen Musik, die Calvin in seiner Kirche gelten ließ (¶ Kirchenlied: I, 5a), und die fast ganz französischen Ursprungs (aus dem Volksgesang?) waren, drangen in die lutherischen Länder ein. Viele Melodien zu Psalmen sind eingerichtet, aber wohl kaum neu komponiert, von Louis Bourgeois (Genf 1542); spätere, insbesondere die in der Gesamtausgabe von 1562 neu dazugekommenen, stehen nicht auf gleicher Höhe (vgl. Wolfrum, „Entstehung ...", S. 129 ff). Claude Goudimel, Komponist auch von Chansons, horazischen Oden, Messen und Motetten, gab 1561—66 Psalmen in frei motettenartigem, 1565 den ganzen Psalter in figuriertem und nochmals in einfach 4stimmigem Satz (hier Melodie im Tenor) heraus, für den Gebrauch „daheim in den Häusern". ¶ Lobwasser gab seine Uebersetzung des französischen Psalters für die deutschen Reformierten (1573, 1576) mit den Goudimelschen einfacheren Sätzen heraus. Viele der Melodien wurden in den Gebrauch der lutherischen Kirche aufgenommen.

Neben der Verarbeitung des alten und des überallher zuströmenden Melodieguts wurde allmählich auch eine neue Liedkomposition fürs K. wichtig, die dem veränderten Standpunkt gegenüber der Melodie Rechnung trug. Die Entwicklung brachte Konsequenzen von Luthers Initiative, die weit über das hinausging, was er selbst unmittelbar beabsichtigte. Die Befreiung des Gewissens und die Möglichkeit der persönlichen Aussprache religiöser Erfahrungen auch im kirchlichen Zusammenhang, ferner die Voranstellung der Wortverkündigung und Wortauslegung brachte Forderungen zur Reife, die sich im Gegensatz befanden zum bisherigen Stil der Musik. Auch in der Mehrstimmigkeit forderte der volle Ausdruck des Gemütslebens auf der einen, die sinnvolle Wortdeklamation auf der anderen Seite ihr

Recht (in der kath. Kirche führten solche Forderungen, die in Beschlüssen des Tridentiner Konzils gipfelten, zu einer Umstellung der Musik, die mit dem Namen ¶ Palestrinas verknüpft wird; die letzten Konsequenzen zog erst die Monodie, die von Florentiner Renaissance-Kreisen ausging). In deutschen K.ern waren zwar, durch den Zusammenhang mit dem Gregorianischen Gesang, deklamatorische Elemente vorhanden. Anderseits haben aber die deutschen Komponisten der Satzkunst als solcher, nachdem sie sie von den Niederländern gelernt hatten, immer wieder eine gewissensmäßige Verpflichtung entnommen, haben in ihr religiöse mystische Tiefe gesucht. Das geheimnisvoll Gesetzmäßige der mehrstimmigen Kunst, das auch Luther hervorhob, hat ihnen bis zu J. S. ¶ Bach hin, der aber gleichzeitig Deklamator und Dichter in Tönen, Eindrucksvermittler und Ausdruckskünstler war, die Verbindung zwischen ¶ „Musik und Religion" oft genug vermittelt. Der volle Ertrag der lutherischen Befreiung der selbstverantwortlichen Persönlichkeit, der auf dem Gebiete der Musik schon bei den Meistern des 17. Jhd.s (besonders ¶ Schütz) sich ankündigte, ganz dann in Bach und noch deutlicher bei den außerkirchlichen Meistern des 19. Jhd.s ausreifte, wurde gegen Ende des 16. Jhd.s noch einmal hintangehalten durch eine Entwicklungsstufe des Chorischen, die dennoch als Vorstufe zur Lösung vom chormäßig Gebundenen anzusehen ist.

Für das K. wird man die ersten Anzeichen der individuellen Verantwortung im Herausstellen der Komponistennamen erblicken. Abgesehen von Luther und von irrtümlich angegebenen Dichtern oder Bearbeitern überliefert die Musikgeschichte erst mit dem Auftreten der Setzweise mit Oberstimmenmelodik sichere Namen. Auch die Namen aus der Zeit, die unmittelbar an Luther anknüpft, wie Hans Kugelmann (Concentus novi, 1540), Nik. ¶ Herman, Nik. ¶ Selnecker (Geistliche Psalmen, Lieder und Kirchengesänge, 1587) können nur noch als die von Herausgebern oder auch Dichtern angesehen werden. Auch Philipp ¶ Nicolai ist der Ruhm wieder bestritten worden, die Melodien zu seinen Liedern „Wachet auf" und „Wie schön leuchtet" selbst erfunden zu haben („Freudenspiegel des ewigen Lebens" 1598). Man kennt ältere Melodien, die wesentliche Bestandteile dieser Weisen schon enthalten; der Anfang von „Wachet auf" deutet auf eine Magnificat-Intonation. K.erbearbeitungen im Sinne Lukas ¶ Osianders (den „Choral" in den Diskant zu setzen, „davon man keine Note ändern darf"; Vermeidung des „Klausulierens"; einfacher Satz Note gegen Note) sind die von Sethus Calvisius (1597), Barth. Gesius (1601) die in einem gemeinsamen „Melodienbuch ... in vier Stimmen übergesetzt" (mit eigenen Melodien dabei?) der Hamburger Organisten Hier. Prätorius, Jak. Prätorius, D. Scheidemann und J. Decker (1604), die von Corn. Sigefridus (1605), G. Erythräus (1608), Hans Leo ¶ Haßler („mit einer Stimme spizliziter gesetzt"; 1608), Mich. ¶ Prätorius (5.—8. Teil der „Mus. Sion.", (1607—10). Auch kunstreichere Sätze mit der Melodie in der Oberstimme finden sich, so von ¶ Roselius (1599), Melch. ¶ Vulpius (1609), H. L. ¶ Haßler (1607: „auf die Melodeyen fugweis komponiert"; diese 4stimmigen Gesänge gab 1777 Kirnberger, der Bachschüler, nochmals heraus), M. ¶ Prätorius (in den ersten Teilen der „Mus. Sion." und sonst), Joh. ¶ Eccard.

Der Umschwung zum Einfacheren ist auch auf das Eindringen ausländisch-volkstümlicher Formen zurückzuführen. Die Internationalität in der deutschen Musik nach der Jahrhundertmitte zeigt sich auch im Wirken ausländischer, besonders niederländischer Komponisten als Kapellmeister in Deutschland, so des le Maistre († 1577 in Dresden), A. Scandelli († 1580 in Dresden), Jak. Regnart (Wien, Prag, Innsbruck, † um 1600), Orl. ¶ Lasso († 1599 in München), denen Deutsche folgen, die im Ausland lernen (H. L. Haßler und Joh. Eccard in Venedig u. a.). Neben den vornehmeren, polyphoneren Madrigalen werden Tanz- und Straßenlieder (Villanellen) vorbildlich für die deutsche Liedkomposition, nachdem auch die humanistische Odenkomposition nach antiken Versmaßen den akkordischen Satz und die oberstimmige Liedmelodik befördert haben. Auch das geistliche Lied kommt unter solche Einflüsse. So werden die Komponisten nun auch Melodieerfinder, und das K. verzeichnet unter seinen Schöpfern Männer wie le Maistre, Scandelli, Steurlein (dieser zugleich Dichter), Leonh. Schröder, M. Gustritz, T. Delhovius, J. Meiland, Ad. Gumpelzhaimer, Chr. Erbach, M. Fritzsch, Leonh. Lechner, Joach. v. Burck (eigentlich J. Möller, 1541—1610; deutsche und lateinische Lieder nach Villanellenart 1575 und 1599 u. a. m.) und Joh. ¶ Eccard. Dieser strebt eine Verschmelzung von Gemeinde- und Kunstgesang an („Geistliche Lieder auf den Choral", 1597), auch von Motette (bis zur venetianischen Mehrchörigkeit) und volkstümlicher Liedform („Preußische Festlieder" 1598; in den Ausgaben von 1642 und 1644 fortgesetzt von Joh. Stobäus). Mit voller Sicherheit ist indessen auch bei den Genannten die Erfindung von K.melodien nicht nachzuweisen; ist es doch in manchen Fällen noch unentschieden, ob die Sopran- oder die Tenormelodie als die eigentliche Liedmelodie anzusehen ist, wie z. B. bei J. v. Burgk. Auch aus dieser Zeit sind weltliche Lieder mit geistlichen Texten unterlegt bald in den Gemeindegesang übergegangen, im Gefolge der französischen und niederländischen Volksmelodien jetzt italienische Villanellen, Kanzonetten und „Balletti" („In dir ist Freude", nach Gastoldi), sowie deutsche Liebeslieder nach italienischer Art. So in „Vierundzwanzig Geistliche Lieder, Sambt ihren eigenen Welsch- und Teutschen Melodeyen" (1609). Bei Vulpius (1609) findet sich auf den Text „Auf meinen lieben Gott" erstmals die Melodie Regnarts vom Liede „Venus, du und dein Kind"; im Gesangbuch des Görlitzer Gymnasiums von 1613 zum Text „Herzlich tut mich verlangen" die Melodie Haßlers von „Mein Gemüt ist mir verwirret", aus dessen „Lustgarten neuer deutscher Gesänge, Pallati, Galliarden und Intraden", Nürnberg 1601. In dieser Periode ist das Lied im allgemeinen und das geistliche Lied im besonderen im eigentlichen Sinne Chorlied, wobei das Deklamatorische des Priestergesangs ganz ausgeschaltet und dem Metrischen des Tanzliedes Eingang geschaffen ist. Hier finden wir aber schon den Uebergang von den „Wir"- zu den „Ich"-Liedern, die dann im Sololiede selbstverständlich werden.

4. Auf die Liedmelodie, die im Chorlied als Oberstimme vorhanden ist, folgt der neue, zuerst um 1600 auftretende, rezitativische oder arioso Sologesang mit Generalbaß. Seine Entwicklung trifft zusammen mit der der neuen Wenigstimmigkeit (Viadanas Concerti ecclesiastici 1602 ff, in Frankfurt a.M. 1612 ff) und des daraus hervorgehenden konzertierenden Stils. Das neue Sololied hat aber seine Wurzel im Chorlied, dessen Mittelstimmen zur bloßen akkordischen Ausfüllung durch ein Generalbaßinstrument (Orgel, Klavier, Laute) werden. Das geistliche Sololied des 17. Jhd.s wird in vielen Fällen zum Ge-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

meindechoral, zumal es, wie sogar das weltliche Generalbaßlied, vielfach noch unter dem starken Einfluß des älteren evg. K.es steht, was offenbar den Ausdruck persönlichen Fühlens eher förderte, als hinderte, da es dem Modischen und Spielerischen gegenüber zur Vertiefung führte.

Heinrich ¶Albert, der erste deutsche Komponist von Soliedern mit Generalbaß, nennt diese „Arien" (8 Teile, 1638—50, Neudruck Bd. 12 u. 13 d. „Denkm. d. Tonk."), als Gegensatz zu den Chorliedern der vorhergehenden Periode, vermischt sie aber auch mit mehrstimmigen Chorsätzen. Sie haben teils geistliche, teils weltliche Texte und sind nur zum Teil liedmäßig und strophisch. Viele der einstimmigen Stücke sind rezitativisch-arioser Art (Monodien) und schließen sich an den Stil von Caccinis „nuove musiche" (Florenz 1601) an. Man kann solche auch als begleitete Solomadrigale bezeichnen, wie solche Luzzaschi 1601 in Ferrara herausgab, anknüpfend an die Sitte, von mehrstimmigen Madrigalen nur die Oberstimme zu singen, die andern auf einem Akkordinstrument zusammenzufassen. Albert bringt auch gelegentlich kürzere Koloraturen vor dem Abschluß wie Caccini oder nach Art der „Blumen" der Meistersinger, aber auch mit tonmalerischer und ausdrucksstarker Wirkung. Für den Gemeindegesang sind seine Lieder nicht bestimmt, aber einige („Gott des Himmels und der Erden", „Ich bin ja Herr in deiner Macht") sind Gemeindelieder geworden. In Alberts Arien finden sich vielfach die für das Lied des 17. Jhd.s charakteristischen Zwischenspiele eines kleinen Orchesters zwischen den Strophen, die Ritornelle oder Symphonien. So kommen früh kantatenartige Züge in die Liedkomposition. Nach Alberts Muster schufen viele deutsche Komponisten Lieder und Gesänge mit Generalbaß, einstimmige und mehrstimmige. Daneben wurden noch immer italienische Kanzonen und Villanellen, aber auch französische Instrumentalstücke und Chansons als deutsche Lieder bearbeitet (z. B. G. Voigtländer, 1642). Als Komponisten von geistlichen (und weltlichen) Liedern der Albert-Nachfolge sind zu nennen Joh. Weidemann, Chr. Kaldenbach, Chr. Dedekind, J. M. Rubert. Durch den als Dichter geistlicher Lieder noch heute bekannten Joh. ¶Rist wurde Hamburg zu einem Mittelpunkt des Liedgesangs, der sich mehr an das Volkstümliche Alberts, als an das Kunstmäßige hielt. Die deklamatorische Monodie wurde jetzt ganz zurückgedrängt, auch eine Ergänzung der Mittelstimmen in den Generalbaßliedern nahm man in Aussicht. „Rist verwässerte den Opitzschen Liedtypus" (G. Müller). Melodien zu Rists „himmlischen Liedern" (1641 und 1642 erschienen) schrieb Joh. ¶Schop, von denen einige im Gemeindegesang sich erhalten haben („Ermuntere dich, mein schwacher Geist", „Lasset uns den Herren preisen", „Werde munter, mein Gemüte" u. a.). Zu späteren Sammlungen Rists schufen Th. Selle, Mich. Jakobi, Heinr. Scheidemann Melodien, die aber denen von Schop nachstehen, da Rists populäres Prinzip immer mehr zur Verflachung trieb. Die edle Volkstümlichkeit H. Alberts wurde noch einmal erreicht, wenn nicht übertroffen durch Adam ¶Krieger († 1666), der das weltliche deutsche Sololied des 17. Jhd.s auf seine höchste Höhe gebracht hat, gerade durch Anlehnung an die Melodik des K.es. Sein „Nun sich der Tag geendet hat" ist, geistlich umgedeutet und von der 2. Strophe an umgedichtet, in den Gemeindegesang übergegangen.

Die Bedeutung des K.s für die motettische und konzertierende Kirchenmusik des 17. Jhd.s (¶Musik und Gesang: III) ist nicht immer so überragend, wie noch am Anfange dieses Jahrhunderts und wie späterhin in Bachs Werk. J. H. ¶Schein, der mit seinen opella nova (1618, zweiter Teil 1626) den Viadanaschen Konzertstil in die evg. Kirchenmusik einführte, hat in diesem Werke allerdings gleichzeitig meist Choralbearbeitungen gegeben und die K.melodien oft unverändert im Tenor durchgeführt. Die übrigen Stimmen, meist nur zwei außer dem instrumentalen Generalbaß, wenn man von den Instrumentalstimmen der Ritornelle und einigen Stücken mit chorischen, ja mehrchörigen Einlagen absieht, erscheinen weit über die nur imitierende Satzweise hinaus aufgelockert, und zerpflücken die Choralmelodie deklamatorisch. In den Liedbearbeitungen des 15. Jhd.s, dann in den Bicinien und Tricinien des 16., von Rhau und Othmayr bis Calvisius, findet sich schon Aehnliches, wenn auch weniger aus deklamatorischen Gründen, wie denn die deutschen Meister immer wieder Möglichkeiten finden, die neu hereinkommenden ausländischen Stilprinzipien umzudeuten und mit heimischen Traditionen zu verknüpfen. Schein gab 1627 ein „Cantional oder Gesangbuch Augsb. Konf. mit 4 bis 6 Stimmen komponiert" heraus, worin 286 Gesänge in einfachem Satz enthalten sind. 57 Melodien (und 43 Dichtungen) sind von Schein selbst. Das noch heute gesungene „Machs mit mir Gott", dessen Melodie eine Umbildung einer Melodie aus den „geistlichen deutschen Liedern" (1601—05) von Barth. Gesius ist, erscheint erst in der 2. Auflage von Scheins Cantional, 1645, vorher im Einzeldruck. Heinrich ¶Schütz, der größte Meister der evg. Kirchenmusik im 17. Jhd., hat das K. in seinen Kompositionen kaum verwendet. Das deklamatorische Prinzip herrschte bei ihm, dem großen Wortverkünder, so vor, daß er sogar gegen Ende seines Lebens einen unbegleiteten einstimmigen Gesang Gregorianischer Prägung in seinen Passionen wieder einführte. Der Komposition von K.ern widmete er sich in seinen „Psalmen Davids deutsch durch Cornelium Beckern in 4 Stimmen gestellt" (1628, dann weitere 4 Auflagen bis 1712). Dauernd einbürgern konnte sich von diesen neuen Psalmliedern aber keines.

Der dritte große Meister des neuen konzertierenden Stils, Sam. ¶Scheidt (1587—1654) hat für das K. noch eine Sonderbedeutung als Schöpfer der neuen Orgelbearbeitungskunst. Sein „Tabulaturbuch 100 geistl. Lieder und Psalmen" (1650) ist noch nicht nach Gebühr wieder bekannt; aber sein Hauptwerk für Orgel, „Tabulatura nova" (1624), ist im Neudruck in den „Denkmälern deutscher Tonkunst" erschienen. Hier führte Scheidt die spanisch-englisch-niederländische Liedvariation in Deutschland ein und gab damit der deutschen Orgelkunst, die sich bis dahin hauptsächlich an Uebertragung und Auskolorierung von Vokalmusik hielt, die eigenständige Liedbearbeitung zurück. Hierdurch eröffnete er dem K. als Cantus firmus für eine neue Orgelkunst (¶Orgel) ein weites Feld und eine Wirksamkeit, die eine musikalische Erneuerung mehrmals mit religiöser Erneuerung verknüpft hat, bis in unsere Tage. Bei Scheidt ist allerdings die weltliche von der kirchlichen Orgelkunst noch nicht geschieden, weltliche und geistliche Lieder werden in gleicher Art behandelt, auch der Gemeinsamkeit der Literatur für Orgel und Klavier entsprechend. In den Magnificat-Bearbeitungen, die am meisten an den Chorstil anknüpfen, ist ein gehaltenerer Ton zu spüren, der sich dann in der weiteren Entwicklung des Orgelchorals, der Orgelchoralvariationen (die ein versweises Durch-

omponieren des K.s ermöglichten) und schließlich es Choralvorspiels immer stärker ausprägt. Meister er Choralbearbeitung für Orgel sind im späteren 7. Jhd. und der ersten Hälfte des 18. Jhd.s hauptächlich Joh. ¶ Pachelbel, Joh. Chr. Bach, Joh. Gottfr. ¶ Walther, G. Böhm, D. ¶ Buxtehude und J. S. ¶ Bach. Im 19. Jhd. finden sich viele Versuche, das Choralvorspiel" auf der Höhe zu halten, denen die volle ormale und inhaltliche Konzentration oft fehlt (u. a. Rinck, Ritter, Hesse, Merkel, Faißt; gute Leistungen von ¶ Scherzer, Ph. ¶ Wolfrum, vor allem Joh. ¶ Brahms); am Anfange des 20. Jhd.s hat der Katholik Max ¶ Reger der deutschen Orgelkunst, ja der ganzen deutschen Musik, durch großangelegte Bearbeitungen vg. Choräle neue Impulse gegeben. Beachtenswerte Choralvorspielsammlungen der letzten Zeit sind die von Fr. Lubrich (1913) und das Württembergische Sammelwerk „Orgelchoräle" (1928).

Weniger für die Erfindung von K.ermelodien, als ür deren Verknüpfung mit den konzertierenden Formen der Kirchenmusik ist Andreas ¶ Hammerchmidt († 1675) zu nennen. In Umgestaltung sind einige Melodien aus seinen Werken aber auch in den Gemeindegesang übergegangen. Die Erfindung solcher Melodien wird auch Melchior Franck († 1639; „Jerusalem, du hochgebaute Stadt"), Joh. ¶ Rosenmüller († 1684; „Welt ade, ich bin dein müde") und Joh. Rud. Ahle († 1673; „Liebster Jesu, wir sind hier") zugeschrieben.

Im 17. Jhd. finden sich aber eine Reihe von Komponisten, deren Bedeutung ausschließlich oder n erster Linie auf dem Gebiet des Kirchenliedes liegt. Als von Albert beeinflußt wurde schon Joh. ¶ Schop genannt. Auch sonst kommen solche in Betracht, die, an der Herausgabe von Liedersammungen als Dichter oder Setzer beteiligt, eigene Melodien beisteuerten, aber auch andere übernahmen oder umarbeiteten. So ist volle Sicherheit über die Melodieerfinder auch fürs 17. Jhd. nicht immer vorhanden. Bei Melchior ¶ Vulpius (Gesangbuch von 1604) reten in seinen 4- oder 5stimmigen Tonsätzen zuerst auf „Christus der ist mein Leben", „Jesu Kreuz, Leiden und Pein" und „Gelobt sei Gott im höchsten Thron", deren Melodien ihm deshalb zugeschrieben werden. Von Matth. Apelles von ¶ Löwenstern (Sammlung von 1644, mit beziff. Baß) sind mit größerer Sicherheit 30 Lieder („Apellis-Lieder"), darunter „Nun preiset alle". Andere Namen sind J. A. Herbst, M. Zeuner, Mich. ¶ Altenburg, H. Pape, G. ¶ Neumarck, J. Staden, Tob. Zeutschner, Mich. ¶ Franck; gegen Ende des Jahrhunderts W. Weßnitzer, Chr. ¶ Knorr v. Rosenroth, Jak. Hintze, W. A. Briegel, Ad. Drese; auch Joachim ¶ Neander ist zu nennen, der seinen Gedichten (1679) 42 Melodien, darunter 20 eigene, beigegeben hat (dabei „Wunderbarer König"), während für die andern auf Weisen des reformierten Liedpsalters verwiesen wird.

Von großer Bedeutung für das K. als Gemeindegesang sind die Komponisten, die mit P. ¶ Gerhardts Gedichten in Berührung gekommen sind, besonders der Kantor an Gerhardts Berliner Nikolaikirche Johann ¶ Crüger (1598—1662). Er ist Umgestalter und Bearbeiter. Ihm selbst werden eine große Anzahl Melodien zugeschrieben, die in seinen Sammlungen (Gesangbuch 1640 mit beziff. Baß, Alt- und Tenorstimmen aber zum Gebrauch „nach Beliebung" beigedruckt; „Praxis pietatis melica" in 10 von Crüger selbst besorgten Ausgaben von 1644—61 mit beziff. Baß erschienen, weitere Ausgaben besorgte nach seinem Tode Jak. Hintze; „Geistliche Kirchenmelodien" 1649 für Chor mit 2 Instrumentalstimmen, als Chorausgabe des vorigen; „Geistliche Lieder und Psalmen" 1653, die neueren der in der „Praxis" gedruckten Melodien nochmals einstimmig bringend; „Psalmodia sacra" 1658, im 1. Teil ¶ Lobwassers Psalmen, im 2. Teil K.er 4stimmig) zum ersten Male erschienen. Die Dichter sind vorwiegend Joh. ¶ Franck, P. ¶ Gerhardt und Joh. ¶ Heermann. Umarbeitungen lassen sich nachweisen von Liedern ¶ Selneckers, ¶ Scheins, ¶ Schops. Zu den bekanntesten Melodien Crügers gehören: „Herzliebster Jesu" (das antike Metrum in Hebigkeit verwandelnd), „Nun danket alle Gott", „Schmücke dich, o liebe Seele", „Jesu meine Freude", „Jesus meine Zuversicht" usf. Innigstes persönliches Empfinden und Versenken kommt hier zum Ausdruck und dennoch konnten die Lieder zu Gemeindechorälen werden, da jeder einzelne sich in ihnen durch gleiches Erleben mit der Gemeinde verbunden empfindet. Die Melodien haben ihre Kraft durch Jahrhunderte bewiesen, besonders auch in Bachs kirchenmusikalischer Verwendung; ihre musikalische Form hat mit der älteren Tradition auch die Kirchentonartlichkeit reicher Stufenkadenzierung übernommen. Auch der spätere Wegfall der manchmal noch vielgestaltigen Rhythmik hat dem Eigenwuchs dieser Weisen nicht ganz wesentlich Abbruch tun können. Unser Volk hat in ihnen einen unverlierbaren Schatz von hoher musikalischer wie religiös-ethischer Bedeutung. Crügers Amtsnachfolger J. G. ¶ Ebeling († 1676) gab sämtliche 120 Lieder Paul Gerhardts mit ebensovielen Melodien in 4stimmiger Bearbeitung mit Generalbaß und 2 Geigen heraus (1660, 1667). Die Melodien sind bis auf 7 von Ebeling selbst, darunter „Warum sollt ich mich denn grämen" und „Die güldne Sonne".

Im Laufe des 17. Jhd.s wurde der Gemeindegesang von der solistischen und konzertierenden Kirchenmusik vielfach zurückgedrängt. Man sprach ihm höhere Kunstbedeutung ab. Es zeigte sich auch, wie im Sololied Ristscher Art, wohl auch unter dem Einflusse der Opitzschen Bestrebungen auf metrische Glättung in der Dichtkunst, bei ihm eine Vereinfachung der rhythmischen Form. In der ersten Hälfte des Jhd.s hatte noch ein reicher rhythmischer Wechsel vorgeherrscht. Die Isometrie, die im zeitgenössischen Liede immer mehr die Regel wurde, wandte man nun auch auf die älteren Melodien an. Es ist die Zeit der allmählichen Einführung des Taktstriches in die Notation, zunächst in der figuralen Musik, der auf die metrische Auffassung stets großen Einfluß gehabt hat und die ältere vielgestaltigere, auch deklamatorisch feinfühligere, Rhythmik unverständlich werden ließ. Im letzten Drittel des 17. Jhd.s vollzieht sich im Gemeindegesang die Einführung der gleichen Notenwerte und des geraden Taktes, was im Darmstädter Cantional von W. C. Briegel 1687 durchgesetzt erscheint. Nur wenige Melodien erhalten sich den ungeraden Takt. Auch beruhigt man sich jetzt über die Einführung allzuleicht gearteter, tanzartiger oder sonst weltlicher Weisen in den Gemeindegesang damit, daß die Kirchlichkeit durch langsameres Zeitmaß und rhythmische Ausgleichung gewahrt werde. Im Laufe des Jhd.s übernimmt die Orgel die ständige Begleitung des Gemeindegesangs, womit der Wechselgesang mit dem Chor sein Ende erreicht und die Orgelverse ausfallen. Einzig im Choralvorspiel erhält sich später der Orgelchoral als Bestandteil der liturgischen Ordnung.

Die geistlichen Lieder Johann Wolfg. Francks auf Gedichte von Elmenhorst, die 1681 zuerst erschienen (in der letzten Auflage von 1700 stehen neben 70

Kompositionen Francks 30 von Georg Böhm. Neudruck aller in den Denkm. d. Tonk.) sind zu arios, um für den Gemeindegesang in Frage zu kommen, obwohl die Melodik schlicht und strophenmäßig ist. Es sind Sololieder mit Generalbaß, durch tiefe Empfindung und edle Form klassische Vorbilder für den geistlichen Liedgesang, wenn auch die Texte den Melodien an Wert sehr nachstehen. Im 19. Jhd. sind sie mit neuen Texten und in Bearbeitung für Chor wieder bekannt geworden. Auf dem gleichen Boden des ariosen Sololiedes stehen noch die Melodien in Schemellis Gesangbuch von 1736, die von J. S. Bach „teils ganz neu komponiert, teils auch im Generalbaß verbessert" sind (Kritische Ausgabe von Max Seiffert, 1929).

5. Am Ende des 17. Jhd.s ist in Dichtung und Musik das Strophenlied als Solo- wie Chorlied am Erliegen. Besonders orthodoxe Dichter wenden sich der Kirchenkantate zu (¶ Neumeister, S. ¶ Franck). Dem K. erschließt sich aber gerade um diese Zeit eine neue Bahn durch das Auftreten des Pietismus, der aller Figuralmusik, besonders der konzertierenden, abgeneigt, nur das schlichte Lied für geeignet hält, fromme Betrachtung zu fördern. 1704 erschien in Halle das „Neue geistreiche Gesangbuch", mit vielen Melodien und Generalbaß, hrsg. von Joh. Anast. ¶ Freylinghausen, 1714 ein zweiter Teil (¶ Gesangbuch: I, 2 b). Die Melodien sind zumeist „von christlichen und erfahrenen Musicis hierselbst aufs neue dazu komponiert", andere sind aus dem Darmstädter Gesangbuch von 1698 übernommen, auch Umbildungen finden sich. Es wurde hier eine größere Beweglichkeit, „Galanterie", eingeführt, auf Kosten von Kraft und Tiefe. Das Tanzstückmäßige vereint sich mit dem „Rührenden", das dann auch vom ¶ Rationalismus bevorzugt wurde und der Empfindsamkeit der „schönen Seelen" entgegenkam. Freylinghausens Gesangbuch wurde auch in Herrnhut seit der Begründung (1722) durch Graf ¶ Zinzendorf benutzt. Das erste gedruckte eigene Choralbuch der Brüdergemeinde gab 1784 Chr. ¶ Gregor, Organist und Dichter, später Bischof, heraus, mit zumeist Melodien aus dem Freylinghausenschen Gesangbuch neben den aus den älteren Zeiten der Brüdergemeinde handschriftlich überlieferten und den neu komponierten. Gregors Urheberschaft gilt nur bei wenigen Melodien als ganz sicher. Von Herrnhuter Melodien sind in den lutherischen Gemeindegesang u. a. übergegangen: „Herr und Aeltster deiner Kreuzgemeinde", „Die Gnade unsres Herrn", „Segne und behüte", „Weil ich Jesu Schäflein bin". Die pietistische Empfindsamkeit der Lieder wurde auch in der lutherischen Kirche allmählich herrschend und erlebte im 19. Jhd. noch eine Nachblüte in den „geistlich-lieblichen Liedern" fürs Haus, die auch in den Gottesdienst eingedrungen sind, zuletzt noch auf dem Wege über den Kindergottesdienst. Gerade streng lutherische Kreise haben sie zeitweise besonders gepflegt, als der ganz nüchtern gewordene Rationalismus durch eine „frömmere" Richtung verdrängt werden sollte, ferner auch die Kreise der äußeren und vor allem der inneren Mission („Harre meine Seele", „Laßt mich gehen", ¶ Bortnianskys „Ich bete an die Macht der Liebe", die italienische Melodie für „O du fröhliche", zu geschweigen von den englischen Heilsarmeeweisen).

Im 18. Jhd. kamen neben den mit Noten versehenen Gesangbüchern die Choralbücher mit beziff. Baß für die Organisten auf, die keinen Text oder nur die erste Strophe aufwiesen. Das Württemberger „Schlag-, Gesang- und Notenbuch, Neu bezogenes davidisches Harpffen- und Psalterspiel" Stuttgart 1710 bringt 181 Choräle ohne Text. Im Choralbuch zum Hamburgischen Kirchengesangbuch von 1715 finden sich zum ersten Male die Melodien nach dem Alphabet geordnet. Neue Melodien aus der ersten Hälfte des 18. Jhd.s, die sich eingebürgert haben, sind, von den pietistischen abgesehen, selten. Die in den Choralbüchern zum ersten Male erscheinenden Melodien schreibt man, nur zum Teil mit Recht, oft den Herausgebern zu, wie Chr. Fr. Witt („Psalmodia sacra", Gotha 1715), Joh. Fr. ¶ Stölzel (3. Aufl. des erw. Württ. Choralbuchs), Joh. Mich. Müller („Psalm- und Choralbuch", Frankf. a. M. 1719), G. Ph. ¶ Telemann („Fast allgemeines Evg.-Musikalisches Liederbuch", Hamburg 1730), K. H. Dretzel (Nürnberg 1731), J. B. Reimann (1747). Das reichhaltigste Sammelwerk des 18. Jhd.s ist: „Harmonischer Lieder-Schatz oder Allg. Evg. Choralbuch" Frankf. a. M. 1738, mit 1547 Melodien und mehreren hundert Varianten.

Liedkomposition galt bis fast zur Jhd.-Mitte als einem Komponisten von Ruf nicht gemäß. Der Stil der großen Oper überflutete alles und gestaltete auch die Kirchenkantate (¶ Kantate). J. S. ¶ Bach als einziger rettete ihr, auch durch stilistisches Fernhalten vom außergottesdienstlichen, rationalistischen, der neapolitanischen Oper nachstrebenden Oratorium, die liturgische Haltung trotz Uebernahme zeitgenössischer „madrigalischer" Texte (¶ Neumeister, S. ¶ Franck, Picander-Henrici) und des Wechsels von Rezitativen und Arien, indem er das Gemeindelied in Uebertragung auf den Chor in das kirchliche Konzert einfügte und auch sonst darin dem Chor neben den Solisten eine wesentliche Bedeutung einräumte. Auch den instrumentalen und solistischen Teil durchdringt das K. aber in mannigfacher Art. Stets handelt es sich um ältere Melodien und Texte und deren Abstand vom modischen Madrigaltext läßt sie neben dem Bibelwort als kirchlich-kanonisch erscheinen. Eine größere Anzahl Bachscher Kantaten, besonders aus seiner letzten Zeit, sind ganz auf K.-Texte komponiert, wobei die Melodie besonders im Anfangschor und im Schlußchoral verwendet wird. Als cantus firmus zu größeren, motettischen Chören bringt Bach die Melodie meist in der Oberstimme, oft durch starke Instrumentierung hervorgehoben. Aber auch dem einfacher gesetzten Schlußchoral, der in fast allen Kantaten auftritt, entzieht er die tätige Mitwirkung der Gemeinde, durch die selbständige ausdrucksgemäße Führung der Begleitstimmen, durch oft kühne Harmonisation und stets differenzierte auslegende Bearbeitungsart. Besonders auch seinen Passionen wahrt Bach durch die Durchsetzung mit „Chorälen" den liturgischen Bezug zum Gemeindegottesdienst. Die Passion von Sebastiani (1672) hat Choräle, die vor Theile (1673) „Arien", die er durch „teutsche Kirchenpsalmen" der Gemeinde zu ersetzen erlaubt. Der Gemeinde war es damals noch leicht, die Melodien in ihrem besonderen Bezug, auch den des de tempore, beim Hören zu erfassen. Bach verwendet sie in der damals durchgedrungenen ausgeglichenen Form, der er bei aller deklamatorischen Charakteristik in den Begleitstimmen und aller Kühnheit der malenden und ausdrucksstarken Harmonik einen metrisch klaren und doch rhythmisch wirksamen Eindruck abgewinnt. Die Kirchentonarten verwendet er hierbei manchmal schon mit archaisierender Wirkung („wie denn die Schrift saget" in der Joh.-Passion; phrygischer Schluß in Haslers Durlied bei „Wenn ich einmal soll scheiden" in der Matth.-Passion). Bachs Bereicherung des Modulatorischen und seine deklamatorische Energie in jeder Stimmführung machen die Tonartenverarmung im übrigen mehr als wett.

Sein Sohn Phil. Emanuel ¶ Bach hat 1765 und 1769 in 2 Bänden die einfacher gesetzten Choräle (ursprünglich für Chor und Orchester) aus des Vaters Kirchenwerken gesammelt herausgegeben, und zwar als Muster von Satzkunst überhaupt und ohne Text, was ein volles Verständnis der eigenartigen musikalischen Behandlung der K.er, die oft bis zum Tonmalerischen geht, nicht ermöglicht. Aehnliches gilt von Bachs Orgelchorälen (Choralvorspielen und Choralvariationen), wenn man die zugrunde liegenden Texte nicht genau beachtet. Die Glaubenslieder der Reformationszeit und Crügers innige Melodien erfahren durch Bach eine Heraushebung und Steigerung ihres musikalischen und inhaltlichen Gehalts, wie nie vorher und nachher. Bachs weltabgewandte Versunkenheit, neben der kraftvollen Streitbarkeit ein Hauptwesenszug, verbindet ihn mit Crügers Art, nicht aber mit Freylinghausen, zu dessen Gesangbuch das von Schemelli-Bach in bewußtem Gegensatz stand; sie ist weniger Pietismus als tiefe Mystik des Schauens. Theologisch stand Bach auf Seite der Orthodoxie. Der sich zu seinen Lebzeiten bereits vorbereitende Rationalismus berührte ihn nicht.

Die Liedform wurde um die Mitte des 18. Jhd.s in Deutschland, zunächst hauptsächlich von einem Berliner Kreise, künstlich aus ästhetischen und volkserzieherischen Gründen zum neuen Leben erweckt (aus schöpferischer Tiefe kommt das Deutsche Lied erst wieder nach dem Aufblühen der Literatur, besonders durch Goethe, und nach der Blüte der Instrumentalmusik der Wiener Schule, aber nicht mehr als K., sondern als weltliches Klavierlied). Das K. erlitt durch Umarbeitungen oder durch Ausmärzung der älteren Melodien, durch weitere rhythmische Ausgleichung, durch Beseitigung der letzten kirchentonartlichen Reste, durch Verwässerung aller charakteristischen Melodieschritte und durch Ausführung der Fermaten als lange Ruhepunkte eine Beraubung aller Kraft. Der Zusammenhang des Melodiebaus wurde durch Orgel-Zwischenspiele zwischen den Zeilen im Gottesdienste noch unkenntlicher gemacht.

Immerhin werden wieder geistliche Lieder in großer Zahl komponiert, meist zunächst für den häuslichen Gebrauch als Sololieder. Insbesondere geben ¶ Gellerts Oden und Lieder dazu Anlaß, die von Männern wie Phil. Em. ¶ Bach (1757 „zum Singen beym Klavier"), Joach. Quantz, J. A. Hiller, J. Chr. Kühnau, am Anfange des 19. Jhd.s noch von J. G. Schicht, ja von ¶ Beethoven in Musik gesetzt werden. Phil. Em. Bach hat auch geistliche Lieder von J. A. ¶ Cramer, Chr. Chr. ¶ Sturm fürs Haus komponiert, außerdem auch eine Anzahl Lieder für Gemeindegesang für das „Neue Hamburgische Gesangbuch" 1787 (mit Generalbaß). Kirchenchoräle komponierten auch Joh. Chr. Kittel (1732—1809) und Franz Vollrat Buttstädt (1735 bis 1814; „Wer weiß, wie nahe mir mein Ende").

6. Die rationalistische Richtung wurde erst durch die Reformbestrebungen allmählich zur Auflösung gebracht, die seit den 30er Jahren des 19. Jhd.s auf Grund historischer Forschungen auf Wiedererweckung des K.s in der alten Gestalt ausgingen. Vertreter solcher Bestrebungen waren: Karl v. ¶ Winterfeld († 1852), G. Frhr. v. Tucher († 1877), Ludw. ¶ Schöberlein († 1888), Fried. Layritz († 1895), Johannes ¶ Zahn († 1895; von ihm ist die umfassendste kritische Sammlung von Melodien), Imm. Faißt († 1894), Phil. ¶ Wolfrum († 1919), auch A. G. Ritter († 1885), Ludw. Erk († 1883), O. Kade († 1900), W. ¶ Nelle u. a. m. (s. Literatur). Das Verständnis für die älteren Perioden der evg. Kirchenmusik und für die Ueberlegenheit des älteren K.es über das verflachte neue ist seitdem weiteren Kreisen erschlossen worden. Dem steht gegenüber ein fast völliges Versiegen der Hervorbringung neuer K.er. Die Wiederherstellung der Urgestalt der alten K.er mußte zum Zusammenstoßen wissenschaftlicher und praktischer Gesichtspunkte führen. Besonders hat bis heute noch nicht völlige Einigung erzielt werden können über die Frage des Rhythmus und seiner Schreibung („Taktstrichfrage", „Fermatenfrage"), zumal der Begriff „Lied" vielfach noch von der rationalistischen Ausprägung her beeinflußt ist (für Wolfrum bestand aber das Liedmäßige gerade im Rhythmisch-Belebten, also in vielen Fällen Deklamatorischen des alten deutschen K.s) und anderseits die Urgestalt der Melodien auch historisch nicht ohne weiteres festgelegt werden kann. Die Isometrie, die von vielen als verderbliche Entartung gebrandmarkt wird, ist anderen die einzig mögliche Art gemeindemäßigen Choralgesangs (Rhythmusstreit). Das Volkstümliche und das Kunstmäßige widerstreitet jedes auf seine Art zudem in gewisser Weise dem Liturgischen. Heute geht man in manchen Kreisen bis zur Forderung der alten Einstimmigkeit. Wie soll es dann aber mit den Liedern aus dem 17. Jhd. gehalten werden, die doch den größten Bestand des K.s bilden?

Das Sololied mit Klavier des 19. Jhd.s hat sich gelegentlich auch geistlicher, religiöser Texte bemächtigt, aber eine Kirchlichkeit in irgendeinem Sinne hat es niemals erreicht. Auch die für Choralbücher komponierten neuen Melodien von Knecht, ¶ Silcher, ¶ Löwe, Rinck usf. haben sich nur provinziell zeitweise halten können. ¶ Brahms' „Ernste Gesänge" mit Klavier, ¶ Regers Gesänge mit Orgelbegleitung (sein spätestes Werk dieser Art ist indessen liedmäßig und dem Gemeindechoral, mindestens aber den Schemelli-Liedern, stark angenähert) und ähnliche Erscheinungen zeigen eine Rückkehr zum deklamatorischen monodischen Stile des 17. Jhd.s an, nicht aber zum Kirchen- oder gar Gemeindelied.

Im Zusammenhange mit Bewegungen, die zur volkstümlichen Vierstimmigkeit der Männerchöre führten, ist in der Schweiz (eine homophone Tenorpraxis hielt sich hier bis ins 18. Jhd.; eine eigentümliche Nachahmung davon mit seltsamer Tabulaturschrift erhielt sich an den reformierten Hochschulen Ungarns bis ins 19. Jhd.) von Nägeli (Christliches Gesangbuch, 1828) und in Württemberg von Silcher, Kocher und Frech (Choralbuch von 1825 und 1828) der Versuch gemacht worden, mit Hilfe der Schulen und besonderer Kurse den Gemeindegesang vierstimmig durchzuführen, wodurch eine äußerste Vereinfachung des Satzes und der Melodien nötig wurde und der größte Teil der Gemeinde auf den Gesang von wenig bedeutenden Begleitstimmen sich beschränkt sah. Alte Melodien mußten ausgeschieden werden, neue wurden für den Zweck komponiert. 1844 wurde in Württemberg durch ein neues Choralbuch mit dieser Bestrebung wieder gebrochen. — Für die Höhenlage der Melodien ist es wichtig, ob auf Soprane oder eine mittlere Gesamtbeteiligung gerechnet wird. Die Beschränkung auf einen Umfang, der für alle erreichbar ist, hat in manchen Choralbüchern einigen Melodien die ursprüngliche Frische genommen. Auch das hier sich zeigende Problem hat noch keine einheitliche und ganz befriedigende Lösung finden können.

In Kantaten und Motetten hat man in neuerer Zeit wieder gern und mit vertiefender Wir-

kung das K. benutzt (¶ Brahms' Motetten, ¶ Regers Choralkantaten, G. Schrecks Motetten, Arn. ¶ Mendelssohns Kantaten und sein großes Motettenwerk, K. Hasses Kantaten und Motetten usf.). Auch für Orgel- und Klavierkompositionen werden heute wieder Choräle in Cantus-firmus-Art benutzt (von den Choralvorspielen und ¶ Regers großen Variationenwerken war schon anschließend an S. ¶ Scheidt die Rede), wovon eine Vertiefung der musikalischen Kunst überhaupt erwartet wird, die aber nur dann eintreten kann, wenn der religiöse Sinn der K.er und nicht nur deren musikalische Form zur Wirksamkeit kommt. Versuche, auch in Sonaten für Orgel das K. wirksam werden zu lassen, sind seit Fel. ¶ Mendelssohn mehrfach gemacht worden, neuestens von Hasse, ¶ Kaminski u. a. Auch Choral-Suiten finden sich (Grabner, ¶ Ramin). — Artistische Experimente wie Kreneks Klaviersuite über „Ja ich glaub an Jesum Christum" können als Blasphemien wirken, die Verkoppelung dieser Melodie mit Foxtrott-Rhythmus geradezu als Verhöhnung. Der deutsche Gottesdienst hat im K. noch immer seine stärkste Kraft und gar mancher der Kirche Entfremdete ist durchs K., wie er es etwa bei Bach findet, der christlichen Ueberlieferung und Gesinnung aufs Neue verbunden worden.

RE³ X, S. 443 ff; XXIII, S. 764; — Philipp Wolfrum: Die Entstehung und erste Entwicklung des deutschen evg. K.s in musikalischer Beziehung, 1890; — G. Döhring: Choralkunde, 1865; — E. E. Koch: Geschichte des K.s und Kirchengesanges, 1865—76; — Ludw. Schöberlein: Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges nebst den üblichen Altarweisen, 1873; — Joh. Zahn: Die Melodien der deutschen evg. K.er, 1889—93; — Karl Fuchs: Takt und Rhythmus im Choral, 1912; — Joh. Plaß: Der Rhythmus der Melodien unserer K.er, 1918; — Arnold Schering: Die metrisch-rhythmische Grundgestalt unserer Choralmelodien, 1927; — Derſ.: Geschichte des Oratoriums, 1911; — G. Kümmerle: Enzyklopädie der evg. Kirchenmusik, 1888—95; — K. v. Winterfeld: Der evg. Kirchengesang, 1843—47; — R. v. Liliencron: Historische Volkslieder der Deutschen vom 13.—16. Jhd., 4 Bde., 1865 ff; — Derſ.: Liturgisch-musikalische Geschichte der evg. Gottesdienste von 1532—1700, 1893; — Derſ.: Chorordnung für die Sonn- und Festtage des evg. Kirchenjahres, 1900; — Peter Wagner: Einführung in die Gregorian. Melodien, 1911, 1912, 1921; — Derſ.: Geschichte der Messe, 1913; — Derſ.: Germanisches und Romanisches im frühmittelalterlichen Kirchengesang (Musica sacra 55, 1925, S. 293 ff); — Herm. Müller: Germanische Choraltradition und deutscher Kirchengesang (Musica sacra 56, 1926, S. 285 ff); — Friedr. Gennrich: Internationale mittelalterliche Melodien (Zeitschrift für Musikwissenschaft 11. Jahrg., 1929, Heft 5); — W. Bäumker: Das kath. deutsche K. in seinen Singweisen, 1883—1911; — G. Rietschel: Die Aufgabe der Orgel im Gottesdienste bis in das 18. Jhd., 1892; — Dommer-Schering: Handbuch der Musikgeschichte, 1914; — G. Adler: Handbuch der Musikgeschichte, 1924 (besonders die Abschnitte von P. Wagner, Fr. Ludwig, Krabbe und Schering); — H. Riemann: Handbuch der Musikgeschichte, 1904 ff; — Derſ.: Musiklexikon, 1929 ¹¹; — Fr. Blume: Das monodische Prinzip in der protestantischen Kirchenmusik, 1925; — W. Krabbe: Joh. Rist und das deutsche Lied, Diss. Berlin 1910; — Günther Müller: Geschichte des deutschen Liedes, 1925; — W. Stahl: Geschichtliche Entwicklung der evg. Kirchenmusik, 1920; — H. J. Moser: Geschichte der deutschen Musik, 1920 ff; — Derſ.: Der evg. Choral als rhythmisches Gebilde; Grundsätze der Choralharmonisierung, 1921; — Derſ.: Die evg. Kirchenmusik in volkstüml. Ueberblick, 1926; — H. Kretschmar: Geschichte des neueren deutschen Liedes, 1911; — W. Vetter: Das frühdeutsche Lied (17. Jhd.), 1928; — M. Friedländer: Das deutsche Lied im 18. Jhd., 1902; — Karl Nef: Die Collegia musica in der deutschen reformierten Schweiz, 1897; — Ben. Szabolcsi: Ungarische Chorpartituren des 18. Jhd.s (Zeitschrift für Musikwissenschaft, 11. Jahrg., 1929, Heft 5); — Vgl. die Lit. zu den im Text genannten Artikeln. **Hasse.**

Kirchenordnungen, Evangelische, wichtigste Quellen des ¶ Kirchenrechts (: II B) und der ¶ Kirchenverfassung (: III) in den protestantischen deutschen Landeskirchen (vgl. die Länderartikel).

I. Die nach dem Reichstagsabschied von Speyer 1526 zuerst auf Luthers Anregung hin ins Werk gesetzten ¶ Kirchenvisitationen (: 2) brachten eine Fülle brennender Fragen ans Licht, die entschieden werden merken mußten — Stellenbesetzung, Vorbildung und Beaufsichtigung der Geistlichen, Regelung ihres Einkommens, Verwaltung der Pfründen, aber auch Fragen mehr innerkirchlicher Natur: Ordnung des Gottesdienstes, der Taufe, der Abendmahlsfeier, Schutz gegen das Eindringen schwärmerischer und täuferischer Irrlehren usw. —, und nur die Obrigkeit (¶ Kirche: VI; VII, 2 b) konnte hier entscheiden. Ihre Mittel waren die Einsetzung von Aufsichtsorganen (Superintendenten, Konsistorien; ¶ Kirchenverfassung: III, 3 a) und der Erlaß von K., die als landesherrliche Verordnungen mit gleich verbindlicher Kraft, wie andere auch, ergingen. In ihnen kommt der mehr und mehr unbeschränkte Wille des Landesherrn zum Ausdruck, wenn auch häufig genug theologische Fakultäten oder einzelne Geistliche, auch auswärtige, dabei zu Rate gezogen wurden. Der Versuch der Landstände, sich bei der Führung des Kirchenregimentes und insonderheit bei dem Erlaß von K. eine Mitwirkung zu erobern, war schon gegen Ende des 16. Jhd.s gescheitert. Die K. erstrecken sich auf alle Zweige des Kirchenwesens: Verfassung, Kultus und Lehren, agenda und credenda, und regelten je länger je mehr auch solche Materien, die einer Ordnung durch das Recht widerstrebten. — Den K. kommt nicht in allen Teilen gleiche Rechtskraft zu. Das zeigt schon der Inhalt: neben breiten und belehrenden Auseinandersetzungen über die Auslegung der Bekenntnisse genaue rechtliche Bestimmungen, bloße Instruktion und Gesetzesbefehl. Die durch die mannigfachen K. fixierte Verschiedenheit der Kirchenverfassung, da diese auf den K. der einzelnen Territorien ja manchmal sogar der einzelnen Konsistorialbezirke in den Territorien beruhten, ist dadurch wesentlich vermindert, daß die meisten K. nur Abwandlungen eines und desselben Musters sind. Man kann daher wenige Familien von K. feststellen. Sie gehen im wesentlichen auf drei oder vier Hauptquellen zurück: ¶ Melanchthons Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstentum Sachsen (1528), die Artikel des Visitationskonventes zu Schwabach und die Visitationsordnung des Markgrafen Georg von Brandenburg (1528), die Württembergische K. von 1559 (¶ Württemberg) und etwa die Mecklenburgische von 1552 (¶ Mecklenburg). Diese alle rein lutherisch, während die Pfälzische K. von 1563 (¶ Baden, I b; ¶ Bayern: II, 1 b) deutlich den Einfluß calvinistischer Grundsätze erkennen läßt.

Die weitere Entwicklung ging nun dahin, daß der Unterschied zwischen K. und Staatsgesetzen immer mehr verschwand, die Ordnung des Kirchenwesens zu einem Teil der Staatsgesetzgebung wurde (Preußisches Allgem. Landrecht II, Ti. XI; ¶ Preußen). Als im Laufe des 19. Jhd.s überall das absolute Fürstentum zur konstitutionellen Verfassung umgebildet wurde, boten sich, rein theoretisch gesprochen, zwei

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Möglichkeiten: entweder ging das Recht, K. zu erlassen, an die nunmehr konstitutionelle und religiös neutrale Staatsgewalt über, wie in England und zum Teil in den skandinavischen Reichen, oder es wurde von der Staatsgewalt getrennt und eigenen kirchlichen Organen überlassen. Tatsächlich wurde der zweite Weg beschritten: Das vom Staate unterschiedene Kirchenregiment empfing durch Akte der Staatsgesetzgebung die Vollmacht zum Erlaß von K. oder Kirchengesetzen und wurde zu dem Zwecke in den meisten deutschen Ländern durch Synoden ausgebaut. Die starken und überängstlichen Einschränkungen des kirchlichen Gesetzgebungsrechtes sind durch die Reichsverfassung von 1919 und die zu ihrer Ausführung ergangenen Gesetze der einzelnen Länder bis auf ein Minimum, ebenso wie die Rechte der Landesregierungen zum Erlaß von K., wo sie noch bestanden, beseitigt (¶ Kirche: VII, 3 b d).

2. Die früher viel verhandelte Frage, ob neben den K. noch das ¶ Corpus iuris canonici (trotz des 10. Dez. 1520) als Quelle des evg. ¶ Kirchenrechtes (: II B) gilt, dürfte heute ziemlich obsolet sein. Der Fall, daß auf jenes zurückgegriffen würde, kann kaum praktisch werden, da zweifellos in allen Materien, die durch K. oder kirchliche Gesetzgebung geregelt sind, das kanonische Recht seine Gültigkeit verloren hat, es außerdem aber überall da aufgehoben ist, wo es auf kath. Dogma beruht, das von der evg. Kirche verworfen ist. Es könnte wohl höchstens noch einmal bei Streitigkeiten über das Patronatsrecht (¶ Patronat) darauf rekurriert werden, solange dies nicht durch die in Aussicht gestellte Reichs- und Ländergesetzgebung geregelt ist. Wichtiger ist die Frage, ob die älteren K. heute noch Rechtsquelle sind. Sie können es natürlich nur soweit sein, als spätere Staats- oder Kirchengesetze nicht ausdrücklich ältere Bestimmungen aufgehoben oder abgeändert haben. Die meisten neueren Kirchenverfassungen haben ebenso wie die evg. Kirche der altpreußischen Union die Bestimmung getroffen: „Das geltende kirchliche Recht bleibt in Kraft, soweit sich nicht aus der Verfassung anderes ergibt" (Art. 152, 1). Selbstverständlich binden auch die neueren K. oder Kirchengesetze nur die Glieder der Kirche, diese aber, solange sie nicht in vorgeschriebener Form ihren Austritt aus der Kirche (¶ Kirchenaustritt: I) erklärt haben, als öffentliches Recht.

Alle älteren Sammlungen von K. sind überholt durch Emil Sehling: Die evg. K. des 16. Jhd.s, seit 1902, bisher 5 Bde. mit reichhaltigen Einleitungen; — Derſ.: Kirchengesetzgebung unter Moritz von Sachsen und Georg von Anhalt, 1899; — Derſ.: Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung, 1914; — RE³ X, S. 458 ff. **Erich Foerster.**

Kirchenpolitik.

1. K. als wissenschaftliche Theorie. Während das ¶ Kirchenrecht die Darstellung des geltenden Rechts, seine Entstehung und Durchleuchtung zur Aufgabe hat, will die K. die kirchliche Rechtslage kritisch betrachten und zu ihrer richtigen Gestaltung helfen. Das Kirchenrecht muß also so objektiv als möglich verfahren, die K. muß dagegen notwendig der subjektiven Ueberzeugung Raum geben. „Das Kirchenrecht enthält Rechtssätze, die K. Rechtsgrundsätze. Sie ist der Inbegriff der Grundsätze über das richtige und zweckmäßige Handeln bei Gestaltung des Rechtsverhältnisses zwischen Staat und Kirche, sowie der Gemeinschaftsordnung innerhalb der Kirche selbst" (Kahl). Die K. muß daher von den zur fraglichen Zeit bestehenden Verhältnissen des kirchlichen Lebens und der eng damit zusammenhängenden anderen Gebiete des öffentlichen Lebens ausgehen. Infolgedessen muß sie sich in der Regel auf die Herausarbeitung der wichtigsten Grundsätze oder auf die Behandlung einzelner Fragen beschränken. Sie ist eine junge Wissenschaft; denn auf umfassendere Teilnahme für ihre Fragen war erst zu rechnen, als die Kirchen nicht mehr lediglich Objekte der Kirchenleitung waren, sondern Pfarrer und Gemeindeglieder selbsttätig mitzuarbeiten begannen. Die Sonderung der K. vom Kirchenrecht ist praktisch übrigens schwer durchzuführen; Kahl (s. Lit.) trennt sie grundsätzlich und behandelt sie doch gemeinsam; Bredt (s. Lit.) verbindet mit der Darstellung des Kirchenrechts Fragen, die nahe an die K. heranreichen (2. Bd., 5. Abschnitt: Die Fragen der Zeit).

2. K. als praktisches Handeln. K. treibt jeder, der mittelbar oder unmittelbar an der zweckmäßigen Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse arbeitet. Es ist also völlig verkehrt, bei K. lediglich oder auch nur zuerst an Parteistreitigkeiten zu denken; es sind auch keineswegs nur kirchliche Faktoren, die sich mit K. zu beschäftigen haben.

a) Hervorragend wichtiger Träger der K. ist der Staat, der sein Verhältnis zu den Religionsgesellschaften, unter unseren Verhältnissen insbesondere zu den christlichen Kirchen, regeln muß. Staatliche K. gibt es zumindest seit ¶ Konstantin d. Gr., in weiterem Sinn schon vor ihm. Je größer Macht und Einfluß der christlichen Kirche wurde, um so wichtiger wurde die staatliche K.; ganze Zeiten hindurch war die K. die Hauptfrage der Politik der deutschen Kaiser (Kaisertum und Papsttum; ¶ Deutschland: I, 2; ¶ Papsttum: I). Das Zeitalter der Reformation stellte die Staaten vor überaus schwierige Aufgaben der K.; es handelte sich zunächst um die Einsetzung politischer Macht für die Sicherung der neuen Lehre, dann um die Klärung des Verhältnisses des Einzelstaats zu dem neu entstehenden Kirchenwesen. Das Verhältnis von Staat und Kirche war, solange die Leitung der evg. Kirchen tatsächlich beim Staat lag, die Kardinalfrage der K. auf evg. Seite; mit dem 19. Jhd. kamen die Fragen der Vereinigung der großen evg. Bekenntnisse (¶ Union) und der Neuordnung der selbständiger werdenden Kirchen und Gemeinden hinzu (¶ Kirchenverfassung: III). Die in der gleichen Zeit eintretende stärkere Mischung der Konfessionen führte zu ernsten Problemen im Verhältnis zwischen den Staaten und der kath. Kirche; das ¶ Vatikanum beschwor kirchenpolitische Verwicklungen erster Ordnung (¶ Altkatholiken, ¶ Kulturkampf) herauf. Als die Sonderung staatlichen und kirchlichen Lebens fortschritt, wurde die Trennung von Staat und Kirche auch für den Staat Lebensfrage; sie drängte sich mit dem Aufhören der Monarchie beherrschend vor; im Verein mit der Frage des Verhältnisses von Staat und Schule bildete sie einen der wichtigsten Verhandlungsgegenstände der Nationalversammlung 1919. Da mit der Weimarer Reichsverfassung das Deutsche Reich die Regelung der Kirchen- und Schulfragen in den Grundlinien an sich gezogen hat (¶ Kirche: VII, 3a), treibt seither auch das Reich (wie früher die Einzelstaaten) K. Für die staatliche K. ist zu fordern, daß sie von Verständnis für die Bedeutung der christlichen Religion für das Volksleben getragen sei, von genauer Kenntnis der Eigenart der Konfessionen ausgehe und den Kirchen die verfassungsmäßig verbrieften Rechte tatsächlich sichere, aber auch Rechte, die der Staat um seiner Hoheit willen nicht aufgeben darf, wahre. An eindringender Kenntnis der katholischen Kirche hat es den leitenden Staatsmännern Deutschlands leider oft gefehlt. Gerade für die grund-

legende Frage der K. dieser Jahre, die Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche (¶ Konkordat), bedarf es gründlichster Einsicht in das Wesen des Katholizismus.

b) Träger der K. sind auch die kirchlichen Instanzen. Auf katholischer Seite ist maßgebend der Papst; nach seiner Weisung, zuweilen auch seine Leitung beeinflussend, arbeiten mit die gesamte Hierarchie (in Deutschland sehr wichtig die Bischöfe), manche Orden (Jesuiten), freie Vereinigungen wie die ¶ Katholikentage, der Volksverein für das kath. Deutschland, das ¶ Zentrum, Schriftsteller und Presse. — Auf evg. Seite sind Träger der K. alle zur Mitarbeit an der Ausgestaltung des Kirchenwesens und an der Stellungnahme der Kirchen im öffentlichen Leben Berufenen: die Kirchenleitungen, die Synoden aller Stufen, entsprechend der gewachsenen Selbständigkeit der Gemeinden auch deren Vertretungen, die Pfarrer und ihre Organisationen, aber ebenso die urteilsfähigen Gemeindeglieder; insbesondere alle, Theologen wie Nichttheologen, die irgend an der kirchlichen Rechtsgestaltung beteiligt sind. Unter dem Gesichtspunkt der Stellung zu wichtigen kirchlichen Fragen, keineswegs allein, aber auch zu solchen der K., haben sich in vielen Ländern, in hervorragendem Maß auch in Deutschland, kirchliche Gruppen oder Parteien gebildet, die besonders für die Wahlen zu den Synoden und für die Arbeit der Synoden in Tätigkeit treten und die ihre eigenen Parteiorgane zu besitzen pflegen; die sogenannten Kirchenzeitungen (¶ Presse: III) dienen alle irgendwie der K. Für alle diese Faktoren ist K. nicht Liebhaberei, sondern in gewissem Grad Pflicht. Beachtung verdient in dieser Hinsicht noch heute, was Schleiermacher über die Theorie des Kirchenregiments als der allgemeinen Einwirkung auf die Kirche oder die Lehre von der Tätigkeit der Einzelnen, die eine Wirkung auf das Ganze ausüben, gesagt hat. Männer wie Friedrich Julius ¶ Stahl, Bücher wie ¶ Hundeshagens „Der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen“ (1846) zeigen, wie tief kirchenpolitische Tätigkeit greifen kann. Seit die evg. Kirchen nach dem Weltkrieg zur Selbstregierung gekommen sind und das synodale System aufgebaut haben, gehört K. in noch höherem Grad als sonst zu den Notwendigkeiten des kirchlichen Lebens.

3. Dennoch hat es immer evg. Christen gegeben, denen K. unsympathisch ist, die sich daher von ihr fernhalten und sie wohl gar grundsätzlich verurteilen; so pietistische Strömungen in der Mitte des 19. Jhd.s und bis heute; A. ¶ Ritschl und anfangs die von ihm beeinflußten Theologen; Kreise der modernen ¶ Gemeinschaftsbewegung; neuerdings manche von Karl ¶ Barth bestimmte Theologen. Nicht zu leugnen ist, daß der Kampf der Parteien oft sehr unerfreuliche Formen angenommen hat; die Bildung von Parteien stimmt an sich nicht zum höchsten Ideal christlicher Sittlichkeit. Aber wenn kirchenpolitische Arbeit als unabweisliche Notwendigkeit erkannt ist, so darf, wer sich mit verantwortlich für das Gesamtleben der Kirche weiß, sich nicht von ihr fernhalten; nur unevangelische Weltflucht oder unberechtigte Bequemlichkeit oder auch Gedankenlosigkeit können zur Verneinung der K. führen. Die mit der K. verbundenen sittlichen Gefahren liegen vor Augen; aber gerade wer sie erkennt, hat die Aufgabe, an seinem Teil durch sittlich einwandfreie Mitarbeit zu ihrer Ueberwindung mitzuhelfen.

F. Schleiermacher: Praktische Theologie, hrsg. von Frerichs, 1850, S. 521 ff; — W. Kahl: Lehrsystem des Kirchenrechts und der K. I, 1894; — J. F. v. Schulte: Lebenserin nerungen II, Kirchenpolitische Aufsätze, 1909; — Joh. L Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen, 3 Bde., 1921 ff — M. Schian: K. (Preuß. Kirchenzeitung 1905, Sp. 3 ff); — Derſ.: Mehr Idealismus in der K. (ebda. 1909, Sp. 273 ff — Derſ.: Der evg. Pfarrer der Gegenwart. 1920². Schian

Kirchenrecht.

I. K.sforschung; — II. Wesen und Rechtsquellen.

Kirchenrecht: I. Kirchenrechtsforschung.

Die Forschung des K.s erscheint methodisch un stofflich bis zum 12. Jhd. durchweg als Sache de Theologie, sei es, daß das K. in theologische Schriften mitbehandelt wird, sei es, daß vereinzelte Mo nographieversuche (Eherecht, Zehntrecht) oder Stoff sammlungen in Frage stehen. Den Weg zur Ver selbständigung und grundsätzlich juristische Bearbeitung des K.s hat ¶ Gratian gewiesen i seiner „Concordia discordantium canonum“, dem so genannten „Decretum Gratiani“. Es ist der erst unter der Einwirkung des römischen Rechtes unter nommene Versuch, eine juristisch-systematische Dar stellung des geltenden K.s zu geben. Mag man, wi die herrschende Lehre, Gratian als den Gründe der K.swissenschaft betrachten oder wie Rudolp ¶ Sohm („Das altkath. K. und das Dekret Gratians“ 1918) als „Vollender der altkanonistischen Wissen schaft als eines Teiles der Theologie“, jedenfalls hä im Anschluß an sein Werk die juristische Bearbeitun des kanonischen Rechts ihren Einzug und entstel unter dem Einflusse der römischen Jurisprudenz ein der Theologie gegenüber selbständige und eigenartig K.swissenschaft. Sie schließt sich zunächst eng an de Text an, den sie in Gestalt der „glossae“ und „sum mae“ auslegt und zusammenfaßt, macht sich abe bald dem Texte gegenüber freier und bietet mono graphische, lehrbuch- und kommentarartige Bear beitungen (tractatus, compendia, apparatus) de k.lichen Stoffes sowie Sammlungen kirchlicher Rechts fälle (quaestiones, decisiones, responsa, consilia Parallel damit ging die Erweiterung des k.liche Stoffes. Während zunächst für die Forscher nur da Decretum Gratiani als Grundlage diente (¶ Dekre tisten), wurden in der Folgezeit die anschließende Dekretalensammlungen (¶ Dekretalisten) und schließ lich das ¶ Corpus iuris canonici zugrunde gelegt Diese rechtswissenschaftliche Forschung („Kanonistik“ hat ihren Sitz an den Universitäten, unter Führun der italienischen (insbesondere Bologna und Padua und daneben auch in einer Reihe von Orden; sie ge winnt der Art der kath. Kirche entsprechend bal internationalen Charakter und findet, abgesehen vo Italien, entscheidende Förderung in Deutschland Frankreich, Spanien und England. Trotzdem sehen wi die Forschung am Ende des Mittelalters nich mehr auf der Höhe, sondern, soweit sie überhaupt übe das Sammeln des Stoffes hinauskommt, meist durc Theologie und Philosophie in den Hintergrund ge drängt und durch die auch von ihr aufgenommen scholastische Methode in formelhafter Gleichart be fangen. Dem entspricht die im Anschluß an die üblich Einteilung der päpstlichen Dekretalien allgemein ange nommene, unwissenschaftliche Gliederung des Stoffe in „iudex, iudicium, clerus, sponsalia, crimen“.

Eine neue Zeit beginnt auch für die K.swissen schaft im 16. Jhd. durch die Reformation: sie bewirk nicht nur die Entstehung einer Wissenschaft des evg K.s, sondern auch die Einberufung des ¶ Tridentinum und mit ihm eine grundlegende Neuerung des kath K.s und seiner Wissenschaft. Das zeigt sich schon in System, indem nun, der Vorherrschaft und dem Vor

bild des römischen Rechtes entsprechend, seine Gliederung „ad personas, ad res, ad actiones“ auf das K. übertragen wird. Die geistige Führung geht dabei Italien verloren und fällt unter wesentlicher Mitwirkung Spaniens und Portugals (insbesondere des Spaniers Antonio Agostino) für etwa 100 Jahre an Frankreich. Die französischen Kanonisten (du Moulin, ¶ Pithou, du Pasquier, Richer, Sirmond, Dupuy, Godefroy, Blondel, de Marca, Doujat, ¶ Thomassin, ¶ Bossuet, ¶ Baluze, ¶ Quesnel, ¶ Fleury, Petitdidier u. a.) werfen die Scholastik hinter sich und kommen auf Grund der k.lichen und kirchenpolitischen Vorgänge in Frankreich, insbesondere der Kämpfe um den ¶ Gallikanismus dazu, die k.lichen Grundlagen mit geschichtlichem Verständnis und kritischer Einstellung zu untersuchen und mit wissenschaftlich-juristischer Methode zu meistern. Im Unterschied davon hielt die deutsche Forschung zunächst zurück in einer theologisch-scholastische Behandlung des K.s (¶ Eck, ¶ Canisius, ¶ Laymann). Erst gegen Ende des 17. und besonders im 18. Jhd. hebt sich die deutsche Forschung unter der befreienden Wirkung des ¶ Naturrechts und hauptsächlich dank der von der französischen und niederländischen (Zeeger, Bernhard van Espen) Schule (¶ Episkopalismus) mit bestimmten, im Febronianismus (¶ Febronius) wirkenden geistigen Strömung. Sie hat eine die französisch-niederländische Schule bald überflügelnde deutsche K.swissenschaft heraufgeführt. Diese ist zunächst nach den Forschern in kath. und in evg. K.swissenschaft geschieden. Von Katholiken sind Barthel, Neller, ¶ Rautenstrauch, von Hontheim (¶ Febronius); Endres, Horix, von Riegger, Pehem, Dürr, ¶ Hedderich, Rechberger, Richel, Sauter, von Werkmeister, von Droste-Hülshoff, Dolliner, von Gregel, Helfert, von ¶ Wessenberg u. a., von Protestanten Justus Henning ¶ Böhmer, außerdem ¶ Stephani, ¶ Reinking, ¶ Carpzov, ¶ Conring, ¶ Pufendorf, Link, Stryk, ¶ Thomasius, ¶ Pfaff, Nettelblatt u. a. zu nennen. Von Ausnahmen abgesehen wird erst im letzten Jhd. die Forschung interkonfessionell, so daß sich insbesondere evg. Forscher eingehend dem kath. K. widmen. Diese rein wissenschaftliche Einstellung der deutschen Forschung und ihre führende Stellung wurden erreicht dank der maßgebenden Einwirkung der historischen Rechtsschule, die für das K. ihren bahnbrechenden Vertreter fand in Karl Friedrich ¶ Eichhorn („Grundsätze des K.s der Kath. und der evg. Religionspartei in Deutschland“, 1831/33) mit einem programmatischen System, das darauf abzielte, die obersten Prinzipien des K.s aus den Quellen historisch zu begründen und die einzelnen geltenden Bestimmungen in einem inneren wissenschaftlichen Zusammenhang aus jenen abgeleitet zusammenzustellen“. Auf seinen Schultern und über ihn hinaus wachsend wurde Aemilius Ludwig ¶ Richter, der unbestrittene Führer zur streng wissenschaftlich-juristischen, historisch-systematischen Bearbeitung des K.s. Im Anschluß an ihn haben seine Schüler zusammen mit einer Reihe anderer Kirchenrechtler (auf evg. Seite führend Georg ¶ Meier, ¶ Dove, ¶ Hinschius, ¶ Friedberg, ferner Jacobson, Laspeyres, von Mühler, Emil ¶ Herrmann, von ¶ Scheurl, ¶ Wasserschleben, ¶ Hübler, Bierling, ¶ Sohm, ¶ Loening, Zorn u. a.; auf kath. Seite führend Ferdinand ¶ Walter, ¶ Phillips, ferner Permaneder, Warnkönig, Moy de Sons, von Longner, Roßhirt, ¶ Theiner, von ¶ Buß, ¶ Maaßen, von ¶ Schulte u. a.) es in hervorragenden Arbeiten verstanden, der deutschen k.lichen Forschung die Grundlagen zu schaffen für den hohen wissenschaftlichen Rang, den sie heute einnimmt. In der systematischen Behandlung sind seit Richter die früheren Versuche der Einteilung in öffentliches und Privat-K. oder in inneres und äußeres K. mehr und mehr aufgegeben worden zugunsten der von Richter angebahnten Gliederung in Verfassungsrecht und Verwaltungsrecht. Dagegen ist Richter nicht durchgedrungen mit der von ihm und anderen befolgten „Kombinationsmethode“, die das evg. und kath. K. grundsätzlich gemeinsam nebeneinander behandelte; sondern nach dem Vorgange von Hinschius ist die grundsätzlich getrennte Behandlung des Rechtes der beiden Kirchen herrschend geworden. Diesen beiden Teilen wird in der neueren Zeit mehr und mehr ein die Rechtsgrundlagen beider Kirchen in größerem oder kleinerem Ausmaß behandelnder allgemeiner Teil vorangestellt, und schließlich geht eine neue Richtung (Ulrich ¶ Stutz, Die kirchliche Rechtsgeschichte, 1905) auf eine weitere systematische Absonderung, indem sie die kirchliche Rechtsgeschichte aus der Darstellung der einzelnen Rechtsinstitute löst und als in sich geschlossenen besonderen Teil vor der Darstellung des geltenden Rechtes behandelt.

Vgl. die unter II genannten Darstellungen des K.s und ihre Literaturangaben. — Insbesondere W. Kahl: Lehrsystem des K.s und der Kirchenpolitik I, 1894; — E. Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. K.s, 1909 [6]; — U. Stutz: K. (in: Enzyklopädie der Rechtswissenschaft von Holtzendorff-Kohler, 1914 [7]); — J. V. Bredt: Neues evg. K. für Preußen I, 1921; — R. Sohm: K. II, 1923; — J. B. Sägmüller: Lehrbuch des kath. K.s I, 1925 [4]. Ruck.

Kirchenrecht: II. Wesen und Rechtsquellen.

A. Kath. K.; — B. Evg. K. — Ergänzend vgl. ¶ Recht und Kirche, ¶ Gesetzgebungsrecht, ¶ Naturrecht, ¶ Kanonisches Recht, ¶ Staatskirchenrecht, und die Einzelartikel über die verschiedenen Rechtsquellen und Rechtssammlungen (¶ Corpus juris canonici, ¶ Codex juris canonici, ¶ Bulle, ¶ Breve, ¶ Kirchenordnungen).

A. 1. Katholisches K. heißt der Inbegriff jener göttlich und kirchlich autoritativen Normen, die das Leben der sich unterordnenden Christengemeinschaft deren natürlichem und übernatürlichem Zweck entsprechend regeln. Dieser Begriffserklärung liegt der allgemeine Rechtsbegriff zugrunde, demgemäß das ¶ Recht eine selbstherrliche Obrigkeit (Autorität), einen Machtbereich, sei es lokaler, sei es persönlicher Art, und eine menschliche Gesellschaft mit gemeinsamen Zweckinteressen fordert. Die Personengemeinschaft, die hier in Frage kommt, wird gebildet durch die Getauften (¶ Kirche; ecclesia). Zwar gehören dieser infolge des character indelebilis der Taufe nach der Dogmatik auch die verstorbenen Gerechten im Himmel wie die Seelen im Fegfeuer an (triumphierende und leidende Kirche). Allein rechtlicher Regelung unterliegen nur die lebenden Christen als die streitende Kirche oder hier als Kirche schlechthin. Autorität dieser irdischen Kirche ist vor allem Gott, näherhin der Gottessohn Jesus Christus, der sie als einzige und dauernde Einrichtung ins Leben gerufen und von vorweg mit grundlegender und insoweit unveränderlicher Organisation ausgestattet hat. Stellvertretend kommen weiterhin als Autoritäten die Apostel, an ihrer Spitze Petrus als vicarius Christi (¶ Papsttum: I) in Betracht; sie hat der göttliche Stifter selbst mit Ordnungs- und Leitungsgewalt versehen. Deren Nachfolger wiederum sind die Bischöfe mit dem Bischof von Rom, dem Papste, an der Spitze. Die Aufgabe dieser selbstherrlichen Obrigkeit besteht darin, die Erlösungsgnade zu vermitteln und die Menschen ohne Ausnahme zum ewigen Heil zu führen. Der letzte Zweck der Kirche ist also ein übernatürlicher. Insofern es jedoch zu dessen Erfüllung einer äußeren Ordnung auf Erden bedarf, muß

auch von einem natürlichen Zweck der Kirche gesprochen werden. Wer immer sich der kirchlichen Autorität unterordnet, sei es auch nur mittelbar und stillschweigend, gehört nach Empfang des von Christus gesetzten sakramentalen Zeichens der Aufnahme (Taufe) zu ihrem Machtbereich. Letzterer ist somit zunächst persönlich zu fassen, aber infolge einer durch die grundlegende Organisation gegebenen Gliederung des Ganzen auch territorial. Aus beidem, der Tatsache des Vorhandenseins einer göttlichen und kirchlichen Autorität und einer sich unterordnenden Christengemeinschaft ergab und ergibt sich die Tatsächlichkeit, Möglichkeit und Notwendigkeit kirchlichen Rechts von Anfang an. Die Kirche ist nach kath. Auffassung von ihrem Ursprung an Rechtskirche (¶ Kanonisches Recht, ¶ Recht und Kirche). K. erhält Wert und Kraft auch nicht erst seitens der staatlichen Gewalt (¶ Gesetzgebungsrecht, 1; ¶ Kirche: VI); vielmehr ist es für sein Gebiet durchaus ursprünglich und selbstherrlich. Wo der Staat einseitig kirchliche Verhältnisse regelt, entsteht nicht K., sondern ¶ Staatskirchenrecht unter Duldung oder wider Willen der Kirche. Doch kann diese wegen Zugehörigkeit ihrer Mitglieder auch zum Staat dessen Normen für bestimmte äußere Verhältnisse zu den ihren machen (leges canonizatae) oder dieserhalb mit ihm besondere Verträge schließen (¶ Konkordate). Der Kirche mangelt nach kath. Auffassung ihrer göttlichen Grundlage nach nichts von dem, was auch der Staat besitzt, um Recht zu setzen. Selbst der Umstand der Erzwingbarkeit kommt ihrem Recht zugute, obschon die Art des kirchlichen Zwanges im allgemeinen und grundsätzlich eine andere ist als die des Staates: Einwirkung auf das Gewissen, Vorenthaltung von Gnadenmitteln, Entziehung einzelner Rechte, kirchlicher Ehrenhaftigkeit oder auch der äußeren Mitgliedschaft der Kirchengemeinschaft überhaupt, Zwangsmittel, die alle wirksamer sein können als die des Staates. So ist denn die Kirche eine societas perfecta, weil alle Bedingungen für eine solche gegeben sind; ihr Recht steht selbständig neben dem des Staates.

2. Wenn man von Quellen des K.s spricht, so kann man darunter solche verstehen, aus denen theoretisch K. erfließt (Quellen der Rechtsbildung; sogenannte materielle K.s-Quellen; fontes iuris essendi) und solche, die faktisch schon erflossen sind und so die quellenmäßige Grundlage für das geltende Recht und dessen Erkenntnis bilden (Erkenntnisquellen; sogenannte formelle K.-Quellen; fontes iuris cognoscendi).

2. a. Entstehungsquelle für das gemeine Recht ist vor allem Gott selbst als Schöpfer des ¶ Naturrechts und des positiven Offenbarungsrechtes. Das Naturrecht ist der Inbegriff der von Gott in die Menschen gelegten Grundsätze, die, durch die bloße Vernunft unmittelbar erkennbar, überall und immer als Richtschnur menschlich sozialen Handelns gelten sollen. Es weist die Kennzeichen des Rechts im allgemeinen auf und ist die Grundlage alles menschlichen Rechts (gegen Aufklärung, Rechtspositivismus und historische Schule). Das Offenbarungsrecht ist enthalten in den Schriften des AT und NT als positiv göttliches Recht. Es den Gläubigen vorzustellen und zu erklären, ist Sache der Kirche. Das nämliche gilt von der ¶ Tradition (: III), der ursprünglich nur mündlich überlieferten Lehre des Herrn und der Apostel, soweit sie unmittelbare (durch Christus) oder mittelbare (durch den Hl. Geist) göttliche Offenbarung darstellt (traditio divina), während traditio humana nur die von den Aposteln auf eigene Autorität hin übermittelte Lehre darstellt. Weiterhin zählt zu den menschlichen Organen gemeinkirchlicher Rechtsbildung kraft göttlichen Rechtes der Papst als Nachfolger Petri und Inhaber des Primats (¶ Gesetzgebungsrecht, 2 a; ¶ Papsttum: I). Sodann gehören zu den Organen gemeiner Rechtsbildung die allgemeinen ¶ Konzilien (¶ Gesetzgebungsrecht, 2 a). Letztlich gilt als Quelle gemeinen K.s die Gewohnheit unter bestimmten Voraussetzungen (¶ Gewohnheitsrecht). Partikuläre Rechtsquellen sind außer den genannten (Papst und allgemeine Konzilien) die Residenzialbischöfe, die kraft göttlichen Rechts mit Legislative für ihre Diözesen ausgestattet sind (¶ Gesetzgebungsrecht, 2 b; ¶ Jurisdiktion). Für die Gesamtkirche üben sie gesetzgeberische Gewalt auf den allgemeinen Synoden aus, jedoch nicht als Einzelpersonen, sondern in ihrer Gesamtheit und in Unterordnung unter den Papst. Den genannten Bischöfen stehen hier gleich die Aebte und Prälaten nullius, die apost. Vikare und Präfekten der Missionsgebiete, dann die mit äußerer Jurisdiktion ausgestatteten Patriarchen. Die Metropoliten haben keine Legislative über ihre Provinzen. Eine weitere materielle Rechtsquelle partikulärer Art bilden die Plenar- und Provinzialkonzilien und zwar für ihre Territorien (¶ Gesetzgebungsrecht, 2 c). In partikulärer Umgrenzung schaffen Recht ferner die mit Autonomie ausgestatteten körperschaftlichen Verbände. Als Quelle partikulären K.s gilt auch die Gewohnheit und der Vertragswille der Kompaziszenten bei Vereinbarungen zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt über Gegenstände meist gemischter Art (¶ Konkordate). Der Staat oder weltliche Herrscher vermögen für die kath. Kirche keine Rechtsquelle zu bilden, auch nicht in subsidiärem Sinn (¶ Staatskirchenrecht; ¶ Gesetzgebungsrecht, 1).

2. b. Die Erkenntnisquellen des K.s sind außer Schrift und Tradition für die älteste Zeit (1.—4. Jhd.) vornehmlich die Didache (¶ Apostellehre), der 1. Clemensbrief (¶ Clemensbriefe), die Briefe des ¶ Ignatius v. Antiochia, der Hirte des ¶ Hermas, des ¶ Irenäus Syntagma (adv. haer.), des ¶ Tertullian Schriften, des ¶ Cyprian v. Karthago Briefe u. a., sodann die Kirchenordnung ¶ Hippolyts, die ¶ Apostolische Kirchenordnung und die (syrische) ¶ Didaskalia, endlich die Beschlüsse der im 2. Jhd. aufkommenden Synoden, insbesondere der spanischen Synode v. Elvira (306/12). — Für die Zeit des römischen und byzantinischen Einflusses an die Kirche kommen dann als Quellen vornehmlich in Betracht die sogenannten Kirchenordnungen: die sogenannte ägyptische (1. Hälfte des 4. Jhd.s; ¶ Hippolyt, 2), die ¶ Apostolischen Konstitutionen, die ¶ Apostolischen Kanones, die Constitutiones per Hippolytum (um 425) und die Canones Hippolyti (um 500). Dazu kommen die Konzilien des Ostens, dann des Abendlandes besonders in Afrika und in Spanien, ferner die Papstschreiben (¶ Dekretalen) sowie die kaiserlichen Kirchengesetze im Codex Theodosianus (438) und Codex Justinianeus (534; ¶ Byzanz, 2 a).

Diese verschiedenen Quellen, aus ganz selbstverständlichen Gründen, nicht aus charismatischen Erwägungen heraus (so Sohm) in allen Diözesen als K. anerkannt, wurden privat zunächst in zeitlicher Reihenfolge zusammengestellt und übersetzt, für den Osten durch Johannes Scholastikus (¶ Johann v. Skythopolis), für den Westen namentlich in Form der Hispana (sc. collectio), der Itala und der Dionysiana (¶ Dionysius Exiguus). Dann entstanden aber auch Sammlungen sachlicher Ordnung: die Breviatio

canonum des Fulgentius ¶ Ferrandus (um 540) und die Concordia canonum des Cresconius (um 690). — Standen die bisherigen Quellen mehr oder weniger unter dem Einfluß des römischen Rechts, so machte sich nunmehr auch das germanische Recht geltend. Noch lief allerdings als Zeugin des alten Rechts vor allem die Dionysiana um, jedoch in der Erweiterung, wie sie ¶ Hadrian I ihr gegeben (Dionysio-Hadriana; 774). Auch die Hispana ist in etwas andrer Form noch benützt worden (Hispana Gallica). Neuen Rechtsstoff lieferten aber dann die unter germanischem Einfluß zustande gekommenen zahlreichen Bußbücher (Pönitentialien) des 6.—12. Jhd.s (¶ Bußwesen: II, 3a), desgleichen außer den Beschlüssen partikulärer Synoden die Anweisungen der Bischöfe an ihren Klerus (Capitula episcoporum), vor allem aber die reichsgesetzlichen Bestimmungen der fränkischen Könige (¶ Kapitularien-Sammlung des Ansegis 817). Dazu kommen dann die vor allem um Zurückdrängung des germanischen Rechtes willen gefälschten Quellengruppen der Augustodunensis, der Capitula Angilramni, der Pseudokapitularien des ¶ Benedikt Levita und der ¶ Pseudoisidorischen Dekretalen (etwa 840/50). In systematischer Weise suchen altes und neues Recht zu vereinen: die irische Kanonessammlung (Anf. 8. Jhd.s), die Collectio Anselmo dedicata (Ende d. 9. Jhd.s), des ¶ Regino libri duo (906), das Dekret Burchard v. Worms (1010 etwa), des ¶ Ivo v. Chartres († 1117) Panormie und Dekret. Andere wieder haben das römisch-kirchliche Recht ebenso zusammenzustellen sich bemüht: Anselm v. Lucca († 1086), Deusdedit (1087), Bonizo (1089), Gregorius (etwa 1110), des ¶ Alger v. Lüttich Liber de misericordia (etwa 1123).

Damit beginnt das ¶ Kanonische Recht auf den Hochstand seiner Entwicklung zu kommen. Er war bedingt durch das nun eifriger denn je gepflegte Studium des römischen Rechts. In Italien ohnehin nie ganz außer Kurs gesetzt, ist es nun zum Ansatzpunkt einer neuen Aera des K.s geworden. Tatsächlich vollzieht sich jetzt gegenüber all dem Bisherigen seit den christlichen Anfängen ein tiefeinschneidender Umschwung, aber nicht insofern jetzt ein wesentlich neues anstatt des alten, charismatisch eingestellten K.s kommt (so Sohm), sondern insofern das längst ausgebaute römische Recht für das K. und die kirchlichen Verhältnisse formal genommen ausgiebiger als bisher verwendet wird, wie dies auch für das Staatsrecht geschah. Dabei lag die Tendenz mit zugrunde, durch das römische das germanische Recht im K. zurückzudrängen oder ganz auszuschalten (¶ Kirchenverfassung: II, 5a). Zuerst hat der Laienjurist Irnerius, der Gründer der nachmals so berühmten Juristenschule zu Bologna, die scholastische Methode auf das Recht angewendet; dann geschah es durch Bernold v. Konstanz († 1100) und insbesondere durch ¶ Gratian in seinem großangelegten Vorlesungshandbuch, Concordia discordantium canonum, kurz Dekret genannt (etwa 1140). Es ist die Grundlage der Kanonistik auf Jahrhunderte hinaus geworden und ward immer wieder glossiert (¶ Dekretisten), ähnlich wie es mit den römischen Rechtsbüchern geschah (Legisten). Am allermeisten haben nunmehr die Päpste selbst unmittelbar auf die kirchliche Rechtsbildung eingewirkt. Nicht nur waren eine Reihe derselben vorzügliche Kanonisten; es wurden auch ihre zahllosen ¶ Dekretalen in die Rechtsbücher aufgenommen und zur Abfassung allgemeiner Rechtssätze benützt, gesammelt und gleichfalls glossiert durch die ¶ Dekretalisten. Derartige Sammlungen hießen zuerst ganz allgemein Compilationes. Verschiedene Päpste veranlaßten selbst solche und ließen sie als authentische Rechtsquellen für Theorie und Praxis an die Universitäten schicken. So namentlich ¶ Gregor IX 1234, ¶ Bonifatius VIII 1298, ¶ Clemens V 1317 (Corpus iuris canonici, wo auch die berühmtesten ¶ Glossatoren genannt sind). Damit hatte das kanonische Recht seiner äußeren Gestaltung wie seinem inneren Wert und seinem Ansehen nach eine Höhe erreicht, auf der es auch einen starken Einfluß auf das weltliche Recht ausübte. Seitdem spricht man vom „gemeinen" K., das nach unten wirkt und das „partikuläre" Recht umgrenzt und beschränkt. In seiner äußeren Form als „Corpus iuris canonici" ist es in Geltung geblieben bis zum Erscheinen des ¶ Codex juris canonici 1918. — Nur einmal noch hat ein Papst seit 1317 (Clementinen) seine Dekretalen chronologisch geordnet sammeln und als authentisches, doch nicht exklusives Gesetzbuch an die Universität Bologna schicken lassen; das geschah 1746 seitens ¶ Benedikt XIV; sein Bullarium von 1757 hat authentischen Charakter nicht mehr erhalten. Private Bullensammlungen (¶ Bullarien) erschienen in großer Zahl (erste von Cherubini 1586), ebenso wie private Konziliensammlungen (erste von Merlin 1524). In jüngster Zeit wurden die Erlasse (Acta) der Päpste ¶ Gregor XVI, ¶ Pius IX, ¶ Leo XIII, ¶ Pius X offiziell herausgegeben und die Ausgabe der Acta Pii X 1913 ausdrücklich für authentisch erklärt. Viele Bände umfaßten allmählich die Erlasse und Entscheidungen der römischen Kongregationen und Gerichte (¶ Kurie), die in eigenen Sammlungen privater oder offiziöser Art herausgegeben und ebenfalls zum Teil für authentisch erklärt wurden: Thesaurus resolutionum C. Conc. seit 1718 (daraus wieder verschiedene private Auszüge, z. B. von Mühlbauer); die Ritenkongregation gab selbst eine authentische Sammlung ihrer Erlasse heraus (Decr. auth. 1898—1926), ebenso die Ablaßkongregation (Decr. auth. 1883 f), dann die Propaganda (Jus pontif. de Prop. 1888 f; Collectanea 1907 [2]), auch die Rota (früher privat: Decisiones Rotae ed. Farinacci 1612 ff; offiziell: Decisiones 1912 ff; Pezzani, In Decis. S. R. R. commentarium 1910 ff).

Seit 1865 waren die römischen Erlasse in den zunächst privaten, dann offiziösen Acta Sanctae sedis gedruckt worden, die 1904 für offiziell erklärt wurden; seit 1. Januar 1908 erscheinen diese nicht mehr, und an ihre Stelle traten die Acta apostolicae sedis als offizielles Publikationsorgan der Kurie. — Für das Verhältnis von Staat und Kirche sind als Quellen vornehmlich die ¶ Konkordate (neueste Ausgabe von Mercati, Rom 1919) und die verschiedenen Staatsverfassungen maßgebend.

Zu 1 vgl. L. Bendix: Kirche und K., 1895; — E. Friedberg: Das kanonische und das K. (DZKR 1898, S. 1 ff); — J. K. J. Friedrich: Zur Begriffsbestimmung des K.s (ebda. 1906, S. 75 ff); — F. Niedner: Recht und Kirche (Festgabe Sohm 1914, S. 273 ff); — R. Stammler: Recht und Kirche, 1919; — M. Schian: Kirche und Recht (MPTh 1924, S. 73 ff).

Zu 2 vgl. J. Freisen: Verfassungsgeschichte der kath. Kirche Deutschlands in der Neuzeit, 1916; — Ders.: Kirchenverfassung der kath. Kirche in der neueren Zeit, 1924; — A. M. Koeniger: Grundriß einer Geschichte des kath. K.s, 1919; — Fr. Maaßen: Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts I (bis 9. Jhd.), 1870; — J. Fr. Schulte: Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts, 3 Bde., 1875—80 (von Gratian bis zur Gegenwart); — R. Sohm: K., 2 Bde., 1923; — U. Stutz: K., Geschichte und System, 1914 [2]; — A. Werminghoff: Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter, 1913 [2]. — Quellen: E.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Eichmann: Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte, bis jetzt 3 Bd.chen: I, 1926⁴; II, 1914; III, 1916; — A. Galante: Fontes iuris canonici, Innsbruck 1906; — P. Gasparri: Codicis iuris canonici fontes, Rom I, 1926³; II, 1928³; III, 1925; IV, 1926; V, 1928; — N. Hilling: Quellensammlung für das geltende Recht, bis jetzt 16 Hefte, 1915 bis 1926; — F. Laurin: Introductio in Corpus iuris canonici, 1889; — C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1924⁴; — Ph. Schneider: K.squellen, 1892²; — Derſ.: Fontes iuris ecclesiastici novae, 1895; — Derſ.: Die partikularen K.squellen, 1898; — F. Walter: Fontes iuris ecclesiastici, 1862. — Darstellungen: Aeltere wichtige, öfter aufgelegte: Schmalzgrueber, Reiffenstuel, Pirhing, Devoti. — Neuere: E. Friedberg, 1909⁴; — P. Hinschius, 6 Bde., 1869 bis 1897; — G. Phillips, 7 Bde., 1848—69; 8. Bd. 1889 von Vering; — R. v. Scherer: 2 Bde., 1886, 1898 (Neudr. 1905). — Neueste: E. Eichmann, 1926⁴; J. B. Haring, 1924⁴; A. M. Koeniger, 1926; M. Leitner, 1921²ff (im Ersch.); A. Pöschl, 1921²; J. B. Sägmüller, 1925⁴ff (im Ersch.); F. X. Wernz, II, 1923⁴; V, 1925; VI, 1927. **Koeniger.**

B. 1. Das evg. K. ist objektives Recht im vollen Sinn des Wortes; es stellt somit einen Bestand von Rechtssätzen dar im Unterschied von Religions- und Moralvorschriften. Diese — umstrittene — Rechtsnatur des K.s ergibt sich nicht nur allgemein auf Grund der genossenschaftlichen Rechtstheorie, die den Verbänden als solchen die Rechtssetzungsfähigkeit für ihre Angelegenheiten zuerkennt, sondern auch auf Grund der von den Staaten den evg. Kirchen eingeräumten Autonomie (vgl. das deutsche Landesrecht und Deutsche Reichsverfassung Art. 137; ¶ Kirche: VII, 1 c).

Dieses K. kommt für die evg. Kirche im theologisch-dogmatischen Sinn nicht in Betracht; diese ist eine unsichtbare Herzens- und Glaubensgemeinschaft, die „eine heilige Kirche" der Augsburger Konfession, die „societas fidei et spiritus sancti" der Apologie (¶ Kirche: III, 5 b). Diese auf das religiöse Innenleben gegründete „Gemeinschaft der Gläubigen" ist rechtlich nicht faßbar; sie widerstrebt jeder Rechtsordnung. Und hier liegt auch ein Grund für Luthers ursprüngliche Bedenken gegen die evg. K.bildung überhaupt. Für diese Kirche im theologisch-dogmatischen Sinn und nur für diese besteht zu Recht die oft erörterte und oft mißverstandene These ¶ Sohms: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch". Der evg. Glaube hat mit dem Recht nichts zu tun; evg. Glaubensrecht ist ein Widerspruch in sich; das Verhältnis des evg. Christen zu Gott bleibt aller rechtlichen Regelung entrückt (¶ Recht und Kirche). — Ein anderes Bild bietet sich, wenn wir evg. Kirche im k.lichen oder staatsrechtlichen Sinne verstehen. Hier handelt es sich um die geschichtlich gegebene Tatsache, daß größere und kleinere Gruppen von evg. Christen äußerlich sichtbar organisiert sind, weil bei der menschlichen Unvollkommenheit nur durch rechtliche Organisation die Ordnung, Erhaltung und Tätigkeit der Gemeinschaft und die Erreichung dauernder Gemeinschaftszwecke gesichert ist. Aber diese Rechtsordnung ist nach evg. Ansicht menschliches Neben- und Außenwerk; es muß der Pflege „der wahren Wort- und Sakramentsverwaltung" dienen; aber im Rahmen dieses Zweckes kann es verschiedenartig gestaltet werden entsprechend dem Wechsel und der Verschiedenheit der Verhältnisse und Bedürfnisse. Damit ist die Annahme göttlichen Rechtes im Sinne der kath. Lehre abgelehnt und ergibt sich im besonderen die Auffassung, daß das NT nicht Rechtsquelle, sondern Glaubensquelle ist. Die Rechtsordnung der evg. Kirche trägt somit den Charakter menschlichen, kulturbedingten, wandelbaren Rechtes an sich. Die evg. Kirchen sind nicht auf endgültige Verfassungs- und Rechtsgrundlagen festgelegt, und so konnte auch in den deutschen evg. Kirchen an die Stelle der Konsistorialverfassung ohne grundsätzliche Schwierigkeiten die Presbyterial-Synodalverfassung treten (¶ Kirchenverfassung: II, 6). Insofern ist die evg. Kirche dem Inhalt des K. gegenüber neutral, immerhin mit der Beschränkung, daß das Recht nicht dem Sinn und Zweck der Kirche widersprechen, daß es nicht die richtige Erfüllung der kirchlichen Aufgaben hindern darf.

Entsprechend der nach staatlichen und nationalen Gesichtspunkten gesonderten Organisation der evg. Kirchen (¶ Kirchenverfassung: III) hat jede dieser Kirchen ihr besonderes Recht. Das evg. K. ist somit nicht „gemeines", d. h. kraft einer Rechtsquelle für mehrere Rechtsgebiete geltendes Recht, sondern „partikulares" Recht, das kraft einer Rechtsquelle in einem Rechtsgebiet gilt. Eine Ausnahme bilde die Rechtssetzung des Deutschen Evg. ¶ Kirchenbundes, der seiner Verfassung gemäß gemeines evg. deutsches K. schaffen kann. Eine entsprechende Zersplitterung sehen wir in dem von den Staaten für ihre Rechtsbeziehungen zu den Kirchen erlassenen ¶ Staatskirchenrecht. Jeder Staat schafft sich selbständig sein eigenes Staatskirchenrecht; nur in Bundesstaaten insbesondere im Deutschen Reich, treffen wir staatskirchenrechtliche Vorschriften, die als gemeines Recht für alle Gliedstaaten verbindlich sind. Dagegen erkennen wir durch Rechtsvergleichung weithin eine durch die Gleichartigkeit der Verhältnisse und Bedürfnisse bedingte Uebereinstimmung der partikularen Rechte, und insoweit läßt sich reden von einem auf wissenschaftlicher Untersuchung ruhenden „allgemeinen" evg. K.

Dieses evg. K. ist schließlich, seiner Eigenschaft entsprechend, zu scheiden vom weltlichen Recht. Wenn es auch bei einer Gruppierung des Rechts in öffentliches und privates Recht dem öffentlichen Recht näher steht und — abgesehen von der Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche: VII, 2 d) — tatsächlich weithin als öffentliches Recht erscheint, so wäre doch seine Eingliederung in dieses weder sachlich noch methodisch einwandfrei. Daher bietet die alte Zweiteilung in kirchliches und weltliches Recht (ius utrumque) die beste Lösung. Ihr entspricht auch der Titel der von unseren Universitäten verliehenen doctor iuris utriusque.

2. Das K. wird dargestellt durch einen Bestand von Rechtssätzen. Sie sind verbindliche Willenserklärungen über Gestalt und Wirken der Kirche und über die Rechtsstellung der Kirchenmitglieder als solcher. Daher bedarf jeder Rechtssatz materiell eines Willens, der ihn trägt, und formell einer Erklärung, die ihn erkennbar macht. Dementsprechend ist zu unterscheiden zwischen Rechtsquellen im materiellen und formellen Sinne.

Rechtsquelle im materiellen Sinn ist der Wille, aus dem das Recht fließt. Für die evg. Kirchen kommen zweierlei Willen als Rechtsquelle in Betracht: der Wille der Kirche und in beschränktem, durch das Verhältnis von Staat und Kirche bedingtem Ausmaß der Wille des Staates. Abgrenzung und Ausgleich dieser beiden Willen lassen sich im allgemeinen ohne tiefgreifende Schwierigkeiten finden, da der moderne Staat in das Innenleben der evg. Kirchen grundsätzlich nicht eingreift und da die evg. Kirchen sich im Sinne der Autonomie mit der Rechtsetzungsbefugnis zufriedengeben, die ihnen gemäß dem staatlichen Verfassungs- und Ge-

tzesrecht zukommt (¶ Kirche: VII). Dieser kirchliche Wille zeigt sich mittelbar auch bei den Kirchengemeinden (in der altpreußischen Landeskirche, — außerdem bei den Kirchenprovinzen). Diese schaffen sich kraft Zulassung seitens der Kirche örtliches Recht für ihre Bereiche und für ihre von der Kirche nicht geregelten Verhältnisse (¶ Gesetzgebungsrecht, 3).

Rechtsquelle im formellen Sinne ist die Form, in welcher der rechtsetzende Wille auftritt. Wie im weltlichen Recht lassen sich auch im K. zwei Möglichkeiten unterscheiden: das Recht ist entweder gesetztes Recht oder Gewohnheitsrecht. Das gesetzte kirchliche Recht tritt uns in verschiedenen Formen entgegen: in Kirchenverfassungen, Kirchengesetzen, Kirchen- und Synodalordnungen, kirchlichen Rechtsverordnungen, Satzungen, Statuten (¶ Kirchenordnungen). Zu diesem von der Kirche gesetzten Rechte tritt das vom Staat in Kirchensachen erlassene Recht, dargestellt in Staatsverfassungen, Staatsgesetzen und Rechtsverordnungen (¶ Staatskirchenrecht). Der Inhalt solcher kirchlichen und staatlichen Rechtssetzung wird in der Regel einseitig-selbständig durch Kirche oder Staat bestimmt; er kann aber auch in gegenseitigem Benehmen von Staat und Kirche durch Vertrag verbindlich festgelegt werden (vgl. etwa die bayerischen Verträge vom 15. Nov. 1924; Bayern: I, 3o). — Hinter dem gesetzten K. tritt das Gewohnheitsrecht in den Hintergrund. Es spielt da und dort, besonders auf dem Lande, kraft alter Ueberlieferung noch seine Rolle. Eine Neuentstehung von Gewohnheitsrecht vollzieht sich aber nur mehr ausnahmsweise in den evg. Kirchengemeinden. Voraussetzung dafür ist tatsächliche mit der Ueberzeugung der Rechtsgemäßheit erfolgte, rationelle und längere Zeit andauernde Uebung.

R. Sohm: K., 2 Bde., 1892, 1923; — W. Kahl: Lehrsystem des K.s und der Kirchenpolitik I, 1894; — U. Stutz: K., 1914; — V. Bredt: Neues evg. K. für Preußen, 3 Bde., 1921 ff; — E. Ruck: K., 1926; — G. Holstein: Die Grundlagen des evg. K.s, 1928. — R. Sohm: Weltliches und geistliches Recht, 1914; — F. Niedner: Recht und Kirche, 1914; — R. Stammler: Recht und Kirche, 1919. **Ruck.**

Kirchenregiment. In der Augsburgischen Konfession lautet der Art. XIV deutsch: „Vom K. wird gelehrt, daß niemand in der Kirche ohne öffentlichen Beruf öffentlich lehren oder predigen oder Sakramente reichen soll." Allein schon die lateinische Fassung: De ordine ecclesiastico docent zeigt, daß hier unter dem K. etwas völlig Anderes verstanden wird, als in der Sprache des heutigen Kirchenrechtes. Diese ergreift gerade die Wort- und Sakramentsverwaltung des ¶ Pfarrers nicht unter den Begriff K., sondern unterscheidet es davon als Inbegriff derjenigen kirchlichen Tätigkeiten, welche die gesetzgebenden Organe und die richterlichen oder Verwaltungsbehörden (¶ Kirchenbehörden) oder ¶ Beamten der verfaßten Kirchen ausüben. Natürlich nimmt auch der Pfarrer daran teil, aber gerade nicht soweit er Prediger und Beichtvater ist, sondern als verantwortlicher Leiter der untersten Verwaltungseinheit des landeskirchlichen Körpers, als Vorsitzender der Gemeindekörperschaften oder Mitglied von Synoden. Das K. erschien den lutherischen Reformatoren nur als ein Teil des allgemeinen Regieramtes der Obrigkeit; sie überließen es deshalb, da den Pfarrern Recht zu sprechen und Gesetze zu geben nicht zustehe, der weltlichen Obrigkeit. In den lutherischen Landeskirchen ist daher das K. immer als Ausfluß der landesherrlichen Gewalt angesehen worden (¶ Landesherrliches Kirchenregiment), wobei es keinen Unterschied machte, ob es dem Landesherrn als Rechtsnachfolger der kath. Bischöfe oder kraft einer stillschweigenden Uebertragung des evg. Volkes oder kraft seiner Souveränität zugesprochen wurde (¶ Kirchenverfassung: III). Alle k.lichen Behörden und Beamten leiteten ihre Vollmacht vom Landesherrn ab, und nur durch seine Zustimmung oder Ermächtigung empfingen ihre Anordnungen und Sprüche Verbindlichkeit und den Charakter von zwingenden Normen (¶ Kirchenrecht: II B). Dies blieb auch nach Einführung der Presbyterial- und Synodalverfassung in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s. Nur innerhalb der vom Landesherrn gezogenen Grenzen übten die Synoden und Presbyterien K., nur seine Sanktion verlieh ihren Beschlüssen Gesetzeskraft. Ist dies durch die Ordnung von Kirche und Staat in der Weimarer ¶ Reichsverfassung (¶ Kirche: VII, 3) anders geworden? Nur insofern als an die Stelle der Ermächtigung von Fall zu Fall eine generelle Ermächtigung der vom Kirchenvolk nach den vom Staatsgesetz gebilligten Grundsätzen eingesetzten Organe zum K. getreten ist. Der Staat hat sich des Einflusses auf die Bildung und Besetzung dieser Organe begeben und die Rechtsverbindlichkeit der von diesen formgerecht gefaßten Beschlüsse nur mit dem Vorbehalt eines unwesentlichen Einspruchs- und Genehmigungsrechtes ein für allemal anerkannt. Damit ist das K. in der Tat dem Kirchenvolk übertragen, aber, wenigstens nach lutherischer Auffassung, vom Staate; der letzte Grund des K. ist auch heute noch die staatliche Ermächtigung.

Anders haben von Anfang an die Reformierten, wenigstens soweit sie ihre Ordnungen von Calvin empfingen, die Sache angesehen. Sie hielten insofern an der kath. Ueberlieferung (¶ Kirchenrecht: II A, 1) fest, als sie das Recht des Staates zum K. bestritten, für die Erwählten das Recht der Selbstregierung forderten und es für eine durch das biblische und apostolische Vorbild auferlegte Pflicht erkannten, besondere kirchliche Organe zu bilden (Presbyterien, Konsistorien, Synoden, Klassikalkonvente; ¶ Kirchenverfassung: III, 4). Zwischen dem Widerstand der Gemeinden gegen Ausdehnung des K.s und der Eifersucht der landesfürstlichen Gewalten gegen die Entstehung selbständiger Mächte konnten aber die kirchlichen Organe hier zu Einfluß und Selbständigkeit nicht kommen. In den Reformierten Landeskirchen glitt das K., wie bei den Lutheranern, mehr und mehr in die Hände der weltlichen Obrigkeit über; nur innerhalb der Gemeinden blieb eine größere Selbstverantwortlichkeit und ein stärkerer Wille der Abwehr gegen k.liche Eingriffe des Staates lebendig. Vor allem aber nährte sich an den Prinzipien der calvinischen Kirchenordnung dauernd der Widerspruch gegen das staatliche oder landesherrliche K. und die Forderung einer Trennung von Kirche und Staat. Da die heute in Deutschland geltende Ordnung ein selbständiges, dem Staate gegenüber freies K. anerkennt, befriedigt sie materiell die calvinische Forderung; indem sie aber das K. nicht auf einen ewigen Anspruch der Kirche, sondern auf einen Staatsakt gründet, ist sie den formalen Grundzügen der Lutherischen Reformation treu geblieben.

Die römisch-kath. Kirche kennt in ihrem Rechte das Wort K. nicht, sie setzt statt dessen die potestas jurisdictionis, die wohl auch potestas regiminis genannt wird und nach kath. Dogma von Gott der Hierarchie übertragen ist (¶ Jurisdiktion). Materiell ist durch die heute in Deutschland herrschende Ordnung das K. der Hierarchie anerkannt (unter ganz unbedeutenden Einschränkungen) und nur noch

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

über seinen Machtbereich Streit (¶ Ehe: V, 5; ¶ Schulaufsicht); formal beruht es aber auf staatsgesetzlicher Verleihung und bedeutet das Dogma vom jus divinum (¶ Kirchenrecht: II A, 1) nur eine religiöse Meinung, zu der der Staat keine Stellung nimmt.

RE³ X, S. 466 ff. **Erich Foerster.**

Kirchensprache. Eine sich von der alltäglichen Umgangssprache unterscheidende und für liturgische Zwecke verwandte K. kennt die alte Kirche nicht; denn die Messe wurde im römischen Imperium anfangs in griechischer Sprache gelesen, seit dem 3. Jhd. im Westen allgemein in lateinischer. Erst infolge des Wandels in der Umgangssprache und des Vordringens des Christentums zu den heidnischen Völkern bildete sich ein Unterschied zwischen der Sprache des Volkes und der der Messe heraus, der im Laufe der Jahrhunderte immer fühlbarer wurde. Die K. des Westens blieb das Vulgärlatein der Kaiserzeit, bereichert durch griechische und hebräische Wendungen wie durch Neubildungen von dogmatischen und kultischen Terminis, in seiner Geschichte ein Spiegelbild der kirchlichen Entwicklung. Die K.n des Ostens bilden das Griechische (κοινὴ διάλεκτος, 6./8. Jhd.), Kirchenslawische, Alt-Syrische, Alt-Armenische, Alt-Aethiopische und Koptische. Das Bestreben häretischer Kreise, sich beim Volk durch Verwenden von dessen Sprache beliebt zu machen, ist ebenso verständlich, wie Roms Verbot, die Messe in der Landessprache zu zelebrieren, was seit den Tagen der ¶ Katharer immer wieder aufs neue eingeschärft wurde, und was auch das ¶ Tridentinum der Reformation gegenüber aufrechterhielt. Die Gründe für dies Verhalten Roms sind nicht allein geschichtlicher Art; sie wurzeln in der streng konservativen Haltung dieser Kirche, die eine beliebige Umformung ihres liturgischen Gutes durch Uebersetzen in fremde Sprachen nicht dulden kann, in ihrer straffen, alles vereinheitlichenden Organisation, in ihrem „kath." Charakter und endlich in ihrer Auffassung des Gottesdienstes als eines Kultus, bei dem man das Profane ablegt (also auch die Alltagssprache), und dessen geheimnisvolle Feierlichkeit durch die fremde Sprache nur gesteigert wird. Dem daraus erwachsenden, unleugbaren Schaden sucht man durch Abhalten von Volksandachten in der Landessprache und durch eine eingehende, schon vom Tridentinum (Sess. XXII) geforderte Unterweisung des Volkes in der Liturgie zu begegnen, Bestrebungen, die in jüngster Zeit an Breite und Tiefe zugenommen haben (¶ Liturgische Bewegung). — Da die reformatorischen Kirchen die erbauende Predigt in den Mittelpunkt ihres Gottesdienstes stellten, war das Fallenlassen der traditionellen K. eine unabweisbare Notwendigkeit.

KL² VII, Sp. 638 ff; — G. Koffmane: Die Geschichte des Kirchenlateins I, 1879—81; — H. Kirwan: On the catholic principle of a Liturg. Language, Brighton 1888; — Feierfeil: Die liturgische Sprache der kath. Kirche, 1904; — J. Felder: Die lateinische K. nach ihrer Entwicklung, Progr. Feldkirch 1905; — K. Holl: Das Fortleben der Volkssprachen in Kleinasien in nachchristlicher Zeit (in: Hermes XLIII, 1908, S. 240 ff = Gesammelte Aufsätze II, 1928, S. 238 ff); — Thalhofer: Liturgik I, 1912², S. 225 ff; — A. Baumstark: Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, 1923, S. 78 ff. 97 ff; — F. Böser: Die liturgische Weltsprache (Benediktinische Monatsschrift VI, 1924, S. 390 ff). **W. Völker.**

Kirchensteuern im eigentlichen, modernen Sinne als in Geld bestehende Leistungen der Eingepfarrten auf Grund der Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinschaft für allgemeine kirchliche Zwecke, sind ein Ergebnis der neueren Entwicklung, das seit den ¶ Säkularisationen des 19. Jhd.s und der damit eingetretenen Verminderung des Kirchenvermögens, wie seit der Ablösung von ¶ Zehnten und ¶ Stolg bühren und infolge der gewachsenen Bedürfnisse d Kirche hervorgetreten ist (¶ Finanzwesen: I, 3 II, 1 c). Für Preußen sah bereits das Allgemei Landrecht Beiträge der Angehörigen der Kirchenge sellschaften für allgemeine kirchliche Zwecke vor. D erste wirkliche K.recht schuf die Rheinisch-Westfälisc Kirchenordnung vom 5. März 1835, deren Vo schriften für die späteren Kirchengesetze der altpre ßischen Landeskirche vorbildlich wurden. Dann sind den verschiedenen deutschen Staaten und Landeskirchen Gesetze betr. Erhebung von K. erlassen worde so hatten in Bayern (Gesetz vom 28. Mai 189 Hessen (23. April 1875), Württemberg (14. Ju 1887), Baden (26. Juli 1880) die Kirchengemeind das Recht, K. auszuschreiben, in Baden auch größe Verbände; aber die Staatsbehörden mußten sie f einziehbar und vollstreckbar erklären. In Preuß waren die kath. K. geregelt durch die Instruktion d Erzbischofs von Köln vom 5. Mai 1868, teils dur Gesetze für einige Landesteile, wie für das lin Rheinufer (14. März 1845) und Hannover (14. O 1848); das Gesetz für Vermögensverwaltung kath. Kirchengemeinden vom 20. April 1875 (¶ Ve mögensrecht) gab dem Kirchenvorstand das Rec Umlagen auszuschreiben nach Maßstab der Staat und Gemeindesteuern. Im Anfang des 20. Jh wurde das kath. kirchliche Steuerwesen geordn durch Staatsgesetz vom 14. Juli 1905 und zwar äh lich wie für die evg. Kirche durch das preußische K chengesetz vom 26. Mai 1905 und das Staatsgesetz vo 14. Juli 1905. Nach diesem haben die Kirchengemei den das Recht, Steuern zu erheben. Steuerpflich sind alle Evangelischen, die innerhalb der betreffe den Kirchengemeinde ihren Wohnsitz haben, au nahmsweise auch juristische Personen; ob auch nicht aus der Kirche ausgetretenen Mitglieder v Sekten K. zu entrichten haben, ist zweifelhaft. Ko fessionslose unterliegen der Steuerpflicht nicht; a der Kirche Ausgetretene (¶ Kirchenaustritt: I) könn noch eine bestimmte Zeit herangezogen werden. V der Steuer befreit sind die Altlutheraner, die M glieder der Brüdergemeinde, Mennoniten und Ba tisten; dagegen müssen Reformierte, soweit sie ni eine besondere Gemeinde bilden, und Anglikaner zahlen. Bei mehrfachem Wohnsitz innerhalb der Lan deskirche wird das steuerpflichtige Einkommen n bestimmten Grundsätzen unter den beteiligten G meinden verteilt; bei mehrfachem Wohnsitz innerh und außerhalb der Landeskirche ist volle Besteueru an jedem Wohnsitz zulässig; doch sind Richtlinien v einbart, um eine Doppelbesteuerung zu vermeid — Der Maßstab für die Umlagen waren die Staa einkommensteuer und Realsteuern; der evg. Teil ei Mischehe mußte die Hälfte des Steuersatzes des G mannes entrichten; als Rechtsmittel galten der G spruch bei dem Gemeindekirchenrat, Berufung an d Regierungspräsidenten und Beschwerde bei d Oberverwaltungsgericht. — Geistliche und Kirch beamte waren bisher hinsichtlich ihres Dienste kommens und Ruhegehalts von K. befreit; nachd die Geistlichen in einzelnen Kirchengemeinden fr willig auf ihre K.freiheit verzichtet hatten, hat Preußische Evg. Kirchensenat im April 1928 durch N verordnung dieses Privileg beseitigt; diese Vero nung ist zunächst noch nicht veröffentlicht und nicht Kraft getreten; die Angelegenheit soll bei dem v Preußischen Landtag zu beratenden allgemeinen gesetz zur Erörterung gelangen.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Das Recht der Besteuerung ist den Kirchen in ihrer Eigenschaft als öffentlich-rechtlichen Korporationen auch nach der Staatsumwälzung durch Art. 137 der Reichsverfassung von 1919 (¶ Kirche: VII, 3 c α) gewährleistet geblieben; dieses Recht wird in den meisten neuen Landesverfassungen besonders erwähnt, sowohl als Recht der Kirche wie der Einzelgemeinde. In letzterer stellen die vereinigten Gemeindekörperschaften den Steuerbedarf fest und beschließen über die Höhe der Umlage; mehrere Gemeinden können sich zu einem Verband (Stadtsynode in Berlin und Frankfurt a. M.; Parochialverbände) zusammenschließen, der an Stelle der Einzelgemeinden für diese nach Maßgabe der Gesetze die K. erhebt. Auch die Synodalverbände dürfen Steuern beschließen. Die Steuerbedürfnisse der höheren kirchlichen Verbände werden nicht als besondere Steuer erhoben, sondern als Teil der kirchlichen Gemeindesteuern. Alle K. sollen stets nur eine subsidiäre Einnahmequelle darstellen, nur zur Ergänzung ausgeschrieben, soweit die sonstigen verfügbaren Einnahmen zur Befriedigung der Bedürfnisse nicht ausreichen. Die Besteuerung geschieht jetzt durch Zuschläge zur Reichseinkommensteuer (Finanzausgleichsgesetz vom 23. Juni 1923 § 18 Abs. 1). Zu diesem Zweck müssen die bürgerlichen Behörden ihre Steuerlisten den Religionsgesellschaften zugänglich machen; aus diesem Grunde müssen die Standesämter statistische Erhebungen über die Zugehörigkeit zu den verschiedenen Religionsgesellschaften vornehmen und diesen Auskunft darüber erteilen (Reichs-Personen-Stands-Gesetz § 82 a in der Fassung des Gesetzes vom 11. Juni 1920), und sind die Behörden berechtigt, nach dieser Konfessionellen Zugehörigkeit zu fragen. Da gemäß § 19 II der Reichsabgabenordnung vom 13. Dezember 1919 der Reichsfinanzminister auf Antrag der Religionsgesellschaften den Landesfinanzämtern und den Finanzämtern die Verwaltung öffentlich-rechtlicher Abgaben übertragen kann, hat der genannte Minister durch seinen Erlaß vom 11. Juli 1921 für die evg. Landeskirche der älteren Provinzen Preußens und durch Erlaß vom 19. Sept. 1921 für die Landeskirchen der neuen preußischen Provinzen den Finanzämtern die Erhebung der K. übertragen; diese benachrichtigen die Steuerpflichtigen und ziehen die Beiträge in vierteljährlichen Raten ein; für diese Mehrarbeit zahlen die Kirchengemeinden eine Pauschalsumme als Vergütung. Die Finanzämter können zur Erfüllung dieser Aufgabe staatliche, kommunale oder kirchliche Organe zur Hilfeleistung heranziehen. Die Kirchengemeinden können Zuschläge bis zu 10% der Reichssteuer als K. festsetzen, in Sachsen ausnahmsweise bis zu 15%; die Zuschläge über 10% bedürfen der besonderen Genehmigung der zuständigen staatlichen Behörden. Die einzelnen Länder haben die Erhebung der K. meistens durch besondere Gesetze geregelt, die sich inhaltlich im wesentlichen mit den preußischen Bestimmungen decken (Bayern: Gesetz vom 22. Sept. 1921; Sachsen: Gesetz vom 1. Juli 1921; Thüringen: Gesetz vom 18. Okt. 1920). — Weiteres in ¶ Finanzwesen: II, 2 b.

Litteratur bei ¶ Finanzwesen: II, 2. — Gg. Paul und Joh. Hosemann: Die K. in Preußen, 1929². **Arndt.**

Kirchenstühle (Kirchenbänke, Kirchensitze; ¶ Kirchenbau: II) gehören zum ¶ Kirchengebäude; die Baupflicht, auch die des Patrons erstreckt sich daher auf sie genau so wie auf das Gebäude selbst. — Da die K. Eigentum der Kirchengemeinde sind, hat diese (durch ihre gewählten Organe) über die Verteilung und Vergebung zu beschließen, doch unter Aufsicht der Kirchenbehörde. Dabei sind aber bestimmte Rechte zu beachten. Das Allgemeine Landrecht regelt das Kirchstuhlrecht genau. Darnach hat der Patron das Recht auf einen Kirchstuhl an bevorzugtem Platz; einem Hause oder Gut können K. auf die Dauer zugehören; solches Recht geht auf den jedesmaligen Besitzer über; es erlischt auch nicht durch Zerstörung. Möglich ist auch die Ersitzung des Rechts auf einen Kirchstuhl, falls sie animo iuris erfolgt, also wenn ein Hofbesitzer die Benutzung eines bestimmten K.s als ein ihm als Hofeigentümer zukommendes Recht in Anspruch nimmt. Solche Rechte müssen gegebenenfalls gegen Entschädigung aufgehoben werden; in Streitfällen sind die ordentlichen Gerichte zuständig. — Während in Land- und kleineren Stadtgemeinden die feste Vergebung der K. gegen Miete namentlich im deutschen Osten noch immer weit verbreitet ist, kommt sie in Stadtgemeinden und allgemein im Westen mehr und mehr in Abgang. Sie wird oft als unsozial gebrandmarkt. In städtischen Verhältnissen knüpfen sich in der Tat an die Vermietung sehr unerfreuliche Nebenerscheinungen: Nichtmieter werden von Mietern unfreundlich vom Platz gewiesen und finden keinen freien Platz; die günstigsten Plätze bleiben immer in den gleichen Händen usw. Aber in Dorfgemeinden, in denen für jedermann Platz ist, kann feste Vergebung der Plätze das kirchliche Heimatgefühl, auch das Verantwortungsgefühl für den Kirchenbesuch stärken. Also ist vor schablonenhafter Gleichmacherei zu warnen. Die Dorfsitte hat an den festen, zumal den ererbten Kirchstühlen, eine wichtige Stütze. — Ueber die Gestaltung der K. vgl. ¶ Kunstgewerbe.

Karl Meidinger: Ueber die Rechte an K.n nach kath. und prot. Kirchenrechte, 1891; — Uibeleisen: Die Rechtsverhältnisse der K. nach kath. und prot., insbes. bayerischem Kirchenrecht (DZKR VIII, 1908, S. 294 ff); — P. Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1906/10, S. 482 ff. **Schian.**

Kirchentag. Als „Kirchentage" werden vielfach größere kirchliche Konferenzen bezeichnet, ferner in manchen Landeskirchen die verfassungsmäßigen Tagungen der kirchlichen Selbstverwaltungsorgane (früher „Landessynoden"). Im besonderen hat der Terminus den Deutschen Evangelischen Kirchentag im Auge, zu dem sich erstmals vom 20.—21. Dez. 1848 in Wittenberg führende Männer des kirchlichen Lebens aus ganz Deutschland zusammengefunden hatten, um den deutschen evg. Kirchen in den durch die Wirren der Revolution neu erwachsenen Aufgaben durch eine geeignete Verfassung die Möglichkeit zu einem wirksameren Handeln zu geben. Es wurde die Begründung eines Kirchenbundes in freiester Form auf Grund der reformatorischen Bekenntnisse beschlossen (¶ Kirchenbund, 1); aber zu einer Ausführung dieses Beschlusses ist es nicht gekommen. Dafür wurde die zündende Rede, in der Johann Hinrich ¶ Wichern auf diesem K. „das gottentfremdete Elend des Volkes und die versäumte Hilfe der Kirche" schilderte, das Signal zur Begründung des Zentralausschusses für die ¶ Innere Mission der deutsch-evg. Kirche und den von ihm bis 1872 veranstalteten 16 K.en in den verschiedenen Städten Deutschlands. Auf ihnen trafen sich die kirchlichen Führer des evg. Deutschlands und nahmen zu den jeweils wichtigsten kirchlichen und theologischen Fragen Stellung (Kindertaufe, Ehescheidung, Heidenmission, Bekenntnis, Sonntagsfeier usw.). Der letzte K. fand 1872 in Halle a. S. statt.

Die Verhandlungen, die nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches im Weltkrieg und während der Neukonstituierung der deutschen Landeskirchen in schwerster Zeit zur Begründung des Deutschen Evg.

¶ Kirchenbundes (: 1 d) führten, fanden auf Versammlungen statt, die mit Recht den Namen Deutscher Evangelischer Kirchentag trugen. Auf dem ersten vorbereitenden K. vom 1.—5. Sept. 1919 in Dresden, wo zum erstenmal Vertreter der Kirchenregierungen, der Synoden und der freien Arbeitsverbände aller deutschen evg. Landeskirchen mit führenden kirchlichen Persönlichkeiten, Männern und Frauen, zu gemeinsamer Beratung vereint waren, wurde einmütig beschlossen, den K. zu einer dauernden Einrichtung zu machen und ihm die Aufgabe zu übertragen, die Gründung eines Bundes evg. Landeskirchen vorzubereiten. Auf dem zweiten „vorbereitenden K." in Stuttgart vom 11.—15. Sept. 1921 wurde dann die Rechtsgrundlage für den Zusammenschluß geschaffen. Nach der Verfassung des Kirchenbundes ist der K. hinfort neben dem Kirchenbundesrat das konstitutive Organ des Bundes. Beide entsenden je 18 Mitglieder in den D. Evg. ¶ Kirchenausschuß. Aus den Verhandlungen des K.s in Dresden sei hervorgehoben der Beschluß betr. Uebernahme der Fürsorge für die deutsche evg. Auslandsdiaspora (¶ Diaspora: II, 4). Der K. in Stuttgart brachte eine Kundgebung der evg. Kirchen zur Schulfrage vom 15. Sept. 1921 („Stuttgarter evg. Schulprogramm"; ¶ Konfessionsschule, 3). Auf dem ersten verfassungsmäßigen Deutschen evg. K. vom 14. bis 17. Juni 1924 in Bethel kam es zur Sozialen Kundgebung vom 17. Juni 1924 (¶ Arbeiter: II, 4). Auf dem zweiten verfassungsmäßigen K. vom 17. bis 21. Juni 1927 in Königsberg i. Pr. wurden eine vaterländische Kundgebung sowie eine Kundgebung über die „Heiligkeit der Ehe" erlassen. Schon diese Uebersicht zeigt, daß die K.e die Stätten geworden sind, wo die im Kirchenbund vereinten deutsch-evg. Landeskirchen die großen durch die neue Zeitlage hervorgetretenen Fragen energisch zu erfassen und sie einer Lösung vom Boden reformatorischen Verständnisses entgegenzuführen bestrebt sind.

Für die älteren K.e vgl. RE³ X, S. 476 ff; für die neueren vgl. Verhandlungen der K.e in Dresden, Stuttgart, Bethel, Königsberg je im Verlag des Evg. Preßverbandes für Deutschland, Berlin-Steglitz. — Weiteres bei ¶ Kirchenbund. **Hinderer.**

Kirchentöne heißen die auf den Tönen D, E, F und G als finales ruhenden Oktavausschnitte aus der natürlichen Leiter des mittelalterlichen Tonsystems von G—e', die durch die verschiedene Aufeinanderfolge von Ganz- und Halbton ihr besonderes Gepräge erhalten: D—d heißt dorisch, E—e phrygisch, F—f lydisch, G—g mixolydisch. Diesen Haupttonarten stehen zur Seite die Nebentonarten: hypodorisch, hypophrygisch, hypolydisch und hypomixolydisch. Bestimmend für die Tonart sind: finalis, repercussio und ambitus. Die finalis entspricht der modernen Tonika, die Reperkussion etwa der Dominante, mit ambitus ist der Umfang vom tiefsten bis zum höchsten Melodieton gemeint. In der finalis stimmen Haupttonart und ihre Nebentonart überein, abweichen Reperkussion und Umfang. Die Reperkussion ist bei Haupttonarten die Quinte oder, wie bei dem Phrygischen, die Sexte. Nebentonarten haben die Terz bzw. die Quarte (hypophrygisch) als zweiten Angelpunkt der Melodik neben der finalis. Der Umfang der Haupttonarten erstreckt sich nach oben hin bis zur Oktave oder None, nach unten hin bis zur Untersekunde oder wie beim Phrygischen zur Unterterz. Nebentonarten gehen bis zur Quarte oder Quinte unter die finalis hinab und reichen nur bis zur Sexte oder Septime hinauf. K. kommen in ihrer natürlichen Lage oder transponiert vor. Die Alten kannten vornehmlich die Transposition in die Oberquarte mit Hilfe der Vorzeichnung eines b. Ursprünglich vier Tonarten (protus, deuterus, tritus, tetrardus) und dann auch (vier authentische und vier plagale) werden schließlich auch die Leitern auf a (äolisch) und c (ionisch) sei Glareans Dodekachord (1547) in die theoretische Erörterung hineinbezogen.

Jourij v. Arnold: Die alten Kirchenmodi, 1878; — H. Riemann: Geschichte der Musiktheorie I, 1898; — Fr. Haberl: Magister choralis, 1900, § 13; — E. de Coussemaker: Scriptores de musica, nova series, 1864. **J. Wol**

Kirchenverfassung.

I. K. im christlichen Altertum; — II. K. Westeuropas im Mittelalter; — III. Geschichte der evg. K.; — IV. Kath. K. in der Neuzeit; — V. K. der östlichen Kirchen in der Neuzeit. — Ergänzend vgl. ¶ Kirche, ¶ Kirchenrecht.

Kirchenverfassung: I. Im christlichen Altertum.

1. Die Urgemeinde; — 2. Paulus; — 3. Das nachapostolische Zeitalter; — 4. Die innere Entwicklung des Episkopats; — 5. Wahl und Absetzung der Bischöfe; — 6. Ausbreitung des Episkopats; — 7. Mutter- und Tochterkirchen im Osten; — 8. Rom und das Abendland. Karthago und Afrika. Rom und Alexandrien; — 9. Die Synode von Nicäa und die Provinzialverfassung im Osten; — 10. Die Provinzialverfassung im Westen; — 11. Die Patriarchate im Osten; — 12. Roms Stellung; — 13. Der Verkehr der großen Verbände untereinander; — 14. Die Synoden; — 15. Die Kirche und das Reich.

Ueber die Entstehung der Kirchenverfassung gehe die Meinungen noch stark auseinander, nicht nu zwischen evg. und kath. Forschern, von denen di zweiten durch das Dogma ihrer Kirche in den Haupt punkten gebunden sind, sondern auch innerhalb de unabhängigen Wissenschaft. Auf dem knappen Raun dieses Sammelwerks ist es nicht möglich, sich mit de verschiedenen Anschauungen auseinanderzusetzen. E sei mir daher gestattet, vorzuführen, was sich mir al die wahrscheinlichere, freilich vielfach auch nur wahr scheinlichere ergeben hat. Vermutungen spielen dabe natürlich eine Rolle, aber nicht mehr als in andern An schauungen auch: das ist bei dem Zustand unsere Quellen nicht anders möglich. Aber ich glaube alle dings, daß bei meiner Auffassung sich vieles über haupt erst oder wenigstens leichter erklären läßt, al bei der herrschenden.

1. Was wir Verfassung nennen, hat sich im U christentum erst vorbereitet. An der Spitze der ¶ U gemeinde stehen die Zwölfe als die Träger de sicheren Ueberlieferung. Sie, die ¶ Apostel, leiten d Muttergemeinde Jerusalem wie die andern G meinden jüdischen Ursprungs von Palästina bis hi auf nach Antiochien. Aber ihr Haupt ist nach de Weise der rabbinischen Schulen, die so die Lehre de Meisters am sichersten zu überliefern gedenken, d nächste Verwandte Jesu, ¶ Jakobus der Gerech (¶ Judenchristentum, 2), und seine Autorität reich auch dazu aus, den ersten der Zwölfe, ¶ Petrus, vo seinem Entgegenkommen gegen die Heidenchristen i Antiochien zurückzurufen (Gal 2).

Daneben aber bestehen in den Gemeinden außer den pneumatischen Propheten und Lehrern (Apgs 15 $_{22}$ mit $_{32}$ 13 $_{1}$) auch Presbyter. Da die „Aeltesten" im Judentum eine bürgerliche Behörde darstellen, bedeutet ihre Bestallung wohl, daß die jüdischen Christe sich nun als besondere Gemeinden neben den jüdi schen fühlen: sie sind nicht aus dem Volk Israel, wo aber — etwa so wie die ¶ Essener — aus den jüdische Gemeinden ausgeschieden; ihre Aeltesten leiten unter der Aufsicht der Apostel wie etwa die Aeltesten der judäischen Gemeinden die ihrigen unter dem Syn edrium. Sie können sich aber auch, wie die Verhan

kungen zwischen Paulus und den „Säulenaposteln" in Jerusalem (Gal 1) zeigen, von der Leitung der Apostel zeitenweise befreien und andere Wege gehen.

Solcher Art blieb die Verfassung des Judenchristentums auch über den Fall Jerusalems hinaus. Die Apostel fielen weg; aber an der Spitze blieben Mitglieder „des Hauses Jesu", wie an der der rabbinischen Schulen die Mitglieder des Hauses ihres Stifters.

2. Die Grundlagen dieses Zustandes zerbrachen, als ¶ Paulus das Christentum in die Heidenwelt hinausführte. Es löst sich aus dem Zusammenhang des fleischlichen Volkes Israel und wird das Volk Israel der Verheißung und des Geistes (¶ Heidenchristentum, 6). An die Stelle der Autorität derer, die mit dem Jesus im Fleisch verkehrt hatten, treten der Geist und seine Werkzeuge. Die ¶ Kirche (: I) ist die himmlische Welt des Geistes, die sich durch den Christus vom Himmel auf die Erde herab erstreckt, noch nicht sichtbar für die Welt, aber wirklich und spürbar für ihre Mitglieder. Hier darf nur der Geist regieren, der sich seine Werkzeuge frei wählt und schafft. So bleiben zwar die pneumatischen Aemter der Urgemeinde, aber ihr Wesen verändert sich: der Apostolat ruht nicht mehr auf der äußeren Gemeinschaft mit Jesus, sondern auf dem freien Willen des Christus, der auch vom Himmel her dazu beruft. Er behält Recht und Pflicht der obersten Leitung der Gemeinden, wird aber in ganz anderem Umfang als bisher Amt der Mission und des einzelnen Apostels. Die Prophetie wird, z. B. in Korinth, eine ganz verbreitete Gabe; die „Lehre" steht neben den beiden als Grundlage des Gemeindelebens, und daneben wirkt der Geist allerhand andere außerordentliche Gaben, die dem Besten der Gemeinde dienen (¶ Geist: III). Unter diese Gaben fällt auch die des „Regierens". Und zu deren Inhaber werden die Männer und Frauen gehören, die den äußeren Dienst an der Gemeinde und die Fürsorge für sie in freier Liebestätigkeit übernehmen und dafür Ehrerbietung und Gehorsam erwarten dürfen (die προϊστάμενοι, κοπιῶντες mit den ἀντιλήμψεις, κυβερνήσεις I Kor 12_{28} Röm 12_8 I Thess $5_{12.\ 13}$). Sie sind es wohl auch, die in Phil 1_1 als die Aufseher, ἐπίσκοποι, erscheinen, die insbesondere die Liebesgaben der Gemeinde verwalten und in den διάκονοι ihre Diener haben. Presbyter nennt auf paulinischem Boden nur die Apostelgeschichte (14_{23} 20_{17}). Ob ihr Fehlen in den echten paulinischen Briefen nur zufällig ist, oder ob die Apostelgeschichte hier die Verhältnisse eines anderen Gebiets oder einer andern Zeit einmengt, ist natürlich schwer zu entscheiden.

Die Gemeinden sind nun aber nicht einfach regiert. Nur das, was vom Herrn her überliefert ist, hat unbedingt Geltung. Auch die höchste Autorität nach ihm, die der Apostel, gilt nur, wenn die Gemeinde in ihnen das Werkzeug des Geistes spürt. Denn die Gemeinde selbst hat gleichfalls den Geist und kann daher alles beurteilen, was von ihm kommt. Aber sie wird, wenn sie einmal den Glauben an eine pneumatische Person gewonnen hat, sich ihr ohne weiteres unterwerfen. In gottesdienstlicher Beziehung, vor allem beim Herrnmahl ist sie selbständig: jeder kann auftreten und bieten, was der Geist ihm gibt. Die Gemeinde aber ist dafür verantwortlich, daß alles ordentlich zugeht (I Kor 14, bes. $_{26-40}$), ebenso wie für die Sammlung der Liebesgaben, die für Jerusalem (I Kor 16_{1-4} II Kor 8. 9) oder den Apostel (Phil 4_{10} ff) bestimmt sind, oder für die Bestrafung der Sünder in ihrer Mitte (I Kor 5_{1-9} II Kor 1_{23}—2_{13}).

3. In der nachapostolischen Zeit bleibt das Bewußtsein der Gemeinde, selbst den Geist zu haben, erhalten und bleiben auch die in besonderem Sinn pneumatischen Personen der Propheten und Lehrer. Dagegen treten nun auch die Presbyter und zugleich die Bischöfe und ihre Diakonen deutlicher hervor. Die ¶ Apostellehre freilich hat keine Presbyter, sondern nur Bischöfe und Diakonen als Ersatz für Apostel und Propheten. Die anderen Quellen aber haben zwar neben den Presbytern zum Teil den Titel der Bischöfe (und Diakonen) nicht, wohl aber die Sache. Die bedeutendsten Quellen dieser Art stammen aus Rom (¶ Clemensbriefe, ¶ Hermas). Die Presbyter sind die Geehrten, Propheten, Lehrer, Märtyrer, Asketen, lang bewährte Männer und Frauen, denen wie in den Synagogen die Gemeinde den Platz auf den vordersten Bänken einräumt, weshalb sie auch die πρωτοκαθεδρίται heißen. Aus ihrer Zahl aber wählt dann die Gemeinde die Männer, die da, wo eigentliche Pneumatiker wie die Propheten fehlen, das Herrnmahl, die Eucharistie halten und leiten, die ἐπίσκοποι, denen dabei die Diakonen zur Seite stehen. Diese Bischöfe haben jetzt im I Clemensbrief ein festes Amt. Es stammt nach seiner Ausführung von den Aposteln, nicht als ob sie deren Nachfolger wären: die Apostel haben nur einst ihre Erstlinge zu diesem Dienst erwählt und dafür gesorgt, daß auch nach deren Tod andere in ihre Stelle einrückten, von den Presbytern aus ihrer eigenen Mitte gewählt und von der ganzen Gemeinde anerkannt. Aber die Gemeinde hat nun kein Recht mehr, sie aus ihrem Amt zu entfernen, wenn sie sich nicht schwere Verfehlungen haben zu Schulden kommen lassen. Sie sind als Presbyter zum Amt der ἐπισκοπή und der λειτουργία bestellt und haben nach Gottes Ordnung ein Recht auf dieses Amt. Es war ein Unrecht, daß die Korinther ohne Grund ihre Bischöfe zugunsten anderer, wahrscheinlich pneumatischer Personen verdrängt haben. Die Presbyter haben dadurch ihr Wesen nicht verändert: sie bleiben die patriarchalische Spitze der Gemeinde, kein Kollegium, sondern die einzelnen Geehrten. Aber auch die Bischöfe bilden keines, sondern wechseln entweder in der Eucharistie ab oder sind da, wo die Gemeinde keinen einheitlichen Versammlungsort hat, für die Gottesdienste in den verschiedenen Häusern bestimmt, so wie da ja auch allemal, je nach der Zusammensetzung der Versammlung, andere Personen für die ersten Bänke bestimmt sein können.

Dagegen tritt uns nun etwa seit dem Anfang des 2. Jhd.s überall in den Gemeinden, aus denen wir hören, der Episkopat als monarchisches Amt entgegen: so vor allem und zuerst in Antiochien und den großen Städten der Asia, des westlichsten Kleinasiens, in den Briefen des ¶ Ignatius (um 110): eine Gemeinde und ein Bischof. Nur wo der Bischof oder sein Beauftragter ist, darf die Eucharistie gefeiert werden. Die kleinen Hausversammlungen, wie sie in der Apgsch oder Röm 16, I Kor 16_{19}, Kol 4_{15}, Philemon 2 und wohl überall in größeren Gemeinden bestehen, haben kein Recht mehr dazu. Damit ist das Bischofsamt im Grund noch kein anderes geworden: an der Eucharistie hat es nur wie in I Clem das alleinige Recht. Und an einzelnen Orten ist auch das noch nicht vollkommen durchgedrungen. Aber wo der Bischof jenes alleinige Recht hat, ist seine Macht wesentlich verstärkt, eben weil er der Einzige ist. Und da bei Ignatius die Gemeinde zur Gottesgemeinde nur in der Eucharistie wird, diese aber nur in der Vollversammlung unter dem Bischof gefeiert werden darf, so wird sie Gemeinde Gottes eben nur durch den Bischof und den Gehorsam gegen ihn.

Auch die Presbyter erscheinen da in einem

andern Licht. Sie sind zwar zunächst immer noch einfach die Geehrten und haben am Opfer keinen tätigen Anteil. Aber sie sind nun auch die Geehrten der ganzen Gemeinde und vertreten sie als ihre Aristokratie vor dem Bischof: sie werden dessen Ratskollegium. Die Gemeinde selbst ist zu groß geworden, als daß er mit ihr alles besprechen könnte. Aus dem Presbyterium nimmt er dann wohl auch die Vertreter, die er für die Eucharistie braucht, und bei der Bischofswahl hat es wohl auch den entscheidenden Einfluß.

Von da ab finden wir nun überall in den großen Gemeinden — und aus solchen haben wir so gut wie allein unsere Nachrichten — das dreifache Amt mit der monarchischen Spitze. Von wo es ausgegangen ist und ob es überhaupt einen einheitlichen Ursprung hat, ist ganz unsicher. Die Ignatianen bezeugen, daß es in Antiochien sehr viel fester ist als in der Asia. Aber das beweist nicht, daß es von dort hieher gekommen war. Auch sein Ursprung in Jerusalem ist sehr unwahrscheinlich. Wenn hier in der judenchristlichen Gemeinde die rabbinische Sitte des Familienhaupts im Interesse der Ueberlieferung durchgedrungen ist (Jakobus, Symeon), so ist das doch nicht dasselbe wie das Bischofsamt mit seiner vorwiegend sakralen Bedeutung. Und ob dort der Name Bischof überhaupt gebräuchlich war, wissen wir nicht: ¶ Hegesipp, der ihn gebraucht, kann ihn sehr wohl von der dortigen heidenchristlichen Gemeinde seiner Gegenwart auf die ältere judenchristliche Zeit übertragen haben.

Was aber zum Einzelepiskopat geführt hat, ist wiederum ungewiß. Wenn man jedoch bedenkt, wie am Anfang der Geschichte die Feier der Eucharistie in den Häusern hin und her und zugleich die Vielheit der Bischöfe steht und wie dann Ignatius zum erstenmal mit stärkstem Nachdruck die *eine* Eucharistie der Vollgemeinde mit dem *einen* Bischof vertritt, so liegt der Gedanke nahe, daß wie hier so auch in alter Zeit die beiden Punkte innerlich zusammenhängen, daß man mehrere Bischöfe brauchte, weil man sich nur in kleinen Häufchen da und dort versammeln konnte, daß dann aber überall da, wo man sich einen einheitlichen gottesdienstlichen Raum schuf, auch nur *ein* Bischof bestellt wurde, ein Vorgang, der ja noch andere Vorteile genug bot. So war es also in Antiochien zur Zeit des Ignatius und so wurde es im Lauf der nächsten Zeit in allen großen Städten. Von ihnen aus aber drang, wie immer in solchen Fällen, der Grundsatz „*ein* Bischof" überall durch. Und wie dann gerade die großen Gemeinden ihres Wachstums wegen wieder mehrere Versammlungshäuser brauchten, da war der einheitliche Episkopat schon so fest, daß er dadurch nicht mehr bedroht wurde, sondern in den neuen Häusern nur noch seine Beauftragten amten durften.

4. Die *innere Entwicklung des Bischofsamts* läßt sich ziemlich genau verfolgen. Es ist ein beständiger Fortschritt an der Hand der Eucharistie, des heiligen Mittelpunktes des Gemeindelebens. Die Heimat dieser Entwicklung aber ist der lateinische Westen; nur langsam folgt auch der griechische Osten. Aber auch im Westen verläuft nicht alles einheitlich. Rom geht voran, Afrika folgt meist rasch nach; von den übrigen Ländern ist wenig bekannt. Maßgebend bleibt vorerst überall, daß der Bischof das Recht der Eucharistie allein hat und an andere übertragen kann wie er will: wenn er, soviel wir sehen, in der Regel die Presbyter dazu bestimmt, so zeigt doch die Synode von Arelate 314 (Kanon 15), daß damals noch an vielen Orten des Abendlandes die Diakonen das Opfer feiern, vermutlich in ländlichen Gemeinden, die nur einen Diakonen als Vertreter des geistlichen Amtes haben und doch die Eucharistie nicht entbehren sollen. Auch das kann ursprünglich nur mit Willen der Bischöfe geschehen sein.

Ein neuer Fortschritt in der inneren Entwicklung des Episkopats beginnt in Rom und damit im ganzen Westen und in der Asia mit dem Kampf gegen die ¶ Gnosis. Ihren Neuerungen stellt man die alte Ueberlieferung entgegen, wie sie durch die Kette der Personen verbürgt ist, die mit den Aposteln oder den von ihnen bestellten Männern in unmittelbarem Verkehr gestanden hatten, und wie sie schließlich von der ganzen Gemeinde bezeugt wird (¶ Tradition). Unter diesen „Alten" spielen auch die Bischöfe, die ja auf die Apostel zurückführen, ihre Rolle. Und nachdem jene Alten überhaupt ausgestorben sind, hält man sich nun noch an die Bischöfe, die eben ohne Unterbrechung in die apostolische Zeit zurückreichen, indem die älteste Gemeinden die ihrigen von den Aposteln erhalten haben, die jüngeren aber Ableger der alten sind und für alle Gemeinden das Wesentliche ist, daß die apostolische Ueberlieferung von Hand zu Hand, d. h. von Bischof zu Bischof weitergeleitet und vererbt wird. So werden die Bischöfe die Bürgen der reinen Ueberlieferung in der Lehre, den Einrichtungen und der Sitte. Sie bekommen das Lehramt, wie sie ja mit der Leitung der Eucharistie zugleich die Aufsicht über die damit verbundenen heiligen Gebräuche und Vorträge gewonnen haben. So ist es schon bei dem Orientalen ¶ Hegesipp und bei dem gallischen Asianer ¶ Irenäus um 180, so vor allem bei dem Karthager ¶ Tertullian.

Ein besonderes Amtscharisma als Quelle dieser Autorität des Bischofsamts gibt es noch nicht. Ein solches tritt uns zuerst entgegen bei Hippolyt von Rom (um 220), ist aber, wie man aus seiner Kirchenordnung wird schließen dürfen, in Rom selbst schon etwas älter. Und es setzt wieder bei dem entscheidenden Punkt ein, bei dem Recht auf den Vollzug der Eucharistie, dem Priestertum. Aus dem bloßen Recht wird jetzt das Charisma, die geheimnisvolle innere Ausstattung, die durch die Weihe vermittelt ist, darum schließlich auf die Apostel zurückgeht und den Bischof erst fähig macht, das Opfer zu vollziehen. Und der Besitz dieser Amtsgnade macht es ihm zugleich möglich, den übrigen Stufen des Klerus durch Handauflegung und Gebet mitzuteilen, was sie für ihr Amt nötig haben: die sakralen Fähigkeiten dieser Stufen sind Ausflüsse des bischöflichen Urcharismas. Das ¶ Priestertum und die Bedeutung der sakralen Weihen, wie sie in den heidnischen Mysterien der Zeit zu Hause sind, haben hier ihren Einfluß auf die Kirche ausgeübt.

Gleichzeitig mit dem wesenhaften Priestertum hat dann aber der Bischof auch die Gewalt der Vergebung, der Wiederaufnahme in die durch Todsünden verlorene kirchliche Gemeinschaft gewonnen. Schon um den Anfang des 3. Jhd.s muß er in Rom die Vergebung von Sünden mittlerer Schwere, die nur auf Zeit den Ausschluß nach sich zogen, gehabt haben, nicht aber für Todsünden, bei denen einst nur auf das Zeugnis des Geistes hin die Gemeinde den Ausgeschlossenen wieder hatte zulassen können. Nachdem aber hier der römische Bischof Kallist (¶ Calixt I) um 220 den bedeutsamen Schritt getan hatte, daß er die Vergebungsgewalt der ¶ Märtyrer als der letzten Pneumatiker der bischöflichen Bestätigung unterstellte und damit ihr uraltes Recht in eine bloße Fürsprache verwandelte, die eigentliche Vergebungsgewalt aber dem Bischof überwies, ist kurz darauf auch dieser Rest der Märtyrergewalt verschwunden und zur Zeit der decischen Verfolgung die Gewalt des Bischofs abgeschlossen worden. Auch hier aber ist der Zusamme-

ang mit dem Recht des Bischofs an die Eucharistie klar
Vergebung ist ja nichts anderes als Wiederaufnahme
n die eucharistische Gemeinde, Wiederzulassung zu
hrem eigentlichen Heiligtum (¶ Bußwesen: II, 1 d).
In Rom kam es dann aber gerade an diesem Punkt
u einer Spaltung. Die Doppelwahl von ¶ Cornelius
nd ¶ Novatian 251 war allerdings zunächst aus keinem
rundsätzlichen Gegensatz entstanden. Als dann aber
lovatian die Wiederaufnahme der Gefallenen ver-
weigerte, so war damit die Vergebungsgewalt des
Bischofs verneint. Weil er aber in Rom nicht durch-
edrungen ist, so hat hier das Bischofsamt die Ge-
alt gewonnen, auf der sich alles andere aufbaut. Es
t die Nachfolge, die Fortsetzung des Apostolats: der
Bischof ist der Inhaber des apostolischen Charismas
nd damit aller apostolischen Gewalt der Lehre, des
Gerichts und der Vergebung sowie des Priestertums,
nit dem allem aber die Grundlage der Kirche und
er Gemeinde; was sich ihm entzieht, ist Schisma oder
häresie. Durch sein sakrales Wirken gewinnt jedermann
ein Christentum und erhalten alle Stufen des Klerus
hr Recht und die innere Befähigung zu ihrem Wirken.
Damit ist auch der ¶ Klerus ein abgeschlossener, durch
ie Weihen von der Gemeinde geschiedener Stand
eworden. Er ist kurz vorher nach unten erweitert
orden: an die Diakonen schlossen sich die Subdia-
onen und Akoluthen, die Exorzisten, Lektoren und
Ostiarier an, die teils im sakralen, teils im äußeren
Dienst als dienende Personen angestellt waren. Und
as Haupt dieses ganzen Klerus ist der Bischof. Er be-
ördert oder entfernt die Kleriker, schickt sie auf ihre
Posten, verwaltet das Vermögen der Kirche und ver-
ritt die Gemeinde nach außen. Deren Recht, dabei
itzuwirken, verschwindet oder wird Formsache.
Aber so stand es zunächst nur in Rom. In den
nderen Kirchen führte die Entwicklung schließlich
um selben Ziel, aber langsamer. Im Abend-
a n d selbst, dem Gebiet des unmittelbaren römischen
Einflusses, erfahren wir etwas nur aus Lugdunum
nd aus Karthago. Dort hatte auf dem Gebiet der
Lehre ¶ Irenäus noch nicht scharf geschieden zwischen
er Autorität der „Alten" überhaupt und der des
Bischofs. In Karthago aber hatte ¶ Tertullian dem
Bischof durchaus die entscheidende Stellung zuge-
prochen. In Sachen der Todsünden jedoch hatte er
chon in seiner vormontanistischen Zeit von einem
Recht des Bischofs, wie es dann Kallist in Anspruch
ahm, nichts gewußt, später aber es in aller Schärfe
ekämpft. ¶ Cyprian dagegen hatte am Anfang der
ecischen Verfolgung noch auf dem Boden Kallists
estanden, dann aber Schritt für Schritt sich den neuen
römischen Grundsätzen angeschlossen und nach dem
Ausbruch des novatianischen Schismas alles getan, um
e durchzusetzen und die abendländischen Bischöfe, die
uf dem alten Standpunkt geblieben waren, aus ihren
Gemeinden zu entfernen. In seinen Briefen und
Schriften hat er die Theorie der neuen Zeit umfassend
egründet, dargelegt und auf die Zukunft vererbt, so
aß von nun an im Westen die bischöfliche Gewalt
n dem neuen Umfang als anerkannt gelten darf.
Im Osten ist alles viel langsamer und ungleich-
näßiger gegangen. Den Anfang bildet auch hier
ffenbar das alleinige Recht des Bischofs auf die Eucha-
istie. Aber noch um 230 muß in Kappadozien
n einem uns bekannten Fall der Bischof vor einer
„Prophetin" zurücktreten, die nicht in festen liturgi-
chen Formen, sondern in freier Eingebung des Geistes
ie eucharistische Danksagung übt und die Gemeinde
uf ihrer Seite hat, bis endlich ein Exorzist ihren Geist
ls Dämon erweist. Da ist also der uralte Zustand noch
erhalten oder noch einmal durchgebrochen, daß der
Geist seine Werkzeuge erwählt und die Gemeinde sie
auch für die Eucharistie anerkennt oder ablehnt.

Ueber den Gang der Dinge in Syrien haben wir seit den Ignatianen lange keine Nachrichten mehr. In der Asia ist um 180 die Bedeutung des Bischofsamts für die Lehre anerkannt; dann aber fehlt auch hier alle weitere Kunde. Genaueres wissen wir nur von Alexandrien. Und hier tritt nun die Parallele zu der römischen Entwicklung deutlich hervor. Ursprünglich haben auch hier die Presbyter die Wahl und dann zugleich die Weihe des Bischofs in der Hand, und sie nehmen regelmäßig einen aus ihrer Mitte. Von der Nachfolge der Apostel oder gar einem Charisma ist hier erst recht nicht die Rede. Der Bischof hat auch keine Gewalt über die Lehre. Diese steht vielmehr den charismatischen Lehrern zu und ist darum nur geistiger Art: der Lehrer wirkt durch seine Ueberzeugungskraft. Solche Lehrer aber, die nicht zum Klerus gehören, finden sich nicht nur in den großen Meistern Alexandriens, ¶ Pantänus, ¶ Clemens und ¶ Origenes, sondern auch in den kleineren Orten Aegyptens. Erst Bischof Demetrius (189—232) nimmt den Kampf gegen sie auf und erhebt sich zugleich über die Presbyter, indem er, zum erstenmal in Aegypten, noch weitere Bischöfe bestellt. Mit ihnen setzt er gegen seine Presbyter durch, daß Origenes die auswärts gewonnene Presbyterwürde abgesprochen wird, und erreicht so zugleich, daß er allein in seiner Gemeinde das Presbyteramt verleihen kann. Es ist sehr bezeichnend, daß er dafür in Rom Zustimmung, im Osten aber Widerspruch findet. Aber seine Nachfolger Heraklas (232—247) und ¶ Dionysius (247—264/5) setzen diese Politik fort, und unter Dionys geschieht auch der letzte Schritt in der Vergebungsgewalt. Zunächst schwankt er noch, ob er, wie das in Rom Kallist eingeführt hatte, Märtyrersprüche zugunsten der Gefallenen erst prüfen und damit unter Umständen verwerfen soll. Dann aber zwingt ihn und gleich darauf und zum Teil gerade durch ihn den ganzen Osten das novatianische Schisma in Rom, sich über die Frage der bischöflichen Gewalt über Todsünden zu entscheiden. An ihr hing die Frage der kirchlichen Gemeinschaft mit Rom und dem Westen: wer für den römischen Bischof Cornelius war, mußte jene Vollmacht anerkennen, wer für Novatian war, sie ablehnen. Dionys aber setzte bei den Bischöfen der großen östlichen Kirchen Cornelius' Sache durch, und so machte der Osten den großen Sprung Rom nach. Von da an drang hier auch die Stufe, die der Episkopat im Westen erreicht hatte, durch: Osten und Westen waren unter derselben Anschauung vom Episkopat als dem Inhaber der apostolischen Gewalt, als der Grundlage der Kirche vereinigt. Der Novatianismus schied aus, hatte aber bezeichnenderweise im Osten eine ganz andere Stärke als im Westen.

5. Mit dieser Entwicklung des Bischofsamts hängt die Geschichte der Wahl und Absetzung seiner Inhaber zusammen. Die „Lehre der zwölf Apostel" nennt nur das Wahlrecht der Gemeinden. In I Clem, also in Rom, wählen die Presbyter, und in Alexandrien steht ihnen die Wahl und Weihe noch bis ins erste Viertel des 4. Jhd.s zu. Aber überall ist ohne Zweifel die Gemeinde derart mitbeteiligt, daß sie unter Umständen schon vorher ihre Wünsche geltend machen kann, jedenfalls aber erst der Wahl zustimmen muß. Darauf hat man auch in der Zukunft immer Wert gelegt, als das Wahlrecht sich änderte. Denn um 250 waren wenigstens im Abendland und bald nachher großenteils auch im Osten Wahl und Weihe, wo sie nicht der Muttergemeinde zustanden, den Nachbarbischöfen

zugefallen: das bischöfliche Charisma kann eben nur von Bischöfen übertragen werden; sie müssen daher auch die entscheidende Stimme bei der Wahl haben.

Wo die Absetzung von Bischöfen nötig wurde, hat sie ursprünglich der Gemeinde zugestanden: auch I Clem spricht ihr das Recht dazu nur ab, wenn sich die Bischöfe nichts haben zu schulden kommen lassen. Und auch nachdem Wahl und Weihe an die Bischöfe übergegangen sind, muß die Gemeinde einem todsündigen Bischof einfach das Amt absprechen: er hat das Charisma, den Geist verloren, und sie muß sich von ihm trennen, um sich nicht seiner Sünde teilhaftig zu machen. Das ist nicht nur der Grundsatz der Novatianer, sondern auch Cyprians, und so hält es auch die Gemeinde von Legio und Asturica und die ganze afrikanische Kirche bis in den Anfang des 4. Jhd.s. In Rom jedoch hat schon Bischof Kallist um 220 den Grundsatz vertreten, daß wie nur Bischöfe das Amt verleihen, so auch sie allein es nehmen können. Und nachdem der afrikanische ¶ Donatismus sich auf dem alten Brauch aufgebaut hatte, mußte auch die dortige katholische Kirche, um die Bundesgenossenschaft des übrigen Abendlands zu erhalten, die römische Weise annehmen, wie das Spanien und Gallien schon vorher getan hatten. Damit geht also das Recht der Absetzung, da wo es nicht in patriarchalischen Händen ruht, an die Synoden über.

6. Die bischöfliche Gewalt ist ihrem Wesen nach überall dieselbe. Jeder Bischof hat sie im selben Umfang von Gott unmittelbar und ist allein Gott verantwortlich. Diese Ansicht vertreten im ¶ Ketzertaufstreit in der zweiten Hälfte der 250er Jahre Cyprian von Karthago wie Firmilian vom kappadozischen Cäsarea gegen den römischen Bischof. Danach müßte also auch jede bischöfliche Gemeinde denselben Rang, die gleiche Selbständigkeit haben. Aber dem ist nicht so: längst heben sich einzelne Kirchen aus der Zahl der übrigen heraus, ragen in verschiedenem Maß hervor. Und die Ursache davon liegt wohl vorzüglich in der Art, wie sich der Episkopat und die Kirchen ausgebreitet haben.

Hier gehen die Meinungen freilich auseinander. Die herrschende ist, daß die bischöfliche Verfassung von Haus aus der normale Zustand für eine Gemeinde gewesen wäre und daß daher bei der ganz überragend städtischen Art der Gemeinden mindestens jede Stadt ihren Bischof mit Presbytern und Diakonen gehabt hätte. Die Landgemeinden dachte man in der Regel unselbständig, entweder einfach den städtischen angeschlossen, wie es Justin der Märtyrer von der Umgebung Roms und das Testament der 40 Märtyrer in Kleinarmenien während der diokletianischen Verfolgung für einen Teil der dortigen Gemeinden bezeugen. Oder man dachte namentlich stärkere Landgemeinden mit Presbytern und Diakonen versehen, die dann unter dem Bischof der Stadt ständen. So finden wir es um die Wende des 3. und 4. Jhd.s im Osten und Westen, hier vor allem in Spanien und Gallien. Man wußte aber auch, daß im Osten Dörfer, d. h. Gemeinden ohne römisches Stadtrecht, gleichfalls Bischöfe haben konnten, so schon am Ende des 2. Jhd.s z. B. in Phrygien, um 270 in Syrien und sehr wahrscheinlich schon um 250 in Afrika.

Die letzten Punkte sind ganz richtig. Aber man hat in der Regel nicht darauf geachtet, daß noch lange in einzelnen Gebieten, auch da wo es genug bedeutende Städte gab, doch viele von ihnen keinen eigenen Bischof haben, sondern unter dem einer oft recht entlegenen Stadt stehen, so daß dieser in seinem Titel die Namen beider Städte tragen kann, oder daß eine ganze Anzahl von Städten seiner Gemeinde angeschlossen sind. Und dieser Zustand läßt sich, wie zuerst L. Duchesne (s. Lit. im Anschluß an eine Stelle Theodors von Mopsuestia aber zugleich auf Grund besonderer Quellenzeugnisse getan hat, wie ich glaube, mit großer Wahrscheinlichkeit bis auf die Anfänge zurückverfolgen, dergestalt daß man schließlich zu dem Ergebnis kommt, daß es im Anfang mit Ausnahme der Asia nur ganz wenige Bischöfe gegeben habe und in den andern Gemeinden auf weiten Flächen nur oder höchstens Presbyter und Diakonen bestanden hätten. Dabei ist wohl denkbar, daß diese Kleriker vielfach zunächst ohne bischöfliche Bestallung einfach im Sinn der ältesten Zeit von ihren Gemeinden selbst eingesetzt und erst mit dem Fortschritt der Idee des Episkopats den Bischöfen unterstellt worden wären. Dann aber sind die Bischöfe in ihrem Bereich im Lauf der Zeit dazu fortgeschritten, zumal da, wo die weiten Entfernungen den Mangel an einer regelmäßigen Verbindung mit dem Bischof der Muttergemeinde spürbar machten, den Gemeinden eigene Bischöfe zu geben und damit die äußeren Teile ihres Gebiets zu selbständigen Kirchen zu erheben, von denen aus dann derselbe Vorgang sich im Lauf der Zeit weiter hinaus wiederholte. So wo es, wenn ich die Quellen recht verstehe, in Antiochien wo Ignatius sich zugleich als den Bischof Syriens bezeichnet und noch um 200 Bischof Serapion zugleich als Bischof in der cilicischen Stadt Rhossus erscheint. So war noch bis zum Ende des 2. Jhd.s in Aegypten mit seinen Nebenländern Libyen und Pentapolis nur ein einziger Bischof in Alexandrien. So ist 17 ¶ Pothinus von Lugdunum zugleich Bischof von Vienne und vielleicht noch viel weiter in Gallien der einzige Bischof. So ist um 170 Amastris der einzige Bischofssitz in dem großen Pontusgebiet, obwohl noch genug andere Gemeinden dort gewesen sein müssen. So haben noch um 170 Städte wie Nikomedien, Lacedämon um 190 Byzanz christliche Gemeinden, aber wahrscheinlich oder sicher noch keine Bischöfe. So ist um 250 für die beiden spanischen Städte Legio und Asturica zusammen nur ein Bischof, ist um 314 Maternus, Bischof von Trier, wahrscheinlich auch Bischof von Köln und Tongern, und noch um 370 ¶ Eusebius Bischof von Vercellä, Novara und Hipporegius, weil denn überhaupt im oberen Italien und im inneren Gallien im Anfang des 4. Jhd.s noch recht wenige Bischöfe und doch ohne Zweifel viel mehr Gemeinden in den Städten waren. So hatten in Thrazien noch 431 zwei Bischöfe je zwei Städte und war in Skythien, wo es nicht an Städten fehlte, auch im 5. Jh. nur ein einziger Bischof. Und auch im äußersten Osten schreitet die bischöfliche Organisation im 4. und 5. Jh. nur langsam voran.

Für einen Teil dieser Bischöfe, die ein großes Gebiet unter sich haben, hat man angenommen, daß sie als Metropoliten über andere Bischöfe gesetzt gewesen seien. Aber abgesehen davon, daß diese Erklärung für eine ganze Anzahl solcher Fälle von vornherein versagt und in andern eben keine unterstellten Bischöfe nachzuweisen sind, ist die Gewalt, die ein derartiger Bischof über etwaige wirkliche Bischöfe seines Gebiets besitzt, ganz anderer Art, als die der späteren Metropoliten und wird sie daher auch anders zu erklären sein. Und ich halte es zudem für so gut wie gewiß, daß die Metropolitangewalt mit dem ganzen Provinzialverband erst von der Synode von Nicäa geschaffen worden ist (s. 9

Man wird also m. E. genötigt sein anzunehmen, daß die Ausbreitung des Episkopats mit der der Gemeinden nicht gleichen Schritt gehalten hat. Von den großen Mittelpunkten aus setzt sie sich erst allmählich durch, und die Bischöfe selbst waren es, die das Ne

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

der bischöflichen Organisation immer enger machten. Dieser Vorgang, der bis heute nicht zum Stillstand gekommen ist, läßt sich noch in allen Teilen der Kirche vom letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts an mehr oder weniger deutlich verfolgen, im Osten z. B. im Pontusgebiet von Paphlagonien an bis an den oberen Halys und nach Kleinarmenien, von Kappadozien (Cäsarea) nach Großarmenien, in Ostsyrien und Persien von Arbela und andern Mittelpunkten aus, am allerdeutlichsten aber in Aegypten, wo von Bischof Demetrius an bis auf Alexander und Athanasius allmählich beinahe hundert Orte Bischöfe bekommen haben. Je mehr sich das Christentum ausbreitete, je größer die Gemeinden wurden, um so mehr wurden eigene Mittelpunkte nötig. Nur selten griff man, wie um 240 im pontischen Neu-Cäsarea zu dem Mittel, an einem Punkt zwei Bischöfe aufzustellen, so daß wohl jeder einen Teil des großen Gebiets zu versorgen hatte, oder daß, wie in manchen ostsyrischen Städten, ein Bischof für die Römer, ein anderer für die Syrer bestellt wurde. In der Regel schuf man vielmehr neue bischöfliche Mittelpunkte. So drang dann die bischöfliche Organisation immer weiter hinaus. So bekamen dann auch in manchen Landschaften die bedeutenderen Dörfer ihre Bischöfe, so in Syrien, in dem inneren Kleinasien, vor allem dem städtearmen Kappadozien. Das ist der Ursprung der Chorepiskopen, der Dorfbischöfe.

So war es aber auch im Westen. Hier zeigt das südliche Gallien noch auf der Grenze des 4. und 5. Jhd.s ein ganz klares Bild. Zwei der ältesten bischöflichen Kirchen dieses Gebiets sind Arelate und Massilia, beide in der römischen Provinz Viennensis. Aus den Verhandlungen am Anfang des 5. Jhd.s geht hervor, daß von Massilia aus bischöfliche Kirchen in der Provinz Narbonensis II gegründet worden sind. Und wenig später ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit, daß Arelate eine große Zahl von Tochtergemeinden gehabt haben muß nicht nur in der Viennensis selbst, sondern auch weit darüber hinaus. Von diesen Gemeinden hatte dann ein Teil weiterhin von ihm Bischöfe bekommen, während es in anderen bei Presbytern und Diakonen und damit bei der unmittelbaren Zugehörigkeit zu Arelate geblieben war, obwohl sie in entlegenen Provinzen lagen und von der Muttergemeinde durch dazwischenliegende bischöfliche Kirchen getrennt waren. — Die Frage, wie es in Italien und Afrika gestanden habe, wird sich erst entscheiden lassen, wenn ein weiterer Punkt erörtert ist.

7. Aus dieser Art der Ausbreitung des Episkopats ist nun das Verhältnis zwischen Mutter- und Tochterkirchen erwachsen, das man als das patriarchalische bezeichnen kann. Zunächst ist ja klar, daß in den Gemeinden, die nur mit Presbytern und Diakonen versehen sind, die Bischöfe freie Hand haben, daß sie insbesondere die Kleriker, wenn auch etwa auf Grund von Wünschen der Gemeinde, einfach setzen: diese Gemeinden bilden lediglich Teile ihrer bischöflichen Kirche. Wenn sie nun irgendwo einen Bischof bestellen und ihm einen Teil ihres Gebiets abtreten wollen, so steht ihnen nicht nur natürlich die Weihe des neuen Bischofs zu, sondern sie können auch einen Teil der Gewalt sich vorbehalten, die ihnen bisher über das nun abgetretene Gebiet zugestanden hatte: in der Regel wohl das Recht für sich und ihre Nachfolger, auch die künftigen Bischöfe zu weihen und damit zugleich einen Einfluß auf ihre Wahl zu gewinnen, in zahlreichen Fällen aber auch mehr. So haben die alexandrinischen Bischöfe den ägyptischen Episkopat, den sie geschaffen hatten, niemals selbständig werden lassen. Sie bleiben immer die eigentlichen Bischöfe, die ἀρχιεπίσκοποι, von ganz Aegypten; die andern sind nur ihre Stellvertreter für bestimmte Bezirke: der Bischof von Alexandrien allein kann sie weihen oder weihen lassen und absetzen, ihnen Befehle geben und, wenn ihre Stühle erledigt sind, die Kleriker ihrer Gemeinde selbst weihen oder von andern Bischöfen weihen lassen. So wissen wir auch von ¶ Gregor dem Wundertäter, Bischof von Neu-Cäsarea, daß er einem andern Bischof einfach Anweisungen gibt, und ein anderer Grund als der jenes patriarchalischen Verhältnisses wird nicht zu finden sein. Anderswo ist die Abhängigkeit viel geringer gewesen und selbst das Weiherecht verloren gegangen oder wie z. B. zwischen Cäsarea und Armenien aufgehoben worden. Von andern großen Kirchen wissen wir zu wenig. Aber daß bei Antiochien ähnliche Verhältnisse zu Kirchen Großsyriens und Ciliciens vorlagen, darf aus späteren Vorgängen, insbesondere auch aus dem berühmten Kanon 6 von Nicäa mit großer Wahrscheinlichkeit erschlossen werden. So erklärt sich denn auch das Verhältnis zwischen den Stadtbischöfen und den Chorepiskopen. Wenn die Synoden seit dem Anfang des 4. Jhd.s sie in ihren Rechten immer mehr einschränkten, so möchte ich annehmen, daß das nicht sowohl den Versuch der Stadtbischöfe bedeutete, sie sich zu unterwerfen, zu mediatisieren, als vielmehr den, die alte Abhängigkeit zu erhalten und zu steigern. Ursprünglich von ihnen gesetzt, wären sie danach immer in einem ähnlichen Verhältnis gewesen wie die ägyptischen Bischöfe zu dem von Alexandrien, würden jetzt nur noch weiter herabgedrückt, bis sie bloß noch Bezirksvorsteher darstellen ähnlich den späteren Archidiakonen des Abendlands.

8. Mir erscheinen diese Abhängigkeiten so sehr Zeichen eines alten patriarchalischen Verhältnisses zwischen Mutter und Tochter, daß ich noch weitergehende Schlüsse daraus ableiten möchte vor allem für das Verhältnis Roms zum Abendland. Um 250 hat der Bischof von Rom nicht nur in italischen Kirchen, sondern z. B. auch in dem südgallischen Arelate (¶ Arles) das Recht, die Bischöfe einfach ab- und einzusetzen, ohne daß die Gemeinde befragt worden wäre oder der dortige Episkopat dabei etwas hätte tun können. In dem weit entlegenen spanischen Bistum Legio und Asturica kann er wenigstens entscheiden, ob die Gemeinde ihrem Bischof mit Recht den Abschied gegeben und einen Nachfolger für ihn hat wählen und weihen lassen. Und der römische Gegenbischof Novatian kann, wie Cyprian schreibt, zur selben Zeit von sich aus eine ganze Gegenhierarchie und vor allem auch einen Bischof für Karthago ernennen.

Und das kann doch nicht ohne allen Anhalt in dem sonstigen Brauch gewesen sein. Sonst hätten sich die Gemeinden doch von vornherein gegen den Versuch verschlossen. Gerade Tertullian und Cyprian beweisen, wie Karthago auf allen möglichen kirchlichen Gebieten, im Symbol, im Kultus, im nt.lichen Kanon, in der Entwicklung des bischöflichen Amtes und des niederen Klerus, vor allem auch in der Bußfrage Schritt für Schritt Rom nachfolgt, also sich in einer gewissen Abhängigkeit fühlt. Ja sie beweisen, wie die Gemeinde von Karthago ihr Dasein im Grund von der römischen ableitet. Wenn man nun aber sieht, wie der Bischof von Rom bis zum letzten Viertel des 4. Jhd.s in ganz Italien, dann allerdings allmählich nur noch im Süden, in der Mitte und auf den großen Inseln, ganz ähnliche Befugnisse hat, wie Alexandrien in Großägypten, so liegt doch sehr nahe, daß der Ursprung dieser Rechte auch auf dieselbe Weise entstanden sei

wie dort. Und wenn man jene Beziehungen zu Arelate und den beiden spanischen Städten bedenkt und sich erinnert, daß Bischof ¶ Zosimus von Rom 417 den Bischof von Arelate einfach absetzt und sich darauf beruft, daß der erste dortige Bischof von Rom aus eingesetzt worden sei, — wenn weiter ¶ Innocenz I von Rom erklärt, daß in allen Ländern des Westens nur der eine Apostel Petrus gelehrt habe, daß „also" dort nur die von ihm und seinen Nachfolgern bestellten Bischöfe Kirchen gegründet hätten, und wenn er endlich darauf das Recht Roms beruhen läßt, den westlichen Kirchen Vorschriften zu machen, so wird man, zumal da diese Begründung mit dem sonstigen Anspruch auf den Primat auch über die Kirche des Ostens im Widerspruch steht, die Vermutung nicht für unmöglich halten, daß in Rom selbst Erinnerungen an den unmittelbaren oder mittelbaren Ursprung des abendländischen Episkopats aus dem römischen bestanden haben.

Und noch eine andere Vermutung drängt sich da auf. Die Vormachtstellung Karthagos in ganz Afrika ist schon zur Zeit Cyprians deutlich genug. Sie tritt aber am Ende des 4. Jhd.s noch deutlicher zutage: obwohl damals die Provinzen schon ihre eigene Verfassung haben, bleibt doch der Bischof von Karthago nicht nur der einflußreiche Leiter der ganzen Kirche und ihres „Universalkonzils", sondern er hat auch das Recht, wenn er will, alle afrikanischen Bischöfe zu weihen. Wenn diese Tatsache dem Recht Roms und Alexandriens auf die von ihnen ausgegangenen Kirchen gleicht, so weist sie doch wohl auch auf dieselbe Ursache zurück, nämlich den unmittelbaren oder mittelbaren Ursprung des ganzen afrikanischen Episkopats aus Karthago.

Und schließlich könnte man noch um einen großen Schritt weiter gehen und das ganz besondere Verhältnis zwischen Rom und Alexandrien, die auffallende Gleichartigkeit der Entwicklung des Episkopats in beiden Gemeinden — Alexandrien immer einen Schritt hinter Rom zurück —, die frühzeitige Aufnahme von ¶ Hippolyts Kirchenordnung in Aegypten, die Ausbreitung des alexandrinischen Bistums über ganz Aegypten, die Beziehungen zwischen beiden Kirchen im Kanon und Symbol, die Beschwerde der Libyer über den alexandrinischen Dionys, den Anspruch der römischen Bischöfe ¶ Julius I und ¶ Gelasius I, daß Alexandrien nur von Rom gerichtet werden dürfe — alles das könnte man, wie mir Lietzmann nahelegte, daraus zu erklären versuchen, daß auch Alexandrien bischöflich eine Tochterkirche Roms wäre. Ein Widerhall davon wäre dann die Legende von dem Petrusschüler Markus als dem ersten Bischof von Alexandrien. Aber das mag dahingestellt bleiben. Und völlig ausgeschlossen ist natürlich der Ursprung des asianischen und syrischen Episkopats aus Rom.

9. Bei dieser Auffassung, die ja natürlich nur ein mehr oder weniger gut begründeter Lösungsversuch sein soll, fällt also für dieses Anfangsstadium der kirchlichen Gruppenbildung der politisch-geographische Gesichtspunkt, der Anschluß an die Einteilung des Reichs ganz weg. Die Gruppen sind darin rein durch das patriarchalische Verhältnis von Mutter und Töchtern bestimmt. Aber wenn schon früher, um 250, in Afrika die Neigung hervortritt, auch die Kirchen einer römischen Reichsprovinz zusammenzuschließen, so wird dieser Trieb mächtig, sobald das Reich unter ¶ Konstantin zur Kirche in ein nahes Verhältnis tritt. Und zwar tut Konstantin selbst offenbar den ersten entscheidenden Schritt.

Eine Verfassung der Kirche als ganzer hatte es bis dahin nicht gegeben: nur die Gemeinden hatten eine solche; die Kirche selbst war nur für den Glauben und die Liebe die eine gewesen. So hatte sie auch bis dahin keine höheren festen Verbände gehabt: die patriarchalischen waren nur tatsächlicher und sehr verschiedener Art. Sie waren auch nicht geographisch geschlossen, sondern lagen wenigstens teilweise durcheinander. Und sie hatte am Ende des 3. Jhds. wohl gerade auch dadurch im Osten zu schweren Kämpfen geführt. Da schuf die Synode von Nicäa 325 offenbar unter dem Einfluß des Kaisers selbst den Provinzialverband, die erste Stufe einer höheren Einheit, die die Gliederung der Kirche der des Reichs angleichen und damit eine Stütze der von Konstantin gewollten Verbindung von Reich und Kirche unter der Oberleitung des Kaisers werden sollte. Die Grundlage des neuen Verbands war die Provinzialsynode, das kirchliche κοινόν, die Parallele zum politischen, dem Provinziallandtag. Sie umschloß die Bischöfe einer Provinz und bekam als die beiden Hauptaufgaben die Wahl der Bischöfe und die Entscheidung über die Rechtmäßigkeit aller von einem Bischof verhängten Exkommunikationen. Dieser zweite Punkt bewährte sich in der Zukunft nicht. Die Provinzialsynode blieb, aber ihre Zuständigkeit veränderte sich in der nächsten Zeit einigermaßen: sie wurde vor allem das Gericht über Bischöfe und die Berufungsinstanz für Exkommunikationen der unteren Stufen des Klerus. Zugleich schuf die Synode die neue Würde des Metropoliten, d. h. des Bischofs der Provinzialhauptstadt. Er sollte bei allen Bischofswahlen seiner Provinz das Recht der Bestätigung und damit des Vetos haben. Und die Folgezeit hat ihm dann allmählich weiteres zugebilligt, die Berufung der Synoden, den Vorsitz darauf und die Weihe der neuen Bischöfe, niemals aber in der alten Zeit eine persönliche Gewalt über die anderen Bischöfe.

Mit den Vorschriften für die Bischofswahlen waren an sich die alten Rechte (πρεσβεῖα) der Mutterkirchen aufgehoben worden. So weit wollte man aber nicht gehen. Man ließ sie vielmehr überall bestehen, schränkte sie nur zum Teil ein. So behielt ¶ Alexandria seine ganze bisherige Gewalt über Großägypten und seine Bischöfe. Man berief sich dafür auf die Tatsache, daß dasselbe Recht auch Rom (in Italien) zustände, d. h. man sah in Roms bisheriger Stellung eine Sache, die einfach fest stand: die Synode kümmerte sich auch sonst um den Westen so gut wie nicht. ¶ Antiochia und den übrigen Mutterkirchen jedoch ließ man zwar ihre alten Rechte über ihre Töchter, vorzüglich also das, ihre Bischöfe zu weihen und damit auf deren Wahl Einfluß zu gewinnen; aber man schob das Bestätigungsrecht des Metropoliten dazwischen ein, und dadurch sowie durch die Bedeutung, die der Provinzialverband im Osten bald gewann, fielen jene patriarchalischen Rechte mit wenigen Ausnahmen dahin. Immerhin behielt Antiochien mindestens in Ostsyrien einen stärkeren Rest davon, so daß es der große kirchliche Mittelpunkt des Ostens neben Alexandrien blieb.

So hat die Synode von Nicäa in den Provinzen eine Oberstufe in der Verfassung geschaffen, durch andere Bestimmungen aber zugleich die Rechte der Einzelgemeinde gefestigt und dadurch zugleich das Verhältnis der beiden Stufen geklärt. Daneben aber hat sie Ausnahmen anerkannt, in denen Verbände von mehr als einer Provinz mit beherrschendem Mittelpunkt Rom und Alexandrien, schon bestanden oder aus denen sich, wie bei Antiochien, weiteres gestalten konnte.

10. Während so im Osten die Provinzialverfassung überall durchdrang und zugleich die bischöfliche Parochie sich mit Ausnahme Aegyptens und des fernen Ostens im allgemeinen mit dem Gebiet der Stadt und ihres Landbezirks deckte, ging das im Westen nur langsam

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

und unvollkommen vorwärts. In Afrika hatten offenbar auch viele Gemeinden ohne Stadtrecht ihre Bischöfe, und durch den Kampf mit dem ¶ Donatismus ist dieser Zustand noch verstärkt worden. In den übrigen Provinzen aber hat, wie schon bemerkt, durchaus nicht jede Stadt ihren Bischof, und hat andrerseits z. B. in Gallien die bischöfliche Kirche von Arelate Gemeinden, die weit in andere städtische Landbezirke und Provinzen hineinreichen. Ein Provinzialverband, der dem östlichen gleich käme, hat sich nur in Afrika gebildet, wo im Verlauf des 4. Jhds. alle Provinzen der neuen diokletianischen Einteilung ihre selbständige Verfassung mit der Synode und dem Senex oder Primas, dem dienstältesten Bischof der Provinz, bekamen und dann im Universalkonzil und dem Bischof von Karthago ihre Einheit behielten. In den andern Ländern haben sich vom letzten Viertel des 4. Jhds. an größere „Provinzial"-Verbände gebildet, die aber meist nicht nur eine politische Provinz, sondern eine ganze Anzahl davon oder andrerseits wie in der Viennensis nur einen Teil von ihr umfaßten und zum Teil auch nicht durch politisch-geographische, sondern durch alte patriarchalische Gesichtspunkte zusammengehalten wurden. So blieb in Italien, nachdem sich der Norden unter ¶ Mailand (im letzten Viertel des 4. Jhds.), ¶ Ravenna (um 430) — hier jedoch auch so noch in einer gewissen Abhängigkeit von Rom — und ¶ Aquileja (um 442) zu eigenen Provinzen gestaltet hatte, die Mitte und der Süden samt den Inseln Sizilien, Sardinien, Korsika in der alten strengen Abhängigkeit von Rom, bei der ein selbständiges Synodalwesen ausgeschlossen war. In Gallien und Spanien aber haben die römischen Bischöfe immer wieder auf die nicänische Provinzialverfassung gedrungen, aber dabei die Grenzen der „Provinzen" eigenmächtig, zum Teil nach ganz anderen Gesichtspunkten als den politischen, abgesteckt. Am Ende der römischen Zeit jedoch bestehen derartige „provinziale" Verbände mit Synoden und Metropoliten wohl überall, außer eben in dem unmittelbaren Herrschaftsbereich des römischen Bischofs.

11. Ein verfassungsmäßiger kirchlicher Verband, der mehr als eine politische Provinz umfaßt hätte, bestand im Osten nur in Großägypten, und hier haben sich im Verlauf des 4. Jhds. dann auch kirchliche Provinzen unter Alexandrien gebildet, ohne daß doch dadurch die Abhängigkeit ihrer Bischöfe von dem Archiepiskopos gemindert worden wäre. Im übrigen Osten hätte es nahe gelegen, daß die Analogie mit der Verfassung des Reichs sich fortgesetzt und im Anschluß an dessen nächste Einheit über den Provinzen, die Diözesen, sich auch höhere kirchliche Einheiten gebildet hätten. Aber das ist nur in beschränktem Maße der Fall. Die Synode von Konstantinopel 381 hat die Entwicklung dazu allerdings insofern vorbereitet, als sie nach einer Zeit, da unter den kirchlichen Parteikämpfen alle Ordnungen und Zusammenhänge erschüttert worden waren, bestimmte, daß Bischöfe einer Reichsdiözese nicht ohne darum gebeten zu sein in eine andere eingreifen dürften. Man hatte also die politischen Diözesen auch zu kirchlichen Oberverbänden gemacht. Und man schuf für sie eigene Synoden, die eine zweite Instanz für Anklagen gegen Bischöfe bilden sollten, jedoch außer für Syrien wohl nie zustande gekommen sind. Aber außer in Aegypten hatte man für diese großen Sprengel keine kirchlichen Mittelpunkte bestimmt. Am ehesten war das noch für die Reichsdiözese Oriens geschehen, die Großsyrien mit Cilicien und Cypern umfaßte. Hier hatte ¶ Antiochia von der ältesten Zeit her eine überragende Stellung als Mutterkirche ebenso wie als politischer, wirtschaftlicher und kultureller Mittelpunkt. Jetzt, gleichfalls auf der Synode von 381, wurden zur Wahl seines Bischofs auch die Bischöfe aus der Reichsdiözese Oriens herangezogen und wurde damit sein Stuhl als ein gewisser Mittelpunkt des Gebiets anerkannt. Aber es machte sich doch geltend, daß seine Rechte als Mutterkirche nicht nur von Anfang an weit weniger gleichmäßig und fest waren als die Alexandriens in Aegypten, sondern daß sie auch auf der Synode von Nicäa durch die Einführung der Provinzialverfassung mit eigenen Metropoliten noch weiter beschränkt worden waren. So ist denn auch der Versuch, den seine Bischöfe am Anfang des 5. Jhds. machten, dem Alexandriner gleichzukommen, gescheitert: nur die Weihe der Metropoliten haben sie erreicht. Ja, im Verlauf des 5. Jhds. mußten sie die Unabhängigkeit ¶ Cyperns anerkennen (431) und auf der Synode von Chalcedon 451 dem Bischof von ¶ Jerusalem, der schon 325 eine Ehrenstellung, doch nur innerhalb seiner Provinz, bekommen hatte, die drei palästinischen Provinzen abtreten. Dazu war der ganze Teil Ostsyriens, der im Frieden von 363 an Persien gefallen war, 410 von Antiochien abgelöst und unter den Bischof von Seleucia-Ktesiphon gestellt worden. In dem Bereich aber, der ihm so geblieben war, dem größten Teil der Reichsdiözese Oriens, blieb nun Antiochiens übergeordnete Stellung; das Gebiet selbst wuchs zu einer Einheit zusammen, wiewohl der Bischof selbst nie die ganze persönliche Gewalt bekam wie der von Alexandrien: die kirchlichen Einrichtungen, Kanon, Symbol, Liturgie hatten längst sich denen von Antiochien angeschlossen.

Dagegen hat es die Reichsdiözese Asia (¶ Kleinasien) zu keiner kirchlichen Einheit gebracht. ¶ Ephesus, das hier der gegebene Mittelpunkt gewesen wäre, hat schon darum keine übergeordnete Stellung bekommen, weil es inmitten von Kirchen höchsten Alters lag und darum keine patriarchalischen Rechte irgend bedeutenderen Umfangs haben konnte: es wurde auf Grund von Nicäa die kirchliche Metropole der Provinz Asia proconsularis, aber nicht mehr.

Größere Aussichten hatte eine Zeitlang Cäsarea als Hauptstadt der Diözese Pontus. Aber sie hingen lediglich an der Person ¶ Basilius' d. Gr. Unter ihm erstreckte sich der Einfluß seiner Kirche bis tief in die Diözese Asia und durch alte patriarchalische Beziehungen nach Armenien. Allein die Entwicklung der Dinge in Armenien und Basilius' eigene Schroffheit brachten seinen Stuhl um den Einfluß in diesem Land, und nach seinem Tod ging alles verloren, was über Kappadozien hinausreichte.

Auch in der Diözese Thrazien konnte sich ein eigener kirchlicher Mittelpunkt nicht bilden. Dagegen erwuchs nun in dem Bischof der neuen östlichen Kaiserstadt ¶ Konstantinopel eine überragende Macht. Als „Byzanz" hatte die Stadt keinerlei höhere kirchliche Bedeutung gehabt: sie war ja auch nicht Metropole einer Provinz. Der große Aufstieg ihrer Kirche beginnt erst mit der Synode von 381. Jetzt erhielt ihr Bischof als der von Neurom den zweiten Rang nach dem von Altrom und wurde künftig von Bischöfen aus der ganzen östlichen Reichshälfte nach dem Willen des Kaisers gewählt. Es war das Werk ¶ Theodosius' des Großen, der die bisherige erste Kirche des Ostens, Alexandrien, vor seiner Residenz zurücktreten lassen und sich durch seinen hauptstädtischen Bischof starken Einfluß auf die östliche Reichskirche sichern wollte. Der Einfluß des Bischofs am Hof hatte dann auch die Folge, daß die andern Kirchen immer wieder sich an ihn wandten, unter Umständen sich von ihm Bischöfe geben ließen, die

dann unter seinem Schutz standen; und die zahlreichen Bischöfe, die sich in Konstantinopel zusammenfanden, konnten dann in allen dringenden Fällen zu einer σύνοδος ἐνδημοῦσα, einer ortsständigen Synode zusammengerufen werden, auf der der Wille ihres Leiters, des hauptstädtischen Bischofs, entschied. So erstreckte sich sein Einfluß nach und nach über die drei Diözesen, die keinen eigenen kirchlichen Mittelpunkt hatten, Thrazien, Pontus und Asia. Und auf der Synode von Chalcedon 451 erreichten der Kaiser und sein Bischof das Ziel. Eben hatte eine Reihe alexandrinischer Bischöfe versucht, auch den letzten Schritt, den Rom kirchenpolitisch voraus war, nachzumachen und sich zur obersten Vormacht des Ostens aufzuwerfen. Da griff das neue Kaiserpaar, Pulcheria und Marcian ein, zerschlug durch die dogmatische Entscheidung Alexandriens Macht, und hob durch den Kanon 28 dessen eigentlichen Nebenbuhler, Konstantinopel, auf eine neue Höhe. Noch schärfer als 381 wurde es an Rom herangerückt: wie Rom als Kaiserstadt von altersher der erste Stuhl im Westen, so soll es Konstantinopel in derselben Eigenschaft im Osten sein und nur durch sein jüngeres Alter hinter Rom zurückstehen. Seinem Bischofsstuhl aber wurden nun die drei nördlichen Diözesen Thrazien, Pontus und Asia derart unterstellt, daß er ihre Metropoliten und in ihren von den Barbaren besetzten Gebieten, wo die Provinzialverfassung erloschen war, auch die Bischöfe weihen durfte. Und da gleichzeitig Kanon 9 und 17 den Bischöfen von Konstantinopel, Alexandrien und Antiochien auch die Entscheidung von Klagen gegen die Metropoliten ihrer Diözesen zuwiesen, so waren damit die drei großen Sprengel geschaffen, die künftig die obersten Einheiten der östlichen Kirche bildeten. Ihnen gesellt sich dann als vierter der viel kleinere von Jerusalem zu. Ihre Bischöfe hießen künftig die Patriarchen. ¶ Leos d. Gr. Protest hat an Kanon 28 nichts zu ändern vermocht. Während aber die folgenden Kämpfe um das Dogma von Chalcedon Aegypten und Syrien mit Alexandrien und Antiochien zerrütteten und ihren Zusammenhang mit dem Reich mehr und mehr lösten, blieb der Stuhl von Konstantinopel im wesentlichen unerschüttert der Hort der östlichen Chalcedonenser. Sein Bischof wurde der „ökumenische" d. h. der Reichs-Bischof in dem Sinn, wie auch die Synode von Konstantinopel 381 sofort nachher im Osten als „ökumenisch" d. h. als Synode der ganzen östlichen Reichshälfte bezeichnet worden war. Und dieser Titel blieb ihm trotz aller Proteste, die die römischen Bischöfe seit ¶ Pelagius II und ¶ Gregor d. Gr. dagegen erhoben.

12. Inzwischen hatte sich im Westen eine andere Zentralmacht gebildet: Rom. Es ist hier nicht der Ort, die Entwicklung der Primatstheorie vorzuführen, die im Laufe der Geschichte immer höher gestiegen ist (¶ Papsttum: I). Hier kann es sich nur darum handeln, kurz zu zeigen, wie Rom ein wirkliches Glied in der Verfassung geworden ist. Seine besondere Stellung beruhte für die ganze Kirche von Anfang an auf der politischen Bedeutung der Stadt sowie auf dem Besitz der Gräber der beiden großen Apostel Paulus und Petrus und bald auch auf dem Glauben an die besondere Stellung der römischen Bischöfe als Nachfolger Petri. Dazu kam für den Westen die ganz besondere Autorität, die ihm nach der oben ausgeführten Anschauung dadurch zukam, daß von ihm der abendländische Episkopat ausgegangen war. So hatte es für den Osten wenigstens das Ansehen der ersten Kirche, für den Westen aber eine Autorität gewonnen, die immer wieder seiner Haltung in bestimmten Fragen, seinen kirchlichen Ordnungen und seiner Stellung in der Lehre eine entscheidende Bedeutung gab. Der Kern seiner Macht lag in seinem unmittelbaren Herrschaftsbereich Italien. Hier hatte die Bischöfe gar keine Selbständigkeit gewonnen, ihre Weihe vollzieht der römische Bischof selbst oder durch seine Vertreter; er kann sie absetzen; sie müssen sich auf seinen Synoden einstellen, und diese Synoden haben kein eigenes Recht. Aber auch im übrigen Abendland stand seine Autorität fest. Fast immer hier Afrika in seiner leitenden Kirche Karthago zu ihm. Und in Gallien und Spanien war sein Einfluß schon durch besondere Beziehungen gesichert. Dennoch nimmt man im 4. Jhd. zunächst von einem folgerichtigen Streben nach Erweiterung des Einflusses zu einer obersten Macht so wenig wahr wie von besonderen Rechten, die ihm aus der Mitte der Kirche entgegengebracht worden wären. Auch die Synode von Sardika hat in ihren viel besprochenen Kanones dem römischen Bischof zwar das Recht zugesprochen, das Urteil einer Provinzialsynode, durch das ein Bischof abgesetzt worden war, durch eine andere Synode revidieren zu lassen und dabei selbst mitzuwirken. Aber eine Appellationsinstanz wäre er damit nicht geworden, und die Kanones, die, nur auf eine bestimmte Lage zugeschnitten, eine Waffe gegen die Eusebianer sein sollten, blieben wirkungslos, ja weithin unbekannt, bis sie im 5. Jhd. von Rom aus als nicänisch ausgegeben und in ihrem Sinn ganz entstellt waren.

Erst mit Bischof ¶ Siricius (384—99) beginnt die Politik, die das übrige Abendland ähnlich zu behandeln versucht wie Italien und sich da überall eine feste Oberstellung schaffen will: man erläßt maßgebende Erklärungen, verlangt die Einführung der römischen Sitte, die oberste Aufsicht, das oberste Gericht und das oberste Anordnungsrecht, alles auf Grund dessen, daß der römische Bischof der Nachfolger und Erbe des Apostels Petrus sei und demgemäß nach Christi Stiftung die Fürsorge für alle Kirchen habe. Vor allem hat ¶ Leo d. Gr. (440—61) diese Ansprüche mit Kraft und Schärfe verfochten. Unter ihm stehen außerhalb des italischen Herrschaftsbereichs die Provinzen mit eigenen Metropoliten und Synoden, also verhältnismäßig selbständig da. Aber auch da wacht, richtet und verfügt der römische Bischof in dem die Einheit und Ordnung der Kirche beschlossen liegt. Die Zeitverhältnisse, Schwäche und schließlich Untergang des weströmischen Kaisertums, Völkerwanderung, Zerstörung aller Ordnung, unterstützen alle diese Bestrebungen, so daß auch in Afrika, wo den römischen Bischöfen lange unüberwindlicher Widerstand entgegengetreten war, schließlich in der Vandalenzeit alles durchdringt, was bis dahin versucht worden war.

Ein besonderes Mittel, diese Ansprüche durchzusetzen, war die Gründung von Vikariaten, die einem hervorragenden Bischof eines großen Gebiets übertragen wurden, der dann im engsten Anschluß an Rom sich selbst eine überragende Stellung schaffen konnte. So machte es Siricius in Thessalonike, um die soeben dem Osten zugeschlagene Reichsdiözese Illyricum orientale, die ganze Balkanhalbinsel, in Zusammenhang mit und unter Rom zu halten. Sie begann es ¶ Zosimus 417/18 mit Gallien im Bund mit Arelate, und weiterhin versuchte man es auch mit Spanien, doch in beiden Ländern auf die Dauer mit wenig Erfolg. Immerhin aber war in der zweiten Hälfte des 5. Jhds. das Abendland in jenem Umfang unter Rom als der Obermacht vereinigt. Auch die letzten Kaiser, Gratian um 378, Valentinian III 445, hatten dazu noch ihren Beitrag gespendet. Nur mu

an sich immer gegenwärtig halten, daß das keine
n eigentlichen Sinn verfassungsmäßigen, sondern
tsächlich gewordene Zustände waren, die sich erwei-
rten oder verengten, wie es die Verhältnisse brach-
en. Sobald die germanischen Reiche, namentlich in
allien und Spanien (¶ Franken, ¶ Goten) befestigt
aren und in Italien und Afrika die byzantinische Herr-
haft aufgerichtet war, wurde alles wieder anders.
Im Osten hat Rom keinerlei bleibende Befug-
isse gewonnen. Hier hat der apostolische Ursprung
ner Kirche kein Uebergewicht gegeben: ihre Bedeu-
ng hing an ihrem patriarchalischen Verhältnis zu
en Tochtergemeinden und dem politischen und wirt-
haftlichen Gewicht der Stadt. Rom war immer als
em Rang nach die erste Kirche des Reichs anerkannt.
ber immer wieder trat zutage, daß das in erster Linie
er alten Kaiserstadt galt. Den Anspruch Roms, die
ürsorge auch für den Osten als Stiftung Christi von
etrus ererbt zu haben und Richter über alle Kir-
en zu sein, hat dort auf die Dauer keinen Boden
efunden, und auch ein Papst wie Leo d. Gr. hat nie
nlich einzugreifen versucht wie im Westen; er hat
eine Bemühungen im wesentlichen darauf beschränkt,
e dogmatischen Formeln des Abendlandes auch im
sten durchzusetzen und alles abzuwehren, was dem
römischen Primat Eintrag tun konnte. In den großen
gmatischen Kämpfen hat Rom im Osten zwar immer
undesgenossen gefunden, die seine Ansprüche mehr
der weniger anerkannten, nach Rom appellierten
.ä.: auch die Kaiser haben das in der Not getan. Aber
enn die Not vorüber war, blieb alles beim Alten und
e östliche Kirche den römischen Einflüssen verschlossen.

13. Die Bildung der östlichen Patriarchate und die
estigung der Stellung Roms im Westen hat dann
uf den Verkehr der Kirchen unter-
inander je länger je mehr aufs bedeutsamste
ewirkt. Längst schon hatten die großen Vororte
nes Gebiets den Verkehr zwischen ihren und den
ndern Kirchen vermittelt: mit seltenen Ausnahmen
hloß sich ihnen ihr Hinterland auch ohne weiteres
n. Daß Cyprian im novatianischen Streit ¶ Cornelius
nerkannte, brachte sofort ganz Afrika auf dessen
eite. Und eine ähnliche Stellung hatte Rom für
as ganze Abendland im Verhältnis zum Osten. Je mehr
ber die großen Verbände im Osten sich ausbildeten,
m so bedeutender trat gerade dieser Punkt hervor.
ie Inhaber der großen Stühle zeigten ihre Wahl
ntereinander an, und wenn sie von den anderen an-
kannt waren, so waren sie es zugleich auch von
llen ihnen unterstellten Kirchen. Und ebenso genügte
s für diesen ganzen Bereich, wenn sein Oberhaupt
nen Bischof aus ihm selbst anerkannte. Daraus er-
ab sich dann aber auch anderseits, daß, wenn zwischen
olchen Vororten, etwa zwischen Rom und Konstanti-
opel, die Gemeinschaft zerriß, dadurch auch ihr ganzes
ebiet hineingezogen wurde und damit das Schisma
wischen dem ganzen Abendland und dem Patriarchat
onstantinopel bestand. Das hatte dann im 9. und
1. Jhd., zu einer Zeit, da die anderen Patriarchate ihre
edeutung durch den Islam vollends verloren hatten,
ie Wirkung, daß der Riß zwischen Rom und Konstan-
nopel das Schisma zwischen dem ganzen Abend-
nd und dem ganzen Osten bedeutete (¶ Byzanz, 3 b).

14. Die Synoden (¶ Konzilien) haben wohl einen
oppelten Ursprung: einmal in dem Bedürfnis einer
inzelgemeinde, innere Nöte mit Hilfe anderer zu über-
inden, deren Abgesandte dann mit der Gemeinde
usammen tagten (Korinth und Rom nach I Clem;
ischofswahlen), und sodann in dem allgemeinen
edürfnis der Gemeinde eines bestimmten Kreises
nach Austausch bei besonderen Fragen (zuerst im
Montanismus um 170 und dann im Passahstreit um
190). Im 3. Jhd. sind solche Synoden im Osten und
Westen schon recht zahlreich. Aber ihre eigentlichen
Mitglieder, denen die Entscheidung obliegt, sind jetzt
nur noch die Bischöfe. Organe der Kirchenverfassung
kann man sie aber, abgesehen etwa von den Bischofs-
wahlen, noch nicht nennen. Ihre Beschlüsse sind,
auch wenn ihre Mitglieder einem kleinen Kreis an-
gehören, für die ganze Kirche bestimmt, haben aber
keine rechtliche Kraft, sondern sind nur Zeugnisse,
die ihre Teilnehmer ablegen und die nur moralisches
Gewicht haben: sie sprachen im Namen Gottes, aber
es kam darauf an, ob die anderen das auch so ansahen
und ihre Beschlüsse anerkannten oder nicht. Erst durch
die Synode von Nicäa bekam die Provinzialsynode
rechtliche Bedeutung (s. 9), aber auch nur für die Frage
der Gültigkeit einer Exkommunikation oder, nachdem
der ursprüngliche Sinn vergessen war, als Gericht erster
Instanz für Bischöfe, zweiter für alle anderen Kleriker.
Auch mit den dogmatischen Beschlüssen dieser Synode
(¶ Christologie: II, 3 a) stand es nicht anders. „Oekume-
nisch" in unserem heutigen Sinn war sie selbst von
Haus aus nicht: sie umfaßte nicht die Bischöfe der
gesamten Kirche, sondern nur die des Reiches, der
Oekumene im römischen Sinn, und Konstantin hatte
sogar vom Westen außer Rom nur je einen Vertreter
der Hauptländer berufen. Es war ihm auch nur an
einer möglichst großen Synode gelegen. Denn eine
große Synode hatte mehr Autorität: auch in der fol-
genden Zeit wird oft nach einer Synode eine „grö-
ßere" verlangt, um in derselben Sache noch einmal
zu entscheiden. Von dem Gedanken einer ökume-
nischen Synode, deren Unfehlbarkeit darauf beruhte,
daß der ganze Episkopat der ganzen Kirche darauf
vertreten war, ist man der Sache und der Theorie nach
noch weit entfernt. Erst eine viel spätere Zeit hat die
Synode von Nicäa und ihre Nachfolgerinnen bis ins
8. Jhd. so verstanden. Von Haus aus waren sie nur
Versammlungen, zu denen der Episkopat des römi-
schen Reichs ganz oder in Auswahl berufen war. Und
ihren Beschlüssen kam an sich nur eine, wenn auch be-
deutende geistige Autorität zu: Konstantin selbst be-
tonte es im Kampf mit den Arianern, daß eine so große
Synode die Wahrheit finden müsse. Aber Rechts-
kraft haben sie nur durch die Kaiser gewonnen und
darum auch nur da, wohin der Arm der Kaiser reichte.

Die Synoden geringeren Umfangs sind durchaus
nicht immer einem festen Bereich entnommen. Wo
sich Bischöfe aus den verschiedensten Provinzen tref-
fen, wie bei der Weihe von großen Kirchen oder der
Wahl von Bischöfen bedeutender Kirchen, treten sie
leicht zu einer Synode zusammen und fassen Be-
schlüsse über irgendwelche Fragen der Zeit. Oder die
Bischöfe der ganz großen Kirchen, vor allem der von
Konstantinopel, rufen die in ihrer Stadt gerade
anwesenden Bischöfe zu einer ortsständigen Synode
zusammen und beschließen mit ihnen die wichtigsten
Dinge. Auch zu den Synoden der Reichsdiözesen
und zur Wahl des Bischofs von Antiochien nach den
Bestimmungen der Synode von Konstantinopel 381
beruft man offenbar nicht ihren ganzen Episkopat,
sondern nimmt, was eben bei der Hand ist.

Trotzdem ist die Bedeutung der Synoden im
4. Jhd. und weiterhin stark gewachsen: die dogma-
tischen wie die kirchenrechtlichen Festsetzungen sind
von ihnen ausgegangen, und immer nehmen sie zu-
gleich das Gericht über den Klerus, vor allem die
Bischöfe in die Hand. Ihre Kanones sind vielfach in die
kirchenrechtlichen Sammlungen von Ost und West über-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

gegangen. Und dadurch, daß die dogmatischen Beschlüsse einer Anzahl der „ökumenischen" Synoden — der von Nicäa 325, Konstantinopel 381 (die ursprünglich nur für den Osten bestimmt war), Ephesus 431, Chalcedon 451, Konstantinopel 553 und 680/81 —, wenn auch nur durch kaiserliche Gewalt schließlich durchdrangen, wuchs das Ansehen dieser Synoden doch stark; daß andere ihrer Art nicht durchgedrungen waren, die von Ephesus 449 sich sogar als besonders verwerflich erzeigt hatte, fiel dabei nicht ins Gewicht.

15. Die Wendung unter ¶ Konstantin hat nun aber auch ein ganz neues Element in die kirchliche Verfassung hineingebracht, den Einfluß des Staats. Der Kaiser hatte die Verfolgungszeit geschlossen, die Kirche emporgehoben, mit Geldmitteln und bedeutsamen Privilegien ausgestattet, aber sie auch in des Reiches Dienst stellen, als eine Macht der Einheit und Sittigung gebrauchen wollen. Die begeisterte Dankbarkeit der Befreiten selbst und die berechnete Ehrung und Auszeichnung, die der Kaiser den Bischöfen zuteil werden ließ, machte diese zu allem willfährig und gewöhnte sie größtenteils auch an die rauhe Hand. Konstantin selbst hat durch die Synode von Nicäa wie durch seine immer auf das Ganze gerichtete Politik die Reichskirche begründet, die sich unter seinen Nachfolgern, vor allem seit Theodosius I immer mehr entwickelte. Wie sich der äußere Aufbau der Kirche seither dem des Reiches anschloß und in der Reichssynode seine Spitze fand, so wirkte auch im Innern das Kaisertum bis in die Tiefen hinein. Der Kaiser war es, der die großen Synoden berief und persönlich oder durch seine Vertreter leitete, in allen ihren großen dogmatischen Entscheidungen den Ausschlag gab, ihnen Rechtskraft verlieh, sie mit seiner Macht durchsetzte, Ketzerei und Schisma ausrottete oder so einschränkte, daß sie nichts mehr zu bedeuten hatten. So war er bald der oberste Gesetzgeber und der oberste Richter in den Streitigkeiten der Parteien und der einzelnen Bischöfe. Nicht nur in Konstantinopel seit 381, sondern später z. T. auch in Rom, namentlich auch unter den germanischen Erben der kaiserlichen Gewalt und dann vollends in der byzantinischen Zeit, konnten auch die Bischöfe nicht ohne entscheidenden Einfluß des Kaisers gewählt werden. Die Kaiser haben freilich ihre Gewalt nicht immer unmittelbar selbst ausgeübt, sondern sich meist kirchlicher Organe dazu bedient, der Synoden oder einzelner Bischöfe. Aber wenigstens im Osten hat das zu einer fast völligen Verschlingung von Kirche und Reich geführt, wie sie durch ¶ Justinian d. Gr. abgeschlossen wurde. Hier übt der Kaiser seine oberste Gewalt auf allen Gebieten der Kirche aus, herrscht ganz und gar über seinen Episkopat, zieht ihn aber auch tief in die Verwaltung des Reiches hinein und macht ihn so auch zu einer politischen Macht. Des Kaisers höchste Aufgabe ist, die Kirche rein zu erhalten: auch nach kirchlicher Meinung ist er Kaiser und Oberpriester.

Anders ist es im Westen gegangen. Hier hat die Schwäche des Kaisertums und der Zerfall des Reichs auf der einen, die Kraft großer Bischöfe und der starke Zusammenhalt der Kirchen auf der anderen Seite solche Zustände nicht aufkommen lassen. Die Kirche wird wenigstens in Spanien und Gallien frei und hat doch in der Vergangenheit durch das Kaisertum solche Stärke gewonnen, daß sie ihren Willen selbst durchsetzen und ihre Verhältnisse ordnen kann, bis dann die erstarkten germanischen Herrschaften zu der Politik der früheren Kaiser zurückkehren, zugleich aber andere staatliche Grundlagen auch die Verfassung der Kirchen stark umgestalten (¶ Kirchenverfassung: II).

Vgl. die allgemeinen Darstellungen der ¶ Kirchengeschichte: Lehrbuch von Möller-v. Schubert I, 1902²; — Handbuch von G. Krüger I, 1923³. — Dazu Vieles in Ad. Harnack: Dogmengeschichte, 1909⁴. — Ferner L. Duchesne: Histoire ancienne de l'église I, 1910⁴; II, 1908³; III, 1906³. — Derſ.: L'église au VIème siècle, 1925; — Edg. Loening: Geſchichte des deutſchen Kirchenrechts I, 1878; — R. Sohm: Kirchenrecht I, 1892; — Karl Müller: Beiträge zur Geſchichte der Verfaſſung in der alten Kirche (ABA Phil.-hiſt. Kl. 1922, Nr. 3); — Derſ.: Kleine Beiträge zur alten Kirchengeſchichte (ZNT 1924, S. 214 ff, beſ. Nr. 3. 6. 9); — Derſ.: Kanon 2 und 6 von Konſtantinopel 381 und 382 (Feſtgabe für Ad. Jülicher, 1927, S. 190 ff); — Derſ.: Kirchengeſchichte I 1, 1929², beſ. in §§ 8. 21. 25. 26. 27₂. 29. 30. 34. 42₂. 45. 46. 50. 51. 58. 61 (mit Einzelliteratur). — Im Einzelnen vgl. noch Edg. Loening: Die Gemeindeverfaſſung des Urchriſtentums, 1888; — Edw. Hatch: Die Geſellſchaftsverfaſſung der chriſtlichen Kirche im Altertum, überſetzt von A. Harnack, 1883; — Fr. Loofs: Die urchriſtliche Gemeindeverfaſſung (ThStKr 1890, S. 619 ff); — A. Harnack: Entſtehung und Entwicklung der K. und des Kirchenrechts in den zwei erſten Jahrhunderten, 1910; — L. Duchesne: Fastes épiscopeaux de l'ancienne Gaule I, (1894) 1902² (ſehr bedeutſam für die Theorie von der Ausbreitung des Epiſkopats); — Konr. Lübeck: Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4. Jhd.s (Kirchengeſchichtl. Studien V, 4), 1901 (m. E. zum großen Teil verfehlt); — E. Caſpar: Primatus Petri (ZSavignyRG 47, Kanonist. Abt. und Sonderausgabe 1927); — Derſ.: Die älteſte römiſche Biſchofsliſte (Schriften der Königsberger Gelehrten-Geſellſchaft, Geiſteswiſſenſchaftliche Klaſſe Heft 4, 1925; die Ergebniſſe kurz zuſammengeſtellt in der Feſtſchrift für P. Fr. Kehr: Papſttum und Kaiſertum, 1925); — F. Gillmann: Das Inſtitut der Chorbiſchöfe (Veröffentlichungen aus dem kirchenhiſtoriſchen Seminar München, 2. Reihe Nr. 1), 1903. **Karl Müller**

Kirchenverfassung: II. Kirchenverfassung Westeuropas im Mittelalter.

1. Die Metropolitanverfaſſung; — 2. Das Bistum; — 3. Klöſter und Orden; — 4. Das Papſttum; — 5. Die Geſamtentwicklung einſchließlich der landeskirchlichen Beſtrebungen.

Die Scheidung der Kirche in zwei morgen- und abendländiſche Hälften iſt nach manchen Vorſpielen ſchon im 8. Jhd. eingetreten (¶ Bilder: III, 2). Sie hat ſich eingelebt: durch die Bannflüche von 1054 (¶ Byzanz, 3 b) beſiegelt, iſt ſie trotz aller ¶ Einigungsbeſtrebungen (: I) nie wieder rückgängig gemacht worden. Das war ein Verluſt für die allgemeine Kirche; für die des Abendlandes und ihre Führer, den Biſchof von Rom, war es ein Gewinn. Denn auf verkleinerter Grundlage vermochte dieſe nun um ſo entſchiedener über ſie zu herrſchen (¶ Papſttum: I). Nicht vom Papſttum hat aber eine Schilderung der mittelalterlichen K. auszugehen. Denn ganz gleich der römiſche Biſchof bereits im Altertum als Haupt der abendländiſchen Kirche, ſo dauerte es doch auch im Mittelalter noch Jahrhunderte, bis ſeine Stellung ſo erſtarkt war, daß er nicht mehr bloß die oberſte kirchliche Autorität, ſondern auch die oberſte Spitze der kirchlichen Verwaltung und gleichſam der Urquell alles kirchlichen Rechtes darſtellte (ſ. 4). Zunächſt lag vielmehr das Schwergewicht der kirchlichen Organiſation nicht ſo ſehr im Mittelpunkt als an der Peripherie; und der germaniſche Einfluß, der dann in ſie einſtrömte und ſie erfüllte (ſ. 5), war, ſolange er nur vermochte, am Werke, dieſe Dezentraliſation zu erhalten und zu ſtärken.

1. a. Aus der römiſchen Zeit erbte die Kirche die ſogenannte Metropolitan-Verfaſſung (¶ Kirchenverfaſſung: I, 6. 7. 9. 10). Im Beginn des 9. Jhd.s hatte das fränkiſche Reich 22 Kirchenprovinzen

3 im west-, 4 im ostfränkischen, 5 (Rom an der Spitze) n fränkisch-italienischen Reichsteile; 3 gab es damals n England-Irland, während die spanischen (5) und die rdinischen von den Sarazenen lahmgelegt, die dalatinischen (2) zwischen Ost- und Westrom streitig aren und Süditalien überhaupt noch keine besaß. Die folgenden Jahrhunderte haben ihre Zahl doch ur da erheblich vermehrt, wo die kirchliche Organiation sich auf Neuland auszudehnen vermochte, wie n östlichen und südöstlichen Deutschland, oder wo sie n früher besessenen Landen nach Verdrängung von riechen und Sarazenen nicht nur wieder auflebte, ndern auch neue Zweige trieb, wie in Dalmatien nd Sardinien (10./11. Jhd.) und Spanien-Portugal 11./13. Jhd.), oder gar erst ganz neu eingeführt ward, ie in Süditalien und Sizilien mit allen seinen 2 Provinzen von Capua (968) bis Monreale (1183). Der Bistumskatalog (Provinciale) der römischen urie aus dem 13./14. Jhd. führt aus dem Abendande 74—78 Metropolen auf, und zwar aus Italien einschließlich der Inseln und Istrien-Dalmatien) 35, us Deutschland samt Burgund 12—14 (¶ Mainz, ¶ Hamburg-Bremen, ¶ Köln, ¶ Magdeburg, ¶ Prag, ¶ Riga, ¶ Salzburg, ¶ Trier; Aix, ¶ Arles, ¶ Beançon, Embrun, Tarentaise, ¶ Vienne), aus Frankeich 9—10, aus Spanien und Portugal 5—7, aus ngland-Schottland-Irland 7, aus Skandinavien 3, us Polen und Ungarn 3. Eine Anzahl von Bisümern (darunter die deutschen ¶ Bamberg und ¶ Cammin); standen als „exemt“ (¶ Exemption) ußerhalb der Metropolitanverfassung und unmittelar unter dem römischen Bischofe.

Die rechtliche Bedeutung der Kirchenprovinzen onzentrierte sich vornehmlich in den Provinialsynoden (¶ Konzilien; vgl. ¶ Kirchenverassung: I, 14). Diese, in Deutschland namentlich seit em 8. Jhd. (Reform des Winfried-¶ Bonifatius) ieder regelmäßig, etwa zweimal jährlich, veranaltet, wurden von den einzelnen Bischöfen der Proinz (episcopi comprovinciales, suffraganei), aber uch von Aebten und anderen Geistlichen besucht. hre Befugnis erstreckte sich auf Fragen der Zucht nd Gerichtsbarkeit; zugleich waren sie Berufungsnstanzen. Den Vorsitz führte, seit karolingischer Zeit immer ausschließlicher mit dem früher als Ehrenbeeichnung dienenden Titel Erzbischof (archiiscopus) ausgezeichnet, der erste Bischof der Proinz, der Metropolit. Ihm stand noch die Visitation er Bistümer (¶ Kirchenvisitation, 1), ursprünglich uch Bestätigung und Weihe der Bischöfe seines Sprengels zu. Aber dieses Recht ward seit dem . Jhd., nicht ohne Mitwirkung der Bischöfe, vom apsttum untergraben und seit dem 11. Jhd. zuunsten seines eigenen Einflusses systematisch beseitigt s. 4). Zum äußeren Symbol der hier einsetzenden errschaft Roms ward das seit dem 6. Jhd. gelegentich, seit dem 8. Jhd. (vgl. Winfried-¶ Bonifatius) in er Regel den neuen Erzbischöfen vom Papste verliehene ¶ Pallium, von dessen persönlicher Einholung seit Gregor VII der Empfang der Weihe und ie Ausübung der Metropolitanbefugnisse abhing. Eine eherrschende Rolle, wie in der oströmischen und byantinischen K., hat der Erzbischof schon in der frühmittelalterlichen K. des Abendlandes nicht gespielt; vurde doch sein Einfluß durch die Mitwirkung des Staates, namentlich des fränkischen Königtums ¶ Franken), sehr beengt. Im späteren Mittelalter war er vollends nur mehr ein Schatten seines Urbildes, wenn auch die äußere Organisation der Metropolitanverfassung seit dem 13. Jhd. hier und da einen Aufschwung nahm. Der Metropolit war natürlich immer zugleich auch Bischof einer Diözese seiner Provinz, wenn auch der vornehmsten und meist größten, so daß seine erzbischöfliche Gewalt geradezu nur als Exponent seiner bischöflichen Gewalt erschien, an die sie gebunden war; bezeichnen doch auch die Ausdrücke „Erzdiözese“, „Erzbistum“ (archiepiscopatus) die bischöfliche Diözese des Erzbischofs, nicht die erzbischöfliche Provinz, was oft übersehen wird.

1. b. Noch schlechter als die Provinzen haben sich in der abendländischen Kirche — anders verlief die Entwicklung in der morgenländischen (¶ Orthodox-Anatolische Kirche) — die größten der in römischer Zeit ausgebildeten Verbände behauptet, die Patriarchate oder Primate (¶ Kirchenverfassung: I, 8). Wohl sind einige von ihnen geblieben, andere hinzugekommen. Aber die Aufgabe, die z. B. dem Primat von Karthago in dem freilich bald von der muhammedanischen Flut überschwemmten Nordafrika und dann namentlich in dem Primat von ¶ Arles in Gallien anfangs zu winken schien, die geistliche Führung einer Landeskirche zu übernehmen, hat keiner erfüllt. Dieser Entwicklung hat Rom schon früh die Spitze abgebrochen: wie es im 6. Jhd. den Bischof von Arles zu seinem Vikar herabdrückte, so hat es auch später häufig Primate anerkannt oder geschaffen, um in ihren Trägern Vikare, Schrittmacher seines eigenen Einflusses, zu gewinnen, und um die Metropoliten mit einem ihre Eifersucht erregenden Titel (Primas) in Schach zu halten. Die wichtigsten dieser Primate sind: in Italien außer den uralten Patriarchaten von ¶ Aquileja-Grado nur ¶ Pisa; in Frankreich vor allem Bourges, mit dem früher und später, auf größerem oder kleinerem Gebiet, ¶ Arles, ¶ Lyon, Narbonne, Sens, ¶ Vienne, ¶ Reims wetteiferten; in Deutschland namentlich ¶ Mainz, daneben ¶ Trier, ¶ Metz, ¶ Köln, ¶ Salzburg, ¶ Magdeburg und, mit Bezug auf das aber bereits im 12. Jhd. mit einem eigenen Primat (¶ Lund) ausgestattete Skandinavien, ¶ Hamburg-Bremen; in England in erster Linie ¶ Canterbury, von dem sich seit dem 12. Jhd. ¶ York, im 15. das schottische St. ¶ Andrews abzweigten, während der Primat von Irland dem Metropoliten von Armagh (¶ Irland: II, 1) zustand; in Spanien schon während der Westgotenzeit und wiederum nach der Vertreibung der Mauren, seit 1085, das „kaiserliche“ ¶ Toledo; die Primate von ¶ Gran über Ungarn, von ¶ Gnesen über Polen stammen erst aus dem 14. und 15. Jhd. Der rechtliche Inhalt dieser Verbände war im allgemeinen ziemlich gering. Einige von ihnen haben eine gewisse Oberhoheit (so die Befugnis, die Metropoliten des Sprengels zu weihen) und Gerichtsbarkeit ausgebildet oder gar zeitweise, wie Toledo und Canterbury, so etwas wie eine national- oder landeskirchliche Bedeutung besessen.

2. a. Das wichtigste Stück der kirchlichen Verfassung, die Zelle gleichsam, die in unaufhörlicher Vervielfältigung den irdischen Körper der Kirche aufbaute und immer weiter wachsen ließ, war schon seit der spätrömischen Zeit das Bistum (episcopium, episcopatus) oder die Diözese (dioecesis, parochia), d. h. der immer genauer begrenzte Bezirk, welcher der kirchlichen Aufsicht und Verwaltung eines Bischofs unterstand. Dieser Bistumssprengel war das Ergebnis der Ausdehnung des kirchlichen Lebens von der Stadt, dem ursprünglichen Sitz der Gemeinde und ihres Bischofs, auf das umliegende, erst allmählich dem Christentum gewonnene Land (vgl. ¶ Kirchenverfassung: I, 6); so pflegte sich denn das kirchliche Leben, häufig unter Anlehnung an die weltlichen Verwaltungs-

sprengel, um den Mittelpunkt einer Stadt zu kristallisieren, die auch später die Seele des Bistums blieb — in ihr stand dessen Dom oder Kathedrale — und regelmäßig die eigentliche Residenz des Bischofs war. Auf der Schwelle des Mittelalters sehen wir fast das ganze Abendland, soweit es dem Christentum erschlossen ist, mit einem Netze solcher Diözesen überzogen; und überall, wo die Mission der christlichen Pioniere und die Kolonisation des Staates, meist eng verbündet (¶ Christentum: III, 3), vordringen, schiebt auch diese Organisation sich weiter vor. Eine Sonderstellung nahm anfangs namentlich England ein, wo statt des Bistums das Kloster (vgl. Sp. 995) die Missionierung des Landes durchgeführt hatte und von jenem erst allmählich abgelöst wurde (vgl. ¶ Irland: I). Von hier aus hat diese Art der kirchlichen Organisation durch die irische Mission auch auf dem Festlande, vor allem in Deutschland, vorübergehend Einlaß gefunden, und selbst später (so in der kirchlichen Eroberung und Einteilung der ¶ Sachsen um 800) wirkte sie anfangs wohl noch nach, wenngleich hier die klösterlichen Missionssprengel alsbald durch bischöfliche Diözesen ersetzt oder verdrängt wurden. Von den etwa 650 Sprengeln, die der römische Bistumskatalog (s. Sp. 989) im Beginne des 13. Jhd.s aufzählt, entfällt kaum der zehnte Teil auf Deutschland, die Hälfte auf Italien, weil hier, wo die Diözesanverfassung am frühesten durchgeführt worden war, einst jede Stadtgemeinde einen besonderen Bischof erhalten hatte. Die Zahl der Bistümer hat während des früheren Mittelalters wenig zugenommen. Der Zuwachs beruhte damals so gut wie ganz auf der äußeren Ausdehnung der christlichen Welt, und noch in der ersten Hälfte des 13. Jhd.s verdankten dieser 12 neue Bistümer im östlichen Mitteleuropa, 8 in Spanien ihre Entstehung. Ende des 13. und im 14. Jhd. sind etwa 30 — mit nicht weniger als 17 hat das französische Papsttum damals Frankreich bedacht —, im 15. Jhd. etwa 10 neue auf Kosten und mit Verkleinerung älterer Diözesen begründet worden. Doch haben Aufhebungen und Zusammenlegungen zu kleiner Diözesen (im 12./13. Jhd. namentlich irischer, im 15. vieler italienischer) das Mehr ungefähr wieder ausgeglichen. Das Recht, neue Bistümer zu errichten, alte zu verlegen, zusammenzulegen oder zu teilen, lag ursprünglich bei den Provinzialsynoden. Wie es aber nie ohne Zustimmung des Staates ausgeübt werden konnte, so hat dieser es zeitweise, insbesondere unter ¶ Karl dem Großen und ¶ Otto dem Großen, tatsächlich fast ganz an sich gezogen, bis es allmählich immer ausschließlicher dem Papsttum anheim fiel, eine Entwicklung, die schon im 11. Jhd. im wesentlichen zum Abschluß gelangt ist.

Der Leiter der Diözese, der Bischof, wurde nach alter Vorschrift von Klerus und Volk (Gemeinde) gewählt, um dann von dem Erzbischof und den Mitbischöfen der Provinz nach gehöriger Prüfung der Wahl geweiht zu werden (¶ Bischofswahlen). Tatsächlich war schon in fränkischer Zeit der Einfluß des Königtums maßgebend; so wurden die Bistümer seit dem 9./10. Jhd. immer mehr zu ¶ Eigenkirchen des Staates, der sich auf sie und ihr Vermögen politisch, finanziell und militärisch stützte, in Frankreich, wo sie in den Bannkreis des alles ergreifenden Lehenswesens gerieten, teilweise sogar der großen Vasallen des Staates. Der Streit um die ¶ Investitur hat in Deutschland-Italien und in ganz Europa diese Entwicklung gebrochen. Sein Ausgang entzog das Bischofswahlrecht dem Einfluß der Laien, sowohl des Königs als auch der das „Volk" vertretenden Großen des bischöflichen Territoriums und Hofes. Es sollte nun nach der Formulierung des 4. Laterankonzils (1215; ¶ Papsttum: I) entweder in direkter (per scrutinium) oder in indirekter, durch Vertrauensmänner erfolgender Wahl (per compromissum) oder endlich quasi per inspirationem, d. h. durch Zuruf vom ¶ Domkapitel ausgeübt werden. Doch in steigendem Maße eroberte die römische Kurie (vgl. Sp. 997) das Besetzungsrecht, das ihr erst die Reformbewegung des 15. Jhd.s wieder zu entwinden gesucht hat. Das ausschließliche Absetzungsrecht hat schon ¶ Gregor VII in Anspruch genommen. Die ebensosehr durch immer häufigere Besuche päpstlicher Legaten (s. Sp. 997) als durch die Pflicht der Romfahrt (visitatio liminum s. Petri) und der persönlichen Eidesleistung (seit 1059) gesteigerte Abhängigkeit der Bischöfe vom Papsttum spiegelte sich charakteristisch wieder in dem seit dieser Zeit oft von ihnen geführten Titel Dei et apostolicae sedis gratia episcopus („von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden Bischof"). — Der Bischof, von dessen weltlicher Machtstellung wir hier absehen (¶ Eigenkirche), verkörperte innerhalb seiner Diözese alle kirchliche Gewalt, die er teils durch Bereisung des Sprengels (circuitus) und die bei dieser Gelegenheit von ihm abgehaltenen ¶ Sendgerichte (¶ Gerichtsbarkeit, 5), teils auf den Diözesansynoden geltend machte. Diese Gewalt, die unter dem Einflusse deutschrechtlicher Vorstellungen (s. 5) zu einem persönlichen Bann (bannus episcopalis) ausgebildet wurde, zerfiel in die drei potestates ordinis, magisterii, iurisdictionis (¶ Ordination, ¶ Kirchengewalt, ¶ Jurisdiktion). Die Amtsgewalt bestand darin, daß einzelne geistliche Handlungen, wie die Erteilung der höheren Weihen oder die ¶ Exkommunikation, nur von ihm persönlich vorgenommen werden konnten (iura pontificalia). Seine Regierungsgewalt äußerte sich außer in den Befugnissen der Aemterbesetzung und der Disziplinierung namentlich in denen der Besteuerung, der Gesetzgebung und der Gerichtshaltung. Sie hat ehemals ursprünglich durchaus persönlich oder wenigstens durch von ihm selbst bestellte Vertreter ausgeübt. Aber seit dem 9.—11. Jhd. gingen sie mehr und mehr an die Träger der von der bischöflichen abgezweigten archidiakonalen Verwaltung (s. Sp. 993) über, um dem Bischof erst seit dem 13. Jhd. durch seine Generalvikare (s. unten) zum Teil wieder erobert zu werden. — Im Falle der Amtsunfähigkeit hat man den Bischöfen schon im früheren Mittelalter nicht selten Stellvertreter gesetzt. Erst seit dem 13. Jhd. haben diese, nun Koadjutoren genannt, kirchenrechtliche Anerkennung gefunden. Doch standen den Bischöfen schon in der fränkischen Zeit vor allem in den sogenannten Chorbischöfen Hilfskräfte zur Seite, die sie namentlich bei der Ausübung der Weihehandlungen vertraten. Seit dem 9. Jhd. von der strengeren kirchlichen Richtung verdrängt, lebten sie zwar seit dem 11. Jhd. zum Teil wieder auf in der Tätigkeit jener episcopi ¶ in partibus infidelium, die nur formal eine Diözese besaßen, als Weihbischöfe oder vicarii generales in pontificalibus et spiritualibus. Diese Tätigkeit war aber doch zu unregelmäßig, zu sehr auf Weihe- und ähnliche Handlungen beschränkt, als daß man sie bischöfliche Beamte im modernen Sinn nennen könnte. Zuverlässige Beamte hat der Bischof sich überhaupt erst im 13. Jhd. geschaffen: in dem officialis principalis oder vicarius generalis, seinem juristischen Geschäftsführer in geistlichen Angelegenheiten, und in den über die einzelnen Archidiakonate verteilten bischöflichen officiales foranei (vgl. ¶ Gerichtsverfassung).

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

2. b. Zerstückelung der bischöflichen Gewalt. Die ¶ Domkapitel, Körperschaften, zu denen sich der bischöfliche Klerus zusammenschloß, entwickelten sich allmählich zu einer mit der monarchischen Gewalt des Bischofs konkurrierenden aristokratischen Nebenregierung. Der Prozeß knüpfte sich an ihr Recht, den Verfügungen des Bischofs in Gesetzgebung und Verwaltung beizustimmen; entscheidend gefördert hat ihn dann ihr durch den Ausgang und die Folgen des Investiturstreites gekräftigter und monopolisierter Einfluß auf die ¶ Bischofswahlen, der etwa seit dem Jahre 1200 zum Abschluß von bindenden Wahlkapitulationen zwischen Domkapitel und Kandidaten führte. Wirtschaftlich äußerte sich die Selbständigkeit und das Selbstbewußtsein der Domkapitel vorzüglich in der vom 9.—12. Jhd. durchgesetzten Scheidung der Einkünfte und Liegenschaften der Domherren (mensa canonicorum) von denen des Bischofs (mensa episcopi; ¶ Kirchengut; ¶ Mensa). Von den zahlreichen Aemtern der Domkapitel waren die wichtigsten das des Dompropstes (praepositus, etwa gleichbedeutend mit dem älteren archidiaconus; ¶ Propst) und das des Dombekans (decanus, ungefähr dasselbe wie der ältere archipresbyter; ¶ Dekan), jenes der Vermögens-, dieses mehr der geistlichen Verwaltung und Gerichtsbarkeit des Domkapitels und des Bischofs dienend. — Eben aus den Reihen des Domkapitels erstand dem Bischof noch eine Gegnerschaft, welche, die bereits in den Pfarreien der Diözese (s. unten) ausgebildete Dezentralisation der Verwaltung benutzend, auch in den Teilen der Diözese seine Macht untergrub und durch Teilgewalten ersetzte. In der Zeit vom 9.—11. Jhd., zuerst in Frankreich, zuletzt im deutschen Sachsen, wurde die bisher von dem einen Dompropst oder Archidiakon in der Diözese an Bischofs Statt ausgeübte Verwaltungstätigkeit mehreren Archidiakonen (meist Domherren des gleichen Kapitels, aber auch Aebten der Pröpsten aus dem Bistum) übertragen, von denen jeder in einem begrenzten, seit der Mitte des 11. Jhd.s als Archidiakonat bezeichneten Bezirk von freilich sehr verschiedener Größe waltete. Diese Archidiakonen haben dem Bischof im 13. Jhd. den größten Teil seiner Gewalt, so namentlich die Visitation und Sendgerichtsbarkeit, ja selbst die Einsetzung der Pfarrer entwunden. Ueber sie, deren Einsetzung er meist dem Dom- und anderen Kapiteln seiner Diözese überlassen mußte, ist er erst wieder Herr geworden, als er in Generalvikaren und Offizialen neue Helfer gewann (Sp. 992). Nicht selten ist ihre geistliche und verwaltungsrechtliche Befugnis auch an den weltlichen Landesherrn übergegangen; denn im späteren Mittelalter wurde das Amt des Archidiakonen immer ausschließlicher als ein einträgliches Recht aufgefaßt und ausgenutzt. — Der Archidiakonat ist als Verwaltungseinheit meist eine Zusammenfassung von kleineren Unterbezirken, die engere Maschen des Netzes der Diözese darstellen. Sie heißen, wo sie aus großen Sendsprengeln von Urpfarreien herausgewachsen sind, archipresbyteratus, wo sie mehrere solche Sendsprengel in sich begreifen, decaniae oder decanatus, da, wo es keine eigentlichen Archidiakonate gab, wie in Sachsen, selber archidiaconatus. Auch christianitates genannt, wurden sie geleitet von einem Erzpriester oder einem Dekan, der den Vorsitz über ihre von den übrigen Pfarrern des Bezirks gebildeten Land- oder ¶ Ruralkapitel führte; zum Teil, so in Köln, übertrug man das Amt den Vorstehern von Klöstern oder Stiftern, denen damit der Ertrag der Sendgerichtsbarkeit zufiel.

2. c. Die Dezentralisation des Bistums wurde besonders gefördert durch die Pfarreien (parochiae, anfangs auch plebes oder tituli [maiores] genannt), die ältesten Träger der Dezentralisation des Bischofs. Zuerst (4.—5. Jhd.) entstanden sie naturgemäß in den Ländern mit noch wenigen, aber großen Diözesen, wie Spanien und Gallien, am spätesten (7. Jhd.) in Italien mit seinen zahllosen, aber oft winzigen Bistümern. Im 9. Jhd. wird ihre Zahl in Deutschland schon 3500, in ganz Europa kaum weniger als 15 000 betragen haben. Im weiteren Verlauf des Mittelalters dürfte sie sich mindestens noch verzehnfacht haben; in der freilich besonders großen deutschen Diözese Konstanz stieg sie bis auf rund 1800. Diese Anstalten, die sogenannten Haupt- oder Taufkirchen (plebes oder ecclesiae baptismales, sedes), unterschieden sich von den ursprünglich allein üblichen, auch künftig natürlich als ihre Filialkirchen (¶ Filial) fortbestehenden und neugegründeten ¶ Kapellen und ¶ Oratorien usw., die man im Gegensatz zu ihnen nun tituli minores nannte, dadurch, daß ihnen ein Stück der potestas ordinis des Bischofs, insbesondere das Taufrecht und die Erteilung der anderen Sakramente, übertragen wurde (¶ Parochialrecht). Die Pfarrer (presbyteri parochiales, curati parochiae, parochi, plebani oder „Leutpriester", rectores ecclesiae) wurden so in ihrem Pfarr- oder Sedes-Bezirk, dessen übriger Klerus samt den kleineren Kirchen ihnen unterstand, zu (freilich abhängigen) Inhabern des bischöflichen Bannes. Die Loslösung der Pfarreien vom Bischof kam namentlich darin zum Ausdruck, daß sie an dem zu ihrer Ausstattung dienenden Gut (¶ Pfründen, ¶ Kirchengut), das ursprünglich Eigentum des Bistums war, allmählich selbständiges Eigentum erwarben; so sind auch die ¶ Zehnten, seit etwa der Mitte des 8. Jhd.s mit Genehmigung des Staates eingebürgerte kirchliche Abgaben der Bevölkerung, an die Pfarrkirchen (daher der Ausdruck ecclesia decimalis) abgeführt worden und den Bischöfen nur teilweise zugute gekommen. — Verselbständigt wurde die Einzelpfarre freilich eine Beute des Gedankens der ¶ Eigenkirche (s. 5), der im ¶ Patronat noch heute fortlebt. Es gab wie weltliche, so auch geistliche Patronate, und die letzteren vermochten die Selbständigkeit der Pfarrer am gründlichsten zu beseitigen, nämlich mittels ¶ Inkorporation. Wie diese es ermöglichte, Pfarreien durch einen Vikar zu verwalten, so entzogen sich die Pfarrer auch selbst häufig der ¶ Residenzpflicht und damit der persönlichen Ausübung ihres Amtes und übertrugen die Amtsführung an zeitige oder ständige Stellvertreter (vicarii, viceplebani, incurati, induciati). Damit wurde die Pfründe Haupt-, das Amt Nebensache, eine Auffassung, die auch in der seit dem 13. Jhd. namentlich in den Städten massenhaft, nicht zum wenigsten aus wirtschaftlichen und sozialen Gründen, erfolgenden Stiftung niederster, sogenannter Altarpfründen, zum Ausdruck kommt. — Predigtamt und Sakramentserteilung waren ursprünglich, soweit sie nicht dem Bischof bei seiner Abwesenheit ledig wurden, das fast ausschließliche Recht des Pfarrers in seiner Pfarre. Schließlich aber, namentlich seit dem 13. Jhd., wurde deren Organisation auch in dieser Beziehung bedroht und erschüttert durch die überhandnehmende Pfarrtätigkeit der Klöster, insbesondere der Bettelorden (¶ Mönchtum: II).

3. Die Organisation des Mönchtums und der daran sich anlehnenden Genossenschaften (¶ Orden) ist bereits in den letzten Jahrhunderten des Altertums ausgebildet worden. Doch erst das Mittelalter ist die

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Zeit seiner Entfaltung. In Gallien zählt man schon im 6. Jhd., in Deutschland schon im 9. an 300 Klöster. Hier kamen in den nächsten 3½ Jahrhunderten weit über 2500 neue hinzu; und nicht geringer war der Zuwachs im übrigen Europa. So begreift man, wie das Klosterwesen, ursprünglich die Verwirklichung eines religiösen Ideals und zugleich ein höchst bedeutsamer Träger weltlicher Kultur, am Ende des Mittelalters, trotz immer neuer Reformversuche innerlich entartet, wahrhaft zu einer europäischen Landplage geworden ist, gegen die sich nicht weniger als gegen die Mißwirtschaft des päpstlichen Regiments die Reformbewegung dieser Zeit gewandt hat. — Der Gedanke der ¶ Eigenkirche machte sich auch hier geltend. Das Königtum setzte unter nur formeller Wahrung des klösterlichen, von der Mönchsregel geforderten Wahlrechts Aebte und Aebtissinnen ein und forderte von seinen Klöstern Leistungen. Aehnlich verhielten sich zahlreiche dynastische Klostergründungen. Erst durch den Typus des Reformklosters wurde die eigenkirchliche Idee seit etwa 1050 zu Fall gebracht, um künftig nur noch in abgeschwächten Formen weiter zu leben. — In der auf die Einteilung in Kirchenprovinzen und Diözesen zugeschnittenen mittelalterlichen K. ist die Organisation des Mönchtums und der ihm verwandten kirchlichen Genossenschaften ein Fremdkörper gewesen. Eine Brücke bilden die oft mit Pfarrkirchen zusammenhängenden, oft aber aus Klöstern hervorgehenden oder in solche verwandelten ¶ Kollegiatkirchen, Kanonikate oder Propsteien (¶ Kanoniker usw., ¶ Augustiner, ¶ Prämonstratenser), während die domkirchlichen ¶ Domkapitel (s. 2 b) eine besondere Stellung einnehmen. In England, wo die Diözesanverfassung jünger war als die Klöster (s. 2), entfaltete das iro-schottische Mönchtum (¶ Irland: I, 1) lange Zeit eine mit der bischöflichen Amtsbefugnis konkurrierende Tätigkeit; und die Regel des ¶ Columban trug diese Auffassung aufs Festland hinüber (vgl. Sp. 990). Es war daher ein Sieg des Episkopats, als die in Italien entstandene Regel des ¶ Benedikt von Nursia (¶ Mönchtum: II) allmählich und seit dem 8. Jhd. endgültig über sie und alle anderen Ordnungen des strengen mönchischen Lebens die Oberhand gewann; denn sie führte die vom ökumenischen Konzil von Chalcedon (451) ausgesprochene Unterordnung des Klosters unter die bischöfliche Amtsgewalt völlig durch. Der Bischof hatte die Befugnis, das Kloster zu weihen, zu visitieren, den Brüdern die höheren Weihen zu erteilen, geistliche Gerichtsbarkeit über sie zu üben. Freilich, die Verfügung über das Klostergut erlangte er so wenig, als er sie über das Vermögen der niederen Kirchen seiner Diözese zu behaupten vermochte; und auch in dem Kampfe, der, zuerst im 9. Jhd., um die seit Karl dem Großen in den Pfarrbezirken der Diözesen erhobenen kirchlichen ¶ Zehnten zwischen Bistum und Kloster entbrannte, ist dieses nicht selten Sieger geblieben. — Die Tendenz des mönchischen Regularklerus zur Loslösung von der bischöflichen Gewalt hat die römische Kurie unterstützt durch die Einrichtung der ¶ Exemption, die unter fast völligem Ausschluß der Gewalt des Bischofs die päpstliche Oberhoheit an deren Stelle zu setzen bezweckte. Schon im 6./7. Jhd. einzelnen italienischen und englischen Klöstern, dann 751 auch dem deutschen ¶ Fulda erteilt, wurde sie später immer häufiger und erfuhr verschiedene Abstufungen, die im Laufe des 12. Jhd.s genauer festgelegt wurden. Aus der formalen Verbindung von Exemptionsprivileg und urkundlicher Besitzbestätigung erwuchs gegen Ende des 9. Jhd.s nach dem Vorbild des Königsschutzes und der königlichen ¶ Immunität der gleichfalls Klöstern zuteil werdende päpstliche Schutz. Schutz und Exemption sind in ihrer reichen Differenzierung zu einem von der päpstlichen Kanzlei in alle Lande getragenen großartigen Ausdruck der Machtentfaltung und unmittelbaren Regierungsgewalt des Papsttums geworden (vgl. 4). — Besonders ward die Selbständigkeit der Klöster gegenüber den Bischöfen noch gefördert durch die Entstehung der Kongregationen. Noch wenig Bedeutung haben die Gebetsverbrüderungen und Totenbünde namentlich des 9. und 10. Jhd.s, mit denen die halb geistlichen, halb laikalen ¶ Bruderschaften (: II) des späteren Mittelalters innerlich zum Teil zusammenhängen. Seit dem 11. Jhd. aber kam es bei den Cluniazensern (¶ Cluni), noch mehr dann bei den ¶ Zisterziensern, ¶ Prämonstratensern, den Bettelorden der ¶ Franziskaner (samt ¶ Klarissenorden) ¶ Dominikaner, ¶ Karmeliter und ¶ Augustiner, endlich in den ¶ Ritterorden der Templer, Johanniter vom hl. Grab, von Compostela, der Zisterzienser von Calatrava und der Deutschherren zu mehr oder weniger weit verzweigten Organisationen, die der örtlich gebundenen Bistum eine über ganze Länder reichende, ja zum Teil internationale Macht entgegenstellten. Ihnen allen war eine abgestufte Verwaltung mit einheitlicher Spitze eigentümlich: so charakterisierte die Cluniazenser der Erzabt (archiabas) und das Generalkapitel, die Zisterzienser ein stammbaumartige Staffelung derart, daß ein Mutterkloster immer über seine Tochterklöster die Obergewalt, die höchste Autorität aber die Ahnin Citeaux besaß; die Bettelorden leiteten Ordensgenerale (Ordensmeister) und ihnen untergebene Provinziale. Von Anfang an standen diese Kongregationen in natürlichen Gegensatz gegen die Bischöfe und suchten Anschluß an das interessenverwandte Rom. Schon die cluniazensische Bewegung erstrebte allgemeine Exemption (s. Sp. 995) von der bischöflichen Gewalt; die Zisterzienser setzten sie wirklich durch; die Bettelorden forderten von ihren Mitgliedern Gehorsam gegen den Papst und traten in eine durch den päpstlichen Ordensprotektor vermittelte unmittelbare Beziehung zur römischen Kurie. — Seit dem 12. und 13. Jhd. dehnten die Klöster immer häufiger das ursprünglich nur im eigenen Kreise geübte Recht der Seelsorge und der Sakramentsverwaltung auf die Laien der sie umgebenden Pfarrsprengel aus. So wurden sie, stets bereit — das gilt namentlich von den Minoriten —, zur Umgehung des ¶ Interdikts die Hand zu bieten, gefürchtete Wettbewerber des Diözesanklerus. Dazu machten sie sich den zum ¶ Patronat umgebildeten eigenkirchlichen Gedanken zu nutze, um nicht nur die Pfründen selbständiger Pfarren zu erwerben, sondern auch diese selbst zu inkorporieren (¶ Inkorporation; vgl. auch oben Sp. 994).

4. Die kirchenrechtliche Stellung des Papste (¶ Papsttum: I; ¶ Papat und Primat) wurzelt in seiner bischöflichen Würde, zu der erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung die Metropolitangewalt über die römische Kirchenprovinz und die zu ihr gehörigen sogenannten ¶ Suburbikarischen Bistümer, der Patriarchat über die Kirche Italiens, sowie der Primat über die gesamte abendländische Kirche getreten ist. Wichtige Grundzüge der Organisation des Papsttums gehen auf diesen Ursprung zurück. Die Papstwahl erfolgte ursprünglich ganz in den Formen der Bischofswahl (s. Sp. 991), um dann freilich in besonderer Weise ausgestaltet zu werden (¶ Papst

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

ahlen). Ebenso war das Kardinalskollegium (¶ Ku-
e) eine dem bischöflichen Kathedralklerus (¶ Dom-
pitel) durchaus gleichartige Bildung. Demselben ist
s auch darin vergleichbar, daß es seit dem 11. Jhd.
ie Wahl seines Oberhauptes, Kaisertum, Laien und
ußer ihm stehende Geistliche ausschließend, sich allein
rbehielt, daß es ferner an der Leitung der Kirche
mmer bedeutenderen Anteil erwarb, endlich darin,
aß es seit dem 13. Jhd. die Hälfte der kurialen Ein-
infte erhielt. — Nicht ohne Grund erinnert zu allen
eiten der offizielle Titel des Papstes (episcopus
rvus servorum dei) an seine ursprüngliche Stellung.
er Bischof von Rom strebte danach, gleichsam Bi-
hof zu werden über eine die ganze Welt umspan-
ende Diözese, als universaler Bischof die örtlich be-
hränkten Bischöfe zwar nicht zu verdrängen, aber
derzeit in ihr Amt eingreifen zu dürfen, ähnlich
ie dem deutschen Könige überall das Gericht „ledig"
urde, dessen Grenzen er berührte. So war die
schöfliche Würde des Papstes die Voraussetzung sei-
es Primates, in dessen verzehrenden Strahlen sie
ch fast völlig verschwunden ist, jener staunenswerten,
r das kirchliche Verfassungsleben ebenso bedeu-
ngs- und anfangs verdienst- wie am Ende ver-
ängnisvollen Auffassung von der Allgewalt des rö-
ischen Bischofs über die ganze abendländische Kirche.
Die Theorie des Primats (¶ Leo I; ¶ Gela-
us I) ist vormittelalterlich. Aber noch unter ¶ Karl
em Großen war der Papst nicht mehr als der oberste
ischof im fränkischen Reiche. Das praktische Pro-
ramm der päpstlichen Allmacht ist erstmals im
. Jhd. nach der Entstehung der ¶ Pseudoisidorischen
ekretalen von ¶ Nikolaus I aufgestellt worden.
inter der Ohnmacht der Kurie und der Uebermacht
es deutschen Königtums trat es dann immer noch
uf Jahrhunderte zurück, bis im Zeitalter ¶ Gregors
II (1073—85) die heißen Kämpfe zwischen dem
nmer energischer formulierten Anspruch des Pa-
ats und der weltlichen Macht des Kaiser- und
önigtums begannen, in denen die kuriale Theorie
s in ihre letzten Folgerungen durchgedacht und
rchgefochten wurde (vgl. ¶ Papsttum: I). — Ihre
nnerkirchliche Machtstellung haben die
äpste in verschiedenen Richtungen gesteigert. Syste-
atisch haben sie die Rechte der Metropoliten (vgl.
a. b) an sich gezogen, ja deren Selbständigkeit be-
itigt, indem sie ihre Würde allmählich von der per-
nlichen Einholung des ¶ Palliums abhängig mach-
n, die sie obendrein zu einer die Erzdiözesen zum
eil ungeheuer belastenden Einnahmequelle der Kurie
uszubauen wußten. Unter sich gebeugt haben sie
nn auch die durch jene metropolitenfeindliche Poli-
k zunächst in ihrer Stellung gehobenen Bischöfe
gl. 2); sie nahmen deren Absetzung für sich in An-
ruch, ja sie verfügten sogar überaus häufig eigen-
ächtig über die Bischofsstühle und durchlöcherten die
iözesanhoheit durch zahllose ¶ Exemptionen (vgl. 3).
as in erstaunlichem Maße erreichte Ziel der Ent-
icklung, die zum Teil selbst die niedrigsten ¶ Pfrün-
en ergriff, war eine bis ins Einzelne gehende Zen-
calisation der kirchlichen Verwaltung: es gab
hließlich keine die Kirche betreffende Sache, in der
e römische Kurie nicht angerufen werden konnte,
ber die sie nicht aus freier Hand an sich zu ziehen
ermochte. — Nicht die schwächsten Hebel dieser
äpstlichen Politik waren die Klöster und Orden, ins-
esondere die Bettelorden (s. Sp. 996). — Beson-
ere Organe ihres Willens schuf sich die Kurie in den
egaten, die von jeher vorkommend, aber erst
it der Mitte des 11. Jhd.s zu rechter Bedeutung
erwachsend, die einzelnen Länder in bestimmtem
Auftrage oder zur allgemeinen Wahrnehmung der
päpstlichen Interessen bereisten. Seit dem 13./14. Jhd.
unterscheidet man legati a latere und legati missi
oder nuntii sedis apostolicae (¶ Nuntien), jene mit
größerer, diese mit geringerer Machtvollkommenheit
ausgerüstet; als legati nati wurden im späteren
Mittelalter einige ständig mit päpstlichen Vikariats-
rechten betraute Metropoliten bezeichnet, welche
die Primatenwürde (s. 1 a) besaßen. Uebrigens ist,
namentlich in England und Frankreich, die Legaten-
gewalt oft auf den Widerstand des Staates gestoßen
und teils mit, teils ohne päpstliche Einwilligung ge-
legentlich eingeschränkt oder gar ausgeschlossen wor-
den. In Sizilien hat seit 1098 auf einige Jahrzehnte
eine Legatengewalt des Staates selbst bestanden, ein
päpstliches Zugeständnis, auf das man im 16. Jhd.
zurückgekommen ist, um aus ihr den unter dem
Schlagwort Monarchia Sicula bekannten Anspruch
eines landeskirchlichen Regiments zu schöpfen.

Das Dogma der päpstlichen Allgewalt hat nur des-
halb so ungeheuere Bedeutung erworben, weil es
gelang, ihm juristische Begründung und
Ausgestaltung zu geben. Darum ist für die Papst-
kirche ihr Bund mit der Rechtswissenschaft, wie er sich
in den großen Juristen auf dem päpstlichen Stuhle
(¶ Alexander III, ¶ Innozenz III und IV) verkör-
pert, so bedeutungsvoll geworden. Das ¶ Corpus
iuris canonici schuf dem Papsttum eine Rüstkammer,
der seine Gegner in Staat und Kirche auf lange hinaus
nichts Ebenbürtiges entgegenzustellen vermochten; es
vollendete seine Entwicklung zu einer rein rechtlichen
Anstalt, in der sein ursprünglicher Beruf, den Glauben
zu hüten, immer weiter zurücktrat. — Als Bestand-
teile des Papats erscheinen im Sinne dieses „kano-
nischen" Rechtes 1. das oberste, seit dem 13. Jhd.
völlig absolute ¶ Gesetzgebungsrecht, das
die Päpste vor allem auf den im 11. Jhd. von ihnen
eingeführten großen Oster- und Fastensynoden, so-
wie auch auf den 7 allgemeinen Konzilien (Lateran-
synoden von 1123, 1139, 1179, 1215; Lyon 1245,
1274; Vienne 1311) auszuüben pflegten; — 2. die
oberste geistliche Gerichtsbarkeit (vgl. ¶ Ge-
richtsverfassung) mit besonderer Bevorzugung der
strittigen, auch von den weltlichen Gerichten bean-
spruchten Fälle (¶ Gerichtsbarkeit); — 3. das oberste
Verwaltungsrecht, unter dessen Begriff
neben der bereits erwähnten Ordenshoheit (s. Sp. 996)
vor allem die wesentlich als Besetzungsrecht auf-
tretende oberste Aemtergewalt des Papstes fällt
(¶ Stellenbesetzungsrecht). Das wichtigste Mittel, den
Papat rechtlich immer weiter auszubauen, ist der uralte
Grundsatz geworden, daß der Papst Ausnahmen vom
normalen Rechte schaffen könne. Im 11. Jhd. fing
man an, die bisher vereinzelten Fälle, z. B. ¶ Ex-
emptionen und Schutzprivilegien (vgl. 3) sowie ein-
zelne, gleichfalls sehr alte Beispiele päpstlicher Dis-
pense von kirchlichen Hindernissen, in ein System zu
bringen: es entstanden die ¶ Reservationen,
mittels derer der römische Bischof die verschiedensten
Gebiete des kirchlichen Lebens für sich mit Beschlag
belegte. So begann er sich das Recht der Lossprechung von der ¶ Exkommunikation vorzubehalten.
Ferner entstand der Grundsatz der allgemeinen päpst-
lichen Dispensationsgewalt, die überall da eingriff,
wo Irregularität den regelmäßigen Gang des kirchlichen
Lebens hinderte, namentlich im Falle der „Postulation"
(Forderung eines bestimmten Kandidaten vom Papst
als Bischof), die von den Domkapiteln an die Kurie ge-
richtet werden mußte, wenn einer eigentlichen Wahl

zum Bischof kanonische Hindernisse entgegenstanden. Von besonderer Bedeutung sind die Reservationen geworden, welche die Besetzung von Kirchenämtern und -pfründen in die Hände der Kurie legten. Allmählich aus „Bitten" (preces) ein Recht entwickelnd, reservierte sie sich 1265 die Besetzung aller niederen Pfründen, deren Inhaber am Sitz der Kurie verstarben, und im 14. Jhd. kam es schließlich so weit, daß die Verfügung über alle erledigten Pfründen, niedere wie hohe, im Belieben des Papstes stehen sollte. Zu den ¶ Provisionen traten ¶ Expektanzen auf noch besetzte Pfründen, und zwar in solcher Masse, daß oft die Anzahl der Anwärter die Zahl der überhaupt an einer Kirche vorhandenen Stellen um ein Vielfaches übertraf. Den Gipfel erreichte dieses System des „Fiskalismus" endlich auf dem Gebiete der kirchlichen Steuern (¶ Finanzwesen: I, 2; ¶ Gebühren; ¶ Annaten; ¶ Peterspfennig; ¶ Interkalarfrüchte). Die außerordentliche Steigerung des Abgabenwesens, am deutlichsten wahrnehmbar an der gewaltigen Ausdehnung, die der Verwaltungsapparat der ¶ Kurie, namentlich Kanzlei und Kammer, in der Zeit vom 13.—15. Jhd. erfuhr, hat es dahin gebracht, daß Papsttum und Kirche geradezu eine rein finanzielle Einrichtung wurden, da es kaum mehr „ein Gebiet kirchlichen Lebens gab, an das nicht Geldfragen geknüpft waren" (Stutz). Nichts hat die dann einsetzende antipäpstliche Reformbewegung so genährt, wie die ganz Europa durchdringende Erbitterung gegen diese Ausartung des päpstlichen Kirchenregiments. —

Hier sei auch noch des Kampfes gedacht, den der Gedanke des Papats mit den ¶ Reformkonzilen geführt hat. Die großen ökumenischen Reichskonzilien der spätrömischen Zeit (¶ Kirchenverfassung: I, 14; ¶ Konzilien), unter der Autorität des Kaisers tagende Versammlungen aller Bischöfe des Reiches, haben sich auch noch in die ersten Jahrhunderte des Mittelalters fortgesetzt, doch mit dem Schwergewicht durchaus auf der morgenländischen Kirche. Das Abendland besaß auf Jahrhunderte nur national begrenzte, keine wirklich allgemeinen Konzilien, obwohl die Provinzial- (vgl. 1 a) im Gegensatz zur Diözesansynode, ja selbst die Diözesansynode (vgl. 2 a) zum Unterschied von den noch kleineren Versammlungen als generalis synodus oder generale concilium bezeichnet wurden. Seit dem 11. Jhd. wuchsen dann die von den Päpsten veranstalteten Synoden an Umfang und Bedeutung, so daß die wichtigsten unter ihnen vom kanonischen Recht den alten ökumenischen Konzilien zugezählt wurden (Lateransynoden; vgl. Sp. 998). Waren die Konzilien des Altertums nichts als Versammlungen der Bischöfe gewesen, so mischten sich im Mittelalter unter diese auch Aebte und andere Geistliche; ja selbst Laien nahmen teil. Auf der Lateransynode ¶ Innozenz' III (1215) erhielt diese Tatsache zum ersten Male eine neue grundsätzliche Bedeutung und Ausgestaltung; das Konzil ward zu einer Vertretung nicht der Hierarchie, sondern der Christenheit einschließlich der weltlichen Fürsten und anderen Laien, als deren Herr der Papst sich ja fühlte. Diesen Gedanken, der auch die folgenden Konzilien beherrschte, hat dann ¶ Thomas von Aquino fortgebildet bis an die Grenze der Auffassung, daß hinter der an sich notwendigen Monarchie des Papstes doch unsichtbar der Wille der Christenheit stehe. Es folgte bald die zugespitzte Formulierung des papstfeindlichen ¶ Marsilius von Padua, der die allgemeine Synode zur Vertreterin der Kirche und zugleich zu einer parlamentarischen Vertretung der Christenheit machte. So war die Vorstellung von der Oberhoheit des Konzils über den Papst im Grunde längst fertig, als das Schisma (¶ Papsttum: I) und die Mißwirtschaft der Päpste im 15. Jhd. dazu nötigten, sie in die Tat umzusetzen. Die ¶ Reformkonzile von Konstanz und Basel waren Vertretungen der ganzen abendländischen Christenheit, in denen höhere und niedere Geistlichkeit und weltliche Stände, nach Nationen gegliedert, Sitz und Stimme hatten. Sie haben den Grundsatz ihrer Superiorität eine Zeitlang wirklich durchgesetzt; sie sind dem fiskalischen System der Kurie in immer schärferen Beschlüssen zu Leibe gegangen und haben der Papat auf die Gedanken der klassischen Zeit des kanonischen Rechts zurückzuführen gesucht. Zunächst freilich gelang es dem Papste, sich wieder über das Konzil zu erheben und seine alte Stellung einzunehmen. Aber er mußte dem Staate (vgl. 5) hohen Preis dafür zahlen, und das zum Scheine wieder hergestellte „ancien régime" der Kirche war und blieb — die hinfort nicht mehr verstummenden ¶ Gravamina namentlich der Deutschen Nation reden die deutlichste Sprache — um Achtung und Ansehen gebracht. Die so erfolgreiche und folgenreiche dogmatische und juristische Neubegründung des papalen Systems auf dem ¶ Tridentinum liegt außerhalb des Rahmens unserer Darstellung; sie liegt jenseits der deutschen Reformation.

5. a. Die allgemeine Entwicklung des kirchlichen Rechtes wird von zwei Ideengegensätzen bestimmt: das Streben nach Zentralisierung, in dem der römische Staatsgedanke fortlebt (s. 4), ringt mit dem germanischen, zum Teil national gefärbten Sondergeist, der Unabhängigkeitsgedanke des römischen Rechts mit dem germanisch-rechtlichen Herrschaftsgedanken. Der Riß, der seit dem 4. Jhd. durch die Lehre der Kirche ging (¶ Christologie: II), klaffte zunächst auch in ihrer Verfassung. Dem Arianismus hatten sich die ersten zum Christentum übertretenden Germanenstämme fast durchweg (¶ Goten, ¶ Sueven, ¶ Vandalen, ¶ Burgunder und ¶ Langobarden) zugewandt. Nicht als ob die so entstehenden arianischen Stammeskirchen sich im einzelnen erheblich von der kath. Kirche unterschieden hätten; aber das Gefühl einer die Stammesgrenzen überschreitenden Zusammengehörigkeit, das im Katholizismus immer so mächtig wirkte, war in ihnen nur schwach entwickelt, so daß sie nie rechte Fühlung mit dem Gesamtkörper der Kirche gewinnen konnten. Eben diese ihre Vereinzelung ließ sie dann auch der überall neben ihnen bestehenden kath. Organisationen erliegen; sie schwanden im 5.—7. Jhd., und bei der Christianisierung der ¶ Franken und ¶ Angelsachsen bedeutete der Arianismus schon keine Gefahr mehr. Damit war die röm.-kath. Kirche im Abendlande wirklich zu einer „allgemeinen" geworden und zu äußerer Einheit gelangt. Aber nach innen fehlte ihr doch noch unendlich viel an der Erfüllung des Programms, das ihr als der Erbin und Fortsetzerin der Idee des ¶ Imperium Romanum gesetzt war, so lange der nun erst recht in sie eindringende Gedanke der ¶ Eigenkirche in ihr übermächtig blieb und der römisch-rechtlichen Idee von der Unabhängigkeit und Selbstregierung der Kirche den Herrschaftsanspruch der Einzelnen entgegenstellte, der Laien soweit sie nicht Objekt der kirchlichen Verwaltung waren, und damit auch des Staates, des obersten der Laien. Erst der Streit um die ¶ Investitur brach diese seine Macht. Er mitsamt der ganzen cluniazensischen Bewegung (¶ Cluni) legte zugleich Bresche in ein anderes Bollwerk des germanischen Herrschaftsgedankens, in den Vorrang des Adels, kraft

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

essen im frühen Mittelalter zahlreiche Stifter und Klöster freiständisch, d. h. ausschließlich Freien vorbehalten waren, Bischofsstühle und andere höhere Kirchenämter fast nur mit Freien besetzt wurden. Freilich erhielten sich auch künftig, ja es entstanden auch wie vor zahlreiche adelige Konvente, und manche Bistümer blieben geradezu in erblichem Besitz fürstlicher Häuser. Aber in breitem Strome flutete doch nun das ministerialische, minderfreie, bürgerliche Element durch die Kirche, und gegenüber dem germanischen Aristokratismus setzte sich der altchristliche Grundsatz der Gleichheit durch. — Die um 1170 vollendete Ausmerzung der Laien und des Staates aus dem kirchlichen Organismus machte endlich jener so lange gehemmten Bewegung freie Bahn, die auf eine zentralisierte kirchliche Monarchie abzielte. Nur ein Hindernis lag noch im Wege, das Kaisertum. Seit ¶ Karl dem Großen hatte es, ein äußerer Ausdruck der Macht, der europäischen Vorherrschaft seiner Träger, der fränkischen und deutschen Könige, im kirchlich gefärbten Gewande des alten Imperium Romanum den ideellen Anspruch einer obersten Weltherrschaft erneuert, ja allmählich die eigenkirchliche Herrschaft des mit ihm verbundenen deutschen Königtums über die Kirche (¶ Deutschland: I, 2; ¶ Immunität, 1) unter diesen universalen Gesichtspunkt gebracht. Schon deshalb stießen auch mit ihm die Päpste zusammen, als sie jene Eigenkirchenherrschaft als unverträglich mit dem von ihnen vertretenen Gedanken der kirchlichen Freiheit abschüttelten (¶ Papsttum: I). Aber ohne dies mußten sie nun danach trachten, die Universalherrschaft des Kaisertums zu zerstören oder wenigstens zu ihrem Werkzeug zu erniedrigen, weil sie gleichfalls die Idee der Weltherrschaft des Imperium Romanum und seine Universalität in sich verkörperten. Unverzüglich nach dem Siege der Kurie über die Eigenkirche entbrannte darum, das staufische Jahrhundert (etwa 1150—1250; ¶ Friedrich Barbarossa, ¶ Friedrich II) erfüllend, ein neuer Kampf. In ihm ist das universale Kaisertum (nicht der nationale Staat, der sich allenthalben, so auch 1338 im deutschen Kurverein von Rhens, durchsetzte) unterlegen, um hinfort nur noch als Schatten seiner selbst weiterzuleben.

Während dieses Streites, genährt von ihm und selbst ihn nährend, wuchs aus den Trümmern des älteren ein anderes, das kanonische Kirchenrecht hervor (¶ Kanonisches Recht, ¶ Kirchenrecht: I A). Diese neue Auffassung vom Wesen der K. ist aber keine reine Wiederholung des altkirchlichen, römischen Systems. Vielmehr hat sie indessen auf die Idee der Universalität und Selbständigkeit der Kirche gestützten Bau einerseits manche Bausteine eingefügt, die dem auch vom Staate seit dem 12. Jhd. herangezogenen römischen Profanrecht entstammen, und anderseits vieles beibehalten, was in der abgelaufenen, von germanischen Auffassungen beeinflußten Periode zur Ausbildung gelangt war. Im ganzen Aufbau und in zahlreichen Einzelheiten seiner Zivil- und Strafgerichtsbarkeit verrät es diesen doppelten Einschlag. Am bemerkenswertesten ist dabei doch die Tatsache, daß es dem germanischen Herrschaftsgedanken, der früher die Kirche von außen umklammert hielt und hier zurückgedrängt worden war, seinerseits in die Verwaltung der Kirche selbst Einlaß gewährt hat (Stutz). Wie derselbe sich schon vorlängst mit der kirchlichen Gewalt des Bischofs, des Archidiakons verbunden hatte, so gewann er nun auch Einfluß auf die Stellung des Papsttums, und die vom Eigenkirchenrecht befreite Kirche ist gleichsam „die Eigenkirche des Papsttums geworden, das ... für sie Gesetze gab, ihr oberster Richter war, in letzter Instanz die Aemter verlieh und sie besteuerte“ (Werminghoff). An solcher Ueberspannung ist das System der mittelalterlichen Papstkirche am Ende zugrunde gegangen. Der Fiskalismus der römischen Kurie (s. 4, Sp. 999), recht eigentlich Eigenkirchenrecht in wenig verhüllter Gestalt, schwächte und zersetzte die Wirkungskraft des römischen Gedankens der Zentralisation, des Papates. Er ließ den nie erloschenen Gegensatz der Papstkirche zu den weltlichen Gewalten wieder hell auflodern; und nun, von Philipp dem Schönen (¶ Frankreich, 3) bis zu den ¶ Reformkonzilien und Konkordaten des 15. Jhd.s (s. 5b), setzten diese sich durch.

5. b. Wir stehen vor den national- und landeskirchlichen Bestrebungen, die vom ausgehenden Mittelalter über die Schwelle der Neuzeit führen. Hier ist zunächst an die kirchlichen Gerichte (¶ Gerichtsbarkeit, 5) zu erinnern. Sie hatten im frühen Mittelalter ihre Zuständigkeit immer weiter ausgedehnt. Seit dem 12. und 13. Jhd. aber begann eine rückläufige Entwicklung: zuerst in England, dann in Frankreich und Italien, schließlich auch in Deutschland setzte das Königtum oder das Landesfürstentum in den meisten weltlichen Angelegenheiten allmählich den weltlichen Gerichtsstand der Geistlichen durch, und gleichzeitig nahm der Staat auch den Kampf auf gegen die Ausdehnung des Begriffs der geistlichen Fälle und wußte immer mehr von dieser auch als causae spiritualibus annexae bezeichneten „strittigen“ Gerichtsbarkeit (causae mixtae) an sich zu ziehen. Ein anderer strittiger Punkt zwischen Staat und Kirche war der Grundsatz der Steuerfreiheit der Geistlichkeit (¶ Immunität, 3), den die Kurie um 1150 prägte, um damit die Besteuerung der Kirche sich selbst vorzubehalten. Ihn hat der Staat, trotz mancher Auflehnung hier und dort lange anerkennen müssen. So zwar, daß er sich tatsächlich oft mit der Kurie in die Steuerkraft der Geistlichen teilte, indem ihm der Papst, anfangs als Entgelt für papstfreundliche Politik, später auch notgedrungen, von Rom ausgeschriebene geistliche Kreuzzugssteuern (¶ Zehnten) überwies, wie seit dem Beginn des 13. Jhd.s in England, Norwegen, Spanien, namentlich aber in Neapel und dann unter den avignonesischen Päpsten in Frankreich, erst seit dem zweiten Viertel des 14. Jhd.s, auf territorialem und auf Reichsgebiet, auch in Deutschland. Aber auf die Dauer hat sich der Staat doch nicht mit den Brosamen begnügt, die von der Kurie und der Kirche Tische fielen. Den Kampf gegen die geistliche Steuerfreiheit eröffnete der französische König Philipp der Schöne (¶ Frankreich, 3). In Deutschland haben schon früh einzelne Landesfürsten, wie die österreichischen Herzöge, ihren Landesklerus eigenmächtig besteuert; von besonderem Interesse ist das Verhalten der Städte, die bereits seit dem 12. und 13. Jhd., unbekümmert um ¶ Exkommunikation und ¶ Interdikt, die Pfarr- und Ordensgeistlichkeit zu den städtischen Abgaben, insbesondere zur Zahlung des sogenannten Ungelds heranzogen. Im 15. Jhd. hat auch die Reichspolitik, zuerst veranlaßt durch die Ketzergefahr der Hussitenkriege (¶ Hus usw.; Hussitensteuer von 1427), diese Bahn eingeschlagen; namentlich ist dann mit der Forderung des „gemeinen Pfennigs“ durch den Reichstag zu Worms von 1495 die Steuerfreiheit des Klerus und die Steuerhoheit der Kurie weit zurückgedrängt worden. — Alle diese, immer mehr von Erfolg gekrönten Versuche staatlicher und halbstaatlicher Gewalten, auf der Grenze

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

zwischen geistlichem und weltlichem Bereich gegenüber der Kirche sich durchzusetzen, bilden nun aber einen Bestandteil jener umfassenden Bewegung, die zu den national- und landeskirchlichen Bildungen der letzten mittelalterlichen Jahrhunderte führte. Der ¶ Patronat (s. oben Sp. 994) ist der eigentliche Hebel dieser Entwicklung gewesen. Aus der Tatsache, daß der einzelne Patronat sich gleich der alten Eigenkirchen-Herrschaft trotz der kirchlichen Gesetzgebung tatsächlich an den Besitz eines bestimmten Gutes knüpfte (patronatus ratione fundi), entstand in den größeren Territorien allmählich die Anschauung, daß unter dem Begriff jener Gesamtheit von Hoheitsrechten, der zur Landeshoheit zusammenwuchs, auch ein Gesamtpatronat über alle Kirchen des Territoriums (patronatus ratione principatus) falle. Aus diesem wie auch zugleich aus dem Begriff der Gesamtvogtei (¶ Kirchenvogt) leitete man dann ein mit der Universalkirche konkurrierendes Territorialkirchentum ab, das die Besetzung der Kirchenämter und weitgehenden Einfluß auf die innere Verwaltung der Kirche, deren bestellte Vertreter, z. B. Bischöfe und Archidiakone, zurückdrängend, für den Staat in Anspruch nahm. Ein Anzeichen dieser Bestrebungen, wenn auch ursprünglich vielleicht mehr eine Folge des geistlichen Charakters des neugekrönten Königs, sind die erst seit dem 13. Jhd. in Deutschland, Frankreich und England deutlich nachweisbaren, ein staatliches Pfründbesetzungsrecht entwickelnden „ersten Bitten“ (¶ Proces primariae, primitiae) sowie die jüngeren ¶ Panisbriefe. Am wichtigsten war natürlich für dies Landeskirchentum der Einfluß auf die Besetzung der Bischofsstühle (¶ Bischofswahlen). In Deutschland hat ihn das Königtum bis ins 12. Jhd. besessen, dann aber durch das Wormser Konkordat und die anschließende Entwicklung eingebüßt (¶ Deutschland: I, 2) und hätte ihn in der folgenden Zeit seines Niederganges auch mit Hilfe der Kurie, an die es ihn hatte abgeben müssen, dem erstarkten Selbständigkeitsgefühl der geistlichen Reichsfürsten und Domkapitel (s. oben 2) gegenüber nicht wieder erobern können. Dagegen ist es hier den weltlichen Reichsfürsten seit dem 12. Jhd. gelungen, einzelne Bistümer „landsässig“ zu machen, d. h. ihrer Landeshoheit und damit auch ihrem landeskirchlichen Regiment zu unterwerfen, so seit dem 12. Jhd. ¶ Prag und ¶ Olmütz in Böhmen, seit dem 14. Jhd. ¶ Brandenburg und ¶ Havelberg in der Mark Brandenburg, seit dem 15. Jhd. ¶ Brixen, ¶ Chur, ¶ Gurk, ¶ Trient, ¶ Triest, Pedena im Herzogtum Oesterreich. In anderen Ländern Europas vermochte die Monarchie die Bistümer ihrer zentralen Landes- oder Nationalkirche einzugliedern, so vor allem in Frankreich, dessen Episkopate im früheren Mittelalter, abweichend von Deutschland, zum guten Teil mediat (d. h. nicht unmittelbar unter dem König stehend) und landsässig gewesen waren.

Die landeskirchliche Bewegung des späteren Mittelalters ist, längst nicht überall, namentlich in den national zerrissenen Ländern Deutschland und Italien nicht, nach festem Plane gestaltet worden. Aber anderseits erlebte sie auch Höhepunkte, bewußte und zusammenfassende, gesetzgeberische Maßnahmen des Staates. Zunächst wesentlich nur in England und Frankreich. Dort begannen schon mit den Beschlüssen von Clarendon (1164), der „Magna Charta“ (1215) u. a. die romfeindlichen Aeußerungen, bis es in immer erneuten Anläufen (1307, 1343, 1351, 1365, 1390) zu der vom englischen Parlament ausgehenden und aufrechterhaltenen Gesetzgebung kam, welche die englische Staatskirche schuf (¶ England, 1 b). In ¶ Frankreich (: 3) ist nach Ansätzen, die schon im Beginn des 13. Jhd.s zu bemerken sind, eine solche Politik wesentlich in finanzieller Absicht von Philipp dem Schönen gegen ¶ Bonifatius VIII mit Energie durchgeführt worden. Nach weiteren hundert Jahren brachte der erneute Gegensatz gegen das schismatisch gewordene Papsttum den Gedanken des Staatskirchentums wiederum zutage und führte unter dem Einfluß und nach dem Vorbilde des soeben in England gegebenen Beispiels zur Ausarbeitung und Verkündigung (1408) des Staatsgrundgesetzes der gallikanischen Freiheiten (¶ Gallikanismus). Eben damals war die Zeit der großen ¶ Reformkonzile (vgl. 4, Sp. 999 f) im Anzuge, und auf ihnen, zu Konstanz (1414—18) und mehr noch zu Basel (1431—49), sind die landeskirchlichen Ideen, die der Staat vor kurzem verwirklicht hatte, von der Kirche selbst im Gegensatz gegen die Kurie aufgenommen worden. Mögen die Konzilien, insbesondere in ihrer Bekämpfung des Papsts, am Ende an der Reaktion des von ihnen selbst wieder in den Sattel gehobenen Papsttums gescheitert sein, — die Gedanken des Staatskirchentums haben sie durchgesetzt. In England zwar waren dieselben bereits so festgewurzelt, daß man ihrer Bestätigung durch die Kirche nicht mehr zu bedürfen glaubte; die Fürstentümer Italiens besaßen den Einfluß auf ihre Kirchen schon vorlängst als Lohn ihres guten Verhältnisses zur Kurie. Aber in Frankreich ergriff man unverzüglich die Gelegenheit, die gallikanischen Freiheiten von neuem zu stützen, indem man eine ganze Anzahl von Beschlüssen des Basler Konzils mit eigenen Zutaten zu der pragmatischen Sanktion von Bourges vereinigte (1438; ¶ Frankreich, 3). Kompliziert war die Stellungnahme des uneinheitlichen Deutschland. Nicht das Konkordat ¶ Martins V mit der „deutschen Nation“ des Konstanzer Konzils (1418), auch nicht die vom Reich und den wichtigsten Reichsfürsten 1439 vereinbarte sogenannte Mainzer Akzeptation, die wie die Sanktion von Bourges die Beschlüsse von Basel übernahm, hat hier die Entscheidung gebracht, sondern das die nationalkirchlichen Bestrebungen kaum berücksichtigende Wiener Konkordat König Friedrichs III mit Papst ¶ Nikolaus V von 1448 (¶ Deutschland I, 3). Eine deutsche Nationalkirche ist dadurch nicht begründet worden; eine solche war im damaligen Deutschland überhaupt unmöglich. Dagegen ist es ungefähr gleichzeitig zwischen dem Papst und einigen Reichsfürsten zu Konkordaten gekommen, übrigens in der einseitigen Form päpstlicher Privilegien, von denen das österreichische (¶ Oesterreich) und das brandenburgische (¶ Brandenburg: II, 1) besonders erhebliche landeskirchliche Zugeständnisse enthalten. Nicht das Basler Konzil hat diese deutschen Konkordate zustande gebracht. Ja, sie sind sogar der Kaufpreis, den das Papsttum seinen Verbündeten im Kampfe gegen das Konzil gezahlt hat. Dennoch war diese kuriale „Politik, der die Reformkonzilspartei unterlag“, die eigene Politik des Konzils, des Vaters der französischen „Sanktion“; nur daß das Konzil allgemein erstrebte, was die Kurie jetzt in kluger Einsicht von Fall zu Fall einseitig den Landesfürsten gewährte. So gebührt ihm, sieht man aufs Ganze, das Verdienst, wenn es ein solches ist, die längst in Europa vorhandenen staatskirchlichen Tendenzen zusammengefaßt und in die Kirche selbst, mögen sie auch von ihr zunächst noch so sehr wieder abgeschwächt worden sein, zum ersten Male eingeführt zu haben. — Hier liegt ein großer Wendepunkt der Zeiten. „Geradeau

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

führten die Wege der geschichtlichen Entwicklung von Basel nach Wittenberg und Worms" (Haller). So ist die gewaltigste Wirkung, welche die deutsche Reformation, zum Teil widerwillig, in der kirchlichen Verfassung hervorgebracht hat, die Organisation des Landeskirchentums (¶ Kirchenverfassung: III, 3), die Vollendung von Gedanken, die schon das ausgehende Mittelalter nicht nur gedacht, sondern zum guten Teil verwirklicht hat.

Eine umfassende Geschichte der mittelalterlichen K. Westeuropas fehlt (vgl. die programmatische Schrift von Ulrich Stutz: Die kirchliche Rechtsgeschichte, 1905). — Grundlegend ist die konzentrierte Darstellung von U. Stutz in der Enzyklopädie der Rechtswissenschaft V, 1914, S. 278—345. — Von den Lehrbüchern des ¶ Kirchenrechts berücksichtigt die geschichtliche Entwicklung am stärksten: Hinschius. — Von den ausführlichen Darstellungen der deutschen ¶ Kirchengeschichte bieten am meisten die von Hauck (I[8]—V 2, 1900—20) und Hans v. Schubert (1921). — Zahlreiche Monographien sind vereinigt in den „Kirchenrechtlichen Abhandlungen", hrsg. von Ulrich Stutz (seit 1902, bisher über 100 Hefte); — Fachzeitschrift für die Geschichte der K. ist die Kanonistische Abteilung der Savigny RG (seit 1911) mit eingehenden Literaturberichten. — Ueber die einzelnen Länder vgl. die betreffenden Artikel der RGG. — Für Deutschland ist grundlegend Albert Werminghoff: Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter[2] (Grundriß der Geschichtswissenschaft II, 6), 1914[2]; für Frankreich vgl. Robert Holtzmann: Französische Verfassungsgeschichte, 1910, S. 138 ff. 289 ff. 434 ff; für England vgl. Felix Makower: Die Verfassung der Kirche von England, 1894, und Julius Hatschek: Englische Verfassungsgeschichte, 1913, S. 147 ff. 308 ff. — Karten: Karl von Spruner und Th. Menke: Handatlas für die Geschichte des Mittelalters und der neueren Zeit, 1880[3], Nr. 7. 18. 26. 42. 53. 60. 65. 74; — Karl Heussi und Herm. Mulert: Atlas zur Kirchengeschichte, 1905. — Vgl. St. Jak. Leher: Kirchliche Geographie und Statistik I—II, 1864/65. — Quellensammlungen: Mirbt, 1924[4]; — Andreas Galante: Fontes iuris canonici selecti, 1906; — Ed. Eichmann: Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht I—III, 1912—16. **Stengel.**

Kirchenverfassung: III. Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung.

1. Allgemeines; — 2. Lutherische Grundgedanken; — 3. Der tatsächliche Aufbau der K. im Luthertum: a) in Deutschland; b) im Ausland; — 4. Die calvinistische K.; — 5. a. Der Einfluß des Naturrechts im 17. und 18. Jhd.; — 5. b. Die Entwicklung im 19. Jhd.; — 6. Die deutsche K. in der Gegenwart. — Zur Ergänzung sind die Länderartikel zu beachten.

1. Den geschichtlichen Anknüpfungspunkt für die Gestaltung der evg. K. hat nicht der zentralistische Einheitsgedanke der mittelalterlichen römisch-kath. Kirche gegeben, sondern die diesem widerstrebende nationalkirchliche oder landeskirchliche Idee der spätmittelalterlichen Reformperiode (¶ Kirchenverfassung: I, 5 b), als deren unmittelbare Fortsetzung vor allem die anglikanische Reformation angesehen werden muß (¶ England, I b; 2 a), die aber gerade durch ihre kirchenorganisatorischen Ideen und durch deren bereits vollzogene Durchsetzung auch in die anderen Gebiete der Reformation entscheidend hineingewirkt hat. Infolgedessen handelt es sich in der Geschichte der evg. K. nicht um die Geschichte eines einheitlichen Verfassungsgebildes, sondern vieler verschiedenartiger Organisationen, die zum Teil sogar in den Grundanschauungen von der ¶ Kirche (: III, 5) und dem ¶ Kirchenrecht (: II B; vgl. ¶ Recht und Kirche), in der Fassung der Aufgaben der Kirche und in der Wertung der Verfassung voneinander abweichen und mehr noch beim tatsächlichen Aufbau der K. verschiedene Wege gegangen sind. Zwar hat die weitere Entwicklung der K. in vielem zur Angleichung der anfangs die verschiedenen Kirchentypen unterscheidenden Verfassungselemente geführt; sie hat aber die nationale und staatliche Sonderung der verschiedenen evg. Kirchenkörper nicht aufgehoben: die seitens der protestantischen Volkskirchen bzw. der protestantischen Konfessionsstaaten aus dem kath. System in territorialer Beschränkung übernommene Idee der kirchlichen Einheit (unitas), der zu Anfang der Zusammenfall von Staats- und Kirchengrenzen als eine Selbstverständlichkeit entsprach, ist trotz aller ¶ Einigungsbestrebungen (: II. III) nicht in Richtung auf einen verfassungsmäßigen Zusammenschluß der protestantischen Kirchen zu einer Einheitskirche fortgebildet worden, und selbst die Geschichte der in ihren Anfängen auf internationale Propaganda und Organisation eingestellten freikirchlichen Neubildungen nach Art der Herrnhuter ¶ Brüderunität, der ¶ Methodisten, der ¶ Baptisten sowie die Geschichte der Missionskirchen zeigt die für den Protestantismus typischen Dezentralisationsbestrebungen, in denen nach erfolgter Konsolidierung der neuentstandenen Kirchen in den einzelnen Ländern und Erdteilen die Verschiedenheit der staatlichen Verhältnisse und die Unterschiede der Rassen und Kulturen sich auswirken.

Was den nebeneinander entstandenen protestantischen Organisationen von Anfang an gemeinsam war, beschränkt sich auf Allgemeines. Es ist einerseits positiv — bei allem ¶ Individualismus (: IV, 5) und weit in die Kreise der ¶ Spiritualisten hineinreichend — die Bejahung organisierter Gemeinschaft, mag es sich dabei um Sammlung kleiner Gemeinschaften der Auserwählten und um Sektenbildungen (¶ Wiedertäufer, ¶ Müntzer, ¶ Schwenckfeld u. a.) oder um ¶ Volkskirchen handeln, mag man mit ¶ Calvin eine Kirche eigenständigen Rechtes kraft göttlicher Stiftung anstreben (s. 4), oder mag man mit ¶ Luther das Dogma vom göttlichen Kirchenrecht ablehnen und im lutherischen Staatskirchentum unter Beiseitelassung andersartiger Gedanken Luthers (s. 2) auf eine selbständige kirchliche Politie verzichten und diese in der staatlichen Politie aufgehen lassen (s. 3; ¶ Kirche: VI). Anderseits sind negativ alle protestantischen K.en im Gegensatz zur katholischen charakterisiert durch die tatsächliche Loslösung vom Papsttum und Auflösung der kath. Hierarchie, wie die grundsätzliche Aufhebung des heilsvermittelnden priesterlichen Klerus (¶ Klerus und Laien, 2), mögen auch katholisierende Stimmungen und Tendenzen immer wieder in die Geschichte der protestantischen K. hineingespielt haben. Das gilt nicht nur von der ¶ Anglikanischen Kirche, die in ihrer hierarchischen Stufenfolge (Bischof, Presbyter, Diakon) und in der Betonung der apostolischen Sukzession des Episkopats als zum Wesen der christlichen Kirche gehörig deutlichst ausgeprägte Züge des kath. Systems beibehalten hat (¶ Hochkirchliche Bewegung: I). Als Reste aus der kath. Zeit, gleichsam als ein zur Kirchenidee gehöriges Inventar, haben auch in Luthertum und Calvinismus die Einheitsidee, die enge Verbindung von Staat und Kirche, von Geistlichem und Weltlichem, das (kirchliche oder staatliche) Zwangssystem, im Luthertum auch die Unterdrückung des Gemeindegedankens durch das Kirchenregiment der Behörden und durch die Ausgestaltung der Pastorenkirche zumal in der Zeit des Altprotestantismus die Entwicklung bestimmt, bis die fortschreitende Entwicklung diese Reste aufgelöst oder abgeschwächt hat.

2. Daß der im lutherischen Altprotestantismus herrschende Typus der K. mit seinem obrigkeitskirchlichen Charakter und seinem ¶ Landesherrlichen Kirchenregiment nicht alle organisatorisch wertvollen Grundgedanken ¶ Luthers in die Wirklichkeit umgesetzt hat, wird man mit Bestimmtheit betonen dürfen. Die Spannungen zwischen ihm und Luthers Anschauungen vom ¶ Staat, von der vera ecclesia (¶ Kirche: III, 5 a), vom ¶ Kirchenrecht (: II B), vom allgemeinen ¶ Priestertum (¶ Klerus und Laien, 2), von der ¶ Gemeinde (: II, 1) sind zumal in der Neuzeit in steigendem Maße erkannt worden, wiewohl darüber die bei Luther keineswegs erst nach dem Bauernkrieg begegnenden landeskirchlichen und obrigkeitlichen Ideen nicht übersehen werden dürfen. Luthers Idee der vera ecclesia mit ihrer antikatholischen Entwertung der sichtbaren, irdischen Kirchen hätte ihn zum radikalen Spiritualismus hintreiben können, und sein Begriff der communio sanctorum hätte, wenn Luther nicht von deren grundsätzlicher Unsichtbarkeit überzeugt gewesen wäre, den von ihm tatsächlich als Hochmut abgelehnten Versuch, eine sektenhafte Darstellung dieser „Gemeinschaft der Heiligen" auf Erden zu schaffen, nach sich ziehen können. Beiden Folgerungen gegenüber hat Luther an dem Gedanken der an die bürgerliche Gemeinschaft angelehnten ¶ Volkskirche festgehalten. Er hat an dem Mitwirken der Obrigkeit bei Durchführung der Reformation, zumal infolge des Versagens der geistlichen oberen Instanzen, schon deshalb ein Interesse, weil das, „was durch ordentliche Gewalt geschieht, nicht für Aufruhr zu halten" ist. Aber er ist sich allerdings auch der grundsätzlichen Verschiedenheit der staatlichen Zwangsorganisation und der auf Gottes Wort und Freiwilligkeit eingestellten „Kirche" bewußt, so daß ihm die Erneuerung der Kirche aus sich selbst heraus auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums der selbstverständliche Leitgedanke wird und die Schaffung und Sicherung des die reine Wort- und Sakramentsverwaltung tragenden Predigtamtes und einer gemeindlichen communio als das primäre Ziel gilt, demgegenüber die Fragen der K. im großen bei ihm zunächst zurücktreten. In diesem primären Ziel, die „leibliche Versammlung und Einigkeit", d. h. die sichtbare Kirche, als Stätte der Evangeliumsverkündigung zu organisieren, wirkt sich seine Grundidee von der durch das Evangelium gesammelten „wahren Kirche" organisatorisch aus.

Das die Kirche tragende Amt ist ihm folgerichtig das ministerium verbi des ¶ Pfarrers, den Luther gern als episcopus (Bischof) bezeichnet, und dem er unter Aufhebung der Casus reservati alle geistlichen Rechte zuweist. Er allein geht ihm auf Christi und der Apostel Einsetzung zurück: „denn ein Bischof und Pfarr sind ein Ding bei St. Paul. Aber die Bischof, die itzt sein, weiß die Schrift nichts von, sondern sein von christlicher gemein Ordnung gesetzt, daß einer ubir viel Pfarr regiere." Dementsprechend ist für Luther die Einzelgemeinde nicht mehr nur ein an sich unselbständiger Bezirk der bischöflichen Diözese, sondern wird wirklich zum Fundament der K. Sie ist die Stätte der Evangeliumsverkündigung; sie gestaltet sich als die Gemeinschaft, in der die Liebe sich den Nächsten als den lebenden „Heiligen" zuwendet und sich ihnen gegenüber betätigt. Obwohl in dieser Gemeinde das Konstitutive nicht der Wille der Mitglieder im Sinne des ¶ Naturrechts ist, sondern Wort und Sakrament die Gemeinde wesenhaft konstituieren, tritt sie doch verfassungsmäßig als Genossenschaft Gleichberechtigter auf und kommt ihr hinsichtlich ihrer Organe Selbstbestimmungsrecht zu. Ihr allein weist Luther grundsätzlich auf Grund der Schrift das Recht zu, „aus der Gemein einen gelehrten frummen Burger" zum Pfarrer zu erwählen, auch die „Gewalt", „abzutun und zu wehren, ohn Wissen und Willen des Papstes oder Bischofs", „was wider Gott ist und den Menschen schädlich an Leib und Seele". Die tragende Grundidee, die ihm nicht bloß ein religiöser, sondern auch ein Verfassungsbegriff ist, ist der Grundsatz vom Priestertum aller Christen: „Weil wir alle gleich Priester sein, muß sich niemand selb erfur thun und sich unterwinden, ohn unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, des wir alle gleichen Gewalt haben. Denn was gemein ist, mag niemand ohn der Gemeine Willen und Befehle an sich nehmen", — ein Satz, der die Freiheit auf Grund des allgemeinen Priestertums und die Gebundenheit durch die Rücksicht auf die andern „Priester" nebeneinander stellt und sich nicht nur auf das Handeln der Einzelnen bezieht, sondern auch das Walten der Obrigkeiten beschränkt. Dieser Satz ist das hauptsächliche Verfassungsprinzip innerhalb der kirchlichen Organisation, mögen auch Folgerungen für die aktivere kirchliche Betätigung der Laien zunächst daraus nicht gezogen sein. Er ist die Grundlage von Luthers Pfarrwahlbestimmungen (s. oben) und spiegelt sich in der Anschauung, daß der Pfarrer der Mandatar, der Beauftragte der gläubigen Gemeinde ist, der keinen character indelebilis hat, sondern, wenn er abgesetzt wird, wie jeder frühere Amtmann wieder „Bauer oder Bürger, wie die andern", wird. Derselbe Grundsatz führt dazu, daß das Pfarramt nicht den Charakter einer geistlichen Obrigkeit hat, daß der Pfarrer selbst in der Beichte nicht „Priester", sondern „gemeiner Bruder und Christ" ist. Jenem Gedanken gemäß sollen selbst die höchsten Aemter der Kirche von unten auf emporwachsen, wie es Luther 1523 in De instituendis ministris ecclesiae den Pragern bzw. Böhmen gegenüber darstellt, die sich als Gemeinde gläubiger Christen Geistliche („Bischöfe") erwählen sollen, damit diese sich wieder ihre Visitatoren („Obersten, die ihnen dieneten und sie besuchten") wählten, „bis hintennach ganz Böhmerland wieder komme zu ihrem rechten und evg. Erzbistum, das reich wäre in vielen Aemtern und Besuchungen der Kirchen".

Wirken in diesen Sätzen formell Ideen des ¶ Naturrechts und der Volkssouveränität nach, die seit ¶ Occam und ¶ Marsilius von Padua (Defensor pacis) in den Supranaturalismus des kanonischen Rechtes eingebrochen waren, so wirkt sich nun die auch bereits im Spätmittelalter vorhandene, schon von den Publizisten Philipps des Schönen und Ludwigs des Bayern und dann von den Theoretikern der Konzilsidee (¶ Reformkonzile) und von ¶ Wiclif aufgestellte sogenannte Notrechtslehre in Luthers Appell an die Obrigkeit aus, der sich seinem konservativen, realpolitischen Denken aus den zur Zeit der Reformation vorliegenden politischen und kirchenpolitischen Verhältnissen (Versagen des geistlichen Standes, Kirchenhoheit des Landesherrn) ergab, obwohl er die damit verbundenen Gefahren sah. Das reformatorische Handeln der Obrigkeit ist ihm Notstandshandeln, aber als solches durch das auch den obrigkeitlichen Personen zukommende allgemeine Priestertum („Mitchrist", „Mitpriester", „Mitglied des christlichen Körpers") und durch die selbstverständliche (stillschweigende) Zustimmung des christlichen

haufens" zum obrigkeitlichen Handeln legitimiert. chon in der Römerbriefvorlesung 1515 kann Luther ten, die weltlichen Güter der Kirche den Fürsten zuvertrauen, da diese in der Gegenwart ihrer Pflicht ssen genügten als die geistlichen Herren. Dem entricht 1520 in der Schrift „An den christlichen Adel", obei bald an den Kaiser, bald an „jeglich Fürst, Adel, tabt" gedacht ist, sein Appell an die Obrigkeit, die ntertanen vor römischer „Dieberei und Räuberei", h. vor wirtschaftlicher Aussaugung durch den röischen Fiskalismus, zu schützen und statt des „geistchen Standes, dem es billiger gebührt", entscheinde Schritte im Sinne der Reformation zu tun. ie hier, so hat Luther aber auch in den folgenden ahren, wo die Mithilfe der Stadtmagistrate in fründenfragen, bei Abschaffung der Messe, Bestellung g. Prediger u. dgl. nötig wurde, oder wo die Ausehnung der Reformation über ein ganzes Territoum die möglichst einheitliche Ordnung des dortigen rchenwesens unter Hilfe des Landesherrn nötig erneinen ließ, auch in der Vorrede zu den sächsischen isitationsartikeln vom Jahre 1528 (¶ Kirchenvisition, 2), betont, daß der Fürst mit seinem Eingreifen r der Kirche die Möglichkeit geben solle, sich selber helfen, daß aber „ihm zu lehren und geistlich zu gieren nicht befohlen ist." „Weltlich Regiment unterhet sich nicht, die Gewissen zu regieren, sondern ndelt nur in zeitlichen Gütern." Auch als die Landsherren und Stadtmagistrate samt dem Adel auf m Lande (¶ Patronat) längst das geistliche Regient fest zu besitzen glaubten, wurde Luther nicht üde, die Scheidung der beiden Regimente zu benen und gegen das Dreinreden der weltlichen Obrigit und ihrer Juristen in innerkirchliche Angelegeniten zu sprechen: „Ihr seid nicht Herren über die farren und Predigtampt, habt sie nicht gestiftet, ndern allein Gottes Sohn". Sein Interesse bleibt rauf gerichtet, daß „Christus ohn Zwang und rang, ohn Gesetz und Schwert ein freiwillig olk haben sollt", — bezwungen nicht von dem esetz der Obrigkeit, sondern von dem alle einigenden d ohne Zwang alles ordnenden Wort Gottes.

3. a. Im Blick auf den tatsächlichen Aufau der K. im lutherischen Deutschnd hat O. Hintze (s. Lit.) mit Recht geurteilt: „Die torische Lage hat einen stärkeren Einfluß geübt als e Doktrinen. So sind es also nicht eigentlich evg. rinzipien, sondern politische und soziale Verhältnisse, e die Formen des evg. Kirchenregiments bestimmt ben". Die schlechthinnige Notwendigkeit der Kirenorganisation unter der Form er obrigkeitlich geleiteten ¶ Landeskirche und nicht auf Grund des emeindeprinzips ergab sich erstens aus r bereits am Ende des Mittelalters ansatzweise vorndenen Kirchenhoheit des Landesherrn, dem schon r Speyerer Reichstagsabschied von 1526 (¶ Deutschd: I, 5) Rechtsgrundlage für die obrigkeitliche Einhtung lutherischer Landeskirchen geworden war, und mallein auch der das Kirchenregiment kath. Bischöfe die protestantischen Gebiete außer Kraft setzende gsburger Religionsfriede von 1555, ja prinzipiell ch noch der Westfälische Friede von 1648 die Bentniswahl freigab (¶ Deutschland: I, 5; 6 a). Und enso schloß die Lage des Volkes weithin die Geeindekirche aus: „Man braucht sich nur die rechtliche ge und den Kulturzustand der brandenburgischen d überhaupt der nordostdeutschen Bauernschaften 16. Jhd.s vorzustellen, um zu der Einsicht zu gengen, daß eine auf dem Gemeindeprinzip aufgebaute K. damals in diesen Landen ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre. Tatsächlich hat sich ja auch das Gemeindeprinzip nur in den fortgeschritteneren oder freieren Bevölkerungen des Westens durchgesetzt" (Hintze), und auch da nicht in seiner modernen demokratischen, sondern in aristokratischer Fassung.

Ein Vergleich der oben genannten Vorrede Luthers zu den sächsischen Visitationsartikeln (1528) und der kurfürstlichen Instruktion vom Jahre 1527 zeigt, wie die Situation vom Landesfürsten ausgenutzt ist im Sinne der landesherrlichen Kirchengewalt. Während Luther die Visitatoren gern als archiepiscopi (Erzbischöfe) anredet, um ihren kirchlichen Charakter und ihre Unabhängigkeit auch dem Kurfürsten als dem „Notbischof" gegenüber zu betonen, sendet dieser laut der Instruktion sie kraft seiner Kirchenhoheit als staatliche Beamte hinaus. Mit dieser Instruktion ist das landesherrliche Kirchenregiment da, und es blieb bestehen, obwohl Luthers genannte Vorrede stillschweigend Protest erhob. Auf Eigenständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat war damit verzichtet. Es beginnt die Zeit, wo der Landesherr in Ausdehnung seiner bisherigen Kirchenhoheit auch Kultus- und Lehrordnungen (¶ Kirchenordnungen, ¶ Symbole) erließ, wo er samt der Lehrgewalt auch die herrenlos gewordene bischöfliche Jurisdiktionsgewalt an sich zog, wo er Kirchenbehörden in eignem Namen einsetzte (¶ Kirchenregiment). Schon die nächsten Jahrzehnte haben den Ausbau der vom Landesherrn geleiteten Landeskirchen in dieser Richtung vollendet, und ¶ Melanchthon hat gleichzeitig als der Dogmatiker der lutherischen Reformation, trotz seiner Vorliebe für die bischöfliche Verfassung und trotz seiner Scheidung weltlicher Gewalt und des auch für die Obrigkeit (wie für alle audientes, Hörer) autoritativen ministerium verbi (gehandhabt von den docentes, den Geistlichen), auch die Idee des lutherischen Staatskirchentums herausgearbeitet. Er wiederholt immer wieder den Satz, daß die Obrigkeiten nicht nur Hüter des Naturgesetzes (lex naturalis), sondern auch des Dekalogs beider Tafeln (custodia utriusque tabulae) seien, da Verherrlichung Gottes zum vornehmsten Staatszweck gehöre, und da die Religion zur Aufrechterhaltung von Zucht und Ordnung im Staate diene. Auf ihn gehen auch die Schlagworte von den praecipua membra ecclesiae zurück, wonach die Obrigkeit als das vorzüglichste Glied der Kirche, entsprechend dem Familienvater, als minister et executor ecclesiae (ausführender Diener der Kirche) dieser ihre Regierungsgewalt zur Verfügung stellen muß. Dies ist die Staatslehre der lutherischen Kirche geworden, mit deren Formeln weiter gearbeitet wurde, auch nachdem der Episkopalismus als neue zeitgemäße Interpretation der doch unveränderten äußeren Gestalt der K. seit dem Anfang des 17. Jhd.s dem landesherrlichen Kirchenregiment durch Rückgreifen auf die abgeschaffte bischöfliche Gewalt oder gar auf das aufgehobene päpstliche Recht (Samuel Stryk: De jure papali principum evangelicorum, 1694) eine rechtshistorische Begründung zu geben versucht hatte: der Landesherr gilt als der Rechtsnachfolger des kath. Bischofs und hat somit weltliches und geistliches Regiment in seiner Hand, wobei sich dann doch betreffs der Abgrenzung der Befugnisse der von Gott mit Vollmachten ausgestatteten „drei Stände", dem status politicus (Regierstand), dem status ecclesiasticus (Lehrstand) und dem status oeconomicus (Hausstand), mancherlei Schwierigkeiten ergaben.

Die ersten ständigen geistlichen Beamten des lan-

desherrlichen Kirchenregiments waren die ¶ Superintendenten oder Superattendenten (lateinische Uebersetzung von ἐπίσκοπος = Bischof). Bischöfliche Befugnisse im alten Sinne konnten ihnen um so weniger übertragen werden, als die bischöfliche Gesetzgebungs- und Gerichtsgewalt, das „Kirchenregiment", an den Landesherrn übergegangen war, dessen Kanzlei (oder Ratsstube) und dessen Hofgericht die dafür zuständigen Behörden geworden waren. Auch sollten durch Einsetzung von Superintendenten (und bald auch von ¶ Generalsuperintendenten) nicht etwa neue Hierarchen geschaffen werden. Sondern nach dem kursächsischen „Unterricht der Visitatoren" von 1528 entsprechend der „Instruktion" von 1527 sind sie nur die geistlichen Helfer des kurfürstlichen Amtmanns, mit dessen Amtskreis die Diözese des Superintendenten im wesentlichen zusammenfiel; mit ihm haben sie in der Aufsicht über Leben, Lehre und Amtsführung der Geistlichen, sowie auch bezüglich der Ehesachen, die bei der Unsicherheit des damaligen protestantischen Rechts die größten Schwierigkeiten bereiteten, zusammenzuwirken. Die kursächsische Einrichtung fand weithin Nachahmung, oft unter anderem Namen. Die häufigsten Namen neben Superintendent und Superattendent waren ¶ Dekan (süddeutsch; vor allem Württemberg, Bayern, Baden), ¶ Senior (Hamburg und Lübeck), ¶ Metropolitan (hessisch), ¶ Propst (Schleswig-Holstein; = praepositus), Erzpriester (Herzogtum Preußen), Inspektor (zuerst 1540 in Brandenburg, auf altpreußischem Gebiet erst 1806 mit dem nun allgemein eingeführten Titel „Superintendent" vertauscht).

Zentralere Organe als diese Superintendenturen, mit der Tendenz zur kirchlichen Zusammenfassung eines politisch zusammenhängenden Gebiets, begegnen seit den dreißiger Jahren des 16. Jhd.s. In Hessen richtete man 1537 den bis 1582 jährlich am Hof des Landgrafen zusammentretenden „Synodus" ein als die über die Diözesansynode hinausgreifende Generalsynode der Superintendenten und einiger Pfarrer. Dieselbe Absicht verfolgte wohl die Schaffung von Generalsuperintendenturen in Kursachsen, wo 1533 der Wittenberger Pfarrer und der Kemberger Propst mit der „Obersuperattendenz" betraut wurden, — eine Einrichtung, die sich aber bei der mangelnden Abgrenzung zwischen der Obersuperattendenz und dem Konsistorium (s. unten) nicht bewährte. Wenig später versuchte es Moritz von Sachsen in seinem Lande mit bischöflicher Verfassung, wie sie im Herzogtum Preußen (¶ Ostpreußen) noch bis 1587 bestanden hat (¶ Bischofsfrage, 3); Unklarheiten in der Abgrenzung zwischen bischöflicher und landesherrlicher Gewalt konnten hier nicht vermieden werden. Durchgesetzt hat sich dagegen der Zentralisierungsversuch, den zuerst das Ernestinische Sachsen durch Einführung der Konsistorialverfassung machte, und der dann in wirksamerer Form von Württemberg unternommen worden ist. Das Wittenberger Konsistorium (1539) ist das Vorbild des älteren nord- und mitteldeutschen Systems der Konsistorialverfassung, nach dem das Konsistorium, mit selbständiger Gerichts- und Strafgewalt und dem Recht zur „Visitation und Inquisition" (nach Art der bischöflichen ¶ Sendgerichte) ausgestattet, das Kirchengericht, Ehegericht und geistliche Zuchtgericht über die Führung der Geistlichen und die kirchlichen Vergehen der Laien bilden sollte. Selbst da, wo ihm etwa noch Prüfung und Ordination der Geistlichen (z. B. Mansfeld), Anteil an der Bücherzensur und der Aufsicht über das Kirchengut (z. B. Jena 1574) übertragen war, oder wo ihm auch die Superintendenten unterstellt waren und über ihre Visitationen regelmäßig dahin zu berichten hatten (z. B. Brandenburger Visitations- und Konsistorialordnung 1573; Sächsische Generalartikel 1557), zeigt es innerhalb dieses älteren Systems in erster Linie den Gerichtscharakter, während nach wie vor die meisten Verwaltungsfragen am Hof oder in den Kanzleien erledigt wurden. Eine ganz andere Art von Konsistorium zeigen nun Herzog Christophs Württembergische Kirchenordnungen von 1553 und 1559 (¶ Württemberg), auf die das zweite System zurückgeht. Dem Konsistorium, Kirchenrat genannt, ist hier die kirchliche Verwaltung anvertraut, den Theologen die Prüfung, Anstellung, Aufsicht samt Disziplinargewalt bei Geistlichen wie Lehrern, den Juristen die res politicae, Wahrung der bedeutenden fürstlichen Patronats- und Vogterechte und die Ueberwachung des gleichfalls zentralisierten Kirchenguts und -vermögens. Im Dienst der Visitationsaufgabe des Kirchenrats stehen auch die Superintendenten und die vier Generalsuperintendenten, eine Zwischenstufe zwischen den Superintendenten und dem Kirchenrat, mit dem und dem Stuttgarter Propst zusammen sie unter Leitung des weltlichen Landhofmeisters den den Visitationsapparat krönenden Konvent, den späteren „Synodus", bildeten. Diese Württembergische Kirchenratsordnung hat nach und nach in fast allen Teilen Deutschlands Nachahmung gefunden; der Vermittler ist nicht selten der Tübinger Kanzler Jakob ¶ Andreä gewesen. Ihm verdanken Braunschweig-Wolfenbüttel (1569), Lippe (1571), Henneberg, Baden-Durlach (seit 1575) und endlich auch Kursachsen, dessen große Kirchenordnung von 1580 (¶ Sachsen) er gestaltete half, entscheidende Anregungen. Damit erst griffen die Einführung von regelmäßigen (General-, Spezial-, Lokal-, Partikular-) Visitationen durch die Superintendenten und Generalsuperintendenten, die Einrichtung der Generalsuperintendente als Zwischeninstanz zwischen Superintendenten und Konsistorium, die Berechtigung der Konsistorien zu Prüfung, Ordination, Einführung der von den Patronaten ernannten Geistlichen, sowie zur Ueberwachung der Geistlichkeit und selbst zur Kontrolle der Patrone auf Nord- und Mitteldeutschland über. Da den neuen sächsischen Konsistorien neben den kirchlichen Verwaltungsaufgaben auch die alten kirchengerichtlichen (Ehegerichtsbarkeit, kirchliche Strafgerichtsbarkeit) verblieben, so haben wir hier einen dritten Typus der Konsistorialverfassung vor uns, der sich z. B. unter Landgraf Moritz 1610 auch in Hessen (die Marburger Behörde heißt dort bezeichnenderweise „Kirchenrat und Konsistorium") durchsetzte und durch die Verbindung des ersten und zweiten Typus gekennzeichnet ist. Hier erst war die dem kanonischen Recht entsprechende Verbindung von Rechtsprechung und Verwaltung vollzogen, und nun erst konnte man sagen, daß die neuen Landeskirchen ein eigenes, „bischöfliches" Kirchenregimentskollegium — Kirchenregiment im umfassenden Sinn — gefunden hatten.

Alle diese Konsistorien waren aber landesherrliche Organe für die Kirche. Der landesherrliche Gedanke ist im Laufe des 16. und 17. Jhd.s noch beständig gewachsen. Seit Ende des 16. Jhd.s gelang es den Landesfürsten auch, sich von den Landständen auf kirchlichem Gebiet mehr frei zu machen und im Interesse der Zentralisierung auch die Macht des Adels zurückzudrängen. Die Theologen haben über diese

uch auf das innerkirchliche Gebiet ausgedehnte Macht
er Obrigkeit öfters geklagt und im Zeitalter des
piskopalismus (vgl. oben Sp. 1010) vergeblich den
ersuch gemacht, dem Landesherrn und dem status
oliticus eine dem Lehrstand (status ecclesiasticus)
ntergeordnete Stellung anzuweisen und ihn nur
e Beschlüsse dieses innerkirchlichen Standes aus-
ühren zu lassen. Im Zeitalter der Lehrstreitigkeiten
ber (¶ Orthodoxie, ¶ Konkordienformel, ¶ Synkre-
istischer Streit) hatte die Geistlichkeit selbst oft genug
en Landesherrn um Entscheidung und um Schutz der
einen Lehre angerufen.

Daß in diesem Verfassungsgebilde für Gemeinde-
rechte kaum Raum ist, ist von vornherein klar.
uf dieser untersten Stufe der Verfassung war im
ergleich zu den kath. Verhältnissen am wenigsten
eändert trotz aller weiterführenden Grundsätze Lu-
ers (s. 2). Die kirchliche Gemeinde fiel entsprechend
er Konstruktion des geschlossenen Konfessionsstaats
hne eigene kirchliche Organisation mit der bürger-
chen Ortsgemeinde zusammen. Selbst bei der Pfarr-
esetzung war die Gemeinde durch die Behörden
der durch den Patron (¶ Patronat) meist ganz zu-
ückgedrängt. Laien tätigkeit begegnet, wie schon
n mittelalterlichen Gemeinden (¶ Kirchengut, 1 c),
n gewissen Stellen der Kirchengutsverwaltung und
n der Armenpflege (¶ Diakonie, 2 e) unter Namen
ie „Aldermänner", „Kirchväter", „Kastenvorsteher",
Kirchenvorsteher", „Klingelherren". Unter dem Ein-
uß von ¶ Brenz, ¶ Bucer, ¶ Alber, ¶ Capito und
hweizerischen Einrichtungen (s. 4) hatten zwar u. a.
chwäbisch-Hall, Reutlingen, Hessen, Ulm und das
ir die Entstehung der reformierten K. (s. 4) so be-
eutsame Straßburg der Gemeinde auch Anteil an
er Zuchtübung gegeben und zu diesem Zweck ein
Aeltesten- oder Kirchspielpflegeramt eingerichtet.
ber was von ihnen gilt, ist für die große Menge
er Gemeinden nicht typisch. Von Sehling u. a. (s.
it.) wird zwar das Gutachten der sogenannten Leip-
ger Lätarekonferenz, welche die Theologen des
bertinischen Sachsen 1544 abhielten, dahin gedeutet,
aß damit das Aeltestenkolleg (seniores; senatus eccle-
asticus = „Kirchenrat") als notwendiges Organ für
ucht, Vermögensverwaltung, Pfarrwahl und sogar
ir Aufsicht über die Pfarrer in jeder einzelnen Ge-
einde auch auf das streng lutherische sächsische Ge-
et übernommen worden, daß also auch hier bei der
rganisierung der Landeskirche „in den drei wichtig-
en Punkten die Selbstverwaltung der Gemeinde"
ewahrt worden sei. Aber erstens blieb es bei der
orderung, und zweitens hat K. Müller (HZ 102,
. 23 ff) dieses Gutachten ganz anders gedeutet und
rsteht unter jenem senatus ecclesiasticus nicht einen
n den heutigen Zustand (¶ Gemeinde: II, 7) erin-
rnden Gemeindekirchenrat, sondern ein geistliches
ezirksgericht, das nur in den Städten, besonders an
en Sitzen der Superintendenten bestehen soll. Auch
n bliebe die dem Ehegerichtsverfahren entsprechende
eranziehung von Laien bedeutsam, aber mit der
elbstverwaltung der Einzelgemeinde wäre es nichts.
iese blieb dem alten Luthertum fremd. Und ebenso
hlte auf den höheren Verwaltungsstufen jede Her-
nziehung der Laien, und bei der kirchlichen Gesetz-
ebung begnügte man sich mit dem vorausgesetzten
illschweigenden Einverständnis (tacitus consensus)
er Gemeinden, obwohl hernach unter den Vertretern
es Episkopalismus z. B. Theodor Reinkingh unter
erwertung der Dreiständelehre (s. Sp. 1010) den
atz geltend machte, daß, wo ein Gesamtakt der Kirche
orliege, neben dem Regier- und Lehrstand auch dem
Hausstand eine Stimme zustehe. Die Synoden,
die in der K. Hessens (1537; vgl. Sp. 1011), des alber-
tinischen Sachsens (1544), Württembergs (1547. 1559;
vgl. Sp. 1012) u. a. schon im 16. Jhd. eine große Rolle
spielten, waren nur Pfarrsynoden unter Leitung des
„Dekans" oder „Superintendenten" und waren auch
als solche nur eine Form des Aufsichtswesens, die als
Gegenstück zur Visitation (¶ Kirchenvisitation, 2) dem
Aufsichtsbeamten die Reise ersparte; die zu Visitieren-
den wurden in Versammlungen vereinigt kontrolliert.
Auch wo diese Synoden, ähnlich der aus dem mittel-
alterlichen Synodalwesen übernommenen anglikani-
schen „Convocation" der Geistlichen oder den deutsch-
schweizerischen Geistlichkeitssynoden, vereinzelt zu Be-
ratungszwecken verwendet und dann mit gutachtlichem
Charakter ausgestattet wurden, fehlten die Laien der
Gemeinde. Auch hier hat erst die reformierte K. und
die neuere Gesetzgebung der lutherischen Kirchen wei-
terführende Wege eingeschlagen.

3. b. Das lutherische Ausland hat zum
Ausbau der K. in älterer Zeit nicht wesentlich Neues
beigetragen. Die größten ausländischen lutherischen
Kirchen, die skandinavischen (¶ Dänemark, ¶ Nor-
wegen, ¶ Schweden, ¶ Finnland) wie die im ¶ Bal-
tischen Gebiet, entsprachen in der K. den deutschen
Landeskirchen. Königliches Kirchenregiment, Superin-
tendenten als königliche Beamte (in Dänemark und
dem bis 1814 mit ihm verbundenen Norwegen) bzw.
Bischöfe, die der Staatsregierung unterworfen waren
(in Schweden), bedeutende Patronatsrechte der Guts-
herren, die soweit gingen, daß in Dänemark 1551
durch Gesetz selbst gegen die Auffassung, als seien die
Predigerkinder Leibeigene der Patronatsherren, vor-
gegangen werden mußte, sind die Merkmale der nor-
dischen K. Der Bischofsname, der in Dänemark den
Superintendenten wieder beigelegt wurde, in Schwe-
den von Anfang an in Geltung blieb, ist doch auch in
Schweden, wo man sich auf ununterbrochene bischöf-
liche Sukzession (Weihe der neuen durch den kath.
Bischof Peter Magni von Westerås) berufen kann,
nur Titel, und auch der schwedische Erzbischof (von
¶ Upsala) hatte keine Jurisdiktionsgewalt über seine
elf bischöflichen Kollegen und wurde in seinen Rechten
so beschränkt, daß er dem landesherrlichen Regiment
nicht gefährlich werden konnte (¶ Bischofsfrage, 2).
Trotz des Titels stehen diese Bischöfe den deutschen
landesherrlichen Superintendenten und General-
superintendenten weit näher als den anglikanischen
Bischöfen, die wirklich zu einer hierarchischen Organi-
sation gehörten (s. 1, Sp. 1006).

4. Von dieser lutherischen K. hebt sich die der re-
formierten Kirche deutlich ab. Sieht man
auf Genf und die sonstige französische reformierte
¶ Schweiz, auf die Kirche der französischen Hugenotten
(¶ Frankreich, 4), die ¶ Niederlande, ¶ Schottland,
die englischen ¶ Presbyterianer und ¶ Kongregationa-
listen, in Deutschland auf die reformierten Gemein-
den ¶ Rheinlands oder die Konföderation der refor-
mierten Gemeinden in Niedersachsen (¶ Hannover, 3),
auf die ¶ Vereinigten Staaten von Nordamerika mit
ihren verschiedenen reformierten Kirchenorganisatio-
nen und auf die Reformierten in ¶ Polen, ¶ Ungarn
und ¶ Siebenbürgen, so tritt einem soviel des Ueber-
einstimmenden und auch soviel gemeinsame Abwei-
chung von dem älteren lutherischen Typus der K.
entgegen, daß man gezwungen ist, von einem beson-
deren reformierten oder calvinistischen Typus
der K. zu sprechen; — calvinistisch, denn außer ihrer
besonderen politischen Lage verdanken es die refor-
mierten Kirchen ¶ Calvin, wenn es in ihnen zu einer

ziemlich einheitlichen eigenartigen Kirchenbildung kam. Daß Calvin entscheidende organisatorische Anregungen von ¶ Bucer (: 3) empfangen hat, darf dabei freilich nicht vergessen werden.

Für Calvin war die Art der Organisation der sichtbaren Kirche kein Adiaphoron, das so oder anders geregelt werden könnte, sondern etwas schlechthin Wesentliches, das der lex divina entsprechend geregelt werden muß (¶ Calvin, 3 c; ¶ Kirche: III, 5 c; VI; ¶ Kirchenrecht: II B). Mag die in Calvins Institutio vom Jahre 1543 gegebene biblisch-theologische Begründung für die in Genf durchgeführte Musterverfassung auch Gezwungenes an sich tragen, so wird doch in ihr wie schon in den Ordonnances ecclésiastiques (1541) der prinzipielle Biblizismus deutlich, der die Fassung der Aufgaben der organisierten Kirche wie den Aufbau der grundsätzlich vom Staat unterschiedenen kirchlichen Politie und ihrer Aemter bestimmt. Die Kirche ist hier nicht bloß gottesdienstliche Gemeinschaft, sondern zugleich ein sozial-ethischer Organismus, in dem neben dem ministerium verbi die die Kirchenzucht und die Liebestätigkeit tragenden Aemter von konstitutiver Bedeutung sind. Sie ist gegenüber der politischen Gemeinde und dem Staat ein Organismus eigenen Rechtes mit prinzipiell selbständigen Funktionären, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß eine völlige Beseitigung landesherrlicher Rechte auch Calvin nicht gelungen ist. Die Institutio übergeht die Obrigkeit; aber die Ordonnances zeigen die Mitwirkung des weltlichen Rates nicht nur bei der Einrichtung der neuen Ordnung, sondern bleibend bei Pfarrwahl und Zuchtübung. Auch Calvin hat also mindestens Kompromisse mit der Staatsgewalt eingehen müssen trotz seiner Idee der Eigenständigkeit der Kirche und der allein Christus als ihrem Haupt zukommenden Herrscherstellung. Dieser letztere Gedanke drängte auch zur völligen Beseitigung hierarchischer Gliederung, zu deren Unterbindung schon der Genfer Calvinismus die typisch reformierte Form kollegialer Organisation und die der Idee des allgemeinen Priestertums entsprechende, ebenso typisch reformierte beamtete Mitarbeit der Laien herangezogen hat. Zwei kirchliche Ausschüsse, die Vénérable Compagnie, gebildet aus den Pastoren (ministres) und den für den Unterricht bestimmten docteurs, und das Consistoire, eine rein kirchliche, selbständige Vertretung der Kirche, die freilich außer den ministres aus den dem weltlichen Rat entnommenen anciens (Aeltesten) bestand, leiten die Angelegenheiten der Kirche. Die Compagnie besorgt die Verwaltung des Lehramts, Prüfung und Wahl der Geistlichen; dem Konsistorium als Kirchengericht liegt vor allem die ¶ Kirchenzucht ob, zu deren Handhabung ja speziell die mit großen Rechten ausgestatteten Aeltesten erwählt waren. Diese anciens und neben ihnen das vierte Amt dieser Kirche, die für die Armenpflege bestimmten diacres (¶ Diakonie, 2 e), zeigen zugleich die Heranziehung der Laien zu gleichberechtigter Tätigkeit neben und zusammen mit den Geistlichen, den ministres und den docteurs. Eine weitere Heranziehung der Gemeinde zur Verwaltung findet aber im Genfer Calvinismus, wie ausdrücklich betont werden muß, nicht statt. Das Recht des nicht beamteten Volkes war auf die Zustimmung (z. B. bei der Pfarrwahl) und auf die Kontrolle der Beamteten beschränkt (Institutio IV, 12, 7: ut plebis multitudo non regat actionem, sed observet ut testis et custos, ne quid per libidinem a paucis geratur). Von Rechten der Gesamtgemeinde als eines genossenschaftlichen Verbandes ist damals auch im Calvinismus noch nicht die Rede gewesen.

Für die weitere Ausgestaltung der calvinistischen K. haben die ausländischen reformierten Kirchen Entscheidendes geleistet. Ihre politische Lage inmitten von Staaten (¶ Frankreich, ¶ Niederlande, ¶ England, ¶ Schottland), deren Obrigkeit ihren Glauben nicht teilte, sondern sogar verfolgte, brachte es mit sich, daß sie alle staatskirchlichen Rechte, die in der Genfer K. bestehen geblieben waren, ausschieden und die Losung der unbedingt vom Staat getrennten ¶ Freikirche ausgaben. In diesen Ländern ist auch eigentlich erst die Frage der Selbständigkeit der Einzelgemeinde durchgekämpft worden, indem man sich entweder, obwohl ein kirchlicher Zusammenschluß der doch politisch zusammengehaltenen Gemeinden wohl möglich war, aus prinzipiellen Gründen überhaupt dagegen erklärte oder indem man bei Zusammenschluß jedenfalls die Selbständigkeit der Einzelgemeinde dadurch wahrte, daß in dem höheren Kirchenregimentsorgan die Geistlichen und Aeltesten (Laien) jeder Gemeinde zu Worte kommen konnten, wie denn auch jede Gemeinde ihre Beamten trotz des Zusammenschlusses allein wählt und sich zunächst selber verwaltet. Jene „independentistische" Strömung (¶ Kongregationalisten) kam auf englischem Gebiet im Gegensatz zur königlichen „Suprematie" und zu der bischöflich zusammengeschlossenen Heilsanstalt der anglikanischen Kirche auf und hat, hierin unterstützt von den ¶ Presbyterianern, die kirchliche Selbständigkeit gegen die Einmischung der weltlichen Obrigkeit gefordert. Eine noch größere Geschichte haben die unter dem Zeichen des Synodalsystems zusammengeschlossenen reformierten Kirchen gehabt. Es ist das Verdienst der französischen Hugenottenkirche, die reformierte K. durch Einfügung dieses Elementes (National-, Provinzial-, Kreissynode) über Calvin hinaus entwickelt zu haben, und die niederrheinischen Gemeinden, die Niederländer, die Schotten und durch diese die englisch-amerikanischen Presbyterianer, ja von letzteren im 18. Jhd. angeregt, selbst die nordamerikanischen Lutheraner und Glieder der bischöflichen Kirche, waren darin Schüler der Franzosen, ohne sich in allen Einzelheiten an deren Muster zu binden. Das Charakteristische war die Wertung der Gemeinde als bleibende Grundlage, auch nach dem Zusammenschluß der Einzelgemeinden zur Gesamtkirche bzw. Synode, die Heranziehung der Laien auch zu den Synoden, die sich damit wesentlich von den lutherischen Visitationssynoden (s. Sp. 1014) unterschieden, die innerkirchlich-synodale Selbstregierung, wie auf der Stufe der Gemeindeorganisation unter Abwehr persönlicher ständiger geistlicher Aufsichtsämter. Begegnen auch z. B. in der reformierten Kirche Polens und Ungarns (hier sogar mit dem Bischofstitel; ¶ Bischofsfrage, 2) ebenso in der Londoner Fremdengemeinde, die ¶ Laski begründete, oder in der älteren schottischen Kirche reformierte Superintendenten, so ist doch, wie Rieker, dem wir erst ein wirkliches Verständnis der reformierten K. verdanken (s. Lit.), mit Recht betont, die Regel ein „Mißtrauen gegen jede überragende Stellung eines Einzelnen in der Kirche".

Durch die politischen Verhältnisse gehemmt, sind nicht alle reformierten Kirchen zu diesem Typus der K. gekommen. Hatte die politische Lage schon in schweizerischen Stadtgemeinden, im niederländischen und schottischen Kirchentum gewissen obrigkeitlichen Rechten und staatskirchlichen Elementen

nen Platz in der Kirchenorganisation verschafft, so
es vor allem auf deutsch-reformiertem
oden, wo der Protestantismus, abgesehen von den
gewanderten Flüchtlingskirchen (¶ Refugiés), ja
st durchweg erst später von seinen lutherischen An-
ngen nach der reformierten Seite hin umgebogen
(vgl. ¶ Deutschland: I, 6 a), zu einer Verbin-
ung des landeskirchlichen konsisto-
ialen mit dem presbyterial-syn-
dalen System gekommen, wie z. B. in der Kur-
falz (1564), auch in den reformierten Kirchen Preu-
ens, die (mit Ausnahme von Mark und Ravensberg)
rch die „Ordnung der reformierten Kirchen“ vom
ahre 1713 zu einem einheitlichen Ganzen unter einem
irchendirektorium zusammengefaßt wurden. Die
heinisch-Westfälische Kirchenordnung von 1835, die
ementsprechend die konsistorialen Elemente mit den
esbyterialen und synodalen vereinte (¶ Rheinland),
t dann über die reformierte Kirche hinaus die Be-
utung erlangt, rückwirkend mit den Anstoß zur Ein-
gung von Presbyterien und Synoden auch in den
rganismus der lutherischen K. (s. 5 b) gegeben zu
ben.

5. In dem altlutherischen und dem altreformierten
erfassungssystem sind so gut wie alle Verfassungs-
emente, mit denen die K. in der neuzeitlichen
ntwicklung gearbeitet hat, vorhanden. Darin
egt die bleibende Bedeutung dieser grundlegenden
rganisationsperiode des Protestantismus. Die Folge-
it hat unter dem Einfluß der Wandlungen der außer-
chlichen Lage wie neuer religiöser Bewegungen und
nfessioneller Verschiebungen das Ueberlieferte bald
itisiert, bald abbruchsbedürftige Elemente des Ver-
ssungsgebildes in meist sehr langsam vor sich gehen-
m Umbau ausgeschieden und ersetzt; aber in Vielem
llzieht sich die neuere Verfassungsgeschichte mehr in
r Form der inneren Umdeutung des Bestehenden,
zu auf lutherischem Boden in der Richtung auf Er-
nzung und auf andere Gruppierung der Verfas-
ngselemente als in der Form radikaler Beseitigung
d völligen Neubaus.

5. a. Ein die K. allmählich aller Länder berührender
pisch neuzeitlicher Vorgang ist die Verschiebung des
nfessionellen Bestandes, die bald durch politische
oberungen veranlaßte, bald auf staatlicher Koloni-
tionspolitik beruhende, bald durch die Umgestaltung
s Wirtschaftslebens und der Verkehrsverhältnisse
förderte Konfessionsmischung innerhalb
r bisher konfessionell geschlossenen Territorien. Sie
deutete die tatsächliche Auflösung der für den Alt-
otestantismus charakteristischen territorialen Kirchen-
nheit und brachte Hand in Hand mit der fortschrei-
nden Säkularisierung der Staaten
Aufklärung, 3 e), die sich zum Teil tatsächlich schon
r dem Anbruch der Aufklärung von den theolo-
schen Streitigkeiten zurückzuziehen und von der
icherung der Lehreinheit zu dispensieren beginnen
Orthodoxie, 2 b), die Aufhebung des Kon-
essionsstaats im altprotestantischen Sinne.
er moderne Staat ist durch die religiöse ¶ Toleranz
d die Duldung anderer Religionsgesellschaften neben
r herrschenden Landeskirche gekennzeichnet, oder er
ht zu einem paritätisch-landeskirchlichen System mit
ner Mehrheit anerkannter Landeskirchen unter Dul-
ng noch anderer Religionsgesellschaften über, wie
sich etwa in Preußen besonders seit den Tagen des
roßen Kurfürsten anbahnt und dann durch das
reußische Allgemeine Landrecht 1794 gesetzlich fest-
legt worden ist, oder er schreitet zur Entstaatlichung
ler Kirchen fort (¶ Kirche: VI. VII, 2 d; ¶ Frei-
kirche), wie sie sich in religiös noch durchaus positiver
Form am frühesten in den ¶ Vereinigten Staaten
von Nordamerika vollzogen hat, in den protestan-
tischen Gebieten auf europäischem Boden freilich noch
lange weder bei den staatlichen Instanzen noch bei
den an ihrem volkskirchlichen Charakter interessierten
Kirchen Anklang fand. — Ueberhaupt vollzog sich der
Uebergang vom alten Konfessionsstaat zum modernen
Staat nur langsam. Der Begriff des souveränen, ein-
heitlich geordneten, zentralisierten Staates hatte zu-
nächst im 18. Jhd. fast noch eine Steigerung dessen,
was an staatskirchlichem Regime auf
lutherischem Boden vorhanden gewesen ist, gebracht
(¶ Kirche: VII, 2 b). Die Handhabung des als Aus-
fluß der Staatsgewalt (¶ Territorialismus) verstan-
denen oder nach der Theorie des ¶ Kollegialismus
gedeuteten Landesherrlichen Kirchenregiments ließ die
Kirche tatsächlich als Staatsanstalt erscheinen, ersetzte
sogar zum Teil die alten landesherrlichen Kirchenbe-
hörden durch staatliche Behörden oder stellte die hin-
sichtlich ihrer Rechte (Ehegerichtsbarkeit u. a.) be-
schränkten Konsistorien unter die Oberdirektion des
Staatsministeriums bzw. eines Ministeriums des
„geistlichen Departements“. Selbst in der reformierten
Schweiz ließ man die Synoden einschlafen und über-
trug die oberste Kirchengewalt den unter Oberauf-
sicht des Rates stehenden kantonalen Kirchenkonventen
(= Kirchenräten), zur Zeit der helvetischen Republik
dem helvetischen Direktorium. Der Territorialismus
ist zu Anfang des 19. Jhd.s fast überall noch unge-
brochen und stemmte sich den auf Verselbständigung
und Selbstverwaltung der Kirche Drängenden ent-
gegen. Sieht man auf die deutsche Entwicklung, so ist
eine wirksamere prinzipielle Unterschei-
dung der Kirchen von den Staaten
bei Aufrechterhaltung des Landes-
herrlichen Kirchenregiments erst um
die Jahrhundertmitte erreicht worden. Wie die Kirch-
gemeinden gegenüber den politischen Gemeinden erst
im Laufe des 19. Jhd.s durch den Aufbau einer kirch-
lichen Gemeindeorganisation (s. 5 b) verselbständigt
worden sind und entsprechend der politischen Ent-
wicklung zur Selbstverwaltung und zum Konstitutio-
nalismus endlich auch auf lutherischem Boden eine
(freilich sehr eingeschränkte) synodale Selbstverwaltung
der Kirchen geschaffen worden ist (s. 5 b), so unterschied
man nun erst schärfer zwischen der aus der Staats-
gewalt fließenden staatlichen ¶ Kirchenhoheit und
dem nun wieder im Gegensatz zum Territorialismus
als innerkirchliches Amt gedeuteten ¶ Landesherr-
lichen Kirchenregiment, das dem Landesherrn nicht
als Staatsoberhaupt, sondern als „oberstem Bischof“
der evg. Landeskirche (¶ Summepiskopat) zukäme.
Als praktische Konsequenz dieser Umdeutung und
Unterscheidung erfolgte die Ausbildung einer dop-
pelten Behördenorganisation je für die staatliche
Kirchenhoheit (Ministerium, Oberpräsident, Regie-
rungspräsident) und für das landesherrliche Kirchen-
regiment (Oberkirchenrat, Konsistorien), wobei letztere
unabhängig von staatlichen Behörden unmittelbar
dem Landesherrn unterstellt sein, also nicht mehr
als staatskirchliche, sondern als landesherrliche Kirchen-
behörden erscheinen sollten. Die Scheidung hat sich
nicht in allen Territorien tatsächlich durchgesetzt, und
auch da, wo sie vollzogen war, löste das Fortbestehen
des grundsätzlich unbeschränkten Kirchenregiments des
Landesherrn, das die evg. Landeskirchen doch trotz
aller Umdeutungen tatsächlich aufs engste mit dem
Staat verband, immer wieder Zukunftswünsche aus.
Die „Trennung von Staat und Kirche“,

die auf dem ¶ Frankfurter Parlament (: 3) debattiert worden war und schon da, soweit das landesherrliche Kirchenregiment mit in Frage kam, ebenso wie bei den preußischen kirchenpolitischen Verhandlungen des Jahres 1848 die Gegnerschaft gegen diese Einrichtung hatte in die Erscheinung treten lassen, wurde gegen Ende des 19. Jhd.s auch in kirchlich-orthodoxen Kreisen (vgl. z. B. ¶ Kleist-Retzow, v. ¶ Hammerstein, ¶ Stöcker) als für die Freiheit der Kirche notwendig empfunden, und sie wurde dann zu Beginn des 20. Jhd.s unter dem Eindruck einerseits der französischen Trennungsgesetzgebung (1905; ¶ Frankreich, 6 a), anderseits der Trennungsgesetze in Genf (1909) und Basel (1911; ¶ Schweiz) von neuem ernstlich erörtert, auch in Kreisen der Freunde der Volkskirche, denen die Baseler Lösung gezeigt hatte, daß auch bei Trennung der Kirche vom Staat eine Beibehaltung des öffentlich-rechtlichen und volkskirchlichen Charakters der Kirche möglich war.

5. b. Wie für die Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat, so wurde auch für den innerkirchlichen Verfassungsaufbau die moderne naturrechtliche Theorie (¶ Naturrecht) seit ihrer Durchsetzung durch ¶ Grotius, ¶ Pufendorf, Chr. ¶ Thomasius, ¶ Pfaff, J. H. ¶ Böhmer, ¶ Mosheim u. a. von grundlegender Bedeutung. Mag auch kirchlicherseits der Charakter der Kirche als Anstalt und Stiftung nie völlig zugunsten ihrer naturrechtlichen Deutung als Genossenschaft, Verein, Religionsgesellschaft (collegium; ¶ Kollegialismus) aufgegeben worden sein, und mag die Kirche hinsichtlich des sie wesenhaft Konstituierenden (vor allem auch des Bekenntnisses) fortdauernd als eine nicht vom Willen ihrer Mitglieder abhängige Größe gelten, so hat die Genossenschaftsidee in ihrer Anwendung auch auf die Kirche doch entweder als eine die vorhandene Verfassung umdeutende Idee oder als neues Organisationsprinzip aufs stärkste die neuzeitliche Verfassungsgeschichte bestimmt. Mit ihren Ideen des Aufbaues von unten her, der Freiwilligkeit der Mitgliedschaft, der Rechtsgleichheit der Mitglieder, der Abhängigkeit der Befehlsgewalt vom Willen aller u. dgl. hat sie nicht nur in die reformierte K. (s. 4) einen dieser ursprünglich fremden Klang hineingetragen, sondern auch auf lutherischem Boden von Pietismus und Aufklärung an neue Verfassungsbestrebungen ausgelöst. Und beidemale treten diese Ideen nicht nur bei der Bildung der neuen Freikirchen des 18. und 19. Jhd.s (vgl. Herrnhuter ¶ Brüderunität, ¶ Methodisten, ¶ Baptisten u. a.; ¶ Freikirche), sondern auch in den alten volkskirchlich organisierten Kirchen auf. Sie unterstreichen auch in diesen den Gedanken des allgemeinen Priestertums, der Laienbetätigung, der Einzelgemeinde als der Grundform, auf der der weitergreifende Kirchenverein beruht, lassen freikirchliche Elemente, wie die collegia pietatis des ¶ Pietismus oder die ¶ Konfirmation, auch in die Volkskirchen eindringen und deren Ergänzungsbedürftigkeit durch Vereinstätigkeit (¶ Vereinswesen, ¶ Innere Mission) in steigendem Maße empfinden und lassen auch für die lutherische K. presbyteriale und synodale Verfassungsformen im Gegensatz zum „Cäsaropapismus" fordern. ¶ Speners organisatorische Ideen, die Fassung der Kirche als Summe von Gemeinden etwa im Preußischen Allgemeinen Landrecht (¶ Preußen; trotz Zusammenfassung der lutherischen Kirche Preußens unter einem Oberkonsistorium seit 1750), der Kampf gegen ¶ Wöllners Edikt (vgl. Abr. ¶ Teller: Ueber das Recht der Gemeinden in Glaubenssachen und ihren religiösen Angelegenheiten, 1788, in ZKG N. F. 4, 1922, S. 149 ff), ¶ Schleiermachers „Vorschlag zu einer neuen Verfassung der protestantischen Kirche" vom Jahre 1808, sein Entwurf einer Synodalordnung vom Jahre 1813 und seine Schrift „Ueber die ... einzurichtende Synodalverfassung" (1817 sind nur einige typische Beispiele aus der damaligen theoretischen Diskussion oder der gesetzlichen Regelung im Geiste der neuen Zeit.

Auf deutschem lutherischem Boden kommt dieser Zeit die Bedeutung zu, erstmals die Aufrichtung verselbständigter kirchlicher Politien (¶ Kirche: VI) in Angriff genommen zu haben, wobei die K.sgeschichte des 19. Jhd.s die mit dem Naturrecht gegebene Gefahr einer Atomisierung der Kirche durch ihre Zerschlagung in Einzelgemeinden zu vermeiden und zugleich das Neue mit dem unter den damaligen politischen Verhältnissen unabschaffbaren landesherrlichen Kirchenregiment (s. 5 a) zu verbinden gewußt hat. Es entstand das aus Konsistorialverfassung und Synodalverfassung „gemischte" System der K., in dem freilich auf ersterer zunächst durchaus der Ton lag und letztere infolge der Ablehnung der „Urwahlen" als „revolutionärer" Forderung und infolge des herrschenden „Filtriersystems" keineswegs so wie die reformierten Synoden in den Gemeinden wurzelten; sie hatten auch mehr den Charakter von Kontrollapparaten als von Selbstverwaltungsorganen. Die Einführung einer presbyterialen Gemeindeorganisation und einer Synodalverfassung der deutschen evg. Landeskirchen beginnt schon im 2. Jahrzehnt des 19. Jhd.s. Gerieten in Preußen die 1817 angeordneten Presbyterien und Synoden (nur im Sinne von Geistlichkeitssynoden) inmitten der zwanziger Jahre wieder ins Stocken, so daß nur die Kirche Rheinlands und Westfalens, auf Grund ältere Territorialüberlieferung, 1835 eine Synodalverfassung erhielt (s. 4, Sp. 1017), so brachte die ¶ Union 1818 der Rheinpfalz und dasselbe Jahr dem rechtsrheinischen Bayern (hier ohne Presbyterium; Geistlichkeitssynoden), 1821 und 1861 Baden, 1854 Württemberg, 1864 Hannover, 1868 Sachsen, 1873 und 1876 nach mancherlei mißlungenen Versuchen in den fünfziger und sechziger Jahren auch den östlichen Provinzen Preußens (unter Ad. ¶ Falk und Emil ¶ Herrmann), 1874 dem Großherzogtum Hessen, 1877 Schleswig-Holstein, 1875—78 Anhalt, 1877 ff. Nassau und Hessen-Kassel usw., zuletzt innerhalb Preußen 1899 Frankfurt a. M. eine mit der Presbyterialverfassung verbundene Synodalverfassung (meist Diözesan- und Generalsynode, zwischen denen z. B. in Preußen die Provinzialsynode steht). Hatte sich diese Neuordnung auch in den genannten Gebieten vielfach nicht ohne heiße Kämpfe durchgesetzt und ihr Korrelat in der Betonung des bischöflichen Kirchenregiments (etwa bei Jul. ¶ Stahl) und in der Schaffung dementsprechender Führerorgane (Generalsuperintendenten in Preußen 1828; ¶ Bischofsfrage, 3) oder Zentralbehörden (Evg. Oberkirchenrat in Preußen 1850) gefunden, so fehlte in Mecklenburg und den kleineren thüringischen Kirchen (außer Weimar und Meiningen noch 1918 jeder Ansatz zu einer synodalen Organisation. Gegenüber dem Gedanken der Gemeinde erwies sich trotz steigender Aktivität der Einzelgemeinde (¶ Gemeinde: II. III) die landeskirchlich Idee als die kräftigere. Sie zeigt ihre Kraft auch in den auf allen Gebieten hervortretenden Uniformierungsbestrebungen (vgl. z. B. ¶ Agende, 2 c; ¶ Gesangbuch: I, 3); sie wehrte sich auf deutschem Boden

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

rchaus gegen eine Entwicklung, wie sie etwa in Dänemark (: 4, Sp. 1766) das Gesetz betreffs der Wahlgemeinden innerhalb der Volkskirche" ermöglicht hat, wie sie anderseits auch wirklich verfassungsmäßige Auswirkungen der kirchlichen Zusammenlußidee (¶ Kirchenbund, 1 b. c; ¶ Kirchenausschuß) hemmt hat.

6. Die dem kirchlichen Verfassungsgebilde innewohnenden konservativen Tendenzen haben selbst ch dem Uebergang Deutschlands zum republikanien Staatssystem der Gegenwart (1918), das r Verfassung der deutschen evg. Landeskirchen ihre bisherige Spitze nahm, für die notendig gewordene Neuorganisation die Parole ausben lassen, daß es sich nur um einen Umbau, nicht n einen Neubau handeln dürfe. Abgesehen von m durch die politische Entwicklung zertrümmerten ndesherrlichen Kirchenregiment begegnen denn auch tsächlich in den durch die neue ¶ Reichsverfassung undsätzlich als selbständig anerkannten Kirchen alle sherigen Verfassungselemente, wenn auch mit Verniebung der Akzente im Vergleich mit dem früheren ystem. Eine radikale Trennung von Staat und rche ist nicht erfolgt (¶ Kirche: VII, 3; ¶ Kirchenheit). Trotz Aufbaus eines deutschen Evg. ¶ Kirchenndes (: 1 d; 2) liegt der Ton auch nach wie vor f der Landeskirche (im Gegensatz zur Idee einer Reichskirche). Diese Landeskirche ist anderseits auch em Independentismus der Gemeindeidee gegenüber egreich geblieben und hat sich, obwohl die Kirche ch grundsätzlich auf der Gemeinde aufbaut, nicht als oßer Zweckverband gestaltet (¶ Kirche: V). Trotz mbaus der Synoden zu Trägern der ¶ Kirchengewalt nd wirklichen Organen der kirchlichen Selbstverwalng auf breiterer Grundlage und mit stärkerer Laienteiligung (¶ Synodalverfassung), hat man ferner e ständigen ¶ Kirchenbehörden neben den (gleichlls behördlichen) Synodalausschüssen nicht ausgehaltet und hat zugleich in der der verstärkten Stellung r ¶ Generalsuperintendenten zugrunde liegenden ührеridee (vgl. auch ¶ Bischofsfrage, 4) eine Gegenirkung gegen die Idee der Rechte des Kirchenvolks nd des Aufbaus von unten geschaffen. Im Gegenatz zu der 1918/19 erwarteten Alleinherrschaft des esbyterialen und synodalen Systems ist es also berall zu einer die heutigen K.en kennzeichnenden erbindung dieser Elemente mit dem konsistorialen nd dem „bischöflichen" (mit und ohne Bischofstitel) ekommen. In gleicher Weise zeigen die Bestimmunen über die ¶ Kirchenwahlen den Willen, den Gehren, die man kirchlicherseits in der Repräsentativee und im Parlamentarismus sah, zu entgehen. n der Sicherstellung des Bekenntnisses (¶ Bekenntskirche) ragt endlich auch heute noch der anstaltliche irchenbegriff in die sonst genossenschaftlich organierte „Volkskirche" hinein. Ueber die tatsächliche Gestaltung der K. in den einzelnen Ländern, die in anchem hinsichtlich der Kirchenleitung, des Synodalaufbaus, der Wahlfrage, der Frage des Schutzes er Minderheiten in der Volkskirche u. dgl. verschiedene Wege gegangen sind, ist in den Länderartikeln ngehender berichtet.

Außer den verbreiteten Lehrbüchern der ¶ Kirchengeschichte esonders Karl Müller) und des ¶ Kirchenrechts (besonders u b. Sohm) und der bei ¶ Kirche (: III—VII) genannten teratur vgl. die Gesamtdarstellungen der Verfasngsgeschichte von Ludw. Aem. Richter: Geschichte der g. K. in Deutschland, 1851; — Karl Bernh. Hundesagen: Beiträge zur K.sgeschichte und Kirchenpolitik des rotestantismus, 1864; — Karl Rieker: Die rechtliche Stellung der evg. Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, 1893; — Derſ.: Grundsätze reformierter K., 1899; — Emil Sehling: Geschichte der protestantischen K., (1907) 1914²; vgl. zur Ergänzung dessen Artikel „Konsistorien", „Superintendent", „Bischöfe" usw. in RE³. — Ferner G. V. Lechler: Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, 1854; — L. Zscharnack: RGG¹ III, Sp. 1422—52; — E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Sekten, 1912; — Joh. V. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen, 3 Bde., 1921—27 (Bd. I geschichtlich); — Günther Holstein: Die Grundlagen des evg. Kirchenrechts, 1928. — Für Einzelheiten vgl. Karl Müller: Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910; — Karl Holl: Luther, 1923⁵, S. 238 ff. 326 ff; — Karl Müller: Die Anfänge der Konsistorialverfassung im lutherischen Deutschland (HZ 102, 1908, S. 1 ff); — Derſ.: Das Episkopalsystem (ZSavignyRG 39, 1919, kanonist. Abtlg. 8, S. 1 ff); — H. Nobbe: Das Superintendentenamt, seine Stellung und Aufgabe nach den evg. Kirchenordnungen des 16. Jhd.s (ZKG 14, 1894, S. 404 ff. 556 ff; 15, 1895, S. 44 ff); — Otto Hintze: Die Epochen des evg. Kirchenregiments in Preußen (HZ 97, 1906, S. 67 ff; Neudruck in H.s Historischen und Politischen Aufsätzen III, S. 109 ff); — Gustav Anrich: Straßburg und die Calvinische K., 1928; — Eug. Choisy: La théocratie à Genève au temps de Calvin, 1897; — Derſ.: L'Etat chrétien à Genève au temps de Bèze, 1902; — Ulrich Lampert: Die rechtliche Stellung der Landeskirchen in den Schweizerischen Kantonen, 1908; — Felix Makower: Die Verfassung der Kirche von England, 1894; — H. v. Hoffmann: Das K.srecht der niederländischen Reformierten bis zum Beginn der Dordrechter Nationalsynode von 1618/19, 1902; — Erich Förster: Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900, 1900; — Derſ.: Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter der Regierung Friedrich Wilhelms III, 2 Bde., 1905—07; — Karl Rothenbücher: Die Trennung von Staat und Kirche, 1908; — J. Giacometti: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, 1926; — A. Scharnagl: Der Gedanke der Trennung von Staat und Kirche in Deutschland bis zur Revolution (HPBl 165, 1920); — Paul Schoen: Die Kirchenregierung nach den neuen evg. K.en, 1922; — Derſ.: Das neue Verfassungsrecht der evg. Landeskirchen in Preußen, 1929. **Zscharnack.**

Kirchenverfassung: IV. Katholische Kirchenverfassung in der Neuzeit.

1. Die kath. K. der Neuzeit (¶ Katholizismus: I, 2d. 3h) ruht auf der vorangegangenen Entwicklung der kath. Kirche, mögen wir die rechtlichen Formen, in denen sie in die Erscheinung tritt, ins Auge fassen oder die Gedanken, die auf die Gestaltung der Verfassung entscheidend eingewirkt haben. Die grundlegende Arbeit hat bereits das kirchliche Altertum geleistet (¶ Kirchenverfassung: I). Denn damals ist entstanden: der kath. Kirchenbegriff, die Unterscheidung von Klerus und Laien, die Abstufung innerhalb des Klerus (Hierarchie), die Vorstellung vom Episkopat und dem römischen Primat (¶ Papsttum: I). Dieser Gedankenkomplex hat zwar in verschiedenen Perioden sich rechtlich verschieden ausgewirkt; aber er ist der kath. Kirche niemals wieder verloren gegangen und gehört zu den Grundpfeilern ihrer Verfassung. Für das folgende Jahrtausend, das sogenannte Mittelalter, ist vor allem der Aufstieg des Papsttums charakteristisch (¶ Kirchenverfassung: II, 4). Gleichzeitig aber wurde im Zusammenhang mit der politischen Entwicklung der einzelnen Länder die Stellung des Episkopates (¶ Kirchenverfassung: II, 2) wesentlich gehoben. So erlangten in Deutschland die Bischöfe den Charakter von Reichsfürsten; es entstand das geistliche Fürstentum. Es lag in der Natur der Sache, daß das Papsttum in der Verfolgung

seiner Ziele sowohl zu den weltlichen Staaten (¶ Kirchenverfassung: II, 5) als auch zu den Bischöfen und Erzbischöfen in einen Gegensatz treten mußte, der das ganze Mittelalter durchzieht und in den bekannten großen kirchenpolitischen Kämpfen seinen äußeren Ausdruck gefunden hat. Unbeschadet der Mannigfaltigkeit und besonderen Eigenart, die diese Auseinandersetzungen im einzelnen aufweisen, handelt es sich grundsätzlich um den Wettbewerb zwischen den Systemen des ¶ Kurialismus und des ¶ Episkopalismus, die Jahrhunderte hindurch miteinander gerungen haben. Außerhalb der Kontroversen stand die Hochschätzung des römischen Stuhles als Cathedra Petri und ebenso seine Stellung an der Spitze der Christenheit. Seine Befugnis, in ihrem Namen zu handeln, ist ebensowenig angefochten worden wie manches Ehrenrecht, z. B. die Krönung des Kaisers. Dagegen war strittig, in welchem Umfang und auf welchen Gebieten aus dieser Vorzugsstellung des Papstes für ihn rechtliche Zuständigkeiten in bezug auf die Verwaltung der Kirche und deren Rechtsleben sich ergaben. Hier setzte der Kampf ein. Die Spannung zwischen „Kurialismus" und „Episkopalismus" erreichte ihren Höhepunkt auf dem Konzil zu Konstanz 1415 (¶ Reformkonzile; ¶ Kirchenverfassung: II, 4, Sp. 999 f). Durch seine Beschlüsse wurde die Gesamtheit der Bischöfe für das oberste Organ der Kirche erklärt und zwar mit ausdrücklicher Unterwerfung des römischen Stuhles unter die Oberhoheit des im ökumenischen Konzil versammelten Episkopates (Mirbt[4], Nr. 392). Die Verwirklichung dieses Programms hätte eine Umwälzung der Verfassung der Gesamtkirche in sich geschlossen, der einerseits die privilegierte Stellung des römischen Bischofs zum Opfer gefallen wäre, die anderseits den Episkopat als ganzen vor Aufgaben gestellt hätte, mit denen er bisher niemals betraut gewesen war. Aber der Papstgedanke erwies sich als stärker. Tatsächlich ist das in Konstanz formulierte Ideal des Episkopalismus über das Stadium eines Entwurfs nicht hinausgekommen. Es ist nicht einmal der Versuch gemacht worden, es in die Praxis umzusetzen. Das Schlußergebnis der Konzilsperiode war sogar eine weitere Befestigung der Machtstellung des Papsttums. Der Episkopalismus aber hat diese Niederlage überstanden, so daß sein Wettbewerb mit dem Kurialismus seinen Fortgang nehmen konnte, freilich unter ungünstigen Bedingungen.

2. Als die Kurie nach langem Widerstreben sich dazu verstand, angesichts der durch das Auftreten der Reformation geschaffenen neuen kirchlichen Lage ein ökumenisches Konzil nach Trient einzuberufen (¶ Tridentinum; ¶ Gegenreformation), hat sie mit außerordentlichem Geschick und nie ermüdender Energie darauf hingearbeitet, zu verhüten, daß diese Kirchenversammlung sich verselbständigte und etwa in die Bahnen des Konstanzer Konzils einlenkte. Die Gefahr einer derartigen Wendung war nicht ausgeschlossen, da episkopalistische Regungen unter den Synodalen gelegentlich hervortraten und die hohe Bewertung der Pflichten eines ökumenischen Konzils die Erhebung von Ansprüchen nahelegen konnte. Um die verfänglichen Fragen nach dem Verhältnis zwischen Papst und Konzil und dem Verhältnis zwischen Papst und Episkopat von der Diskussion auszuschalten, ist der ganze Fragenkomplex, der die Lehre von der Kirche zum Mittelpunkt hat, zurückgestellt worden. Infolgedessen hat dieses wichtigste Stück der kath. Glaubenslehre in den dogmatischen Festsetzungen des Tridentinums keinen Platz gefunden. Diese Beeinflussung der Synode lag in der Hand der Legaten des apostolischen Stuhles, die dem Konzil präsidierten, die Auswahl der zur Verhandlung gelangenden Gegenstände bestimmten und die Verhandlungen selbst dauernd überwachten. Bei dem Abschluß des Konzils richtete dieses an den Papst die Bitte, seine Entscheidungen zu bestätigen. Da diese eine Formulierung des kath. Dogmas im Gegensatz zum Protestantismus darboten, lag darin eine erneute Anerkennung der übergeordneten Stellung des Papstes auf dem Gebiet der Lehre. Die kirchenrechtlichen Bestimmungen des Konzils aber waren unter römischen Gesichtspunkten getroffen und waren daher eine Stärkung der monarchischen Stellung des Papstes. In seiner Bestätigungsbulle „Benedictus Deus" vom 26. Jan. 1564 (Mirbt[4], Nr. 479) hat ¶ Pius IV sich die Auslegung der tridentinischen Beschlüsse vorbehalten und durch die Einsetzung einer da mit betrauten Kardinalskongregation (Congregatio cardinalium concilii interpretum) das Organ geschaffen für die Weiterbildung des tridentinischen Rechts. Indem das Konzil endlich dem römischen Stuhl die Aufgabe übertrug, einige nicht mehr zur Verhandlung gelangte Materien (¶ Index, ¶ Römischer Katechismus, ¶ Brevier, ¶ Missale) zu regeln, vervollständigte es das Bild von seiner Unterordnung unter das Papsttum (Mirbt[4], Nr. 476—478).

3. Die große Stärkung, die das Papsttum durch die Restauration der kath. Kirche auf dem tridentinischen Konzil erfuhr, bedeutete nicht seine Wiedereinsetzung in die Stellung gegenüber den weltlichen Staaten, die es im Mittelalter eingenommen hatte. An Versuchen des Papsttums, die früher ausgeübte potestas in temporalia weiter auszuüben, hat es freilich nicht gefehlt — vgl. z. B. die Exkommunikation der Königin Elisabeth von England und die Entbindung ihrer Untertanen vom Treueid durch ¶ Pius V, 1570 (Mirbt[4], Nr. 491), sowie die Ungültigkeitserklärung des Westfälischen Friedens durch ¶ Innozenz X, 1648 (ebenda Nr. 529) —, aber sie blieben vereinzelt; die Zeiten waren andere geworden (¶ Papsttum: II). Die souverän gewordenen Staaten vermochten durchzusetzen, daß die ¶ Abendmahlsbulle In coena domini von 1627 (ebenda Nr. 513) nicht mehr öffentlich verlesen und der ¶ Jesuitenorden aufgehoben wurde (ebenda Nr. 548). Es begann sogar die Periode eines neuen Staatskirchentums, eingeleitet und vorbereitet durch die Ansätze zu einer Art von Landeskirchentum, die schon in der vorreformatorischen Zeit nachweisbar sind (¶ Kirchenverfassung: II, 5). Nach ¶ Joseph II, einem seiner Hauptvertreter, wird dieses staatskirchliche System als ¶ Josephinismus bezeichnet. Unter seiner Herrschaft wurde durch staatliche Behörden das Kirchenwesen einer bis in die inneren Verhältnisse und Einrichtungen der kath. Kirche eindringenden Bevormundung unterworfen, erstreckte sich auf die Neuerrichtung von Pfarreien und Bistümern, auf die Besetzung geistlicher Stellen, auf die Ausbildung der Kleriker, auf die Formen des Gottesdienstes, auf die Orden, die, soweit sie nur einem beschaulichen Leben dienten, aufgehoben wurden, sowie auf das Kirchenvermögen, das in einen Religionsfonds zusammengezogen wurde. Eine nationalkirchliche Ausprägung und dadurch bodenständigen Charakter erhielt der Episkopalismus in Frankreich, wo er als ¶ Gallikanismus durch die Unterstützung des Königtums die herrschende Richtung wurde. Die Grundgedanken dieses Systems sind in der Declaratio cleri Gallicani von 1682 (Mirbt[4] Nr. 535) niedergelegt, nachdem sie schon von Pierre ¶ Pithon in der berühmten Schrift „Les Libertez de

glise gallicane" (1594) vorgetragen worden waren benda Nr. 505). Auch auf deutschem Boden fand der piskopalismus Eingang, aber ohne hier tiefere Wurn zu schlagen. Die von dem Weihbischof Nikolaus n Hontheim 1763 unter dem Pseudonym Justus Febronius verfaßte Schrift De statu ecclesiae rief erdings eine größere Bewegung hervor, die durch die richtung einer Nuntiatur in München 1785 noch wetlich gestärkt wurde (¶ Nuntiaturstreit). Die Emser unktation der Erzbischöfe von Mainz, Trier, Köln, alzburg vom 25. August 1786 (Mirbt⁴, Nr. 553) entete sogar das Programm für die Bildung einer utschen Nationalkirche (¶ Emser Kongreß). Aber die rückhaltung des nicht rechtzeitig herangezogenen piskopats wirkte hemmend; nach dem Ausbruch der nzösischen Revolution war es für die Kurie ein chtes, der Bewegung Herr zu werden.

4. Tiefgreifende und verhängnisvolle Wirkungen t die französische Revolution auf die rchenverfassung der kath. Kirche ausgeübt. Vor em in Frankreich selbst, wo sie durch die Constiution civile du clergé 1790 zertrümmert und durch ue vom Staat dekretierte Organisation, die zehn zbischöfe und einen Bischof in jedem Departement rsah, ersetzt wurde (¶ Frankreich, 5). Aber auch die h. Kirche in Deutschland wurde mittelbar schwer troffen. Denn als in dem Frieden von Luneville 01 das linke Rheinufer an Frankreich abgetreten rde und die dadurch benachteiligten Fürsten in eutschland entschädigt werden sollten, verfügte der eichsdeputationshauptschluß 1803 die ¶ Säkulaation der Reichsbistümer und der Reichsstifter und Verteilung ihrer Besitzungen und gestand zuich auch den Landesherren die Einziehung der landsigen Stifter und Klöster zu. Für die kath. Kirche deuteten diese Maßregeln den Verlust der äußeren undlagen ihres Bestandes, für den Staat nicht schließlich einen Gewinn.

Die Schreckensherrschaft der Revolution hatte in ankreich Zustände geschaffen, die auf die Dauer haltbar waren. Mit dem wachsenden Bedürfnis ch Ruhe und Ordnung erstarkte zugleich die Eint, daß eine Befriedung des Landes nur dadurch zu eichen war, daß das Verhältnis des Staates zur h. Kirche einer gründlichen Revision unterzogen rde. Diese konnte nach Lage der Dinge nur darin stehen, daß vor allem die kath. K. wiederhergestellt rde. ¶ Napoleon unternahm diesen Versuch, inm er 1801 mit der Kurie ein Konkordat abschloß, ssen Ergänzung durch die Organischen Artikel (Mirbt⁴, . 558. 559) den Wünschen der kath. Kirche allerdings widerlief, aber trotzdem für sie epochemachend wurde Frankreich, 5). Die nach dem Sturz Napoleons setzende Wandlung der europäischen Verhältnisse vies sich für die kath. Kirche so günstig, daß ihr berhaupt durch den Wiener Kongreß wieder in den esitz des Kirchenstaates gelangte und im Vergleich t der Zeit vor der Revolution einen außerordenen Machtzuwachs erfuhr (¶ Papsttum: II).

Die Restauration der kath. K. in eutschland war dadurch bedingt, daß das eutsche Reich 1806 erlosch und infolgedessen den nzelnen Landesherren die Aufgabe zufiel, für die twendige Neugestaltung der Verfassung in ihren rritorien Sorge zu tragen. Das ist durch eine Reihe n ¶ Konkordaten bzw. ¶ Zirkumskriptionsbullen schehen. Sie lassen den bedeutungsvollen Umschwung kennen, der sich inzwischen in der Stellung des taates zur kath. Kirche nicht nur angebahnt, sondern reits vollzogen hatte. Es zeigte sich, daß der Anspruch des Staates, das frühere Staatskirchentum als Verhandlungsbasis zu wählen, nicht mehr aufrechtzuerhalten war. Auch die Stellung des Episkopates war eine andere geworden; denn er war, weil seiner politischen und materiellen Selbständigkeit durch die Säkularisation beraubt, nicht mehr imstande, einen erheblichen Einfluß auf die Verhandlungen auszuüben. Infolgedessen lag das Schwergewicht dieser Verhandlungen ganz in der Hand des römischen Stuhles, für den andere Gesichtspunkte maßgebend waren als die, welche deutsche Bischöfe, wenn sie im Besitz ihrer früheren Machtstellung verblieben wären, vielleicht vertreten hätten. Die getroffenen Vereinbarungen zwischen Staat und kath. Kirche haben nicht verhindert, daß in den dem Wiener Kongreß folgenden beiden Menschenaltern zahlreiche Reibungen zwischen Staat und kath. Kirche, vor allem in ¶ Preußen und ¶ Baden, eintraten, die zum Teil zu scharfen Kämpfen geführt haben, in denen die staatlichen Regierungen den nur zum Teil erfolgreichen Versuch machten, die staatliche Kirchenhoheit alten Stiles unter veränderten Verhältnissen aufrechtzuerhalten (¶ Kölner Kirchenstreit, ¶ Kulturkampf).

5. Die Entwicklung der kath. K. ist durch das ¶ Vatikanum von 1870 (Mirbt⁴, Nr. 606) an einem ihrer wichtigsten und umstrittensten Punkte, der Stellung des Papstes innerhalb der kath. Kirche, zum Abschluß gelangt (¶ Papsttum: II). Das vorbereitete Schema de ecclesia ist allerdings nicht zur Verhandlung gelangt, auch nicht der ganze vom Papst handelnde Teil. Aber der Ausschnitt aus der Lehre vom Papst, der zur Erörterung kam, betrifft Fragen ersten Ranges. Die in der 4. Sitzung des Vatikanums verkündigte Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi „Pastor aeternus" hat 1. die Lehre vom päpstlichen Universalepiskopat aufgestellt, und 2. die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Dogma erhoben.

Die Lehre vom Universalepiskopus (Kap. 3; ¶ Papat und Primat) besagt: „Die Römische Kirche besitzt kraft der Anordnung des Herrn über alle übrigen Kirchen den Prinzipat der ordentlichen Gewalt und diese wahrhaft bischöfliche Jurisdiktionsgewalt des Römischen Papstes ist eine unmittelbare, gegen welche die Hirten und Gläubigen jeglichen Ritus und jeglichen Ranges, sowohl Jeder insbesondere als Alle insgesamt, zur hierarchischen Unterordnung und zum wahren Gehorsam verpflichtet sind, nicht bloß in den auf den Glauben und die Sitten bezüglichen Dingen, sondern auch in jenen, welche die Disziplin und Regierung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen, so daß durch die Bewahrung der Einheit sowohl der Gemeinschaft als des nämlichen Glaubensbekenntnisses mit dem Römischen Papste, die Kirche Christi eine Herde unter einem obersten Hirten ist." Da dem Papst damit die Rechte eines Bischofs in allen Diözesen der ganzen Welt zugesprochen werden, hat der einzelne Bischof die ihm bis dahin zustehende Selbständigkeit und ausschließliche Zuständigkeit in dem durch die Grenzen seiner Diözese bestimmten Bereich eingebüßt. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß die Stellung des Bischofs durch die Einführung der Lehre von dem Universalepiskopat des Papstes grundsätzlich verändert worden ist. Der Bischof hat das ihm bislang durch das Kirchenrecht gesicherte und abgegrenzte Recht verloren und ist auf das Niveau einer Hilfskraft des römischen Stuhles herabgedrückt, die zwar auch weiterhin besondere Funktionen von Wichtigkeit auszuüben hat, aber dem römischen Stuhl gegenüber fortan die Stellung einnimmt, die dieser

ihm zuweist. Das Vatikanum will offenbar den Anschein hervorrufen, als ob die Stellung der Bischöfe durch die Proklamation des päpstlichen Universalepiskopats nicht verändert worden ist. Denn es erklärt: „Diese Gewalt des obersten Bischofs tut indes jener ordentlichen und unmittelbaren bischöflichen Jurisdiktionsgewalt, womit die Bischöfe, die vom Hl. Geiste gesetzt, als Nachfolger an die Stelle der Apostel getreten sind, die ihnen zugewiesenen Herden, Jeder die seinige, als wahre Hirten weiden und regieren, so wenig Eintrag, daß diese letztere vielmehr von dem obersten und allgemeinen Hirten zur Geltung gebracht, gefestigt und verteidigt wird." Das ¶ Tridentinum hatte dagegen (Sessio XXIII c. 4; Mirbt[4], Nr. 465) gesagt, daß „die Bischöfe, die an die Stelle der Apostel getreten, ... gesetzt sind vom Hl. Geist, zu regieren die Kirche Gottes." Jeden Zweifel an dem Sinn der Vatikanischen Bestimmung beseitigt der Schlußabschnitt des 3. Kapitels: „Wenn also jemand sagt, der Römische Papst habe nur das Amt der Aufsicht oder der Leitung, nicht aber die volle oder höchste Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche, nicht bloß in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in Sachen, welche die Disziplin und Regierung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen; oder derselbe habe nur den vorzüglicheren Anteil, nicht aber die ganze Fülle dieser höchsten Gewalt, oder diese seine Gewalt sei nicht eine ordentliche und unmittelbare, sei es über alle und jede einzelnen Kirchen, oder über alle und jeden einzelnen Hirten und Gläubigen, so sei er im Banne." Kardinal-Staatssekretär ¶ Jacobini präzisierte in einer Note vom 13. April 1885 die Sachlage kurz so: „Der Papst kann immer und bei jeder Gelegenheit in alle Angelegenheiten jeder Diözese autoritativ eingreifen und die Bischöfe sind verpflichtet, in allen Angelegenheiten, in die der Papst eingreift, zu gehorchen und seinen Entscheidungen sich zu unterwerfen" (Mirbt[4], Nr. 606, S. 465 Anm. 2).

Durch die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit (¶ Infallibilität) wird die Depotenzierung des Episkopats vervollständigt; denn das Vatikanum spricht aus, daß die Entscheidungen des Papstes in bezug auf Glauben und Sitten „aus sich, nicht aber infolge der Zustimmung der Kirche unabänderlich sind". Die Mitwirkung eines ökumenischen Konzils ist demnach nicht erforderlich; es ist im rechtlichen Sinne überflüssig geworden (¶ Konzilien, 7). Schon in dem Kapitel über den römischen Primat stehen die Worte: „Diejenigen irren vom rechten Pfade der Wahrheit ab, welche behaupten, es sei erlaubt, von den Entscheidungen der Römischen Päpste an ein ökumenisches Konzil als an eine über dem Römischen Papst stehende Autorität zu appellieren." Durch das Vatikanum ist der Papst der absolute Monarch der kath. Kirche geworden. — Die kath. K. ist also durch das Vatikanum wesentlich verändert worden. Der Umstand, daß schon früher der Kurialismus in jurisdiktioneller Hinsicht das für den römischen Stuhl beanspruchte hat, was ihm 1870 zugesprochen worden ist, und die Tatsache, daß die päpstliche Unfehlbarkeit ebenfalls bereits im Mittelalter vertreten wurde, sprechen nicht dagegen. Denn zwischen einer Schulmeinung und einem Dogma besteht ein grundsätzlicher Unterschied. Die Bedeutung der durch das Vatikanum getroffenen Entscheidungen wird dadurch noch gesteigert, daß weder ein Kennzeichen angegeben ist, in welchem Falle der Papst ex cathedra spricht, noch auch die Sphäre des Glaubens und der Sitten, auf die sich kathedralische Entscheidungen erstrecken sollen, scharf abgegrenzt werden kann. Denn nach der Konsistorialallokation Pius' X vom 9. Nov. 1903 ist die Politik mit dem Lehramt untrennbar verbunden (Mirbt[4] Nr. 647). Liegt aber diese Verbindung vor, so sind die Beschlüsse des Vatikanums auch für das Verhältnis zwischen der kath. Kirche und den weltlichen Staaten von Bedeutung, ganz abgesehen davon, daß einzelne kirchenpolitische Kundgebungen des Römischen Stuhles in der Vergangenheit (z. B. die Bulle ¶ Bonifatius' VIII „Unam sanctam" und Pius' IX ¶ Syllabus) in das Gebiet des Glaubens hinübergreifen.

6. Die gegenwärtig geltende Verfassung der kath. Kirche ist in dem ¶ Codex iuris canonici enthalten, der durch ¶ Benedikt XV 1917 veröffentlicht wurde und Pfingsten 1918 in Kraft getreten ist. Die authentische Auslegung der Rechtssätze dieses Gesetzbuchs steht dem Papst zu, der dafür eine Commissio pontificia eingesetzt hat (1917). Für die kath. Kirche ist grundlegend die Unterscheidung zwischen ¶ Klerus und Laien (: 1): sie wird als göttliche Ordnung bezeichnet (can. 107. 108). Nur ein Mitglied des geistlichen Standes kann ein Kirchenamt bekleiden und das Kirchenregiment ausüben (c. 153). Die ¶ Kirchengewalt (potestas ecclesiastica, c. 108 bis 110) umfaßt die Weihegewalt (potestas ordinis), d. h. die Gewalt, die Sakramente und Sakramentalien zu verwalten, und die Regierungsgewalt (potestas iurisdictionis), d. h. die Gewalt, die Kirche zu leiten und zu regieren. Innerhalb des Klerus besteht eine ¶ Hierarchie, d. h. eine Abstufung und ist von Gott angeordnet. Die Hierarchie der Weihegewalt besteht aus Bischöfen, Priestern und Diakonen. Der Papst unterscheidet sich nach Seiten der Weihegewalt nicht von den Bischöfen. Die Hierarchie der Jurisdiktionsgewalt umfaßt den Primat des Papstes und den Episkopat. — Der Primat des Papstes ist durch das Vatikanum (vgl. oben) als Universalepiskopat bestimmt worden und ist daher sowohl in bezug auf die Weihe- als in bezug auf die Jurisdiktionsgewalt für das gesamte Gebiet der kath. Kirche unbeschränkt. Der Papst ist der oberste Gesetzgeber der ganzen Kirche, der oberste Lehrer (c. 1322), der oberste Richter (c. 1556), gegen dessen Entscheidungen es keine Appellation gibt (c. 228); ihm sind die Angelegenheiten von größerer Bedeutung (causae maiores) ausdrücklich vorbehalten, aber er kann alle kirchlichen Angelegenheiten an sich ziehen; er übt die Oberaufsicht über das gesamte Leben der ganzen Kirche, bei der er sich der Legaten und ¶ Nuntien bedient (c. 265—270) und daneben durch die Berichte der Bischöfe unterstützt wird. Der Papst hat auch das Recht, ein allgemeines Konzil (c. 222—229) einzuberufen, es zu leiten und seine Beschlüsse zu bestätigen. Als beratende Körperschaft steht ihm das Kardinalkollegium zur Seite (c. 230—241), das in 11 Kongregationen gegliedert ist, die als oberste Verwaltungsbehörden fungieren. Ihnen stehen die 3 höchsten kirchlichen Gerichtshöfe zur Seite und 5 Aemter. Dieser Behördenorganismus wird durch den Ausdruck „Römische ¶ Kurie" zusammengefaßt (c. 242 bis 245). — Die kath. Kirche ist gegliedert in Diözesen, die, abgesehen von den exemten Gebieten, in Kirchenprovinzen zusammengefaßt sind. Die einzelne Diözese zerfällt in Pfarrbezirke, die zu Dekanaten verbunden sind. Für das „Missionsland" der kath. Kirche bestehen besondere Organisationen, deren Abstufung durch die Einrichtung von Apostolischen Präfekturen und Apostolischen Vikariaten bezeichnet wird. Zwischen dem Römischen Primat und Episkopat stehen die Patriarchen, Primaten und

etropoliten (c. 271—280). Das Amt der Pa- iarchen und Primaten (¶ Kirchenverfas- ng: II, 1 b) ist gegenwärtig nur noch ein Ehrenamt ne besondere Jurisdiktionsbefugnisse. Dagegen ist m Metropoliten noch ein Rest früherer echte über seine Provinz (¶ Kirchenverfassung: II, a) verblieben. Die Bischöfe (c. 329—340), ent- eder als Suffragane einer Kirchenprovinz einge- dnet oder als exemte dem Apostolischen Stuhl un- ittelbar unterstellt, werden vom Papst ernannt 329 § 2. 218. 220), wenn nicht die betreffenden Domkapitel ein Wahlrecht besitzen oder die Landes- gierung ein Nominationsrecht durch päpstliches Pri- leg ausübt (¶ Bischofswahlen). Der Bischof (c. 329 349) ist für seine Diözese Gesetzgeber, Richter, erwalter (Aemtererrichtung und Besetzung, Aufsicht er das Kirchenvermögen), Lehrer (Aufsicht über nterrichtsanstalten) und Vollzieher von Weihehand- ngen. Alle 5 Jahre hat er dem Hl. Stuhl über seine iözese Bericht zu erstatten und in Rom sich einzu- nden (Visitatio liminum Apostolorum).

Die Jurisdiktionsgebiete der kath. irche in Deutschland. 1. Die Kirchen- ovinzen Deutschlands: Kirchenprovinz Bam- erg (Metropolitansitz Bamberg), errichtet durch Bulle ei ac Domini nostri vom 1. April 1818: Erzbistum Bamberg, Bistum ¶ Eichstätt, Bistum ¶ Speyer, istum ¶ Würzburg; Kirchenprovinz Freiburg Metropolitansitz Freiburg), errichtet durch die Bullen ovida solersque vom 16. Aug. 1821 und Ad domi- ci gregis custodiam vom 11. April 1837: Erzbistum Freiburg, Bistum ¶ Fulda, Bistum ¶ Limburg, istum ¶ Mainz, Bistum ¶ Rottenburg; Kirchen- ovinz Köln (Metropolitansitz Köln), errichtet rch die Bulle De salute animarum vom 16. Jan. 21: Erzbistum ¶ Köln, Bistum ¶ Münster, Bis- m ¶ Paderborn, Bistum ¶ Trier; Kirchenprovinz ünchen-Freising (Metropolitansitz München), richtet gleichzeitig mit Bamberg 1818: Erzbistum München-Freising, Bistum ¶ Augsburg, Bistum Passau, Bistum ¶ Regensburg. — 2. Die exem- n, d. h. die dem Apostolischen Stuhl unmittelbar terstellten Bistümer: Bistum ¶ Breslau, Bis- m ¶ Ermland (Sitz Frauenburg), Bistum ¶ Hildes- im, Bistum ¶ Meißen (Sitz Bautzen), Bistum Osnabrück. — 3. Die übrigen deutschen Juris- ktionsbezirke: Apostolisches Vikariat der ¶ Nor- chen Missionen (Bischof von Osnabrück); Apo- olische Präfektur ¶ Schleswig-Holstein (Bischof von snabrück); Apostolische Administratur Schneide- ühl (¶ Grenzmark Posen-Westpreußen, umfaßt die i Deutschland verbliebenen Teile von Gnesen- osen und Kulm). — 4. Bistumsanteile, die zu ußerdeutschen Bistümern gehören: Der preu- sche Anteil des Erzbistums ¶ Olmütz (das General- ikariat Katscher); der preußische Anteil des Erz- stums ¶ Prag (Generalvikariat Glatz).

Für die gesamte Entwicklung vgl. P. Hinschius: Das chenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland -IV 1, 1869—97; — U. Stutz: Kirchenrecht, 1914[2] (in: r. Holtzendorff-Kohlers Enzyklopädie der Rechts- ssenschaft V); — J. B. Sägmüller: Lehrbuch des kath. chenrechts, 2 Bde., 1914[3]; — Mirbt: Quellen[4]. — Für ein- ne Abschnitte vgl. K. D. Schmidt: Studien zur Geschichte s Konzils von Trient, 1925; — Fr. Vigener: Gallikanismus d episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus ischen Tridentinum und Vatikanum, 1913; — Jos. Frei- n: Verfassungsgeschichte der kath. Kirche Deutschlands in der uzeit, 1916; — Fritz Fleiner: Die Entwicklung des kath. chenrechts im 19. Jhd., 1902; — U. Stutz: Ueber das Ver- fahren bei der Nomination auf Bischofsstühle, 1928; — Ueber das geltende Recht vgl. E. Eichmann: Lehrbuch des Kirchen- rechts auf Grund des Codex Juris Canonici, 1926[2]; — Annuario Pontificio, 1929; — Kirchliches Handbuch für das kath. Deutschland, hrsg. von der Zentralstelle für kirchliche Statistik, XV, 1928. **Mirbt.**

Kirchenverfassung: V. Kirchenverfassung der östlichen Kirchen in der Neuzeit.

1. Einheit und Autokephalie; — 2. Allgemeine Verfassungsgrundsätze; — 3. Verfassungsbeispiele.

1. Daß sich infolge der politischen Veränderungen im Bereiche der orientalischen Konfession, namentlich in der Neuzeit, zuletzt infolge des Ausganges des Weltkrieges, beständig Neubildungen selbständiger Landeskirchen (Autokephalkirchen) vollzogen haben, das hängt nicht bloß mit dem Geschichtsverlauf, sondern auch mit einer der ältesten kirchlichen Rechtsbestimmungen zusammen; denn schon auf dem Konzil von Chalcedon (451) in Kanon 17 wurde festgesetzt, daß für die Abgrenzung eines Kirchengebietes die politische Einteilung maßgebend sein müsse. Dieser Kanon wurde durch den 38. Kanon des Trullanischen Konzils (691 bis 692) bestätigt. Im Morgenlande prägte man für den Grundsatz, daß politisch selbständig gewordene Landschaften auch ihre selbständige Kirche haben müßten, die kirchenrechtliche Bezeichnung Phyletismus. Aus ihm erklärt sich die große Zahl der autonomen bzw. autokephalen Landeskirchen, die heute im Organismus der ¶ Orthodox-anatolischen Kirche (: 1) nebeneinanderstehen, und der Prozeß der durch die neuesten politischen Wandlungen veranlaßten Umschiebung der Kirchenorganisation dürfte noch nicht zum Abschluß gekommen sein. Auffallenderweise hat nämlich Griechenland diesen Grundsatz nach dem Balkan- und Weltkrieg noch nicht in die Wirklichkeit umgesetzt, sondern die ihm in Süd-Mazedonien und Südwest-Thrazien zugefallenen Bistümer als ein selbständiges Kirchengebiet weiter unter der Kirchenhoheit des ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel belassen. Würde diesem jenes in „Neu-Griechenland" gelegene Gebiet entzogen, dann würde der ökumenische Patriarch, der ehedem der bedeutendste Kirchenfürst in der orientalischen Christenheit war (¶ Kirchenverfassung: I, 11), vielleicht nur noch 200 000 Seelen unter seinem Hirtenstab zählen. Die Zurückhaltung Griechenlands macht es verständlich, daß der Patriarch in Widerspruch mit dem angeführten alten Rechtsbrauch der Neubildung einer autonomen albanischen Kirche die Genehmigung verweigern möchte; denn das Vorgehen Albaniens könnte dazu führen, daß Griechenland seine bisherige Zurückhaltung aufgibt und die ihm politisch zugefallenen Gebiete sich auch kirchlich einverleibt. Es kann freilich nur eine Frage der Zeit sein, daß dies geschieht, und dann wird der Patriarch von Konstantinopel nur noch ideell an der Spitze der orthodoxen Kirche des Morgenlandes stehen.

Trotz der Anerkennung der kirchlichen Vorderstellung ¶ Konstantinopels (als Νέα Ῥώμη) und seines Patriarchen durch den 3. Kanon des Konzils von Konstantinopel vom Jahre 381 (vgl. ¶ Byzanz, 1a; 2 b) haben die morgenländischen Kirchen ja längst weder ein gemeinsames Oberhaupt, wie die römisch-katholische Kirche, noch sonst eine oberste zentrale Instanz. Aber trotzdem fühlen sie sich als ein untrennbares Ganzes. Sie sind durch denselben Glauben, durch die Grundsätze christlicher Liebe und durch die mystische Zugehörigkeit zu dem einen Leibe des Heilandes Jesu Christi verbunden. Jede einzelne orthodoxe Kirche ist selbständig, frei in ihrem Leben und

Walten; jedoch halten sich alle an die ökumenisch-orthodoxen Lehr-, Rechts- und Kultussätze. Das ist das Einheitsband, das sie fest umschlingt. Aber sonst stehen sie als autonome Größen nebeneinander. Die verschiedenartigen Titulaturen der obersten Bischöfe (Patriarch, Metropolit u. dgl.) haben keinen Einfluß auf eine etwaige Rangstellung der Partikularkirchen.

2. a. Ihre Verfassung ist neuerdings grundsätzlich eine synodale (vgl. 3). Die zur Leitung der Kirche erforderliche Kirchengewalt wird auf Jesus Christus zurückgeführt. Die Ausübung der Kirchengewalt steht für den Bereich der Gesamtkirche dem allgemeinen Konzil (¶ Konzilien) zu, das der ökumenische Patriarch einberufen darf. In den Partikularkirchen ruht die oberste Kirchengewalt bei den Synoden, die sich jährlich einmal oder zweimal versammeln. Sie haben für ihre Kirchengebiete volle Bewegungsfreiheit; nur dürfen sie nichts beschließen, was a) gegen den gemeinsamen Glauben verstößt, b) von den Grundgesetzen der allgemeinen Kirche abweicht, c) mit der geheiligten Tradition der Kirche in Widerspruch steht und d) die geistliche Einheit mit den übrigen Kirchen aufheben würde. Außer den Synoden besitzen die Bischöfe eine gesetzgebende Gewalt, weil die kanonischen Vorschriften der Synoden meist allgemeiner Art sind und vielfach erst durch auslegende Bestimmungen für die Verhältnisse der Eparchien brauchbar gemacht werden können. Für den Erlaß gesetzlicher Vorschriften bevorzugen auch die orientalischen Bischöfe herkömmlich die Form der Hirtenbriefe. Die kirchliche Gerichtsbarkeit wird heute in den orientalischen Kirchen allgemein synodaliter ausgeübt und ist dem Verfassungsaufbau der einzelnen Landeskirchen entsprechend abgestuft.

2. b. Der kirchliche Aufbau beginnt wie bei uns mit der Pfarrei. Eine aus geschichtlichen oder geographischen Gründen verschiedene Anzahl von Pfarreien ist zu einem Kirchenkreis vereinigt, an dessen Spitze ein Erzpriester oder Protopresbyter steht. Er führt die Aufsicht über seinen Bezirk und hält mit den ihm unterstellten Geistlichen regelmäßige Pastoralkonferenzen ab. Eine Anzahl von Protopresbytern ergibt eine Eparchie (Diözese), an deren Spitze ein Bischof steht. Das Bischofsamt setzt bestimmte kirchliche und wissenschaftliche Anforderungen, die Vollendung des vierzigsten Lebensjahres und den Besitz der Staatsangehörigkeit voraus. Der Bischof ist in seiner Eparchie der oberste Lehrer, Priester und Hirte. Ihm steht grundsätzlich in der orientalischen Kirche die Predigt zu; infolgedessen darf ohne sein Wissen und seinen Willen kein Geistlicher das Predigtamt versehen. Als Behörde hat er ein Eparchialkonsistorium zur Seite, das aus einer Anzahl von Geistlichen besteht, aber nur eine beratende Körperschaft ist, da dem Bischof allein die Verantwortung für Alles verbleibt. Neuerdings haben sich allenthalben auch Eparchialversammlungen eingebürgert, auf denen der Bischof mit seinem Klerus schwebende kirchliche Fragen erörtert. In großen Kirchen bildet eine Mehrheit von Eparchien eine Metropolie; zuweilen heißt die Eparchie auch Metropolie.

2. c. Die unterste richterliche Instanz ist in den Kirchenkreisen das Protopresbyterialgericht. Darüber erhebt sich das Episkopalgericht am Bischofssitz, und in größeren Landeskirchen das Metropolitan- oder Patriarchalgericht. Vergehen und Strafen sind genau festgesetzt. — Was das Kirchenvermögen anbetrifft, so vertritt die orientalische Kirche seit alters den Standpunkt, daß jede einzelne Ortskirche als Subjekt ihres kirchlichen Vermögens anzusehen ist. Das Kirchenvermögen wird in den einzelnen Gemeinden von weltlichen Kuratoren (Epitropen) in Gemeinschaft mit dem Pfarrer verwaltet. Sie sind bei dieser Verwaltung dem Eparchialbischof bzw. den Behörden der Eparchie verantwortlich.

3. a. Eine lange Reihe der orthodoxen Kirchen hat zum Teil nur unter Abänderung der behördlichen Bezeichnungen, die Organisation der ökumenischen Patriarchatskirche übernommen, die 1862 vom Sultan genehmigt und von der heutigen republikanischen türkischen Regierung gutgeheißen wurde. Sie sieht vier Instanzen vor: 1. den Patriarchen, 2. die heilige Synode, 3. den gemischten Rat und 4. ein nur behufs der Patriarchenwahl zusammentretendes Wahlkörperschaft, in der das Laienelement überwiegt. Unbeschadet der hohen Würde der obersten Bischöfe wird heute in den selbständigen orthodoxen Kirchen die höchste Kirchengewalt von den bischöflichen Synoden ausgeübt, die meist ständige, selten noch periodische sind. Ständig sind z. B. die heiligen Synoden in den vier orientalischen Patriarchaten (in Konstantinopel von 12 Bischöfen besetzt), in der russischen, bulgarischen, jugoslavischen, rumänischen und griechischen Kirche. Hinsichtlich ihrer Obliegenheiten besteht insofern ein Unterschied, als sie in einigen für alle Angelegenheiten (Lehre, Kultus, Stellenbesetzung und Vermögensverwaltung) zuständig sind; während in anderen für die weltlichen Angelegenheiten, insonderheit für das Finanzielle, eigene Behörden eingesetzt sind, in denen das Laienelement die Mehrheit bildet. So besteht der Gemischte Rat in Konstantinopel aus 4 Bischöfen und 8 Laien, und der für weltliche Angelegenheiten in Bulgarien vorgesehene Exarchialrat aus 6 Laien unter dem Vorsitz des Exarchen. Es ist auch vorgesehen, daß die heilige Synode und der weltliche Rat zur Erledigung bestimmter Angelegenheiten sich zu einer Körperschaft zusammenschließen. In Griechenland hat der Staat das Recht, einen Vertreter zu den Sitzungen der heiligen Synode zu entsenden. Die gegenseitige Abhängigkeit der Synodalmitglieder voneinander wird äußerlich auch bekundet durch ein kompliziertes Siegel, von dem jedes Mitglied einen Teil und der Vorsitzende den Schlüssel besitzt.

3. b. Auch die nichtorthodoxen ¶ Orientalischen Nationalkirchen, wie z. B. die armenische, haben diese Organisation übernommen. Oberster Bischof (Katholikos), Geistliche Synode, bürgerlicher Rat und Wahlkörperschaft.

3. c. Besondere Erwähnung verdient die neue Verfassung der orthodoxen Kirche Südslaviens (¶ Serbien), die zufolge ihres Umfanges (17 Eparchien), ihrer Intelligenz und kirchlicher Kraft fraglos in der Gegenwart die Führung der orthodoxen Konfession übernommen hat. Die Neuorganisation der orthodoxen Kirche in Jugoslavien wurde durch Gesetze vom 23. Oktober und 24. Dezember 1920 geregelt. Darnach ist ihr Oberhaupt und sichtbarer Vertreter der Metropolit von Belgrad, der den offiziellen Titel führt: Serbischer Patriarch der orthodoxen Kirche des Königreichs der Serben, Kroaten und Slowenen. Außer ihm sind als Organe der Kirche bestellt: a) die Metropolitanversammlung, die alljährlich zusammentritt, und der alle Bischöfe des Königreichs angehören; — b) die Metropolitansynode, die aus dem Patriarchen als Vorsitzendem und vier Bischöfen besteht, die auf zwei Jahre von der Metro-

politanversammlung gewählt werden; diese Synode ist das eigentlich kirchliche Regierungsorgan, das auch die dogmatische und kanonische Einheit mit den übrigen orthodoxen Kirchen zu pflegen hat; — c) der Oberste Geistliche Gerichtshof, dem 9 Mitglieder angehören; — d) der Oberste Verwaltungsrat mit dem Sitz in Karlowitz, der die Verwaltung der kirchlichen Besitzungen und Einkünfte zu besorgen hat. Er zählt 13 Mitglieder, von denen 6 Laien sein müssen. Den Vorsitz führt der Patriarch. Die Mitglieder, die von der Metropolitan-Versammlung gewählt werden, bedürfen der Bestätigung durch den König. Durch die jugoslavische Kirche gehen neuerdings vielfach moderne Strömungen hindurch; so ist z. B. angeregt worden, auch den Frauen das kirchliche Wahlrecht zu verleihen.

K. Lübeck: Die christlichen Kirchen des Orients, 1911; — A. Hudal: Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche, 1922; — K. Schwarzlose: Grundzüge des orientalischen Kirchenrechts, 1924; — Stefan Zankow: Die Verfassung der bulgarisch-orthodoxen Kirche, 1918; — Derſ.: Das orthodoxe Christentum des Orients, 1928. **Schwarzlose.**

Kirchenvisitation. 1. Früh bildete sich in der alten Kirche eine aufsichtliche Besuchung der Gemeinden durch den Bischof aus; sie wurde zuweilen regelmäßige jährliche Uebung; der Bischof konnte sich dabei vertreten lassen. Im Frankenreich wurden diese Besuche besonders gepflegt; den Bischöfen wurde die Unterstützung der Grafen zugesichert; daraus erwuchsen die ¶ Sendgerichte. Im späteren Mittelalter kamen die K.en in die Hand der Archidiakonen; das ¶ Tridentinum sprach das Visitationsrecht wieder den Bischöfen zu, die aber andere beauftragen können. K.en sollten in der Regel jährlich, mindestens in zweijährigem Zwischenraum stattfinden. Der ¶ Codex iuris canonici von 1917 (Can. 343) macht es den Bischöfen zur Pflicht, mindestens binnen fünf Jahren selbst oder durch den Generalvikar die ganze Diözese zu visitieren. — Der Metropolit besaß seit dem Mittelalter das Recht der Visitation der Diözesen seiner Suffraganbischöfe. Das Tridentinum machte dieses Recht von der Zustimmung der Provinzialsynode abhängig. Der Codex iuris canonici gibt ihm das Recht der Visitation nur causa prius ab Apostolica sede probata, si eam Suffraganeus neglexerit (Can. 274, 5), also mit ganz erheblicher Einschränkung, die nahezu eine Aufhebung des Rechts bedeutet.

2. Die Reformation erkannte rasch die Notwendigkeit von K.en, um die Ueberleitung in die neue Art zu vollziehen. Nach geringen Anfängen 1525 erfolgte 1527—29 in ganz Kursachsen eine K. im Auftrag des Kurfürsten, dem Luther das Notrecht dafür zusprach (¶ Kirchenverfassung: III, 3a, Sp. 1010). Aus den Anfängen dieser K. erwuchs ¶ Melanchthons „Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstentum zu Sachsen" 1528. Theologen visitierten in Gemeinschaft mit kurfürstlichen Räten. Aehnlich ging man in anderen evangelischen — lutherischen und reformierten — Gebieten vor; in den letzteren war die Handhabung meist besonders scharf. Ausgeführt wurden die K.en im engeren Bezirk durch die Superintendenten, im größeren durch die Generalsuperintendenten. Eine andere Form waren die Synoden, zu denen die Pfarrer zwecks Prüfung geladen wurden (¶ Kirchenverfassung: III, 3a, Sp. 1014). Große Bedeutung für die Herstellung des verfallenen Kirchenwesens hatten die K.en nach dem Dreißigjährigen Krieg. Im 18. Jhd. wurden sie lässiger gehandhabt; erst seit Mitte des 19. Jhd.s wandte man ihnen wieder größere Aufmerksamkeit zu.

3. Gegenwärtig sind die Ordnungen für die K.en zwar keineswegs gleich; meist aber findet eine solche durch den Leiter eines Kirchenkreises (Dekanats), also den Superintendenten (Dekan, Kreispfarrer), in Abständen von 3—5 Jahren statt. Dabei wird das gesamte Kirchenwesen der Pfarrei berücksichtigt, das kirchliche Leben so gut wie das Kassenwesen und die kirchlichen Gebäude. Vielfach wird diese K. vorher angemeldet, feierlich gestaltet und durch Festgottesdienst, Gemeindeabend usw. für die Gemeinde fruchtbar gemacht. Die Kirchenbehörde kann jederzeit außerordentliche K.en anordnen. Die Gemeinde des Superintendenten wird durch ein Mitglied der Kirchenbehörde (in Altpreußen: Generalsuperintendent) visitiert. Außer diesen Visitationen finden in vielen Gebieten auch K.en durch Mitglieder der Kirchenbehörden statt. In Hessen sind die zum Landeskirchenamt gehörenden Superintendenten zur regelmäßigen Vornahme unangemeldeter Pfarrbesuche verpflichtet. In Bayern r. d. Rh. steht den zum Landeskirchenrat gehörenden Kreisdekanen die Prüfung des gesamten inneren Kirchenwesens zu; in Nassau dem Landesbischof die Abhaltung ordentlicher und außerordentlicher Visitationen. In den östlichen preußischen Provinzen wurden durch eine Instruktion von 1850 Generalkirchen- und Schulvisitationen durch den Generalsuperintendenten eingerichtet, die, wenn auch in erheblich veränderter Form, in den meisten dieser Provinzen bis heute gehalten werden.

4. K.en sind unbedingt notwendig. Auch die anfangs scharf kritisierte Einführung unangemeldeter Pfarrbesuche in Hessen hat sich eingelebt. Daß die Handhabung der K. auf die Stellung des Pfarrers in der Gemeinde zarte Rücksicht nehmen muß, ist selbstverständlich. Sehr erwünscht ist, daß sie zugleich der Belebung der Gemeinde dienstbar gemacht, also als Gemeindefest ausgestaltet werde. Die preußischen General-K.en sind früher zuweilen scharf kritisiert worden; der aufgebotene Apparat stand öfter in keinem rechten Verhältnis zum Erfolg. Aber ihre Form ist vereinfacht und den gegenwärtigen Verhältnissen angepaßt (keine Schulvisitation mehr!); sie gelten noch weniger als früher den äußeren Verhältnissen der Gemeinden; sie sind freundliche Besuche der Gesamtkirche bei den Gemeinden und dienen der Anregung der Gemeinden und der Förderung des Kirchengedankens; zuweilen werden sie auch mehr als Evangelisation behandelt. Somit haben sie zweifellos ihren erheblichen Nutzen.

RE³ X, S. 480 ff; XXIII, S. 764; — K. A. H. Burkhardt: Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitationen von 1524—45, 1879; — Wilhelm Schmidt: Die Kirchen- und Schulvisitation im sächsischen Kurkreise vom Jahr 1555, 1906; — H. Nebelsieck: Die erste ordentliche K. in den zur heutigen Kirchenprovinz Sachsen gehörigen Aemtern des alten sächsischen Kurkreises (1528—31), 1917; — Die brandenburgischen K.s-Abschiede und -Register des 16. und 17. Jhd.s, hrsg. von Victor Herold, 1928 ff; — Die General-K. im Fürstentum Wohlau 1656 und 1657 (Urkundensammlung zur Geschichte der evg. Kirche Schlesiens, 1905); — Die General-K. im Fürstentum Liegnitz 1654 und 1655 (ebda. 1917); — Verhandlungen der Eisenacher Konferenz deutscher evg. Kirchenregierungen von 1852, 1853, 1890; — P. Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1. Abt., 1906, S. 262 ff. **Schian.**

Kirchenvogt.

1. Entstehung der Kirchenvogtei; — 2. Inhalt der Kirchenvogtei im Mittelalter; — 3. Kampf gegen die Kirchenvogtei.

1. Auf Grund kaiserlicher Vorschrift (407) mußten die Kirchen im römischen Reich vor Gericht durch advocati vertreten werden, die auch die den Kirchen

als Grundherren zustehende Gerichtsbarkeit übernahmen, da man deren Ausübung (gemäß II Tim 2 4) als unpassend für den geistlichen Stand ansah. Je schwächer mit der fortschreitenden Auflösung des Reiches die Staatsgewalt wurde, desto kräftiger wurden die Bischöfe. So gerieten die advocati in völlige Abhängigkeit von den Bischöfen und wurden aus staatlichen Beamten bischöfliche. Das fränkische Reich übernahm wie andere Verfassungseinrichtungen des römischen auch die advocati und die ¶ Immunität der Kirchen, und wie die anderen übernommenen Institutionen, so erlitten auch diese beiden allmählich eine fortschreitende Veränderung durch den Einfluß der germanischen Rechtsgedanken. Mit dem Begriff und den Pflichten und Rechten des advocatus hatte sich noch in römischer Zeit der des patronus, des (ursprünglich privaten) Schutzherrn, vermischt; die Bezeichnungen advocatus und patronus werden unterschiedslos durcheinander gebraucht. In dieser Abwandlung also überkam das fränkische Reich den advocatus und verschmolz damit eine dem römischen Patronat recht ähnliche germanische Rechtseinrichtung, die Munt. Mit der zunehmenden zeitlichen und örtlichen Entfernung vom ehemaligen römischen Reich überwuchs der germanische Rechtsbegriff immer mehr den alten römischen, der im advocatus steckte. Im deutschen Reich des Mittelalters ist der römische Begriff der advocatia nur noch dem Namen nach erhalten, die römische Form birgt rein germanischen Inhalt, die Muntherrschaft. Vogtei ist Munt, der Vogt ist der Muntherr. Das gilt für alle Arten der Vogtei.

2. Die Kirchenvogtei, eine der wichtigsten Spielarten der Vogtei, steht in engster Beziehung zum Eigenkirchenrecht (¶ Eigenkirche). Der Gründer und Eigentümer einer Kirche, eines Klosters, ist grundsätzlich der erbliche Vogt der Kleriker und Hintersassen seiner Kirche, ihr Muntherr. Darauf beruht die Vertretung der Geistlichen vor Gericht durch den Vogt; denn der unter Munt Stehende ist für sich allein prozeß- und waffenunfähig. Die bisher allgemein verbreitete umgekehrte Meinung: der Geistliche brauche einen Vogt, weil er prozeß- und waffenunfähig sei, ist irrig; nach germanischem Recht ist der Geistliche an sich nicht prozeß- und waffenunfähig; er wird es nur meistens dadurch, daß er unter Munt steht. Auf Grund seiner Muntherrschaft erhebt der Vogt Abgaben und Steuern (Bede) von den ihm unterstehenden Leuten und Anstalten und zieht auch den Nachlaß seiner verstorbenen Muntleute ein (¶ Spolienrecht). Muntherr kann jeder Eigenkirchenherr sein, ob Adeliger oder Geistlicher, nur daß der geistliche Eigenkirchherr seine Vogtrechte durch einen weltlichen Untervogt ausüben läßt. Bei den Bistümern und Abteien des Reichs ist der König Muntherr. Indem er den Kirchen Immunität, d. h. den Königsschutz verleiht, zieht er das gesamte Kirchengut unter die königliche Muntherrschaft. Der König übt zwar seine Vogtrechte, abgesehen von der Einsetzung der Bischöfe und Reichsäbte (¶ Investitur), nicht unmittelbar aus; an seiner Statt amtieren Untervögte, und diese bleiben, wie schon im römischen und fränkischen Reich, ziemlich abhängig von den Bischöfen, denen der König regelmäßig das Vogtwahlrecht überläßt. Aber der König wahrt sich seine Rechte, auch wenn er auf die Einsetzung des Untervogts zugunsten der betreffenden Kirche verzichtet, durch die Verleihung des königlichen Gerichtsbannes an den Vogt (¶ Immunität, 1). Schließlich wird auch das Verhältnis des deutschen Königs als römischen Kaisers zur römischen Kirche unter dem Begriff de Vogtei und Muntherrschaft aufgefaßt. Vom Papsttu bis herunter zum kleinen Kloster umfaßt das deutsch Königtum mit der Königsmunt, d. h. mit Immunit und Vogtei, die wichtigsten Kirchen des Reiches.

3. Die cluniacensische Reformbewegung (¶ Cluni die gegen das Eigenkirchenrecht für die Wiederhe stellung des vermeintlich altkirchlichen kanonische Rechtszustandes kämpfte, mußte sich auch gege die Kirchenvogtei wenden. Dem große Investiturkampf gegen die königliche Besetzung d Bistümer läuft parallel der Kampf der Klöster gege die Vogteigewalt des Adels. Ausgangspunkt ¶ Hirsau, wo 1075 von Abt Wilhelm bereits d ganze Programm der Bewegung aufgestellt und ve wirklicht wird, das dann alle deutschen Klöster durc zuführen streben. Der Herrenvogt wird zum Be amtenvogt herabgedrückt, der vom Kloster g wählt und auf den Schutz des Klosters beschränkt i Das ganze 12. Jhd. ist erfüllt von den Bemühunge der Klöster, ihre Vögte zum Verzicht auf ihre alte Herrschaftsrechte zu bewegen. Vielfach erwerben die Vogtei ganz oder teilweise durch Kauf; eine se große Rolle spielen Urkundenfälschungen (in ganze Gruppen, z. B. für St. Maximin bei Trier, Reiche au und viele andere Klöster), in denen das erstreb Ziel — der Vogt abhängiger Beamter der Kirche als altes Recht, seine tatsächlichen Herrschaftsrech als Usurpation und Bedrückung dargestellt werde Diese Fälschungen haben durch ihre tendenziöse Da stellung die Forschung bis in die Gegenwart irr geführt und das wahre Wesen der Vogtei, Munther schaft, nicht erkennen lassen. Bei Neugründungen v Klöstern strebte man seit dem Investiturstreit v vornherein nach fester Umgrenzung der Rechte d Vogtes; die Zisterzienser lehnten die Vogtei sog grundsätzlich ab. Der Erfolg ist sehr verschieden; gei liche wie weltliche Fürsten wissen allen klösterliche Bestrebungen zum Trotz doch Vogteien festzuhalte und unterwerfen dann auf dem Weg über die Vogt die Klöster ihrer Landesherrschaft.

Grundlegend für das Verständnis der Vogtei ist Ado Waas: Vogtei und Bede in der deutschen Kaiserzeit, 2 Bd 1919, 1923 (dort auch umfassende Literaturangaben); — Glitsch: Untersuchungen zur mittelalterlichen Vogtgerich barkeit, 1912; — H. Hirsch: Die Klosterimmunität seit d Investiturstreit, 1913; — A. Pischek: Die Vogtgerichtsbark süddeutscher Klöster, Diss. Tübingen 1907; — G. Rathge Untersuchungen über die eigenkirchlichen Elemente der Klost und Stiftsvogtei (ZSavignyRG 48, Kanonistische Abteilung 1928, S. 1 ff). — Weiteres unter ¶ Immunität; Aelteres RE³ I, S. 198 ff; XXIII, S. 15.

Kirchenwahlen. — 1. Man kann die Wahl ein Pfarrers als K. bezeichnen, zumal wo sie durch d Gemeinde geschieht (¶ Pfarrwahl); doch denkt m bei K. meist an die Wahl der Mitglieder kirchlich Selbstverwaltungsorgane: der kleineren und größer Vertretungen der Kirchengemeinde (Gemeindekirche rat, Kirchenvorstand usw.), der niederen und höher Synoden (¶ Kirchenverfassung: III, 5b. 6; ¶ G meinde: II, 7; ¶ Synodalverfassung). Für d größere Gemeindevertretung hat sich übe all die direkte Wahl durch die Gemeindeglied (Männer und Frauen) durchgesetzt. Verschieden ist d Wahlfähigkeitsalter angesetzt; am frühesten in Th ringen und Oldenburg (20 Jahre), am spätesten Braunschweig, Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt, Na sau, Württemberg (25 Jahre). Manche Kirchen geb das Wahlrecht nur den Gemeindegliedern, die sich z kirchlichen Wählerliste angemeldet haben (Altpreuße

Hessen-Kassel). Das kleinere Gemeindeorgan wird meist in derselben Weise gewählt; in manchen Kirchen wählen die Gemeindeglieder nur die Gemeindevertretung, diese dann den Kirchenvorstand (Hessen-Darmstadt). Die Kreissynoden werden (von den geborenen Mitgliedern und den sogenannten Fachvertretern abgesehen) überall durch die Gemeindeorgane gewählt. Verschieden verfahren die Kirchen bei den Wahlen zu den oberen Synoden. Während Thüringen, Oldenburg, Nassau, Hannover, Schleswig-Holstein u. a. diese (soweit die Mitglieder überhaupt zu wählen sind) durch Urwahl von den Gemeindegliedern wählen lassen, haben andere Kirchen eine Art indirekte Wahl beibehalten: die Mitglieder der Gemeindekörperschaften fungieren als Wähler (Hessen, Bayern r. d. Rh., Provinzialsynoden in Altpreußen); die Mitglieder der altpreußischen Generalsynode werden von den Provinzialsynoden gewählt. Wenige Kirchen (Sachsen, Württemberg, Oldenburg) sind für alle Fälle bei der Mehrheitswahl geblieben; andere überlassen die Entscheidung, ob Mehrheits- oder Verhältniswahl, den örtlichen Instanzen; noch andere fordern durchaus Verhältniswahl. Altpreußen hat Verhältniswahl, an deren Stelle jedoch, wenn ein Wahlvorschlag nicht eingeht, Mehrheitswahl tritt.

2. Altpreußen, Schleswig-Holstein, Bayern, Braunschweig, Hessen-Kassel machen die Wählbarkeit von der Erreichung des 30. Lebensjahres abhängig; andere Kirchen (Württemberg, Nassau u. a.) fordern 25 Lebensjahre; einige unterscheiden: in Hessen-Darmstadt darf man Mitglied des Kirchenvorstandes erst mit 30 Jahren werden, in andere Kirchenämter aber mit 25 Jahren gewählt werden. Hannover fordert nur 24 Jahre, für die Wahl in den Landeskirchentag aber 30 Jahre. Im übrigen muß der zu Wählende selbst das kirchliche Wahlrecht besitzen. Die Kirchenverfassungen enthalten öfter noch weitergehende Bestimmungen, die die sittlich-religiös-kirchliche Qualität der zu Wählenden festlegen wollen. Altpreußen verlangt, daß die Wahl der Gemeindeverordneten ohne Unterschied des Standes auf Personen zu richten sei, die durch Betätigung ihrer Kirchenmitgliedschaft, insbesondere durch Teilnahme am gottesdienstlichen Leben und an der kirchlichen Gemeindearbeit das Vertrauen der Wähler in ihre Treue im Bekennen evg. Glaubens, ihre kirchliche Einsicht und Erfahrung gewonnen haben. Aehnlich sonst. Aber diese Bestimmungen sind in der Praxis oft nicht bis zum Letzten durchführbar; es ist eine große Sorge des kirchlichen Verfassungslebens, daß sich zumal in den gemeindlichen Körperschaften nicht selten auch ungeeignete Gemeindeglieder befinden: sowohl solche, deren kirchliche Betätigung zu wünschen übrig läßt, wie sogar solche, deren sittliches Leben nicht völlig unanstößig ist. Aber in großen volkskirchlichen Gemeinden wird es fast unmöglich sein, die Wahl solcher Glieder ganz zu verhindern.

3. Kirchliche Wahlen sollten sich ohne Agitation in ernster Besinnung auf das kirchlich Gebotene vollziehen. Sie verlaufen tatsächlich in zahllosen Gemeinden sehr ruhig. Das liegt aber oft mehr an weitgehendem Mangel an Interesse oder an geschicktem Ausgleich vor der Wahl als an idealer Sachlichkeit der Wähler. Die fehlende Teilnahme breiterer Kreise ist eines der ernstesten Probleme des kirchlichen Verfassungslebens. Reger pflegt die Beteiligung zu werden, wo Verhältniswahl eingeführt ist; diese nötigt ja mittelbar geradezu zu Parteibildungen. Freilich hat diese Wirkung auch sehr unerfreuliche Nebenerscheinungen zur Folge. Das vor dem Krieg besonders in Altpreußen eingeführte „Siebsystem", die Wahl der oberen Synoden durch die unteren, ist durch die Verhältniswahl beseitigt. Nach dem Krieg wurde von der einen Seite die Urwahl für alle Stufen als das einzig der Volkskirche entsprechende System bezeichnet, von der anderen als dem Gemeindeprinzip widersprechend bekämpft.

Ausführliche Erörterungen in den gedruckten Verhandlungen der verfassunggebenden Synoden der evg. Kirchen nach dem Weltkrieg. **Schian.**

Kirchenzucht.

1. Die ältere evg. Kirche; — 2. Die neuere Zeit; — 3. Grundsätzliches; — 4. K. nach kath. Auffassung.

1. a. Die lutherische Reformation zerstörte die Grundlagen wie des gesamten kath. Kirchenwesens, so auch aller kath. K.: die unbedingte Autorität der Kirche, die auch über Seligkeit und Unseligkeit des Christen entscheidet, und die von dieser Kirche dem Priester verliehene, von ihm im Bußsakrament (¶ Bußwesen: II, 3) geübte Jurisdiktion. Die Lehre vom allgemeinen ¶ Priestertum aller Gläubigen stellte den evg. Christen letztlich auf sich selbst. Die Ablehnung der Ohrenbeichte und des großen Banns („ein lauter weltliche Strafe", vgl. Schmalkaldische Artikel III, 9) entsprechen diesen Anschauungen. Aber die Praxis ließ nicht alle K. als entbehrlich erscheinen. Eine klare Begründung und Begrenzung der vom evg. Standpunkt aus zulässigen und notwendigen K. fehlt. Verwiesen wird auf die ¶ Schlüsselgewalt; auch auf die Mitwirkung der Gemeinde; weltliche Gewalt wird ausgeschlossen. Die Versagung der Absolution in der rasch wieder eingeführten Privatbeichte durch den Pfarrer wurde allgemein gehandhabt; aber auch die öffentliche Verkündigung der Exkommunikation (dies der eigentliche Sinn des „kleinen Bannes"; ¶ Exkommunikation, 2) wurde geübt, ja die Verhängung bürgerlicher Strafen, also der „große Bann" in vielen Kirchenordnungen wieder eingeführt (Geldstrafen, sogar Gefängnis) und den Konsistorien, die zunächst kirchliche Gerichtsbehörden waren (¶ Kirchenverfassung III, 3 b), übertragen. Danebenher gehen Zuchtmittel zur Wahrung sittlicher und kirchlicher Ordnung (Kirchenbuße gefallener Mädchen, Versagung kirchlicher Ehren an gefallene Brautpaare, des kirchlichen Begräbnisses bei Selbstmördern und anderen unbußfertig Gestorbenen). Die Zurückweisung vom Abendmahl und die zuletzt genannten Zuchtmittel wurden häufig geübt; aber auch Geldstrafen waren gebräuchlich; selten wurden die schwersten Strafen des kleinen, erst gar die des großen Bannes verhängt. Unter der Einwirkung von Pietismus und Aufklärung trat diese K. zurück; in Preußen hob Friedrich Wilhelm I die öffentliche Kirchenbuße auf; Friedrich d. Gr. erließ 1746 ein Edikt „wegen gänzlich aufgehobener Kirchenbuße in Ansehung derjenigen Personen, so contra sextum sich vergangen". Die weniger auffallenden Formen der K. aber blieben, wenn auch mit manchen Abstrichen, bestehen; doch bröckelte im Laufe der Zeit auch von ihnen sehr viel ab.

1. b. Die reformierte Kirche wertete die K. von vornherein höher. Sie gehörte ihr geradezu zu den Merkmalen der ¶ Kirche (: III, 5 c), weil ohne sie das neue Leben der Gemeinde nicht Bestand haben kann. Dazu kam die andere Art der Gemeindeorganisation. Organe der Gemeinde wurden hier zwar nicht überall (nicht in der deutschen Schweiz mit ihren Obrigkeitskirchen), aber vielfach neben dem Pfarrer mit der Uebung der K. betraut. ¶ Calvin übertrug sie dem Consistoire, zu dem die freilich in

Genf nicht von der Gemeinde gewählten, sondern vom Rat ernannten Aeltesten gehörten (¶ Kirchenverfassung: III, 4). Die K. trug in den von Calvin her bestimmten Gemeinden den Charakter der Sittenaufsicht, mit deren Durchführung erhebliche (wo die Obrigkeit reformiert war, auch bürgerliche) Strafen verbunden waren. Rein kirchliche Zucht wurde in reformierten Kirchen geübt, die unter andersgläubiger Obrigkeit standen (Niederrhein; englisch-amerikanische Freikirchen u. a.).

1. c. Die deutschen Kirchengebiete zeigen manche Uebergangserscheinungen. In Hessen setzte die Ziegenhainer K.ordnung (1539) Senioren ein, die darüber zu wachen hatten, daß in der Gemeinde ärgerliches Leben und falsche Lehre nicht aufkomme: Beteiligung von Gemeindegliedern an der K. auf lutherischem Kirchengebiet. Die reformierten deutschen Landeskirchen übten durch ihre Presbyterien K.; aber die Durchführung geschah, in Anpassung an lutherischen Brauch, zurückhaltender. Sie haben eine Art Mittelstellung zwischen englisch-amerikanischen Freikirchen und lutherischen Landeskirchen.

2. Die neuere Zeit ließ der K. wachsende Hemmnisse entstehen. Das gesteigerte Selbständigkeits- und Freiheitsbewußtsein der Einzelnen, die Herrschaft der Humanitätsgedanken sind jeder „Zucht" feind, vorab jeder Zucht an Erwachsenen. Die Mischung der Bevölkerung, die Freizügigkeit, das Anwachsen der städtischen Gemeinden machten die sichere Feststellung des Tatbestandes immer schwieriger. Das Pfarramt verlor an autoritativem Ansehen. Alte Sitten und Bräuche gerieten ins Wanken. Diese Entwicklung dauert an; die Umwälzungen des 20. Jhd.s haben ihr Zeitmaß beschleunigt; die Erleichterung des ¶ Kirchenaustritts ermöglicht es, sich rasch jeder K. zu entziehen. Im einzelnen: a) Daß der Staat bei der K. nicht mitwirkt, ist selbstverständlich; er wacht sogar darüber, daß die Zuchtmittel sich streng aufs kirchliche Gebiet beschränken. Charakteristisch ist das gegen die kath. Kirche gerichtete preußische Staatsgesetz vom 13. Mai 1873 § 1: „Keine Kirche oder Religionsgesellschaft ist befugt, andere Straf- oder Zuchtmittel anzudrohen, zu verfügen oder zu verkündigen als solche, welche dem rein religiösen Gebiete angehören oder die Entziehung eines innerhalb der Kirche oder Religionsgesellschaft wirkenden Rechts oder die Ausschließung aus der Kirche oder Religionsgesellschaft betreffen." — b) Von der Ausschließung aus der Kirche ist in den großen Kirchen nirgends mehr die Rede; ein Fall der Ausschließung aus der altlutherischen Kirche geschah 1908 wegen Lehrabweichungen (A. Schwarzkopf, Wahrhaftigkeit oder Bekenntnistreue? 1908). — c) Ausschließung vom hlg. Abendmahl wird, wenn auch selten, geübt (¶ Abendmahl: VI, 3). — d) Versagung der kirchlichen ¶ Trauung richtet sich nach der Trauungsordnung und ist nicht ganz selten. — e) Versagung der kirchlichen Mitwirkung bei Beerdigungen kommt öfter vor (¶ Begräbnis: IV). — f) Gesetzliche Bestimmungen richten sich gegen Gemeindeglieder, die unter ihrer Gewalt stehende Kinder nicht taufen und konfirmieren lassen oder nicht die kirchliche Trauung begehren (z. B. Altpreußen Gesetz vom 30. Juli 1880). Dann wird stufenweis vorgegangen: freundliche Mahnung, gegebenenfalls schriftliche Aufforderung durch den Gemeindekirchenrat; bleibt die Wirkung aus, so erfolgt Entziehung des passiven, auch des aktiven Wahlrechts, des Rechts der Taufpatenschaft, der Teilnahme am Abendmahl. — g) Gesetzlich zulässig sind Zuchtmittel behufs Sicherung des ev. Anteils an den Kindern aus ¶ Mischehen. — h) Besondere Maßnahmen gegenüber den aus der Kirche Ausgetretenen sind seit der ¶ Kirchenaustritts-Bewegung vor dem Krieg, mehr noch nach dem Krieg eingeführt worden. Sofern die Ausgetretenen selbst in Frage kommen, handelt es sich nicht mehr um K.; wohl aber, wenn Eheschließung eines Gemeindeglieds mit einem Ausgetretenen in Frage steht; hier verfahren die Kirchen verschieden; meist lehnen sie die kirchliche Trauung ab, einige gewähren sie, wenn der ausgeschiedene Teil nicht als kirchenfeindlich anzusehen ist und ev. Kindererziehung schriftlich zusagt. — i) Die Versagung bestimmter Ehren bei kirchlichen Handlungen, besonders bei der ¶ Trauung, z. B. der Ehrenprädikate Junggeselle und Jungfrau, des Tragens von Kranz und Schleier, des Geläuts, der Kerzen, besonderer Brautstühle u. a., ist auch jetzt noch vielfach üblich, doch werden solche Maßregeln immer schwerer durchführbar, weil das allgemeine Empfinden sie nicht mehr stützt, weil die Umgehung der Versagung erleichtert ist, auch weil der Tatbestand, der das Motiv der Versagung darstellt, nicht sicher zu ermitteln ist. Diese Sitten sind in unaufhaltsamem Absterben begriffen.

3. Gemeinden von Heiligen gibt es auf Erden nicht. K. mit dem Ziel, solche zu bilden, ist in sich unhaltbar und zugleich höchst gefährlich, weil sie die Nichtbetroffenen zu falschem Hochmut verführt. K. zum Zweck kirchlicher und sittlicher Erziehung ist keineswegs gegen das Wesen der ev. Gemeinde; aber ihr praktische Uebung unterliegt großen Bedenken. Nicht vom Pfarrer als solchem, sondern von der Gemeinde müßte sie ausgehen; frühere Erkenntnis des Tatbestandes müßte zugrunde liegen; Willigkeit in die Unterstellung unter die K. ist Voraussetzung. All diese Grundlagen fehlen heute meist in volkskirchlichen Gemeinden. Daher werden kirchenzuchtliche Maßnahmen wegen sittlicher Vergehungen nur mit großer Zurückhaltung verhängt werden können; besser gar keine als ungerechte! Selbst die Versagung kirchlicher Handlungen führt, sofern sie auf sittliche Verfehlungen gestützt wird, zu äußerst schwierigen Lagen. Der Kirchengemeinde steht kein Recht zur Vornahme einer Untersuchung zu; ohne solche aber ist ein zu treffendes Urteil unmöglich. Beschränkt sie sich auf öffentlich bekannt gewordene krasse Fälle, so wird sie dem Vorwurf des auf Zufall beruhenden Verfahrens nicht entgehen. Wenn die altpreußische Kirche die Gesetzgebung in K.fragen der Generalsynode vorbehält und so bis zum Erlaß eines entsprechenden Gesetzes (das übrigens in Aussicht genommen ist) vorläufig das Aufgeben herkömmlich bestehender Sitten auf legalem Weg hindert, so wird dadurch nur noch in kleinen Gemeinden ein brüchig gewordener Rest von Sitten konserviert, der früher seinen trefflichen Sinn hatte, der aber heute vielfach nur mit wundem Gewissen aufrechterhalten werden kann. Die Kirche wird am besten tun, wenn sie ihren Handlungen immer mehr den Charakter der mit besonderen Auszeichnungen verbundenen „Ehrung" abstreift und sie lediglich als religiöse Handlungen gestaltet. Vor allem dem ¶ Begräbnis (: III, 2; IV, 2) sollte jeder Gedanke an „Ehrung" des Toten fernbleiben; sie würde ja doch dem Urteil Gottes vorzugreifen Gefahr laufen. Aber auch die ¶ Trauung wird sich nach gleichen Grundsätzen richten müssen. — Wirkliche K. ist eben nur möglich in kleinen, von lebendigem Gemeindebewußtsein erfüllten Gemeinden; wo solche nicht bestehen, ist sie undurchführbar.

RE³ X, S. 483 ff; — W. Caspari: Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen Gemeindelebens, 1908³, § 17; — E. Th

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Achelis: Praktische Theologie, Bd. III, 1911²; — A. Harbeland: Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation, 1898, S. 311 ff; — K. Bachmann: Geschichte der K. in Hessen, 1910; — Hans von der Au: Zur Geschichte des Seniorats in der Kirche Hessen-Darmstadt, 1925; — Fr. Schleiermacher: Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evg. Kirche, 1850, S. 591 f; — Fr. Niebergall: Praktische Theologie II, 1918, S. 432 f; — M. Schian: Grundriß der Prakt. Theologie, 1928³, S. 304 ff; — Fr. Fabri: Ueber K. im Sinn und Geist des Evangeliums, 1854; — K. J. Nitzsch: Referat über K. auf der Eisenacher Konferenz deutscher evg. Kirchenregierungen, 1857; — Fr. Niebergall: Etwas über K. (MkPr 1901, S. 62 ff); — F. Herrmann: Die K. Gegenwärtiger Stand der Frage (Mitteilungen der Frankfurter Konferenz hessischer Geistlicher IX, Beil. 1); — W. Thümmel: Die Verfagung der kirchlichen Bestattungsfeier, 1902; — K. Eger: Kirchenaustrittsbewegung und Kirchengemeinden (Verhandlungen des 7. deutschen Evg. Gemeindetages, 1920). **Schian.**

4. Im Gegensatz zur evg. Kirche kennt die kath. Kirche den Begriff K. nicht. Das hängt mit ihrer ganzen inneren Verfassung zusammen, und insbesondere ist für sie die Herleitung einer K. aus dem Wesen auch der Gemeinde unmöglich. Für das innere ¶ Forum besitzt sie als disziplinäres Mittel das Beichtinstitut (¶ Beichte: I; ¶ Bußwesen: II, 2a); für das äußere kam ehedem die öffentliche Buße (¶ Bußwesen: II, 3a) und kommt heute noch das kirchliche Strafwesen (¶ Gerichtsbarkeit, kirchl.) mit den verschiedenen Strafmitteln (¶ Exkommunikation; ¶ Interdikt; ¶ Suspension; ¶ Zensur) in Betracht, das lediglich in der Hand der kirchlichen Obrigkeit (¶ Gerichtsverfassung, kirchliche) liegt. **Koeniger.**

Kirchlich-Sozial. Der Name „kirchlich-sozial" kommt ebenso wie ¶ „christlich-sozial" bereits bei ¶ Wichern vor. So in der Denkschrift (Werke, Bd. 3, S. 334); noch deutlicher im Vorwort zu den Flieg. Blättern Jahrg. 1869 über „Die kirchliche und soziale Frage": „Wir meinen die kirchliche Frage, aber nicht diese für sich allein, und ebenso die soziale Frage, aber auch diese nicht für sich allein, sondern beide in inniger Verbindung, also die Zusammengehörigkeit der evg.-kirchlichen oder christlichen und der sozialen Frage. Die letztere fassen wir nicht in dem engeren Sinne als die sogenannte Arbeiterfrage, die freilich zur sozialen Frage gehört, sie aber nicht im entferntesten erschöpft, sondern als das ganze Gebiet des modernen Gesellschaftslebens, welches den ganzen materiellen und geistigen Besitz und Erwerb des deutschen Volkes umschließt". Die Politik spielt auch hinein: „darum", fährt Wichern fort, „wird die Erledigung jener k.-s. Frage um so mehr eine nationale Angelegenheit". — Die speziell durch den Namen „K.-S." gekennzeichnete Bewegung schuf sich in der 1897 durch ¶ Stöcker und seine Freunde gegründeten k.-s. Konferenz einen Mittelpunkt unter Scheidung vom „Evg.-Sozialen Kongreß" (¶ Evangelisch-Sozial, 4). Man hoffte dadurch auch diejenigen Kreise der Kirche, die als für ¶ Evangelisation und Gemeinschaftspflege besonders interessierte und tätige in der sogenannten ¶ „Gemeinschaftsbewegung" ihren Mittelpunkt fanden, zur sozialen Arbeit mit heranziehen zu können. Das gab der Freien kirchlich-sozialen Konferenz von vornherein ihr Gepräge. Darum mußte man auch bereit sein, auf ihre Interessen einzugehen. Dadurch wiederum trat das kirchliche praktische Christentum, der missionarische Zug, in den Vordergrund. Auf diese Weise kam es geradezu zu einer Arbeitsteilung, und zwar einer ganz gesunden und fruchtbaren, zwischen dem Evg.-sozialen Kongreß und der Kirchlich-sozialen Konferenz; dort wurden die prinzipiellen Fragen behandelt, die Auseinandersetzung über die Stellungnahme des Evangeliums zu den sozialen Einzelheiten; Arbeit, Familie, Lohn, Eigentum usw.; hier traten die praktischen Gesichtspunkte in den Vordergrund: Volkskirche, Konfirmation, Gemeinschaftspflege, Arbeitervereine, christlicher Gewerkschaftsgedanke, christlich-nationale Arbeiterbewegung, Gründung von Arbeitersekretariaten und ähnliches. Beide Organisationen ergänzten sich: es bestand keinerlei Feindschaft gegeneinander; man lud sich gegenseitig zu den Tagungen ein und kam gerade in den letzten Jahren je länger je mehr zu der Erkenntnis, daß das Bestehen beider Institutionen ein großer Vorteil sei, weil dadurch die verschiedensten Kreise herangezogen und so zum sozialen Verantwortungsbewußtsein angeleitet werden könnten.

Ueberblicken wir von hier aus den Werdegang der Konferenz, oder wie sie seit Ende 1918 umgenannt ist, des „Kirchlich-Sozialen Bundes" bis zur Gegenwart, so finden wir die oben gegebene Charakterisierung durchaus bestätigt. Das ursprüngliche Programm von 1897 umfaßte vier Punkte; als Ziel wurde bezeichnet die Belebung und Erneuerung der evg. Christenheit — in diesem Stück war man nur ein ausführendes Organ der Inneren ¶ Mission, wie Wichern sie verstand; als gemeinsame Ueberzeugung in bezug auf das soziale Gebiet wurde die Meinung ausgesprochen, daß der persönliche Glaube nicht etwa durch irdische Verhältnisse unmöglich gemacht werde und die christliche Berufserfüllung des Einzelnen von sozialen Bedingungen abhängig sei, wohl aber, „daß die Unabhängigkeit der Kirche von der Welt, als von Jesus Christus geboten, und die Heilung der sozialen Mißstände als ein Stück der vom Herrn verordneten Nächstenliebe, zur Rückgewinnung des evg. Volkes für den lebendigen Gottessohn unerläßlich sei"; der Kirche gegenüber wurde die Erwartung ausgesprochen, daß sie die biblische Lehre schütze und pflege, christliche Zucht einrichte und übe und Sorgfalt und Kraft kirchlicher Leitung beweise; als 4. Punkt wurde ausdrücklich betont: „von der Gemeinschaftspflege und Evangelisation, die wir für unentbehrlich und, wenn im Geiste der Schrift getrieben, für durchaus segensreich halten, erhoffen wir Liebe zu dem gesamten Volk und zur Kirche der Reformation." Zur Ausführung dieses Programms wurden Kommissionen gebildet: für Bekenntnis, Kirchenrecht und Kirchenpolitik; für Evangelisation und Gemeinschaftspflege; für die soziale Aufgabe; für Presse, Kunst und Literatur; für Apologetik und Naturwissenschaft; für Erziehung und Schule; für die Frauenfrage. Es läßt sich nicht verkennen, daß mit dieser Kommissionsteilung zugleich die Gefahr der Zersplitterung verbunden war. Die Mitglieder der Konferenz — ihre Zahl betrug 1900 erst 950, stieg dann 1905 auf über 3000 — wohnten über ganz Deutschland hin zerstreut; sie konnten zu besonderen Sitzungen nur schwer herangezogen werden; ein wirkliches Zusammenarbeiten konnte deshalb kaum erreicht werden. Nur wo die Vorsitzenden der Kommissionen selbst mit Einsetzung ihrer ganzen Persönlichkeit sich der Erledigung ihrer Aufgabe widmeten, kam es zu einem Blühen, etwa bei der Kommission für die Frauenfrage, aus der nach 1899 die Organisierung der k.-s.en Frauengruppen (¶ Frauenverbände, 12) herauswuchs, oder bei der apologetischen Kommission, wo es durch die rührige Tätigkeit ¶ Dennerts zu einer starken literarischen Entfaltung kam (¶ Apologetik: IV, 7). Gewiß traten bei den Jahresversammlungen auch die Kom-

missionen zusammen und behandelten wichtige Themata aus ihrem Arbeitsgebiet; aber das reichhaltige Arbeitsprogramm brachte auch hier die Gefahr, daß durch das Vielerlei die Einheitlichkeit der Stoßkraft gerade auf dem besonderen sozialen Gebiete gemindert wurde. Charakteristisch ist, daß mit der Einsetzung der Kommissionen 1898 auch Richtlinien für die Arbeit gegeben wurden, gegliedert nach den drei Ueberschriften: Betreffs der Kirche (wohl Volkskirche, aber keine Bindung an die gegenwärtigen Formen der Staats- und Landeskirche), betreffs der Gemeinschaften (Anerkennung der Gemeinschaftspflege und der Evangelisation in freiem Anschluß an die bestehende Kirche) und betreffs des Sozialen (Erweckung der Teilnahme für den Gesamtzustand des Volkes, Wichtigkeit der Stellungnahme zum irdischen Gut für die Entscheidung zum Himmelreich, Berücksichtigung des Sozialen als Hindernis für den Glauben und als Betätigung des Glaubens in der Bruderliebe und in der Gerechtigkeit); das Soziale steht in diesen Richtlinien an dritter Stelle und zeigt deutlich den großen Ernst der Bemühungen, es den Gemeinschaftskreisen recht anziehend zu beschreiben. 1912 wurde der Zweck der Konferenz in § 2 der Satzung mit Energie und Konzentration dahin zusammengefaßt: „Der Verein erstrebt den freien Zusammenschluß aller Männer und Frauen Deutschlands, die das gesamte öffentliche Volksleben mit den lebendigen Kräften des Evangeliums durchdrungen wissen wollen, die daher eine lebendige Mitarbeit der evg. Kirche an allen sozialen Fragen für erforderlich halten und selber zur praktischen und wissenschaftlichen Mitarbeit bereit sind." Die Satzung, die der „Kirchlich-Soziale Bund" im Mai 1927 sich gab, sind der Niederschlag der gesamten Arbeitserfahrung in den seit der Gründung bis dahin verflossenen 30 Jahren; sie sind das Programm für die Zukunft des Bundes. Die wesentlichen Ausführungen (die Sperrungen nach dem Wortlaut selbst) lauten:

„Der k.-s. Bund bildet einen freien Zusammenschluß deutscher Männer und Frauen ohne Unterschied des Standes und der Partei, die mithelfen wollen, daß das gesamte öffentliche Volksleben mit den Kräften tätigen evg. Christentums durchdrungen werde, und die daher eine lebendige Mitarbeit der evg. Christen insbesondere an der Lösung der sozialen Probleme für unerläßlich halten. Auf der Grundlage religiös sittlicher Verantwortung vor dem Volksganzen tritt der Bund im Sinne der Sozialen Kundgebungen der deutschen evg. Kirchen ein für die Behebung der Not leidender Volksgruppen, für die geistige Förderung einer gesunden christlichen und nationalen Arbeiterbewegung und für die Vertiefung evg. und sozialer Erkenntnisse und Urteile. Seine Arbeit ist daher wissenschaftlicher und praktischer Natur. Wesen und Bedeutung dieser Sozialarbeit wird dahin ausgesprochen: Ausgangspunkt unserer Arbeit ist die Erkenntnis, daß nur die gesinnungbildende Macht des evg. Christentums imstande ist, den im Wirtschaftsleben so bedenklich hervortretenden Mammonismus mit seinen praktischen Auswirkungen innerlich und äußerlich zu überwinden. Dabei vertrauen wir auf die Lebensmächte des Evangeliums. Wir meinen nicht, daß der persönliche Glaube des Einzelnen durch schwere irdische Verhältnisse unmöglich gemacht wird und die christliche Berufserfüllung des einzelnen von sozialen Bedingungen restlos abhängig sein muß. Aber wir sind der festen Ueberzeugung, daß diejenigen, deren Lebensbedingungen außer durch persönliches Menschenleid noch durch Klassennot und Klassenleid verschlechtert werden, es so unendlich viel schwerer haben, ihrem Herrn treu zu sein, daß ein ungewöhnliches Maß von sittlicher Kraft dazu gehört. Gewiß erleichtert evg. Lebensauffassung dem einzelnen das Tragen dieser Last und ist christliche Einzelliebestätigkeit am Werk, sie lindern zu helfen; aber sie reicht nicht aus, und wi meinen, daß k.-s.e Arbeit als Mitarbeit der Kirche an der Besse rung der seelischen und materiellen Lage ganzer Volksgrupper nicht nur einzelner Notleidender, ein Stück der vom Herrn ver ordneten Nächstenliebe ist. Die Schaffung neuer Gemeinschafts bindungen auf dem Boden des modernen Wirtschaftslebens, da an die Stelle innerer Verbundenheit und Dienstbereitscha weitgehend rein egoistische gesellschaftliche Beziehungen ge setzt hat, ist zur Rückgewinnung des evg. Volkes für Christus un erläßlich. Aus dieser Aufgabe ergibt sich für die Kirche ein eigene soziales Arbeitsgebiet in Abgrenzung gegen alle wohlfahrts pflegerische Arbeit. Die Sozialarbeit des kirchlich-sozialen Bunde sucht als Betätigung freier Kräfte die Sozialarbeit der verfaßte Kirche, die einen mehr amtlichen Charakter trägt, vorwärts z treiben und zu ergänzen, wie der Bund umgekehrt von de amtlichen Kirche nicht nur Anerkennung seiner Sozialarbeit, sor dern lebendige innere und äußere Förderung erwartet. Ein wertvolle Förderung des Bundes seitens der verfaßten Kirch sieht er darin, daß die Kirche seinen Dienst in Anspruch nimm und ihn mit Sonderaufgaben betraut."

Die Zahl der Kommissionen oder Arbeitsausschüsse, wie sie jetzt genannt werden, ist von 7 au 10 erweitert; die Aufgabe der 3. ist ergänzt: Praktisch Sozialreform, evg. Standesbewegung, Mittelstands fragen; die der 5. lautet jetzt: K.-s.es Schulungs- un Freizeitwesen auf berufsständischer Grundlage; die de 6.: Kulturgesetzgebung und die der 8.: Vertretun evg. Belange in der Oeffentlichkeit, der 9.: Sozial ethik und der 10.: Arbeitsgemeinschaft evg. Unterneh mer. Gerade in der letzten Hinsicht ist etwas Neue aufgenommen, Fühlungnahme mit den Unterneh mern und Arbeitgebern, um sie sozial zu beeinflusse auch sozial von ihnen zu lernen, wie das besonder auf der letzten 25. Tagung des K.-S. Bundes i Düsseldorf 1927 hervortrat.

25 Kongresse sind bisher abgehalten worden Die Verhandlungen betrafen in der ersten Zeit meh kirchliche Fragen; in der letzten Zeit auch spezie ethisch-soziale, psychologisch-soziale, ja sogar technisch soziale Themata. Sie sind in den Versammlungsbe richten niedergelegt und auch in den einzelnen Hefte die der Bund herausgab; es sind bereits über 60 er schienen; sie enthalten zum Teil sehr wertvolles Ma terial (Bildung und Christentum, Bildungsstreben de deutschen Arbeiters, die k.-s. Idee und die Aufgab der Theologie in der Gegenwart, kirchliche und bür gerliche Toleranz, Konfirmationspraxis und viele andere). Dazu kommen noch ungefähr 12 Flugschrif ten und viele Flugblätter. Seit 1898 erscheinen mo natlich die „Kirchlich-Sozialen Blätter". Sie registrieren die Literatur, bereiten die Kongresse vor fördern die Durcharbeitung der dort gegebenen An regungen und bringen, sonderlich in den letzten Jah ren, seitdem sie als Hefte erscheinen, auch prinzipie wichtige Aufsätze (Auflage etwa 7000).

An Einzelheiten sind noch besonders zu erwähnen die Gründung der Sozialen Geschäftsstelle 1904 durch Ludwig ¶ Weber, die dem Bund wie anderen Organisationen einen einheitlichen ge schäftlichen Mittelpunkt zu geben und durch ein soziale Bibliothek, ein soziales Archiv, eine sozial Buchversandstelle die Arbeiten der ihr angeschlossene Organisationen zu fördern sucht. Eine speziell sozia orientierte Zeitung „Das Reich", die ebenfall 1904 ins Leben trat, mußte leider wegen Kapital mangel im Jahre 1910 wieder eingehen. Der Ge werkverein der Heimarbeiterinnen, der von Marga rete Behm begründet wurde, hat sich bedeutungsvo entwickelt und auch gesetzgeberische Wirkungen erziel Evg. Arbeitersekretariate (¶ Arbeiterver

eine, 1) hat der Bund zahlreich gegründet, Ausbildungskurse für Arbeitervereinssekretäre veranstaltet, für die christlich-nationale Arbeiterbewegung und die christliche Gewerkschaftsbewegung ist er eingetreten. Unter seinen Präsidenten sind vor allem zu nennen Stöcker selbst und nach seinem Tode Reinhold ¶ Seeberg. Generalsekretäre des Bundes waren Ernst Böhme und seit 1900 bis zur Gegenwart ¶ Mumm, der als Mitglied des Reichstags auch den Bestrebungen des Bundes zu dienen sucht, in den letzten Jahren unterstützt von Dr. Jagow.

Vgl. die Verhandlungsberichte u. Hefte des K.-S.en Bundes und die K.-S.en Blätter; — RE³ X, S. 670 ff. **Mahling.**

Kirchner, Timotheus (1533—87), lutherischer Theologe, aus Döllstädt in Thüringen, seit 1568 Pfarrer und Professor in Jena, wo er zu den Gnesiolutheranern (¶ Jena, 1) gehörte; 1572, nach deren neuer Vertreibung aus Jena, folgte er einem Rufe als Generalsuperintendent nach Wolfenbüttel; 1573 Generalsuperintendent in Gandersheim und Leiter des dortigen Pädagogiums, mit dem er 1574 nach Helmstädt übersiedelte; 1576 bei Eröffnung der dortigen Julius-Universität Vizerektor und Theologieprofessor, 1579 abgesetzt; 1580—83 Professor in Heidelberg, zuletzt Superintendent in Weimar.

ADB XVI, S. 22 f; — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1912, S. 395; IV, 1927, S. 107. 130. 221. **O. Clemen.**

Kirchweihe. 1. Die Feier der Einweihung einer neuerbauten Kirche. In konstantinischer Zeit hören wir zuerst davon. In der kath. Kirche wird die K. vom Bischof vollzogen und besteht aus einer Reihe von Riten, unter denen die Beisetzung von Reliquien und die Salbung des Altars und der Kirche hervorragen. In der evg. Kirche bedeutet die K. nichts anderes als die feierliche Ingebrauchnahme der gottesdienstlichen Stätte für den Dienst der Gemeinde; s. die agendarischen Formulare. Nach ursprünglicher Ablehnung der K. durch die Reformatoren bürgerte sie sich doch sehr bald wieder ein. — 2. Das zur Erinnerung an die Einweihung jährlich stattfindende Fest, wie es in Jerusalem am 14. Sept. — Gedenktag der 335 eingeweihten Grabeskirche — üblich wurde. Mit dem K.fest verbanden sich seit Ende des 6. Jhd.s unter Anlehnung an heidnische Sitten Lustbarkeiten aller Art, auch Jahrmärkte (diese werden wegen des Zusammenhangs mit dem Gottesdienst Messen genannt, K.messe = Kirmeß, Kirmse). Es sollte darauf geachtet werden, daß der eigentliche Sinn des K.festes als des Tages, da die Gemeinde „für die Segnungen eines geordneten Kirchenwesens" dankt, nicht durch weltliche Veranstaltungen in Vergessenheit gerate. Das Datum des K.festes ist ganz verschieden.

RE³ X, S. 499 ff; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906³, S. 146—151; — D. Stiefenhofer: Die Geschichte der K. vom 1. bis 7. Jhd., 1910; — J. Braun: Liturgisches Handlexikon, 1922, S. 144 ff. **Glaue.**

Kirejewski, Iwan Wassiljewitsch (1806 bis 1856), russischer Schriftsteller. Sorgfältig erzogen unter dem Einfluß des seiner Mutter verwandten Romantikers Schukowski, 1830 auf der Reise nach Deutschland (Berlin, München) auch von deutscher Philosophie, Theologie und Geschichtsforschung berührt, gründete er 1832 in Moskau die Zeitschrift „Der Europäer", die nach zwei Nummern verboten wurde. K. zog sich dann aufs Land zurück, wo er sich dem Studium der alten griechischen Kirchenväter hingab; 1845 kurze Zeit Schriftleiter der Zeitschrift „Der Moskauer"; 1852 gab er mit seinen Gesinnungsgenossen „Die Moskauer Sammlung" heraus. — K. ist mit seinem Bruder Peter (1808—56) und mit ¶ Chomjakow Hauptbegründer des ursprünglich nicht nationalistisch, vielmehr religiös gegründeten Slawophilentums, das philosophisch ebenso mit dem Westen zusammenhängt wie das Westlertum, sich nur im Gegensatz zu diesem auf ¶ Schelling, nicht auf ¶ Hegel gründet und zur Abwehr entstand gegen den materialistischen Rationalismus, in den Westeuropa hineingeraten war, und aus dem Rußland es zu befreien habe. Der Gegensatz zwischen Rußland und Europa ist religiös und kirchlich: Glaube und (glaubensfeindliche) Wissenschaft, Ueberlieferung und Kritik, Ostkirche und römischer Katholizismus stehen einander gegenüber. Der orthodoxe Glaube ist die mystische Erfassung der absoluten, von Gott geoffenbarten religiösen Wahrheit, während der römische Katholizismus und der Protestantismus, als dessen bloße Fortsetzung, die göttliche Offenbarung verstandesmäßig erweisen wollen, mit diesem Rationalismus aber den Glauben überhaupt beseitigten und den Menschen in sich selber entzweiten. Das Wesen des wahren Christentums ist Freiheit des in sich einigen Geistes; das Wesen des römischen Katholizismus dagegen ist Einheit ohne Freiheit, und das Wesen des Protestantismus Freiheit ohne Einheit. Nur in der Ostkirche herrscht Freiheit in der Einheit und Einheit und Einigkeit in der Freiheit. Der Russe ist geistig in sich geeint, trotzdem er seine Unvollkommenheit fühlt und immer bekennt, während der Europäer, von seiner Vollkommenheit überzeugt, in Skeptizismus und Unglaube zugrunde geht. Die römische Kirche habe, gegründet auf den Geist Roms, das Dogma abgeändert (filioque; ¶ Geist: IV, 1 b) und die Scholastik eingeführt, die den Glauben verstandesmäßig beweisen sollte, aber nur zur blinden Unterwerfung unter den Papst führte. Die Reformation habe im Westen teilweise die Religion gerettet, aber eigentlich dieselbe römische rationalistische Scholastik weitergeführt, aus der dann die neuen Philosophen hervorgegangen sind: Hume, Kant, Fichte und Hegel haben die römische Denkart, den Rationalismus mit dem Syllogismus zum Abschluß gebracht und die alte Einheit der Katholizität bis zum vollständigen Individualismus und Subjektivismus zersetzt. Die gesellschaftliche Atomisierung und der Umsturz (die französische Revolution) sind nur die Folgen. Das östliche Christentum hat sich dagegen mit der griechischen Auffassung der Religiosität „die Fülle des mystischen Schauens" gewahrt. Der Russe, der das Christentum empfing, ohne antike Bildung zu besitzen, ist der wahre und eigentliche Gegensatz des Römers. Der Russe hat nur vielfach im Christentum die Form für das Wesen gehalten, was zur Ueberwucherung der altrussischen Bildung mit bloßem Formalismus führte und schließlich zum Schisma (dem Raskol; ¶ Russische Sekten). Die westliche, im deutschen Idealismus zur Vollendung geführte Philosophie kann den Uebergang zur eigentlichen russischen Philosophie bilden. Sie könnte auf Schellingscher Grundlage erstehen und an den griechischen Kirchenvätern zurechtgeleitet werden. An Stelle des kritischen Denkens habe das gläubige Denken zu treten. Sein hauptsächlichster Charakter besteht im Streben, alle einzelnen Teile der Seele in eine Kraft zusammenzufassen, „die innere Konzentrierung des Seins zu finden, wo Vernunft, Wille, Gefühl und auch das Gewissen, das Schöne, das Wahre, das Wunderbare, das Gewünschte, das Gerechte, das Barmherzige, und der ganze Umfang der Vernunft in ein lebendiges Ganzes zusammenfließt und auf diese Weise das Wesen der Persönlichkeit in ihrer ur-

sprünglichen Ungeteiltheit wieder hergestellt wird". Die Eigenart des orthodoxen Denkens beruhe darin, daß es nicht die einzelnen Begriffe im Einklang mit den Forderungen des Glaubens zu gestalten sucht, vielmehr den Verstand selber über sein gewöhnliches Niveau erhebt: die Quelle des Begreifens, die Art des Denkens selber soll „zum sympathischen Zusammenklang mit dem Glauben" erhöht werden. — Ueber seine philosophische Begründung des Slawophilentums hinaus hat K. auch philosophische Verdienste: vornehmlich in der Kritik des westlichen Rationalismus. Er gilt für den tiefsten und originellsten russischen Denker im europäischen Sinne.

K. hat nur Zeitschriften-Aufsätze geschrieben. Die wichtigsten übersetzt und eingeleitet von Har. v. Hoerschelmann: J. W. K. Drei Essays, 1921. — Ueber K. vgl. Masaryk: Rußland und Europa, 1913. **Rötzel.**

Kirmß, Paul, evg. Theologe, * 1850 in Apolda, 1875 Geistlicher in Jena, 1880 Prediger an St. Thomas, 1888 an der Neuen Kirche in Berlin, besonders tätig in der Arbeit für den Allgemeinen Evg.-Prot. Missionsverein, zuletzt als dessen Vizepräsident († Ostasienmission). Seit 1919 im Ruhestand in Weimar.

Vf. Predigten I, 1903[2]; II, 1903; Die christlichen Hauptfeste, Predigten 1907[2]; Kriegspredigten, 1914 ff; „Im dunkeln Tal", Predigten nach der Revolution, 1919; Gemeindepredigt (in: Studien zur Prakt. Theologie), 1912. **Werdermann.**

Kirn, Otto (1857—1911), evg. Theologe, * in Heslach i. Württ., 1881 Repetent am Tübinger Stift, 1885 Diakonus in Besigheim, 1889 Privatdozent, 1890 ao., 1894 ord. Professor in Basel, 1896 in Leipzig. — K. wollte, wenn er darauf auch nicht das Hauptgewicht legt, kraft seiner philosophischen Bildung zwischen den allgemeinen wissenschaftlichen Interessen und den ewigen Gedanken des Christentums eine Brücke schlagen. Seine Dogmatik bemüht sich, die Heilslehre der Reformatoren von einem fremdgewordenen ungeschichtlichen Gebrauch abzulösen.

Vf. u. a.: Wesen und Begründung der religiösen Gewißheit, 1889; Schleiermacher und die Romantik, 1895; Ausgangspunkt und Ziel der evg. Dogmatik, 1896; Glaube und Geschichte, 1900; Die Versöhnung durch Christus, 1902; Grundriß der evg. Dogmatik, 1912[5], 1921[7] hrsg. von H. Preuß; Sittliche Lebensanschauungen der Gegenwart, 1907, 1924[4] hrsg. von H. Stephan; Grundriß der theologischen Ethik, 1906, 1921[5] hrsg. von H. Preuß; Die sittlichen Forderungen Jesu, 1910. — Ueber K. vgl. RE[3] XXIII, S. 765 ff. **Reich.**

Kirsch, Johann Peter, kath. Theologe, * 3. Nov. 1861 in Dippach (Luxemburg), 1888 erster Leiter des neugegründeten Historischen Instituts der Görresgesellschaft in Rom, 1890 ord. Professor an der Universität Freiburg (Schweiz), 1926 Direktor des neugegründeten päpstlichen Instituts für christliche Archäologie in Rom.

Vf. u. a.: Das christl. Kultusgebäude im Altertum, 1893; Die päpstlichen Kollektorien während des 14. Jhd.s, 1894; Die Finanzverwaltung des Kardinalkollegiums im 13. und 14. Jhd., 1895; Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften, 1897; Die Rückkehr der Päpste Urban V und Gregor XI von Avignon nach Rom, 1898; Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum, 1900; Die päpstlichen Annaten in Deutschland während des 14. Jhd.s, 1903; Die hl. Cäcilia in der röm. Kirche des Altertums, 1910; Die röm. Titelkirchen im Altertum, 1918; Der stadtröm. christl. Festkalender im Altertum, 1924; Die Stationskirchen des Missale Romanum, 1926. — Neubearbeitung von † Hergenröthers Handbuch der allgem. Kirchengeschichte, 4 Bde., 1911—17[5] und 1925[6]; — von de † Waal: Rompilger, 1925[13], und Roma sacra, 1926. — Mitherausgeber der RQ, der Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte seit 1900 u. a. **Glaue.**

Kirschkamp, Jakob (1848—1913), kath. Theologe, * in Burgwaldniedel (Rheinland), 1874 Priester, Privatdozent in Würzburg, 1883 ord. Prof. der Philosophie daselbst, 1887 ord. Prof. der Moraltheologie in Bonn. 1912 im Ruhestand.

Vf. u. a.: Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhange, 1878; Der Geist des Katholizismus in der Lehre von Glauben und von der Liebe, 1894. **W. Siebeck**

Kison, heute nahr el-mukaṭṭaʿ, ein die Jesreel-Ebene († Kanaan: I) von SO nach NW durchziehender und bei Haifā ins Mittelmeer mündender Flußlauf, Schauplatz des Kampfes gegen Sisera (Richt. 4 7. 13 5 21) und der Hinschlachtung der Baalspropheten durch † Elia (I Kön 18 40).

L. Picard: Zur Geologie der Kischon-Ebene (ZDPV LI 1928, S. 5 ff, besonders S. 64 f). **Eißfeldt**

Kißling, Johann Baptist (1876—1925), kath. Theologe, * in Gensingen (Rheinhessen), widmete sich nach kurzer seelsorgerlicher Tätigkeit, als Privatgelehrter in Berlin seit 1908 wissenschaftlicher schriftstellerischer Arbeit, seit 1919 ord. Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht an der Akademie in Braunsberg. Seine historischen Werke, meist dem 19. Jhd. geltend, stehen im Dienst des kath. Gedankens.

Außer der Neubearbeitung bzw. Fortsetzung von † Brück: Geschichte der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jhd. (Bd. III 1905[2]; IV 1, 1907[2]; IV, 2, 1908), vf. K. u. a.: Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reich, 3 Bde., 1911—15; Der deutsche Protestantismus 1817—1917, 2 Bde., 1918; Geschichte der deutschen Katholikentage, 2 Bde., 1920—23. **Zscharnack**

Kittel, 1. Gerhard, evg. Theologe, * 23. Sept. 1888 in Breslau als Sohn von 2, 1913 Privatdozent für NT in Kiel, 1917 in Leipzig, 1921 ao. Prof. daselbst, 1921 ord. Prof. in Greifswald, 1926 in Tübingen.

Vf. u. a.: Die Oden Salomos, überarbeitet oder einheitlich?, 1914; Jesus und die Rabbinen, 1914; Jesus als Seelsorger, 1917; Rabbinica, 1920; (Der Midrasch) Sifre zu Deuteronomium übersetzt und erläutert I, 1923; Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926. Urchristentum, Spätjudentum, Hellenismus, 1926. **A. Meyer**

2. Rudolf, evg. Theologe, * 28. März 1853 in Eningen (Württ.), 1879 Repetent in Tübingen, 1881 Gymnasialprofessor in Stuttgart, 1888 ord. Prof. für AT in Breslau, 1898 in Leipzig, seit 1924 im Ruhestand. — † Bibelwissenschaft: I, 6 d.

Vf. u. a.: Sittliche Fragen, 1885; Geschichte der Hebräer, 2 Bde., 1888—92; Bücher Richter und Samuel, bei † Kautzsch: Hl. Schrift des AT.s, (1894) 1922[4]; Books of Chronicles (in: P. † Haupts Regenbogenbibel), 1895; Anfänge der hebräischen Geschichtsschreibung im AT, 1896; Kommentar zu Jesaia (= † Dillmann, 1898[5]); Psalmen Salomos, bei Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen des AT.s II, 1900; Zur Theologie des AT.s, 1899; Kommentar zu den Büchern der Könige, 1900; Kommentar zu den Büchern der Chronik, 1902; Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte, (1902) 1908[3]; Biblia Hebraica, 2 Bde., (1905—06), 2. Aufl. 1909 und 1913 (Neubearbeitung mit P. Kahle 1928 ff); Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte, 1908; Geschichte des Volkes Israel, (1888), I 1923[6.7], II 1925[6.7], III 1 1927, III 2 1929; Die at.liche Wissenschaft nach ihren wichtigsten Ergebnissen, (1910) 1929[5]; Kommentar zu den Psalmen, (1914[1.2] 1928[3.4]); Die Religion des Volkes Israel, 1920; Die Zukunft der at.lichen Wissenschaft, 1921; Die hellenistische Mysterienreligion und das AT, 1924; Gestalten und Gedanken in Israel, 1926. — Gibt heraus: Beiträge zur Wissenschaft vom AT und NT seit 1908. — Lebensbeschreibung in: Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, 1925. **Gunkel**

Kitzingen am Main, Tochterkloster von † Tauberbischofsheim, etwa 740 gegründet, 748 Genesungsstätte † Sturms, dessen „Leben" († Eigil) dann viel-

leicht von hier angeregt wurde; nach wechselnden Schicksalen im Bauernkriege 1525 geplündert, 1554 durch den Markgrafen Albrecht Alcibiades von Brandenburg-Kulmbach aufgehoben.

G. Lill und F. K. Weißer: Stadt und Bezirksamt K. (Kunstdenkmäler Bayerns III 2), 1911, S. 38 ff; — F. Bernbeck: Kitzinger Chronik 745—1546, hrsg. von L. Bachmann, 1899, S. 17 ff; — Hauck³ I, 1904, S. 494; — M. Wieland: Das Kloster St. Maria in K., 1909; — Hans v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 304; — F. Flaskamp: Missionsmethode des hl. Bonifatius (ZMW 15, 1925, S. 86 ff). **Flaskamp.**

Klabund (eigentlich Alfred Henschke; 1891 bis 1928), Dichter, * in Crossen. Keiner Gruppe oder Schule zuzurechnen, eine unstete, wechselnde und spannungsreiche Natur, gläubig sich hingebend und frevelhaft zynisch, das Leben auskostend und dem Tode verflochten, schließlich zu dem dichterischen Bekenntnis durchfindend: „Logos lebt. Er erhellt Wunder, Wesen und Welt." Unter den „Gedichten" (gesammelt 1926), die die verschiedensten Töne anschlagen, ragen dichterisch die schlichten, melodischen, volksliedhaften hervor. Groß ist K. in der Nachfühlung religiöser Persönlichkeiten; z. B. „Mohamed", Roman (1917) und „Heiligenlegenden" (1921), denen er zum Teil einen feinen neuen Sinn gegeben hat, ohne die Volksfrömmigkeit zu verlassen. Berühmt wurde K. durch das Spiel „Der Kreidekreis" (1925), aus dem Chinesischen, aber durchaus eigene Schöpfung, eines der wirksamsten Dramen der Gegenwart, mit dem Sieg der Gerechtigkeit und Liebe endend. **Knevels.**

Klagelieder Jeremiae.

1. Das Buch wird im hebräischen Texte nach dem ersten, bezeichnenden Worte von Kap. 1. 2. 4 „'ēchā" („Ach") genannt; in der jüdischen Ueberlieferung heißt es „qinōth" („Leichenlieder"), griechisch „θρῆνοι", lateinisch „Threni", „Lamentationes", eine Bezeichnung, die für Kap. 1. 2. 4 stimmt, während allerdings Kap. 3 und 5 anderen Gattungen angehören.

2. Die „K. J." sind in der Geschichte der Erforschung der hebräischen Metrik (¶ Musik: II) dadurch von besonderer Bedeutung geworden, daß Karl ¶ Budde nach dem Vorgang anderer an ihnen den (freilich nur mit halbem Recht) sogenannten Qina-Vers, der aus fünf Versfüßen mit dem Einschnitte nach dem dritten besteht, entdeckt hat. Genauer läßt sich gegenwärtig nach Eduard ¶ Sievers, Studien zur hebräischen Metrik II, 1901, S. 120 ff. 550 ff sagen, daß mit diesen „Fünfern" zuweilen die „Vierer" wechseln. Andersartig ist das Gedicht von Kap. 5 gebaut, das vorwiegend aus „Doppeldreiern" besteht. — Ferner sind die Gedichte durch „akrostichische" Formen ausgezeichnet, d. h. es steht je ein bestimmter Buchstabe, und zwar in der Ordnung des Alphabets, am Anfang bestimmter metrischer Stücke: im ersten und zweiten Gedicht vor je drei Zeilen, im vierten vor je zwei Zeilen, im dritten tragen gar drei aufeinanderfolgende Zeilen denselben Buchstaben. Das fünfte hat, nach der Zahl der Buchstaben, 22 Zeilen. Durch diese Form ist gegeben, daß mit jedem Anfangsbuchstaben der Sinn immer wieder mehr oder weniger deutlich aufs neue anhebt. Dem Ganzen fehlt daher häufig der durchgehende, deutliche Zusammenhang und die klare, logische Anordnung; diese Schwäche ist an dem ermüdenden Eindruck der Gedichte mitschuld.

3. Von den fünf Gedichten gehören Kap. 1. 2 und 4 der Gattung der „politischen Leichenlieder" an (¶ Profane Dichtung im AT). Bezeichnende Züge dieser Leichenlieder sind folgende. Zunächst das erste Wort 'ēchā („Ach"; vgl. oben Nr. 1). Bedeutsam sind ferner die häufigen wehmütigen Betrachtungen über die frühere Herrlichkeit Zions: einst war sie reich an Volk, gewaltig unter den Völkern, eine Fürstin unter den Städten 1_{1}, der Schemel von Jahves Füßen 2_{1}, der Schönheit Krone, der ganzen Erde Wonne 2_{15} usw. Nun aber klagt das Leichenlied voller Schmerzen, daß alle diese Herrlichkeit dahin ist: die Stadt, einst so volkreich, liegt nun verlassen da; die einst als Fürstin über Städte gebot, ist jetzt zur Frönerin geworden 1_{1}; die Tore, einst Stätten des Volksgewühls, sind ohne Menschen 1_{4} usw. — Nebenher gehen allerlei traurige Beschreibungen der Not. Eigentümlich ist für diese, daß sie verhältnismäßig wenig konkrete Einzelheiten bieten; offenbar stehen die Lieder unter dem Zwange eines stark ausgebildeten Stils: alles, was man in solchem Zusammenhange etwa zu sagen vermochte, war damals schon oft ausgesprochen worden. Verhältnismäßig selten finden sich Erinnerungen an die Katastrophe selber: an den letzten Ausfallsversuch in die Wüste und die Berge 4_{19}, die Gefangennahme des geliebten Königs 4_{20}, das schauerliche Triumphgeschrei der in den Tempel eindringenden Feinde 2_{7} usw. Um so häufiger sind die Schilderungen des gegenwärtigen jammervollen Zustandes der Zerstörung und Demütigung. Bezeichnend sind dabei die vielen Bilder; auch diese, hier freilich ziemlich blaß geraten, gehören mit zum Stil der Leichenlieder; vgl. H. Jahnow, S. 105 ff. 185 f (s. Lit.). — Zum Leichenliede gehört auch, daß darin die Klage der armen Betroffenen geschildert wird. So heißt es auch hier, daß alles trauert und jammert, wobei die Leidtragenden: Priester, Jungfrauen, Greise usw., auch Wege und Tore, aufgezählt werden $1_{4.\ 11}$ 2_{10}. Dies Motiv tritt in Kap. 1 als das beherrschende auf: hier ist Zion selbst die Leidtragende, die über ihre Kinder weint 1_{16}, wie eine trauernde Witwe 1_{1}, alle um sich her zu Zeugen ihres Schmerzes aufruft $1_{12.\ 18}$, aber nirgends einen „Tröster" findet $1_{2.\ 3.\ 16\ f.\ 21}$. Das Lied schildert ihr Klagen $1_{1—11}$ und führt ihre jammernden Worte an $1_{9c.\ 11c.\ 12—16.\ 18—22}$. Etwas anderes ist es im zweiten Gedicht, in dem der Leichendichter selber mit seinem „Ich" hervortritt $2_{11.\ 13}$, über den Sturz seines Volkes klagt $2_{1—9}$, das kummervolle Zion mitleidig trösten möchte und zur Klage aufgefordert $2_{13.\ 18\ f}$, um dann dessen Worte anzuführen $2_{20—22}$. Auch in Kap. 4 spricht der Dichter im eigenen Namen die Klage aus („Ich" 4_{6}; „Wir" $4_{17—20}$). — Während also der Ton des Leichenlieds im allgemeinen festgehalten wird, zeigt sich doch, daß die Gattung schon ziemlich abgeblaßt ist: von dem ursprünglich herrschenden Bilde, der Klage über den Todesfall, ist kaum mehr die Rede. Auch haben andere Gattungen mit eingewirkt; während das alte Leichenlied keine Hoffnung kennt und nichts mit Jahve zu tun hat, werden hier gelegentlich Zion kurze Gebete in den Mund gelegt $1_{9c.\ 11c.\ 20\ ff}$ $2_{20\ ff}$, und auch andere Stücke erinnern an das „Volksklagelied" (vgl. unten), so daß es hier zu einer Umwandelung des Leichenliedes in ein religiöses Gedicht zu kommen beginnt (vgl. H. Jahnow, S. 170 f; H. Gunkel, Einleitung in die Psalmen, S. 136). Auch Prophetisches wirkt mit ein: Kap. 4 schließt mit einer Hoffnung $4_{21\ f}$.

Das fünfte Gedicht, für den oberflächlichen Blick den soeben besprochenen gleich, ist seinem Ursprung nach ganz andersartig: es ist ein „Volksklagelied", wie sie bei großen öffentlichen Un-

glücksfällen von der Gemeinde am Heiligtum aufgeführt werden (¶ Psalmen, 4). In solchen Liedern ist die Hauptsache die Bitte an Jahve, das Unheil zu wenden, die hier am Anfang 5_1 und Schluß 5_{21} ausgesprochen wird. Die Schilderung der Not, welche die Hauptmasse des Psalms ausfüllt 5_{2-18}, hat den Zweck, Jahves Herz zu rühren und ihn zum Einschreiten zu bewegen.

Wiederum zu einer andern Gattung gehört das dritte Gedicht, das Klagelied eines Einzelnen (¶ Psalmen, 7). Der Dichter beschreibt in mancherlei Bildern seine Not: zugrunde liegt wie in den meisten Liedern derselben Gattung eine schwere Krankheit, als Zeichen göttlichen Zornes empfunden 3_{1-18}, wobei der Leidende als gottverlassen vom Volke verhöhnt wird 3_{14}. Es folgt die Bitte: gedenke meiner 3_{19}! Zu diesem ersten Teil des Gedichts vgl. besonders Psalm 88. — Darauf allerlei fromme Betrachtungen, Trostgedanken, mit denen sich der Psalmist über sein Leid zu erheben sucht 3_{20-39}: eine Mischung von Lyrik und Reflexion, für die Psalmendichtung der letzten Zeit bezeichnend. — Der folgende Abschnitt $40-51$ bringt etwas ganz Neues: jetzt gedenkt der Dichter seines armen Volkes und redet nunmehr, anknüpfend an das soeben über Demut und Buße Gesagte, über das allgemeine Leid im Tone des Volksklageliedes (s. oben). Dann aber kehrt er wieder zu der eigenen Not zurück 52 ff, beschreibt in dem geläufigen Bilde einer Hadesfahrt, wie er schon fast tot ist, und schließt 55 ff nach der Sitte dieser Gattung mit der Gewißheit der Erhörung. — Diese innere Mannigfaltigkeit ist nicht, wie es moderne Literarkritiker tun, äußerlich aus der Zusammenarbeitung verschiedener Vorlagen, sondern aus einer Stilperiode zu erklären, in der die Gattungen zusammenzufließen beginnen; zu vergleichen ist im Wechsel der individuellen und allgemeinen Motive besonders Psalm 9. 10. Daß der Dichter an Jeremia gedacht habe, ist trotz gewisser Berührungen mit ihm (besonders 3_{48} f = Jerem 14_{17}) nicht anzunehmen; er denkt, wie alle Verfasser solcher Lieder, an sich selbst. Ebensowenig darf man behaupten, daß das Lied die übrigen Kapitel voraussetze und dem ganzen Buche Einheit und Gipfel geben wolle; es steht vielmehr, wie alle solchen Psalmen, für sich allein.

4. Die Gedichte stammen aus der Zeit nach dem Fall Jerusalems durch die Chaldäer (586; ¶ Israel, 12) und vor der Rückkehr der Verbannten und der Wiederbesiedelung der Stadt (538; ¶ Judentum: I, 1 a). Daß die Gedichte nicht allzuweit von der Katastrophe selber entfernt sind, tritt besonders deutlich in den mannigfachen Einzelzügen hervor, die das Gedächtnis damals noch bewahrt; vgl. besonders Kap. 2 und 4 (Nr. 3). Die Zustände geraume Zeit nach der Zerstörung der Stadt werden in Kap. 5 geschildert; vgl. $2-5.\ 8.\ 9$. Gegen zu späte Ansetzung der Gedichte spricht vor allem die Hoffnungslosigkeit der Lage, die auch 3_{42-51} hervortritt: ganz deutlich ist, daß eine Wendung zum Besseren noch nicht geschehen ist. Gegen diese Ansetzung sprechen nicht die Berührungen mit Deuterojesaia (Max Löhr, ZAW XIV, 1894, S. 42 ff), die nicht als schriftliche Entlehnungen zu erklären, sondern aus gemeinsamem poetischem Schatz entnommen sind.

¶ Jeremia, dem schon in Septuaginta, Vulgata und Talmud diese Lieder zugeschrieben werden, ist der Verfasser nicht. Vielmehr sprechen sie die Stimmung volkstümlicher Kreise aus, die in ihrer früheren Hoffnung aufs grausamste enttäuscht und völlig zerschlagen waren. Ganz anders der gewaltige Prophet, dessen wunderbarer Glaubensmut sich jetzt gerade zur höchsten Höhe erhoben hat. Auch die Meinung, daß die Gegenwärtigen die Sünden der Väter tragen müssen 5_7, ist volkstümlicher Art (¶ Individualismus II, 1), aber von dem Propheten bekämpft worden: vgl. Jerem 31_{29} f. Ebenso hatte zwar das Volk aber nicht Jeremia (37_6 ff) auf ägyptische Hilfe gewartet 4_{17}, und die Klage, daß die Propheten kein Gesicht mehr erlangen 2_9, paßt nicht in den Mund des Mannes, der nach wie vor seines Gottes sicher war. Die Stellung des Buches hinter dem des Jeremias findet sich noch nicht im Hebräischen, wo es viel mehr zu den Kethubim (¶ Bibel: I A) gehört.

Das Büchlein ist eine Gedichtsammlung, braucht also nicht von ein und demselben Dichter herzurühren. Daß verschiedene Verfasser anzunehmen sind, erkennt man daran, daß Kap. 1 eine etwas andere Reihenfolge des Alphabets als 2, 3 und 4 hat; darin tritt die verschiedene Ueberlieferung zweier Schreiberschulen hervor. Auch hat fast jedes Gedicht seine Besonderheit: 2 und 4 zeigen am deutlichsten die Augenzeugenschaft der Katastrophe; in 1 wirkt die Gattung der Leichenklage am stärksten nach; Kap. 3 und 5 vertreten andere Gattungen. Dazu die Verschiedenheiten in der Form; vgl. Nr. 2. Kap. 3 zeigt am deutlichsten die „Epigonenarbeit", wird aber zeitlich von den übrigen nicht allzuweit abstehen; vgl. besonders 3_{52}. — Der Versuch, eine ganze Entstehungsgeschichte des Buches (Löhr, s. Lit.) zu schreiben, überschreitet die Grenzen unseres Wissens.

Vgl. die „Einleitungen ins AT" sowie die Kommentare zu den K.n von Karl Budde: Fünf Megillot, 1898, S. 70 ff — Max Löhr, (1893) 1907², woselbst weitere Literatur — Hedwig Jahnow: Hebräisches Leichenlied, 1923; — Aelteres in RE³ X, S. 504 ff. **Gunkel**

Klages, Ludwig, * 1872 zu Hannover, ursprünglich Chemiker, dann Graphologe und Psychologe, ging um die Jahrhundertwende aus jenen Münchener Kreise hervor, dem Alfred ¶ Schuler und Stefan ¶ George angehörten. Seitens der Universitätswissenschaft durch Th. ¶ Lipps und besonders durch M. Palágyi angeregt, gehört ihm sein Platz angewiesen in der Nähe von ¶ Bachofen, ¶ Nietzsche und der romantischen Naturphilosophie. Die systematisch verwendete Grundformel: „Der Geist ist lebensfeindlich" führt zu einem weit über Kant hinausgreifenden ¶ Apriorismus sowie zu folgerichtiger Anwendung des romantischen Gedankens von der Polarität des Leibes und der Seele, Empfindung und Schauung usw. Sofern das durchaus biozentrisch angelegte System auch die Ethik mit erfaßt, wird ein Leistung des Willens streng verneint und dieser als die universelle Hemmtriebfeder bezeichnet. Der Grundzug seiner Metaphysik bildet die Ablehnung alles Logischen um seiner akosmischen Beschaffenheit willen. Alles Erscheinende ist beseelt. Nicht Dinge sondern Bilder sind beseelt, was zu einer Lehre von der Wirklichkeit der Bilder führt. Daraus geht eine neue Gestaltungspsychologie hervor, sowie eine neu begründete Lehre vom Ausdruck, die in der Graphologie ihre Anwendung erfährt. K. ergreift überall und mit antikem Pathos Partei für das Leben im Sinne eines tiefen Verständnisses für Religion.

Schrieb u. a.: Die Probleme der Graphologie, 1910; Prinzipien der Charakterologie, 1910, 4. Aufl. unter dem Titel Grundlagen der Charakterkunde, 1926; Vom Traumbewußtsein (Zeitschrift für Pathopsychologie, Bd. III, 1914, S. 1—20, 373—429); Mensch und Erde, 1929³; Vom Wesen des Bewußtseins, 1921; Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, 1923⁴; Vom kosmogonischen Eros, 1926²; Die psychologischen Errungen-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

schaften Friedrich Nietzsches, 1926; Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde, 1927; Persönlichkeit, Einführung in die Charakterkunde, 1927; Handschrift und Charakter, 1928[10]; Einführung in die Psychologie der Handschrift, 1928[2]; Der Geist als Widersacher der Seele, bisher 2 Bde., 1929. — Ueber K. vgl. C. A. Bernoulli: Bachofen und das Natursymbol, 1924, S. 373 ff; — M. Rinck: Die Grundlagen der Charakterkunde von L. K. (Zeitschrift für Menschenkunde, Heft 4, 1926, S. 48 ff); — P. L. Landsberg: Hochland, Okt. 1923. **C. A. Bernoulli.**

Klapp, Ludwig (1835—1911), evg. Theologe, * zu Sachsenberg (Waldeck), 1864—75 im waldeckischen Kirchendienst, dann Wanderredner des deutschen ¶ Protestantenvereins, seit 1882 Pastor an der Katharinenkirche in Hamburg.

Vf. u. a.: Sieben Predigten, 1903, und zahlreiche Vorträge. — Ueber Religion und ihre Wirkungen, Worte von K., sammelte L. Martens, 1904. **Mulert.**

Klarismus (Klare Kunde), von ¶ Elisarion begründet: heroische Einsicht in die Grausamkeit der Erfahrungswelt und Glaube an Erlösung und Verklärung. Das Sein ist ewige Zwieheit von Machtsucht und Liebe (Wirrwelt, Klarwelt); alle Wesen sind Eigenwesen; der Weltprozeß ist ewiges Drama der individuellen Erlösung der Seele mit Hilfe Gottes, nicht einmaliger Kampf zweier Prinzipien (Zarathustra, Mani), keine Welteschatologie. Gott ist also nicht Urheber der Wirrwelt, noch alles Geschehens, sondern schöpferischer Herr der Klarwelt, Heiland der inneren Läuterung der Seele in Leid, Leidenschaft, Irrtum, er offenbart sich der Sehnsucht in Liebe, Güte, Schönheit, insbesondere in Herolden des Glaubens und erleuchteten Werken der Kunst. Die Eigenwesen der Wirrwelt sind nicht starre Atome, uneigne Entelechien, passive Monaden, noch bloße Kreaturen oder Emanationen, sondern Eigenschöpfer, selbstverantwortlich, rastlos, leidvoll, suchen Zustimmung, irren und vergewaltigen, sehnsüchtig, doch aussichtslos, bis sie Gott erleben. Daher entsteht Verlangen nach dem „Du" der Liebe und Schönheit; dahin strebt ethische Entwicklung in Selbstüberwindung und Erkenntnis des „Nächsten"; dahin weist wahre Kunst. Die Wirrwelt ist nicht erschaffen, sondern zwanghafter, ewiger Gesamtstand der unerlösten Eigenwesen, ihre Prüfungsstätte und „Fegefeuer" in vorläufigen Gestaltungen und gegenseitiger Vergewaltigung; Wirrwelt ist Zeitlichkeit, ist Natura-Moritura (Tod, Geburt, Geschlechterspaltung, Erbunrecht der Selbsterhaltung durch Zerstörung). Die Klarwelt ist die göttliche Ordnung und Gemeinschaft der nur mit Gottes Hilfe zu Gottes Kindern gewordenen, in Gnade erlösten Wesen, in verklärter Gestaltung (ihre „Transsubstantiation"). Der K. kennt keine absolute Autorität der Ueberlieferungen und Bücher, kein „stellvertretendes" Opfer (als Bezahlung eines erzürnten Gottdämons), doch Selbstopfer und das Heldenopfer um erlösender Botschaft willen: so Christus. Sünde ist Wille zur vergewaltigenden Wirrwelt, Ablehnung der Klarwelt, Ueberhebung (ὕβρις) und Lieblosigkeit. Gebet ist nicht sowohl ein Mittel, um Gottes Willen zu beeinflussen, sondern mehr um die Seele selbst zum Empfang der Kraft Gottes zu befähigen. Weihestätte des K.: Sanctuarium Artis Elisarion in Locarno (Schweiz), seit August 1927 mit sakramentalem Wandgemälde „Die Klarwelt der Seligen" von Elisarion.

Vgl. Elisarion: Ein neuer Flug und eine Heilige Burg, 1911; Hymnen der Heiligen Burg, 1913; Wirrwelt und Klarwelt (Türmer, Juli 1927); — Ed. v. Mayer: Zukunft der Natur, 1916; — Derſ.: Der Protestantismus der Mündigen (Türmer, Juni 1925); — Marg. Mueller-Senftenberg: Die Erfüllung des neuen Zeitalters, 1929. **Ed. v. Mayer.**

Klarissenorden, Arme Klarissen, der II. Orden des hl. ¶ Franz von Assisi, den er im Verein mit der hl. Klara von Assisi (1194—1253, aus der Adelsfamilie der Scefi) am 18. März 1212 (Gelübdeablegungstag der Klara) begründete und bis 1217 selbst leitete. Zuerst in einem Benediktinerinnenkloster, dann im Kloster bei St. Damian (Damianistinnen). Die erste Regel verfaßte 1218/19 Kardinal Ugolino von Ostia (nachmals ¶ Gregor IX) im Anschluß an die Benediktinerregel; Milderung gab ¶ Innozenz IV, 1247, der die endgültige, der ¶ Franziskaner-Regel in zwölf Kapiteln nachgebildete Regel 1253 bestätigte: strenge Armut, Klausur, Stillschweigen und Fasten; eine weitere Milderung erfolgte 1263 durch ¶ Urban IV (Urbanistinnen). Die hl. Koletta (1381—1447) begründete die Reformkongregation zu Besançon im Anschluß an die ¶ Kapuziner (Kolettinnen). Der Orden breitete sich schnell in Frankreich und Spanien aus; 1233 entstand ein erster deutscher Konvent in Prag. Gegen 1600 bestanden allein in Deutschland an 900 Niederlassungen. Rückgang brachte die Französische Revolution und der Kulturkampf. In Bayern gibt es K.-Klöster in Regensburg, Riedenburg und Viehhausen, in Preußen seit 1887 wieder in Münster in Westf., 1898 in Bocholt, in Kevelaer und seit 1918 in Köln-Kalk. Heute zählt der K. etwa 12 500 Ordensmitglieder in 350 Konventen. Er ist ein beschaulicher Orden, zum Teil mit Unterrichterteilung und Mädchenerziehung. Kleidung: schwarzes oder braunes Wollgewand, schwarzer Strick (bei den Laienschwestern weißer), Schleier und Sandalen. An der Spitze steht die Aebtissin bzw. Vikarin. Im 16. Jhd. entstanden die Klarissen-Kapuzinerinnen oder Schwestern vom Leiden, die 1538 von Maria Laurentia Longo zu Neapel gestiftet wurden. Als Reformen des K.s gelten die K. der strengen Observanz in Italien, ferner die Alcantarinnen, die neben der Klarissenregel die Franziskanerkonstitutionen des ¶ Petrus von Alcantara befolgen.

RE[3] VI, S. 215; — Heimbucher II, S. 475 ff; — H. C. Wendlandt: Die weiblichen Orden, 1924, S. 382 ff; — Fr. Wauer: Entstehung und Ausbreitung der Klarissen, 1906; — Alfons Zak: Klosterbuch, 1911, S. 289 ff. **Sauren.**

Klassenkampf.

1. Soziologisch; — 2. Ethisch.

1. K. ist das Idol der marxistisch geschulten Arbeiterschaft, der Bürger- und Kinderschreck der Gegenseite. An sich ist er in einer auf dem Zusammenleben und Zusammenwirken verschiedener Klassen beruhenden Gesellschaft eine Selbstverständlichkeit, weil Freiheit und Selbstverantwortung des Einzelnen und der einzelnen Gruppen den Interessenkampf gleichsam zum Ordnungsprinzip der Gesellschaft machen, dieser Kampf nicht nur erlaubt, sondern geboten ist (¶ Kapitalismus, ¶ Liberale Wirtschaftslehre). Er ist darum auch immer und von vornherein beiderseitig, weil die Position, die die einen erringen wollen, von den anderen aggressiv verteidigt wird, wie diese Verteidiger, das Bürgertum, ja auch ihrerseits die gegenwärtige Position in revolutionärem Ansturm errungen haben. Hierbei dürfen die ideologischen Rechtfertigungen des gerade bestehenden Zustandes, z. B. die Lehren von der Heiligkeit des Privateigentums (¶ Eigentum), weil es aus Verdiensten um die Gesellschaft hervorgegangen sei, jeweils nur als Kampfmittel gedeutet und bewertet werden (¶ Liberale Wirtschaftslehre). Die Mittel des Kampfes (¶ Arbeitskämpfe) sind mannigfach und jeweils nach der Intensität der Kampfeslage abgestuft; sie umfassen auf der Seite der Arbeiter etwa die Lohnbewegung (¶ Lohn) und den ¶ Streik,

also den Kampf um einen höheren Anteil am gemeinsamen Güterertrage, aber unter Umständen mit den gleichen Mitteln auch das Ringen um allgemeine politische und soziale Besserstellung, z. B. in bezug auf die Koalitionsfreiheit (¶ Koalitionsrecht). Dazu kommen dann die Veranstaltungen für wirtschaftliche Kräftigung und geistige Ausbildung, durch welche die Arbeiter ihre Kampfeskraft zu erhöhen trachten, so daß im ganzen die ¶ Parteien, die ¶ Gewerkschaften und die Konsumgenossenschaften (¶ Genossenschaften, 3c) als die großen, miteinander kooperierenden, auch gelegentlich untereinander sichreibenden Organisationen des fortschreitenden K.s erscheinen. Dem Mittel des Streiks entspricht auf der anderen Seite die Aussperrung, den Gewerkschaften die ¶ Arbeitgeberverbände, der einen Partei die andere, und immer wird im politischen Gemeinwesen die Macht der Gesetzgebung und Verwaltung für den K. eingesetzt, z. B. in Steuer- oder Zollkämpfen oder umgekehrt bei steuerlicher Bevorzugung der Genossenschaften. Außer den Verfassungsfragen, welche die Bildung der politischen Macht regeln, und in ihrem Rahmen werden dann vor allem die Polizei- und Militärfragen in den akuten K. einbezogen, in dem Maße als er sich grundsätzlich verschärft und die Möglichkeit der Revolution bzw. Gegenrevolution sich erhebt. Die Tatsache des Kampfes als solche erlaubt kein Urteil über Recht und Unrecht; auch die Frage, wer angefangen hat, ist uninteressant, weil der jeweils Herrschende den etwaigen Angriff abwarten kann, die Gerechtigkeit seiner Herrschaft aber dadurch keineswegs bewiesen wird. Erst durch die Frage nach der Gerechtigkeit bekommt der K. sein Pathos, das Wort K. seine spezifische und prägnante Bedeutung als Bezeichnung für das kampf- und entbehrungsreiche Emporringen der aufstrebenden, geschichtlich jüngeren Klasse, heute der Arbeiterschaft, die, weil sie die jüngere ist, die Welt bereits verteilt vorfindet und daher sich selbst und ihre eigentümlichen sozialorganisatorischen Ideen im Kampf durchsetzen muß. In dieser Perspektive bezeichnet K. das spannungsreiche geschichts- und zukunftgeladene Zentrum der sozialgeschichtlichen und der mit ihr verbundenen geistesgeschichtlichen Dynamik und wird zum Symbol für alle gläubige Hoffnung auf neu und anders gestaltende Kräfte einerseits, für allen Abscheu vor der Begehrlichkeit des Sich-Durchsetzen-Wollens anderseits. Ueber die theoretische und geistige Begründung des K.s in diesem prägnanten Sinne vgl. ¶ Oekonomische Geschichtsauffassung, ¶ Sozialismus. **Heimann.**

2. Ob sich der K. unter christlich-sittlichen Voraussetzungen rechtfertigen läßt, ist eine der schwierigsten Fragen der christlichen Sozialethik. Ihre Lösung ist aber gleichzeitig brennend dringlich; denn alle in der Wirtschaft Tätigen, Unternehmer und Arbeiter, sind tatsächlich in ihn verstrickt, und manche andere, zumal Intellektuelle, empfinden es als sittliche Forderung, ihn an der Seite des Proletariats mitzukämpfen. — Die kirchliche und theologische Ethik hat mit wenigen Ausnahmen den K. abgelehnt und als unvereinbar mit der christlichen Ethik erklärt. Die Gründe dafür hat sie gesehen in der christlichen Forderung des Duldens und des Verzichts darauf, die eigenen Interessen zu erkämpfen (im Anschluß an Aeußerungen Luthers), des Gehorsams gegen gegebene Machtverhältnisse; vor allem aber betrachtete sie als Ziel ihrer christlich-sittlichen Aufgabe mit Recht den inneren Frieden im Volke durch Versöhnung der Klassen und Beseitigung der Feindseligkeit zwischen Kapital und Arbeit. Und dieses Ziel schien der K. zu gefährden.

Eine notwendige Vorfrage ist die: Ist dem Christen überhaupt ¶ Kampf erlaubt? Oder handelt es sich in der christlichen Ethik um Frieden um jeden Preis? Antwort: das Leben des Christen ist Kampf, auch in der Welt, aber für das Sein-Sollende, für Gottes Reich besser und deutlicher: für Gottes Schöpfungsordnung also auch für wirtschaftliche Gerechtigkeit. Luther hat diesen Kampf den mit der ständischen Gliederung der Gesellschaft gegebenen Aemtern und Berufen zugewiesen, ihn also aus der gesellschaftlichen Lage seiner Zeit gerechtfertigt. Es hängt nun vom Grad der Einsicht in die heutige Gesellschaftslage ab, ob man den K. für geboten erachtet oder nicht. So ist die zur Zeit Luthers lebendige ständische Gliederung bis auf wenige Reste verblaßt; damit auch die Begründung seiner Amtsethik für die Bewältigung der heutigen Weltaufgaben des Christen unzureichend. Heute ist die Struktur der Gesellschaft ohne den Begriff der Klasse nicht zu begreifen. Er ist bestimmt durch die Tatsache des Besitzes oder Nichtbesitzes an Produktionsmitteln und dem davon abhängigen Grad der ¶ Macht. Trotz mannigfaltiger Zwischenstufen sind die die kapitalistische Gesellschaft (¶ Kapitalismus) bestimmenden Klassen die der Besitzer der Produktionsmittel und die der Besitzlosen, die nur dann vermittels ihrer Arbeitskraft Lebensunterhalt erwerben können, wenn sie von den Besitzenden zugelassen werden. Diese durch die sozialpolitische Gesetzgebung (¶ Sozialpolitik) nur gemilderte, aber nicht aufgehobene Tatsache führt aus der Notwendigkeit, daß jeder Mensch ein möglichst großes Maß von freier Selbstbestimmung und Lebensspielraum erstrebt, zum K., sowohl von oben als von unten. Die Formen des K.e sind verschieden, heute vollziehen sie sich in der Form des organisierten, durch das ¶ Arbeitsrecht geschützten Kampfes zwischen den ¶ Arbeitgeber- und -nehmerverbänden; ihre Mittel sind Verhandlungen, Gestaltung der staatlichen Gesetzgebung, Ausnützung der wirtschaftlichen Lage, Bearbeitung der öffentlichen Meinung, Streik und Aussperrung. Auch die christlichen ¶ Gewerkschaften (: II) kämpfen diesen K., ohne ihn freilich so zu nennen, und die evg. Kirche Deutschlands hat ihn offiziell in Bethel (¶ Arbeiter II, 4) 1924 anerkannt, mit Recht, weil sich unter den gegebenen Verhältnissen nur so eine relative wirtschaftliche Gerechtigkeit verwirklichen läßt.

In der kapitalistischen Gesellschaft kann dieser Kampf aus sittlichen Gründen nicht verwehrt, wohl aber muß er als Notbehelf, als Vorläufiges empfunden werden. Denn allein mit dem Ziel möglichster Daseinsverbesserung in der kapitalistischen Gesellschaft ist er nur Interessenkampf, als solcher berechtigt, weil notwendig, aber nur nach Fall und Umständen sittlich berechtigt. Nur derjenige K. der Gegenwart ist mehr als bloßer Interessenkampf, d. h. nicht ethisch zweideutig, der einen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Zustand erstrebt, der die Klassenscheidung als untrügliches Zeichen wirtschaftlicher Sinnlosigkeit und Ungerechtigkeit aufhebt und sich selbst damit überflüssig macht. Nur aus seinem Ziel erhält der K. seine ethische Sanktion; und nur wenn er seine eigene Aufhebung in einer klassenlosen Gesellschaft erstrebt, ist er mit gutem christlichem Gewissen zu führen. In diesem Ziel der Aufhebung des K.s und der Versöhnung von Kapital und Arbeit trifft sich das Wollen der christlichen Kirchen mit dem des sozialistischen Proletariats. Ob das Ziel des Friedens der Klassen zu erreichen ist, wie die Kirchen wollen durch sittlichen Appell an die Gewissen unter Beibehaltung der bestehenden Eigentumsordnung (¶ Eigen-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

tum) oder, wie die sozialistischen Klassenkämpfer wollen, durch Veränderung der Eigentumsordnung, ist eine umstrittene Frage, die hier nicht entschieden werden kann, aber nicht geeignet ist, dem K. als Weg zu diesem Ziel seine sittliche Berechtigung zu rauben. Es hat der K. zum Ziel eine neue soziologische Gestaltung der Menschheit, die durch Wirtschaftsfrieden und Zusammenwirken von Kapital und Arbeit ausgezeichnet sein soll. Abgesehen von diesem auf die Menschheit gerichteten Ziel beweist der K. seine sittliche Leistung da, wo er Menschen in hingebender Solidarität zusammenschließt und zu den erstaunlichsten Opfern begeistert.

Von größter sittlicher Wichtigkeit ist die Art der Mittel, welcher sich der K. bedient. Die christliche Ethik kann nur die Mittel geistiger Macht zugestehen: Koalition, von Wahrhaftigkeit und Offenheit getragene Agitation, Gestaltung der öffentlichen Meinung und Neubildung des Rechtes auf dem Wege des bestehenden Rechtes. Solche K.e verlaufen jedoch nicht ohne Leidenschaftlichkeit; daher die Forderung, daß sie geführt werden mit Besonnenheit, unter Vermeidung persönlichen Hasses — denn sie gelten nicht Personen, sondern einem System — und unter Verhinderung der blutigen Gewaltlösung. Wird der Klassenkämpfer trotz aller Mühe um die Verhinderung der blutigen Lösung doch vor die Entscheidung der Beteiligung an Revolutionskämpfen gestellt — die Geschichte der Gesellschaft mußte gerade an entscheidenden Wendungen durch Blut schreiten —, gehört das zu den tragischen Fällen, in denen die christliche Ethik es sich versagen muß, eine allgemeingültige Maxime aufzustellen. Eine zweideutige Christlichkeit wäre es jedenfalls, mit angeblich sittlichen Argumenten solchen Entscheidungen auszuweichen und hernach die Vorteile mitzugenießen, die Andere durch Opfer im K. errungen haben.

E. Heimann: Die sittliche Idee des Klassenkampfes, 1926; — W. Herrmann: Ethik, 1913⁵; — G. Wünsch: Evg. Wirtschaftsethik, 1927; — Derſ.: Christliche Sittlichkeit und sozialistische Wirtschaft, 1928. **Wünsch.**

Klassizismus (Klassik).

1. Vom Sturm und Drang zur Klassik; — 2. Gott und Welt; — 3. Gott und Natur; — 4. Gott und Mensch; — 5. Christentum und Griechentum.

1. Zwei große geistige Strömungen versuchen im 18. Jhd. die allzuscharfen Bindungen der protestantischen ¶ Orthodoxie zu lösen: die allgemein-europäische ¶ Aufklärung und der national-individualisierende ¶ Pietismus. Die Aufklärung strebt die Befreiung durch die Allgewalt der Vernunft, der Pietismus durch die Allgewalt des Gefühls an, beide einseitig in ihrer Art, beide zu schwach, um die Orthodoxie endgültig zu beseitigen. Zu stark waltet über beiden noch der Druck früherer Gebundenheit; Aufklärung und Pietismus kennen deshalb noch jene müde Apathie, die wir als Gelassenheitsprinzip bezeichnen. Dieses Gelassenheitsprinzip als Restbestand früheren orthodoxen Druckes verhindert noch, daß die inneren Spannungen beider Strömungen sich schon als Kampf entladen. In dieser Welt der Gelassenheit entstand eine Krise, als die von England her vordringende Welle der Empfindsamkeit Aufklärung und Pietismus in gleicher Weise erfaßte und wandelte. Die „Verbesserung des Willens und des Herzens“ in einem „unaufhörlichen Fortgang der Seele“ zum „stets währenden Anwachsen ihrer Herrlichkeit“ (aus ¶ Moralischen Wochenschriften der Zeit) ist das neue Ziel der sentimental bewegten Aufklärung; Weltbildgestaltung aus einem begnadeten Sehertum, aus dem monologischen Sentiment der fanatisch gewordenen, neuentdeckten, eigenbedingten Seele heraus (¶ Klopstock) das Ziel des durch die Empfindsamkeit erregten Pietismus. Die Verschiedenartigkeit dieser Potenzen, die sich dennoch begegnen im heißen Bemühen nach einem seelischen „Sichfühlen“, zeigt die Spannweite deutschen Geistes; zeigt die Aufschwungskraft, von der die weitere Entwicklung erfüllt war. Diese Entwicklung freilich konnte erst durch die radikale Tat, durch eine kulturelle Tat zum Durchbruch kommen, die deutscher Weltanschauung, deutschem Leben und deutscher Kunst zugleich gerecht werden wollte. Sie wurde verwirklicht in jener literarischen und zugleich allgemein-kulturellen Revolution, die wir gewöhnt sind, als Sturm- und Drangbewegung zu bezeichnen, und in deren Entwicklungsgang zunächst beide Willensrichtungen: die rationale und die religiöse, unterirdisch weiterwirken. Der Kampfruf freilich war antirational gerichtet: Zivilisation und Vernunft sollten vernichtet, Natur und Gefühl auf den Thron erhoben werden. Die optimistische Verwissenschaftlichung eines dogmenlosen, aufklärerischen Weltbildes verblaßt allmählich; die vom Pietismus irrational vorbereitete Kultur des Religiösen rückt in den Gefühlskreis der heißen Leidenschaftswelle. Der Pietismus hatte das Irdische lediglich als Anstoß und Grenze genommen, um über sie hinaus ins grenzenlose Unendliche vorzudringen, von dem auch alle Bezirke des Irdischen, von dem die gottbegnadete Seele ihr Licht erhielt. ¶ Hamann aber, der Johannes der Sturm- und Drangbewegung, reißt nun die Grenzen zwischen Gott und Welt nieder; das flutende Leben in allen seinen Erscheinungsformen wird ebenso gottgegeben erfaßt, wie die Welt des Uebersinnlichen. Die Schrankenlosigkeit dieses neuen Lebensgefühls, dieses gottbestimmte Prophetentum eines sinnlichen und zugleich übersinnlichen Weltverstehens führt die pietistische Gefühlsseligkeit aus ihrer Gelassenheit hinaus in die Arena mutigen Kampfes. Die zugleich religiöse und sinnliche Totalität dieses irrationalen Weltbildes, das uns etwa auch in frühen Bestrebungen ¶ Lavaters entgegentritt, hat die Grenzen zwischen Himmel und Erde freilich nicht bindungslos eingerissen; sondern sie erscheint gerade durch die Aufhebung dieser Grenzen in jedem einzelnen Fall gebunden an die Grenzen des Gottgegebenen, gebunden an die Geltung der Bibel — mag auch an die Stelle einer orthodoxen Auslegungsdogmatik und verstandesmäßigen Objektivierung nun ihre subjektive, symbolerfüllte Lebensdeutung getreten sein. Dieses pietistisch inspirierte Festlegen auf die Lebensgeltung der Bibel, auf die Anerkennung der Bibel als der endgültig-gottgegebenen Grundlage für alles sittliche Verstehen von Welt und Menschen wird bald als drückend empfunden. Zu sehr hatte die Aufklärung das Lockbild einer dogmenlosen, bibelbefreiten Geisteswelt vorgegaukelt, als daß nun die Sturm- und Drangbewegung in ihrem Befreiungsfanatismus nicht gierig auch nach solcher Entfesselung getrachtet hätte.

Dieser Kampf mit dem ererbten Glauben ist für die Sturm- und Drangbewegung freilich zum krisenhaften Wendepunkt geworden; denn die nun einsetzende pantheistische Entwicklung (¶ Pantheismus) leitet bereits zu Anschauungszonen der Klassik hinüber. Die Auseinandersetzungen mit dem Christentum werden vor allem von jener Persönlichkeit geführt, die schon für die geistige Weiterentwicklung der Sturm- und Drangbewegung über die Ekstatik Hamanns hinaus von entscheidender Bedeu-

tung geworden war: von ¶ Herder. Selbst protestantischer Theologe, war er von Hamann und seinen Anschauungen ausgegangen, hatte sich durch das Welt- und Naturerlebnis seiner großen Seereise zu ¶ Rousseau hinentwickelt und stand nun in seinen Bückeburger Tagen vor der Gewissensfrage, nach welcher Richtung hin die religiöse Problematik zu vertiefen sei. Denn daß in solcher religiösen Problematik der Schlüssel zum Neubau des deutschen Geisteslebens liege, war nicht nur den Pietisten und Aufklärern, sondern auch den Stürmern und Drängern klar gewesen. Für den Theologen Herder gab es da keinen andern Weg, als noch einmal vom Bibel-Fundament aus die geistigen Lebensmöglichkeiten der christlichen Metaphysik zu durchschauen. — Die Entscheidung aber ging symptomatischer Weise von ursprünglich aufklärerischer Seite aus. Wir müssen uns den Uebergang von der Sturm- und Drangbewegung zur Klassik vorstellen als Rückschlag der Vernunftkraft gegenüber der zerfließenden Gefühlsseligkeit. Zur Konsolidierung der neu eroberten Werte bedurfte es klar wägender, verstandesmäßig durchleuchtender Begriffs-Umgrenzungen — freilich nicht mehr platt-rationaler, sondern gemäß den neu gewonnenen, irrationalen Einsichten, idealistischer (¶ Idealismus: II. III). Das Rüstzeug dazu aber vermochte dennoch die Aufklärung zu bieten; es mußte nur aus einer neuen geistigen Haltung heraus genützt werden. Kein Geringerer als ¶ Lessing spielt hier die Mittlerrolle: er sieht das Land der Sehnsucht, erkennt es kritisch, kann es aber künstlerisch nicht mehr zur Gänze erreichen. Wie sein „Nathan" an der Schwelle der klassisch-deutschen Humanitäts-Dichtung steht, so geben seine theologischen Schriften den Anstoß zur Wandlung der religiösen Auffassung. Herders Auseinandersetzung mit der christlichen Metaphysik wird immer mehr zur „Auseinandersetzung zwischen Hamann und Lessing, die mit dem Siege Lessings endet" (Korff). Herders Schrift über Lessing gibt uns ein deutliches Bild dieses Ringens; Herders Berufung nach Weimar aber schließt es endgültig zugunsten der neuen, dogmenlos-idealistischen Religiosität ab — denn ¶ Goethe war indessen auf seinen naturwissenschaftlichen Wegen zu ähnlichen Resultaten gekommen. Und dieser Weg der dogmenlos-idealistischen Religiosität wird pantheistisch eingeleitet im Geiste ¶ Spinozas. Sein Ruf geistert schon durch die Sturm- und Drangbewegung; aber noch wagt man nicht, sich zu ihm zu bekennen. Nun aber flammt kurz nach Lessings Tod die Nachricht auf, Lessing hätte sich noch kurz vorher in einer von Goethes Prometheus-Ode ausgegangenen Unterredung mit Friedr. Heinr. ¶ Jacobi offen zum Pantheismus Spinozas bekannt und die Existenz eines „persönlichen, außerweltlichen Gottes" negiert: „Die orthodoxen Begriffe der Gottheit sind mir nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. ἓν καὶ πᾶν! Ich weiß nichts anderes." Und auf Jacobis Frage, ob dies denn Identifizierung mit Spinoza bedeute, hatte er geantwortet: „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen anderen." — Die Wirkung dieser Nachricht war von größter Tragweite: der berühmte Spinoza-Streit reißt Klüfte auf und scheidet Alt und Neu. Der Bruch Goethes mit Jacobi und Lavater bedeutet die Absage Weimars an die christliche Metaphysik; Herder und Goethe bekennen sich nun offen zum Pantheismus. Freilich nicht in dem Sinne, als ob sie völlig Spinozas Lehre übernommen hätten. Wohl aber gilt sie ihnen als Anlaß und Voraussetzung. Mit Spinoza vor allem, daneben mit ¶ Shaftesbury und ¶ Leibniz, wür die neue religiöse Problematik sich zu befassen habe um den neuen Weg zu finden, meint Herder Jacobi. Herders Schrift „Gott, einige Gespräch (1787) sind die Erfüllung dieses Versprechens. W dieser Kundgebung des protestantischen Theolog für die „Idee des Allgottes" war dem Pantheism der Klassik das Tor geöffnet. Seine deutsche Weite entwicklung kennzeichnet das Geschick des ganz deutsch-klassischen Geisteslebens.

2. Von der naheliegenden Frage, ob Spinoz Lehre als Atheismus aufgefaßt werden müsse, w Jacobi meinte, geht Herders „Gott"-Abhandlu aus. Schon Goethe hatte diese Zumutung z rückgewiesen (¶ Goethe, 2). Herder nun legt d wie Spinozas Weltauffassung von Atheismus ni nur weit entfernt sei, sondern geradezu tiefste Re giosität und Gottgläubigkeit bedeute (¶ Herder, Spinozas Begriff des Absoluten sei keine leere Ko struktion, sondern Urgrund alles Seins, so daß das D sein Gottes nicht erst bewiesen werden müsse, sonde Dasein und Gott identisch seien. Bei dieser Verteil gung von Spinozas Gottesbegriff als der wahrhaft Auslegung des Weltgefüges geht Herder freilich ha bewußt und halb unbewußt über Spinozas Anscha ungen hinaus; damit wird die Interpretation Spinoz immer mehr zur religiösen Spiegelung der werdend Klassik. Spinoza hatte sich noch mit ¶ Descartes' Du lismus von Geist und Materie herumgeschlagen, oh die Brücke zu finden. Herder nun schöpft aus d von Lessing schon geahnten und geforderten Dyn mik alles Geschehens: er stellt in bewußtem Hi ausgehen über Spinoza den Begriff der „substa tiellen Kraft" in den Brennpunkt der neu Metaphysik: „... Wenn seine (Spinozas) Gotth unendliche Eigenschaften in sich faßt, deren jede e ewiges und unendliches Wesen ausdrückt, so haben n nicht mehr zwo Eigenschaften des Denkens und d Ausdehnung zu setzen, die nichts miteinander geme hätten: Wir lassen das anstößige, unpassende Wo Eigenschaft (Attribut) überhaupt weg und setzen d für, daß sich die Gottheit in unend lichen Kräften auf unendliche Weis offenbare." Gott erscheint Herder als die „Urkra aller Kräfte"; seine Seele durchglüht die Materi seine Unendlichkeit offenbart sich „in jeder Na turkraft": „In jedem Punkte seiner Wirkun der für uns nur ein Punkt ist, trägt das Wesen d Ewigen seine ganze Unendlichkeit in sich." Die Vo stellung eines persönlichen, d. h. vermenschlichte wenn auch außerweltlichen Gottes im Sinne d orthodoxen Christentums erscheint damit endgült von Herder abgelehnt; und er trifft sich darin durc aus mit Goethes Prometheus-Ode. Anderseits ist aber für den neuen, idealistischen Geist der werdend Klassik mit bloß materialistischem ¶ Pantheismu d. h. mit Gleichsetzung von Gott und Welt, nicht geta Gottes Unendlichkeit kann mit den endlichen Schra ken der Welt nicht in Einklang gebracht werden. D Welt erscheint vielmehr nur als realisierender Rahm der ewig sich verwandelnden Gotteskraft. Der imm wieder sich erneuernde „Weltprozeß" zeigt diese we über die jeweilige Welt-Gestaltung hinaus, von Ewi keit zu Ewigkeit reichende Kraft Gottes. Damit erhe sich die klassische Religiosität aus bloßem Pantheismu zur idealistisch-vergeistigten Höhe des ¶ „Panen theismus". Der Beweis dieser fließenden Gotte kraft im Weltprozeß, also die Problematik einer neue ¶ Theodizee erscheint Herder mit als Hauptau gabe der neuen Weltauffassung. Wie Lessing ge

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

auch er wieder von Spinozas geradezu naturwissenschaftlicher Welt-¶Kausalität aus. Aber diese Welt-Kausalität durfte nicht als Mechanisches erscheinen, mußte mit der Frage des freien Willens (¶ Willensfreiheit) in Einklang gebracht werden, sollte die Urkraft Gottes nicht mit natürlicher Notwendigkeit identifiziert werden. Das Freiheitsbewußtsein des Menschen gab Herder den Schlüssel: wie jeder Mensch — als Träger göttlicher Kraft — mit einem Teil der göttlichen Freiheit erfüllt sei, so repräsentiere die Schicksalsnotwendigkeit der Welt das überall waltende Gesetz Gottes; eine Auffassung, wie sie auch Goethes Gedicht „Das Göttliche" deutlich widerspiegelt. „Die Gottheit, in der nur eine wesentliche Kraft ist, die wir Macht, Weisheit und Güte nennen, könnte nichts hervorbringen, als was ein lebendiger Abdruck derselben, mithin selbst Kraft, Weisheit und Güte sei, die ebenso untrennbar das Wesen jedes in der Welt erscheinenden Daseins bilden", erklärt Herder schließlich — und meint unter „Abdruck" nichts anderes als die lebensvolle Gestalten- und Erscheinungswelt vor allem der Natur. Ergründende Betrachtung der Naturformen, fortschreitend-vernünftige Durchleuchtung ihres göttlichen Gestaltungsgesetzes ist Herder und Goethe von da an Grundbedingung ihrer, d. h. der klassisch-idealistischen Weltauffassung.

Wie sehr all diese Anschauungen dem Geist der Zeit entsprachen, merken wir bei einem Blick in ¶ Schillers gleichzeitige philosophische Schriften und Dichtungen. Von Leibniz und Shaftesbury war Schiller hergekommen; Spinoza hat auch in seinen Anschauungen Epoche gemacht, wenngleich vor allem Leibnizsche Ideen auch noch weiterhin das panentheistische Gewebe durchleuchten. Leibniz hatte das „Prinzip der Liebe" als höchsten Glückseligkeitsfaktor hingestellt. Ihn nimmt Schiller auf, nicht nur um das Einzelwesen aus seiner Vereinsamung zu lösen, sondern auch um den Zusammenhang des ganzen Weltgefüges mit und durch Gott zu klären.

„Sphären ineinander lenkt die Liebe,
Weltsysteme dauern nur durch sie.
Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder,
Ohne Liebe preist kein Wesen Gott!"

heißt es schon in der „Phantasie an Laura". Dieses gottgegebene „Prinzip der Liebe" aber verbürgt die immer wiederkehrende Herkunft des Menschen aus Gott, erklärt seine unnennbare Sehnsucht, sich zu Gott emporzuringen. In wundersamer Eindringlichkeit leuchtet Schillers „Geheimnis der Reminiszenz" in diese Zusammenhänge von Welt und Gott und reißt vollends den Vorhang in dem Gedicht „Freundschaft" weg, in dessen vielzitierten Strophen vom „großen Weltenmeister", der aus Sehnsucht nach dem Echo seiner Herrlichkeit die Menschen schuf: „Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit!"

„Fand das höchste Wesen schon kein gleiches —
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm! — die Unendlichkeit."

Ideen leibnizscher und spinozistischer Herkunft finden hier ihre Vermählung in einem höheren Dritten, das Herders und Goethes Auffassungswelt schon außerordentlich nahe stand. Zu endgültiger Formulierung gedeihen diese Gedankengänge dann in der „Theosophie des Julius", die in die „Philosophischen Briefe" von 1786 eingegliedert ist. Das „Gebäude des Universums" erscheint ihm hier als ein ins Leben getretener Gedanke Gottes. „Die Natur ... ist ein unendlich geteilter Gott. Wie sich im prismatischen Glase ein weißer Lichtstreif in sieben dunklere Strahlen spaltet, hat sich das göttliche Ich in zahllose empfindende Substanzen gebrochen." Diese Brechungen des Unendlichen aber werden zusammengehalten nur durch das „Prinzip der Liebe". „Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müßte endlich zur Aufhebung jener Trennung führen oder ... Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist die Liebe". „Also Liebe, mein Raphael, ist die Leiter, wodurch wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit." „Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder einzelne die Welt." Ein Ideenkreis, der dann im Lied „An die Freunde" seine ekstatische Gestaltung findet. Und all diese Argumentationen werden im philosophischen Gespräch des gleichfalls zuerst in der „Thalia" erschienenen „Geistersehers" nach der Problematik der gottgegebenen Notwendigkeit durchaus im Sinne von Herders „Gott" ergänzt. Dieses Weltbild wäre jedoch unvollständig, würde in ihm nicht jener dem Panentheismus so naheliegende, von Leibniz und Shaftesbury durch Schiller der Klassik überbrachte Gedanke: Gott ist der größte Künstler, der Künstler ein kleiner Gott, an der Schwelle der neuen Weltauffassung in Schillers „Künstlern" aufleuchten. Immer wieder dringt diese Ideenverbindung im Bezirk des Idealismus auf (das ¶ Aesthetische, 3), wenngleich sie sich allmählich Kantischen Formulierungen zu assimilieren strebt. Schillers akademische Antrittsrede „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte" offenbart dieses zukunftsweisende Ringen.

Goethe dagegen versucht, spinozistische Ideen durch neuplatonische weiterzuführen. Noch in der „Philosophischen Studie" der achtziger Jahre (veröffentlicht erst 1891) wird das Unendlichkeitsproblem durchaus in Uebereinstimmung mit Herder und Schiller zum Hebelpunkt der Weltbeurteilung; freilich nicht nur als äußere Durchgangs- und Sehnsuchtsform, als Spannung zwischen Irdischem und Ueberirdischem, sondern zugleich als innere Unendlichkeit des Lebens. Diese innere Unendlichkeit Gottes, die zugleich in Welt, Natur, Mensch sich offenbart, sieht Goethe späterhin immer stärker in der Rhythmik ewiger Bewegung, ewiger Entwicklung, ewiger „Umschaffung des Geschaffenen" (vgl. z. B. das Gedicht „Eins und Alles"). Und wie sehr spiegeln dann einzelne Gedichte aus dem „Westöstlichen Divan" (vor allem „Wiederfinden") den schon von Schiller vorgestellten Entwicklungsgang der Welt aus Gott und ihr Wiederheimfinden zu ihm — Ideenzüge, die hier im Divan starke Einwirkungen neuplatonischer Elemente aufweisen und infolgedessen sehr stark mit jenem Weltbild übereinstimmen, das Goethe am Schluß des 8. Buches von „Dichtung und Wahrheit" als Kosmogonie seiner Jugend hinstellt. Durchaus in Uebereinstimmung mit seinen naturwissenschaftlichen Ueberzeugungen wird hier das Losreißen der Einzelindividuen von der Allheit Gott, dieses Suchen eines eigenen Mittelpunktes, diese „Konzentration" (wie Goethe es nennt) als Materialisation der Welt proklamiert und damit ein dichterisches Bild für das Gesetz der Kohäsion geschaffen. Das eigentliche Leben dieser Welt aus Gott aber wird erst durch einen zweiten Schöpfungsakt gewährleistet, der neben die „Konzentration" die „Expansion" in rhythmisch gleichem Wechsel stellt: Egoismus und Liebe als Grundnotwendigkeiten der gottgegebenen Welterisenz (¶ Goethe, 2).

3. All diese Ideen von Gott und der Welt wirken begreiflicherweise aufs stärkste hinüber auf die klassisch-idealistische Naturauffas-

sung. Wieder sind es vor allem Herder und Goethe, die sie — von verschiedenen Seiten herkommend — ausbilden. Die Naturauffassung der Stürmer und Dränger war hingebend gewesen und vom Nurgefühlsmäßigen ausgegangen. Die panentheistische Klassik nun läßt dieses Naturgefühl zum ¶ Naturgesetz emporwachsen. Goethe sieht diese gesetzliche Naturentwicklung von der Morphologie des Gestaltwandels (¶ Entwicklung: I, 1), Herder von der Geschichtsperspektive her (¶ Geschichte: II, 2). Der lebendige Organismus der Natur, und d. h. zugleich Gottes, erscheint Goethe als „geprägte Form, die lebend sich entwickelt". Herder geht in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" darüber hinaus. Für ihn ist nicht nur die Tatsache des Gestaltwandels maßgebend für höchste Lebensentfaltung, sondern der Wertbegriff, das Wertverhältnis der einzelnen Wandlungsphasen wird für ihn wesentlich. Erst dadurch, daß Herder in Goethes Gedankengebäude den Gedanken vom „Prinzip der Steigerung" einführt, erhebt er diese Naturauffassung zur religiösen Problematik. Denn wenn auch die ewig-gesetzliche Metamorphose die Unendlichkeit der Natur und damit Gottes zu beweisen schien, so war der tiefere Sinn des Panentheismus erst damit organisch begründet, daß eine Steigerung der Gestaltvollkommenheit die Naturelemente wieder zu Gott zurückführte, sie seiner Wesenheit immer stärker annäherte. Daß beide, Herder und Goethe, trotz Annahme einer von Gott gegebenen, vernünftigen Gestaltwandlung die Grenzen des Rationalen zu achten wußten und über die Linie der „Urphänomene" nicht ins unergründliche Geheimnis der Weltentstehung zurückstrebten, lag durchaus im Wesen der irrationalen Herkunft der klassisch-idealistischen Gedankenwelt.

4. Seit ¶ Humanismus und ¶ Renaissance hatte im modernen europäischen Geistesleben ein Lebensideal Eingang gefunden, das wir als ¶ Humanitätsideal zu bezeichnen pflegen. Die Antike, die man vielfach als Anlaß und Quelle angesehen hat (¶ Antike, 4 c; ¶ Humanität), erscheint gleichwohl in diesem Zusammenhang nur als Bildungs- und Durchgangsfaktor. Um diesem Humanitätsideal näherzukommen, hatte die Aufklärung das christliche Dogma vernichten geholfen. Aber erst die Sturm- und Drangbewegung verstand ihr eine neue religiöse Folie zu geben, ohne die es hätte verdorren müssen. Wie die Welt erklärt wurde als Strom Gottes, so fühlte der Mensch sich als Manifestation Gottes: „Seine Religiosität besteht nicht länger in einem vorstellungsmäßigen Glauben an Gott, sondern in dem Gefühle, Gott selber in sich zu tragen und diesem innerlichen Gotte verantwortlich zu sein" (Korff). Aber die Endlichkeit der Welt, ihre Grenzen lassen das Unendlichkeitsstreben des Geniegefühls zerschellen. Dieses Defizit des Menschentums zu überwinden, d. h. die Brücke zu schlagen zwischen Gott und Mensch, aber auch zwischen Welt und Mensch, zwischen Leib und Seele, dies erscheint als Grundaufgabe des neuen klassisch-idealistischen Humanitätsideals, das berufen war, die radikale Tonart der Stürmer und Dränger harmonisch beruhigend abzulösen. Goethes „Wilhelm Meister" und „Faust", „Iphigenie" und „Tasso", „Hermann und Dorothea" sind als Kunstwerke dieser neuen Humanitätsidee erwachsen (¶ Goethe, 1), und ¶ Schiller hat mit Kantischer Vernunftschärfe die theoretische Begründung geliefert.

Zwei Ziele setzt sich das klassische Humanitätsideal; sie beide charakterisiert Schiller mit seiner Wesensergründung des „Wilhelm Meister": „Wilhelm tritt v einem leeren und unbestimmten Ideal in ein b stimmtes tätiges Leben ein, aber ohne die idealisi rende Kraft zu verlieren". Das erste Ziel heißt de nach: Reifmachen für die Wirklichkeiten des Lebe sein Mittel: Begrenzung und Entsagung. Nur B grenzung und Entsagung ermöglichen das reife Gl der Verwirklichung. Jede erreichte Wirklichkeit ab ist eine Realisierung Gottes. Die Lebensbejahu des alten Faust, sein Leben als Tat, wollen das Gleic besagen: „Gott ist die Tat." Das zweite Ziel ab verbindet sich diesem ersten unlösbar: nicht nur u bloßes Reifmachen für die Wirklichkeiten handelt sich, sondern zugleich um Beibehaltung der „ideal sierenden Kraft", d. h. jener inneren Göttlichkeit, d solche Wirklichkeiten des Lebens symbolisch zu ve klären imstande ist. „Alles Vergängliche ist nur e Gleichnis." Der Wert der Vergänglichkeit wird d durch zum gottgegebenen Hebelpunkt der Unendlic keit und der idealistische Mensch gestaltet sein Lebe nicht mehr nach den engen Notwendigkeiten des D dischen, sondern nach seiner angeborenen göttliche Zielsetzung. Wie aber Gott dieser Welt als größt Künstler schien, so die Welt als größtes Kunstwerk u die Kunst als jene Gnadenoffenbarung Gottes, d das Leben zum Symbol und damit zu gottnaher U endlichkeit erhebt.

5. Der Bildungsfaktor: Antike (¶ Antike, 4 c) w neuerdings von ¶ Winckelmann in das deutsc Geistesleben eingeführt worden. Die griechische Kur verwirklicht für ihn eine vollkommenere Schönheit a die Natur. Dennoch erscheint zumindest ein Teil dies Schönheitsideals in der Natur verkörpert, womit seinen Ursprung aus Gott erweist. „Quelle der Schö heit ist der göttliche Ursprung der Natur selbst; sie ein Weltgeheimnis, ein Ausfluß und eine Offe barung Gottes" (Lütgert). Schönheit bedeutet dam für Winckelmann Religion; vor dieser antik-ästh tischen Weltbetrachtung versinkt für ihn Christentu und Dogma. Mit diesem ästhetischen Idealismu Winckelmanns, der der christlichen Demut und ihr Glaubensmacht die stoische Willensmacht gegenübe stellt, wird die Kluft zwischen Christentum und Gri chentum mächtig aufgerissen. Der schwierige Weg z ihrer Ueberbrückung ist der Weg von der Klassik z Romantik. Goethe steht vorerst völlig auf seite Winckelmanns. Der Zwiespalt des modernen Me schen scheint ihm krankhaft, die harmonische Ganzhe des Griechen — wie Winckelmann ihn darstellt — a edle Gesundheit. „Das Klassische ist das Gesunde Damit geht Goethe bereits über Winckelmann hinaus denn der hatte in der Antike bloß das Ideale gesehe Goethe jedoch das Naturhaft-Ideale. Gerade dies über Winckelmann hinausgehenden Auffassung ab schloß auch Herder sich an. In seiner „Philosoph der Geschichte der Menschheit" wird sie in die vo derste Reihe gerückt; das „Prinzip der Steigerung wird an höchster Stelle der Vollendung der griechische Humanität zugebilligt. Derjenige freilich, der zutie in die Seele des Griechentums sieht und von dorth deutlich die Spannung gegenüber dem Christentu erkennt, ist Wilhelm von ¶ Humboldt. Hatte die beiden Idealrealisten Goethe und Herder d Griechentum als naturhaft-ideale Verwirklichung de panentheistischen Gottesgedankens im Menschen un seiner Kultur gesehen, so kehrt Humboldt zunäch wieder zur bloß-idealistischen Auffassung Wincke manns zurück. Was Humboldt zu der griechischen Ku tur und ihrem Weltbild lockt, ist ihre stete Idealisi rung der Wirklichkeit, die Alltägliches ausschaltet un

das Leben erhebt zum Symbol des Unendlichen. Die griechische Kunst nehme ihren Ausgang nicht von der Natur, sondern von der Idee. Die Idee als Widerschein des Göttlichen regiere und dirigiere die Schaffens- und Lebensgesamtheit. Zentralidee alles Geschehens, des religiösen, wie des moralischen, des künstlerischen, wie des vernünftigen ist das Ideal absoluter Schönheit: „etwas mehr als Irdisches, ja beinahe Göttliches." Die ästhetische Idee Humboldts greift also wie die Winckelmanns ins Religiöse hinüber. Ja, die idealistische griechische Religion wird geradezu Humboldts religiöses Sehnsuchtsbild: als Religion deutsch-klassischer Idealität erscheint ihm damit „die Scheu vor dem unbegreiflichen Uebersinnlichen, ohne die keine wahre Größe und Schönheit des menschlichen Wesens gedacht werden kann." Mit dieser ästhetischen Religiosität, die nach Humboldts Meinung hinweg ist „über den traurigen Ernst des Erkennens des Guten und Bösen, aus welchem der Begriff der Schuld entspringt", ist das klassisch-idealisierte Griechentum dem Christentum gegenübergestellt. Ein Gegensatz, der durch die Konfrontierung von stoischem Gleichmut gegenüber der Schicksalsgewalt und christlichem Glückseligkeitsstreben (wie die Aufklärung es proklamiert hatte) nur noch vertieft wurde. Diese ästhetische Religiosität wurde ganz besonders gefördert schließlich durch ¶ Kant, dessen „Kritik der Urteilskraft" auf die deutsche Klassik von weit bedeutsamerem Einfluß war, als die Kritik der Vernunft. Die Sehnsucht, Erkennen und Begehren in eins zu sehen, hatte ihn zur Ergründung des Gefühls geführt und von ihr zur Ergründung des Schönen. Interesseloses Wohlgefallen am Schönen erscheint ihm als Gipfel ästhetischer Weltauffassung. Die religiöse Wirkung des Schönen liegt hierbei in der Tatsache, daß Kant das Schöne als Symbol des Guten sieht. Tiefste religiöse Bedeutung erhält nach seiner Meinung erhabene Schönheit. „Erhaben ist, was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemütes beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft." Die Natur ruft im Menschen nur die Darstellung der Unendlichkeit wach; das Erhabene muß infolgedessen in einer höheren, weniger realen, idealistischeren Sphäre wohnen: „Die Erhabenheit ist also in keinem Ding der Natur, sondern nur in unserem Gemüt enthalten." Von dieser Ueberlegenheit des Ich über die Natur führt der Weg zur Erhabenheit Gottes (¶ Erhabenheit).

Als dichterischer und philosophischer Schüler Kants, gleichwohl aber auch als halber Ueberwinder mancher seiner Auffassungen zeigt sich der reife ¶ Schiller. Durchaus im Sinne der von Humboldt gesehenen Richtung einer klassisch-idealistischen Religiosität formt Schillers philosophische Lyrik den dichterischen Ausdruck dieser ästhetischen Weltauffassung. Die Idee der Freiheit, die seine gesamte Dramenproduktion von den „Räubern" bis zum „Wilhelm Tell" durchzieht, liegt auch diesem idealistischen Wollen zugrunde. Und dieser Freiheitsidealismus hat von vornherein — — das trennt ihn von Kants interesseloſem Wohlgefallen — einen enthusiastischen Grundzug. Griechischer Heroismus ist das Vorbild: enthusiastische Erhabenheit das Sehnsuchtsbild. Dem Bereich der Wirklichkeit steht das der Ideale gegenüber und die Freude wird zum Antrieb, aus der engen Wirklichkeit ins Ideal hinüberzustreben. Diese Zielstrebigkeit soll uns hindern, „unsere unveränderliche Bestimmung und unser wahres Vaterland aus den Augen zu verlieren" und „unser Bürgerrecht in der intelligiblen Welt zu verscherzen." Hier ist der erste Punkt, an dem der klassische Idealismus — unbewußt — christlicher Auffassung näherrückt. Die Kluft zwischen Wirklichkeit und Idealen aber, sie wird nach Schillers Auffassung überbrückt durch den Glauben an eine schöpferische Vernunft: „Es ist in dir, du bringst es ewig hervor." Ein Glaube, der höchster geistiger Wille und damit Gottverkörperung ist. „Glaube ist für ihn eine innere Gewißheit, die durch die Welt des Ideals, die höhere Welt, bestätigt wird. Wer es glaubt, dem ist das Heilige nah" (Lütgert). Dieser Glaube wächst für Schiller nur auf dem Boden einer Einheit von Freiheit und Notwendigkeit. Dieser Boden aber heißt Schönheit (Das ¶ Aesthetische, 3). So schließt sich der Kreis, in dem Ethik und Aesthetik religiös auf die gleiche Ebene projiziert werden. Schönheit erweckt Liebe; damit ist ihre sittliche Wirkung erklärt. Die durch Liebe bewirkte Erhebung über das starre Gesetz des Lebens aber nähert ihn wieder dem Christentum. Immer stärker wächst Schiller am Ende seines Reifens über Kant hinaus und hinein in eine Sphäre, die von Mystischem nicht frei ist, die allmählich sich öffnet dem Bezirk der Gnade, wie er etwa in der „Jungfrau von Orleans" plastisch in Erscheinung tritt. Diese Richtung seines Denkens müssen wir als den Beginn einer Ueberwindung klassischer Weltauffassung ansehen. Denn von hier führt der Weg in die Gefilde der ¶ Romantik.

Außer der Spezialliteratur über ¶ Lessing, ¶ Herder, ¶ Goethe, ¶ Schiller, ¶ Winckelmann, ¶ Humboldt u. a. vgl. H. Kindermann: Durchbruch der Seele. Literarhistorische Studie über die deutsche Bewegung vom Pietismus zur Romantik, 1928; — H. A. Korff: Geist der Goethezeit I, 1923; II, 1, 1927; — W. Lütgert: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende I, 1923; — W. Liepe: Das Religionsproblem im neueren Drama von Lessing bis zur Romantik, 1914; — R. Unger: Von Nathan zu Faust, 1916. **Kindermann.**

Klaveneß, Thorvald (1844—1915), norwegischer Theologe, seit 1892 Pfarrer in Oslo, gehörte zu den recht wenigen älteren Theologen Norwegens, die unter Einfluß der neueren Zeitströmungen (¶ Grundtvig, Fredrik ¶ Petersen u. a.) den Bruch mit der lutherischen Orthodoxie vollzogen und sich einer freieren Theologie anschlossen. Seit Petersens Tode (1903) war er der anerkannte Führer der sogenannten liberalen Richtung in Norwegen und vermochte dieser durch seine charaktervolle Persönlichkeit, als Prediger und Schriftsteller und nicht zum mindesten durch seine immer festgehaltene, ziemlich konservative Grundhaltung (Apostolikumglauben) eine einflußreiche Stellung zu verschaffen. So wurde er 1908 zum Leiter einer parlamentarischen Kirchenkommission ernannt, durch die mehrere wichtige Kirchenreformen angebahnt wurden (¶ Norwegen).

Vf. u. a.: Evangeliet forkyndt for nuitiden, (1900) 1905⁴; Nye Praekener, 1915; deutsche Uebersetzung von zwanzig Predigten von J. A. Selter, mit Vorwort von O. Baumgarten, 1905. — Begründete mit Chr. A. ¶ Bruun zusammen „For Kirke og Kultur", seit 1894; Mitherausgeber von „Norsk Kirkeblad", seit 1904. — Ueber K. vgl. Eiv. Berggrav: Th. K. i nordisk kirke og kultur, 1915. **Brandrud.**

Klee, Heinrich (1800—40), kath. Theologe, * zu Münstermaifeld bei Koblenz, 1830 Professor in Bonn, 1839 in München, einflußreich im Sinne der Restauration des kath. Dogmas im Gegensatz zum Geiste der Aufklärung.

Kath. Dogmatik, 3 Bde., (1835) 1861⁴ von J. B. ¶ Heinrich. **Mulert.**

Kleidung. „Kleider machen Leute" — dieser Satz gilt in weitestem Umfang religionsgeschichtlich. Kein Wunder daher, daß z. B. der Japaner eine Göttin

der Kleidung kennt (Chant[4] I, S. 289, 3). Zunächst erscheint Kleidung als mit zum Menschen gehörig, so eng mit ihm verbunden wie die Verbindung von Mann und Frau. So nennt Muhammed die Frau das K. (= Kleid) des Mannes und den Mann das K. der Frau (Koran 2, 183). Das K. kann darum, z. B. in chinesischen Totenriten, die Person des Verstorbenen, wo man der Leiche nicht habhaft werden kann, vertreten. Was am K. geschieht, geschieht der Person (¶ Analogie). So tötet ein australischer Zauberer einen Menschen, indem er ein Stückchen seiner K.er mit etwas Leichenfett am Feuer röstet (Chant[4] I, S. 155); der Perser hütet sich ängstlich vor Befleckung der K.er, um sich nicht selber zu beflecken (Chant[4] II, S. 240. 243); der Grieche weiß, daß Berührung des K.es eines Mörders verunreinigt (II, S. 361). K.ervereinigung als Hochzeitsbrauch (z. B. im Hinduismus) wie K.ertausch in der Freundschaft (vgl. I Sam 18_{3} f) schafft Personalvereinigung. Also das K. hat Teil am Wesen seines Trägers, aber auch umgekehrt: als der König von Aracan seine Soldaten als Weiber verkleidet hatte, wurden sie weibisch und schwach; entsprechend wird nach bernerischem Aberglauben der Sohn, der in des Vaters Hemd gesteckt wird, stark. Die Kraft des Trägers eines K.es teilt sich diesem mit, und es ist für solchen Ansteckungsstoff besonders empfänglich. Darum hüllt sich die Südslawin, die sich ein Kind wünscht, in ein Gewand, das sie zuvor an einen Fruchtbaum gehängt hat; umgekehrt entledigt sich der Kranke seiner K.er, weil sie mit Krankheitsstoff behaftet sind, und der sich sündig fühlende Verehrer der Magna Mater überreicht dem Oberpriester die K.er, die er ausgezogen hat, um sich der Sünden des ganzen Jahres zu entledigen (Juvenal VI, 521 ff); sonst ist Waschen der K.er (vgl. z. B. Ex 19_{10}) das gegebene Mittel, sich der Befleckung durch sie zu entziehen. Die K.er des Maorihäuptlings gelten für so stark kraftgeladen, daß sie jeden andern Träger töten würden. Dank der ihm innewohnenden Kraft kann das K. den Menschen unsichtbar, unverwundbar und vor allem (in China) langlebig machen. Will man sich anderseits in gefährlichen Situationen, z. B. angesichts einer Leiche, von welcher Kraftstoff ausstrahlt, schützen, so zieht man die K.er aus, zerreißt sie vielleicht auch nur als abwehrende Affekthandlung, oder schüttelt sie aus, wie das überhaupt gerne geschieht, um ein Unheil abzuwenden oder vorhandenes Uebel zu vertreiben (AR XVII, S. 373. 399), oder man wechselt sie (bei den Tscheremissen z. B. nach dem Begräbnis, ebenda, S. 403). Und K.erwechsel spielt als Ausdruck der Anpassung an das wechselnde Milieu, worin überhaupt eine Hauptbedeutung aller K.ung liegt, eine hervorragende Rolle. So vor allem beim Uebergang von der Sphäre des Profanen in die des Heiligen (vgl. z. B. Gen 35_{2}) und umgekehrt (Ezech 44_{19}) oder von einer Stufe des Heiligen auf eine höhere: daher die besondere K. schon des Novizen und des mündig Gewordenen (Toga virilis!): mit dem neuen K. ist der Mensch ein neuer, sei es der Krieger, der König, der Zauberer, der Priester, der Mönch, oder auch der Tote (vgl. z. B. AR VIII, S. 471; Chant[4] II, S. 46) und der Selige (vgl. das himmlische K., auch im japanischen Buddhismus, Chant[4] I, S. 384).

Durch das K. seine Persönlichkeit zu betonen, ist die zweite Hauptbedeutung aller K.ung überhaupt. So gibt es eine spezifisch heilige K.ung, die sich von der profanen möglichst abhebt. Semitische Heiligtümer hatten zum Teil besondere Garderobiers als Verwalter der heiligen K.er (vgl. II Kön 10_{22}). Dabei kommt es schon auf das Material an: in Indien z. B. ist Leder aus Gründen zeremonieller Reinhei verpönt; dem at.lichen Hohenpriester wird Woll verboten (Ezech 44_{17}); umgekehrt mußte in Rom di Toga des flamen dialis aus Wolle gewebt sein usw Vor allem spielt sonst die ¶ Farbe eine Rolle, vor ab Weiß als Farbe der Reinheit; man kennt abe auch das gelbe Gewand des Buddhisten. Ander Farben wiederum wollen dazu dienen, die Dämo nen zu vertreiben. Sonst schützen wohl gerne schlecht K.er vor dem bösen ¶ Blick wie vor Geistern, di ihr Augenmerk auf Schönheit richten. Allerding lassen sie sich gerne durch K.er täuschen. Daher i Situationen, wo sie die Hand im Spiele haben, wi bei Hochzeit, Krankheit und Tod allerhand Verschleie rungen und Vermummungen (¶ Masken), vor aller auch K.ertausch, d. h. daß sich z. B. die Braut i Männer-K.ung, der Bräutigam in Frauen-K.ung hüll Entsprechendes bei Befallensein von Geistern (z. B AR XVIII, S. 514; ERE V, S. 69 b) und vielfac im Kult (vgl. AR VII, S. 75 f. 88 ff; ERE V, S. 70 a J. W. Hauer, Die Religionen I, 1923, S. 392 f). Wen freilich der indische Sektengründer Rāmakṛshṇ Frauen-K.er trug, so sollte das nur der ihn erfüllende Sehnsucht nach dem geschlechtslosen Brahma Aus druck geben (Chant[4] II, S. 195).

Aber nicht nur Menschen tragen K.er, sondern auc Götter, und die Frage danach hat manche Rel gion, z. B. die ägyptische, lebhaft beschäftigt (vg noch „der Gottheit lebendiges K.", AR IX, S. 337 ff Auf dem Hintergrund ihres K.erbedürfnisses begre fen sich erst recht die vielen K.eropfer (Chant[4] I S. 229. 330. 408. 653; AR XVII, S. 342, XVII S. 593). Sie fallen zum Teil unter den Gesichtspun des Ersatzopfers, sofern der Mensch damit etwas vo seiner eigenen Person zu opfern bestrebt ist, und s finden zuweilen ihren Ausklang in Segen verheißer den K.ergaben an die Priester (so namentlich in Pe sien, Chant[4] II, S. 251). Analog dem menschlichen K wird das göttliche gelegentlich seinerseits Vertret seines Trägers, so daß es als solcher auch Kult emp fangen kann (ERE V, S. 67 a). Im übrigen hat de Gedanke an das Gotteskleid die religiöse Bildersprach hin und wieder beeinflußt (z. B. Ps 104_{1} f). — Ei Kapitel für sich bilden die religiösen K.erverbot durch die zum Teil altväterische Einfachheit bewah werden sollte (vgl. Chant[4] II, S. 286; ERE V, S. 68 a

ERE V, S. 40 ff: Dress (A. E. Crawley); — A. Firt Die magische Bedeutung der K. in Israel, 1914. **Bertholet**

Klein, 1. Felix, kath. Theologe, * 1862 i Château-Chinon (Dep. Nièvre), 1885 Priester, 189 Professor der französischen Literatur am Institu catholique in Paris. Seine schriftstellerische Arbe gilt vor allem der Aufgabe, die französischen Kath liken für die freiheitlichen Zustände in der kath. Kirch Nordamerikas zu interessieren. Seine Uebersetzur der Biographie des Pater Js. Th. ¶ Hecker (Le pè H. par le père W. Elliot, 1897) gab den Anlaß zur Ve urteilung des „Amerikanismus" durch ¶ Leo XIII 189

Vf. u. a.: L'évêque de Metz. Vie de Mgr. Dupont des Log (1804—86), 1899; Le Cardinal Lavigerie et ses Oeuvres d'Afriqu 1906[3] (auch deutsch); Nouvelles tendances en religion et littérature, 1902 (deutsch 1903); Quelques motifs d'espér 1903; L'Eglise et le Siècle, conférences et discours de Mg Ireland, 1906[10]; Au pays de la vie intense, 1906[2]; La déco verte du vieux monde par un étudiant de Chicago, 1906; Séparation aux Etats-Unis, 1908. **Lachenman**

2. Karl (1838—98), evg. Theologe, Volksschrif steller, * zu Hirschland (Elsaß), 1862 Vikar in Par 1867 Pfarrer zu Fröschweiler (Elsaß), 1882 Dekan Nördlingen (Bayern), seit 1885 geisteskrank, starb

Kaufbeuren, strenger Lutheraner, berühmt geworden durch seine Aufzeichnungen aus dem Kriege 1870: Fröschweiler Chronik (zuerst 1876, oft aufgelegt).

Vf. außerdem u. a.: Vor 30 Jahren, 1880. — Ueber K. vgl. ADB 51, S. 183 ff. **Mulert.**

3. Paul, evg. Theologe, * 9. Okt. 1871 zu Fröschweiler im Elsaß, 1896 Vikar in Nördlingen, 1898 in Lindau, 1899 in Turn bei Teplitz (Böhmen; ¶ Los-von-Rom-Bewegung), 1904 in Eberbach und Mannheim, 1905 Pfarrer in Mannheim, 1925 zugleich Kirchenrat daselbst. Als Prediger bedeutend.

Vf. u. a.: Los-von-Rom-Predigten, 1904; Die sieben Worte Jesu am Kreuz, 1922; Das heilig offenbare Geheimnis (Christuspredigten), 1928. **Scheunemann.**

Kleinasien.

1. Kultureller Charakter und außerchristliche Religionen K.s in der römischen Kaiserzeit; — 2. Die christliche Mission in K.; — 3. Christliche Frömmigkeit und Theologie K.s; — 4. Islam und islamisches Sektenwesen in K.

1. Das kulturelle Gepräge der mit dem um 400 n. Chr. (Orosius) auftauchenden Namen K. belegten westlichsten, Orient und Abendland als „Völkerbrücke" verbindenden Halbinsel Asiens ist in der römischen Kaiserzeit vorzüglich durch die starke Mischung altbarbarischer und neuhellenischer Bestandteile bestimmt. Die Hellenisierung, die an der Westküste und auf den Inseln am frühesten einsetzte und seit der Zeit ¶ Alexanders des Großen (¶ Hellenismus) nirgendwo anders vielleicht vollständiger durchgeführt wurde, vermochte auch nach der Eroberung des Landes durch die Römer nicht die Bannmeilen der größeren Siedlungen zu überschreiten. Im Innern des Landes blieben die alten Landessprachen erhalten. In den abgelegenen Gebirgsgegenden hat sich auch uraltes Barbarentum bis in die Gegenwart erhalten und seltsame Religionsmischungen begünstigt. Die alten asiatischen Kulte der Kybele und des ¶ Attis haben noch zur römischen Kaiserzeit ihre besondere Zähigkeit erwiesen; dazu traten die Kulte aus Syrien, Aegypten und Persien (¶ Mithras), sowie die Religion der Juden, die zu Beginn der christlichen Zeitrechnung fast in jeder Stadt anzutreffen waren. Der von Staats wegen geforderte Kaiserkult (¶ Herrscherkult) war nicht imstande, eine religiöse Einheit in K. herzustellen, da er dem Volksempfinden wenig entsprach und überdies die älteren Kulte zu verdrängen nicht die Absicht hatte.

W. M. Ramsay: Pauline and other Studies, London 1906; — Derſ.: The Cities of St. Paul, 1907; — Derſ.: The Thousand and one Churches, 1909; — Derſ.: The historical Geography of Asia Minor, 1890; — W. Mommsen: Römische Geschichte V, 1885, S. 295 ff. **Babinger.**

2. Das Christentum ist früh nach K. gekommen (¶ Heidenchristentum, 2 b. d; ¶ Christentum: III, 1. 2). Eine Fülle günstiger Umstände förderten seine Ausbreitung: einerseits eine dem Christentum leicht angleichbare Form des Hellenismus, andrerseits in anderen Teilen das völlige Fehlen des Hellenismus; eine sehr zahlreiche Judenschaft, die ihrerseits vielfache Angleichungen und Ausgleiche mit der Landesreligion bereits vollzogen hatte (man verehrte den θεὸς ὕψιστος; ¶ Hypsistarier), sodann eine unendliche Mannigfaltigkeit auf dem religiösen Gebiet, wo das Alte vielfach zerstört war und durch den aufgezwungenen Kaiserkult (¶ Herrscherkult) nicht ersetzt werden konnte, oder wo glühender Enthusiasmus wie in Phrygien und Lykaonien in Ekstase und Kult sich betätigte. Schließlich erleichterte die nationale Zerrissenheit des Landes in zahlreiche Volksstämme dem Christentum Eindringen und Sieg. Vom Apostel ¶ Paulus und der paulinischen Mission wurden Gemeinden gegründet in Cilicien (Tarsus), Pamphylien (Perge), Lykaonien (Ikonium, Lystra, Derbe), Galatien, Kappadokien, Bithynien, Pisidien (Antiochien), Phrygien (Laodikea), Asien (Ephesus, Troas). Um die Wende des 1. Jhd.s werden dann weiter Gemeinden genannt im Smyrna, Pergamum, Sardes, Thyatira, Philadelphia (¶ Johannesapokalypse, 1b), sowie von den Briefen des ¶ Ignatius von Antiochia in Magnesia am Mäander und in Tralles. Etwa um dieselbe Zeit weiß der erste Petrusbrief (¶ Petrusbriefe) von Christen im Gebiet nördlich vom Taurus, in Galatien, Kappadokien, Bithynien und im Pontus. Die Christianisierung machte rasche Fortschritte, so daß von K. in den ersten drei Jahrhunderten als dem christlichsten Land gesprochen werden kann. Eine Fülle von Inschriften, die in aller Oeffentlichkeit von Christen sprechen und christliche Symbole gebrauchen, bezeugen das. Ganz besonders gilt das für Phrygien, das im 2. Jhd. bereits überwiegend christlich war; Eumeneia war eine vollständig christliche Stadt mitsamt seinen Beamten. Für Bithynien bezeugt der ¶ Plinius brief starke Verbreitung des Christentums in den Städten und auf dem flachen Lande, in allen Schichten und in allen Altersstufen, so daß dem Götzendienst und dem Absatz des Götzenopferfleisches ernste Schwierigkeiten entstehen. Um 300 war Nikodemien, die Metropole von Bithynien so sehr christlich, daß sich Christen selbst am Kaiserhof finden. In Galatien war nur der keltische Teil der Bevölkerung noch heidnisch. Kappadozien, ein dünnbevölkertes Land, wurde langsamer christianisiert, hatte aber in seiner Metropole Cäsarea in seinem Bischof ¶ Alexander (: 5), dem nachmaligen Gründer der Jerusalemer Bibliothek, sowie in dessen Gehilfen Clemens und dem Origenesschüler ¶ Firmilian bedeutende Männer in seinen Mauern. Die Glanzzeit erlebte Kappadozien im 5. Jhd., als die „drei großen Kappadozier", ¶ Basilius von Cäsarea, ¶ Gregor von Nyssa und ¶ Gregor von Nazianz in den christologischen Streitigkeiten die Führung hatten und Basilius das kleinasiatische und das gesamte morgenländische ¶ Mönchtum (: II) ordnete. — Charakteristisch für neue Methoden der Christianisierung ist das Vorgehen des ¶ Gregor Thaumaturgos, des Bischofs von Neocäsarea im Pontus. Er begnügte sich nicht mit Predigt unter freiem Himmel, mit nachsichtiger Haltung während der dezischen Verfolgung, sondern suchte den Uebergang vom Heidentum zum Christentum durch Uebernahme gewohnter und beliebter heidnischer Gebräuche zu erleichtern. Für die ausfallenden Totenfeiern führte er christliche Märtyrerfeste ein, die mit demselben Aufwand an Gelagen und Volksbelustigungen gefeiert wurden wie ehedem die heidnischen Totenfeste. Die Tempel wurden christliche Kirchen, in denen aber heidnischer Festbetrieb beibehalten wurde. Den Fetisch ersetzten die Reliquien. Reiche Erfolge blieben diesen Missionsmethoden nicht versagt. — Auch in der Gegenwart erweisen sie sich immer wieder als wirkungsvoll.

3. Die innerkirchliche Entwicklung der Kirche von K. ist dieselbe wie die der gesamten ¶ Altchristlichen Kirche in der Ausbildung von Verfassung, Lehre und Kultus. Doch hat K. auf Grund seiner Verbindung mit Männern der apostolischen Zeit, ¶ Paulus, den Presbytern des ¶ Papias, dem unbekannten ephesinischen ¶ Johannes, ¶ Philippus mit seinen weissagenden Töchtern, sowie bedeutenden Führern und Schriftstellern der nachapostolischen Zeit, ¶ Polykarp von Smyrna, Claudius ¶ Apolli-

naris, ¶ Melito von Sardes seine besondere Bedeutung. Um 200 war K., insbesondere die Westküste, mit und neben Rom führendes Zentrum. In K. wurde vermutlich der Kanon der Evangelien ausgebildet (¶ Bibel: II B, 2), und aus K. stammt die synodale und metropolitane Ordnung innerhalb der Kirche (¶ Kirchenverfassung: I, 6.14). Immer wieder hat in den kirchlichen Kämpfen, im Passahstreit (¶ Ostern) und im ¶ Ketzertaufstreit, in den christologischen Streitigkeiten der frühen (¶ Noet und ¶ Praxeas), wie der späten Zeit K. führenden Anteil. Und das gilt erst recht für die kirchlichen Kämpfe, wo K. Wurzel (¶ Marcion) und beständig schwelender Herd ist (¶ Montanismus; Montanus stammt aus Ardaban in Phrygien). Aber auch für die Aufnahme von Ketzern (¶ Novatian) und Sektierern fand sich in K. immer ein günstiger Boden. In der Frömmigkeit stoßen die beiden Strömungen: die mit dem Hellenismus verschmolzenen Gedanken der Großkirche (¶ Johannesevangelium) und ein dem barbarischen, abergläubischen Heidentum angeglichener, durch Gedanken der jüdischen Eschatologie gesteigerter Enthusiasmus aufeinander. Darum gab es niemals eine einheitliche kleinasiatische Theologie. — Im 4. Jhd. ist das ganze Land von einer voll ausgebildeten bischöflichen Verfassung mit sehr vielen Chorbischöfen überzogen. Vorhanden ist sie in ihren Anfängen bereits um 100. Ihr Ausbau wurde wesentlich gefördert durch die seit der Mitte des 3. Jhd.s üblichen Synoden innerhalb aller Diözesen. Metropolitansitze waren ¶ Ephesus und Cäsarea, deren Einfluß durch die Ordnung des Konzils von 381 aber zugunsten des syrischen ¶ Antiochia, das über die politische Diözese Oriens herrschen sollte, beschnitten wurde; 451 erlangte schließlich ¶ Konstantinopel die kirchliche Herrschaft über ganz K. (¶ Kirchenverfassung: I, 11): die politischen Diözesen Asia, Oriens, Pontus, Thracia. Christlich sind alle Hellenen sowohl in den Städten wie auf dem Lande, nicht aber die einheimische, nichthellenische Bevölkerung, die in nächster Nähe des Christentums abgeschlossen mit ihrer Sprache für sich bleibt. Diese Abgeschlossenheit förderte den so massenhaft in die kleinasiatische Kirche eindringenden Aberglauben. Große Teile der eingeborenen Bevölkerung führten ihr eigenes kirchliches Dasein in rigoristisch-enthusiastischen Sekten wie den ¶ Enkratiten aller Arten, den ¶ Quartodezimanern, dem ¶ Montanismus, den Novatianern (¶ Novatian). Begünstigt wurde dieser Zustand durch die Kirche selber, die auf die fortlebenden Volkssprachen keine Rücksicht nahm und darum zu den ureingeborenen Schichten ohne Beziehung blieb. Wie dünn stellenweise das Land besiedelt war, erhellt die Tatsache, daß die Synode von Gangra 343 die Feier der Eucharistie in den Privathäusern als etwas selbstverständliches ansah, und daß ¶ Basilius der Große seinen Mönchen in der Regula brevius tractata das Gegenteil einschärfen mußte. Bei der Reichsteilung 395 (¶ Byzanz, 1 b) kommt K. zum Ostreich.

Seit der Trennung der morgenländischen Kirche von Rom gehört K. zum Patriarchat von Konstantinopel und nimmt an dessen Machtverfall teil. Die Eroberung des Landes durch die Türken bedingte die nahezu völlige Zerstörung der alten christlichen Kirchen (s. 4). Die wenigen heute vorhandenen Christen unterstehen Konstantinopel, wo neben dem ökumenischen Patriarchen auch ein armenischer Patriarch seinen Sitz hat. Die Trümmer im Lande bergen in Inschriften, zerfallenen Basiliken mit Tonnengewölben und mit reicher Kleinkunst noch eine Fülle wertvollen, unerschlossenen christlichen Gutes. Die Plastik auf Grabmälern und Inschriften, am charakteristischst in Isaurien und Phrygien, ist selbständige, aus d Mischung heidnischer und christlicher Gedanken hervo gegangene hochwertige Volkskunst.

Zu der bei 1 genannten Literatur tritt hinzu W. M. Ra say: The cities and bishoprics of Phrygia, 1895 und 189 — K. Mitteis: Reichsrecht und Volksrecht in den östlich Provinzen des römischen Kaiserreiches, 1891; — Vikt Schultze: K., 1922; — J. Strzygowsky: K., ein Neula der Kunstgeschichte, 1903; — L. v. Sybel: Christliche Antike 1909, S. 321; — Ad. v. Harnack: Mission und Ausbreitung 1915, S. 184 ff; — G. Krüger: Handbuch der Kirch geschichte I, 1923², §§ 16 u. 18; — Karl Müller: Kirch geschichte I, 1924², S. 120 f und S. 191 ff; — Ad. Dei mann: Paulus, 1925, S. 23—43; — RE³ X, S. 535 — Inschriften bei Cumont-Gregoire: Studia ponti 1910; — Gregoire: Recueil des inscriptions grecq chrétiennes d'Asie mineur, 1922 ff; — vgl. auch die Zeitsch ten: Journal of hellenic studies und Bulletin de correspo dance hellénique. **Hohlwe**

4. Die Einfälle der Perser (616—626), der Arab (668, 781—806, 838; ¶ Islam, 1) in K. war ohne sichtliche Bedeutung für den Bestand des Ch stentums in K. Erst die Seldschuken, die erstmals 10 Kappadozien und Cilizien überfluteten und sich der Folge in K. festsetzten, brachten eine ernstha Bedrohung durch den Islam mit sich (¶ Türke In der Tat hat die Religion Muhammeds sich seit d Tagen der Seldschukenherrschaft über K. immer ha näher ausgebreitet, wobei die Frage noch zu lös bleibt, welche Form des Islam damals herrsche wurde. Tatsache ist, daß nach dem Niedergang d Seldschukenreiches und mit dem Aufkommen der genannten Kleinstaaten wenigstens in gewissen G bieten K.s der schi'itische Islam nachzuweisen Begünstigt wurde seine Verbreitung durch die zä Werbung, die aus dem östlichen Persien eingewo derte Wanderprediger in allen Teilen des Land betrieben. In die zweite Hälfte des 13. Jhd.s fa die Gründung gewisser Derwisch-Orden in Kle asien, von denen der des Bektasch am meisten V sehen und Verbreitung erlangte. Daneben kam andere Genossenschaften ähnlichen Schlages wie Kalender, Hajderi's, Edhemi's, Babâ'i's, Schej usw. auf, deren ausgesprochen alifreundliche, sch tische Richtung erwiesen ist. Der sunnafreundli Orden der Mewlewi, der in Konia durch Dschelâl dîn Rûmî († 1273) begründet wurde, steht fast v einzelt da inmitten dieser Schi'a-freundlichen U welt. Mit dem Auftreten der Sefewi-Dynastie Persien, die seltsamer Weise schon in ihren Anfäng in K. eifrige Anhänger besaß und durch eine na drückliche Missionierung, ja sogar Verpflichtung v Stämmen sich dort Ansehen zu verschaffen wuß vermehrte sich das Sektenwirrsal im islamischen Die bis in die jüngste Vergangenheit nachweisba Sektenbildungen wie der Tschepni, der Tachtadj usw., die man unter der Bezeichnung Kyzylbasch (d. i. Rotköpfe) zusammenzufassen pflegt, gehen die Sefewijje zurück, sind also keinesfalls, wie et F. v. Luschan meinte, Bevölkerungsrückstände aus alter Zeit. Als ausgemacht kann trotzdem gelten, d in diesen muslimischen Sektenbildungen, deren forschung in den Anfängen steckt, sich uraltes Re gionsgut erhalten hat. Das synkretistische Gepr gewisser Bünde steht außer Frage. Begünstigt w diese Mischung durch den Hang zum Utraquinism den die Bevölkerung K.s wie des Balkans zeigt. sind gewisse Heiligtümer bei Muhammedanern u Christen noch heute im gleichen Ansehen. Aus d

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Gesagten ergibt sich, daß der Islam als Volksreligion in K. Formen zeigt, wie sie anderwärts nicht beobachtet werden können. Das Christentum hat in K. seit dem Aufkommen der Religion Muhammeds seine Rolle ausgespielt, zumal mit dem Austausche der griechisch-türkischen Bevölkerung nach dem Weltkriege K. fast ausschließlich von muslimischen Türken bewohnt wird.

W. M. Ramsay: The war of Moslem and Christian for the Possession of Asia Minor (Contemporary Review, Juli 1906); — F. Babinger: Schejch Bedr ed-Din, 1921; — Derſ.: Der Islam in K. (ZDMG 76, 1922, S. 126 ff mit weiterer Fachliteratur); — J. W. Hasluck: Christianity and Islam under the Sultans, 2 Bde., Oxford 1929. **Babinger.**

Kleinert, Paul (1837—1920), evg. Theologe, * zu Vielguth bei Oels, Pastor und Religionslehrer in Oppeln und Berlin, 1864 zugleich Privatdozent in Berlin, 1868 ao., 1877 ord. Prof. daselbst, 1873—91 auch Mitglied des Brandenburgischen Konsistoriums und 1895—1904 des preußischen Evg. Oberkirchenrats, in dessen Auftrag er den Entwurf der 1894 von der Generalsynode angenommenen ¶ Agende (: 2c) bearbeitet hatte. Vielseitig gebildet und feinsinnig, kirchenpolitisch vermittelnd.

Vf. u. a.: Augustin und Goethes Faust, 1866; Schillers religiöse Bedeutung, 1867; Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, 1872; Einleitung zum AT, (1869) 1878[4]; Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte, (1889) 1908[2]; Der preußische Agendenentwurf, 1894; Selbstgespräche, 1896; Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, 1905; Homiletik, 1907; Musik und Religion, Gottesdienst und Volksfeier, 1908. **Mulert.**

Kleinkindererziehung. Praktisch von jeher ausgeübt, ist sie erst verhältnismäßig spät theoretisch behandelt worden. Die älteste Schrift, die sich ausschließlich mit K. beschäftigt, stammt von Amos ¶ Comenius, es ist sein „Informatorium maternum, der Mutter Schule, d. i. ein richtiger und augenscheinlicher Bericht, wie fromme Eltern, teils selbst, teils durch ihre Ammen, Kinderwärterinnen und andere Mitgehilfen, ihr allerteuerstes Kleinod, die Kinder, in den ersten sechs Jahren, ehe sie den Präzeptoren übergeben werden, recht vernünftiglich, Gott zu Ehren, ihnen selbst zum Trost, den Kindern aber zur Seligkeit auferziehen und üben sollen" (1636). Comenius zählt darin die Elemente der Wissenschaften (Optik, Geographie, Historie usw.) und der Tugenden (Mäßigkeit, Wahrhaftigkeit, Mildtätigkeit, Höflichkeit usw.) auf, die sich ein Kind bis zum sechsten Jahre aneignen kann. Besonders ausführlich behandelt er die religiöse Erziehung: im 2. Lebensjahr sollen die Kinder bereits das Vaterunser lernen, im 3. das Glaubensbekenntnis, dann die zehn Gebote, vom 4. Lebensjahr an sollen sie bereits mit zu den Gottesdiensten der Erwachsenen genommen werden. Daneben zeigt Comenius feines Verständnis für die seelisch-körperlichen Bedürfnisse der Kleinen: „Die Kinder tun allezeit gern etwas ... laß sie Ameislein werden, welche immer herumkriechen, tragen, schleppen, einlegen, umlegen ..." — Unter dem Einfluß des „Informatorium" erschien 1649 das „Einfältige Bedenken" des hessischen Rektors Joh. Justus ¶ Winkelmann, der in diesem Buche ebenfalls das Bild einer „Hauß-Schul" entrollt.

Einen Fortschritt bedeutet ¶ Rousseaus „Emile ou de l'éducation" (1762). Im bewußten Gegensatz zur bisherigen Ueberzeugung von der ursprünglichen Verderbtheit der menschlichen Natur erklärte er, daß die ersten Regungen der Natur immer die richtigen seien („Alles ist gut, wie es hervorgeht aus den Händen des Urhebers; alles entartet unter den Händen des Menschen"). Darum soll sich in der Entwicklung der jungen Menschen lange ungestört die Natur auswirken, ehe der Erzieher an ihre Stelle tritt. Die ganze Rousseausche K. ist eigentlich nichts anderes als das Fernhalten der schädlichen Kultureinflüsse von dem sich entwickelnden Kinde. Der wichtigste pädagogische Grundsatz Rousseaus ist: Das Kind muß stets seinem Alter gemäß behandelt werden. Damit hat er den Anstoß gegeben zur Erforschung des kindlichen Seelenlebens: die erste kinderpsychologische Studie erschien 1787 in den „Hessischen Beiträgen zur Gelehrsamkeit und Kunst" von dem Marburger Professor Dietrich Tiedemann („Beobachtungen über die Entwicklung der Seelenfähigkeiten bei Kindern"). — Durch die ¶ Philanthropisten (¶ Basedow, ¶ Salzmann, ¶ Campe) wurden Rousseaus Ideen in Deutschland verbreitet. Einen Schritt weiter ging Joh. Heinr. Gottlieb Heusinger. Er ist der Meinung, daß der „Trieb nach Beschäftigung" der stärkste von allen Trieben im Kinde sei, die Erziehung habe aber bis jetzt noch nicht einmal versucht, aus diesem wichtigen Triebe Vorteil zu ziehen. Diese Lücke will Heusinger ausfüllen, indem er die Pflege des Tätigkeitstriebes in den Mittelpunkt der frühesten Erziehung rückt. („Ueber die Benutzung des bey Kindern so thätigen Triebes beschäftigt zu seyn", 1797.)

Gleichzeitig, aber in anderer Weise, versuchte ¶ Pestalozzi die früheste Erziehung in neue Bahnen zu lenken. Auf das innerste Wesen der Menschennatur wollte er alle pädagogischen Maßnahmen gründen. Der Erkenntnistrieb und das Sprachvermögen sind ihm — neben dem Sittlichen und Religiösen — der Kern, das Eigentümliche des Menschen. Hier setzt er ein. „Aus dem Meere der Sinneneindrücke", in dem das kleine Kind zunächst schwimmt, will er wenige, „aber für die Bildung desselben wesentliche Gegenstände" herausheben. Von der Sitte der Appenzeller Mütter, dem Säugling einen papiernen Vogel über die Wiege zu hängen, geht er dabei aus. Die ersten Beobachtungen und Sprachübungen knüpft er an den Körper des Kindes an („Buch der Mütter oder Anleitung für Mütter, ihre Kinder bemerken und reden zu lehren", 1803). Der wichtigste Bildungsfaktor für dieses Alter ist ihm die Mutterliebe, die Ueberwindung der kindlichen Selbstsucht notwendiger Anfang aller sittlichen Erziehung (Pestalozzis Briefe an Greaves: „Letters on early education", 1827). — Der Dichter-Pädagog ¶ Jean Paul hat in seiner „Levana oder Erziehlehre" (1806) die unvergleichlichen Schönheiten der ersten Kinderjahre betont („Freudigkeit ist der Himmel, unter dem alles gedeihet, Gift ausgenommen" — „Das Spiel ist die erste Poesie des Menschen"). Er fordert — neben den Lernschulen — für die Kleinsten die Errichtung besonderer „Spielschulen". Dasselbe tat Karl Hergang in seiner „Kleinen Gymnastik der Sinnen- und Seelenkräfte" (1806). Später wurde die Bezeichnung „Spielschule" häufig auch für die damals schon bestehenden „Kleinkinderbewahranstalten" (¶ Kinderfürsorge, 4; ¶ Kinderhort) angewendet, sowie für die Fröbelschen ¶ Kindergärten, über deren Geschichte und Aufgabe in diesen Artikeln nachzulesen ist. Das Interesse für die früheste Erziehung war so allgemein geworden und so tief, daß nun der Boden für den genialsten Vertreter der Kleinkinderpädagogik, für Friedr. ¶ Fröbel in jeder Beziehung vorbereitet war. Durch angemessene planmäßige Pflege des kindlichen Tätigkeitstriebes, des sozialen, des ästhetischen, des religiösen Triebes usw. wollte Fröbel die junge Seele organisch — „von In-

nen heraus" — entfalten. Seine Idee des Kindergartens stellt die idealste Form der K. dar.

Außer den im Text genannten Schriften vgl. Bogumil Goltz: Buch der Kindheit (1847), Neuausgabe von K. Muthesius, 1908; — Berthold Sigismund: Kind und Welt (1856), Neuausgabe von Markscheffel, 1900; — Joh. Prüfer: Geschichte der Kleinkinderpädogik, 1923²; — Derſ.: Quellen zur Geschichte der K., 1913; — Marie Coppius: Pflanzen und Jäten in Kinderherzen, 1924⁴; — Joh. Prüfer: Die Erziehung des Kleinkindes vom Standpunkt der modernen Pädagogik, 1923³. **Prüfer.**

Kleinstadt.

1. Begriff und Charakter; — 2. Inneres Werden; — 3. Soziale Schichtung; — 4. Innere Lage.

1. In verwaltungstechnischer Hinsicht ist Kl. die Stadt mit 5000—20 000 Einwohnern. Orte von 2000 bis 5000 Einw. werden als Landstädte, solche von 20 000 bis 100 000 als Mittelstädte bezeichnet. Soziologisch sind Kl. die Städte, die das Merkmal der Industrialisierung und Mechanisierung der gesamten Arbeits-, Wirtschafts-, Sozial- und Lebensverhältnisse nicht an sich tragen. Durch letztere wird die Stadt zur ¶ Großstadt oder ¶ Industriegemeinde. In der Kl. lebt der Stadttypus, der bis zum 19. Jhd. der einzige war, und von dem sich Großstadt und Industriegemeinde abgezweigt haben, als lebendige Größe weiter. Auf der andern Seite unterscheidet sich die Kl. vom Dorf (¶ Bauer), in welchem die Landwirtschaft im allgemeinen die Alleinherrschaft hat. In volkswirtschaftlicher Hinsicht treten in der Kl. zum Ackerbau noch Handel und Gewerbe, allerdings in ihren älteren Formen als Handwerk, Einzelhandel, Hausindustrie und Manufaktur hinzu. Die Industrie hat in der Kl. nur Mittel- und Kleinbetriebe. Das Wirtschaftsleben und damit das Leben überhaupt ist dadurch ruhiger und langsamer. Freilich macht sich auch hier schon die Abhängigkeit von den Großkonzernen und eine durch die Uebervölkerung bedingte starke Konkurrenz bemerkbar. Die wirtschaftliche Lage der Kl. ist bei der geringen Kaufkraft der Stadt- und Landbevölkerung z. B. weithin gedrückt. Die Erhaltung der Kl. ist aber dringend geboten, weil sie zwischen Großstadt und Industrieland und dem Dorf vermittelt und zugleich das Haupt ihres Bezirkes ist. Infolge ihrer wirtschaftlichen Struktur tritt der Mensch in seiner Bedeutung stärker hervor als die Maschine. Er überblickt seine Arbeit mehr und ist deshalb befriedigter. Die Bevölkerung ist dementsprechend viel gleichmäßiger zusammengesetzt als in Großstadt und Industrieort. Die Unterschicht überwiegt zahlenmäßig nicht so. Die Mittelschicht ist wesentlich stärker und selbständiger. Die Oberschicht steht in stärkerem Lebenszusammenhang mit den andern Schichten und führt mehr. Die Kl. ist naturnäher (Gartenarbeit, Tierzucht) als die Großstadt, aber auch den Naturgewalten nicht so unterworfen wie das Dorf. Hinzu kommt eine reichere Vergangenheit, die durch ihre Zeugen (Kirchen, Rathäuser, Tore, Befestigungen u. a.) bis in die Gegenwart hineinragt. Geschichte, Landschaft und Boden haben die einzelne Kl. stark individualisiert. Das moderne Leben hat diesen Prozeß fortgeführt. Die Kl. wird zur Schul- und Universitätsstadt, zur Militär- und Beamtenstadt, zum Kur- oder Badeort. Auf der andern Seite hat der sich nach anderer Richtung entwickelnde Verkehr (Eisenbahn) viele Klein- und Landstädte ganz bedeutungslos gemacht. Die Kl. wächst im allgemeinen überhaupt nicht oder sehr langsam.

2. Die deutsche Kl. ist nur in den seltensten Fällen eine Schöpfung der Antike, in weit überwiegender Zahl eine Schöpfung des deutschen Volkstums seit dem 10. Jhd. („Heinrich der Städtebauer"). Um die Burg („Bürger"), das Kloster, den Bischofssitz siedelt sich eine größere Zahl Familien an. In den Kämpfen gegen die Territorialmächte und ihre Vertreter, in dem Ringen der (aristokratischen) Geschlechter mit den (demokratischen) Zünften, in der Bildung eines Gemeinsinnes und der geschlossenen Stadtwirtschaft in dem Werden der mittelalterlichen Frömmigkeit (¶ Mystik die „bürgerliche" Religion) wird die Stadtbevölkerung der zukunftsreiche Träger des wirtschaftlichen und innern Lebens. Die Reformation wirkt auf die Stadt nicht so sehr durch ihre religiöse Tiefeneinstellung (Rechtfertigung), sondern durch die innere und äußere Befreiung des Stadtmenschen von allerlei Bindungen. Die Städte nehmen die kirchliche Reform zum großen Teil selbst in die Hand und bekommen oder erhalten sich ihr Bestimmungsrecht über die Kirche (Städtisches Patronat). Die geistigen und religiösen Bewegungen der Geschichte und Gegenwart haben im Körper der Stadt Schichten abgesetzt, die noch heute vorhanden sind, besonders Restauration, Aufklärung und Idealismus.

3. Die untere Bevölkerungsschicht (Industriearbeiter, kleine Leute, Kleinbürger) entwickelt sich aus der Unterschicht, die es zu allen Zeiten in der Kl. gegeben hat, und die bis zum 19. Jhd. nicht das Bürgerrecht besaß, und aus Elementen, die von oben herunter sanken. Es fehlt hier die drückende, angehäufte Not des ¶ Proletariats. Ein großer Teil hat ein Eigentum, Haus, Garten. Es fehlt infolge der wirtschaftlichen Kl.struktur der Haß gegen den Kapitalismus, dessen schärfste Formen nicht vorhanden sind. Durch Tierhaltung, Gartenbau und übersehbare Wirtschaftsverhältnisse ist auch die wirtschaftliche Lage besser, wenn sie auch in manchen Teilen (die armen Gebirgsgegenden Mitteldeutschlands von der Rhön bis Schlesien) infolge der Heimarbeit abhängig von den Konjunkturschwankungen ist. Familienleben und Kindererziehung sind in der Kl. noch weithin unberührt von der Zersetzung durch das moderne Wirtschaftsleben. Die kleinen Leute sind politisch meist in der Sozialdemokratie organisiert und Träger einer demokratisch fortschrittlichen Weltanschauung, während das eigentliche Kleinbürgertum oft kirchlich und politisch konservativ eingestellt ist (Riehl: ein „beharrender" Stand und darum „krankhaft", da das Bürgertum seiner Natur nach zu den beweglichen Ständen gehört). Die Mittelschicht ist innerlich stärker gespalten. Ackerbürger und Handwerker sind politisch und kirchlich mehr konservativ, Beamte und Kaufleute mehr fortschrittlich gesinnt. Unter den letzteren spielen die Lehrer infolge ihrer geistigen Beweglichkeit eine große Rolle; sie sind auch die Hauptträger der liberalen Weltanschauung. Die Oberschicht (Honoratioren) besteht aus Fabrikanten, größeren Gewerbetreibenden und Kaufleuten und den Akademikern. Sie ist der Träger des gesellschaftlichen Lebens. Auf sie schaut man in der Kl. und sie ist für den Mittelstand tonangebend. Ihre Gefahr ist die Abgrenzung gegen die andern Schichten. Verengung des Blickes und Abstumpfung durch den Viertisch. Oberschicht und Mittelstand halten schon aus gesellschaftlichen Gründen zur Kirche. Sie sind in großen Teilen auch politisch streng konservativ eingestellt.

4. Das innere Leben der Kl. ist oft durch Nachahmung großstädtischer Verhältnisse, durch persönliche Zänkereien und Klatsch gehemmt. Die innere und äußere Engigkeit läßt eigengewachsenes Leben nicht aufkommen. Geistige Interessen sind selten und werden in Vereinsmeierei, Zank und Empfindlichkeit sowie im Alkohol erstickt. Besser sorgt man für die

Erziehung der Jugend, die man weiter bringen möchte, als man selbst gekommen ist. Das geistige Leben, das sich findet, besteht in Kunstveranstaltungen (Dilettantenspielen, Vorführungen auswärtiger Theatergruppen, Konzerten, Ausstellungen), in Bildungsarbeit (Volkshochschulen, Vortragswesen, Büchereien), in Heimatpflege (Heimatvereinen und Museen, die die Geschichte der Stadt und Landschaft betreiben), und in politischer Arbeit in Stadtparlamenten und Kreistagen. Das hemmungslose politische Leben hat seit dem Krieg die alte Einheit stark zerstört. Die Kinos übermitteln oft den Unterschichten der Kl. moderne Oberflächlichkeit und Sittenlosigkeit. Sie erfreuen sich eines guten Besuches, während die andern Veranstaltungen unter der kleinstädtischen Stumpfheit zu leiden haben. Auch die Kl.zeitung ist durch die modernen Maternkorrespondenzen stark an die Konzerne der Großstadtpresse gebunden, doch politisch meist neutral, im lokalen Teil oder der Heimatbeilage auch kirchlichen Kreisen zugänglich und ein Gradmesser des Kl.lebens.

Die innere Einstellung der Kl. ist von der Landschaft und der Geschichte abhängig. Am Rhein und im Süden herrscht oft noch eine ungebrochene Kirchlichkeit, während in andern Teilen (Sachsen, Thüringen) von einem Einfluß der Kirche nicht viel spürbar ist. Die Besucherzahlen der Gottesdienste (an gewöhnlichen Sonntagen werden meist 5—10% genannt) liegen doch zum größten Teil weit über den Durchschnittsziffern der Großstadt. Auch offene Kirchenfeindschaft ist noch nicht in die Kl. eingebrochen, doch findet sich sehr viel Gleichgültigkeit neben Kirchenfreundlichkeit. Letztere ist in der Nachkriegszeit zum Teil zurückgegangen; die Jugend ist unkirchlicher. Die innere Grundeinstellung der Kl. ist durchweg individualistisch. Sie wird aber durch Brauch, allgemeine Meinung und Rücksicht auf den Nachbarn gemildert. Die Kl.gemeinschaft baut sich auf dem Boden der Nachbarschaft auf, die freilich durch Krieg und Revolution stark im Abbröckeln begriffen ist. Auch die Inflation hat gerade in der Kl., wo alles auf Treu und Glauben hingenommen wird, schwerwiegende Folgen gehabt. Die Frömmigkeit der Kl. ist ebenfalls Individualismus (Der Pfarrer ist die Kirche). Die religiöse Stellung ist, soweit nicht ein Gemeinschafts- und Sektenchristentum in Frage kommt, ein kirchliches Christentum. Es ist ein durch Christi Tod gewirktes Erlöstsein des Einzelmenschen, das sich in Selbstheiligung und Gebet bewährt. Ihm fehlen aber Gemeinschaftsgefühl und aktive Kräfte. Mannigfache Uebergänge führen von dieser kirchlich und religiös konservativen Einstellung, die sich auf Grund der Verbindung von Pietismus und Orthodoxie gebildet hat, zu der liberalen Bürgerreligion. Sie ist theozentrisch orientiert (Glaube an den Vatergott oder die Vorsehung, Naturreligion), von Aufklärung und Idealismus stark beeinflußt und alle religiösen Erkenntnisse rationalisierend und säkularisierend. Sie erkennt Jesus als den Propheten von Nazareth und den Künder der reinen Gotteslehre und der höchsten Sittlichkeit (Nächstenliebe) an. Dieses liberal-bürgerliche Christentum wirkt sich in der Kl. aus in Arbeit, Strebsamkeit, Pflichttreue, Solidität und moralischem Lebenswandel. Es mündet in den Gedanken der allgemeinen Unsterblichkeit aus. Seit langem werden in der Kl. Oberschicht und Mittelstand auch vielfach in der gleichen Richtung durch die Freimaurer-Logen beeinflußt (¶ Freimaurerei). Verändert werden alle diese Frömmigkeitstypen namentlich in der jüngeren Schicht durch das Kriegserlebnis, von dem die nationalen Verbände ausgehen und das einen gewissen sozialen, nationalen, männlichen und aktiven Zug in die Religion hineinbringt.

Die Kirche wird sich hüten müssen, ihre eigene Arbeit zu sehr zu assimilieren, ihre Verkündigung zu verwässern; sie darf aber auf der andern Seite nicht alle Ansätze, die bestehen, verwerfen. Beide Arten von Frömmigkeiten in der Kl. bedürfen der Ergänzung durch das volle Evangelium vom Reich, das Arbeit und Gemeinschaft Gottes schafft.

E. Mayer: Kl. und Großstadt, 1926; — Bäte und Meyer-Kotermund: Das Buch der deutschen Kl. (Anthologie der Kl.dichtung), 1921; — W. H. Riehl: Naturgeschichte des Volkes, 1853 ff; — K. v. Mangoldt: Aus zwei deutschen Kleinstädten, 1894; — G. Arndt: Die religiöse Gedankenwelt unseres liberalen Bürgertums (MkPr 1901, S. 161 ff); — F. Naumann: Die Beweggründe zum Gottesglauben in den verschiedenen Volksschichten (ChrW 1913, Sp. 174 ff); — W. Gärtner: Kulturarbeit in der Kl., 1922; — A. Moser: Von der modernen Kl. (Bayerland Bd. 36, 1925, S. 194 ff); — G. Füllkrug: Jesus in der Kl., 1924². **Themel.**

v. Kleist, Heinrich (1777—1811), Dichter. * in Frankfurt a. d. O., ergreift K. zuerst den Soldatenberuf, nimmt aber 1798 seinen Abschied und studiert, ohne einen bestimmten Beruf ins Auge zu fassen, in Frankfurt mathematische und philosophische Fächer. In Berlin lernt er zu Beginn 1801 ¶ Kants Erkenntniskritik kennen, aus der er den Schluß zieht, daß es keine objektive Erkenntnis gebe. Aufs tiefste erschüttert, begibt er sich nach Paris und entdeckt hier seine Bestimmung zum Dichter. In der Schweiz vollendet er sein erstes Drama, „Die Familie Schroffenstein". Das Mißlingen eines zweiten, „Robert Guiskard", bringt ihn dem Tode nahe. 1805/06 arbeitet er als Beamter in Königsberg. Nach dem Zusammenbruch Preußens geht er nach Dresden. In diesen Jahren entstanden die Dramen „Amphitryon", „Der zerbrochene Krug", „Penthesilea", „Das Käthchen von Heilbronn", und Novellen. Die Demütigung Deutschlands entflammt sein vaterländisches Gefühl. Er schreibt Kampfgedichte und das Tendenzdrama „Die Hermannsschlacht". Der Krieg von 1809 ruft ihn nach Oesterreich, dessen Niederlage er als sein eigenes Unglück erlebt. Die letzten Jahre bringt er in Berlin zu. Hier leitete er die Herausgabe der „Berliner Abendblätter" und schrieb Novellen, einen (verlorenen) Roman und das Drama „Prinz Friedrich von Homburg". Am 21. Nov. 1811 gab er sich, gemeinsam mit einer Freundin, am Wannsee den Tod. — Das Grunderlebnis K.s ist das metaphysische der ¶ Romantik — die Tragik der Individuation —, das bei seiner dramatischen Veranlagung die härteste Form annimmt. Die ihn treibende und zerstörende Macht ist der Drang des Ich, aus seiner Vereinsamung in der Gestalt herauszukommen und in das Du überzuströmen. Als Zeitgenosse der Aufklärung glaubt K. zuerst dieses Ziel auf dem durch ¶ Leibniz gegebenen Wege zu erreichen: er will Wahrheit und Bildung, d. h. unbedingte Erkenntnis und sittliche Vollkommenheit erlangen als einen über das Grab hinausreichenden Besitz. Kant, indem er ihm durch die Aufdeckung der menschlichen Bestimmtheit alles Geistesbesitzes dieses Ideal zu vernichten scheint, weckt in Wahrheit in ihm die Fähigkeit, es aus eigener Kraft, als Dichter, zu erreichen. So bedeutet die ganze Reihe seiner Werke Stufen eines rastlosen und leidenschaftlichen Ringens um Wissen und Bildung im Sinne des Heraustretens des Ich aus seiner Einsamkeit, wobei dieses Ringen bald erotische, bald erkenntnistheoretische, bald politische Form annimmt. Die „Familie Schroffenstein"

stellt die Einsamkeit des in die Gestalt verhafteten Ich, das wie ein schroffer Stein dem Du gegenübersteht, in erschütternder Tragik fest. Wer, mit Kant, meint, die Dinge mit Sinnen und Verstand erkennen zu können, irrt in Blindheit umher (Väter lassen sich zu der Ermordung der eigenen Kinder hinreißen, weil sie sie nicht zu erkennen vermögen). Die einzigen, die zur wahren Erkenntnis gelangen, sind die beiden Liebenden: ihnen schenkt die Innigkeit ihres Gefühls die Einheit von Ich und Du, indem für sie die trennende Schranke der Gestalt nicht mehr vorhanden ist (das Motiv des Kleidertausches). In „Amphitryon" müht sich die Frage des Dichters um das wahre Wesen des Gegenstandes: ist der wirkliche Amphitryon für Alkmene ihr Gatte oder ist es Jupiter, der dessen Gestalt angenommen? Der „Zerbrochene Krug" wendet die Frage ins Komische: der Richter Adam hält mit seiner Lügenkunst eine Zeitlang alle Menschen zum besten; unser Gefühl aber ahnt hinter seinen Erfindungen den wahren Zusammenhang. In „Penthesilea" und dem „Käthchen von Heilbronn" stehen begehrende Leidenschaft und entsagende Liebe einander gegenüber: Penthesilea, die um den Geliebten bis zum letzten kämpft, um ganz eins mit ihm zu werden, hetzt ihn in den Tod und verliert sich und ihn; Käthchen, indem sie in demütig verzichtender Liebe sich ihm opfert, gewinnt ihn und wird erhöht. Auch in den Novellen taucht immer wieder der Gegensatz zwischen Wahrheit und Trug im menschlichen Denken und Handeln auf, so vor allem in der Rechtsfrage des „Michael Kohlhaas". In den beiden letzten Dramen, der „Hermannsschlacht" und dem „Prinzen von Homburg", ist das Grundproblem von dem Persönlichen ins Politische gewandt. Hermann dient seine überlegene, auch vor der bewußten Lüge um des höheren Zweckes willen nicht zurückschreckende Beherrschung der Gestaltenwelt als Weg zur Erreichung seines politischen Zieles, der Befreiung der Deutschen; der Prinz von Homburg arbeitet sich aus dem Dämmerzustande eines jugendlichen Gefühlshandelns zur bewußten und mutigen Verantwortlichkeit des Mannes durch.

Kritische Ausgabe der Werke von E. Schmidt, G. Minde-Pouet und R. Steig, 5 Bde., 1904. — Ueber K. vgl. W. Herzog: H. v. K. Sein Leben und sein Werk, 1911; — Ph. Witkop: H. v. K., 1922; — W. Muschg: K., 1923; — F. Braig: H. v. K., 1925; — Jahrbuch der K.-gesellschaft, 1921 ff. **Ermatinger.**

v. Kleist-Retzow, Hans Hugo (1814—92), konservativer Politiker, * und † zu Kieckow (Pommern), jüngerer Halbbruder der Mutter der späteren Fürstin Bismarck, zuerst im Justizdienst in Frankfurt a. O. unter Ludw. v. ¶ Gerlach, 1844 Landrat in Belgard, gehörte 1848 zu den Mitbegründern der Kreuzzeitung (¶ Presse: I), 1851 Oberpräsident der Rheinprovinz, 1857 wegen seiner streng konservativen Gesinnung verabschiedet, wirkte im Herrenhause weiter für seine Grundsätze, in der Konfliktszeit auf seiten ¶ Bismarcks, im ¶ Kulturkampf sein Gegner, seit 1877 auch Mitglied des Reichstags. Er fand sich mit Bismarck wieder zusammen in christlicher Sozialpolitik, aber die von ihm und ¶ Hammerstein eingebrachten Anträge auf größere Selbständigkeit der evg. Kirche veranlaßten Bismarcks Widerstand. K. hat für ¶ Stöcker, als dieser aus dem Hofpredigeramt ausgeschieden war, den neuen Predigtsaal am Johannistisch in Berlin begründet. Daß er in kirchenpolitischen Dingen eher mit dem Zentrum zusammengehen wollte als mit den Liberalen, zeigte sich noch einmal beim Zedlitzschen Volksschulgesetzentwurf 1892 (¶ Volksschule). Seit den 60er Jahren auf preußischen Synoden tätig, war er zuletzt Vorsitzender des Generalsynodalvorstandes. Streng orthodox (so daß er z. B. 1868 für ¶ Knak eintrat, als dieser das kopernikanische System anzweifelte) und mit aristokratischen Ideen (über die Bedeutung des ¶ Patronats u. dgl. oft über seine Freunde hinausgehend, ward er doch um seiner Lauterkeit und Festigkeit willen allgemein geachtet; er stellt in charakteristischer Art den Uebergang von pommerischen Erweckungschristentum (¶ Erweckungsbewegung, 1, Sp. 302) zum konfessionellen Luthertum innerhalb der Union dar (¶ Luthertum: II).

H. v. Petersdorff: K.-R., 1907; — H. Heffter: Die Kreuzzeitungspartei und die Kartellpolitik Bismarcks, 1927. **Muler**

Klemetti, Heikki, * 1876, seit 1916 Professor für Kirchenmusik in Helsingfors, verdient um die finnische lutherische „Messe". K. führt regelmäßig und mustergültig ¶ Bach und ¶ Händel auf; er ist Schöpfer des berühmten Chores Seumen laulu (1900). **Frae**

Klemm, Wilhelm, Dichter, * 1881 in Leipzig, lebt dort. Gehört zu den reifsten expressionistischen Lyrikern (¶ Expressionismus: II); seine Sprache ist zuchtvoll, von dem „Geheimnis Kürze" getragen. Er nimmt die Mannigfaltigkeit der Welt auf, versenkt sich in Wesen und Entwicklung der Dinge, aber er durchstößt auch die Materie, vergeistet das Sinnliche und tastet nach den Kanten der Ewigkeit. Seine stärksten Gedichte (besonders in dem Band: Ergriffenheit, 1920) decken das innere Antlitz von Naturvorgängen auf, spüren dem Sinnzusammenhang der Erscheinungen nach und bannen unirdisches Geschehen in seltsamen Gesichten. Grundlage ist die Beziehung zur Menschheit, der „Wunderheimat des Unvergänglichen", und zur Gottheit, die „alle Schritte lenkt" (wobei die personalistische Ausdrucksweise Personifikation eines mehr pantheistischen Inhalts ist).

Weitere Gedichtbände u. a.: Traumschutt, 1920; Verzauberte Ziele, 1921. — Vgl. auch Knevels: Expressionismus und Religion, 1927. **Knevels**

Klemme, Pankratius († 1546), der Reformator von ¶ Danzig. Schon 1498 Kantor an der Danziger St. Johanniskirche, dann 1526 (nach theologischen und klassischen Studien in Süddeutschland) Prediger an derselben Kirche, wurde er 1529 zum Vertreter des kath. Pfarrherrn von St. Mariën berufen, dann auf die selbständige neue Stelle daselbst befördert. K. legte 1537 sein Dominikaner-Ordenskleid ab, zog 1539 nach Wittenberg und verhandelte mit Luther, den er 1543 nochmals (schriftlich) um Rat anging. Im Mai 1544 vom Bischof von Leslau der in Danzig weilte, gefangengesetzt, wurde K. als bald von seiner tapferen Gemeinde befreit.

Freytag: Wie Danzig evangelisch wurde, 1902. † **Schwand**

Klenovsky, Johann (um 1431—98), * in Proßnitz in Mähren, ein Mann mit gelehrter Bildung, aber ohne geistliche Weihen oder akademische Grade, wahrscheinlich vor 1467 zur ¶ Brüderunität (: übergetreten, in der er, seit 1471 literarisch für sie tätig, nach Bruder ¶ Gregors Tod (1474) den maßgebenden Einfluß auf Bischof Matthias von Kunwald gewann. Er hat Selbständigkeit und Wohlleben aufgegeben, um in Demut in Leitomischl zu leben und der Unität mit seinem Vermögen zu dienen. Frühzeitig die Spannung zwischen dem brüderischen Lebensideal und der Wirklichkeit erkennend, wurde K. Führer der Partei, die einen Ausgleich schaffen wollte und zuerst 1490 in Brandeis, dann 1494 in Reichenau endgültig durchdrang. Seit 1494 war er Beichtvater in Böhmen und Mähren, besonders für den brüderischen Adel, und einer der beiden Vorsitzenden des Engen Rats der Unität.

Joseph Th. Müller: Geschichte der Böhmischen Brüder I, 1922, S. 278 u. ö. W. E. Schmidt.

Kleopas, Dionysius (1816—61), neugriechischer Theologe, * zu Konstantinopel, studierte in Jerusalem, Saloniki, Athen, Leipzig und Berlin, einer der Begründer der Theologischen Schule des Kreuzes in Jerusalem, deren Direktor er 1852 wurde. 1856 Professor für Dogmatik und Ethik an der Theologischen Fakultät in Athen.

Vf. u. a.: (griechisch) Einleitung und Kommentar zu den Psalmen, 1885; Beschreibung Jerusalems im „Evg. Botschafter", 1863. 1864. — Vgl. D. Demetriades: Biographien der gestorbenen Professoren der Universität Athen, 1916. **Alivisatos.**

Klerus und Laien.

1. Die kirchlichen Stände der kath. Kirche; — 2. Evg. Kirche.

1. a. Klerus und Laien ist nach kath. Anschauung die Formel für die beiden sogenannten Stände (status) innerhalb des Kirchenganzen. Sie konnte wohl nach außen an antike Vorbilder der Stadtverfassung (Magistrat = κλῆρος; Gemeinde = λαός) oder an jüdische Verhältnisse (Levitenstamm = Priester und Leviten, der im Gegensatz zum Volk den Herrn zum Anteil κλῆρος hatte; Ex 18 20) sich anlehnen, ist jedoch nach kath. Auffassung von innen heraus der Kirche eigentümlich und durch die Tatsache der Scheidung von Leitenden und Geleiteten laut Christi Auftrag gegeben, geht also auf göttliche Einrichtung zurück, mögen gleich gewisse klerikale Stufen (¶ Kirchenverfassung: I) ein Ergebnis späterer Neubildungen sein (c. 4. C. Trid. sess. 23; Cod. jur. can. c. 107; 948). Für den häufig gehörten Ruf nach besserer Heranziehung der Laien zu den kirchlichen Aufgaben ergibt sich daraus für den Katholiken ein klarer, grundsätzlicher Standpunkt: da die Laien Träger irgendeiner Jurisdiktionsgewalt in der Kirche nicht sein können (c. 118), müssen sie von allen jenen Funktionen ausgeschlossen sein, die eben irgendwie jurisdiktionellen Charakter tragen (¶ Jurisdiktion). Mochten auch in den frühesten Zeiten des Christentums infolge der Kleinheit der Gemeinden und der noch alle Gegensätze leicht überbrückenden Liebe die Laien mehr hervorgetreten sein, so ist nach kath. Auffassung doch schon von Anfang an und nicht erst durch eine schärfere Trennung von Geist und Amt der Unterschied beider Stände klar erkannt und beachtet gewesen (Apgsch 1 17, I Petr 2 9; dazu etwa I Clemensbrief 40, 5; Tertullian de praescr. c. 41 und andere, bei Harnack [s. Lit.] S. 81 ff zitierte Stellen; ¶ Priestertum, allgemeines). So ist denn die Kirche zwar eine societas perfecta, indes näher eine societas inaequalis. Im übertragenen Sinn wird auch von einem dritten Stand innerhalb der Kirche gesprochen, nämlich vom Ordensstand (status religiosus; Cod. iur. can. c. 487). Er ist jedoch weder iuris divini, noch von sich aus mit Kirchengewalt ausgestattet und es können ihm Geistliche wie Laien angehören; nur der Verfassung und Lebensart nach hebt er sich von den übrigen Kirchenmitgliedern ab und ist in gewissem Sinne als besonderer Stand organisiert.

1. b. Die Aufnahme in den Klerikalstand (status clericalis) erfolgt durch die erste ¶ Tonsur, die bereits den character clericalis verleiht und rechtlich, nicht aber liturgisch zu den Weihen zählt (c. 108; 683). Hierdurch wird der betreffende Tonsurist zugleich einer Diözese zugeteilt (Inkardination; c. 111), welches Rechtsverhältnis durch Exkardination und sofortige Neuinkardinierung geändert werden kann. Voraussetzung ist Taufe und männliches Geschlecht (c. 968). Der Weihekandidat muß positiv Tauglichkeit und Würdigkeit (idoneitas und dignitas) aufweisen, negativ von bestimmten einfachen Hindernissen und solchen qualifizierter Art (Irregularitäten) frei sein. — Die allgemeinen Standesrechte sind Amts-, Schutz- und Ehrenrechte. Die Amtsrechte bestehen darin, daß nur der Geistliche fähig ist, Träger, sei es der Weihe, sei es der Jurisdiktionsgewalt zu sein. Eine Ausnahme macht ein zum Papst gewählter Laie, der schon mit Annahme der Wahl die primatiale Volljurisdiktion besitzt, ohne erst geweiht zu sein (c. 109; 219). Die Schutzrechte sind die sogenannten klerikalen ¶ Privilegien. An Ehrenrechten gebührt den Geistlichen Ehrerbietung seitens der Laien (c. 119) und dementsprechend das Recht des Vortritts (Präzedenz), ferner das Recht des Tragens der klerikalen Kleidung (c. 136), ein besonderer Platz beim Gottesdienst (Chor) und Anspruch auf besondere Titulaturen. — Die Standespflichten sind solche allgemeiner und besonderer Art. Zu ersteren (c. 124—140) zählen Ehrerbietung und Gehorsam (obedientia et reverentia) gegenüber den kirchlichen Obern, Tragen der geistlichen Kleidung und Tonsur, Meiden von unziemlichen Künsten, Beschäftigungen und Tätigkeiten wie Spielen um Geld, Waffentragen, Gasthausbesuch, Jagdausübung und Teilnahme an Treibjagd, Ausübung der ärztlichen Kunst und Chirurgie, Teilnahme an Schauspielen, Tänzen und Aufzügen, Bürgestehen, Handelsgeschäften. Abgeordnetenmandate dürfen sie nur mit Erlaubnis des eigenen Ordinarius und nötigenfalls auch dessen des Wahlkreises annehmen (c. 139 § 4). Die Standespflichten besonderer Art sind ¶ Brevier und ¶ Zölibat. — Ein Ausscheiden aus dem Klerikalstand (c. 212—214) nach Empfang von Weihen und Rückversetzung in den Laienstand (reductio ad statum laicalem) ist vollständig nur für die Minoristen (Empfänger niederer Weihegrade) möglich. Es kann erfolgen freiwillig durch Abmeldung, von selbst durch Verheiratung, Ablegung der geistlichen Kleidung nach fruchtloser Mahnung und Ablauf von einem Monat, durch Meldung zum Militärdienst oder durch Entlassung aus dem Kloster, durch Verwaltungsentscheidung des Obern, endlich durch Bestrafung. Wiederzulassung würde Erlaubnis des Ordinarius erfordern. Für Majoristen ist freiwilliges Ausscheiden nicht denkbar, eine vollständige Zurückversetzung in den Laienstand nach gültig empfangener Weihe wegen des character indelebilis dogmatisch nicht möglich, wohl in gewissem Maße rechtlich, es müßte denn nachträglich die Ungültigkeit des Weiheempfangs erwiesen werden. Die rechtliche Laisierung kann statthaben durch Reskript des hl. Stuhls, durch Verwaltungsverfahren oder förmliches Urteil im Falle nachgewiesener schwerer Furcht und Nichtausübung der Weihen nach erlangter Freiheit, letztlich durch Bestrafung mittels Degradation. Wiederzulassung bedürfte der Genehmigung des hl. Stuhls.

1. c. Der Laienstand (status laicalis) setzt den gültigen Empfang der Taufe voraus (c. 87). Als Recht der Laien gilt vor allem das Anrecht auf die geistlichen Güter der Kirche in Form der Belehrung, Sakramente und Sakramentalien (c. 682; 467). Als Prediger dürfen Laien nicht auftreten, selbst wenn sie einem klösterlichen Verband angehören (c. 1342 § 2). Zur Jugendunterweisung und anderen äußeren Aufgaben können, ja sollen sie unter Umständen herangezogen werden, aber stets in Unterordnung unter den Klerus (c. 1333 § 1). Ihr Platz in der Kirche ist außerhalb des Chors; doch kann den Mitgliedern von Behörden ein bevorzugter Platz angewiesen werden (c. 1263). Besondere Vergünstigungen

genießen Staatsoberhäupter, deren Kinder und der Thronfolger (Haustaufen c. 776; Beerdigung in Kirchen c. 1205; Gerichtszuständigkeit vor dem Papst c. 1557; Ueberschreiten klösterlicher Klausur c. 598; 600). Gebet, einfache Segnungen und Beschwörungen können auch lebenden nichtkath. Laien zugute kommen (c. 1149; 1152), ebenso die Früchte von Privatmessen (c. 2262). Jeder Laie, abgesehen von dem Bestraften, darf ein ehrliches christliches Begräbnis außerhalb des Kirchengebäudes beanspruchen (c. 1233; 1239); Begräbnisstätten der Geistlichen sollen aber möglichst von denen der Laien getrennt sein (c. 1209). Jeder hat auch das Recht, um Privilegien einzukommen und auf Anfragen Reskripte zu erbitten (c. 36). An der kirchlichen Güterverwaltung können Laien nur in Unterordnung unter die geistliche Obrigkeit teilhaben (c. 1521). Theoretisch kann ein Laie sogar zum Papst gewählt werden, obwohl seit langem schon die Praxis davon absieht. — Die Pflichten der Laien bestehen vor allem darin, daß sie wenigstens ein christliches Normalleben führen sollen, während der Klerus sie hierin übertreffen soll (c. 124). Dem Klerus schulden sie Reverenz (c. 119). Sie sind gehalten, den Glauben da offen zu bekennen, wo ihr gegenteiliges Benehmen einer Glaubensverleugnung gleichkäme (c. 1325). Sie haben am religiösen Unterricht teilzunehmen, an Sonn- und Feiertagen der Messe beizuwohnen und sich knechtlicher Arbeit zu enthalten (c. 1248). Einmal im Jahre wenigstens müssen sie beichten und zu Ostern das Altarsakrament empfangen (c. 859). Verbotenen, staatsfeindlichen oder verdächtigen Vereinigungen müssen sie fernbleiben (c. 2335). Sie unterliegen der kirchlichen Steuerpflicht (c. 1186; 1496; ¶ Kirchensteuern). Drucksachen theologischen oder religiösen Inhalts dürfen sie ohne kirchliche Erlaubnis nicht veröffentlichen und nicht in kirchenfeindliche Blätter schreiben (c. 1385 f). In kirchliche Wahlen sich einzumischen ist ihnen untersagt (c. 166). — Ein Austritt des einmal gültig Getauften aus der Kirche ist unmöglich (¶ Kirchenaustritt: I); die ¶ Exkommunikation würde nur den Ausschluß aus dem kirchlichen Gemeinschaftsleben in der einen oder anderen Form bedeuten.

U. Stutz: Kirchenrecht, 1914², S. 284 f. 381 u. ö.; — Derſ.: Geist des kanonischen Rechts, 1918, S. 83 ff; — R. Sohm: Altkath. Kirchenrecht, 1918, S. 617 ff; — A. M. Koeniger: Geschichte des Kirchenrechts, 1919, S. 13. 22 f; — Derſ.: Kirchenrecht, 1926, S. 153 ff (hier Lit.); — P. Schmitz: Das kirchliche Laienrecht, 1927. **Koeniger.**

2. Die deutsche Reformation hat den Klerusbegriff als unevangelisch verworfen. Sie lehrt das Allgemeine ¶ Priestertum der Gläubigen (¶ Kirchenverfassung: III, 2). Der neue Gedanke ergibt sich ihr mit Notwendigkeit von ihren Grundlagen aus. Wenn sie das ¶ Wort Gottes als die zentrale Kraftquelle des irdischen Gottesreiches wieder erkennt, das invisibile und visibile immer Träger des Gottesgeistes ist (Jes 55 $_{11}$), und wenn sie die ¶ Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben zum Kernstück seiner Verkündigung macht, als deren Inhalt also das Heilsverlangen des Menschen und seine Befriedigung entnimmt, ist es ihr unmöglich, ordo, Hierarchie, mittlerhaftes Priestertum, Opfer, und welches die Auswirkungen der „κακοζηλια leviticae politiae male intellectae“ (Apologie XIII [VII] 7 ff) in der alten Kirche sein mochten, als heilsnotwendig zu ertragen (ebda. XXIV [XII] 52), quia ministerium Spiritus pugnat cum applicatione operis operati. Haec omnia falsa et impia sunt ... et obruunt gloriam passionis Christi et iustitiam fidei (ebda. XXIV [XII] 63). Demgegenüber ergebe die beiden Grundprinzipien der Reformation, da das „Predigtamt das höchste Amt in de Kirchen“ ist (ebda. XV [VIII] 44). Es ist von Go eingesetzt (Augsb. Konf. V). Sein Inhalt ist Wor verkündung, Sakramentenverwaltung, Sündenverge bung. Als solches gehört es aber und ist es gegebe nicht einem Menschen allein, sondern der ganze Kirche (Schmalkaldische Artikel: tractatus de pote state et primatu papae 24, 68) und ist „an kei gewis Ort noch Person gebunden“, „sondern durc die ganze Welt ausgeströmt“. „Und tut die Perso gar nichts zu solchem Werk und Amt von Christo be fohlen; es predige und lehre es, wer da wölle, w Herzen sind, die es gläuben und sich daran halte denen widerfährt, wie sie es hören und gläuben (ebda. 26). So betrifft auch das Wort I Petr 2 $_9$: „Ih seid das königliche Priestertum“, eigentlich die recht Kirche, weil sie allein das Priestertum hat (ebda. 69

Steht aber dieses allgemeine Priestertum der Kirch als solcher, das ist allen Christen gemeinsam, gewisse maßen zu gesamter Hand zu, so kann es nur in der Ne oder in der Hausgemeinde von dem Einzelnen geüb werden (Schmalkald. Artikel· tract. de pot. et prim papae 67). Im übrigen, zur öffentlichen Ausübung verlangt es die vocatio rite facta (Augsb. Konf. XIV damit nach der Art und dem Gebrauch der Ae ter (I Kor 12; Augsb. Konf. XIV) alles ehrbarlic und ordentlich zugehe (Schmalkald. Art. tract. 67 ¶ Kirchenverfassung: III, 2). Diese ordentliche Be rufung erfolgt wieder nur durch die Kirche, durch di zwei oder drei und mehr im Namen Christi Versam melten (Mith 18 $_{20}$), oder welchem sie dazu Vol macht gegeben haben. Ist aber die vocatio rit facta nichts anderes als die Uebertragung von etwa das wesentlich allen, d. h. der Kirche gegeben is zur tatsächlichen Verwaltung auf diesen oder jene so ergibt sich, daß die Berufung nicht einen beso deren oder unzerstörbaren Charakter verleihen kann daß es überhaupt, wenn nicht durch die Abgrenzun der Aufgabe, den Amtsträger nicht über die andere Christen hinausheben kann. Die Unterscheidung K und L. hat deshalb in der evg. Kirche keinen Raum Auch wenn eingebürgerter Sprachgebrauch Gei liche und Laien gegenüberstellt, so ist das falsc und bleibt falsch, auch wenn man dabei nicht an de Gegensatz κλῆρος — λαός denkt. Geistlicher, πνευμα τικός, ist, insbesondere nach Aussage der großen Paulusbriefe, jeder Christ. Jene Weise mag nur so weit gelten, als damit der theologisch (geistlich) Ge bildete von dem (offiziell) nicht theologisch Gebildeten theologisch-wissenschaftlichen Laien abgehoben wird Gleichwohl tritt der „Laie“, aber nur insofern gegen über dem Diener am Wort zurück, als jener, ebe Träger der Verkündung des Wortes, das selbst veh culum Spiritus ist, in eine leitende Stellung gerä weil er eben den Geist aus dem Worte bezeugt, de die Kirche als Geist Christi leitet. Aber gerade hie zeigt sich wieder die ursprüngliche Kraft des allge meinen Priestertums, indem der „Geistliche“ an da aus dem Geiste kommende Urteil der anderen „Geis lichen“, Gegeisteten, eben der Gemeinde, das heil an ihr „Lehre Urteilen“ gebunden wird, ... quo ... qui decem praecepta probe norit, ac perd dicerit, is totam scripturam sciat, ut possit in qu libet negotiis ... consilio praesto esse ... sitqu iudex omnium doctrinarum, spirituum ... (Große Katechismus, praef. maj. 17). — Dieses so in rit vocati und non vocati unterschiedene und doch i der Einheit des ¶ Berufs (: II, 2c) zusammengefaßt

priester-königliche Volk der Heiligen wird auch durch die sogenannte Drei-Ständelehre nicht zerrissen, sondern nur in den verschiedenen Auswirkungen des Christen-Berufs am Dienste des Ganzen tätig erkannt. Ordo ecclesiasticus (Lehrstand), oeconomicus (Nährstand, Stand der die christliche Familie repräsentierenden Hausväter) und — zuletzt! — politicus (Wehrstand, weltliche Gewalt als praecipuum membrum; ¶ Kirchenverfassung: III, 3 a) sind einig im Dienste am Corpus christianum, dem sie alle zusammen angehören. Erst eine spätere Entwicklung hat schließlich den status politicus ausgeschlossen, indem sie das corpus christianum in Kirche und Staat auflöste. In ihrem Gefolge zeigte sich auch eine, verschiedene Wertung der Stände für das Ganze.

Höhepunkte der schriftstellerischen Ausprägung dieser Gedanken bei ¶ Luther sind seine Sendschreiben an den christlichen Adel (1520) und an den Rat der Stadt Prag De instituendis ministris (1523), ferner De captivitate Babylonica und der Sermon vom NT, das ist von der hl. Messe (1520), später Vom Mißbrauch der Messe (1522), von der Winkelmesse und Pfaffenweihe (1533) u. a. Aber die Erkenntnis selbst tritt schon viel früher auf, spätestens und mindestens von den Psalmenvorlesungen (seit 1513) an, und wie sie, gleich seinem Kirchenbegriff (¶ Kirche: III, 5 a), aus der Rechtfertigungslehre entwickelt ist, so entsteht sie mit dieser, bildet sich an ihr und mit ihr. Geht Luthers allgemeines Priestertum aus den tiefsten Bedürfnissen der Menschenseele hervor, so ist es bei ¶ Calvin mehr der Widerspruch gegen den römischen Aemterbegriff, und es ergibt sich ihm der Eifer um die göttliche Ehre, die dadurch gekränkt ist, und die Herstellung des Gottesreichs als Zielpunkt. Infolgedessen muß für ihn das Bild, welches die Schrift von der ersten Gemeinde gibt, als Muster und Vorbild gelten, und es mußte insbesondere die Kirchenverfassung auf die schärfste Durchführung der Hauptschaft Christi, neben der es auch in der empirischen Kirche keine menschliche Herrschaft geben kann, in einem viel härteren Sinne als bei Luther geschehen, mußte die gründlichste Beseitigung jeder irgendwie sakramentalen Charakterisierung, jeder Amtsbegnadung, jeder irgendwie bevorzugten Amtsstellung vorgenommen, mußte ein so bedingtes allgemeines Priestertum mit aller Wucht herausgestellt werden (¶ Kirchenverfassung: III, 4). Die Amtsträger sind nichts als Christi Diener. Unter sich stehen sie gleich, so daß jede Hierarchie ausgeschlossen ist, aber auch die Aeltesten und Diakonen stehen selbständig den Geistlichen als Gegengewicht gegenüber. Beide sind dem Prüfungsrecht der Gemeinde unterworfen. Diese scharfe Auffassung hat, wenn auch nicht Calvin, so doch manche der reformierten Sekten bestimmt, jedes besondere Amt abzulehnen.

In der heutigen evg. Kirche steht die Lehre vom allgemeinen Priestertum auf der dogmatischen Höhe der Frühzeit. Immerhin glaubt die Literatur eine gewisse Spannung zwischen der vocatio rite facta und dem allgemeinen Priestertum nachweisen zu sollen. Auch treten gelegentlich Strömungen auf, welche Frauen den Zugang zur Vokation eröffnen wollen (¶ Frau: IV, 1. 3), was Luther in der Schrift vom Mißbrauch der Messe unter Hinweis auf I Kor 14 $_{35\ ff}$ wegen mangelnder Eignung streng abgewiesen hat. Das praktisch bedeutsame Problem der heutigen Kirchenverfassung ist aber, den Dualismus von Amt und Gemeinde festzuhalten, beide in ihren Aufgaben nicht zu stören, am wenigsten, wenn der Dualismus durch Hinzutritt des regimentlichen Elements sich zum Trialismus gestaltet.

Karl Holl: Ges. Aufsätze zur Kirchengeschichte I, 1923, S. 288 ff; — Karl Müller: Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910; — Karl Rieker: Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, 1899; — Rud. Sohm: Kirchenrecht, 1892 ff; — Günther Holstein: Die Grundlagen des evg. Kirchenrechts, 1928. **Oeschey.**

Kleſel, Abraham (1636—1702), evg. Kirchenliederdichter, * zu Fraustadt bei Posen, war Pfarrer in Ulbersdorf bei Fraustadt, dann in Schlesien: Zedlitz, Dibritz bei Glogau und zuletzt in Jauer. 1688 gab er „Vergißmeinnicht oder Jesussüße Andachten“ heraus, wovon heute noch in etlichen Gesangbüchern sich das Lied für den Palmsonntag findet: „Seele, mach dich auf, Jesum zu begleiten.“

E. E. Koch³ IV, S. 34 ff. **Paul.**

Klesl, Melchior (1553—1630), „die merkwürdigste Persönlichkeit unter den damaligen Staatsmännern“, * als lutherischer Bäckerssohn in Wien, dann Konvertit, trat in das dortige Konvikt der Jesuiten, mit denen er später verfeindet war, wurde 1579 Priester und Dompropst, 1580 Generalvikar, 1598 Bischof von Wien, „Vizekaiser“, 1616 Kardinal, „Protektor von Deutschland“. Als Redner, Seelsorger, Organisator war K. zuerst schroffer Gegner der Ketzer, denen man nicht Treue schulde; später patriotisch vermittelnder Politiker. Als angeblicher Feind des Herrscherhauses wurde der schroffe, eingebildete Emporkömmling mit den undurchdringlichen Künsten, der in der Weinlaune auch Erzherzöge nicht schonte, von diesen 1618 aus der Hofburg als Gefangener nach Tirol gebracht. 1622 nach Rom entlassen, wo er Mitglied der ¶ Congregatio de propaganda fide wurde, durfte er 1623 unter Ferdinand II in allen Ehren heimkehren.

Biographie von A. Kerschbaumer, 1905²; — KHL I, Sp. 411; — v. Pastor XII, 1927, S. 532 f. **Loesche.**

Kletke, Hermann (1813—86), Journalist und evg. Liederdichter, * zu Breslau, seit 1837 in Wien, seit 1842 in Berlin, wo er bald Mitarbeiter und später Mitredakteur der Vossischen Zeitung wurde, deren Oberleitung er von 1867—80 führte. Verfasser vieler Kinderschriften und Lieder. „Am Weihnachtsbaum die Lichter brennen“ ist weit verbreitet.

Franz Brümmer: Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten des 19. Jhd.s IV, 1913, S. 15 ff. **Paul.**

v. Klettenberg, Susanna Katharina (1723 bis 1774), das Urbild der „Schönen Seele“ in ¶ Goethes „Wilhelm Meister“, einer angesehenen Frankfurter Patrizierfamilie entstammend. Von ¶ Fresenius für den Halleschen Pietismus gewonnen, löste sie ihre Verlobung mit dem Rechtsgelehrten Joh. Dan. Olenschlager (dem Narciß der „Bekenntnisse einer schönen Seele“), weil ihre Anschauungen über weltliche Freuden nicht übereinstimmten. 1754 gab sie mit Karl Friedrich v. Moser (dem Philo der „Bekenntnisse“) und ihrer Schwester ein Werk: „Der Christ in der Freundschaft“ heraus. Ihre dichterische Begabung hat sie in einigen Liedern („Die neuen Lieder“, 1756) bewiesen. Unbefriedigt von dem Halleschen Pietismus suchte sie lange volle Gewißheit ihrer Begnadigung und erlebte 1757 in diesem Sinne jene in den „Bekenntnissen“ geschilderte Entscheidungsstunde, in der sie eine Erscheinung des Heilandes empfangen zu haben versicherte. Als sie dann Frankfurter Freunde der Herrnhuter Brüdergemeinde kennen lernte, wurde sie, ohne sich unbedingt der Unität anzuschließen, „Herrnhuter Schwester auf eigene Hand“. Ihre Freundschaft mit Goethes Mutter führte dazu, daß

Wolfgang, als er 1768 „an Leib und Seele krank" von Leipzig in die Vaterstadt zurückkehrte, unter ihrem Einfluß sich lebhaft für die Brüdergemeinde interessierte. Tief eingreifend war das persönliche Bekanntwerden mit ¶ Lavater kurz vor ihrem Ende. Noch vor diesem Erlebnis 1773 hat sie eine Autobiographie verfaßt, die Goethe dann in einer Ueberarbeitung im 6. Buche von „Wilhelm Meister" mit manchen eigenen Zutaten aufgenommen hat.

J. M. Lappenberg: Reliquien der Frl. S. C. v. K., 1849; — H. Dechent: Goethes Schöne Seele, 1896; — Derſ. in den Berichten des Frankfurter Hochstifts, 1897; — Heinrich Funck: Die schöne Seele, 1911 (gegen dessen Bestreitung der Annahme einer Autobiographie vgl. Dechent: DLZ 1913, Nr. 22, und MGkK 1924, Heft 1 und 2). **Dechent.**

Kletus heißt in einigen Rezensionen der traditionellen römischen Bischofsliste (¶ Papsttum: I) der zweite Nachfolger des Petrus. Doch ist das ursprünglich nur eine verkürzte Form für ¶ Anaklet, die dann irrtümlich als Name einer besonderen Persönlichkeit gedeutet und so als eigener Posten in die Liste eingefügt wurde.

RE³ I, S. 485; — E. Caspar: Die älteste römische Bischofsliste, 1926, S. 428 ff. **Bacthgen.**

Kleuker, Johann Friedrich (1749—1827), evg. Theologe, * in Osterode am Harz, außer von seinen Göttinger Lehrern von ¶ Herder beeinflußt, dem er als Hauslehrer in Bückeburg nahe trat, nach langer pädagogischer Tätigkeit als Prorektor in Lemgo und Gymnasialrektor in Osnabrück seit 1798 ord. Professor der Theologie in Kiel, wo er als Vertreter eines biblischen Supranaturalismus mit mystisch-theosophischem Einschlag (Einwirkung de ¶ Saint-Martins) eine führende Stelle in der Vorgeschichte der Erweckungsbewegung eingenommen hat (¶ Kiel, 2). Seine Schriften sind meist apologetischer antirationalistischer Art. Herdersche Einflüsse wirken am stärksten in seinen Schriften zur vergleichenden Religionsgeschichte nach.

Vf. außer einer Plato-Uebersetzung (6 Bde., 1778—96) und einer Uebersetzung von ¶ Anquetil du Perrons Zend Avesta (3 Teile, 1776/77; dazu: Anhang zum Zend Avesta, 2 Bde., 1781—83) u. a. Menschlicher Versuch über den Sohn Gottes und der Menschen, 1776; Ueber die Religion und Philosophie der Inder, 1778; Neue Prüfung und Erklärung der Beweise für die Wahrheit des göttlichen Ursprungs des Christentums, 4 Bde., 1787—94; Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christentums, 5 Bde., 1793—98; Das brahmanische Religionssystem, 1797; Grundriß einer Enzyklopädie der Theologie, 2 Bde., 1800 bis 1801. — Ueber K. vgl. RE³ X, S. 564 ff; — Karl Kleuker: J. Fr. K., 1913; — Werner Schütz: J. Fr. K., seine Stellung in der Religionsgeschichte des ausgehenden 18. Jhd.s, 1927 (unter Berücksichtigung auch des handschriftlichen Nachlasses). **Zscharnack.**

Kleutgen, Joseph (1811—83), kath. Theologe, * in Dortmund, 1834 Jesuit, lehrte in Rom am Collegium Germanicum Homiletik, war später Rektor der gregorianischen Universität. K. ist nicht eigentlich „Neuscholastiker" (¶ Neuscholastik), sondern stellte in den Kampf der Zeit die alte Scholastik wieder hinein („Thomas redivivus"). Die Fähigkeit, sie für die damalige Gegenwart umzubilden, ging ihm ab; zudem war er in der Auffassung des Thomas Molinist (¶ Molina). Aber durch K.s Bücher wurde tatsächlich die „Neuscholastik" mit veranlaßt; er selbst war Verfasser des 1. Entwurfs der Thomas-Enzyklika ¶ Leos XIII Aeterni Patris (1879), nachdem er schon auf dem ¶ Vatikanum die endgültige Fassung der Konstitution De fide catholica erarbeitet hatte.

Vf.: Theologie der Vorzeit verteidigt (3 Bde. 1853—60; 5 Bde. 1867—74²; Philosophie der Vorzeit verteidigt, 2 Bde. (1860—63) 1878²; Institutiones theologicae I, 1881; Das Evangelium des hl. Matthäus erklärt, 1882; Kleinere Werke, 1886 bis 1874. — Vgl. Hurter V, S. 1502 ff; — KHL II, Sp. 411 — K. Werner: Geschichte der kath. Theologie, 1889², S. 618 f — ADB 51, S 216 ff; — Joh. Hertkens und Ludw. Lercher: J. K., 1910. **Fendt.**

Kleyn, Hendrik Gerrit (1859—96), evg. Theologe, * in Leiden, 1883 Pfarrer in der Ned. Herv. Kerk, 1888 Professor für Kirchengeschichte und Apologetik in Utrecht. Zwar calvinistischer Theologe hat er sich doch nicht ¶ Kuyper angeschlossen und hat die Doleantie bekämpft (¶ Niederlande).

Vf. u. a.: Het leven van Johannes van Telia door Elias Syrische tekst en Nederlandsche vertaling, 1882; Jacobus Baradaeus, de stichter der Syrische monophysitische Kerk 1882; Feiten of verzinsels? Beschouwing der rechtsbevoegdheid onzer plaatselijke kerken, 1886; Algemeene Kerk en plaatselijke Gemeente, 1888; De christelijke archaeologie in haar verhouding tot de geschiedenis des Christendoms, 1888. — Ueber K. vgl. RE³ XXIII, S. 772 ff. **Broekman.**

Kliefoth, Theodor (1810—95), evg. Theologe, * in Körchow (Mecklenburg). Seit 1833 Prinzeninstruktor gewann er ein dauerndes Vertrauensverhältnis zu Herzog Friedrich Franz II von Mecklenburg; 184 wurde er Pastor in Ludwigslust, 1844 Domprediger in Schwerin und als solcher erster Geistlicher des Landes, 1886 Präsident der obersten Landeskirchenbehörde, deren geistiger Lenker er längst war. Etwa 1846 war seine Wendung zum konfessionellen ¶ Lutheртum (: II) abgeschlossen (über seine „Einleitung in die Dogmengeschichte", 1839; vgl. ¶ Dogmengeschichte, 2), und seine weitere literarische und kirchenamtliche Tätigkeit ist ganz dessen Durchsetzung und Erhaltung gewidmet. K. war im 19. Jhd. der beste Kenner der altlutherischen Kirchenordnungen und liturgischen Tradition. Für seine Lehre von der Kirche ist besonders bemerkenswert seine durchgängige Deutung der Kirche in all ihren Funktionen als eine lebendigen Organismus (¶ Kirche: IV, 1). Seinen tiefgehenden Einfluß verdankte Mecklenburg die Erneuerung der Liturgie, die neue Prüfungsordnung, die Hebung des Niveaus der Geistlichen, die Pastoralkonferenzen; auf ihn geht zurück die Entfernung Mich. ¶ Baumgartens aus seiner Rostocker Professur, die kirchenpolitische Zusammenfassung der Lutheraner gegenüber der preußischen Union, Verhinderung der Zuziehung von Synodalvertretern zur Eisenacher Konferenz (¶ Kirchenbund, Ic) durch zeitweiligen Austritt. Theologisch griff er v. ¶ Hofmann (¶ Erlanger Schule) an wegen seiner Umbildung der lutherischen Lehre.

Vf. ferner u. a.: Seit 1841 verschiedene Predigtsammlungen Kommentare zu at.lichen Schriften, 1874 zur Offenbarung Joh. Die ursprüngliche Gottesdienstordnung in den deutschen Kirchen luth. Bekenntnisses, ihre Destruktion und Reformation, 184 (2. Aufl. als Bd. IV—VIII der Liturgischen Abhandlungen 1858 f); Liturgische Abhandlungen I—III, 1854 ff; Die Göttinger theol. Fakultät und die luth. „Partei", 1854; 8 Bücher von der Kirche I, 1854; Der Schriftbeweis des D. von Hofmann 1860; Zwei politische Theologen, 1864; Der preußische Staat und die Kirchen, 1873; Christliche Eschatologie, 1886. — 185 bis 1864 zuerst mit Otto ¶ Meyer, dann mit ¶ Dieckhoff Herausgeber der „Kirchlichen Zeitschrift." — Ueber K. vgl. Ernst Haack: RE³ X, S. 566 ff; — Derſ.: Th. K., 1910 (darin wertvolle selbsterzählte Jugendgeschichte von K.). **Gronau.**

Klingelbeutel, kleine, an langen Stäben befestigte meist mit einem Glöckchen versehene Beutel, mit denen im Gottesdienst die Geldopfer (¶ Kollektenwesen) ein

gesammelt werden. In der alten Kirche wurden als ein Akt des Gottesdienstes — offertorium — die für kirchliche Zwecke zu verwendenden verschiedenerlei Gaben (oblata, stips) der Gemeindeglieder auf einen Tisch unter Dank und Segnung niedergelegt. Später wurden sie während der Messe in Säcken, durch Kollektanten, eingesammelt. In der Reformationszeit wird es Sitte, regelmäßig in jedem Gottesdienst und zwar nach der Predigt Geld einzusammeln, das in den „gemeinen Kasten" (¶ Armenpflege: III, 2 c) floß; man bediente sich dazu der K., die von den Diakonen oder von Kastenherren, auch Klingelherren genannt, bedient wurden. Neuerdings kommt der K. immer mehr ab; an seine Stelle treten Büchsen oder Becken, die an den Kirchtüren aufgestellt sind oder, so z. B. in reformierten Gemeinden, von Presbytern gehalten werden. Wo der K. noch üblich ist (auf dem Lande, in einzelnen Städten) wird er von würdigen Gemeindegliedern, die sich darin abwechseln, oder von Kirchenbeamten herumgereicht.

Chr. Wildvogel: de oblationibus quae fiunt in ecclesia per sacculum sonantem vom Klinge-Beutel, Diss. Jena 1751; — G. Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit III, 1890 (siehe Register unter „Klingelbeutel" und S. 488 Anm. 13). **Glaue.**

Klingemann, Karl, evg. Theologe, * 1859 in London, 1883 Pfarrer in Alexandrien, 1891 in Essen, 1913 Generalsuperintendent der Kirchenprovinz Rheinland, lebt seit 1928 im Ruhstand in Bonn, zugleich Honorarprofessor in der theologischen Fakultät der dortigen Universität.

Vf. außer zahlreichen Aufsätzen und Artikeln: Briefwechsel mit F. Mendelssohn-Bartholdy, 1909; Ein Blatt aus der Geschichte des evg. Pfarrhauses, 1911; Das Heldentum in der Bibel, 1915; Vaterleid, (1918) 1919². **Rühle.**

Klinger, Max (1857—1920), bedeutender Meister der neueren bildenden Kunst und auf allen ihren Gebieten tätig. Er war eine plastisch denkende Natur und hat dem „Freilicht" einen neuen malerischen Weg eröffnet. Die ideelle Grundrichtung seines Schaffens ist eine klassizistische Neuromantik, unter Einfluß von ¶ Nietzsche, ¶ Brahms und Arnold Böcklin. Ein stark gedanklicher, oft „literarischer" Zug herrscht bei ihm vor; mit dem Blick des Philosophen dringt er in die Gründe und Abgründe des unermeßlichen und rätselhaften Lebens, das ihm zwischen zwei Polen, Liebe und Tod, gespannt erscheint. Von dort aus sind auch seine sozialen Themen zu verstehen, die er mit oft grausiger Klarheit gestaltet hat (vgl. „Ein Leben"; letztes Blatt: „Christus und die Sünderinnen"). Schon früh gelangte er, wohl im Zusammenhang mit den sozialen Stoffen, zu Versuchen, die Gestalt des Christus von einer neuen Seite her zu fassen. Von den bedeutsamen und merkwürdigen Blättern „Zum Thema Christus" (1878) schritt er später zu weit größeren Werken: „Pietà" (1890, Dresdener Galerie), „Kreuzigung" (1891, Museum Leipzig) und „Christus im Olymp" (1897, Staatsgalerie Wien). In diesen Bildern von zum Teil beträchtlichem Format fällt der blonde, germanische Christustypus auf; doch hat im Grunde nur die „Pietà" Bestand, in den beiden anderen Werken erdrückt das Theaterhafte der Komposition eine tiefere, bleibende Wirkung. Gleichwohl ist mindestens das Gedankliche an der Fabel der in die Göttermenschengesellschaft eintretenden hoheitsvollen Lichtgestalt bemerkenswert (¶ Christusbilder, 2 e). Im übrigen hat K. auch in seiner Nietzschebüste, vor allem aber in seinem Beethovendenkmal (1900, Museum Leipzig) den schöpferischen Menschen in seinem Schaffensrausch symbolisiert und damit einen wesentlichen Beitrag zu „religiöser" Kunst in weiterem Sinne geleistet.

W. Singer: M. K.s Radierungen, Stiche und Steindrucke, 1909; — W. Pastor: M. K., 1920²; — M. Schmid: K., 1906. **O. Beyer.**

Klönne, Franz (1795—1834), evg. Theologe, * in Wesel, 1820 Pfarrer in Bislich bei Wesel, dann in Calkar, 1824 Mitbegründer des Weseler Vereins für Heidenmission. K. wollte die Frau für die Krankenpflege im engsten Anschluß an das Gemeindeleben als wertvolle Kraft der Kirche dienstbar machen und schrieb zu diesem Zwecke: „Ueber das Wiederaufleben der Diakonissinnen der altchristlichen Kirche in unseren Frauen-Vereinen" (Schuderoffs Jahrbücher Bd. 37, 1820); da er die Notwendigkeit einer praktischen Vorbildung übersah, wuchs Erfolg aus seinen Anregungen nicht hervor.

Kaiserswerther Armen- und Krankenfreund, 1860. 1865; — Th. Schäfer: Die weibliche Diakonie I, 1882, S. 83 ff; — F. Disselhoff: Jubilate! Denkschrift zur Jubelfeier, 1886, S. 9 f. **W. Wendland.**

Klöpper, Albert (1828—1905), evg. Theologe, * zu Weitenhagen bei Greifswald, 1858 Privatdozent in Greifswald, 1866 Kustos an der Universitätsbibliothek in Königsberg, 1875 ao. Prof. daselbst.

Vf. u. a.: Exeget.-kritische Untersuchungen über den II. Brief des Paulus an die Gemeinde zu Korinth, 1869; Kommentar über das II. Sendschreiben Pauli an die Korinther, 1874; Der Kolosserbrief kritisch untersucht, 1882; Paulinische Studien, 1887; Der II. Brief an die Thessalonicher, 1889; Der Brief an die Epheser erläutert, 1891; Der Brief des Apostels Paulus an die Philipper erläutert, 1893. **A. Meyer.**

Klopfer, Balthasar Christoph, radikaler Separatist, der als Sekretär im Dienste des Grafen von Solms-Braunfels stand. Er ist aus dem Handwerkerstand hervorgegangen. Im übrigen sind seine Lebensdaten und -umstände noch nicht aufgehellt. Seine religiösen Anschauungen waren so wunderlich, daß er längere Zeit auf dem Schloß Greifenstein bei Braunfels wie ein Irrsinniger verwahrt wurde. Dadurch, daß er Heinrich ¶ Horche, Professor zu Herborn, Johann Heinrich ¶ Reitz, Hofprediger zu Braunfels, und Philipp Jacob Dilthey, Pfarrer in Haiger bei Herborn, für sein radikales Antikirchentum gewann, so daß diese ihre Aemter verloren, hat er indirekt zum Ausbruch des Separatismus in Hessen und Nassau viel beigetragen.

C. Fr. L. Haas: Lebensbeschreibung des berühmten D. Henrich Horchens, 1769; — Max Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen evg. Kirche II, 1852, S. 740 ff; — Albr. Ritschl: Geschichte des Pietismus I, 1880, S. 398 ff; — Ph. J. Spener: Letzte Theologische Gedenken, 3. Teil, 1721², S. 430 ff. 573 f. **Leube.**

Klopp, Onno (1822—1903), Historiker, Konvertit, * zu Leer (Ostfriesland), studierte evg. Theologie und Philologie, 1845 Gymnasiallehrer in Osnabrück, lebte von 1858 an als Privatgelehrter, nach wie vor besonders mit historischen Arbeiten beschäftigt, in Hannover. 1866 folgte K. dem König Georg V ins Hauptquartier und dann nach Wien und trat für ihn in verschiedenen Broschüren ein. Hat er in seinen geschichtlichen Werken eine entschieden welfische, preußenfeindliche Auffassung vertreten und sich zum Sprecher der Großdeutschen gemacht, die eine Einigung Deutschlands unter Oesterreich erstrebten, so wurde auch sein Urteil über Reformation und Protestantismus immer bitterer; in beiderlei Hinsicht hat er ¶ Janssen bei der Abfassung von dessen Geschichtswerk beraten und vielfach beeinflußt. 1873 trat er zum Katholizismus über. K. ist heute einer der Kronzeugen bei der kath. Geschichtsrevisionsarbeit der Gegenwart.

Bf. u. a.: Geschichten, charakteristische Züge und Sagen der deutschen Volksstämme aus der Zeit der Völkerwanderung bis 843, 1851; Geschichten und Charakterzüge der deutschen Kaiserzeit 843—1125, 1852 (beide in Neuausgabe 1907); Geschichte Ostfrieslands, 1854 ff; Studien über Katholizismus, Protestantismus und Gewissensfreiheit [anonym], 1857; Wird Deutschland wieder katholisch werden?, 1859; Friedrich II von Preußen und die deutsche Nation, 1860 (1867² unter dem Titel: Friedrich II von Preußen und seine Politik); Tilly im 30jährigen Krieg, 1861 (1891 ff³ unter dem Titel: Der 30jährige Krieg bis zum Tode Gustav Adolfs); Kleindeutsche Geschichtsbaumeister, 1864 (gegen L. Häusser, L. v. Sybel, G. Droysen, C. Bluntschli). — Begann (von König Georg V unterstützt) 1864—84 die Ausgabe der Werke von ¶ Leibniz (11 Bde.); als ihm nach 1866 die Benutzung des hannoverischen Archivs versagt wurde, schrieb er u. a.: Der Fall des Hauses Stuart und die Sukzession des Hauses Hannover, 14 Bde., 1875—88. — Aus seinem Nachlasse gab Leo König heraus: Deutschland und die Habsburger, 1908, und W. Klopp: Politische Geschichte Europas seit der Völkerwanderung, 1912. — K. war seit 1860 auch eifriger Mitarbeiter der HPBl. — Ueber K. vgl. W. Klopp: O. K., 1907; — L. v. Pastors Ausgabe von K.s Briefen an Janssen (im Hochland 16, 1919; vgl. HPBl 165, 1920, S. 187 ff, und G. Beyerhaus in HZ 132, 1925, S. 465 ff). **Mulert.**

Klopreis, Johann, Theologe der Reformationszeit, Freund ¶ Clarenbachs. * in Recklinghausen (Westfalen), nach Studium an der Kölner Universität (1518—21) als Vikar in Büderich (bei Wesel) angestellt, wegen Predigt in evg. Geist (nach Luthers Schrift De libertate christiana) nach Köln gefänglich eingezogen, nach seiner Befreiung 3½ Jahre als Prediger der „Zwinglischen Lehre" in Wassenberg (Herzogtum Jülich) tätig. 1533 gesellte er sich den ¶ Wiedertäufern in Münster zu und empfing die Taufe. Als „der vornehmste Priester nächst Bernhard ¶ Rottmann" und als Apostel des „Königs von Zion" wirkte er vornehmlich in Warendorf, wurde gefangengenommen, verurteilt und 1535 in Brühl, der Residenz des Kölner Erzbischofs, verbrannt. Schriftstellerisch, zumal als Wiedertäufer, eifrig tätig.

ADB XVI, S. 209; — Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins IX, 1873, S. 144 ff; — Niesert: Münsterische Urkundensammlung I, 1826, S. 102 ff; — Cornelius: Geschichtsquellen des Bistums Münster II, 1853, S. 411 ff; — K. Rembert: Die „Wiedertäufer" im Herzogtum Jülich, 1899, S. 310 ff. **Rotscheidt.**

Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724 bis 1803), der erste große Dichter der neuhochdeutschen Literaturperiode (¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2g; ¶ Klassizismus, 1). * in Quedlinburg, erwarb er in Schulpforta seine Gymnasialbildung, die ihm durch Darbietung antiker Vorbilder und vor allem eines neueren — ¶ Miltons „Verlorenes Paradies" in Uebersetzung und Bewertung des Schweizers Bodmer (¶ Breitinger) — zur Höchstschätzung der epischen Dichtung und dem frühgefaßten Plan eines eigenen Versuchs den Anstoß gab. Ihn begann er 1745 als Jenenser Student der Theologie zu verwirklichen, indem er den größten Teil der drei ersten Gesänge des „Messias" in Prosa niederschrieb. In Leipzig goß er den Text in Hexameter um; dann erschien das Fragment 1748 in den „Bremer Beiträgen". Nach zweijähriger Hauslehrerzeit in Langensalza (1748—50), wo unerwiderte Liebe die Schwermut der Fannyode erzeugte, weilte er als Bodmers Gast vorübergehend in Zürich, folgte dann dem Ruf des Dänenkönigs Friedrich V, der ihn zur Vollendung seines Epos mit festem Jahrgeld nach Kopenhagen lud; seit 1770 lebte er in Hamburg. 1773 war „der Messias" vollendet; die Jahre 1751, 1756, 1769 bezeichnen die Zwischenetappen. Dem Menschen wie dem Dichter galt der schwärmerische Enthusiasmus des Göttinger „Hains", der ¶ Stolberg und ¶ Voß noch friedlich vereinte. — Die frühere Herleitung des Phänomens K. aus dem Pietismus ist heute dank der Charakteristik Ferd. Jos. Schneiders (s. Lit.) aufgegeben. K. war weder in seinem Lebensstil ein Pietist, noch in seinem Kunststil von der kleinbürgerlichen Enge, die das poetische Schrifttum des Pietismus — abgesehen von G. ¶ Arnold oder G. ¶ Tersteegen — kennzeichnet. Weit eher ist es der Geist des feierlichen Hochbarock (¶ Barock), die seine religiöse Epik durchzieht. Sie ist im Ineinanderspiel von Erde, Himmel und Hölle, in der schauervollen Majestät der Weltgerichtsbilder, wie im Lichtstrom der himmlischen Szenen, dann in ihrer grenzenlosen Raumphantasie mit den kirchlichen Altar- und Deckengemälden der Barockzeit zu vergleichen. Dem gigantischen Ausmaß der dichterischen Vorstellungen entspricht die Form der Komposition. Wer den mangelnden Konkretismus tadelt, hat kein Verständnis dafür, daß der Dichter nicht Vorgänge erzählen, Milieu beschreiben, Individuen charakterisieren will, sondern zum Ausdruck bringen, wie sich die Passion des Messias in den Seelen irdischer und überirdischer Geschöpfe spiegelt. K. ist Expressionist, freilich gewaltigeren Formats als die jüngst erlebten Proben dieser Stilart. In visionärer Unbestimmtheit schweben die Bilder und eine Klaviatur von Tönen, die sie begleiten, ist sein „Epos". Es will nicht darstellen, es phantasiert über die Welt der Innenschau. Das Epos umspannt den biblischen Stoff der Leidenswoche und den verklärten Erdenwandel des Messias. Immerdar tritt die Gottheit selbst auf den Schauplatz mit himmlischen und höllischen Mächten. Der ungeheuere Eindruck des Werkes spiegelt sich in den brieflichen Bestürmungen des Dichters durch die Leser, die Verkörperung heißester Erlösungssehnsucht, den reuigen Teufel Abbadona eine Gestalt aus der Tiefe lutherischen Gnadenglaubens, doch am Schluß zu begnadigen. — K.s Lyrik zeigt einen Werdegang vom horazischen Muster zum Stilvorbild der als „morgenländische Oden" aufgefaßten Psalmen; daher der Uebergang zu freier Rhythmik. Auch seine Oden tragen in dem Vorwiegen des Auditiven über das Visuelle, der kosmischen Weite, der Vorliebe für das Todesmotiv, der Neigung zur Allegorie Barockart. Mit geringerem Glück versuchte der Dichter, in Bearbeitung älterer Texte aus der Reformationszeit wie in eigenen Kirchenliedern sangbare Weisen zu schaffen (Geistliche Lieder, 1757, 1769). In der mittleren Periode seines Schaffens (etwa 1760—75) stand der Dichter im Bann der Schrulle, die Mythologie der Vorfahren zu beleben, die ihn ein wüstes Konglomerat altnordischer und altkeltischer religiöser Vorstellungen zusammenlesen und seine Oden mit ausgegrabenen Namen spicken hieß. — Barockstil kennzeichnet auch das best der drei biblischen Dramen, den „Tod Adams", 1757. Es zeigt den ersten Menschen an seinem letzten Erdentag, wie er im Kreise der Seinen dem Nahen des für den Sonnenuntergang angekündigten Todesengels entgegensieht. Es ist ein „Seelendrama", dessen Held immer stärkere Belastung erfährt, bis er verzweifelt zusammenbricht und schließlich den Ausweg schmerzvollen Verzichtens findet, reich an wuchtigen Momenten in der Skala der Empfindungen. Neben den biblischen stehen drei vaterländische Dramen mit dem Cheruskerhermann im Mittelpunkt, literaturgeschichtlich verhängnisvoll wie K.s patriotische Oden-dichtung, sofern sie den falschen Begriff und die hohle Nachahmung der Bardenpoesie (nach dem mit

deuteten „barditus“ der taciteischen Germania galten die Barden als altgermanische Sängerkaste) heraufbeschworen. Viel wertvoller sind andere Zeugnisse des K.schen Nationalgefühls: vor allen die trotz zopfiger Einkleidung zukunftweisende, die Regelfreiheit des dichterischen Genius fordernde, historischen Sinn bekundende, für die markige Lutherſprache begeisterte „Deutsche Gelehrtenrepublik“ 1774.

Werke, 12 Bde., 1798—1817; Neuausgabe von Franz Muncker, 1893. — Briefwechsel, 2 Bde., 1810; Neuausgabe von M. Lappenberg, 1867; — C. F. Cramer: K. Er und über ihn, 5 Bde., 1782—93²; — D. Fr. Strauß: K.s Jugendgeschichte (Kleine Schriften N. F. 1866); — Franz Muncker: K. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften, 1900⁴; — RE³ X, S. 576 ff; — Fritz Strich: Die Mythologie in der deutschen Literatur von K. bis Wagner, 1910; — H. Wöhlert: Das Weltbild in K.s Messias, 1915; — A. Pieper: K.s deutsche Gelehrtenrepublik, Diss. Marburg 1915; — Ferdinand Joseph Schneider: Die deutsche Dichtung zwischen Barock und Klassizismus, 1924. **Aner.**

Kloſe, Friedrich, Komponist, * 1862 in Karlsruhe, wo er zunächst Musik studierte, nachher in Genf und bei A. Bruckner in Wien, wurde 1906 Lehrer am Basler Konservatorium, 1907—19 in München, lebt seit 1920 in der Schweiz. Als ausgesprochener Nachromantiker steht er unter dem Einfluß von ¶ Liszt und ¶ Bruckner.

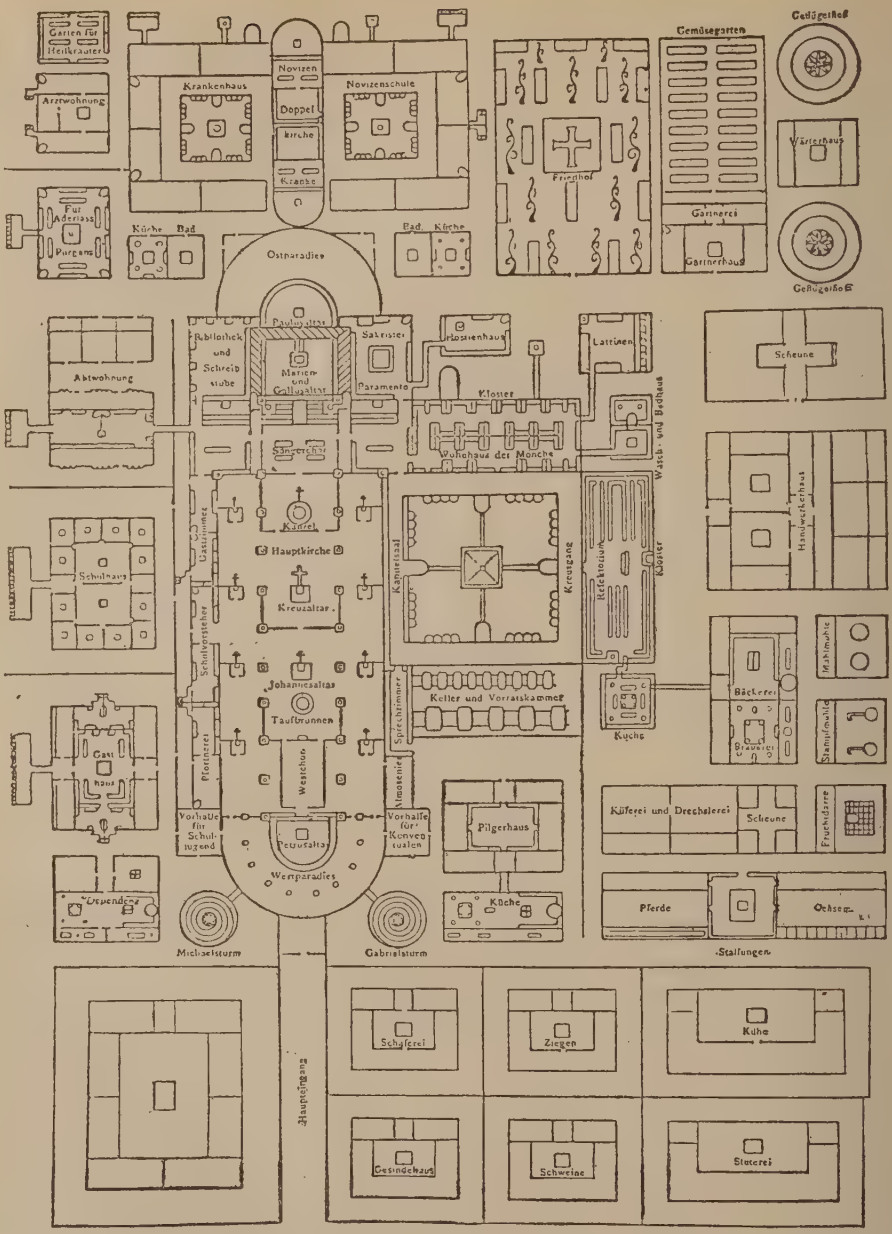
Werke: Außer weltlichen Chorwerken eine Oper „Ilsebill“ und vor allem Messe d moll, 1892; Vidi aquam; Oratorium: Der Sonne Geist (Text von ¶ Mombert), 1918. — Ueber Kl. vgl. H. Knappe: F. Kl., 1921. **W. Siebeck.**

Kloster.

1. Religionsgeschichtlich; — 2. Im Christentum.

1. Klöster sind außerhalb des Christentums zunächst im ¶ Buddhismus (: I, 5) üblich geworden, und auch hier erst später; denn anfangs zogen die Anhänger Buddhas von Ort zu Ort und hielten sich nur zur Regenzeit an einer Stelle auf, ja auch in Ceylon wohnten anfangs nur einige bhikshus zusammen. Aber dann entstanden überall im Buddhismus ausgedehnte Klöster, wie wir sie (wenngleich natürlich in verschiedener Größe) noch jetzt in Birma (um die Jahrhundertwende 15 000), Siam (zur gleichen Zeit 20 000), Tibet, China, Korea und Japan finden. In den erstgenannten drei Ländern stehen sie auch unter einer einheitlichen Oberaufsicht, während eine solche in China, Korea und Japan fehlt; hier schon deshalb, weil der dortige Buddhismus ja in verschiedene Sekten gespalten ist. In China ist das Klosterwesen zugleich vom ¶ Taoismus übernommen worden, aber nicht sehr verbreitet und ohne inneren Zusammenhalt. Auch im ¶ Hinduismus gibt es Klöster, in denen sogar Mönche und Nonnen vereinigt sind, und endlich können als solche die Niederlassungen der Derwische bezeichnet werden, soweit diese eben zusammenwohnen, wie das namentlich die Bektaschijjah tun (¶ Islam: I, 5b). — ¶ Mönchtum: I. **Carl Clemen.**

2. a. Die christlichen Klöster entstanden im 4. Jhd. (¶ Mönchtum: II). Die alten Anachoreten lebten in einzelnen Hütten oder Zellen (griech. λαύραι); indem man eine Anzahl solcher λαῦραι mit einer Einfriedigung umgab und zu einem einheitlich regierten Bezirk zusammenschloß, entstand das K. (griech. μάνδρα, μοναστήριον, κοινόβιον; lat. monasterium, coenobium, claustrum, hiervon das mittellat. clostrum, wovon das deutsche „K.“). Schon das altchristlich-orientalische Mönchtum hat K.bauten von zum Teil riesigen Maßen hervorgebracht. Für das Abendland haben wir den Plan des Benediktiner-K.s St. ¶ Gallen von etwa 820 (Abb. Sp. 1095/96). Er zeigt uns einen umfangreichen Komplex von Gebäuden; in der Mitte liegen das eigentliche K.gebäude und eine große Kirche. Die Kirche ist von Ost nach West gerichtet. An ihrer nördlichen Längsseite liegen eine Vorhalle für die K.schüler, die Räume für den Pförtner und den Schulvogt, Warteräume für die Fremden und die geräumige Bibliothek, über dieser eine Schreibstube. An der südlichen Längsseite der Kirche liegen ein Vorraum für die Konventualen, der Raum für den Almosenier, das Sprechzimmer für die Fremden (parleatorium), der Kapitelsaal und eine große Sakristei. Südlich an den Kapitelsaal stößt ein großer rechteckiger Hof, der an den drei übrigen Seiten von einem Kreuzgang (ambitus) umgeben ist; an diesen grenzt im Osten das Wohnhaus der Mönche (im Erdgeschoß das calefactorium, die „Wärmstube“; im Obergeschoß das dormitorium, der gemeinsame Schlafsaal), im Süden der große Speisesaal (refectorium, Remter), im Westen eine Anlage von Kellern und Kammern. Westlich vom Speisesaal die Küche. Um diesen mittleren Komplex sind die übrigen Gebäude auf allen vier Seiten herumgelagert, möglichst praktisch, Zusammengehöriges beieinander (die Fremdenherberge, die Schule, die Abtswohnung — das Krankenhaus mit der Arztwohnung und dem Heilkräutergarten, das Novizenhaus, dazu eine kleine, zum Krankenhaus und Novizenhaus gehörige Kirche —, Friedhof, Gärtnerei, Geflügelhof, Gebäude für die Landwirtschaft und die Handwerker, das Armen- und Pilgerhaus). Um das Ganze zog sich eine feste Mauer, die bei manchen Klöstern mit allen Verteidigungsmitteln einer Burg ausgerüstet war. Von dem (unausgeführten) Plane von St. Gallen wichen natürlich viele K.anlagen in sehr vielen Einzelheiten ab; doch bildete die Anordnung von Kirche, Kapitelsaal und Mönchswohnung um einen Hof mit Kreuzgang die Regel. An die Stelle des gemeinsamen Schlafsaales traten später einzelne Zellen. Die Nonnenklöster wurden ähnlich angelegt, nur fielen hier viele Wirtschaftsgebäude weg. — Die Zisterzienser haben den benediktinischen K.bau nur wenig verändert; ein gutes Beispiel für ihre Bauten ist die Abtei ¶ Maulbronn in Württemberg. Eigenartig waren dagegen die K.anlagen der Kartäuser. Auch sie bauten regelmäßig an ihre Kirche einen Hof mit Kreuzgang; an diesen schloß sich aber nur ein Konventsgebäude; die Mönche wohnten in lauter einzelnen Zellen, die um einen großen Friedhof gelagert und von Gärtchen umgeben waren; meist war dieser Friedhof ebenfalls mit einem Kreuzgang umgeben, an den die Zellen stießen. — In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters haben die reichen Benediktiner besonders umfassende K.anlagen schaffen können, während die Bettelorden, die sich in den eng gebauten Städten ansiedelten, ihre Gebäude auf engem Raume zusammendrängen mußten. Ganz neue Wege gingen die Jesuiten, deren „Häuser“ mit den älteren Klöstern wenig gemein haben. Vollends die Orden und Kongregationen der neuesten Zeit, die nicht selten mit kühnem Wagemut ohne erhebliche finanzielle Grundlagen gestiftet worden sind, behelfen sich unter Umständen mit einem gemieteten Hause. — Zahlreiche Klöster sind von kunstgeschichtlicher Bedeutung, so in Italien ¶ Monte Cassino, San Francesco in Assisi, San Marco in Florenz, die Certosa (Kartäuser-K.) bei Pavia, in Frankreich das K. auf dem Mont-Saint-Michel (Normandie), in Süddeutschland und Oesterreich namentlich die Barockbauten aus dem 17. und 18. Jhd., z. B. ¶ Melk, St. Florian bei Linz usw.



Klosteranlage von St. Gallen nach dem Pergamentplan von 820.

Aus: Die Baudenkmäler der Stadt St. Gallen, bearb. von August Hardegger, Salomon Schlatter und Traugott Schieß, 1922, Fig. 15.

2. b. Verfassung. An der Spitze eines größeren K.s steht ein Abt (griech. ἄββας, vom aramäischen abba Vater, oder ἀρχιμανδρίτης), eines kleineren ein Propst (vom lat. praepositus, der Vorgesetzte) oder ein Prior, bei den Minoriten ein Guardian, bei den Jesuiten ein Rektor. In jedem K. gab es eine ganze Reihe von Aemtern, so den Pförtner, den Bibliothekar, den Oekonomen, den Kellermeister usw. — Genaueres in ¶ Kirchenverfassung: II, 3. Für die neuere Zeit vgl. ¶ Orden, rechtlich.

Vgl. Literatur zu St. ¶ Gallen und zu ¶ Mönchtum: II. — Außerdem: KL² VII, Sp. 794 ff; — A. Lenoir: Architecture monastique, 1846; — F. v. Schlosser: Die abendländische K.anlage des frühen Mittelalters, 1889; — K. G. Stephani: Der älteste deutsche Wohnbau II, 1903, S. 21 ff; — G. Dehio: Geschichte der deutschen Kunst I, 1919, S. 41 ff; — Ed. Paulus: Die Zisterzienserabtei Maulbronn, 1890²; — H. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1905, S. 49. 170 ff. **Heussi.**

Klostermann, 1. August (1837—1915), evg. Theologe, * zu Steinhude (Schaumburg-Lippe), 1859 Kollaborator in Bückeburg, 1864 Repetent und Privatdozent in Göttingen, 1868 ord. Prof. für AT in Kiel. Ursprünglich von Joh. v. ¶ Hofmann ausgegangen, hat sich K. zu einem der selbständigsten Forscher seines Gebietes entwickelt, am bekanntesten geworden durch kühne Textherstellung (unter systematischer Verwertung der Septuaginta).

Vf. u. a.: Vindiciae Lucanae, 1866; Das Markusevangelium nach seinem Quellenwerte, 1867; Untersuchungen zur at.lichen Theologie, 1868; Korrekturen zur bisherigen Erklärung des Römerbriefes, 1881; Probleme im Aposteltext, 1883; Gottesfurcht als Hauptstück der Weisheit, 1885; Die Bücher Samuels und der Könige, 1887; Deuterojesaia, hebräisch und deutsch, 1892; Pentateuch, 1893, N. F. 1907; Geschichte des Volkes Israel, 1896. — Ein Lebensbild aus der Feder von Erich Klostermann ist zu erwarten. **Gunkel.**

2. Erich, evg. Theologe, * 14. Febr. 1870 in Kiel als Sohn von 1, 1901 Privatdozent in Kiel, 1907 ao. Professor daselbst, 1911 ord. Professor für NT und altchristliche Literatur in Straßburg, 1919 in Münster, 1923 in Königsberg, seit 1928 in Halle.

Vf. u. a.: Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, 1894; Die Schriften des Origenes in Hieronymus' Brief an die Paula, 1897; Jesu Stellung zum AT, 1904; Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu, 1912; Späte Vergeltung, 1916; Vierhundert Jahre Straßburger Universität, 1923; Die Apologie der hl. Katharina (mit E. ¶ Seeberg), 1924; Kant als Bibelerklärer, 1929; In ¶ Lietzmanns Handbuch zum NT: Markus, (1907) 1925³; Matthäus, (1909) 1927³; Lukas, (1919) 1929³. — Gab heraus in der Ausg. der griech.-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Origenes' Werke III, 1901; Eusebius III, 1904, IV, 1906; Beiträge in TU, Lietzmanns Kleinen Texten und Teuffel-Schwabes Geschichte der römischen Literatur⁶ III, 1913. **A. Meyer.**

Klotz, 1. Martin (1819—1912), evg. Theologe und Kirchenliederdichter, * zu Haldenstein in Graubünden, war Feldprediger bei einem Graubündener Landwehrbataillon, dann Pfarrer zu Jenins, später in Eichberg, zu Steckborn am Rhein, zuletzt in Igis. Bekannt ist auch außerhalb der Schweiz sein Bußtagslied: „Himmelskönig, Gott der Gnaden."

Franz Brümmer: Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten des 19. Jhd.s IV, 1913, S. 23. **Paul.**

2. Stephan (1606—68), evg. Theologe, * in Lipstadt (Westfalen), seit 1627 Magister und Privatdozent zu Rostock, 1632 Professor der Theologie daselbst, 1636 erster Generalsuperintendent für den königlichen Anteil der Herzogtümer Schleswig-Holstein, von 1639 an zugleich Propst in Flensburg. Als unbedingter Anhänger der Orthodoxie setzte K. die Anerkennung der ¶ Konkordienformel in seinem Sprengel durch, und wandte sich gegen persönliche Gegner mit rücksichtsloser Strenge. Für das Schulwesen hat sich K. durch die Synode von Rendsburg (1646) sowie durch den Entwurf einer Schulordnung kraftvoll eingesetzt. — ¶ Schleswig-Holstein.

Carstens: Die Generalsuperintendenten der evg.-luth. Kirche in Schleswig-Holstein (Zeitschrift der Gesellschaft für schleswig-holstein-lauenburgische Geschichte 19, 1889); — Jensen-Michelsen: Schleswig-holsteinische Kirchengeschichte III, 1877; IV, 1879. **Adolphsen.**

Klüpfel, Andreas (Klostername Engelbert; 1733—1811), kath. Theologe der Aufklärungszeit. * im Fränkischen, trat K. 1750 in den Orden der Augustiner-Eremiten zu Würzburg ein und war nach der Priesterweihe (1756) als Lehrer an Ordensschulen tätig. 1767 im Verfolg der Beseitigung des Unterrichtsmonopols der Jesuiten und der Neugestaltung des theologischen Studiums an den österreichischen Universitäten nach Freiburg i. Br. berufen, wirkte K. hier 38 Jahre lang als einflußreicher Professor der Dogmatik; seine Institutiones Theologiae Dogmaticae (zuerst 1789, weitere Auflagen 1802/03, 1807, 1821) waren durch Jahrzehnte offiziell in allen theologischen Lehranstalten Oesterreichs und darüber hinaus eingeführt. In der zumeist von ihm selbst geschriebenen Nova Bibliotheca Ecclesiastica Friburgensis (7 Bde., 1775—90) verficht er das Recht der historischen Theologie, wendet sich aber auf Grund seiner Wertung der übernatürlichen Offenbarung scharf gegen die von ihm als durchweg naturalistisch angesehene protestantische Aufklärung, besonders ¶ Semler. Wenn auch antischolastisch und antikurialistisch eingestellt, liegt ihm der Kampf gegen den Supranaturalismus fern.

Vf. ferner u. a.: Vetus Bibliotheca ecclesiastica I, 1780; Giftschuetzii Institutiones theologiae pastoralis latine redditae, 1789; Necrologium sodalium et amicorum litterariorum, 1809; De vita et scriptis Conradi Celtis, 2 Bde., 1827. — Vgl. ADB 16, S. 258 f; — KL VII, S. 398 ff; — Hurter V, Sp. 651 ff; — W. Rauch: E. K., 1922. **Seppelt.**

Knaake, Joachim Karl Friedrich (1835 bis 1905), evg. Theologe, * zu Werben, 1865 Kadettenpfarrer in Potsdam, 1883 Pastor in Drakenstedt (Provinz Sachsen), seit 1901 im Ruhestande, † in Naumburg. Als bekannter Lutherforscher leitete er 1883 bis 1897 die Weimarer Lutherausgabe.

Vf. u. a.: Luthers Anteil an der Augsburger Konfession, 1863. — Gab heraus: Beiträge zur Geschichte Karls V. Briefe J. Imhofs an seine Vettern zu Nürnberg aus den Feldzügen 1543, 1544 und 1547, 1864; Chr. Scheurls Briefbuch, 1867 ff (mit F. v. Soden); Joh. von Staupitzens Werke I, 1867; Jahrbücher des Deutschen Reiches und der deutschen Kirche im Zeitalter der Reformation I, 1872; in der Weimarer kritischen Gesamtausgabe der Werke Luthers I, 1883; II, 1884; VI, 1888; Clemens' XIV Breve betr. Aufhebung des Jesuitenordens, 1903. **Schemmann.**

Knab, Armin, Liederkomponist und Schriftsteller, * 1881 in Neu-Schleibach (Unterfranken), als Amtsrichter in Rothenburg o. T., jetzt in Würzburg tätig, will in seinem Schaffen das Strophenlied wieder zur Geltung bringen. Mit einem feinen Sinn für das Melodische verbindet er eine starke Einfühlungsgabe in den Gehalt der Dichtung. Neben Gedichten von R. Dehmel, A. Mombert, St. George u. a. hat er Texte aus „Des Knaben Wunderhorn" für seine Lieder gewählt. In seinen „Alten Marienliedern" und einer Kantate „Mariä Geburt" spricht sich ein schlichtes religiöses Empfinden aus. Mit Lautenliedern und Kirchenliedern hat er wertvolle

Hausmusik geschaffen. Sein Schrifttum steht dem Kreise derer nahe, die ihre stärkste Anregung von ¶ Bruckner empfangen haben.

Seine Lieder sind zum größeren Teil gedruckt bei Kallmeyer, Wolfenbüttel, bei Breitkopf u. Härtel Leipzig u. a. **W. Siebeck.**

Knak, 1. Gustav (1806—70), evg. Theologe, * in Berlin; erst Lehrer in Königswusterhausen, 1832 in Berlin, 1834 Pfarrer zu Wusterwitz (Hinterpommern) durch ¶ Kottwitz' Einfluß, 1850 Nachfolger ¶ Goßners als Pfarrer der lutherischen Bethlehemsgemeinde in Berlin. K. nahm vielseitigen Anteil an allen Bestrebungen, die das kirchliche Berlin 1850/60 bewegten, besonders an der Missionsarbeit. Schon früh trat er als Dichter geistlicher Lieder hervor („Laßt mich gehn"). Aus strengem Bibelglauben Gegner des kopernikanischen Weltbildes (gegenüber ¶ Sydow), wurde er viel angefeindet.

Vf. u. a.: Evangelien- und Epistelpredigten. — Liedersammlungen: Simon Johanna, hast du mich lieb?, 1829; Zionsharfe, 1843; Liebe um Liebe, 1850. — K. gab die Lieder von ¶ Pfeil (1850, 1853) und J. ¶ Hausmanns „Maiblumen" heraus (1865 ff). — Vgl. Th. Wangemann: G. K., 1879; — ADB XVI, S. 261; — E. E. Koch³ VII, S. 107. 194 ff. **Resch.**

2. Siegfried, evg. Theologe, * 1875 zu Zedlitz (Kreis Steinau a. Oder), 1901 Pfarrer in Ribbekardt (Pommern), 1910 Inspektor, seit 1921 Direktor der ¶ Berliner Missionsgesellschaft.

Vf. außer Aufsätzen: Die Eigenart der Berliner Missionsgesellschaft, 1924; Kirchenordnung für die Berliner Mission in Kwang Tung, 1924; Das Verhältnis der Missionsgemeinde zu den Missionsfeldern im Wandel von Jahrhunderten, 1924; Jugend und Heidenmission, 1925; Die chinesischen Christen unter den gegenwärtigen Wandlungen in China, 1928; Säkularismus und Mission, 1929. **Rühle.**

Knapp, 1. Albert (1798—1864), evg. Theologe, * in Tübingen, seit 1836 Prediger in Stuttgart, vorher an verschiedenen anderen Orten tätig, als Dichter (¶ Kirchenlied: I, 3 e) und Hymnologe bekannt. In seinen über 1200 Liedern und Gedichten, deren Wert nicht selten durch das Pathos beeinträchtigt wird, zeigt sich K. stark von ¶ Klopstock und ¶ Zinzendorf beeinflußt. Nur wenige seiner Lieder, z. B. das Passionslied „Eines wünsch' ich mir vor allem andern", das Missionslied „Einer ist's, an dem wir hangen", das Himmelfahrtslied „Hallelujah, wie lieblich stehn hoch über uns des Himmels Höhn" sind als nach Inhalt und Form brauchbar in unsere Gesangbücher aufgenommen worden. Als Hymnologe trat er für eine Veränderung der Texte mancher älteren Lieder und für eine Ergänzung des Inhaltes im Interesse der modernen Gemeinde ein (¶ Gesangbuch: I, 3 a).

Herausgeber von: Christoterpe 1833—53; — Evg. Liederschatz für Kirche und Haus, (1837) 1865² (mit 3590 Liedern); 1891⁴ bis auf die Gegenwart fortgeführt, von seinem Sohn Joseph K. herausgegeben. — Verf. u. a.: Christliche Gedichte, 2 Bde., 1829; Herbstblüten, 1859. — Seine Biographien erschienen als Sammlung unter dem Titel: Gesammelte prosaische Schriften, 2 Teile, 1870. 1875. — Ueber K. vgl. RE³ X, S. 584 ff; — Lebensbild von A. K., beendigt von Joseph K., 1867; — E. E. Koch³ VII, S. 213 f; — Unsere Kirchenliederdichter, 1916³, II, S. 129—144; — Martin Knapp: A. K. als Dichter und Schriftsteller, 1912. **Glaue.**

2. Georg Christian (1753—1825), evg. Theologe, * zu Glaucha bei Halle, 1775 Professor in Halle, seit 1785 Direktor der Franckeschen Stiftungen (neben ¶ Niemeyer), milder Supranaturalist, der auch Einflüsse von ¶ Semler und seiner Schule erfahren hatte, Freund der Herrnhuter und Heidenmission (¶ Halle, 3).

Vf. u. a.: Scripta varii argumenti, (1805) 1824²; Vorlesungen über die christliche Glaubenslehre, hrsg. von K. Thilo, (1827 1836³ (mit Vorrede); Biblische Glaubenslehre vornehmlich zu praktischen Gebrauch, hrsg. von Guericke, 1840. — Ueber K vgl. RE³ X, S. 588 ff.

3. Johann Georg (1705—71), evg. Theologe Vater des vorigen, * in Oehringen, seit 1739 Professo in Halle, leitete seit 1769 die Franckeschen Stiftunge im Geist des späteren Pietismus (¶ Halle, 2), vo den einen „wie ein Heiliger verehrt" (wie Tholu berichtet), von den anderen wegen seiner pietistische Enge abgelehnt. **Muler**

Knappert, Laurentius, evg. Theologe, 1863 in Harlingen, 1887 Pfarrer der Nederlandsc Hervormed Kerk, seit 1902 Professor der vaterlän dischen Kirchengeschichte, sowie der biblischen un praktischen Theologie in Leiden. Freisinnig gerichte war K. jahrelang Vorsitzender des Protestantenbun des und des holländischen Gustav-Adolf-Vereins.

Vf. u. a.: Folklore en Godsdienstgeschiedenis, 1887; Ui zichten en Verwachtingen, 1895; Spectatoriale Vertooge 1901; Ons Godsdienstonderwys, 1905; De opkomst van h Protestantisme in een Noord-Nederlandsche Stad, 1908—1 Van sterven en begraven, 1909; Trouwen en bruiloftviere 1910; Het zedelyk leven onzer vaderen in de XVIII de eeu 1910; Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk, 2 Bde., 1911—1 Verloving en Huwelyk in vroeger dagen, 1914; Oostersc Fatalisme, 1915; Schetsen uit de kerkelyke geschiedenis va Drenthe, 1916; Kerkelyk leven in Nederland in onzen y 1919; Bibliografische Inleiding tot de Theologie, 1924; Uit d geschiedenis der Hervorming te Antwerpen, 1926; Godsdienst Nederland, 1928. **Broekma**

Knecht, 1. August, kath. Kirchenrechtslehre * 1866 zu Herzheim (Pfalz), 1900 ao., 1910 ord. Pro an der philosophisch-theologischen Hochschule Bam berg, 1911 an der Universität Straßburg, seit 191 Honorarprofessor an der Universität München.

Vf. u. a.: Die Religionspolitik Kaiser Justinians I, 189 Natur und Glaube, 1903; Justinianisches Kirchenvermögen recht, 1905; Die neuen eherechtlichen Dekrete, 1907; Das ne kirchliche Gesetzbuch — Codex iuris canonici, seine Geschich und Eigenart, 1918; Grundriß des Eherechts, 1918; Die Eh scheidung in Religion und Recht, 1926; Handbuch des kath. Eh rechts, 1928. **Rühl**

2. Friedrich Justus (1839—1921), kath Theologe und Schulmann, * zu Bruchsal, 1882 Dom kapitular zu Freiburg, 1894 Weihbischof daselbs einer der schulpolitischen Wortführer des deutsche Katholizismus, forderte die ¶ Konfessionsschule.

Vf. u. a.: Praktischer Kommentar zur biblischen Geschicht (1882), 67. Tausend 1925; Kurze biblische Geschichte, (188 61. Tausend 1927. **Muler**

Knecht Jahves ('Ebed jahve).

1. Durch die Reden des Deuterojesaia (¶ Jesai 2 a) zieht sich eine geheimnisvolle Gestalt, die Gesta des K.s J.s (42 1—7 49 1—7 50 4—11 52 13—53 12; d Umfänge der Stücke sind umstritten). Schon ihr Nam ist vieldeutig, denn ein so großer Herrscher wie Jahv hat viele „Knechte". Nur in allerlei, nicht ohne we teres zu verstehenden Andeutungen wird von ih gesprochen, wie denn auch sonst in dem eigentümliche Dämmerschein dieses Buches alle scharfen Umri verschwinden; vgl. Greßmann (s. Lit.) S. 302 f So ist es kein Wunder, daß man von alters her bis a die Gegenwart über das Geheimnis dieser Figur hi und hergeraten hat. Früher hat man besonders a den „Messias" gedacht, dem die Gestalt, d zum Schluß ein großer Weltenherrscher werden sol auch in gewisser Weise verwandt ist, nur daß freili das Leiden und Sterben, das ihm zugeschrieben wir von dem Messias, einer glänzenden Heldengestalt de

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Endzeit, weit abliegt. Neuere Gelehrte weisen darauf hin, daß auch das Volk Israel an einigen Stellen ein „Jahveknecht“ genannt wird 41 8 42 19 43 10 44 21 (28) 45 4; aber manchmal wird der „K. J.s“ doch von dem Volk deutlich unterschieden: er hat an diesem selber einen Beruf, vgl. 42 8f 49 5f, und ist auch seinem ganzen Wesen nach ein anderer: Israel hat Jahve verlassen und hadert mit ihm, er aber hält auch im Leiden treu an seinem Gotte fest. Wie alt diese Mißdeutung auf Israel ist, zeigt sich an 49 3, wo „Israel“ von späterer Hand im Text hinzugefügt worden ist. — Andere Erklärungen, wie diese, daß es sich um das „ideale Israel“ handle, ein Wort, das die hebräische Sprache gar nicht kennt, hätten überhaupt nicht aufgestellt werden dürfen; auch trägt die Darstellung so viele bestimmte Züge, daß sie kaum anders als auf eine Einzelpersönlichkeit bezogen werden kann. So hat man etwa an Jojachin oder ¶ Serubbabel, mit die unglücklichsten Fürsten aus Davids Geschlecht, gedacht, die aber der Größe der Gestalt weit unterlegen sind; gewisse Züge weisen auf ¶ Jeremia und ¶ Moses hin, von denen der K. J.s aber doch anderseits sehr verschieden ist. Wenn es von diesem zum Schlusse heißt, daß er sterben, beweint werden und auferstehen würde, so hat man sich dadurch an gewisse Götter erinnert gefühlt (¶ Hadad, ¶ Adonis, ¶ Tamuz), deren allzufrüher Tod und deren Wiederkehr in ergreifenden Festen gefeiert wurde; möglich, daß diese Kultmythen bei der Ausmalung des Schicksals des K. J.s mitgewirkt haben, aber der Kern der israelitischen Gestalt ist doch ein völlig anderer. Dagegen scheint die neueste Erklärung, 1921 vorgetragen von S. Mowinckel (vgl. Lit.), wonach die so viel umstrittene Figur der Prophet selber sei, das Richtige zu treffen. Vorausgegangen ist bereits der rheinhessische Pfarrer Koeppler in Stadecken, der schon Jahre vorher diese Ansicht in einer Gießener Examensarbeit geäußert hat.

2. Im folgenden wird der Stoff in seinen Hauptzügen geschildert und nach der letztgenannten Anschauung zu deuten versucht. — Geschichtliche Voraussetzung ist, wie bei Deuterojesaia überhaupt, das Elend des babylonischen ¶ Exils. Weiter ist zum Verständnis der Person des Propheten vorauszusetzen die frohe Botschaft von der kommenden Erlösung, die er seinem gequälten Volke bringt, und die Geistesart, die sich darin ausspricht: seine innige Liebe zu seinem gequälten Volke und besonders seine verzückte Begeisterung für seinen herrlichen Gott, der aller Wunder mächtig ist, dazu eine schwärmerische Ueberschwänglichkeit, die vor den wundervollsten Zukunftsbildern nicht zurückschreckt, eine erhabene Kühnheit, die zu den größten Gedanken der Propheten vorgedrungen ist. Alledem entspricht, was er von sich selber gedacht hat. Er fühlt sich selber als Jahves Propheten — das bedeutet hier das Wort „K. J.s“ —, mit seinem Geist, seinen Worten begabt, von ihm wie ¶ Jeremia (1 5) berufen vom Mutterschoße an; er ist Jahves „spitziger Pfeil“ und „scharfes Schwert“, seine machtvolle Waffe: er soll die Pläne seines Gottes nicht nur ankündigen, sondern sie auch durch das allmächtige Wort, das ihm Gott eingibt, vollziehen, auch dies wie Jeremia (1 10). Und an das Vorbild des Moses und des Josua denkt er, wenn er sich den Auftrag zuschreibt, sein Volk aus der Gefangenschaft zu führen, einen neuen ¶ Bund (: II A, 3) zwischen ihm und Gott zu schließen, es in die alte Heimat zu geleiten und dort seine Sitze neu zu ordnen. Aber dies überbietet er durchaus: auch die weiteren Gedanken Gottes, wonach sich jetzt auch die Heiden ihm ergeben sollen, wird er ausführen: all das Gewaltige, Herrliche, Entzückende soll er ins Leben rufen, bis daß die Könige der Welt vor ihm als dem Herold und Verweser seines Gottes niederfallen müssen. Diese Selbstaussagen bleiben grundsätzlich auf der Linie, die auch sonst von Propheten innegehalten werden, wenn sie sich auch in diesem Falle auf das denkbar höchste Maß erheben. — Aber solche hochgespannte Erwartungen konnten freilich nicht anders als tragisch enden. Zunächst ist das Auftreten dieses Propheten so ganz anders gewesen, als sein gewaltiger Beruf verlangt hätte: schlicht, verborgen, still und sanft hat er geredet. Und auf eine so zarte Predigt hat niemand geachtet: zu unbegreiflich-großartig war der Inhalt seiner Botschaft, als daß sie bei den armen Seelen seines Volkes Glauben hätte finden können. Und noch Schlimmeres hatte er erfahren; das Los des unbequemen Propheten, den die Zeitgenossen verhöhnen und verspotten, war auch das seinige geworden; hat man doch seine Verkündigung, die ja auch Babels Untergang mit einschloß, unter den gegenwärtigen Verhältnissen für höchst bedenklich gehalten. Kein Wunder, daß man versuchte, ihn mit Gewalt zum Schweigen zu bringen, und auch körperlich mißhandelte. Da hat er wie Jeremia, der unter einem ähnlichen Schicksal geseufzt hatte, seinen Kummer im „Klagelied“ ergossen 50 4—9 (49 4), ähnlich denen, wie sie im Gottesdienste die Leidenden und Kranken zu singen pflegten (¶ Psalmen, 7. 15), und wie sie schon Jeremias selber angestimmt hatte, vgl. Jerem 11 18—20. 21—23 12 1—6 15 10—12. 15—21 17 12—18 18 18—23 20 7—9. 14—18, und immer wieder hat auch ihn wie seinerzeit den älteren Propheten die göttliche Stimme aufgerichtet und ist Gewißheit in sein Herz gezogen, 42 1 ff 49 5f 50 7—9 11 21—23 12 5f 15 19 ff. Solche Schilderungen der inneren Leiden und Erhebungen zeigen so deutlich ein persönliches Leben und sind zudem den Klageliedern des Jeremia in Form und Inhalt so ähnlich, daß wir gerade ihnen die volle Sicherheit entnehmen, daß auch hier ein Prophet von sich selber redet. — Dazu ist Deuterojesaia, wie wir aus mancherlei Anspielungen entnehmen, in schwere Krankheit verfallen und als Kranker nach der grausamen Denkweise seines Volkes als von Gott Gezeichneter verachtet und ausgestoßen worden, und so hat er sich mit dem Gedanken vertraut machen müssen, er werde jammervoll sterben und seine Leiche auf dem Schindanger verscharrt werden! So wird Jahves Wort auf seiner Lippe zur Lüge werden, und Schmach wird er empfangen statt der Ehren! — Nun aber rafft sich sein Glaube zum letztenmal empor und triumphiert noch über Tod und Grab. Sein Gott ist ihm Rechtfertigung und Verherrlichung schuldig, und das kann nur geschehen durch — seine ¶ Auferstehung (: II, 2)! Hier sehen wir zum erstenmal in der Geschichte Israels den Auferstehungsglauben als den Besitz einer persönlichen Frömmigkeit: eine Riesentat! Derselbe, der für Jahve und Israel die überschwenglichsten Erwartungen hegte, derselbe, der Israels Haupt und der Heiden Licht hat werden wollen, jetzt im Tode bewährt er noch einmal seine Glaubenskraft. Weiter nachgrübelnd über das Rätsel seines Leidens und Sterbens, hat er die Notwendigkeit seines Todes erkannt und darin ein Sühneopfer für sein Volk gesehen (¶ Erlösung: II). Alles aber, was er über sein Leben und Sterben gedacht hat, hat er in einem letzten, gewaltigen Gedicht zusammengefaßt, in dessen Anfang und Schluß Gott selber seine herrliche Zukunft verkündet, während in der Mitte des Ganzen die Leichenklage erschallt, die man nach

seinem Tode anstimmen soll, wenn sich ihm endlich das Herz der Zeitgenossen in bitterer Reue zuwendet. Mit diesem Zukunftsbilde im Herzen ist der Prophet in den Tod gegangen. Die Verklärung, die er für seine Person erhofft hatte, ist nicht geschehen; die undankbare Nachwelt hat sogar seinen Namen vergessen; auch die wunderbare Verherrlichung Israels ist nie Wirklichkeit geworden; aber sein Gott hat den Sieg über die Götter davongetragen und hat die Herzen der Heiden gewonnen.

Diese Erklärung des „K.s J.s" als des Propheten selber zeigt ein so einheitliches, geschichtlich verständliches und ergreifendes Bild, daß man wohl annehmen darf, sie werde nach gewisser Zeit in weiten Kreisen anerkannt werden. Widersprechen werden ihr freilich immer alle diejenigen, die vom christologischen Dogma abhängig sind und in der Ueberschwänglichkeit eines erhabenen Geistes nur die „Selbstüberhebung" eines „Narren" (O. Procksch) zu sehen vermögen.

Vgl. die „Biblischen Theologien" und die Kommentare zum Buche ¶ Jesaias. — Ferner Alfred Bertholet: Zu Jesaja 53, 1899; — Karl Budde: Die sogenannten Ebed-Jahvelieder, 1900; — Hugo Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 301 ff; — Ernst Sellin: Serubabel, 1898; — Derſ.: Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches, 1908; — Derſ.: Mose, 1922, S. 81 ff; — Sigmund Mowinckel: Knecht Jahwaes, 1921; — Hermann Gunkel: Ein Vorläufer Jesu, 1921; — Willy Staerk: Die Ebed-Jahwe-Lieder, 1913; — Derſ.: ZAW N. F. III, 1926, S. 292 ff; — Joh. Fischer: Is 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht, 1916; — Derſ.: Wer ist der Ebed in den Perikopen Is $42_{1—7}$ $49_{1—9a}$ $50_{4—9}$ $52_{13—53_{12}}$?, 1922; — Hedwig Jahnow: Hebräisches Leichenlied, 1923, S. 256 ff; — W. Rudolph: ZAW N. F. II, 1925, S. 90 ff; V, 1928, S. 156 ff. **Gunkel.**

Kneip, Jakob, * 1881 in Morshausen (Hunsrück), eine der temperamentvollsten Erscheinungen unter den kath. Dichtern der Gegenwart. In seinem Gedichtbuch „Bekenntnis" (1927 [2]) gibt er einen Abriß seiner inneren Entwicklung, die ihn vom naiv erfaßten Glauben durch mancherlei intellektuelle Schwierigkeiten zum bewußt erfaßten Väterglauben zurückführt. „Der lebendige Gott" (1927 [2]) ist der starke Versuch, in lyrisch-epischer, gegenständlicher Schilderung das religiöse Volksleben der Heimat zu erfassen. Der Roman „Hampit der Jäger" erzählt derb, volkstümlich von einem Helden der Heimat, dessen Leben in einer großen Liebe zur Natur, Schelmereien und Festefeiern aufgeht, von der Religion der Heimat aber nur oberflächlich berührt wird.

M. Rockenbach: J. K., 1924; — C. Schröder in ThGl 20, 1928. **Corn. Schröder.**

Kneipp, Sebastian (1821—97), der durch seine Wasserkur bekannte kath. Pfarrer, * zu Stefansried bei Ottobeuren, zuerst Weber, dann Theologe, 1855 Kaplan in Wörishofen (bayer. Schwaben), 1881 Pfarrer daselbst. Die von ihm begründete Naturheilanstalt wurde auch aus dem Ausland stark besucht.

Vf. u. a.: Meine Wasserkur, zuerst 1887; So sollt ihr leben (1889), 184. Tausend 1922; Gesammelte Schriften, 4 Bde., 1898 f. — Vgl.: Alfr. Baumgarten: K., (1898) 1903 [3]. **Mulert.**

Knevels, Wilhelm, evg. Theologe, * 3. Juli 1897 in Mannheim, 1921 Stadtvikar in Heidelberg, seit 1929 Religionslehrer an der Mädchenrealschule daselbst, vor allem bemüht um die Herausarbeitung des religiösen Gehaltes der modernen Literatur.

Vf. neben zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen: Simmels Religionstheorie, 1920; Gebet und Arbeit (Predigten), 1925; Gottesdienste aus Dichterworten (Liturgische Blätter I, 7), 1926; Das Religiöse in der neuesten lyrischen Dichtung, 1927; Expressionismus und Religion, 1927; Gustav Schüler als religiöser Dichter 1927; Fritz Philippi als religiöser Dichter, 1929; Das Drama der Gegenwart, 1929. — Herausgeber von: Brücken zum Ewigen. Die religiöse Dichtung der Gegenwart, 1929 [2]; Neue Gebetslieder für alle Sonntage des Kirchenjahrs, 1928; Das Buch der Väter, 1929 (mit Faber u. a.); Jugendgottesdienste, 1929. **Rühle.**

Kniebeugungsstreit, 1. bayerischer. 1838 wurde für bayerische Militärgottesdienste wieder angeordnet, daß alle Teilnehmer zur Verehrung der Hostie während der Konsekration und beim Segen niederknien sollten. Daß auch evg. Offiziere und Soldaten hierzu genötigt wurden, führte zu zahlreichen Beschwerden, denen aber die Regierung unter ¶ Abel nicht nachgab, auch als die 2. Kammer 1843 beantragte, jene Verordnung aufzuheben. Einige evg. Pfarrer wurden abgesetzt, ¶ Harleß von der Universität Erlangen weg ins Konsistorium zu Bayreuth versetzt, damit er nicht im Landtage auftreten könne. Im Dez. 1845 erreichte ein Brief des Präsidenten des Oberkonsistoriums Roth, der dem König die Gewissensnot der Evangelischen schilderte, daß die Verordnung im wesentlichen aufgehoben wurde.

2. Sächsischer. In der Dresdener kath. Hofkirche wurden zum Dienst bei kath. Gottesdiensten zeitweise auch evg. Offiziere und Mannschaften verwendet, was 1900 zu Verhandlungen in der Oeffentlichkeit Anlaß gab; König Albert ordnete alsbald an, daß nur noch Katholiken zu beteiligen seien.

Zu 1 vgl. RE [3] X, S. 590 ff; — Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte V, 1899, S. 1 ff. **Mulert.**

Knies, Richard, * 1886 in Offstein (Kreis Worms), kath. Dichter, Leiter des Matthias-Grünewald-Verlags in Mainz. Sein Gedichtbuch „Die feierliche Zelle" (1917) ist ein schwerer, harter, männlicher Ausdruck des kath. Gotteserlebnisses. In seinen Erzählungen bevorzugt er die humorvolle, von liebevoller Kleinmalerei durchsetzte Darstellung abseits vom Leben stehender, sonderbarer und origineller Menschen.

Hauptwerke: Servaz Duftigs Frühlingswoche, 1920; Sonderlinge von der Gasse, 1924 [3]; Die Herlisbörfer und ihr Pfarrer, 1925 [3]; Hähraſſa und Siebenguldennas, 1926. **Corn. Schröder.**

Knipstro, Johannes (1497—1556), lutherischer Theologe, studierte als Franziskaner seit 1516 in Frankfurt a. O. Theologie; da er ¶ Tetzel widersprach und reformatorische Neigungen zeigte, mehrfach versetzt und verfolgt: nacheinander in Pyritz, Stettin und schließlich in dem bereits überwiegend evg. Stralsund (1525—35). K. nahm als Abgesandter dieser Stadt teil am Treptower Landtag 1534, der die Einführung der evg. Lehre in ¶ Pommern beschloß und die Bugenhagensche Kirchenordnung genehmigte. Seit 1535 Superintendent des Wolgaster Landes und seit 1539 Professor der Theologie und Generalsuperintendent in ¶ Greifswald, wo er schon von Stralsund aus 1531/32 die Reformation eingeführt hatte. K. ordnete in zahlreichen Visitationen die überall neu zu begründenden kirchlichen Verhältnisse, trat auf gegen das ¶ Interim, später gegen A. ¶ Osiander; seine letzten Lebensjahre in Wolgast trübte der Ordinationsstreit mit ¶ Freder.

RE [3] X, S. 594 ff; XXIII, S. 776; — ADB XVI, S. 298 f; — Ferd. Bahlow: J. K., 1898. **Lother.**

Knobel, August Wilhelm (1807—63), evg. Theologe, * zu Tzschecheln (Niederlausitz), 1831 Privatdozent und ao. Prof. in Breslau, 1839 ord. Prof. für AT in Gießen. Seine Werke sind um ihrer tiefgründigen Gelehrsamkeit willen zum Teil heute noch brauchbar. — ¶ Bibelwissenschaft: I, 6 b.

Vf.: De Marci evangelii origine, 1831; Der Prophetismus der Hebräer, 1837; Die Völkertafel der Genesis, 1850; Kommen-

tare zu Genesis, (1850) 1860[3], 1886[5] von A. ¶ Dillmann; Exodus und Levitikus, (1857) 1897[3] von B. ¶ Ryssel; Numeri, Deuteronomium und Josua, (1861) 1886[2] von Dillmann; Jesaja, (1843) 1861[3], 1898[4] von R. ¶ Kittel; Koheleth, 1836. — Ueber K. vgl. RE[3] X, S. 598 f; — ADB XVI, S. 300 ff; — Hessische Biographien I, 1918, S. 280 ff. **Bertholet.**

Knodt, 1. Emil (1852—1924), evg. Theologe, * zu Eppelsheim (Rheinhessen), 1878 Pfarrer in Rothenburg, 1883 Religionslehrer in Münster i. W., 1898 Direktor des theologischen Seminars in Herborn, seit 1923 im Ruhestand.

Vf. neben Schriften zur Förderung des Tierschutzes u. a.: Trostbuch beim Tode unserer Kinder, 1893; Pastorallehren aus den paulinischen Briefen I, 1894; Joh. Westermann, 1895; Kleine Bilder von großen Dingen, 1897; Christliche Lebenszeugen aus und in Westfalen, 2 Bde., 1897 ff; Die älteste evg. Kirchenordnung für Nassau, 1904; Die Nassau-Saarbrückensche Kirchenordnung von 1576, 1905; H. F. Wichern, 1908; Calvins Leben und Schriften, 1909; Die Bedeutung Calvins und des Calvinismus für die protestantische Welt, 1910; Festschrift zur 100-Jahrfeier des kgl. theolog. Seminars in Herborn, 1918. — Ueber K. vgl.: Dem Gedächtnis von Prof. D. E. K., 1926 (mit Schriftenverzeichnis). **Rühle.**

2. Karl Ernst (1856—1917), evg. Theologe und Dichter, * zu Eppelsheim (Rheinhessen), war Diakonus in Gernsheim a. Rh., Pfarrer in Ober-Klingen, lebte seit 1904 im Ruhestand in Bensheim an der Bergstraße. Sein Dichten wurzelt in der unverdorbenen Natur seiner Waldpfarrei, atmet den franziskanischen Geist des Einswerdens mit der gottbeseelten Stille heiliger Weite und Tiefe. Darum liegen ihm am meisten die Heimlichkeiten des Idylls in Dorf, Wiese und Wald. Sein Singen hat etwas Musikalisches. Es sind Lieder, die Schumann- und Schubertgeist atmen („Aus meiner Waldecke", „Aus allen Augenblicken meines Lebens", „Von Sehnsucht, Schönheit und Wahrheit", „Allerleirauh"). Er gehört zu den wenigen neueren Lyrikern, die ganz in einer tiefen und echten christlichen Frömmigkeit wurzeln. Die Seele der Zeit erscheint ihm in der Sehnsucht (darum seine beiden Anthologien „Wir sind die Sehnsucht" und „Die Gott suchen", erstere eine Blütenlese aus der Gegenwartdichtung, letztere eine Sammlung von Hymnen aus allen Zeiten des deutschen Christentums), aber nicht die blutleere Sehnsucht der Müden und Hoffnungs- und Glaubenslosen, sondern die heilige Sehnsucht der nach Gottesgemeinschaft „Hungernden, die sich auf dem Wege nach der Heimat wissen" („Lösungen und Erlösungen"). So ist ihm der Tod („ein Ton vom Tode — ein Lied vom Leben", „Bruder Tod") nicht der Zerstörer, sondern der Durchgang zum wahren Sein. In „Fontes Melusinae" faßt er das Problem der Ehe an; in rhythmischer Prosa preist er die gegenseitige „Durchseelung" als das Ewigkeitsziel des Ringens der Geschlechter. Im Kriege, in dem er seinem Pflegesohn, dem hochbegabten jungen Dichter Paul Ernst Köhler ein Denkmal errichtet hat („Ich hatt' einen Kameraden"), dichtete er „Bausteine zum Neuen Deutschland", darunter das zum religiösen Volkslied gewordene „Zu dir heb ich die Hände".

K. Engelhard: K. E. K. (Beiträge zur Literaturgeschichte, Heft 11), 1906; — R. Knies: K. E. K., 1916[2]; — E. Krauß: K. E. K. Seine Person und sein Wirken, o. J.; — A. Burger: Die hessische Literatur der Gegenwart, 1906; — H. Neuner: Zum 60. Geburtstag des Waldpfarrers K. E. K., 1916; — F. Koennecke: Der Waldwinkler K. E. K., 1916; — K. Rheinfurt: Zur Einführung in K.s „Lichtlein sind wir" (= Gedichtauswahl), 1916; — K. Esselborn: K. E. K. (Hessische Chronik 1916, Heft 7). **Hesselbacher.**

Knöpfler, Alois (1847—1921), kath. Theologe, * zu Schomburg (Württemberg), 1874 Priester, 1876 Repetent in Tübingen, 1880 Professor der Kirchengeschichte an der Hochschule zu Passau, 1886 ord. Prof. an der Universität München, zugleich erzbischöflicher geistlicher Rat daselbst. K. gehörte bei unbedingt kirchlicher Haltung zu den Führern der wissenschaftlich-fortschrittlichen Bewegung im Katholizismus, der, mehr im Stillen, einflußreich wirkte.

Vf. u. a.: Die Kelchbewegung in Bayern unter Albrecht V, 1891; Lehrbuch der Kirchengeschichte, (1895) 1920[6]; Wert und Bedeutung des Studiums der Kirchengeschichte, 1893; J. A. Möhler, 1896; Das Vaterunser im Geiste der Kirchenväter in Wort und Bild, (1898) 1910[2]; Das Christusbild und die Wissenschaft, 1911. Bearbeitete Bd. 23 der deutschen Ausgabe von ¶ Rohrbachers Kirchengeschichte, 1883, und Bd. 5 und 6 der 2. Auflage von ¶ Hefeles Konziliengeschichte, 1886 und 1890. — Gab heraus: Veröffentlichungen aus dem kirchengeschichtlichen Seminar München, 1899 ff, und (mit ¶ Schrörs und ¶ Ebralek) Kirchengeschichtliche Studien, 1891 ff. **Engert.**

Knoke, Karl (1841—1920), evg. Theologe, * in Schmedenstedt, 1875 Seminardirektor in Wunsdorf bei Hannover, 1882 ord. Prof. in Göttingen, 1904 zugleich Abt von Bursfelde.

Vf. u. a.: Zur Methodik der biblischen Geschichte, 1878[2]; Pädagogische Ideale und Irrtümer des 17. Jhd.s, 1887; Prakt.-theol. Kommentar zu den Pastoralbriefen, 1889[2]; Grundriß der praktischen Theologie, 1896[4]; Grundriß der Pädagogik und ihrer Geschichte seit dem Zeitalter des Humanismus, 1902[2]; Luthers kleiner Katechismus nach den ältesten Ausgaben in hochdeutscher, niederdeutscher und lateinischer Sprache hrsg. 1904; Das neue Hilfsbuch für den luth. Katechismusunterricht beleuchtet, 1910; Recht und Pflicht der Kirche hinsichtlich der religiösen Unterweisung ihrer heranwachsenden Jugend, 1912. **Bülck.**

Knoll, Christoph (1563—1650), evg. Kirchenliederdichter, * zu Bunzlau, wirkte erst als Lehrer in Sprottau, seit 1591 als Diakonus Martin ¶ Mollers ebenda. Im Pestjahr 1599 verfaßte er „Den Kranken und Sterbenden zum Trost" ein „Trostbüchlein", dem er das bekannte Lied anfügte: „Herzlich tut mich verlangen", nach dessen Melodie viele Lieder gesungen werden. Von den Lichtensteiner Dragonern 1638 von Sprottau vertrieben, starb er zu Wittgendorf.

E. E. Koch[3] II, S. 271 und VIII, S. 611. **Paul.**

Knoodt, Franz Peter (1811—89), kath. Philosoph und Theologe, * zu Boppard, hörte bei ¶ Hermes in Bonn, wurde 1835 Vikar in Trier, 1837 Religionslehrer am dortigen Gymnasium, 1845 ao. und 1847 ord. Prof. der Philosophie an der Universität Bonn. K. war bei Zwischenstudien in Wien in engsten Verkehr mit Anton ¶ Günther getreten, für den er 1854 nach Rom reiste, und dessentwegen er in Gegensatz zu dem Bonner Privatdozenten Fr. Jak. Clemens und zu Kardinal ¶ Geissel geriet. Seine Schrift „Günther und Clemens", 3 Bde., 1853, kam auf den Index; K. unterwarf sich vorläufig. Seit 1870 Altkatholik, war K. u. a. 1878—79 Pfarrer der Bonner Gemeinde und seit 1878 Generalvikar von ¶ Reinkens.

Vf. ferner u. a.: De Cartesii sententia „Cogito, ergo sum"; 1845; De legitimis rei publicae potestatibus, 1849; Die Thomas-Enchyclica Leos XIII, 1880; Anton Günther, 2 Bde., 1881. — Vgl. Lebensbild im Amtlichen Altkath. Kirchenblatt, 1889, Nr. 70; — ADB 51, S. 262 ff; — Menn: P. Fr. K. als Schriftsteller (IKZ 1907, S. 641 ff; 1908, S. 75 ff. 256 ff. 278). **Moog.**

Knopf, Rudolf (1874—1920), evg. Theologe, * in Biala (Oesterreich), 1900 Privatdozent und 1906 ao. Prof. in Marburg, 1907 ao. Prof., 1909 ord. Prof. an der evg.-theol. Fakultät zu Wien, 1914 in Bonn.

Vf. u. a.: Der erste Clemensbrief, 1899; Ausgewählte Märtyrerakten, 1901; I Clemensbrief, Laodicenerbrief in Henneckes

Apokryphen, 1904 f; Das nachapostolische Zeitalter, 1905; Der Text des NT.s, 1906; Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums (RV I 13), 1907; Paulus, 1909; Die Briefe Petri und Judae (Meyers kritisch-exegetischer Kommentar XII⁷), 1912; Probleme der Paulusforschung, 1913; Einführung in das NT, 1919 (1923³ hrsg. von ¶ Weinel und ¶ Lietzmann); Die Lehre der zwölf Apostel. Die Clemensbriefe (Handbuch zum NT, Erg.-Bd. 1—3), 1920. **A. Meyer.**

Knopke, Andreas (um 1470—1539), reformatorischer Theologe, * in Sonnenberg bei Küstrin, 1514 bis 1517 im Kloster Belbuk bei Treptow Schüler ¶ Bugenhagens, 1517—19 Kaplan in Riga, wo sein Bruder Domherr war, stand im Briefwechsel mit ¶ Erasmus. Wieder in Treptow, schloß K. sich unter Bugenhagens Einfluß der neuen Lehre an. Mit ¶ Melanchthons Empfehlung 1521 nach Riga zurückgekehrt, führte er hier die Reformation ein (¶ Baltisches Gebiet, 1). Nach einer Disputation am 6. Juni 1522 bestellte ihn die Stadt zum evg. Prediger an St. Peter. Dogmatisch war K. von Melanchthon abhängig (vgl. K.s Kommentar zu Röm, 1524 u. ö.). K. gehört auch zu den fruchtbarsten niederdeutschen Kirchenlieddichtern.

L. Arbusow senior: Livlands Geistlichkeit (Jahrbuch für Genealogie, 1911/13, S. 103); — F. Hörschelmann: A. K., 1896; — RE³ X, S. 599 ff; — O. Pohrt: Reformationsgeschichte Livlands, 1928, S. 79 f. 114 ff; — E. E. Koch³ I, S. 436 ff. **Arbusow.**

Knorr von Rosenroth, Christian (1636—89), evg. Mystiker, * als Pfarrerssohn zu Alt-Raudten in Schlesien, wegen seiner Beschäftigung mit Alchemie an den Hof des infolge mystischer Richtung katholisch gewordenen Pfalzgrafen Christian August zu Sulzbach berufen, später erster Minister dieses Fürsten, vom Kaiser Leopold I in den Freiherrenstand erhoben. Sein gelehrtes Hauptwerk Kabbala denudata (I, 1677; II, 1684) führt in die theosophische Mystik der jüdischen Kabbala (Buch Sohar; ¶ Mystik: III) ein und sucht unter entschiedener Abweisung des Antisemitismus Brücken von der Kabbala zum NT zu schlagen. Von seinen, zunächst für die eigene Familie gedichteten Kirchenliedern ist das bekannteste: „Morgenglanz der Ewigkeit."

ADB XVI, S. 327 f; — E. E. Koch³ IV, S. 28 ff. **Lueken.**

Knoten. Nach den Gesetzen des ¶ Analogie-Zaubers dient das Knüpfen und das Lösen eines K.s dazu, einen Menschen (etwa den Geliebten oder die Geliebte; vgl. Vergil, Ecl. 8, 71 ff), einen (Krankheits-) Dämon oder auch einen Gott zu „binden", in die Gewalt des den K. Knüpfenden (Lösenden) zu bringen bzw. ihn daraus zu befreien. Beide Handlungen können also sowohl in bonam wie in malam partem ausgeführt werden. Man fesselt etwa mit verknoteten Stricken das „Bild" des zu Schädigenden oder vergräbt einen Strick mit Zauber-K. in seiner Nähe. Die Häufigkeit des K.zaubers wird dadurch belegt, daß Worte für „binden", „Bindung" wie etwa griech. καταδεσμός oder hebr. ḥābar zu magischen Fachausdrücken geworden sind. Schließlich ist jeder K. verdächtig, ein Zauber-K. zu sein; der Flamen Dialis darf daher keinen K. an seiner Gewandung tragen, sowenig wie in vielen Ritualen und Sitten, vor allem in Indien der Bräutigam, die Braut oder die Gebärende. Ein K. könnte den Mann zeugungsunfähig, der Frau das Gebären unmöglich machen. Steigern läßt sich die Zauberkraft der K. durch Anblasen (Sure 113) oder das Rezitieren einer Zauberformel (Ovid, Fast. II 575 cantata licia) bzw. von Koransprüchen (Westermarck [s. Lit.] I, S. 112 f) oder endlich durch ihre Zahl, etwa durch 7 K. — Die etwaigen Zusammenhänge der der Bilderschrift vorausgehenden K.schrift in China und Peru mit dem K.zauber sin noch ungeklärt.

ERE VII, S. 747 ff; — E. Samter: Geburt, Hochzeit und To 1911; — J. Scheftelowitz: Das Schlingen- und Netzmo (RVV XII, 2), 1912; — J. G. Frazer II, 1922³, S. 293 ff. Für Indien vgl. W. Crooke: The popular Religion and Fol Lore of Northern India II, 1896², S. 43 ff. — Für die Semite vgl. M. Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens 1905, S. 302 ff; — R. C. Thompson: Semitic Magic, 1908; B. Meißner: Babylonien und Assyrien II, 1925 (s. Reg.). Für Griechenland vgl. J. E. Harrison: Prolegome to the Study of Greek Religion, (1905) 1908², S. 138 ff. — F Rom vgl. G. Wissowa: Religion und Kultus der Röm 1912² (s. Reg.); — speziell zu Ovid, Fast. II 575 vgl. Wünsch: Rhein. Museum 56, 1901, S. 402 f. — Zum mode nen Volksglauben vgl. A. Wuttke: Der deutsc Volksaberglaube, 1900³ (s. Reg.); — E. Westermarck: Ritu and Belief in Morocco I. II, 1926 (s. Reg.). **Hemp**

Knox, 1. Alexander (1757—1831), irisch Laientheologe, vertrat eine Verbindung des ang kanischen Hochkirchentums mit der methodistischen B wegung (seit 1765 rege Beziehungen zu John ¶ We ley, seit 1801 zu ¶ Wilberforce und dem anglikanisch Evangelikalismus). Sein literarischer Nachlaß (beso ders Remains of A. K., 4 Bde., 1834—37) zeigt i als einen originellen theologischen Denker, der entscheidenden Punkten die Auffassung der Oxford Bewegung (¶ Hochkirchliche Bewegung: I, 2) v der Katholizität der Anglikanischen Kirche vorwegg nommen hat (Anglikanismus als „Via media", schöpfliche Sukzession und Liturgie als Garantien d Kontinuität; Verbindung von Hochkirchentum u „Enthusiasmus").

DNB XXXI, S. 304 f; — V. Brilioth: The anglic Revival, 1925. **Brilio**

2. John (1505[?]—72), der Reformator ¶ Scho lands, * in Giffordgate. Erst etwa vierzigjährig dur eifriges Studium der Kirchenväter zur evg. Leh vorgedrungen, wurde er 1547 von den evg. Adlige die das Kastell von St. Andrews besetzt hatten, zu Prediger berufen und nach Einnahme des Kaste durch den Regenten Graf Arran mit den übrigen G saßen bis 1549 auf französischen Galeeren gefang gehalten. 1549—53 wirkte K. in Berwick, Newcast London; kühn trat er gegen die papistischen Reste Kultus und Verfassung der ¶ Anglikanischen Kirc (: Ia) auf. Nach dem Regierungsantritt der Ka Maria floh er nach Genf; ¶ Calvins Dogmatik, ei schließlich der Prädestinationslehre, nahm er ganz sich auf. Einige Monate wirkte er dazwischen a Prediger einer aus französischen und englisch Flüchtlingen bestehenden reformierten Gemeinde ¶ Frankfurt a. M. (: I, 1). Herbst 1555 erschien K. Schottland und forderte von der Regentin Maria v Guise Abstellung alles Götzendienstes, mußte ab noch einmal Herbst 1556 vor seinen Feinden na Genf zurückweichen, von wo er seinen „Trompete stoß gegen das monströse Weiberregiment" erließ; meinte damit die englische und die schottische Mar Seit 5. Mai 1559 wieder auf schottischem Boden, er fesselte K. den Sturm gegen Heiligenbilder, Klöst und alles Schriftwidrige und Abergläubische im Go tesdienste und war zugleich der Hauptunterhändl zwischen dem schottischen evg. Adel und Elisabe von England. Der provisorischen Regierung, die na Absetzung der Regentin begründet wurde, gehörte an. Die Einführung des Presbyterianismus und R Reinigung des Gottesdienstes durch das Parlame sowie die Aufstellung der Confessio Scotica und d Kirchenordnung von 1560 ist hauptsächlich sein We

Gegenüber ¶ Maria Stuart, die durch List und Schmeichelei und durch die Vergnügungen ihres französisch-verfeinerten Hofes den Adel umgarnte, zeigte K., der inzwischen das Predigtamt von St. Giles in Edinburgh erhalten hatte, seine ganze gewaltige Kraft und schroffe Konsequenz. Er forderte das Volk auf zur Unterdrückung der Messe im königlichen Palast und strafte mit rücksichtslosem Freimut die Leichtfertigkeit der Königin, auf deren Hinrichtung wegen Ehebruchs und Gattenmords er nach ihrer Flucht und Gefangennahme durch Elisabeth drang. Während der letzten Wirren hatte er sich aus Edinburgh erst nach Kyle in Schottland, dann nach Berwick in England gewandt; jetzt unter dem Regenten Graf Murray kehrte er nach Edinburgh zurück, mußte aber mit den Anhängern der Maria noch manchen Strauß bestehen, vorübergehend auch noch einmal nach Sankt Andrews weichen.

Ausgabe seiner Schriften von D. Laing, 6 Bde., Edinburg 1846—64. — Ueber K. vgl. RE³ X, S. 602 ff; — R. Mulot: J. K., 1904 (von geringem Werte); — Andr. Lang: J. K. and the Reformation, London 1905; — Charles Martin: De la genèse des doctrines religieuses (bzw. politiques) de J. K. (Bulletin Historique et Littéraire 55, S. 193 ff; 56, S. 193 ff); — J. Crook: J. K. the Reformer, Cincinnati 1907; — A. Mezger: J. K. et ses raports avec Calvin, Montauban 1905; — A. Bushnell Hart: J. K. as a Man of the World (American Historical Review 13, 1907/08, S. 259 ff); — E. Russell: J. K. as Statesman (Princeton Theological Review 6, S. 1 ff); — K. Woodward: Queen Mary, London 1927. **O. Clemen.**

Knudsen, Jakob (1858—1917), dänischer Theologe und Dichter, * in Rödding, 1881—90 Lehrer an der Volkshochschule in Askov, 1890—97 Wahlgemeindepfarrer in Mellerup, lebte dann als freier Schriftsteller und Vortragshalter. Neben Luther haben ¶ Grundtvig und ¶ Kierkegaard seine Frömmigkeit und seine Lebensanschauung bestimmt. In einer Reihe von Romanen, so vor allem in „Der alte Pfarrer" (1899), „Gärung, Klärung (1902)", „Um des Lebens willen" (1905), „Lehrer Urup" (1909), „Zwei Geschlechter" (1910), „Wurzelecht" (1911), setzt sich K. mit dem Naturalismus ¶ Brandes'scher Richtung und mit dem durch Demokratie und Humanität verwässerten Neu-Grundtvigianismus auseinander. Sein Werk gipfelt in dem Luther-Roman „Angst—Mut" (1912—14), einer Seelenschilderung des Reformators mit Benutzung Kierkegaardscher und Grundtvigscher Gedanken.

Vf. ferner: Romaner og Fortaellinger, 5 Bde., 1917; Christelige Foredrag, 1893; Livsfilosofi, 1908. — Deutsche Uebersetzungen: Anders Hjarmsted, 1907; Fortschritt, 1909; Der alte Pfarrer, 1910; Angst. Der junge M. Luther, 1914. — Ueber K. vgl. H. Begtrup: J. K., Kopenhagen 1918; — Carl Roos: J. K., 1918; — O. Geismar: J. K. (in: Digterprofiler, 1916); — J. Byskov: J. K. (Hovedraek af orrdisk Digtning I, 1920, S. 195 ff); — Dahl-Engelstoft: Dansk Biogr. Haandlex. II, 1923, S. 346 ff. **Waschnitius.**

Knudson, Albert Cornelius, evg. Theologe, * 1873 in Grandmeadow, studierte in Boston, Jena und Berlin, 1906 Professor für AT in Boston, seit 1921 daselbst für systematische Theologie.

Vf. u. a.: The OT problem, 1908; The Beacon lights of prophecy, 1914; The religious teaching of the OT, 1918; Present tendencies in religious thought, 1924. **Galling.**

Koalitionsrecht (K.recht) ist ein ¶ Naturrecht erwachsener Menschen, sich mit Berufsgenossen zur Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen zu vereinigen. Jahrhunderte hindurch ist die Ausübung dieses Rechts freilich den Arbeitnehmern durch Arbeitgeberverbote oder Obrigkeitseingriffe beschränkt oder ganz unterdrückt worden, weil organisierte Arbeiter zu stark erschienen oder auch ihre koalierte Macht mißbrauchten. Erst im 19. Jhd. ist die K. freiheit durch gesetzliche Aufhebung der Verbote und Strafbestimmungen öffentlich anerkannt worden (in England 1824, in Deutschland 1861—1869, § 152 der Gewerbeordnung). Freilich bestanden bei uns gewisse zivilrechtliche (§ 152 Abs. 2) und strafrechtliche Ausnahmevorschriften (§ 153) noch bis 1918 fort, die bei den Arbeiter-¶ Gewerkschaften, gegen die sie sich praktisch nur richteten, während die ¶ Arbeitgeberverbände sie umgehen konnten, viel böses Blut gemacht haben („Schutz der Arbeitswilligen"). Erst Art. 159 der Reichsverfassung von 1919 gewährleistet „Vereinigungsfreiheit" für jedermann und für alle Berufe (also auch für Beamte) und erklärt alle Abreden und Maßnahmen, welche diese Freiheit zu behindern suchen, für rechtswidrig; auch § 152 Abs. 2 der Gewerbeordnung ist nach neuester Rechtsprechung unwirksam. Diese positive K.freiheit, welche übrigens mit der Streikfreiheit, nämlich in gemeinsamer Verabredung die Arbeit niederzulegen (¶ Arbeitskämpfe), nicht identisch ist (dem Beamtenrecht z. B. widerspricht letztere), hat als Gegenstück die negative K.freiheit jedes Staatsbürgers, von einer Vereinigung der Berufsgenossen fern zu bleiben. Diese Freiheit bestreiten die organisierten Arbeiter — auch Aerzteverbände usw. — freilich gern ihren unorganisierten Kameraden (vgl. Absperrklausel in Tarifverträgen; closed shop-Politik der amerikanischen Gewerkschaften). Der K. zwang, durch den die Gewerkschaften die Außenseiter (oft freilich bloße Drückeberger) in den Verband hineinzutreiben suchen (vgl. das Gegenstück bei den Unternehmerkartellen), führt leicht zur Anwendung gröberer Droh- und Gewaltmittel, die als Beleidigung oder Nötigung strafbar sind, während die feineren Druckmittel der Arbeitgeber, um Arbeiter von einer unbequemen K. fernzuhalten, bisher straffrei sind. Bedenklich ist der Zwang einer K. gegen Anhänger einer fremden K. von grundsätzlich anderer Richtung (Gesinnungsterror). Eine systematische Regelung des gesamten Rechtes der K. (Berufsvereinsrecht nach außen und nach innen) fehlt in Deutschland noch.

Das Recht der Organisationen im neuen Deutschland (Schriften der Gesellschaft für Soziale Reform), 1917; — W. Kaskel: Koalitionen und K.kampfmittel, 1925; — Das Recht der Berufsvereine, 5 Bände des Internationalen Arbeitsamtes, 1929/30. **W. Zimmermann.**

Koch, 1. Anton (1859—1915), kath. Theologe, * zu Pfronstetten (Württemberg), war Repetent in Tübingen, Religionslehrer in Stuttgart und seit 1894 Prof. für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen.

Sein Hauptwerk ist das Lehrbuch der Moraltheologie, (1905) 1907³. — Vf. außerdem: Faustus v. Riez, 1895; Wesen und Wertung des Luxus, 1914. **Mulert.**

2. Christoph Wilhelm (1737—1813), Jurist und Politiker, * in Buchsweiler (Elsaß), Schüler, dann Mitarbeiter des Historikers Schoepflin, nach dessen Tode 1771 er unter großem Zustrom dessen staatsrechtliche Vorlesungen fortsetzte; 1780 ward ein Lehrstuhl für Staatsrecht für ihn errichtet. In der französischen Revolution ward er Ende 1789 zur Wahrnehmung der Interessen des elsässischen Protestantismus, August 1791 als Abgeordneter des Unter-Elsaß zur Assemblée législative nach Paris gesandt. In der Schreckenszeit 1793 als Gegner der Jakobiner 11 Monate gefangen gesetzt, war er 1794/95 Administrator des Unter-Elsaß, 1802—08 Mitglied des Tribunats (Staatsrats) in Paris, seit 1803 Professor an

der neuen Protestantischen Akademie ¶ Straßburg, deren Errichtung er durchgesetzt hat, 1810 Ehren-Rektor der Académie de Strasbourg. Er vor allem hat erreicht, daß durch die Dekrete der Nationalversammlung vom 17. August 1790 die Kirchengüter der Protestanten von der Einziehung ausgenommen wurden. Die „Organischen Artikel" von 1802 ruhen, sofern sie die „Kirche Augsburger Konfession in Frankreich" aufrichten, wesentlich auf den von K. namens der Elsässischen Protestanten überreichten Vorschlägen. — ¶ Frankreich, 5.

J. G. Schweighaeuser: Vie de Chr. C. K., Straßburg v. J. (etwa 1816); — Eug. Stern: Chr. W. K., 1913; — ADB XVI, S. 371 ff. **Anrich.**

3. David (1869—1920), evg. Theologe, * in Ulm, 1900 Pfarrer in Unterbalzheim a. d. Iller, seit 1912 in Stuttgart, 1917 im Ruhestand. War von 1904—1919 mit kurzer Unterbrechung der eifrige Herausgeber des Christlichen Kunstblatts, der verdiente Vorkämpfer und erfolgreiche Pfleger der evg. Kirchen- und Volkskunst und als solcher auch stark beteiligt an den Bestrebungen der Kunsterziehung (¶ Kunst: V). Auch um die Theorie von der religiösen Volkskunst hat er sich gemüht und sich selbst künstlerisch betätigt durch Gedichte und Romane, aber ebenso wichtig war ihm die praktische Volkskunstarbeit, u. a. die Gründung des Bundes der Freunde der Volkskunst.

Vf. u. a.: W. Steinhausen, 1904[3]; Theod. Schüz, 1908[3]; Peter Cornelius, 1905; Ludw. Richter, 1905; Einführung zu Bildern von Gebhard, 1908 und von Burnand, 1908; — Romane: „Das neue Reich" und „Die Sonnenbrüder"; Drama „Luther", 1917. — Ueber K. vgl. K. Röhrig: Religiöse Kunst 17, 1920, S. 61/62; — W. Schubring, ebenda S. 94 bis 97; — K. Kühner: Hilfe, 1921, S. 90 f. **Kühner.**

4. Hugo, kath. Theologe, * 1869 in Andelfingen (Württ.), 1892 Priester, 1893 Repetent in Tübingen, 1900 Stadtpfarrer in Reutlingen, 1904 ord. Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts an der staatlichen Akademie zu Braunsberg. Durch seine Arbeit über Cyprian öffentlich vom kath. Dogma über die Kirchenentwicklung abgewichen, wurde K. 1910 von der preußischen Regierung beurlaubt, 1912 von seinen akademischen Pflichten entbunden. Lebt seitdem in München.

Vf. u. a.: Pseudo-Dionysius Areopagita, 1900; Virgines Christi, 1907; Vinzenz von Lerin und Gennadius, 1907; Die Tauflehre des Liber de rebaptismate, 1907; Die Ehe Kaiser Heinrichs II mit Kunigunde, 1908; Cyprian und der römische Primat, 1910; Konstantin der Große und das Christentum, 1913; Katholizismus und Jesuitismus, 1913; Die altchristliche Bilderfrage, 1917; Kallist und Tertullian, 1920; Cyprianische Untersuchungen, 1926; Cathedra Petri, 1928; Adhuc Virgo, 1929. — Vgl. J. Schnitzer: Der kath. Modernismus, 1912, S. 60 ff; — W. Zils: Geistiges und künstlerisches München, in Selbstbiographien, 1913, S. 209 f. **Fendt.**

5. Rudolf, Meister der Schriftkunst und Paramentik (im weitesten Sinne), * 1876 in Nürnberg, kam vom Ziseleurhandwerk zur Buchkunst und lebt, jetzt als Professor der Kunstgewerbeschule, seit 1906 in Offenbach a. M. Frühe Schriftversuche mit der breiten Feder führten zu seiner ersten Druckschrift („Koch-Fraktur", 1910) und zu einer reichen buchgewerblichen Tätigkeit. Eine neue und ungewöhnliche Richtung erfuhr diese aber erst nach dem Kriege insofern, als biblische Inhalte beherrschend in den Vordergrund traten und die Schriftform zu einem einzigartigen Ausdrucksmittel für diese Inhalte werden ließen. Man hat seine Art der Letterngestaltung treffend als „Schriftsprache" bezeichnet. Einer lebhaft bewegten gotisierenden Schreibweise folgte eine streng romanisierende; seit einigen Jahren ist K. zu einer schlichten, sachlicheren Typus gelangt, der sich in eine „Bibel-Gotisch" von stark handwerklicher Haltung und einer rein geometrischen Schrift („Kabel") charakteristisch ausgeprägt hat. — Schon seit längerer Zeit begann K. in seiner „Offenbacher Schreibwerkstatt" mit der Herstellung kirchlicher Geräte und Behänge (¶ Paramente), eine Tätigkeit, die immer mehr an Umfang gewonnen hat und auf dem Paramententag in Kloster St. Marienberg (Helmstedt 1928) von den Paramentenvereinen als richtunggebend anerkannt wurde. K. gestaltet alle Gegenstände aus dem innerlichen Erfülltsein von ihrer sakralen Grundbedeutung mit seinen zum Teil sehr umfangreichen Schrifttepichen rief er eine neue Kunstgattung ins Leben. Seine Arbeit wächst aus entschiedenster handwerklicher Gesinnung, die das Romantische mehr und mehr zu überwinden strebt. Er steht heute als einer der Führer einer Bewegung da, die durch die Sprache der Form zu neuem Erleben der biblischen Wirklichkeiten und der kirchlichen Inhalte leiten will. **D. Beye**

6. Wilhelm, kath. Theologe, * 1874 zu Ludwigsburg, 1898 Priester, 1902 Repetent in Tübingen, 1905 ao. Professor daselbst, seit 1919 Stadtpfarrer in Binsdorf (Württemberg). Das 3. Heft der von ihm (mit dem Tübinger Repetenten Wecker) herausgegebenen Religionswissenschaftlichen Vorträge: Katholizismus und Christentum (1910), ward wegen Modernismus auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt (¶ Reformkatholizismus); eine (wenig veränderte) neue Auflage erschien 1911.

Vf. außerdem u. a.: Die Taufe im NT, (1910) 1921[2]; Vom Leichtsinn zum Hochsinn, 1924. — Bearbeitete neu die Apologie des Christentums von ¶ Schanz, 1910[4]. **Muler**

Koderlagomer = ¶ Kedorlaomer.

Köberle, Justus (1871—1908), evg. Theologe * in Memmingen, 1899 Privatdozent für AT in Erlangen, 1904 ord. Professor in Rostock.

Vf. u. a.: De Elohistae Pentateuchici Ethica, 1896; Der Tempelsänger im AT, 1899; Natur und Geist nach der Auffassung des AT.s, 1901; Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im AT, 1901; Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel, 1905. — Ueber K. vgl. Rehm, Caspari v. d. Goltz und Walther: J. K., ein Lebensbild, 1909; — RE[3] XXIII, S. 776 ff. **Gunte**

Köbner, Julius (1806—84), Baptistenprediger * in Odense auf Fühnen von israelitischen Eltern. Geschickter Graveur, daneben Essayist und Romanschriftsteller, wurde er 1836 von J. G. ¶ Oncken in Hamburg getauft und wirkte seit 1852 als Prediger in Barmen, seit 1865 in Kopenhagen, seit 1879 wieder in Barmen, seit 1883 in Berlin. K. ist Verfasser des Gesangbuches „Die Glaubensstimme" (1928[24]) mit 4 eigenen Liedern.

Vf. ferner: Die Waldenser, Das Lied von Gott, Die Geiger (1925[3]). — „Um die Gemeinde". Ausgewählte Schriften von J. K. hrsg. von H. Gieselbusch, 1928. — Vgl. E. Schevd Lebensbild von J. K. „Die Rheinische Traube", 1891. **Hoef**

Kögel, 1. Julius (1871—1928), evg. Theologe * zu Berlin als Sohn von 2, 1899 Privatdozent, 190 ao. Professor in Greifswald, 1916 ord. Professor für NT in Kiel, 1924 zugleich Konsistorialrat.

Vf. u. a.: Die Gedankeneinheit des I. Briefes Petri, 190 Der Sohn und die Söhne (zu Hebr 2 $_{5-18}$), 1904; Probleme d Geschichte Jesu, 1906; Christus der Herr (zu Phil 5 $_{5-11}$), 190 Der Zweck der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Verkündigun 1916. — Neubearbeitung von Cremers Bibl.-theolog. Wörterbuch des nt.lichen Griechisch, (1910/15[10]) 1923[11]; — Herausgeber der Neuen Christoterpe seit 1913. **A. Meye**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

2. Rudolf (1829—96), evg. Theologe, * in Birnbaum (Posen), besuchte die Latina der Franckeschen Stiftungen in Halle, wo er auch seit 1847 Theologie studierte. Seine künstlerische, dichterische und rhetorische Art trat schon damals stark hervor. Theologisch wurde er beeinflußt von Julius ¶ Müller und ¶ Tholuck, dessen Amanuensis er wurde. Ein Semester 1850 in Berlin gab Anregungen von A. ¶ Neander und C. J. ¶ Nitzsch sowie Beziehungen zu ¶ Stahl und Beutner, dem Herausgeber der Kreuzzeitung. 1852—54 war K. Gymnasiallehrer in Dresden (Verkehr mit ¶ Schnorr v. Carolsfeld, ¶ Rietschel und Ludwig ¶ Richter), 1855 Diakonus in Nakel, seit 1857 Pfarrer an der neugegründeten Gemeinde im Haag, seit 1863 Hof- und Domprediger in Berlin. 1864 gab er den Anstoß zur Begründung des „Kirchbauvereins für Berlin" unter dem Eindruck des „beispiellosen Mangels an Kirchen" in der Hauptstadt. K. war auch vortragender Rat im Kultusministerium unter v. Mühler; er blieb es unter ¶ Falk, der ihn jedoch nie heranzog. Nach W. ¶ Hoffmanns Tod wurde er Generalsuperintendent der Kurmark (1873). Als solcher von großer Bedeutung durch die von ihm besonders gepflegten Generalkirchenvisitationen, deren er 18 hielt; starker Einfluß auf die im Amte stehenden Pfarrer, wie er ferner als Ephorus des Domstiftes, als Mitglied der Prüfungskommission und Ordinator die heranwachsende Generation nachhaltig beeinflußte. Als Kirchenpolitiker blieb er unbedingter Anhänger der ¶ Union. Dadurch sah er sich im Gegensatz zu der konfessionell-lutherischen Partei und in scharfem, oft allzu scharfem Gegensatz zu der Mittelpartei und dem Protestantenverein (¶ Apostolikum: III), denen er innerlich und theologisch nicht gerecht geworden ist. Er gründete, zusammen mit seinem Schwager Leopold ¶ Schultze, die ¶ „Positive Union", die bald ausschlaggebende Bedeutung im Leben der Provinzial- und Generalsynoden gewann. K. wandte sich gegen Ueberspannung des synodalen Prinzips und zu starke Beteiligung der Laien; dadurch Gegner E. ¶ Herrmanns, des Präsidenten des Oberkirchenrats, und Ad. ¶ Falks. Der kirchenpolitische Gegensatz zu Falk ist nicht aus persönlichen, ehrgeizigen Motiven heraus zu erklären (Nippold, Foerster), sondern nur auf dem Hintergrund des ¶ Kulturkampfes zu verstehen. Er machte Falk die Zivilstandsgesetze und den Kulturkampf zum Vorwurf, die die kath. Kirche nicht trafen, dagegen der evangelischen schadeten. Eine Schranke für K.s kirchenpolitische Tätigkeit lag darin, daß er oft einseitig den von ihm verfolgten Weg für den einzig richtigen hielt. — In seinem Verhältnis zum alten Kaiser (seit 1880 Oberhofprediger) war K. unbedingter Royalist. Ihm stand der König über der Verfassung. Das Recht des Königs, sich zum Ratgeber zu wählen, wen er wollte, stand ihm fest. Deshalb konnte er auch kein Unrecht darin sehen, dem König Rat zu geben, wenn er gesucht wurde. Er war nicht in dem Sinn „Beichtvater", wie Nippold dies Wort in Anführungsstriche setzt, sondern wirklich Hausgeistlicher und Seelsorger bei der kaiserlichen Familie in den mannigfachsten Fällen bis hin zum Sterbelager des alten Kaisers. — Als Prediger (¶ Predigt) hat K. stark gewirkt. Er wußte die biblischen Gedanken in eindrücklicher, geistreicher, schöner, rhetorisch wirksamer Form zu bringen. Dabei bezeugt ihm sein Freund Emil ¶ Frommel: „Wahr reden war ihm mehr als schön reden." Es gingen viel homiletische Anregungen auf die Predigt seiner Zeit von K. aus, wenn er auch häufig von Nachahmern ohne Geist kopiert wurde. Bis in die Gegenwart leben seine Gedichte fort. „Wir sind ein Volk, vom Strom der Zeit . . .", „Zions Stille soll sich breiten . . ." und einige andere haben auch in neuere Gesangbücher Aufnahme gefunden.

Bf. zahlreiche Predigtsammlungen: Lasset euch versöhnen mit Gott I, 1864; II, 1867; Aus dem Vorhof ins Heiligtum, 1878; Das Evangelium Johannis ausgelegt, 1893; Geläut und Geleit durchs Kirchenjahr, 1896; Vaterländische und kirchliche Gedenktage. Reden und Ansprachen, (1887) 1893²; Ethisches und Aesthetisches. Vorträge, 1888; „Gedichte", (1891) 1925⁴. — Seit 1880 gab er mit W. Baur und E. Frommel die „Neue Christoterpe" heraus, sein „Lieblingskind". — Ueber K. vgl. Gottfried Kögel (Sohn): R. K., Sein Werden und Wirken, 3 Bde., 1899—1904; — RE³ X, S. 610 ff. — ADB 51, S. 299 ff. — Scharfe Kritik übt Nippold: Handbuch der neuesten Kirchengeschichte V, 1906², S. 551; — Derf.: Führende Persönlichkeiten zur Zeit der Gründung des deutschen Reiches, 1911, S. 288 ff; — E. Förster: Adalbert Falk, 1927 (s. Index); — Joh. Heintze: Zu R. K.s 100. Geburtstag (Jahrbuch für Brandenburg. Kirchengesch. 1929). **Werdermann.**

Köhler, 1. August (1835—97), evg. Theologe, * zu Schmalenbach (Pfalz), 1857 Privatdozent in Erlangen, 1862 ao. Prof. daselbst, 1864 ord. Prof. in Jena, 1866 in Bonn, 1868 in Erlangen, vertrat in seinem Lehrbuch der biblischen Geschichte des AT.s (1875—93) gegenüber der neueren Kritik im Wesentlichen die Tradition.

Bf. außerdem: Die nachexilischen Propheten (Kommentar), 1860—65; Ueber Berechtigung der Kritik des AT.s, 1895 (eine Schrift, die ihm Angriffe aus orthodoxen Pfarrerkreisen zuzog). — Ueber K. vgl. Sellin in: NkZ VIII, 1897, S. 273 ff; — RE³ X, S. 615 ff. **Mulert.**

2. Karl (1832—95), evg. Theologe, * zu Gedern (Oberhessen) als Sohn des nachmaligen hessischen Prälaten Wilhelm K., studierte zu Gießen, besuchte das Predigerseminar zu Friedberg, 1858 Gymnasiallehrer in Darmstadt, 1863 Professor am Predigerseminar in Friedberg für Katechetik und Kirchenrecht. Bei den Auseinandersetzungen über die Einführung der hessischen Kirchenverfassung (¶ Hessen: I, 4b) spielte er eine führende Rolle und hat als Mitglied der verfassunggebenden Synode von 1873 und als Ausschußberichterstatter auf die Gestaltung der Kirchenverfassung vom 6. Jan. 1874 einen großen Einfluß ausgeübt. Als Hilfsarbeiter im Oberkonsistorium verfaßte er den Entwurf einer Dienstpragmatik für die hessischen evg. Geistlichen (11. Juli 1879). 1882 wurde er Oberkonsistorialrat in Darmstadt und Superintendent für Rheinhessen. Frühzeitig unter der Ueberlast wissenschaftlicher (kirchenrechtlicher) und praktischer Arbeit zusammengebrochen, trat K. 1892 in den Ruhestand.

Lebenserinnerungen von K. K., abgedruckt in den Beiträgen für hessische Kirchengeschichte, 1927. — Bf. u. a.: Luther und die Juristen, 1873; Kirchenrecht der evg. Kirche im Großherzogtum Hessen, 1884; Die Simultankirchen im Großherzogtum Hessen, 1889; Lehrbuch des deutsch-evg. Kirchenrechts, 1895. **Eger.**

3. Ludwig, evg. Theologe, * 14. April 1880 in Neuwied a. Rh., 1904 Pfarrer in Aeugst bei Zürich, 1908 zugleich ao. Professor für AT in Zürich, seit 1923 ord. Professor ebenda.

Bf.: Amos 1917; Deuteroisaia, stilkritisch untersucht, 1923; Religion und Menschheit, (1922) 1923²; Die Offenbarung des Johannes und ihre heutige Deutung, 1924; Das formgeschichtliche Problem des NT.s, 1927. **Gunkel.**

4. Walther, evg. Theologe, * 27. Dez. 1870 in Elberfeld, 1900 Privatdozent und 1904 ao. Professor in Gießen, 1909 ord. Professor der Kirchengeschichte in Zürich, seit 1929 in Heidelberg. Um die Erforschung der Reformationsgeschichte verdient.

Bf. u. a.: Luthers Schrift an den christlichen Adel deutscher Nation im Spiegel der Kultur- und Zeitgeschichte, 1895; Luther und die Kirchengeschichte I, 1900; Reformation und Ketzerprozeß,

1901; Dokumente zum Ablaßstreit von 1517, 1902; Kritische Ausgabe von Luthers 95 Thesen und Gegenschriften, 1903; Bibliographia Brentiana, 1904; Ein Wort zu Denifles Luther, 1904; Katholizismus und Reformation, 1905; A. Hegler, 1906; Die Anfänge des Pietismus in Gießen, 1907; Michael Sattler, eine Brüderliche Vereinigung, 1908; Katholizismus und moderner Staat, 1908; Luthers Kirchenpostille I, 1910; II, 1925; Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, 1910 (¶ Kirchengeschichte: II); Die Gnosis, 1911; Konrad Ferdinand Meyer als religiöser Charakter, 1911; Luther und die Lüge, 1912; Luther bis 1521 (in: Im Morgenrot der Reformation, hrsgeg. von J. v. Pflugk-Harttung), 1912; Luther und die deutsche Reformation, 1917²; Zwingli als Theologe, 1919; U. Zwingli und die Reformation in der Schweiz, 1919; Die Geisteswelt U. Zwinglis, 1920; Huldrych Zwingli (Die Schweiz im deutschen Geistesleben), 1923; Zwingli und Luther, ihr Streit um das Abendmahl I, 1924; Das Buch der Reformation H. Zwinglis, 1926; Zwingli und Bern, 1928. — K. ist Mitherausgeber der neuen Zwingliausgabe und Mitarbeiter an der Weimarer Lutherausgabe. **Brecht.**

Kölbing, Paul (1843—1925), Theologe der ¶ Brüder-Unität (: II), * in Gnadenfeld, anfänglich Internatslehrer in Königsfeld (Baden), seit 1868 Dozent am Seminar in Gnadenfeld, bis sein durch Einflüsse H. J. ¶ Holtzmanns und Albr. ¶ Ritschls veranlaßter theologischer Gegensatz zu dem damaligen Leiter des Seminars, Hermann ¶ Plitt, ihn 1873 nötigte, das Seminar zu verlassen. Nach pfarramtlicher Tätigkeit in Basel und in Zeist (Holland) wurde er, als B. ¶ Becker Direktor geworden war, 1886 als Dozent für NT und Dogmatik nach Gnadenfeld zurückberufen und war 1894—1907 Seminardirektor; als solcher hat er die „moderne Theologie" des Seminars gegen das Mißtrauen weiter Kreise der Brüdergemeine erfolgreich verteidigt, namentlich auf den „Lehrsynoden" von 1897 und 1899. Nach seinem aus Altersrücksichten erfolgten Rücktritt war er 1907—12 Prediger in Straßburg i. E.; seit 1912 lebte er im Ruhestande in Basel und Gnadenfeld.

Vf. u. a.: Die Hl. Schrift als oberste Norm der christlichen Glaubenserkenntnis, 1896; Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus, 1906; Die bleibende Bedeutung der urchristlichen Eschatologie, 1907; Zur Charakteristik der Theologie Zinzendorfs (ZThK 1900); Die theologische Wissenschaft in der Brüdergemeine, 1904. **Jannasch.**

Kölling, Wilhelm (1836—1903), evg. Theologe, * zu Pitschen (Schlesien), seit 1874 Superintendent in Pleß. Dogmatisch streng orthodox, hielt K. auch an der Verbalinspiration der Bibel (¶ Inspiration: II, 4 a) fest.

Vf. u. a.: Prolegomena zur Lehre von der Theopneustie, 1890; Die Lehre von der Theopneustie, 1891; Pneumatologie, 1894; Satisfactio vicaria I, 1897; II, 1899. **Mulert.**

Köllner, Eduard (1806—94), evg. Theologe, * in Tüngeda (Gotha), 1835 ao. Prof. in Göttingen, 1847 ord. Prof. in Gießen, seit 1878 im Ruhestand. Dogmatisch streng orthodox.

Vf. u. a.: Symbolik aller christlichen Konfessionen, 2 Bde., 1837, 1844 (wertvoll durch die sorgfältige Behandlung der Geschichte der einzelnen Bekenntnisschriften); Die gute Sache der lutherischen Symbole gegen ihre Ankläger, 1847; Ordnung und Uebersicht der Materien der christlichen Kirchengeschichte, 1864. **Brecht.**

Koelman, Jakobus (1632—95), holländischer Theologe aus der Schule des ¶ Voetius, dem er sich während des Studiums in Utrecht angeschlossen hatte. Seit 1657 Prediger, erhielt er 1662 ein geistliches Amt in Sluis, wurde aber 1675 wegen seines Kampfes gegen die kirchlichen Feiertage und den agendarischen Zwang abgesetzt. Seitdem führte er das Leben eines Wanderpredigers, der die Gläubigen in Konventikeln sammelte. Doch hielt er ebenso wie ¶ Lodenstein an der Ablehnung des Separatismus sei ganzes Leben hindurch fest (Streitschriften gegen di Anhänger ¶ Labadies). Dogmatisch rechtgläubig, be kämpfte er die cartesianische Philosophie und ihre Ver treter wie B. ¶ Bekker und L. ¶ Wolzogen.

Vf. u. a.: Het vergift van de cartesiaansche philosophie (gege Bekkers betoverde wereld), 1692. — Vgl. Nieuw Nederlandsc Biogr. Woordenboek III, 1914, Sp. 709 f; V, 1921, Sp. 301 f — A. F. Krull: J. K., 1901; — A. Eekhof: J. K. (Nede landsch Arch. van Kerkgesch. N. S. X/XI, 1913/14); — A Goeters: Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierte Kirche der Niederlande, 1911. **Leub**

Köln.

I. Erzbistum; — II. Universität.

Köln: I. Erzbistum.

1. Schon vor dem Friedensedikt ¶ Konstantins de Großen hat es in K. eine christliche Gemeinde gegebe (¶ Germanien). Der erste historisch beglaubigte B i s c h o f ist der auf der Synode von Arles 314 ar wesende Maternus. Daß zu K. in römischer Ze Martyrien stattgefunden haben, ist wahrscheinlich, abe nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Die noch heute in Chor der Ursulakirche eingemauerte Clematiusinschri ist das älteste, schon legendär beeinflußte Zeugnis fü die Verehrung jungfräulicher Märtyrinnen in K.; ih Inhalt bildete den Kern der im Mittelalter auf Reichste ausgestalteten Ursulalegende (¶ Elftausen Jungfrauen). Auch das, was ¶ Gregor von Tour von den sancti aurei sagt, die er mit der ¶ Thebäische Legion zusammenbringt, und deren Kirche (St. Ge reon?) er beschreibt, ist schon durch die Legende beein flußt. Die Nachrichten über die K.er Kirche bleibe spärlich bis zum 8. Jhd. Die erhaltenen Bischofs legenden (Severin, Kunibert) sind späten Ursprung und historisch wertlos. Die Bemühungen des Wynfrit ¶ Bonifatius, K. zu seinem Metropolitansitz zu machen scheiterten anscheinend am Widerstand des fränkischen Klerus. Nachdem dann eine Zeitlang ¶ Main die Metropolitangewalt über K. beansprucht hatte wurde unter Bischof Hildebold, dem Freunde un Erzkaplan ¶ Karls des Großen, K. Metropol über die schon länger bestehenden Diözesen ¶ Lütti und ¶ Utrecht und die im Sachsenlande neugegrün deten Bistümer ¶ Münster, ¶ Osnabrück und — bi zu dessen Abtrennung — Bremen (¶ Hamburg: I, 1 Bedeutungsvoll wurde es für die K.er Diözese, da der Bruder ¶ Ottos des Großen, ¶ Bruno I (953—65 Erzbischof von K. und zugleich Herzog von Lothringe wurde. Dadurch war die Grundlage für die landes herrlichen Rechte der K.er Erzbischöfe gelegt Waren schon die nächsten Nachfolger Brunos Sachse und offenbar Vertraute des Herrscherhauses, so trate die K.er Erzbischöfe seit dem Ende des 10. Jhd.s i immer engere Verbindung mit der Reichsregierung Das K.er Erzstift wurde immer mehr politisiert Die Erzbischöfe gingen fast regelmäßig aus der Hofkanz lei hervor; so der hl. Heribert (999—1021), der Freun Kaiser Ottos III, der dann aber mit dessen Nachfolge Heinrich II in gespanntem Verhältnis lebte, und sei Nachfolger Pilgrim (1021—36), Heinrich II eng ver bunden in gleicher Bemühung um die Kirchenreform Mit der Krönung Heinrichs III (1026) erwarb Pilgrim das Recht der Königskrönung für den K.er Erzbischof das den K.er Erzbischöfen von nun an bis ins 16. Jhd zustand. Seit 1031 handhabte der K.er Erzstuhl auch das Erzkanzleramt für Italien. In die politischen und kirchlichen Kämpfe seiner Zeit griff ¶ Anno II (105 bis 1075) tief ein. Erzbischof Friedrich I (1100—31 ging von Heinrich IV, der ihn auf den Stuhl von K erhoben hatte, zu Heinrich V und schließlich zur kirch

lichen Reformpartei über. Mit Bruno II (1131—37) erlangte der erste Sproß des bergischen Grafengeschlechtes die K.er Mitra. Ein Jahrhundert lang übte dieses Haus einen mächtigen Einfluß auf die Geschichte der Erzdiözese aus. Rainald von ¶ Dassel (1159—67), der „Bismarck des Mittelalters", kämpfte als Kanzler ¶ Friedrichs I Barbarossas mit Wort und Tat, ja selbst an der Spitze seiner kölnischen Reiter, für die Idee der Oberhoheit des Kaisertums über das Papsttum. Er erwarb für seine Metropole die ein Jahr vorher in Mailand gefundenen Gebeine der hl. ¶ Drei Könige, was neben dem religiösen auch einen politischen Zweck hatte, und zugleich für K. auch wirtschaftliche Vorteile brachte. Philipp von Heinsberg (1167—91) war zunächst ebenfalls eine starke Stütze der kaiserlichen Politik und empfing zum Dank dafür einen großen Teil der Länder Heinrichs des Löwen als Herzogtum Westfalen und Engern. Dieses Herzogtum, das zunächst nicht viel mehr als ein Amt mit gewissen politischen Rechten war, wurde von den K.er Kirchenfürsten der Folgezeit zu einem wirklichen Territorialherzogtum ausgebaut. Schon in Erzbischof Philipp gewannen, als er einmal zum mächtigsten Fürsten des nordwestlichen Deutschland geworden war, die territorialfürstlichen Interessen die Oberhand über die kaiserlichen; nach scharfem Widerstand gegen Friedrich Barbarossa mußte er sich aber auf dem Reichstag zu Worms unterwerfen. Auch mehrere seiner Nachfolger, Adolf von Altena (1193—1205), Bruno von Sayn (1205—08) und Dietrich I von Hengebach (1208—12), treten meist als Gegner des Staates auf. Nach der Absetzung Dietrichs I, der Otto IV auch nach seinem Bruch mit ¶ Innozenz III treu geblieben war, gewann das stauferfreundliche bergische Haus wiederum an Einfluß und stellte in Engelbert I, dem Heiligen (1216—25), einen der bedeutendsten K.er Kirchenfürsten. Wie das Reich als Reichsverweser während des Aufenthalts ¶ Friedrichs II in Italien, so verwaltete er mit Kraft und Umsicht, aber auch mit rücksichtsloser Gewalt sein durch die letzten Wirren zerrüttetes Erzbistum. Sein Auftreten gegen die Bedrückung der Kirchen und Klöster durch die adeligen Vögte führte zu einer seine Ermordung veranlassenden Verschwörung in diesen Kreisen.

2. Nach dem Untergang der Staufer sind auch die K.er Erzbischöfe mehr Territorialfürsten als Reichsfürsten. Die Regierungen der folgenden Erzbischöfe, Konrads von Hochstaden (1238—61), der 1248 den Bau des erst 1880 vollendeten K.er Domes begann, Engelberts II, von Falkenburg (1261—74) und Siegfrieds von Westerburg (1275—97) vergingen in Fehden mit den Nachbarn und der Stadt K. Gegen Siegfried erfocht die Stadt in der Schlacht bei Worringen (1288) den entscheidenden Sieg, der sie von der geistlichen Herrschaft fast ganz befreite. Die errungene Freiheit wurde ihr von Wikbold von Holte (1297 bis 1304) bestätigt; sie mußte sie aber noch mehrmals in Fehden verteidigen und wußte sie gegen die meist auf ihren Schlössern außerhalb K.s residierenden, inzwischen Kurfürsten gewordenen Erzbischöfe noch zu erweitern. In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters war K. die volksreichste und wohlhabendste Stadt Deutschlands und der Sitz einer hohen geistigen Kultur. ¶ Thomas von Aquino hat dort zu Füßen ¶ Alberts des Großen gesessen. Die großen Mystiker ¶ Eckehart, ¶ Seuse und ¶ Tauler haben dort gelehrt und gelernt (¶ Köln: II, 1). K.s Kirchen, die damals erstanden, gehören zu den Perlen romanischer und gotischer Baukunst. Die Blütezeit der K.er Malerschule fällt etwa in die Jahre 1360—1560. Indessen erschöpften K.s Erzbischöfe ihre Kraft meist in Kriegen und Fehden. Kurköln mußte seine herrschende Stellung am Niederrhein immer mehr den aufstrebenden weltlichen Staaten (¶ Rheinland) überlassen. 1349 kam es in K. zu einer entsetzlichen Verfolgung der Juden, denen man die Schuld am Ausbruch der Pest zuschrieb. In die Hinterlassenschaft der getöteten und entflohenen Juden teilten sich Erzbischof Wilhelm von Gennep (1349—62) und die Stadtverwaltung. Von 1424 bis zur Franzosenherrschaft duldete die Stadt keine Niederlassung von Juden. Die Regierungszeit Friedrichs von Saarwerden (1370—1414) ist die Zeit des abendländischen Schismas (¶ Papsttum: I); Friedrich stand fast von Anfang an auf seiten des römischen Papstes. Auch sonst war seine Zeit voll Unruhen. Fehden mit den Nachbarn, Unruhen in der Metropole, die nach der Niederwerfung des Weberaufstandes 1370 endlich doch zum Sturz der Patrizierherrschaft durch die Zünfte im Jahre 1396 führten. Sein Neffe und Nachfolger Dietrich II von Mörs (1414—62), der mehr Kriegsmann als Bischof war, suchte das Bistum ¶ Paderborn, das bisher Mainz unterstand, für das K.er Erzbistum zu gewinnen. Da Papst ¶ Eugen IV die für K. günstige Entscheidung ¶ Martins V wieder aufhob, erklärte sich Dietrich auf dem Basler Konzil (¶ Reformkonzile) mit dem Trierer Erzbischof Jakob von Sierck für den Gegenpapst. Als Eugen IV darauf die beiden Erzbischöfe für abgesetzt erklärte, traten die übrigen Kurfürsten für sie ein. Dietrich erlangte aber sein Bistum erst zurück, als er sich dem neuen Papste ¶ Nikolaus V unterworfen hatte. Die zahlreichen Kämpfe, an denen er teilnahm, um die weltlichen Fürsten des Niederrheins wieder in die Abhängigkeit vom K.er Stuhl zu zwingen (der Geldrische Erbfolgestreit und die Soester Fehde), waren erfolglos und schädigten das Erzstift finanziell schwer. Das veranlaßte die drei Stände des Erzbistums (Domkapitel, Ritterschaft und Städte) sofort nach Dietrichs Tode eine Erblandvereinigung zu beschließen, die jeder neugewählte Erzbischof beschwören mußte, und die ihn in allen wichtigeren, besonders den finanziellen Entscheidungen an die Zustimmung der Stände band. So war Dietrichs Nachfolger, Ruprecht von der Pfalz (1463—80), auf die Stände angewiesen, da fast alle Einnahmen verpfändet waren. Er suchte die Pfandschaften zurückzuerobern. Als er den Mittelpunkt des Widerstandes, die Stadt Neuß, durch Handstreich nehmen wollte, wählten die Stände Hermann von Hessen zum Administrator des Erzbistums. Ruprecht gewann die Hilfe Karls des Kühnen von Burgund, dem er sogar die Schirmvogtei über das Erzbistum übertrug. Das von der Neußer Bürgerschaft unter Führung Hermanns von Hessen heldenmütig verteidigte Neuß aber vermochte sich zu halten, Ruprecht geriet 1478 in Gefangenschaft und starb 1480 auf der Feste Blankenstein bei Marburg. Hermann IV von Hessen wurde sein Nachfolger (1480—1508).

3. In der Reformationszeit war das Erzstift zweimal nahe daran, protestantisiert und säkularisiert zu werden, unter ¶ Hermann von Wied (1515 bis 1546) und ¶ Gebhard Truchseß von Waldburg (1577—83). Der Nachfolger des ersteren, Adolf III von Schauenburg (1547—56), machte auf dem K.er Provinzialkonzil von 1549 einen Reformationsversuch in kath. Sinne. Die Beschlüsse der Versammlung traten aber kaum in Wirksamkeit; vieles scheiterte an der großen Schuldenlast des Erzbistums. Der Protestantisierungsversuch Gebhards scheiterte im truchsessischen Kriege, den auf kath. Seite der vom Domkapitel er-

wählte Ernst von Bayern siegreich durchführte. Mit Ernst erwarb das bayerische Fürstenhaus den Erzstuhl als Versorgung für seine jüngeren Söhne und blieb fast zwei Jhd.e ununterbrochen in seinem Besitz. Ernsts Neffe Ferdinand, der ihm schon 1595 wegen seines leichtsinnigen Lebenswandels als Koadjutor beigegeben wurde, bewährte sich auch als Erzbischof (1612 bis 1650) gut. Die folgenden Kurfürsten aus dem Hause Wittelsbach, Maximilian Heinrich (1650—88), Joseph Clemens (1688—1723), Clemens August (1723—61), unterstützten meist die französische Politik, da ihnen bei ihrer chronischen Geldnot die französischen Subsidien willkommen waren. Die letzten K.er Kurfürsten, Maximilian Friedrich von Königseck-Rothenfels (1761 bis 1784) und Maximilian Franz von Oesterreich (1785 bis 1801), der Bruder Kaiser ¶ Josephs II, widmeten sich mit großem Eifer dem Wohle ihrer Untertanen. Daß sie von den Ideen des ¶ Febronius, des ¶ Josephinismus und der Aufklärung beherrscht waren, zeigte sich besonders in ihrer Opposition gegen die römische Kurie (Koblenzer Kongreß 1769 und ¶ Emser Kongreß 1786) und in der Stiftung der Bonner Akademie (1777) bzw. Universität (1786; ¶ Bonn), die eine Konkurrentin der streng kirchlich gesinnten und nur noch schattenhaft lebenden K.er Universität sein und in aufgeklärtem Sinne wirken sollte. 1794 mußte Maximilian Franz vor den anrückenden Franzosen über den Rhein flüchten, und 1803 wurde das Erzstift in aller Form durch den Reichsdeputationshauptschluß aufgehoben. Der linksrheinische Teil der Diözese bildete den Hauptbestandteil des durch Konkordat zwischen Pius VII und Napoleon 1801 geschaffenen Bistums Aachen.

4. Im Jahre 1821 ordnete die Bulle De salute animarum die Verhältnisse der preußisch gewordenen Rheinlande (¶ Preußen), hob das Bistum Aachen auf und machte K. zur Metropole einer Kirchenprovinz mit den Suffraganbistümern ¶ Münster, ¶ Paderborn und ¶ Trier. Der erste Erzbischof der neuen Erzdiözese, Ferdinand August Graf von ¶ Spiegel (1824—35) schloß mit der preußischen Regierung jene geheime Konvention in Sachen der Mischehen ab, die unter seinem Nachfolger Clemens August II, Freiherrn von ¶ Droste-Vischering (1836—45) zum ¶ Kölner Kirchenstreit führte. Dieser schritt auch gegen den im Klerus seiner Diözese weitverbreiteten Hermesianismus (¶ Hermes) ein, besonders den Bonner Professoren gegenüber (¶ Bonn, 3). Der theologische und kirchenpolitische Konflikt wurde beendet unter Johannes von ¶ Geissell (Koadjutor 1841—45, Erzbischof 1845—64). Paulus ¶ Melchers (1866—85), vor dessen Wahl es zu einer Spaltung im Domkapitel gekommen war, mußte infolge des ¶ Kulturkampfes 1875 flüchten, wurde im folgenden Jahre von der preußischen Regierung für abgesetzt erklärt und legte 1885 sein Amt in die Hände des Papstes. Ihm folgten auf dem K.er Stuhle nach: Philippus ¶ Krementz (1885—99), Hubertus ¶ Simar (1899—1902), Antonius ¶ Fischer (1902—12), der im Streit über die Arbeiterverbände die K.er Richtung gegen die integrale Berliner Richtung vertrat (¶ Katholisch-Sozial, 3), Felix v. ¶ Hartmann (1912—19) und Karl Jos. ¶ Schulte (seit 1919).

Die alte Erzdiözese war in Archidiakonate eingeteilt; sie zählte 4 „größere" (K., Bonn, Soest, Xanten) und 6 „kleinere" (Deutz, Neuß, Lüdenscheid, Dortmund, Schleiden und Oestlingen). Einzelne Archidiakonate bestanden nur aus einem einzigen Dekanat, z. B. Soest, Deutz, Lüdenscheid, während andere mehrere Dekanate umfaßten, z. B. das K.er Archidiakonat nicht weniger als acht. — Die neue Erzdiözese zähl 1928 in 83 Dekanaten 1024 Pfarreien und etw 3½ Millionen Katholiken neben etwa halb so vi Andersgläubigen.

Außer der Literatur zu ¶ Germanien und ¶ Rheinland v RGG[1] III, Sp. 1553 ff; — RE[3] X, S. 618 ff; XXIII, S. 779 — K. A. Ley: Die K.er Kirchengeschichte, (1883) 1917[2]; G. Frenken: Die Patrozinien der K.er Kirchen und ihr Al (Jahrbuch des K.er Geschichtsvereins, 1925, H. 6/7); — Regesten der Erzbischöfe von K. im Mittelalter, Bd. 2—4, 19 bis 1915; — Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von K., seit 188 — Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein, 1855; — H. Keussen: Topographie der Stadt K. im Mitt alter, [2] Bde., 1910; — Handbuch der Erzdiözese K., 1911 (d Ausgabe von 1922 enthält keine geschichtlichen Daten). **Frenk**

Köln: II. Universität.

1. Die alte Universität (1388—179 Als erste Universität am Rhein hat die K.er eine b sondere Bedeutung einmal als nachhaltiger Auskla der scholastischen Universitäten des Mittelalters, da aber auch als „freie Schöpfung deutschen Bürge sinnes" im Gegensatz zu den von Fürsten gegründet Hochschulen. In der Stadt selbst hatte sie zahlreic wichtige Vorläuferinnen in den Stiftsschulen (z. der von Hildebold begründeten und von ¶ Bruno erneuerten Domschule, den Schulen an St. Gereo Kunibert, Andreas), besonders aber in den Klost schulen. Neben der Schule der Franziskaner (Du ¶ Scotus) nahm vor allem die der Dominikaner m ihrem 1248 begründeten Generalstudium eine hervo ragende Stellung ein; an ihr wirkte der Universalg lehrte ¶ Albert der Große, zu dessen Füßen 1245 b 1252 ¶ Thomas von Aquino saß, der dann selbst hi lehrte. Die deutsche ¶ Scholastik nahm in diese Kreise ihren eigentlichen Ausgangspunkt und hat hier ihre stärkste Wirkung. Wie ¶ Heidelberg (geg 1386) zog auch K. Nutzen aus der Abwanderung d Westdeutschen von der Universität ¶ Paris, als die während des Schismas unter dem Druck des fra zösischen Hofes auf die Seite des avignonesisch Gegenpapstes ¶ Clemens VII gezogen wurde. Unt den ersten Lehrern befanden sich zahlreiche aus Heide berg ausgewanderte. Wesentlich gestützt wurde d Unternehmen der Stadt K. durch die von Pa Bonifatius IX 1394 gewährte Inkorporation von Kanonikaten an den reichen Stiften in der Stad wozu im 15. Jhd. weitere Stiftspfründen kamen. D Dompropst war Kanzler der Universität, der d rechtgläubige Lehre der Wissenschaft und die rec mäßige Erteilung der akademischen Grade zu übe wachen hatte. Vertreter der Stadt waren vier au für die materiellen Belange tätige Provisoren, deren Spitze der Rektor stand, der wechselnd aus d vier Fakultäten auf ein Vierteljahr gewählt wurd Unter den ¶ Bursen nahmen bis zum Ende der Un versität das Gymnasium Montanum (unter Sachse hausen), das Laurentianum (an der Minoritenkirch und das Tricoronatum (zuletzt an der Marzellenstra und unter Leitung der Jesuiten, jetzt noch fortgefüh als Dreikönigsgymnasium) eine bevorzugte Stellu ein. Das Montanum lehrte die Philosophie na Albertus Magnus, das Laurentianum nach Thom von Aquino.

Im 15. Jhd. war die Universität an den ¶ Refor konzilen von Pisa, Konstanz und Basel wesentlich b teiligt. Ihr Ansehen war so groß, daß sie wiederh als Schiedsrichterin angerufen wurde und 1479 vo Papste das Zensurrecht für gedruckte Werke erhie Die fast einseitige Betonung der ¶ Scholastik hi derte sie freilich an lebendiger Berührung mit d

neuen Zeit, ohne daß sie jedoch dem ¶ Humanismus sich ganz verschließen konnte. Bereits 1484 lehrte hier der Italiener Wilhelm Raimund Mithridates. Bei Johannes Caesarius († 1551) hörten Glarean, Petrus ¶ Mosellanus und ¶ Bullinger die griechischen und lateinischen Klassiker. Unter den im Geiste des Humanismus tätigen Lehrern der Universität sind ferner zu nennen Hermann von dem ¶ Busche, Petrus Ravennas, Joh. Ragius Aesticampianus, Joh. ¶ Murmellius, Joh. ¶ Cochläus, Arnold v. Wesel, ¶ Agrippa v. Nettesheim, auch der in den ¶ Epistolae obscurorum virorum angegriffene Ortwin ¶ Gratius. Der Kanzler der Universität, Dompropst Hermann v. Neuenahr († 1530), gehörte zu den besonderen Förderern des Humanismus. Die Epistolae obscurorum virorum mit ihrem verallgemeinernden Angriff auf die alte scholastische Methode erwecken also kein wirklich zutreffendes Bild des K.er Studienbetriebs, haben aber der Universität und ihren Professoren ungeheuer geschadet. Als dann die Reformation die Geister in Bewegung brachte und sogar der Erzbischof ¶ Hermann v. Wied den Protestantismus im K.er Erzstift einzuführen suchte (¶ Köln: I, 3), war die Universität eine der kräftigsten Stützen der kath. Kirche.

Wie im ¶ Reuchlin'schen Streite waren dabei die Dominikaner unter den theologischen Professoren führend beteiligt als Polemiker, vor allem Jakob v. ¶ Hochstraten, Bernhard von Luxemburg, Konrad Köllin, Joh. Host von Romberg, Tilmann Smeling von Siegburg u. a. 1558 überwies Papst Paul IV der Universität, um ihr die Heranziehung tüchtiger kath. Lehrer zum Kampfe gegen den Protestantismus zu erleichtern, die in den sogenannten Päpstlichen Monaten (März, Juli und November) in den 11 Stiften freiwerdenden Präbenden. Aber bei der Verleihung der Pfründen wurde sehr oft nicht die wissenschaftliche Leistung berücksichtigt, und so ging die eigentliche Lehrtätigkeit immer mehr zurück, so daß es sogar zu Beschwerden der Studenten kam. Trotz dieses allmählichen Niederganges sind auch aus der Folgezeit einige durch literarische Betätigung ausgezeichnete Dozenten zu nennen, unter den Theologen u. a. Kaspar ¶ Ulenberg, Friedrich v. ¶ Spee, Hermann ¶ Busembaum, ferner die Historiker Aegidius Gelenius († 1656 als Weihbischof zu Osnabrück, Sammler mehrbändiger Farragines zur Geschichte des Erzbistums K.), Hermann Crombach († 1680) und für das 18. Jhd. besonders Jos. v. ¶ Hartzheim. Dieser gehörte wie auch mehrere der Vorgenannten dem Jesuitenorden an, der von 1631 ab mit selbständigen Professuren (als erste Joh. Perlinus und Franz van der Veken) vertreten war, und durch dessen Bemühungen sich auch die Hörerzahl zeitweilig hob. Eine Rettung des alten Ruhms der Universität versuchte noch einmal der als Sammler zahlreicher, der Zerstreuung geweihter Archivalien, Handschriften, Druckwerke und Kunstgegenstände hochverdiente letzte Rektor Franz Ferdinand Wallraf († 1824), der 1797 den Franzosen den Treueid verweigerte und abgesetzt wurde. 1798 wurde dann von diesen die Auflösung der Universität und der drei Gymnasien dekretiert.

2. Die neue Universität (1919). Das langjährige Bestreben K.s nach Wiedererlangung einer Universität ließ sich erst zu unserer Zeit nach dem politischen Umsturz verwirklichen und zumal, als durch die Besetzung des Rheinlandes die Notwendigkeit eines weiteren deutschen Bildungs- und Kulturzentrums im Westen anerkannt wurde. Der Tatkraft des Oberbürgermeisters K. Adenauer und des Rektors der Handelshochschule Chr. Eckert ist es zu verdanken, daß diese Hochschule in Verbindung mit der Akademie für praktische Medizin und den zahlreichen schon bestehenden wissenschaftlichen Instituten K.s zu einer Universität erweitert wurde. Trotz einer zunächst vorgesehenen Arbeitsteilung mit Bonn wurde sie immer mehr ausgebaut und entwickelte sich bald der Hörerzahl nach zur zweitgrößten Universität Preußens. Entsprechend ihrer Entwicklung und der Zusammensetzung der Hörerschaft nimmt die wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Fakultät eine bevorzugte Stelle ein; daneben entwickelten sich dank der Rührigkeit ihrer Leiter und privater Förderung einzelne Institute besonders günstig (z. B. Institut für Altertumskunde, Institut für Kunstwissenschaft u. a.). Weitgehende Neubaupläne mußten aus finanziellen Gründen mehrfach zurückgestellt werden. Die Absichten zur Angliederung von theologischen Fakultäten ließen sich bisher nicht verwirklichen.

3. Wenn auch kein Ersatz einer kath.-theologischen Fakultät und nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der neuen Universität stehend, so ist doch die Albertus-Magnus-Akademie, kath. Institut für Philosophie, nach Zweck und Einrichtung gleichsam deren Ergänzung. Das vom deutschen Episkopat unter besonderer Förderung des Erzbischofs ¶ Schulte im Jahre 1922 errichtete Institut „strebt eine Verknüpfung an zwischen der bewährten Erbweisheit der kath. Wahrheitssucher der Vorzeit und den neuen Errungenschaften und Fragestellungen, die in stetig wechselnder Form aus der neuzeitlichen Geisteslage und den modernen Lebensverwicklungen sich ergeben". Dementsprechend sucht es den Gehalt besonders der klassischen Werke der scholastischen Philosophie aus den Quellen festzustellen und kritisch und systematisch zu verarbeiten, sowie zum Verständnis neuzeitlicher Geistesrichtung in gründlicher Versenkung in die Geistesgeschichte der neuzeitlichen Philosophie die historischen Zusammenhänge aufzudecken. Eine gut ausgebaute Bibliothek — darunter der handschriftliche Nachlaß und 2500 Bände der Sammlung Clemens ¶ Bäumker —, sowie ein mit seltenen Apparaten ausgestattetes Laboratorium bilden das Forschungswerkzeug der Akademie, von deren „Veröffentlichungen" (begründet von B. W. ¶ Switalski) bereits mehrere Bände erschienen sind.

Zu 1. vgl. Literatur bei W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 610 ff; — Matrikel der Universität K., bearbeitet von H. Keussen I (1389—1475), 1928²; — A. Wrede: Geschichte der alten K.er Universität, 1924. — Zu 1 und 2 vgl.: K. als Stätte der Bildung, hrsg. von J. Theele und A. Wrede, 1922. **Theele.**

Kölner Kirchenstreit (1837).

Als 1835 der Erzstuhl von Köln durch den Tod des Grafen ¶ Spiegel vakant wurde, war die Neubesetzung eine Angelegenheit von hoher politischer Bedeutung. Unter den Nachwirkungen der napoleonischen Zeit war der innere Anschluß der Rheinlande an Preußen noch in der Entwicklung begriffen (¶ Rheinland, ¶ Köln: I, 4); dazu kamen die interkonfessionellen Spannungen. Da diese vor allem in der Behandlung der ¶ Mischehen von seiten der kath. Kirche wurzelten, hatte die preußische Regierung den Versuch gemacht, durch eine staatsgesetzliche Regelung den Anlaß zu gefährlichen Erregungen der Bevölkerung zu beseitigen. Durch Kabinettsorder vom 17. August 1825 wurde eine für den Osten der Monarchie 1803 erlassene königliche Deklaration auch für Rheinland und Westfalen in Kraft gesetzt. Als die Schwierigkeiten fortdauerten, wurden die Verhand-

lungen nach Rom verlegt, wo die preußischen Interessen durch den Gesandten Frhr. v. ¶ Bunsen vertreten wurden. Das Ergebnis war ein Breve ¶ Pius' VIII vom 25. März 1830 an die Bischöfe von Köln, Trier, Paderborn und Münster, das durch eine Instruktion des Kardinals Albani ergänzt wurde. Die in dem Breve enthaltenen Anweisungen an die kath. Geistlichen zeigten zwar ein Entgegenkommen, aber genügten der preußischen Regierung nicht; sie umgingen auch die wichtige Frage des Versprechens über die Kindererziehung. Nach einigen Jahren wurde das von Preußen erstrebte Ziel auf dem Wege einer direkten Verhandlung mit den beteiligten Bischöfen erreicht. Zwischen Preußen und dem Erzbischof von Köln wurde am 19. Juni 1834 eine Konvention geschlossen, derzufolge bei Mischehen in der Regel von dem Versprechen bezüglich der Kindererziehung abzusehen sei und ebenso die kirchlichen Feierlichkeiten stattzufinden haben. Diese Vereinbarung baute sich auf dem Grundsatz auf, daß zugelassen sei, was in dem Breve nicht ausdrücklich verboten war. Damit war eine Verständigung erzielt, die den Streitigkeiten bei dem Abschluß von Mischehen in der Tat ein Ende machen konnte. Daß sie geheim gehalten wurde und der Kurie gegenüber wenigstens zeitweilig geheim gehalten werden mußte, war für sie von Anfang an eine bedenkliche Belastung. Als Graf Spiegel starb, ergab sich die weitere Schwierigkeit, daß sein Nachfolger an diese Vereinbarung nicht gebunden war. Es mußte daher Sorge getragen werden, daß das Erzbistum einer Persönlichkeit übertragen wurde, von der die preußische Regierung sicher war, daß sie die abgeschlossene Konvention anerkannte.

Von der preußischen Regierung ist nur ein Mann ins Auge gefaßt worden: Clemens August, Freiherr von ¶ Droste-Vischering, Weihbischof in Münster. Da er in früheren Jahren als Generalvikar dieses Bistums in Unterrichtsfragen wie in der Behandlung der Mischehen große Schwierigkeiten bereitet hatte, wäre der Wunsch der Regierung, ihm in der damaligen kirchenpolitischen Lage das Kölner Erzbistum übertragen zu sehen, schlechthin unverständlich, wenn nicht das entschiedene Eintreten des Kronprinzen für Droste bekannt wäre. Es wurden mit ihm Verhandlungen geführt, die eine Erklärung Drostes erzielten, die den gegen seine Person bestehenden Bedenken den Boden entzogen. Daraufhin wurde auf das Kölner Domkapitel von Berlin aus ein starker Druck ausgeübt, so daß Droste 1835 zum Erzbischof von Köln gewählt wurde. Da Droste bald sich zu jenem Vertrag in Widerspruch gesetzt hat, ist sein Verhalten vor der Wahl begreiflicherweise sehr verschieden beurteilt worden. Schrörs (s. Lit.) faßt seine eingehenden Untersuchungen dahin zusammen (S. 241): „Das Ergebnis unserer Untersuchung besteht in der Anerkennung, daß Clemens August bei der Abgabe seines Versprechens sehr wohl die Möglichkeit in Betracht gezogen hat, das Abkommen Spiegels entspreche nicht dem päpstlichen Breve und dürfe deshalb nicht befolgt werden. Aber um sich nicht den Weg nach Köln zu verbauen, verschwieg er geflissentlich seine Unkenntnis des Abkommens und band er sein Versprechen versteckt an eine Bedingung. So überlistete er die Regierung".

Anfangs hat Droste den Versuch gemacht, durch ein vorsichtiges Lavieren einen direkten Widerspruch zu der Konvention zu vermeiden. Inzwischen aber war die Kurie über diese Geheimabmachung genau unterrichtet worden und entschloß sich, den Kampf mit Preußen aufzunehmen. Durch Graf ¶ Reisach, Bischof von Eichstätt, erhielt Droste im Frühjahr 1837 die entsprechenden Weisungen. Die dadurch veränderte Haltung des Erzbischofs erregte auf seiten der preußischen Regierung Befremden, bald Bestürzung. Umsonst versuchten in ihrem Auftrag Regierungspräsident Graf Stolberg und Frhr. v. Bunsen Droste umzustimmen. Dieser erklärte, sich an die Uebereinkunft halten zu wollen, soweit sie mit dem Breve übereinstimmte, wo sie nicht mit ihm in Einklang zu bringen sei, sich nach dem Breve zu richten. Diese Stellungnahme bedeutete den vollständigen Bruch mit der bisher von der Regierung verfolgten Mischehenpolitik. Die Verhandlungen wurden abgebrochen.

Dem Kampf um die Mischehen lief der Streit Drostes mit der preußischen Regierung wegen seines Vorgehens gegen die Hermesianer (¶ Hermes) zur Seite. Droste war schon als Generalvikar in Münster deren Gegner gewesen. Als er das Erzbistum übernahm, lag die Verurteilung von Hermes durch den Hl. Stuhl vor. Indem Droste gegen dessen Anhänger jetzt einschritt, folgte er den Weisungen Roms.— Da die kath.-theologische Fakultät an der Universität ¶ Bonn (: 3) als eine Hauptstütze des Hermesianismus galt, entwickelte sich aus dieser Sachlage ganz von selbst ein Gegensatz zu dieser Fakultät, der sich bald so verschärfte, daß Droste offenbar auf die Vernichtung derselben hinstrebte, um an ihre Stelle eine bischöfliche Lehranstalt in Köln treten zu lassen. Eine Handhabe zu Eingriffen besaß der Erzbischof in den Satzungen der Fakultät, die ihm weitgehende Aufsichtsrechte über sie zuwiesen; aber er übersah die Grenzen seiner Zuständigkeit. Ohne auch nur den Versuch zu machen, auf die Bonner Professoren persönlich einzuwirken, schritt er zu Maßregeln (Handhabung der kirchlichen Zensur, Bildung der Prüfungsausschüsse), deren Kleinlichkeit keine glückliche Hand verriet. Gewichtiger war sein Geheimerlaß vom 12. Januar 1837 für die Beichtväter in Bonn, daß nicht nur die Schriften von Hermes nicht gelesen werden dürften, sondern auch nicht Schriften, die sie verteidigten, „noch auch geschriebene Hefte, welche jenen Schriften gemäß gefertigt sind." Aus der Durchführung dieses Erlasses ergaben sich ebenso peinliche wie aufregende Vorgänge. Politische Bedeutung erhielt Drostes Eingriff in das Vorlesungswesen der Bonner theol. Fakultät, wofür er in dem Recht, die an ihr anzukündigenden Vorlesungen zu genehmigen, einen Anknüpfungspunkt hatte. Obwohl er gegen den Vorlesungsplan des W.S. 1836/37 keinen Einspruch erhoben hatte, verbot er, nachdem schon zwei Drittel des Semesters verflossen waren, die Vorlesung eines Dozenten. Als ihm der Vorlesungsplan für den Sommer 1837 vorgelegt wurde, versagte er seine Zustimmung ohne Angabe von Gründen und verharrte auf diesem Standpunkt in der von dem Universitätskurator mit ihm geführten Verhandlung (19. März). Der Streit verschärfte sich noch weiter durch seine Maßnahmen gegenüber dem Konvikt. Um Anläße zu Beanstandungen der Vorlesungen zu vermeiden, wurde auf Anordnung des Ministeriums sämtlichen Lehrern an der Fakultät in Bonn eine von ihnen zu unterschreibende Erklärung vorgelegt, die Schriften von Hermes und die päpstlichen Entscheidungen darüber nicht zu erwähnen und sich jeder Polemik darüber zu enthalten. Aber der Streit griff in die Studentenschaft über und brachte vor allem für die in dem Konvikt lebenden Studierenden große Konflikte, die zu zahlreichen Austritten führten. Die Regierung, einer Unterstützung des Hermesianismus durchaus abgeneigt, war bestrebt, die Unterlagen für ein entsprechendes Einschreiten gegen die Dozenten zu gewinnen, fand aber für diese eine

friedlichen Ausgang in Aussicht stellende Politik keine Unterstützung bei dem Erzbischof. Droste stellte vielmehr 18 Thesen für den Klerus auf, die eine Art von Glaubenserklärung waren, deren 18. Satz aber einen Angriff auf das preußische Staatskirchenrecht darstellte. Auch mit dem Priesterseminar in Köln stand er in einem gespannten Verhältnis wegen einer das Leben der Seminaristen stark beengenden Seminarordnung, wegen seines den Vorstand der Anstalt brüskierenden Verhaltens und wegen der Maßregelung von zwei Repetenten. Vorstand und Lehrer des Seminars riefen den Kultusminister um Hilfe an. Der Streit war unausgetragen, als die Katastrophe hereinbrach.

Der Versuch des Ministers ¶ Altenstein, durch ein eindringliches Schreiben auf Droste mildernd einzuwirken, hatte keinen Erfolg; ebensowenig führten die Verhandlungen des Ministers Rochow und des Oberpräsidenten Graf Stolberg weiter, auch nicht die Konferenzen mit dem in Deutschland weilenden päpstl. Unterstaatssekretär Capaccini, obwohl sie nach weitgehenden Zugeständnissen der Regierung eine Verständigung in Aussicht stellten. Nachdem auch nochmalige Besprechungen des Grafen Stolberg mit dem Erzbischof resultatlos verliefen, waren alle Mittel erschöpft, um einen offenen Bruch zu vermeiden. Droste rüstete sich dafür durch Eröffnungen an das Domkapitel und Geistliche, in denen er mit Geschick sein Verhalten in der Mischehenfrage als den Grund des ihm von der Regierung angedrohten Verfahrens hinstellte. Auf Grund von Meldungen, daß in der Bevölkerung Kölns eine bedenkliche Aufregung hervortrete, glaubte die Regierung nunmehr der Amtstätigkeit Drostes ein Ziel setzen zu müssen. Er wurde 1837 verhaftet und nach Minden überführt.

Der K. K. hat mit einer Niederlage des preußischen Staates geendet, der durch früher begangene Fehler und durch die gewaltsame Amtsenthebung des Erzbischofs wie die sie begleitenden Umstände die öffentliche Meinung gegen sich mobil machte. Auf der anderen Seite trug die Persönlichkeit Drostes eine wesentliche Mitschuld an der Art, wie sich der Streit entwickelt hat. — Unter grundsätzlichem Gesichtspunkt war der K. K. ein erstes großes Ringen zwischen dem in alter Weise nicht mehr zu behauptenden Staatskirchentum und der seit ihrer Restauration machtvoll emporstrebenden römisch-kath. Kirche, die dem Kampf mit dem Staat nicht auswich (¶ Deutschland: I, 8 b). Die Hauptstreitfragen des K. K. sind durch dessen äußere Beilegung nicht erledigt worden, sondern haben diese als große Probleme des Grenzgebiets zwischen Staat und Kirche überdauert.

H. Schrörs: Die Kölner Wirren (1837). Studien zu ihrer Geschichte, 1927; — RE³ V, S. 23 ff; XXIII, S. 354 f. **Mirbt.**

Köngener Bund oder genauer „Bund der Köngener" nannte sich seit den entscheidenden Tagungen in Schloß Köngen am Neckar 1920 eine zahlenmäßig nicht bedeutende, wegen der charakteristischen Entwicklung und eigenartigen Haltung doch viel beachtete Gruppe innerhalb der deutschen ¶ Jugendbewegung (: I, 4). Schien der Strom neuen Lebens, der im Wandervogel aufgebrochen war, vom Weltkrieg verschlungen, so brachten die Jahre tiefer Erschütterungen 1918 ff. eine neue Phase im Werden jener viel umstrittenen Bewegung: In den alten Jugendpflegeverbänden kam es zu Spannungen und Krisen, die etwas anderes waren als der altbekannte, naturgegebene Gegensatz der jüngeren zur älteren Generation. Wo „Pietät" am eifrigsten gepflegt worden war, in den konfessionellen Bünden, gab es leidenschaftliche Kämpfe um eine äußere und innere Neuorientierung. Charakteristisch dafür und einem Neuen zunächst innerhalb der Schüler-¶ Bibelkreise die Bahn bereitend waren die „Erfurter Führerblätter", im Süden vor allem die auflockernde Arbeit von F. Schieker und J. G. Boeckh. 1919 kam es in Stuttgart zum Bruch. Unter Führung von J. W. ¶ Hauer trennten sich die „Neuen" ab, die ihren Namen „Bibelkreise neuer Richtung" bald fallen ließen und sich zum Ausdruck der Befreiung von überkommenen Bindungen nur noch Köngener nannten. Ein gemeinsames Bekenntnis irgend welcher Art zu suchen oder gar zu schaffen, wurde abgelehnt. Doch blieb und vertiefte sich die religiöse Bestimmtheit. Die Erlebnisfülle des Wandervogels verband sich in eigentümlicher Weise mit dem Ernst und der Innerlichkeit des Pietismus, von dessen Bindungen man sich im Lauf der Entwicklung löste, der aber als heimliche Kraft den Weg des Bundes mitbestimmte. Durch den Anschluß an die Deutsche Freischar (Bund der Wandervögel und Pfadfinder) 1926 gaben die Köngener ihren Charakter als „Bund" im strengen Sinn einer fest geschlossenen, in sich gegliederten Gemeinschaft auf. Doch blieb nicht nur die persönliche Verbundenheit der durch ein wechselvolles und reiches Schicksal zueinander geführten, durch gemeinsame Arbeit auf verschiedenen Gebieten zusammengehaltenen Menschen, sondern auch das Bewußtsein einer besonderen Aufgabe innerhalb des größeren Bundes und Volks. Das Losungswort „Kommende Gemeinde" will diesen Glauben andeuten an die werdende neue Gemeinschaft der innerlich lebendigen, von dem Ewigen gerufenen Menschen. Diese wissen sich zusammengehalten nicht durch Dogma, Gesetz und Kult, deren geschichtliche Bedeutung durchaus anerkannt wird, sondern durch einen letzten Ernst allem Wirklichen gegenüber und den Gehorsam gegen den, der in allem Lebendigen waltet.

„Ein Wort der Klärung", 1920; Zeitschrift „Unser Weg", erschienen 1920—25 (Sammelband daraus 1923); seit 1928 „Kommende Gemeinde" (Bezug durch Köngener Bücherstube, Stuttgart); „Die Köngener Gemeinde und das Christentum" (Auseinandersetzung zwischen Koepp und Hauer), in: Das Evg. Deutschland, 1928 und 1929. **Daur.**

König, 1. Eduard, evg. Theologe, * 15. Nov. 1846 zu Reichenbach (Vogtland), 1879 Privatdozent für AT in Leipzig, 1885 ao. Professor ebenda, 1888 ord. Professor in Rostock, 1900 in Bonn, seit 1922 im Ruhestande. — ¶ Bibelwissenschaft: I, 6 f.

Vf. u. a.: Historisch-Kritisches Lehrgebäude des Hebräischen, 3 Bde., 1881—97; Der Offenbarungsbegriff des AT.s, 2 Bde., 1882; Hauptprobleme der altisraelitischen Religionsgeschichte, 1884; Einleitung in das AT, 1893; Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur, 1900; Hebräisch und Semitisch, Prolegomena und Grundlinien einer Geschichte der semitischen Sprachen, 1901; Bibel und Babel, (1902) 1910³; Neueste Prinzipien der at.lichen Kritik, 1902; Im Kampf um das AT, 1903. 1904; Poesie des AT.s, 1907; Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum AT, (1910) 1922²; Geschichte der at.lichen Religion, (1912) 1924⁴; Hebräische Rhythmik, 1914; Hermeneutik des AT.s, 1916; Deuteronomium, erklärt, 1917; Genesis, eingeleitet, übersetzt und erklärt, (1919) 1925²; Theologie des AT.s, kritisch und vergleichend dargestellt, (1922) 1923⁴; Die messianische Weissagung, vergleichend, historisch und exegetisch, (1923) 1925³; Das Buch Jesaja, eingeleitet, übersetzt und erklärt, 1926; Die Psalmen, eingeleitet, übersetzt und erklärt, 1927; Der doppelte Wellhausenismus, 1927; Hiob. 1929. **Gunkel.**

2. Johann Friedrich (1619—64), lutherischer Theologe, * zu Dresden. Nach seiner Wittenberger Tätigkeit als Privatdozent wurde K. 1649

Hofprediger der Königin ¶ Christine von Schweden, 1651 Professor der Theologie in Greifswald, im selben Jahre Superintendent von Mecklenburg, seit 1659 zugleich Professor in Rostock. Sein kurzes dogmatisches Lehrbuch (Theologia positiva acroamatica synoptice tractata, 1664) gehört zu den die scholastische Systematik der Hochorthodoxie (¶ Orthodoxie, 2 c) kennzeichnenden Darstellungen der lutherischen Lehre und hat nicht nur im 17. Jhd. (1687[7]), sondern auch in der Spätorthodoxie (1711[13]) und darüber hinaus (1775[14]) Beachtung gefunden. K. steht auf dem Standpunkt der Wittenberger Theologie seiner Zeit, besonders ¶ Hülsemanns, jedoch nicht ohne Selbständigkeit; so ist er z. B. in der Lehre von der ¶ Unio mystica, für deren technisch theologische Ausprägung sein Kompendium von Bedeutung gewesen ist, mehr als Hülsemann und auch mehr als seine Nachfolger ¶ Quenstedt und ¶ Hollatz bemüht, diese neue Lehre in engster Einheit mit der ¶ Rechtfertigung zu halten und sie nur als eine vollere Umschreibung des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens zu fassen.

ADB 16, S. 515 f; — E. Weber: Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik, 1908, S. 35 ff u. ö.; — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV, 1927, S. 216 ff u. ö. **Zscharnack.**

3. Karl, evg. Theologe, * 23. Mai 1868 in Langensalza, 1891 Pfarrer in Urspringen vor der Rhön, 1903 in Bremen-Horn, 1918 wieder in Urspringen und 1921—23 zugleich nebenamtliches Mitglied der Thüringer Kirchenregierung als Kirchenrat, seit 1927 im Ruhestand in Huflar bei Fladungen (v. d. Rhön). K. war hervorragender Mitarbeiter an der neuen Kirchenverfassung der Thüringer Landeskirche (¶ Thüringen) und trat mit Energie und Erfolg für ein freies, auf Vertrauen gegründetes Verhältnis zwischen Kirche und Schule ein.

Vf. u. a.: Im Kampf um Gott und das eigene Ich, (1901) 1902[2]; Gott, warum wir bei ihm bleiben müssen, 1901; Wahre Lebenskraft, 1902; Der moderne Mensch auf dem Wege zu Gott, 1904; Zwischen Kopf und Seele, 1906; Rhythmus, Religion und Persönlichkeit, 1908; Staat und Kirche, 1912; Kriegspredigten, 4 Hefte, 1914 f; Krieg und Christentum, 1915; Vom Geiste Luthers des Deutschen, 1917; Das Schicksal, eine Auseinandersetzung mit den Grundtatsachen menschlicher Existenz, 1925; Die Lösung der Thüringer Schulfrage, 1926. — Vgl. H. Weinel in der „Freien Volkskirche", 1928, S. 87 f; — A. Becker in der „Thüringer Lehrerzeitung", 1928, S. 290 f. **Brecht.**

4. Samuel (1670—1750), Schweizer pietistischer Theologe. Nicht das Studium in Bern, sondern Reisen nach Deutschland und England (Einfluß des Ehepaares ¶ Petersen und der Jane ¶ Leade) bestimmten seine religiöse Entwicklung. Der große Gelehrte, der zunächst den Pietismus scharf bekämpft hatte, wurde zum leidenschaftlichen Propheten der inneren Erleuchtung und des Chiliasmus. Daher wurde er 1699 seiner geistlichen Würde entkleidet und aus Bern ausgewiesen. Die Entwicklung zum radikalen Separatismus wurde nach seiner Abweisung im reformierten Herborn durch den Einfluß ¶ Horches begünstigt (vgl. seine Schrift „Der Weg des Friedens" 1700). Nachdem er weder in Berleburg noch in Halle Befriedigung gefunden hatte, zog er ruhelos 12 Jahre in Deutschland umher. Erst nach seiner Wahl zum Prediger in Büdingen lenkte er in kirchliche Bahnen zurück, so daß er 1730 nach Bern zurückkehren durfte, wo er die Professur für oriental. Sprachen und Mathematik, aber nicht ein geistliches Amt übertragen erhielt. Als Führer der Pietisten in der Schweiz hochgeehrt, blieben ihm Anfeindungen durch die kirchlichen Kreise und Spott der von der Aufklärung ergriffenen Studenten nicht erspart. Seine Leidenschaftlichkeit verhinderte es, daß seine große Gaben der Kirche seines Heimatlandes zugute kame

RE[3] X, S. 620 ff; — W. Hadorn: Geschichte des Pietismus in den Schweizerischen Reformierten Kirchen, 1902; — Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd. 1923. **Leu**

Koeniger, Albert Michael, kath. Theolog * 1874 zu Lauingen a. D., 1907 Privatdozent f Kirchengeschichte an der Universität München, 19 ao. Prof. an der philosophisch-theologischen Hoc schule Bamberg, 1918 ord. Prof. an der Akadem Braunsberg, seit 1919 ord. Prof. für Kirchenrecht der Universität Bonn.

Vf. neben zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen und Beiträg zu Sammelwerken: Burchhard von Worms und die deutsc Kirche seiner Zeit, 1905; Die Beichte nach Cäsarius von Heist bach, 1906; Sendgerichte in Deutschland I, 1907; Der Ursprun des Ablasses, 1907; Quellen zur Geschichte der Sendgerich 1910; Voraussetzung und Voraussetzungslosigkeit in Geschich und Kirchengeschichte, 1910; Drei elende Heilige, 1911; Da Send, insbesondere in der Diözese Bamberg, 1912; Brenz u der Send, 1917; Die Militärseelsorge der Karolingerzeit, 191 Grundriß einer Geschichte des kath. Kirchenrechts, 1919; Ka Kirche u. moderner Staat (Neubearb. von Böckenhoff), 192 Prima sedes a nemine iudicatur, 1922; Grundzüge des ka Kirchenrechts, 1924; Grundriß des kath. Kirchenrechts, 1926; Zu Kapitel Kirche und Staat, 1927. — Herausgeber der Kanonistisch Studien und Texte, 1928 ff. **Rüh**

Königgrätz, Bistum in Böhmen, an Stelle d in den Hussitenkämpfen untergegangenen Bistur Leitomischl durch Ferdinand III als Suffraganat u ¶ Prag ins Leben gerufen (Exektionsbulle v. 10. No 1664) und 1784 durch ¶ Joseph II um einige zur Er diözese Prag gehörende Kreise vergrößert. Aus d Reihe der Bischöfe seien Johann Leopold von He (1780—94), „der österreichische Fenelon", und der ebe falls josephinisch gesinnte Maria Thaddäus v. Trau mannsdorff (1795—1815), nachmaliger Erzbischof u Olmütz und Kardinal, erwähnt. 1920: 31 Vikariate, 4 Pfarreien, 982 Weltgeistliche, 85 Ordensgeistlich 470 weibliche Ordenspersonen, 1 479 114 Seelen.

Catalogus venerabilis cleri saecularis et regularis dioecesis Reginae-Hradecensis, 1920; — Benesch: Die Diözese K 1897. **K. Völk**

Königsberg, Universität.

1. Die Universität K. ist eine Gründung Herz ¶ Albrechts von Preußen (daher: Albertina). D Stiftungsurkunde datiert vom 24. Oktober 1541. D eigentlichen Universitätsgründung ging, dem Ra ¶ Polianders entsprechend, 1542 die Einrichtung ein „Partikulars" voran, einer Vorbereitungsanstalt a das Universitätsstudium. Im Sommer 1544 fand d Einweihung der vollen Universität auf dem Dompl statt. Erster Rektor war eine Reihe von Jahren M lanchthons Schwiegersohn Georg Sabinus; neb ihm wirkten alsbald 10 Professoren, von denen ein Theologe, einer Jurist, einer Mediziner und die a deren Professoren für alte Sprachen, für Philosophi Beredsamkeit und Mathematik waren. Die Universit hat, wie ihr eine Kabinettsorder vom 14. Okt. 18 ausdrücklich bestätigt hat, evg. Charakter. Sie muß deshalb auf die sonst übliche kaiserliche bzw. päpstlic Bestätigung verzichten und mußte sich mit einem A erkennungsprivilegium Sigismund Augusts von Pol vom 28. März 1560 begnügen. Ihre geographische La brachte es mit sich, daß sich die Zahl ihrer Besuch zum allergrößten Teil aus den Landeskindern zusa mensetzte, denen sich freilich immer einige Balte Litauer und Polen zugesellten. In den früheren Jah

hunderten tritt auch die Neigung zu einem kräftigen wissenschaftlichen Zusammenhalt mit dem „Reich“ und damit zur Aufnahme nachhaltig wirkender Anregungen von dorther auffallend zurück. Die Universität ging pflichttreu und unscheinbar in stiller, hingebender Wirksamkeit ihrer Aufgabe nach, dem Lande, dessen geistiges Zentrum sie war, die für seine Verwaltung und geistige Kultur nötige höhere Beamtenschaft vorzubilden. Dann kam sie plötzlich und lediglich durch die Wirksamkeit ¶ Kants (1770—97) aus ihrer Stille zu größter Berühmtheit. Studentenzustrom kam ihr aus allen Teilen Deutschlands, wodurch die Universität in deren Heimat bekannt und beachtet wurde. Nach diesem Aufschwung hat K. im Laufe des 19. Jhd.s manchen bedeutenden und vielbeachteten Gelehrten längere oder kürzere Zeit bei sich wirken gesehen: den Astronomen Bessel, die Mediziner K.E. von ¶ Baer, Wagner und ¶ Helmholz, die Philosophen ¶ Herbart und ¶ Rosenkranz, den Mathematiker Neumann, den Philologen Lobeck, den Landwirtschaftler von der Goltz, die Juristen M. E. Simson und Zorn. 1862 wurde die Universität vom Domplatz in das gegenwärtig ihr dienende Gebäude verlegt, das 1928 durch einen Anbau fast um das Doppelte erweitert worden ist.

2. Die theologische Fakultät war im Anfang auf strenges Luthertum eingestimmt (¶ Staphylus), wie dasselbe auch in der Kirche des Landes (¶ Ostpreußen) vertreten wurde. Durch Andreas ¶ Osiander, der 1549 eine Professur an der Albertina erhielt, wurde in die Fakultät wie in die Kirche sehr heftiger Streit getragen (¶ Osiandersch Streit), der starke Erschütterungen und Zerrüttungen mit sich brachte. — Im 17. Jhd. erlebte die Fakultät eine ähnliche Beunruhigung durch den ¶ Synkretistischen Streit, in dem auf der einen Seite ihre Mitglieder Johann Behm, Chr. ¶Dreier, Michael Behm und Latermann — teilweise Schüler Georg ¶ Calixts — anzutreffen waren, während auf der anderen Seite Cölestin Mislenta und Abraham ¶ Calov standen. — Eine dritte Streitzeit erlebte die Fakultät durch den ¶ Pietismus, den in bestimmter Eigenart Georg Friedrich ¶ Rogall und Franz Albrecht ¶ Schultz vertraten. Für diesen Pietismus ist bezeichnend, daß er „bei aller spezifisch religiösen Lebenshaltung die Fähigkeit zeigte, auch mit anderen Elementen des geistigen Lebens eine Verbindung einzugehen, und darum eine große Besonnenheit, Nüchternheit und das Bestreben nach Erweiterung der ursprünglich engen Grenzen“ an den Tag legte. Das gab ihm eine für das akademische Gesamtleben nicht uninteressante Note, so daß er der Wegbereiter Chr. ¶ Wolff'scher Philosophie mit ihrer vollen Nüchternheit in K. wurde. Der Bestreiter des Pietismus in der Fakultät war damals der orthodoxe Joh. Jak. ¶ Quandt. Von den Schülern Schultzs ragt Th. Christoph Lilienthal hervor, sowie Daniel Heinrich Arnoldt, der Geschichtsschreiber der Universität (1706—73), beide mit einer glücklichen Verbindung der wertvollen Momente des Pietismus und des Rationalismus in des Meisters Bahnen bleibend. — Die von der Regierung um 1800 gemachten Versuche, der Universität K. wie der in ¶ Frankfurt a. O. eine kath. theologische Fakultät einzufügen, um den kath. Klerus, der für das Ermland benötigt wird, auszubilden, scheiterten an dem energischen Widerstand des Senats, zu dem damals auch J. Kant gehörte. Den Ersatz für eine derartige Fakultät bildet die Akademie zu ¶ Braunsberg, von wo aus zur Zeit, semesterweise abwechselnd, einer der Professoren wöchentlich eine einstündige Gastvorlesung für kath. Studenten an der Albertina hält.

Ueber den Personalstand der theologischen Fakultät urteilte 1809 der Kurator von Auerswald, sie sei „in einem sehr unvollkommenen Zustande und bedürfe der radikalen Verbesserung“. Um dies zu erreichen, erfolgten noch im selben Jahre die Berufungen des Bibelwissenschaftlers J. S. ¶ Vater (bis 1819), eines trefflichen Linguisten, und Ludwig Rhesas, des bekannten Erforschers und Sammlers der litauischen Volkslieder (Dainos) († 1841). Die at.liche Wissenschaft wurde 1819—27 durch Vaters Nachfolger Aug. ¶ Hahn, 1828—73 durch Fr. L. ¶ Sieffert vertreten, die nt.liche 1821—34 durch Herm. ¶ Olshausen. Dem Orientalisten Cäsar von Lengerke (1803—55) wurde 1841—45 der streng orthodoxe ¶ Hävernick zur Seite gestellt. Auch Ludw. Aug. ¶ Kähler wirkte damals bis 1841 an der Fakultät. Die Kirchengeschichte und Praktische Theologie vertrat 1832—50 ¶ Lehnert, die Dogmatik 1843—47 Js. Aug. ¶ Dorner. Die Namen zeigen das allmähliche Zurückdrängen der rationalisierenden Theologie durch die neue Orthodoxie und Vermittlungstheologie. In dieser Richtung verliefen auch die nächsten Jahrzehnte. Wenn sich gegen Ende der fünfziger Jahre ein erstes stärkeres Anwachsen der Theologenzahl beobachten läßt, so dürfte sich darin der Eintritt der in diesem Jahrzehnt gewonnenen neuen Lehrkräfte auswirken. Von diesen haben die Kirchenhistoriker Justus ¶ Jacobi (1851—55) und David ¶ Erdmann (1856—64), beide von ¶ Neander beeinflußt, nur vorübergehend in K. gewirkt, länger ¶ Erbkam (ord. Prof. 1855—84) und der praktische Theologe Carl Johann Cosack (1852 bis 1868), der Biograph des Paul Speratus und Erforscher der protestantischen Erbauungsliteratur, am längsten der AT.ler Joh. Georg Sommer († 1900), der ein halbes Jahrhundert der Fakultät angehört hat. Als Privatdozent und dann als Extraordinarius lehrte in K. 1852—63 der NT.ler Bernhard ¶ Weiß, dessen kritisch-wissenschaftliche Haltung der traditionellen kirchlichen Art K.s schon als ziemlich unkirchlich erschien. Eine wissenschaftlich wie pädagogisch einflußreiche Wirkung übten dann seit den sechziger Jahren der Dogmatiker Heinrich ¶ Voigt (1864—92), der NT.ler Rudolf ¶ Grau (1865—93) und der praktische Theologe Hermann ¶ Jacoby (1868—1912) aus. Gegenüber der früher meist gewahrten theologischen Einheitlichkeit des Lehrkörpers wiesen die in den beiden letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts vollzogenen Berufungen eine größere Mannigfaltigkeit auf und zeigten den Willen, die Fakultät der modernen theologischen Wissenschaft stärker anzupassen. Diese Entwicklung wird gekennzeichnet durch Namen wie ¶ Tschackert (1884—90) und ¶ Benrath (1890—1921), die Reformationshistoriker, ¶ Cornill (1886—98) und ¶ Giesebrecht (1898—1909), die AT.ler, ¶ Kühl (1895—1910), den NT.ler, August ¶ Dorner (1890—1920), den Religionsphilosophen, dem 1900 erst in Gustav ¶ Ecke, dann in Karl ¶ Stange ein positiver Dogmatiker, 1904 in Martin ¶ Schulze ein von M. ¶ Kähler und von A. ¶ Ritschl bestimmter Systematiker zur Seite trat. In Joh. ¶ Bauer (1908—10) erhielt K. auch einen modern gerichteten praktischen Theologen. Gegenwärtig wirken außer dem schon genannten M. Schulze folgende Ordinarien in K.: für AT ¶ Löhr (seit 1909), für NT A. ¶ Juncker (seit 1910) und (als Nachfolger von H. ¶ Achelis 1901—07, Rich. ¶ Hoffmann 1907—15, Joh. ¶ Behm 1916—23, Erich ¶ Klostermann 1923—28) Julius ¶ Schniewind; für

Kirchengeschichte als Nachfolger Erich ¶ Seebergs (1921—24) ¶ Zscharnack, für praktische Theologie ¶ Uckeley (seit 1910). Das Extraordinariat für Kirchengeschichte bekleidete zuletzt ¶ Lezius (1925 emeritiert). Honorarprofessor ist ¶ Gennrich (für Hymnologie, seit 1917), nichtbeamteter ao. Professor ¶ Rust (seit 1912; für Religionsgeschichte und systematische Theologie), Privatdozent Hans Iwand (seit 1927; für systematische Theologie), bis 1929 auch ¶ Blanke (für Kirchengeschichte). — Der theologischen Fakultät ist ein litauisches und ein polnisches (masurisches) Seminar angegliedert, um den Theologiestudierenden den Erwerb der nötigen Sprachkenntnisse zu ermöglichen, auf Grund deren sie später in zweisprachigen Gemeinden wirken können.

Literatur bei W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 620 ff; — D. Hnr. Arnoldt: Historie der K.ischen Universität, 2 Bde., 1746 (Zusätze 1756); — Pl. Stettiner: Aus der Geschichte der Albertina, 1894; — H. Prutz: Die Albertus-Universität zu K. im 19. Jhd., 1894; — G. Erler: Die Matrikel der Universität K., 1908 f; — E. Horn: Die kath. polnische Universitätspolitik Preußens vor 100 Jahren (Zeitschrift der Historischen Gesellschaft für die Provinz Posen 23, 1909, S. 1 ff). **Uckeley.**

Königsbücher.

1. Teilung und Inhalt; — 2. Verfasser und Entstehungszeit; — 3. Zweck; — 4. Quellen.

1. Die beiden K. bildeten (wie die beiden ¶ Samuelisbücher) im hebräischen Kanon ursprünglich nur ein Buch, das nach seinem Inhalt den Namen melāchīm „Könige" trug. Die Zerlegung in zwei Bücher erfolgte in der griechischen Bibel, wo die beiden Bücher mit dem ebenfalls zweigeteilten Samuelisbuch unter dem gemeinsamen Titel „der Königsherrschaften" (βασιλειῶν) zusammengenommen wurden, so daß also in der Septuaginta das hebräische Königsbuch als 3. und 4. Buch der Königsherrschaften erscheint. Dieselbe Zählung hat die Vulgata, nur daß dort der Titel „der Könige" (Regum) lautet. In den hebräischen Kanon ist die Zweiteilung des Königsbuchs erst spät eingedrungen; sie findet sich unseres Wissens erstmals in einer Handschrift von 1448. — Die Abtrennung der K. von den Samuelisbüchern ist an einer ungeschickten Stelle erfolgt, da I Kön 1 f anerkanntermaßen an die Geschichte von der Thronfolge ¶ Davids II Sam 9—20 anschließt und deren notwendigen Abschluß bildet. Das Uebrige zerfällt in drei große Teile: I 3—11 ¶ Salomos Regierung, I 12—II 17 die Geschichte der geteilten Reiche bis zum Untergang des Nordreichs, II 18—25 die Geschichte des Südreichs bis zum babylonischen ¶ Exil (¶ Israel, 9 ff; ¶ Königtum in Israel).

2. Die Erkenntnis des Aufbaus der K. wird sehr erleichtert durch den gleichförmigen Rahmen, der um die Geschichte jedes Königs gelegt ist und nur selten Abänderungen erfährt. Der Verfasser nennt bei jedem König beider Reiche am Anfang seine Residenz und die Dauer seiner Regierung, am Schluß verweist er auf weitere Quellen für seine Geschichte und gibt dann seine Todesart, sein Begräbnis und seinen Nachfolger an. Bei den Königen von Juda kommt am Anfang noch hinzu: Alter des Königs bei der Thronbesteigung sowie Name (und Heimat) seiner Mutter. Ferner wird, solange beide Reiche nebeneinander existieren, überall am Anfang angegeben, in welches Jahr des gleichzeitigen Königs von Juda oder Israel der Regierungsantritt fällt. Wichtiger aber ist, daß zugleich jeder König seine „Zensur" bekommt und zwar vom deuteronomischen Standpunkt aus (¶ Deuteronomisten), je nachdem er sich zur Frage der Kultuseinheit und Kultusreinheit verhält. Gnade finden nur ¶ Hiskia und ¶ Josia, unter denen je ein Kultreform stattgefunden hat; selbst bei judäischen Königen, die sonst als fromm gelten, steht die ständige Einschränkung: „nur wurden die Höhen nicht abgeschafft, das Volk räucherte und opferte noch auf den Höhen" und daß die Könige des Nordreichs ohne Ausnahme die schlechte Zensur bekommen, ist selbstverständlich, da sie sich ja seit ¶ Jerobeam I von Jerusalem getrennt hatten (I 12). Deshalb lautet hier das Urteil durchweg: „er tat, was Jahve übel gefiel, und wandelte auf dem Wege Jerobeams."

Gehört der Verfasser der K. der sogenannten deuteronomischen Schule an, so ist damit als früheste Termin für die Abfassungszeit das Jahr 622 gegeben. Nun hat man seit längerem erkannt, daß in den jetzigen K.n zwei Deuteronomiker zu Worte kommen, ein vorexilischer und ein exilischer. Daß der erstere der eigentliche Verfasser der K., das Exil noch nicht kennt, folgt z. B. aus I 8 $_{8}$ 9 $_{21}$ II 8 $_{19}$ 17 $_{18}$; und daß das Schlußschema letztmals bei Jojakim erscheint (II 24 $_{5}$), der 597 starb, wird das Werk dieses ersten Deuteronomikers gern bald nach 596 angesetzt. Nun ist aber die ganze deuteronomische Reform und auch dieses Geschichtswerk von der Hoffnung getragen, daß durch Erfüllung des Willens Jahves, wie er im deuteronomischen Gesetz vorlag, das politische Unheil abgewendet werden könne. Diese Hoffnung war aber 596 schon stark erschüttert (609 Josias Tod, 598 Jojachins Wegführung), deshalb ist die Entstehung dieses Geschichtswerks leichter vor Josias Tod, also zwischen 622 und 609 zu erklären. Vielleicht ist gerade die Reform Josias das letzte, was der Verfasser berichten wollte: von jetzt an konnte die neue Zeit beginnen. Dann hätte also das vorexilische Königsbuch mit II 23 $_{25}$ geschlossen (vgl. II 22 $_{20}$). Doch ist am Schluß von II Kön schwer zu sagen, wo die erste deuteronomische Hand aufhört und die zweite anfängt. Jedenfalls, als die Hoffnung trog und die Katastrophe doch kam, wurde das vorexilische Königsbuch im Exil überarbeitet durch allerlei Hinweise auf das drohende Unglück (z. B. I 8 $_{44—51}$ 9 $_{1—9}$ II 17 $_{19}$ f 21 $_{10—15}$ 22 $_{16—18}$) zugleich führte der Bearbeiter das Werk im Stil seines Vorgängers bis auf seine Zeit weiter. Er schließt mit der Begnadigung Jojachins durch Evil-Merodach 561 (II 25 $_{27}$ ff), in der er offenbar einen Hoffnungsstrahl für die Zukunft sah; da er demnach die Erfüllung der Sehnsucht, die Eroberung Babels durch Cyrus, noch nicht erlebt hatte, ist diese abschließende Bearbeitung der K. (unbeschadet einzelner späterer Zusätze) zwischen 561 und 538, also rund um 550 erfolgt.

3. Verfasser und Bearbeiter erstrebten mit ihrem Werk einen durchaus praktischen Zweck: sie wollten an der Geschichte zeigen, wie das Halten der göttlichen Gebote Heil bringt (z. B. II 18 $_{5—7}$), während gottwidriges Handeln, d. h. Uebertretung der deuteronomischen Grundsätze, ins Unglück führt (vgl. 17 $_{7}$ ff 18 $_{12}$). In der Darstellung der Geschichte Salomos wird sogar die Stoffanordnung von diesem Zweck beherrscht: I 3—10 steht — abgesehen von der Schilderung des Tempelbaus (5 $_{15—9\ 14}$) — deutlich unter dem Thema: Salomos Weisheit, Macht und Herrlichkeit, und zwar werden hier Ereignisse aus ganz verschiedenen Zeiten seiner Regierung zusammengestellt. Dagegen ist in I 11 „alles auf einen Haufen geworfen, was in Tun und Ergehen zu Salomos Ungunsten ausschlägt" (K. Budde: Geschichte der althebr. Literatur, 1909, S. 124). Dieser Versuch einer pragmatischen Geschichtsschreibung will nachweisen, daß es Salomo gut ging, solange er fromm war, daß er aber für seinen Ungehorsam büßen mußte (vgl. I

sonders I 11 9—13). — Diese praktisch-religiöse Abzweckung der Geschichtsdarstellung bewirkte zwar noch nicht wie in der ¶ Chronik eine Umbiegung der Tatbestände, machte sich aber bei der Auswahl der Erzählungsstoffe aus den zugrundeliegenden Quellen in einer für den Geschichtsforscher unliebsamen Weise bemerkbar (¶ Geschichtsschreibung: I, 5).

4. Daß der deuteronomistische Verfasser der K. den Stoff, an dem er die Richtigkeit seines Urteils nachweisen will, älteren Quellen entnommen hat, liegt in der Natur der Sache, da er über mehr als vier Jahrhunderte zu berichten hat, und wird von ihm selbst ausdrücklich bezeugt. Er nennt drei Schriften: am Schluß der Geschichte Salomos (I 11 41) das „Buch der Begebenheiten (dibrē) Šal-mos", und bei den späteren Königen jeweils am Ende das „Buch der Begebenheiten der Tage (dibrē hajjāmīm) der Könige Judas" oder „Israels". Daß damit drei verschiedene Werke gemeint sind, hätte man nicht leugnen sollen; daß es sich um die offiziellen an den Königshöfen geführten Annalen handelt, ist nicht sehr wahrscheinlich, da die Art der Zitierung in I 11 41 usw. allgemein zugängliche Bücher voraussetzt; im übrigen vermögen wir über sie keine befriedigenden Angaben zu machen. (Doch vgl. auch ¶ Geschichtsschreibung: I, 2). Nun beruft sich der Verfasser auf diese Werke allerdings zunächst nur für das, was er nicht oder nicht näher berichten will (I 11 41 14 19. 29 usw.), für allerlei profane und politische Dinge, die ihn nicht interessieren. Aber eben darum haben wir das Recht, alles, was er nun wirklich an profangeschichtlichen Ereignissen mitteilt, diesen Quellen zuzuweisen, die nur im Auszug zu kennen für die Geschichtswissenschaft schmerzlich ist.

Daß dem Verfasser der K. außer den drei von ihm zitierten noch weitere Quellen zur Verfügung standen, ergibt sich aus einer Reihe von Erzählungen, in denen nicht der König, sondern ein Prophet im Mittelpunkte steht, die darum nicht wohl jenen Königsgeschichten entnommen sein können. Dazu gehören die ¶ Elia-Geschichten (I 17 bis 19. 21), in denen die Vielheit der Kultstätten noch als etwas durchaus Zulässiges erscheint (I 18 30 19 14); sie finden ihre Fortsetzung in den ¶ Elisa-Geschichten (II 1—8 15 13 14—21). Ob beide derselben Sammlung angehören, ist strittig; jedenfalls hat Hölscher (s. Lit.) gezeigt, daß sie einander näher stehen als man gewöhnlich annimmt. Einer Darstellung des Lebens ¶ Jesajas scheinen größere Stücke aus II 18—20 (= Jes 36—39) entnommen zu sein. Auch I 13 II 1 9—16 sind Prophetenlegenden, die aber vielleicht erst den spätesten Zusätzen zu den K.n zugehören. — In I 1 f (s. o. Nr. 1) kommt (mit Ausnahme von 2 2—4. 11. 27) der berühmte Erzähler von II Sam 9—20 zu Worte. Ob dagegen die Erzählungen über ¶ Ahabs Kriege (I 20. 22) und über die Revolution ¶ Jehus (II 9 f), in denen zwar Propheten eine wichtige Rolle spielen, aber doch nicht den Mittelpunkt bilden, einer Sonderquelle entstammen, ist fraglich, da grundsätzlich nichts im Wege steht, sie auf das oben genannte „Buch der Begebenheiten der Tage der Könige Israels" zurückzuführen. — Da viele Gelehrte der Meinung sind, daß die Hexateuchquellen J und E durch das Richterbuch und die Samuelisbücher weiterlaufen, ist der Versuch gemacht worden (neuerdings besonders von Benzinger und Hölscher), diese Quellen auch in den K.n wieder zu finden; aber überzeugende Ergebnisse sind dabei nicht erzielt worden.

Kommentare: A. Klostermann, 1887; F. Benzinger, 1899; R. Kittel, 1900; A. Šanda, 1911; S. Landersdorfer, 1927; — englisch: W. E. Barnes, 1908. — F. Benzinger: Jahvist und Elohist in den K.n, 1921; — G. Hölscher: Das Buch der Könige, seine Quellen und seine Redaktion (Eucharisterion, H. Gunkel dargebracht, 1923, I. S. 158—213); — L. Rost: Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids, 1926. — Vgl. ferner die Einleitungen ins AT und RE³ X, S. 622 ff. **Rudolph.**

Königsmord im religionsgeschichtlichen Sinne ist die Sitte, den König (oder Priester) zu töten, wenn er die Kräfte, die man ihm zuschreibt (¶ Herrscherkult), nicht mehr zu besitzen und deshalb wertlos geworden zu sein scheint. Wir finden sie bei manchen afrikanischen Stämmen, während bei den alten Preußen der Herrscher, wenn er sich schwach und krank fühlte, sich selbst verbrannte. Auch der Priesterkönig von Nemi, den Frazer in seinem Golden Bough behandelt, wurde von einem Rivalen getötet, wenn er sich nicht seiner wehren konnte, und saß deshalb immer mit dem Schwert in der Hand da. Anderwärts wurde der König sogar unter allen Umständen nach einer bestimmten Zeit, nach 12, 8, 5 oder 3 Jahren getötet oder mußte er sich selbst töten, weil man annahm, daß dann seine Kraft erschöpft sei. Daß das dagegen in Babylon früher alle Jahre geschehen sei, folgt weder aus dem Gebrauch, den König am Neujahrsfeste ab- und wieder einzusetzen, wie es alle 8 Jahre auch in Sparta üblich war, noch aus dem andern, bei derselben Gelegenheit das Sterben und Wiederlebendigwerden Marduks darzustellen und einen Verbrecher zu töten; denn beide repräsentierten vielmehr den Vegetationsgeist, dessen Sterben und Wiederlebendigwerden man auch sonst feierte, um dadurch den Wechsel der Jahreszeiten zu bewirken, oder den man in Gestalt eines Menschen oder Tieres tötete, um ihn nicht an Altersschwäche eingehen zu lassen, sondern seine Kräfte noch zu verwenden bzw. in das neue Jahr hinüberzuretten. So erklären sich nämlich zahlreiche Gebräuche, die wir bei allen Indogermanen, aber auch in Aegypten, Syrien, Kleinasien, China und endlich in Zentralamerika finden.

Frazer, GB IV, 1911³, S. 14 ff; — C. Clemen: Religionsgeschichte Europas I, 1926, S. 179 ff. **Carl Clemen.**

Königtum in Israel.

1. Vorgänger und Vorbilder; — 2. Das K. im Reiche Israel; — 3. Das K. im Reiche Juda; — 4. Gemeinsame Züge; — 5. Nachwirkungen.

1. Wenn eine Ueberlieferung, die das K. in Israel sehr ungünstig beurteilt, seinen letzten Entstehungsgrund in dem Wunsche des Volkes sieht, die staatliche Organisation der Nachbarvölker nachzuahmen (I Sam 8 5; vgl. Deutn 17 14), so ist damit freilich die Zwangsläufigkeit des Uebergangs der Israeliten von den demokratischen und aristokratischen Ordnungen ihres öffentlichen Lebens in der Frühzeit (Heergemeinden der ¶ Stämme, Aelteste der Ortschaften) zur monarchischen Reichsbildung um die Wende vom 2. zum 1. Jahrtausend v. Chr. (¶ Israel, 8) nur sehr oberflächlich berührt, aber doch eine Frage aufgeworfen, die den Historiker beschäftigen muß: die Frage nach dem Einfluß etwaiger Vorgänger und Vorbilder auf das Zustandekommen und auf den Ausbau der neuen Institution. Drei sehr verschiedene Arten von K. gab es damals in Israels Umgebung: 1. das auf der Herrschaft eines in der Regel fremdstämmigen kriegerischen Adels über die recht- und wehrlose Masse beruhende, daher dynastisch gebundene, nicht nationale K. der kanaanäischen Städte, das mindestens seit der Zeit der Hyksos (¶ Aegypten: I, 3) bestand, unter den Pharaonen des Neuen Reiches erhalten blieb, später jedoch an vielen Orten durch

ein aristokratisches Regiment abgelöst wurde (K. besonders in Jos und Richt 5, Adelsherrschaft z. B. Jos 10 $_2$ Richt 8 $_{5\,ff}$ 9 $_{1\,ff}$ II Sam 5 $_{6\,ff}$; vgl. ¶ Kanaan: II); 2. das viel jüngere K. der mit Israel verwandten Völker des Ostjordanlandes, begründet auf die Heerbannfolge der Völkerschaft, also durchaus national, hingegen keineswegs immer dynastisch gebunden (vgl. die Königsliste der ¶ Edomiter: Gen 36 $_{31\,ff}$); 3. das K. der uralten Großreiche am Nil, am Euphrat und Tigris, von denen besonders das ägyptische mit seinen hochentwickelten Vorstellungen und Einrichtungen auch dann noch in Palästina als Vorbild wirkte, als die Oberhoheit der Pharaonen über die kleinen Dynasten des Landes bereits aufgehört hatte.

2. Die frühe Geschichte Israels in Palästina zeigt den mißlungenen Versuch einer Reichsbildung im Anschluß an das (erneuerte) K. einer kanaanäischen Stadt (Abimelech in Sichem: Richt 9); daß er scheiterte, kann bei dem absoluten äußeren und inneren Mißverhältnis der beteiligten Gruppen nicht überraschen. Dementsprechend fehlt denn auch bei der Gründung des Reiches ¶ Israel unter ¶ Saul jede Anknüpfung an den kanaanäischen Typus des K.s; vielmehr betont die beste Ueberlieferung über diesen Vorgang sicher zutreffend als konstitutive Faktoren a. die durch ¶ Samuels Wort und Salbung vermittelte Designation (nāgīd) und charismatische Begabung (¶ Geist: II, 1 a) des von Jahve erwählten Individuums (I Sam 9 $_1$—10 $_{16}$) und b. die das Versprechen dauernder Heerbannfolge einschließende Huldigung der Stämme Israels nach seiner ersten Bewährung in der militärischen Führerschaft (I Sam 11; erst hier der profane Titel melek). Das K. im Reiche Israel ist somit von Hause aus ein auf die Initiative des Volksgottes zurückgeführtes und die freie Zustimmung des Volkes voraussetzendes, also streng nationales Heer-K., zunächst ohne innenpolitische Befugnisse, ohne die Nötigung zu höfischem Ausbau und vor allem ohne dynastische Bindung, die ja der Unvererblichkeit des von Jahve rein individuell verliehenen Charismas widerstreiten würde. Ein solches K. hat in Israel selbst bei einzelnen der sogenannten Richter seine Vorbilder; von den Institutionen der Nachbarreiche lassen sich nur die uns leider nicht näher bekannten der ostjordanischen Volksstaaten vergleichen. Etwas von diesem ursprünglichen Charakter hat das K. im Reiche Israel dauernd behalten, wenn auch die Preisgabe der nationalen Geschlossenheit durch die von ¶ David herbeigeführte Einverleibung weiter kanaanäischer Gebiete, die Zurückdrängung des Heerbannes der Stämme durch die von ihm und ¶ Salomo vollzogene Uebernahme unisraelitischen Berufskriegertums (Söldner, Wagenkämpfer) und die immer stärker werdende Verflechtung in das palästinisch-syrische Staatensystem wesentliche Abbiegungen von dem Ideal zur Folge hatten. Das Fortwirken der ursprünglichen Konzeption gibt sich darin zu erkennen, daß die Bindung der Königswürde an ein Geschlecht erst spät und auch dann immer nur für verhältnismäßig kurze Zeit eintritt (Dynastien ¶ Omris und ¶ Jehus), daß vielmehr die radikale Beseitigung abgewirtschafteter Herrscherhäuser auf dem Wege der Revolution und Usurpation (meist kurz nach dem Tod des ersten aus dem betreffenden Geschlecht) zu den normalen Vorgängen in der Geschichte des israelitischen K.s gehört, und daß die Initiative zu solchen Umstürzen in der Regel Propheten, also letztlich Jahve, zugeschrieben wird (I Sam 15 II Sam 5 $_2$ I Kön 11 $_{26\,ff}$ 12 $_{1\,ff}$ 14 $_{6\,ff}$ 15 $_{27\,ff}$ 16 $_{1\,ff}$ 19 $_{16}$ 21 $_{17\,ff}$ II Kön 9 f 15 $_{10\,ff}$). So bleibt das K. hier sehr labil: es wandert von Stamm zu Stamm, bindet sich auch erst allmählich an eine Residenz (¶ Samaria abseits von den älteren Reichsheiligtümern: I Kö 16 $_{24}$ 12 $_{26\,ff}$) und bringt es vor allem zu keiner sichere Ueberlegenheit den politischen Parteien gegenüber, die ihre Rivalitäten in der Form von Kämpfen um den Thron austragen, wie besonders die Revolutionsgeschichte der letzten 20 Jahre des Reiches mit erschreckender Deutlichkeit zeigt (vgl. Hos 7 $_{8\,ff}$ 8 $_4$. 10 $_8$ 13 $_{10\,ff}$, wo überall das alte Ideal vorausgesetzt ist). Einer Krise des Reiches wie der assyrischen wo dieses K. nicht gewachsen.

3. Ganz anders entwickelte sich das K. im Reich ¶ Juda. Daß sein Begründer David sich allmählich zum Herrn sämtlicher Staatsgebilde Palästinas zu machen wußte, nötigte zunächst ihn selbst zum Ausbau seiner Monarchie nach der Art eines Großreiches mit fester Residenz, die zugleich sakrales Zentrum sein mußte (¶ Jerusalem: II Sam 5 ff), mit Beamten- und Söldnertum und mit fester Bindung der Herrschaft an sein Geschlecht (sein „Haus" von Jahwe erbaut: II 7 $_{11}$, „ewiger Bund": 23 $_5$). Diesem K. aber hat man in Juda die Treue gehalten, auch nachdem von Davids Großreich nur noch Juda und der Stadtstaat Jerusalem übrig geblieben war. Darum gibt es hier keine gottgewollte Revolution, keinen Dynastiund keinen Residenzwechsel; sondern wenn einmal ein Hofputsch in Jerusalem (nur solche kommen vor den Throninhaber beseitigt, so greift automatisch ohne die besondere Initiative Jahves abzuwarten das „Volk des Landes" (Juda im Gegensatz zu Jerusalem) ein und erzwingt die Thronbesteigung des nächsten der familiären Erbfolge nächstberechtigten Davidide (II Kön 11. 12 $_{21\,f}$ 14 $_{19\,ff}$ 21 $_{23\,f}$; vgl. 23 $_{30}$). Als ein höchst gefestigtes K., das denn auch vier Jahrhunderte lang alle Wechselfälle der äußeren und inneren Politik überstanden hat und schließlich nur dem Zugriff einer Großmacht erlegen ist. Infolge der strengen dynastischen Bindung kommt bei dem K. von Juda die spezielle Designation und charismatische Begabung des einzelnen Königs durch Jahve im israelitischen Sinne kaum in Betracht. An ihre Stelle tritt als Legitimation des jeweiligen Königs die Vorstellung, daß ihn Jahve als Sohn adoptiere (II Sam 7 Jes 9 $_5$ Ps 2 $_7$; vgl. Ps 110 $_3$) und ihm so einen Anteil an seinem eigenen Herrschaftsrecht einräume. An eine physische Zeugung des Königs durch die Gottheit (wie der ägyptische Königsmythus) ist bei dieser juristischen Fiktion nicht gedacht; auf göttliche Ehren hat der regierende Davidide keinen Anspruch, wenn auch der höfische Stil in Nachahmung fremder Vorbilder immer dazu neigt, die Grenzen zwischen König und Gott zu verwischen (König vielleicht als Gott bezeichnet: Ps 45 $_7$; mit Gott oder Engel verglichen Sach 12 $_8$ II Sam 14 $_{17.\ 20}$).

4. Gemeinsam ist dem K. in Juda mit dem in Israel das Vorwiegen der militärischen und überhaupt der außenpolitischen Befugnisse vor den inneren. Denn die Bevölkerung der beiden Reiche verzichtet nicht leicht auf die angestammten Rechte ihrer Stämme, Städte, Heiligtümer usw., und das K. muß diese vorgefundenen Bestand respektieren, wenn es nicht despotisch erscheinen und sich selbst gefährden will. Es fehlt ihm vor allem die selbständige Legislative, neues Recht zu schaffen oder altes wieder in Kraft zu setzen, gelingt ihm in der Regel nur durch Vereinbarung mit dem Volk („Bund": II Kön 23 $_{1\,ff}$; vgl. 11 $_{17}$). Aber auch in der Jurisdiktion kann es die älteren Instanzen (Aelteste und Priester) weder verdrängen noch sich unterordnen (nicht einmal bei

Unter K. etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Majestätsverbrechen: I Kön 21); der Rechtsschutz, den es zugunsten der Unterdrückten ausübt (¶ Josia: Jerem 22 $_{15}$ f) oder doch ausüben soll (Jes 9 $_{6}$ 11 $_{3}$ ff 32 $_{1}$ ff) genügt nicht zur grundsätzlichen Behebung der sozialen Schäden. Seine Landesverwaltung beschränkt sich auf die Organisation des Heerwesens (II Sam 24; Festungsbauten: I Kön 9 $_{15}$ ff 15 $_{17}$ ff II Chron 11 $_{5}$ ff u. ö.), der Frondienste (I Kön 5 $_{27}$ ff 11 $_{28}$ 15 $_{22}$), der Abgaben von Getreide und Vieh (I Kön 4 $_{7}$ 5 $_{2}$ f; Geldsteuern nur in Ausnahmefällen: II Kön 15 $_{20}$ 23 $_{35}$), auf den Ausbau seiner Residenz und auf die Pflege seiner Krongüter, von denen es einen Teil als Lehen austut (I Sam 8 $_{14}$ 22 $_{7}$). Zur Hebung der allgemeinen Kultur trägt das K. in der Hauptsache nur dadurch bei, daß es in den Residenzen Menschen (Beamte, Söldner) und Waren (Monopolhandel) aus den Kulturländern der Umgebung zusammenbringt. Uneingeschränkte Führerschaft in der inneren Geschichte Israels kommt ihm nach alledem nicht zu; aber auch die Fehlentwicklungen des Volkslebens dürfen ihm daher nur teilweise zur Last gelegt werden. Auf dem Gebiet der Religion endlich hat das K., da es eigene priesterliche Funktionen kaum ausbildete (doch vgl. II Sam 8 $_{18}$ Ps 110 $_{4}$) und da die älteren Heiligtümer von ihm nicht abhingen (erst spät kommen Uebergriffe vor: II Kön 23 $_{5.\ 8}$), wesentlich nur durch die Einrichtung offizieller Kultstätten gewirkt, deren Personal im königlichen Dienst stand und deren Kultus je nach der außenpolitischen Lage zwischen ausschließlicher Verehrung Jahwes als des eigenen Reichsgottes und Mitverehrung fremder Staatsgötter schwankte (vgl. ¶ Salomo, ¶ Ahab, ¶ Jehu, ¶ Ahas, ¶ Hiskia, ¶ Manasse, ¶ Josia); daß jede einheitliche Linie in dieser Kultuspolitik fehlte, war ein schwerer Schaden.

5. Während wir von Versuchen zur Erneuerung des K.s im Gebiet des Reiches Israel nach dessen Zerstörung durch die Assyrer nichts wissen, sind die Nachwirkungen des so viel tiefer eingewurzelten K.s von Juda in und nach der Zeit des babylonischen Exils unverkennbar. Seine Wiederherstellung schien möglich, da das Königshaus nicht unterging (vgl. II Kön 25 $_{27}$ ff), und schien Wirklichkeit werden zu wollen, als der Davidide ¶ Serubabel um 520 persischer Statthalter in Juda war (Hagg 2 $_{20}$ ff). Aber Serubabel scheiterte, und damit erledigte sich sowohl die Hoffnung auf eine Restauration der Monarchie als auch ¶ Sacharjas Gesicht von einer bevorstehenden Dyarchie, in der neben dem König gleichberechtigt der Oberpriester stehen sollte (Sach 4. 6 $_{13}$). Zwei Menschenalter später setzte die politische Neuordnung ¶ Nehemias endgültig eine städtische Aristokratie von Jerusalem an die Stelle des versunkenen K.s, dessen Erwartung von nun an nur noch in eschatologischem Zusammenhang (¶ Messias) weiterlebte.

Außer den Darstellungen der biblischen ¶ Archäologie und der Geschichte des Volkes ¶ Israel vgl. K. Budde: Die Schätzung des K.s im AT, 1903; — O. Procksch: König und Prophet in Israel, 1924; — M. Noth: Das Krongut der israelitischen Könige (ZDPV L, 1927, S. 211 ff); — RE^3 X, S. 623 ff; — H. Gunkel: RGG^1 III, Sp. 1575 ff; — Derſ.: Einleitung in die Psalmen, 1928, S. 140 ff. **Alt.**

Koepp, Wilhelm, evg. Theologe, * 1. Nov. 1885 in Zoppot, 1920 Privatdozent in Halle, 1922 ord. Professor der systematischen Theologie und Religionspsychologie in Greifswald; entscheidend beeinflußt durch Reinhold ¶ Seeberg.

Vf. u. a.: Johann Arndt Eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum, 1912; Johann Arndt (Klassiker der Religion II), 1912; Mystik, Gotterlebnis und Protestantismus, 1913; Einführung in das Studium der Religionspsychologie, 1920; Die Welt der Ewigkeit, 1921; Grundlegung zu einer induktiven Theologie, 1923; Panagape. Eine Metaphysik des Christentums I, 1927; II, 1928. **Fr. W. Schmidt.**

Köstlin, 1. Heinrich Adolf (1846—1907), evg. Theologe und Musikschriftsteller, Sohn des Tübinger Juristen und Novellendichters Christian Reinhold K. (1813—56), 1871 Repetent in seiner Vaterstadt Tübingen, 1873—83 nacheinander Pfarrer in Sulz, Maulbronn, Friedrichshafen und Stuttgart, 1883 Professor am Predigerseminar in Friedberg, 1891 Oberkonsistorialrat in Darmstadt, 1895 ord. Prof. der praktischen Theologie in Gießen; seit 1901 im Ruhestand, zuerst in Darmstadt, später in Cannstatt. K. ist der Gründer des evg. ¶ Kirchengesangvereins für Württemberg, mit Hallwachs zusammen auch des allgemeinen deutschen Kirchengesangvereins. Seine ästhetische und musikalische Begabung in Verbindung mit religiöser Tiefe und Wärme machte K. zum feinsinnigen Liturgiker, dessen Leistungen vor allem der hessischen Kirche zugute gekommen sind durch das in der Hauptsache von ihm bearbeitete „Kirchenbuch für die evg. Kirche des Großherzogtums Hessen" (1904; Bd. I: Die Gemeindegottesdienste; Bd. II: Die gottesdienstlichen Gemeindehandlungen).

Vf. ferner u. a.: Geschichte der Musik, (1875) 1898^5; Kandidatenfahrten, (1876) 1899^2; Die Tonkunst, 1878; Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1887; Die Lehre von der Seelsorge nach evg. Grundsätzen, 1895; Predigten und Reden, 1901. — Gab die MPTh heraus. — Vgl. RE^3 XXIII, S. 780 ff.

2. Julius (1826—1902), evg. Theologe, * zu Stuttgart, 1850 Vikar in Stuttgart, im selben Jahr Repetent in Tübingen, 1855 ao. Prof. in Göttingen, 1860 ord. Prof. in Breslau, 1870 in Halle, 1867—71 zugleich Mitglied des schlesischen Konsistoriums, seit 1871 des Konsistoriums in Magdeburg, seit 1896 im Ruhestand. K. war Systematiker und Kirchenhistoriker, einer der bedeutendsten Förderer der reformationsgeschichtlichen Forschung, auch an Plan und Ausführung der großen Weimarer Ausgabe der Werke Luthers beteiligt und Mitbegründer des Vereins für Reformationsgeschichte.

Vf. u. a.: Die schottische Kirche, ihr inneres Leben und ihr Verhältnis zum Staat von der Reformation bis auf die Gegenwart, 1852; Das Wesen der Kirche, nach Lehre und Geschichte des NT.s, (1854) 1872^2; Die Begründung unserer religiös-sittlichen Ueberzeugung, 1893; Religion und Reich Gottes, 1894; Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart, 1895; Christliche Ethik, 1899; Luthers Lehre von der Kirche, 1853; Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang, (1862) 1901^2; Martin Luther, sein Leben und seine Schriften, (1875) 1902/03^6 (nach K.s Tod fortgesetzt von G. ¶ Kawerau); Luthers Leben, (1882) 1891^2; Martin Luther, der deutsche Reformator, (1883) 1884^{12}; Luther und J. Janssen, 1883; Friedrich der Weise und die Schloßkirche zu Wittenberg, 1892. — Ueber K. vgl. J. K. Eine Autobiographie, in: „Deutsche Denker und ihre Geisteserschöpfungen", hrsg. von Oskar Wilda, 1890, Heft 9—12; — E. Kautzsch in: ThStKr 1903, S. 5 ff; — RE^3 XXIII, S. 784 ff.

3. Karl Reinhold (1819—94), evg. Theologe und Aesthetiker, * in Urach, nach dreijähriger Repetentenzeit 1849 Privatdozent in Tübingen. Den der F. Chr. ¶ Baur'schen Schule angehörigen Theologen hielt die reaktionäre Ungunst vom Ordinariat fern. Die Mitarbeit an Fr. Th. ¶ Vischers „Aesthetik" führte ihn schließlich ganz der Philosophie zu; er trat 1858 in die philosophische Fakultät über und wurde 1863 ord. Prof. für Aesthetik und Kunstgeschichte.

Vf. u. a.: Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe

des Johannes, 1843; Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien, 1853; Goethes Faust, seine Kritiker und Ausleger, 1860; Aesthetik, 1863—69; Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Bedeutung, 1870; Der Ring des Nibelungen, Ideen, Handlung und musikalische Komposition, 1877; Geschichte der Ethik I (Griechen), 1887; Prolegomena zur Aesthetik, 1889. — Ueber K. vgl. ADB 51, S. 343 f. **Fellner.**

4. Therese, Dichterin, * 30. Mai 1877 in Maulbronn als Tochter von 1, mütterlicherseits Enkelin von K. ¶ Gerok. Seit 1902 in Cannstatt, wo sie nach dem Tod des Vaters (1907) mit starkem theologischem, philosophischem und ästhetischem Wissen zugleich die Hingabe an die soziale Arbeit verband. Ihre von zarter Liebe zu den Armen und Elenden und von Freude an der Natur durchtränkten Gedichte von ausgesprochen religiöser Färbung haben nicht die verdiente Beachtung gefunden. Höhepunkt: „Der blaue Weg" in „Christentum und Wirklichkeit", Nov. 1926. Als Dichterin des Heimwehs und der Sehnsucht, des Mitleids mit denen, „die mit dem Leben grollen", hat sie bleibend Wertvolles geschaffen.

Vf.: In der Stille erblüht, 1896; Bilder aus Geschichte und Leben, 1899; Gib acht auf die Gassen, sieh nach den Sternen, 1904; Traum und Tag, 1922²; Unter dem himmlischen Tag, 1911; Freude, ein Weihnachtsspiel, 1911; Die Sammlung „Das stille Königreich", 1914; Abglanz, 1916. **Gerok.**

Koethe, Friedrich August (1781—1850), evg. Theologe und Kirchenliederdichter, * zu Lübben (Niederlausitz), 1810 ao. Prof. der Philosophie und 1817 ord. Prof. der Theologie in Jena, 1819 Superintendent in Allstedt (Thüringen), nach W. v. Kügelgens Schilderung („Jugenderinnerungen") ein „liebenswürdiger Gelehrter, bescheiden, sanft und klug", Vorkämpfer des „wiedererwachenden Glaubens". Er gab 1816 bis 1818 eine „Zeitschrift für Christentum und Gottesgelehrtheit" heraus, ferner 1815 eine neue deutsche Uebersetzung der „Nachfolge Christi" des ¶ Thomas a Kempis, und suchte den ihm geistesverwandten ¶ Melanchthon durch eine Ausgabe in Auswahl (6 Bde., 1829 ff) den Gemeinden bekanntzumachen. Als „Einsiedler bei St. Johannis" schrieb er christliche Novellen. Von seinen geistlichen Liedern sind einige in Gesangbücher aufgenommen, so sein Tauflied: „Nun sind die Kindlein Gott geweiht" und sein Abendmahlslied: „Dein Wort hast du uns, Herr, gegeben."

E. B. Meißner: Geistliche Lieder nebst Biographie K.s, 1851; — ADB 16, S. 761 ff; — E. E. Koch VII, S. 257 ff. **Lucken.**

van Koetsveld, Cornelis Eliza (1807—93), evg. Theologe, * in Rotterdam, 1831 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, 1849 im Haag, wo er 1878 Hofprediger wurde. Außerordentlich populär als Prediger und besonders als Verfasser von erbaulichen Skizzen. Als Philanthrop errichtete er eine Schule für Taubstumme in Rotterdam und eine für Idioten im Haag, stand eine Zeitlang an der Spitze des Zentralverbandes des Weißen wie des Roten Kreuzes.

Vf.: Schetsen uit de pastorie van Mastland, (1843) 1902[13] (in mehrere Sprachen übersetzt, deutsch 1865); Godsdienstige en zedelijke novellen, 3 Teile, (1863) 1875[5]; Ideaal en Werkelijkheid. Nieuwe Schetsen en novellen, (1868) 1875[4]; De Gelijkenissen van den Zaligmaker, 2 Teile, 1854 bis 1868 (auch deutsch); De vriend der kranken, 1854; De christelijke Huisbijbel, 3 Teile, 1860—67. — Gesamtausgabe seiner Werke in 10 Bden., 1897—98. **Broekman.**

Kohlbrügge, Hermann Friedrich (1803 bis 1875), evg. Theologe, * in Amsterdam. Als antirationalistisch gerichteter Hilfsprediger an der dortigen lutherischen Gemeinde wegen Lehrstreits mit seinem Pfarrer bald aus dem Amt entlassen, entwickelte sich K. während seines Studienaufenthalts in Utrecht und Amsterdam unter dem Einfluß der Schriften reformierter Theologen, besonders ¶ Calvins und ¶ Olevians, zu dem reformierten Konfessionalismus hin, als dessen energischer und einflußreicher Vertreter er dann auf rheinischem Boden gewirkt hat. Schon 1833 bei seinem ersten Aufenthalt im Wuppertal machte er, von den beiden ¶ Krummacher protegiert, durch die Eigenart seiner Lehre und den Ernst seiner Predigt starken Eindruck. Zu einer festen Anstellung kam es damals jedoch nicht, weil sein strenger Konfessionalismus und seine aus schroffer Durchführung der Prädestinationslehre folgende Polemik gegen die Heiligung Bedenken erregten. Erst 1845 wurde er von einer streng reformierten, sich separierenden und 1847 als „Niederländisch-Reformierte" anerkannten Gemeinde in Elberfeld (¶ Rheinland) zum Prediger erwählt, der er bis an seinen Tod diente. K. betonte in seinen Predigten mit stärkster Einseitigkeit im Gegensatz zur ¶ Erweckungsbewegung des Wuppertales die alleinige Geltung der rechtfertigenden Gnade und vertrat einen Antinomismus, der die Pflege eines Lebens der Heiligung allzusehr in den Hintergrund treten ließ. Sein bedeutendster Schüler war ¶ Wichelhaus.

K.s Publikationen beschränken sich auf nachgeschriebene Predigtsammlungen. — Vgl. J. H. F. Kohlbrügge: Lijst van Werken en Geschriften van en over H. F. K., 1887; — RE³ X S. 633 ff; — Gustav Frank: Geschichte der protestantischen Theologie IV, 1905, S. 518 f. **Nickel.**

Kohler, Kaufmann (1843—1926), jüdischer Theologe, * in Fürth, in Deutschland gebildet, 1869 Rabbiner in Detroit, 1871 in Chicago, 1879 in New York, leitete von 1903—21 das Hebrew Union College in Cincinnati. K. hat auf die Entwicklung des liberalen Judentums in Amerika einen bedeutenden Einfluß geübt. Sein wissenschaftliches Arbeitsgebiet war die jüdische Religionsgeschichte und die systematische Theologie des Judentums.

Eine Bibliographie seiner Arbeiten enthalten die „Studies in Jewish Literature, issued in honor of Professor K. K. on the occasion of his 70th birthday", 1913. — Außer seinem Hauptwerk, dem „Grundriß einer systematischen Theologie des Judentums", 1910 (englisch 1918), sei noch erwähnt: Heaven and Hell in comparative religion, 1923. — Bei der Jew. Enc. war K. Fachredakteur für Theologie und Philosophie. **Guttmann.**

Kohlhans, Johann Christoph (1604—99), evg. Kirchenliederdichter, * zu Neustadt an der Haide bei Koburg, † als Professor am Gymnasium zu Koburg. In vielen Gesangbüchern begegnet sein Lied „Ach wann werd ich dahin kommen."

E. E. Koch III³, S. 124. **Paul.**

Kohlmeyer, Ernst, evg. Theologe, * 27. März 1882 zu Hänigsen (Hannover), 1911 Privatdozent für Kirchengeschichte in Göttingen, 1916 ao. Prof. in Kiel, 1920 ord. Prof. daselbst, seit 1926 in Breslau.

Vf. u. a.: Kosmos und Kosmonomie bei Chr. Wolff, 1911; Die Entstehung von Luthers Schrift an den christlichen Adel, 1922. — K. ist Mitherausgeber des ARG. **Mulert.**

Koitsch, Johann Christoph (1671—1735), evg. Kirchenliederdichter, * zu Meißen, Inspektor am Pädagogium zu Halle, † als Rektor zu Elbing. In Gesangbüchern finden wir „O Ursprung des Lebens" mehr verbreitet als „Lasset uns den Herren preisen".

E. E. Koch IV², S. 370. **Paul.**

Kokoschka, Oskar, * 1886 zu Pöchlarn (Donau), einer der bedeutendsten Vertreter der Kunst des ¶ Expressionismus. Von der dunklen Tragik des Lebens seit seiner frühesten Jugend berührt, im Kriege dem Tode ganz nah, ist auch seine Kunst ein Spiegelbild dieser seelischen Not. In seinen Werken liegt eine starke Symbolkraft. Charakteristisch für seinen

Stil ist die krause Linie und die lebendige Farbe. Hauptsächlich in der Graphik hat er religiöse Themen behandelt, unter denen das gewaltige Lithographienwerk der Bachkantate „O Ewigkeit, du Donnerwort" sowie die Passionsfolge zu nennen sind. Auch als Dichter ist er hervorgetreten („Brennender Dornbusch", „Hiob", „Mörder Hoffnung der Frauen", zu letzterem Musik von ¶ Hindemith).

Paul Westheim: O. K., 1925. **Horn.**

Kolb, Christof (1847—1928), evg. Theologe, * in Basel, seit 1877 im württembergischen Kirchendienst, erst als Pfarrer in Freudenstadt, 1885 in Stuttgart, 1901 Dekan in Ludwigsburg, von 1903 bis zum Ruhestand 1917 Oberhofprediger, Prälat und Mitglied des Konsistoriums. In seinen zahlreichen Arbeiten zur württembergischen Kirchengeschichte hat er vor allem die alten Bestände der Konsistorialregistratur ausgewertet und viel Wertvolles zutage gefördert.

Vf. u. a.: in der „Württ. Kirchengeschichte" (Calw 1893) den Abschnitt über das 19. Jhd.; Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg, 1902; Die Aufklärung in der württembergischen Kirche, 1903; Die Geschichte des Gottesdienstes in der evg. Kirche Württembergs, 1913; Die Bibel in der evg. Kirche Altwürttembergs, 1917. **Rauscher.**

Kolbenheyer, Erwin Guido, Dichter, * 1862 in Budapest, Sudetendeutscher, studierte Naturwissenschaften und Philosophie, lebte in Wien, seit 1923 in Tübingen. Die Uraufführung eines leidenschaftlich-revolutionär die Denkfreiheit preisenden (1928 unter dem Titel „Heroische Leidenschaften" erstmals gespielten) Giordano-Bruno-Dramas in Prag 1903 wurde verboten. In dem 1908 erschienenen Spinoza-Roman „Amor Dei" wie in den späteren Prosadichtungen: „Meister Joachim Pausewang" (1910) — einem Jakob-Böhme-Roman; „Montsalvasch" (1912) — einem zeitgenössischen Studentenroman; „Die Kindheit des Parazelsus" (1917) und vor allem in dem 2. und 3. Teil der gewaltigen Parazelsus-Trilogie, „Das Gestirn des Parazelsus" (1921) und „Das dritte Reich des Parazelsus" (1925) überwiegt die Tiefe der philosophisch-ethischen Problematik beinahe noch die Wucht und Sinnenlebendigkeit der bildnerischen Gestaltung. K.s jüngste erzählende Dichtung „Das Lächeln der Penaten" (1926) ist ein zeitgenössischer Künstler- und Familienroman, wiederum im Sinne eines fast religiös zu nennenden Bekenntnisses. Ein besonderer Zug ist K.s Vorliebe und Verständnis für die Kindesseele. K.s Lyrik — vor allem „Lyrisches Brevier" (1928) und Legendendichtungen — wie „Drei Legenden" (1923) und die legendenhaften Einleitungskapitel zu den Parazelsus-Bänden, die den Ausgleichskampf zwischen dem christlichen und germanisch-heidnischen Geist versinnbildlichen — tragen ebenfalls in der schweren Fülle des Ausdrucks und Gedankeninhalts seinen persönlichsten Grundzug. Nach dem Weltkrieg beschäftigte sich K. in mehreren Abhandlungen mit Zeitfragen politisch-kultureller Art. 1925 erschien ein philosophisches Werk „Die Bauhütte. Elemente einer Metaphysik der Gegenwart". — K. ist eine religiöse Persönlichkeit, wenn auch nicht im kirchlich-dogmatischen Sinne. Er ist es als Künstler, durch seine Vorliebe und Einfühlungsfähigkeit für religiöse Charaktere, zumal der Reformationszeit und der folgenden Jahrhunderte; als Denker durch die menschliche Weite und persönliche Wurzelhaftigkeit seines biologisch-historischen Weltbilds und dessen stets an der Grenze eines Unbewußt-Metaphysischen verlaufende Problematik; schließlich aber, und besonders, durch die in ihm herangereifte Ethik der bereiten Hingabe und tätigen Selbstentsagung, die die Natur und alles Menschliche mit dem Hauche eines Göttlichen überstrahlt und die den tragenden Grund auch seines künstlerischen Gestaltens und das Gewissen seines Forschens und Begreifens bildet. **Praxmarer.**

Kolberg, Bistum, vom Polenherzog Boleslaw Chrobry, der 992 ff die Ostpommern unterworfen hatte, als Sitz des Bischofs Reinbern, den er mit der Missionierung des Landes betraut hatte, gedacht. Kaiser Otto III hatte im Jahre 1000 bei Errichtung des Erzbistums ¶ Gnesen auch ein Bistum K. vorgesehen und dies der neu errichteten Metropole einverleibt. Aber Bischof Reinbern starb bald darauf; die polnische Herrschaft in Pommern brach zusammen; die Mission hörte auf; das Bistum K. ging ein. Nach der Bekehrung der Pommern 1128 dachte man polnischerseits wohl an eine Erneuerung des Bistums K., aber 1140 wurde das Bistum ¶ Wollin eingerichtet, 1175 der Bischofssitz nach ¶ Cammin verlegt.

Hauck IV, 1925[5], S. 564 ff. **Wotschke.**

(v.) Kolde, Theodor (1850—1913), evg. Theologe, * zu Friedland (Schlesien), 1876 Privatdozent für Kirchengeschichte in Marburg, 1879 ao. Prof. daselbst, seit 1881 ord. Prof. in Erlangen. Bekannt besonders durch seine bedeutenden Leistungen auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte.

Vf. u. a.: Die deutsche Augustinerkongregation und Joh. von Staupitz, 1879; Friedrich der Weise und die Anfänge der Reformation, 1881; Luther und der Reichstag zu Worms, 1883; M. Luther, eine Biographie I, 1884; II, 1893; Die Heilsarmee, (1885) 1899[2]; Luthers Selbstmord. Eine Geschichtslüge Majunkes beleuchtet, 1890; Ueber Grenzen des historischen Erkennens, (1890) 1891[2]; Andreas Althamer, 1895; Die kirchlichen Brüderschaften und das religiöse Leben im modernen Katholizismus, 1895; Ed. Irving, 1901; Das bayrische Religionsedikt, 1903; Der Staatsgedanke der Reformation, 1903; Denifle, seine Beschimpfung Luthers und der lutherischen Kirche, 1904; Die älteste Redaktion der Augsburger Konfession, 1906; Dogma und Dogmengeschichte (NkZ 19, 1908, S. 485 ff; ¶ Dogmengeschichte, 3); Die Universität Erlangen unter dem Hause Wittelsbach 1810 bis 1910, 1910; Die Augsburgische Konfession lateinisch und deutsch kurz erläutert, (1896) 1911[3]. — Gab 1883 Analecta Lutherana, 1900 die 3. Aufl. von G. B. ¶ Plitts Ausgabe der Loci Melanchthons und 1907 die 10. Aufl. von J. T. Müllers Symbolischen Büchern der evg.-luth. Kirche heraus (daraus erschien gesondert K.s historische Einleitung in die symbolischen Bücher der evg.-luth. Kirche, [1907] 1913[3]); desgleichen war er Herausgeber der Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte. — Ueber K. vgl. Herm. Jordan: Th. K., ein deutscher Kirchenhistoriker, 1914; — Derſ.: Biographisches Jahrbuch 1913, S. 142 ff. **Scheunemann.**

Koldewey, Robert (1855—1925), Archäologe, * zu Blankenburg, 1895 Oberlehrer an der Baugewerkschule Görlitz, seit 1900 Kustos an den Staatlichen Museen zu Berlin, hervorragend beteiligt an vielen ¶ Ausgrabungen (: I) in Babylon u. a.

Vf. u. a.: Die antiken Baureste der Insel Lesbos, 1890; Neandria, 1891; Die Architekturen von Sendschirli, 1898; Hettitische Inschriften, 1900; Die Tempel von Babylon, 1908; Das wiedererstehende Babylon, 1914; Das Ischtartor in Babylon, 1918. **Rühle.**

Kollegialismus (Kollegialſyſtem) ist die Gesamtheit jener Anschauungen über das Verhältnis zwischen Staat und evg. Kirche, wonach die Kirche als Verein (collegium) gedacht und somit der Staatsgewalt als Trägerin der Vereinshoheit unterworfen ist (¶ Kirchenverfassung: III, 5a). Gemäß der auf dem ¶ Naturrecht der Aufklärung fußenden Vorstellung eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrags hat der Landesherr sodann die iura collegialia, d. h. alle innerkirchlichen Rechte und damit die Kirchengewalt

(¶ Ius in sacra) überkommen, während ihm die Kirchenhoheit (¶ Ius circa sacra) ohnehin schon zukam. Vertreter dieser Theorie waren namentlich Chr. M. ¶ Pfaff, v. ¶ Mosheim, G. L. Böhmer († 1797), G. Wiese († 1824), ¶ Schleiermacher, Puchta († 1846) u. a. Der K. mußte konsequenterweise zur Trennung der staatlichen Kirchengewalt von der eigentlichen ¶ Kirchengewalt führen. Durch die deutsche Reichsverfassung von 1919, die sich wenigstens grundsätzlich auf Trennung der beiden Gewalten einstellte, ist es auch dazu gekommen (¶ Kirche: VII, 3).

R. Sohm: Kirchenrecht I (Neudruck 1923), S. 676 ff; — U. Stutz: Kirchenrecht, 1914, S. 382; — K. E. Rieker: Die Stellung der evg. Kirche in Deutschland, 1893; — G. Holstein: Die Grundlagen des evg. Kirchenrechts, 1928, S. 108 ff; — RE³ X, S. 642 f. **Koeniger.**

Kollegianten, Rynsburger K., holländische freisinnige Religionsgemeinschaft des 17. und 18. Jhd.s, gegründet von den Geschwistern van der ¶ Codde, die, ursprünglich Remonstranten (¶ Arminianer), kein geistliches Amt anerkannten. Monatlich kamen die Mitglieder zusammen in Kollegien (daher der Name Kollegianten), zuerst in Warmond, seit 1621 in Rynsburg in der Nähe von Leyden. Als Bekenntnis galt ihnen nur die Hl. Schrift. Sie vertraten die Freiheit des Prophezeiens und — wie die Taufgesinnten (¶ Mennoniten) — die Taufe nur der Erwachsenen, und zwar durch Untertauchung. Mittelpunkt der Bewegung blieb auch späterhin Rynsburg, wo die Mitglieder jährlich (zu Pfingsten oder im Monat August) zusammentrafen für Taufe und Abendmahlsfeier. Außerdem gab es Kollegien zu Leyden, Rotterdam, Amsterdam und einigen weiteren Orten in Nordholland, Friesland und Groningen. Am längsten (bis 1787) behauptete sich das „Kollegium" zu Rotterdam.

J. C. van Slee: De Rijnsburger Collegianten, Haarlem 1895; — C. B. Hylkema: Reformateurs, 2 Bde., Haarlem 1900—02; — L. A. Rademaker: Didericus Camphuysen, Gouda 1898; — R. M. Jones: Spiritual Reformers, 1914 (deutsch: Geistige Reformatoren, 1925, S. 131 ff); — RE³ X, S. 643 f. **Brouwer.**

Kollegiatkirche, Bezeichnung für diejenigen kath. Pfarrkirchen mit mehreren Geistlichen, die nicht Dom- oder Kathedralkirchen am Bischofssitze sind. — ¶ Kollegialstifte. **Zscharnack.**

Kollegiatstifte (Stiftskapitel) heißen organisierte Vereinigungen von Weltgeistlichen an nichtbischöflichen Kirchen. Sie gehen in ihren Anfängen auf eine Mehrheit von Geistlichen zurück, die an Missionierungsmittelpunkten sich ansässig machten oder in der Bischofsstadt an Stelle der Domgeistlichen die Seelsorge versahen. Zunächst ähnlich wie die Klöster organisiert und daher wie diese conventus oder monasteria geheißen, — die vielen „Münster"-Orte weisen darauf hin —, haben sie wie die ¶ Domkapitel sich der Aachener Regel von 816 unterwerfen müssen und seitdem eine diesen ziemlich parallele Entwicklung im Laufe der Jahrhunderte durchgemacht, nur daß ihnen als Ganzem jeder Anteil an der Diözesanverwaltung und an der Leitung der geistlichen Territorien versagt blieb. Die ursprüngliche Beteiligung an der Bischofswahl wurde im 12. und 13. Jhd. beseitigt. Ihre Bezeichnung als Kollegiatkapitel hatten sie einerseits wie die Domkapitel von der Verpflichtung, ein Kapitel aus der Regel bei ihren täglichen Versammlungen zu lesen, anderseits von der Tatsache, daß sie als eigenes Kollegium erschienen, das man gegenüber dem Domkapitel im besonderen mit jenem Namen belegte. Etwa seit dem 13. Jhd. hießen sie Stifte und zwar Niederstifte im Gegensatze zu jenen als Hochstiften bezeichneten Domkapiteln. Ihre Mitglieder nannte man Stifts- oder Chorherren, die der Domkapitel Domherren, beide ¶ Kanoniker oder Kapitulare. Der sogenannte Verfall der Vita communis trat auch bei den K.n seit der 2. Hälfte des 10. Jhd.s ein. Mit deren teilweiser Wiederherstellung seit dem 11. Jhd. blieben zwar die Mitglieder der meisten K. canonici saeculares; daneben traten aber auch solche, die die sogenannte dritte Regel Augustins (¶ Augustinerregel) annahmen und darnach canonici regulares (regulierte ¶ Augustiner-Chorherren) genannt wurden. An ihrer Spitze stand ein Propst, später auch meist ein Dekan, die beide vom Kapitel frei gewählt wurden; außerdem bildeten sich ungefähr dieselben Aemter aus wie bei den Domkapiteln, das des Scholastikus, Kantors, Kustos, Kellermeisters usw. Auch erfolgte nicht selten die ständische Absperrung wie bei den Domkapiteln. Gewöhnlich bildeten sie capitula clausa mit der symbolischen 4, 7, 12, 42-Zahl der Mitglieder. Wie die Domkapitel, so gewannen auch sie seit dem 12. Jhd. Korporationsrechte. Die weitaus meisten K. waren reichsmittelbar und den Diözesanbischöfen untergeordnet, einige allerdings als ¶ Eigenkirchen des Reichs reichsunmittelbar, wie das Marienmünster in Aachen oder St. Bartholomäus in Frankfurt, beide wegen der Beziehungen zu Königskrönung und Königswahl. Wie schon die Reformation, so hat dann die Aufklärung, die Säkularisation und französische Fremdherrschaft die meisten der K. vernichtet; doch blieben noch einige, zum Teil auch als protestantische Stifte bestehen. Deutschland kennt heute nur noch 7 K., 6 katholische, 1 evangelisches: zu Aachen, dann in Bayern zu München (St. Kajetan), zu Regensburg zwei (Alte Kapelle, St. Johann Baptist und St. Johann der Evangelist), zu Laufen und letztlich zu Tittmoning; doch sind die bayerischen K. nicht mehr voll besetzt. Ein evg. K. befindet sich noch in Zeitz. — Das neueste gemeine Kirchenrecht (¶ Codex iuris canonici) weist den K.n als Zweck die feierlichere Gestaltung des Gottesdienstes an ihren Kirchen zu. Die K. sollen sich zusammensetzen aus Dignitären (Propst und Dekan) und den Kanonikern, doch gehören erstere entwicklungsgemäß nicht immer zum Kapitel selbst; jedenfalls zählen zu letzterem nicht etwa am Stift bestehende niedere Benefiziaten (c. 393). Außer den gewöhnlichen bepfründeten Kanonikern gibt es auch Titularkanoniker (früher Personate) und bloße Ehrenkanoniker, welch letztere auch ein Kapitel für sich bilden können (c. 406 f). Die Besetzung der Dignitärstellen ist Sache des Hl. Stuhls, die der übrigen Stellen gemeinhin des Bischofs unter Beirat des Domkapitels (c. 396). Die K. bilden kollegiale juristische Persönlichkeiten (Korporationen) mit dem Rechte der Selbstverwaltung (Autonomie; c. 1495 § 2). Ihre Statuten bedürfen bischöflicher Genehmigung (c. 410). Alle Mitglieder sind zu täglichem Chordienst (gemeinsames Brevier mit Konventamt), bei bischöflichen Pontifikalhandlungen am Orte zum Ehrendienst verpflichtet (c. 412 f). Infolge Inkorporation kommt manchem der K. Seelsorge als parochus habitualis zu, die dann ein Kanoniker oder anderer Geistlichen als parochus actualis oder vicarius perpetuus ausübt (c. 402. 415).

P. Hinschius: Kirchenrecht II, 1878, S. 49 ff. 59 ff; — A. Werminghoff: Verfassungsgeschichte, 1913², S. 150 ff — Verzeichnisse bei A. Hauck: Kirchengeschichte II³. ⁴, 1912, S. 817 ff; III⁴, 1920, S. 1011 ff; IV⁴, 1925, S. 975 ff; V 1920, S. 1202 f; — J. B. Sägmüller: Kirchenrecht I³ 1914, S. 447 ff (mit Lit.); — A. M. Koeniger: Kirchenrecht 1926, S. 225 ff; — H. Nottarp: Ehrenkanoniker und Hono

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

rarkapitel (ZSavignyRG, Kanonist. Abt. 14, 1925, S. 174 ff); — J. Heckel: Die evg. Dom- und Kollegiatstifter Preußens, 1924; — Lokalgeschichtliche Literatur bei Werminghoff S. 150; dazu für Busdorf (Paderborn): Voß 1915; Jung St. Peter (Straßburg): Stein 1920; St. Peter (Embrach): Heppeler 1921; Maria im Kapitol (Köln): Walterfang 1920; Habach: Erben 1921; Erzdiözese Mainz: Bauermeister 1921; Alte Kapelle (Regensburg): J. Schmid 1922; Diöz. Passau: Krick 1922; St. Severin (Köln): H. H. Roth 1925. **Koeniger.**

Kollektenwesen. Kollekten, d. h. freiwillige Sammlungen, sind seit alters in der christlichen Kirche üblich gewesen als Sammlungen für bestimmte kirchliche Zwecke wie z. B. kirchliche Bauten, die in vielen Fällen fast ausschließlich durch freiwillige Gaben erbaut worden sind. Je mehr sich nun die finanzielle Lage der Kirche besserte und der Staat helfend eingriff, und nachdem der Kirche das Recht, Steuern zu erheben, verliehen und dadurch der Fortbestand der kirchlichen Einrichtungen sichergestellt war (¶ Finanzwesen), traten die früheren freiwilligen Sammlungen für notwendige kirchliche Bedürfnisse zurück. Trotzdem können die Kirchen die Kollekten, d. h. Sammlungen freiwilliger Beiträge ihrer Mitglieder für religiöse, sittliche und soziale Notstände des Volkslebens, zur Versorgung der Diaspora des In- und Auslandes, der Heidenmission, der Inneren Mission nicht entbehren, so sehr auch der Staat in sozialer Hinsicht helfend eingreift. In neuerer Zeit bedarf die Kirche in verstärktem Maße der freiwilligen Liebestätigkeit ihrer Glieder für die veränderten modernen Verhältnisse. Die Sammlung dieser Kollekten für kirchliche Zwecke erfolgt entweder in der Kirche oder im Hause.

In der kath. Kirche bedürfen die Hauskollekten durch Private der schriftlichen Erlaubnis des Hl. Stuhles, des eigenen oder fremden Ordinarius (Diözesanbischofs), die Angehörigen der Bettelorden der Erlaubnis ihrer Oberen, die sonstigen Religiosen päpstlichen Rechtes eines Privilegs des Hl. Stuhles und der schriftlichen Erlaubnis des Ortsordinarius, die Religiosen des bischöflichen Rechtes nur des letzteren, Welt- und Ordensgeistliche des orientalischen Ritus zu Sammlungen innerhalb der Diözesen des lateinischen Ritus eines besonderen Reskripts der orientalischen Kongregation in Rom und der Erlaubnis des Ortsordinarius; kirchliche Organisationen dürfen nur kollektieren, wenn ihre Statuten es erlauben und die Not es erfordert, mit Genehmigung des Ortsordinarius.

In der evg. Kirche werden Kollekten entweder während des Gottesdienstes mit dem ¶ Klingelbeutel oder nach Schluß in besonderen Kollektenbecken (Opferstöcken) gesammelt. Lokale und provinzielle Kirchenkollekten werden von der Provinzialkirchenbehörde ausgeschrieben (entweder gebotene oder nur empfohlene), Kirchenkollekten für den Bereich einer Landeskirche von ihrer obersten Kirchenbehörde; neue wiederkehrende Kollekten sind von der Provinzial- oder Generalsynode zu bewilligen; Hauskollekten bedürfen der staatlichen Genehmigung, und zwar des Regierungspräsidenten (Berlin: Polizeipräsident), falls nur innerhalb der Provinz gesammelt, sonst des Oberpräsidenten, wenn in mehreren Regierungsbezirken oder in der ganzen Provinz, des Kultus- und Innenministers, wenn in mehr als einer Provinz gesammelt wird. Nur die Hauskollekte für bedürftige Gemeinden der Provinz bzw. für die Notstände der ganzen Landeskirche bedarf keiner besonderen Ermächtigung durch die Staatsbehörde, sondern nur der vorherigen Anzeige an den Oberpräsidenten (Gesetz vom 8. April 1924, Art. 6, 2). Die Kollekten werden von den Kirchenbehörden auf das ganze Jahr verteilt, ihre Einsammlung soll nicht durch bezahlte Kollektanten, sondern durch Gemeindeglieder (kirchliche Körperschaft) erfolgen. Infolge der wirtschaftlichen Notlage sind die Erträge dieser Kollekten zum Teil zurückgegangen, aber wieder im Steigen begriffen; der Westen Deutschlands zeichnet sich durch große Opferfreudigkeit und reiche Sammlungen aus.

Lehrbücher des evg. und kath. ¶ Kirchenrechts. **Arndt.**

Kolloquium, deutsch: Unterredung, nämlich von Vertretern einer Kirchenbehörde mit einem Bewerber um ein Pfarramt, freundliche Form einer Prüfung. Die deutschen Landeskirchen wenden die Form des K.s im allgemeinen an, wenn es sich um ältere, bereits im Amt stehende Männer handelt, die nur nicht den vorgeschriebenen Bildungsgang zurückgelegt haben oder sonst irgendwie nicht genau die kirchengesetzlichen Bedingungen erfüllen; also z. B. bei Uebernahme eines Geistlichen aus einer anderen deutschen oder ausländischen Kirche, eines Missionars, eines Theologen einer nicht evg. Kirchengemeinschaft in den heimischen Pfarrdienst, bei Wiederanstellung eines Pfarrers, der längere Zeit nicht im Amt war. — Auch in den Promotions- und Habilitationsordnungen mancher theologischen Fakultäten findet sich das K. als die in geeigneten Fällen anwendbare freundlichere Prüfungsform. — Bei Calvin begegnen Colloques als Predigerversammlungen zur Beratung über rechte Schriftauslegung nach Vorbild von Apgsch 15.

Kirchengesetz der evg. Kirche der altpreußischen Union vom 5. Mai 1927, Art. 19—21; — J. V. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen III, 1921, S. 726 ff. **Schian.**

Kollwitz, Käthe (geb. Schmidt), * 1867 in Königsberg, ist eine der stärksten graphischen Begabungen der Gegenwart. Sie hat ein Werk hervorgebracht, in dem sich die leidenschaftlichste soziale „Tendenz" verkörpert (Zyklen: „Der Weberaufstand"; „Der Bauernkrieg"). Ihre künstlerische Ausbildung fand sie in ihrer Heimatstadt, in Berlin (Stauffer-Bern) und München. Seit 1891 lebt sie als hilfreiche Gattin eines „Armenarztes" im Berliner Norden. Ihre Blätter spiegeln innere Gesichte und sind erfüllt von einer meist sonderbar eindringlichen Wucht und Spannung. Sie können nicht allein aus künstlerischem Drang verstanden werden; vielmehr schafft sich der soziale Trieb in ihr — bei ungewöhnlichen künstlerischen Mitteln — stärksten Ausdruck in der graphischen Form. Dieser soziale Drang ist eine elementare Liebe zu den Menschen, den armen, leidenden, im Getriebe der Großstadt gebrochenen und zerdrückten Menschen, deren krasse Nöte und Verzweiflungen und deren stilles Heldentum sie den Mitmenschen in die Seele brennen will. Dabei ist es ihr gegeben, die örtlich auf Berlin beschränkten Typen und Erlebnisse, im Gegensatz zu anderen „sozialen Künstlern" dieser Stadt, ins Menschheitliche emporzusteigern. — Man könnte fragen, ob die Grundimpulse der K. gerade „christlich" seien, da ihr Gesamtwerk keine greifbare Beziehung zu Christlichem aufweist, und da sie selbst, ähnlich wie v. ¶ Gogh, die Möglichkeit neuer christlicher Gestaltungen vielleicht bezweifeln würde. „Kryptochristlich" sind sie jedenfalls in allerstärkstem Maße, und die Kirche der Gegenwart wird an dieser Enkelin des alten ¶ Rupp keineswegs vorübergehen können, da ihr eine Mächtigkeit der Sprache eignet, die in weitesten Kreisen unmittelbar verstanden wird.

K. K.-Mappe des Kunstwarts, o. J.; — Das K. K.-Werk, hrsg. von A. Bonus, 1927; — K. K. Ein Ruf ertönt, hrsg. von Louise Diel, 1927². **O. Beyer.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kolonialpolitik und Mission treten zueinander in Beziehung, wenn die M. sich Gebieten zuwendet, die entweder einem Kolonialreich europäischer Staaten angehören oder in den Bereich kolonialpolitischen Handelns europäischer Kolonialmächte fallen. Die Anfänge von Beziehungen zwischen M. und Politik liegen bereits im christlichen Altertum, als das Staatsinteresse den Kampf gegen das Heidentum im römischen Reich organisierte. Im Mittelalter verstärkten sie sich, da die Ausbreitung des Christentums in Europa (¶ Christentum: III, 3) mit politischen Bestrebungen eng verknüpft war. Aber erst der Anfang der neuzeitlichen Länderentdeckungen hat das Thema „Mission und Kolonialpolitik" gestellt, das in der Geschichte beider Größen bis auf den heutigen Tag eine große Rolle spielt, wobei zu beachten ist, daß es uns vielfach nicht in dieser Formulierung entgegentritt, sondern in Einzelfragen, in denen sie sich berühren. — Die christliche M. verdankt der europäischen K. die Eröffnung zahlreicher, ihr bis dahin ganz oder teilweise verschlossener Gebiete. Die kolonialgeschichtliche Bewegung der Neuzeit (¶ Kolonisation: I, 3) hat auch die christliche M. dauernd zur Erweiterung ihrer Arbeitsfelder, zur Vermehrung und zum Ausbau ihrer Organisationen angeregt (¶ Christentum: III, 4. 5). Bei allen Kolonialvölkern ist mit dem Aufschwung ihrer Kolonialmacht ein Anwachsen der M. in ihnen festzustellen. Als Deutschland in die Reihe der Kolonialmächte eintrat, hat auch die deutsche evg. und kath. M. davon nachweisbare Anregungen empfangen. — Ebenso klar ist, daß auf der andern Seite jede Kolonialregierung von den christlichen M.en in den ihr unterstellten Ländern mannigfaltige und große Unterstützung empfangen hat und dauernd empfängt, die schon deshalb einen hohen Wert für sie besitzt, weil es sich um Dienstleistungen handelt, die nur von der M., aber nicht von staatlichen Organen unternommen werden können. Von obrigkeitlicher Seite wird diese Tatsache dadurch anerkannt, daß sie die M.en teils unmittelbar unterstützt, teils mittelbar fördert. Die Frage, ob bei diesen Wechselbeziehungen zwischen Kolonialmächten und M.en der eine oder der andere Teil mehr empfängt, ist nicht zu beantworten. Denn die Leistungen beider Teile liegen auf verschiedenen Gebieten und die Verhältnisse in jeder Kolonie tragen ein besonderes Gepräge. Die nicht selten hervortretenden Reibungen finden ihre zureichende Erklärung in der Verschiedenheit der Ziele der christlichen M.en und der kolonialen Betätigung. Die M. ist ihrem Wesen nach eine aus dem christlichen Glauben hervorwachsende und der Verbreitung der christlichen Religion dienende Veranstaltung also religiöser Natur, so daß alle von ihr getroffenen Veranstaltungen, Entscheidungen und Organisationen grundsätzlich sich diesem Gesichtspunkt unterzuordnen haben. Kolonialpolitische Unternehmungen jeder Art dienen dagegen in erster Linie wirtschaftlichen Zwecken. Daraus folgt zwangsläufig, daß sie an die Gesetze des Wirtschaftslebens gebunden sind, und daß von diesem Zweck auch ihre Stellung zur M. beeinflußt wird. Es liegt in der Natur der Sache, daß die K. infolgedessen auch den Gefahren ausgesetzt ist, die für jedes von kapitalistischen Gesichtspunkten beherrschte Unternehmen bestehen. Eine Einschränkung dieser Gefahren ist erst dann eingetreten, als die Verwaltung der Kolonien in staatliche Hände überging. — Beziehungen zwischen der Kolonialverwaltung eines Landes und den in ihm arbeitenden M.en sind unvermeidlich. Nicht nur, weil die Kolonialverwaltung, mag sie, wie früher, von Handelskompagnien ausgeübt werden oder durch staatliche Organe als Obrigkeit, der Mission gegenüber ein Aufsichtsrecht ausübt, wie gegenüber allen Unternehmungen innerhalb ihres Bezirkes, sondern vor allem weil die Behandlung der eingeborenen Bevölkerung zahllose Berührungspunkte schafft. Da in dem Eingeborenenproblem zahlreiche Fragen kolonialpolitischer und missionspädagogischer Art zusammenlaufen, sind die Unterschiede zwischen kolonialen und missionarischen Interessen in allen Perioden der Kolonialgeschichte durch die verschiedene Stellungnahme zu diesem Problem hervorgetreten. Die europäischen Kolonialvölker haben langsam und schrittweise den Weg zu einer richtigen Schätzung fremder Rassen gefunden, während die M. ihnen grundsätzlich schon früher gerecht geworden war. Am Ende des 19. Jhd.s ist eine prinzipielle Annäherung so weit erreicht worden, daß in der sogenannten Kongoakte von 1885 die Grundlagen für ein gemeinsames Vorgehen festgelegt werden konnten. Es bestand in dem Zusammenarbeiten für die Erhaltung, für die Erziehung und die kulturelle Hebung der Eingeborenen. Diese Periode des verständnisvollen Zusammenwirkens von Kolonialregierungen und M.en hat durch den Weltkrieg ihren Abschluß gefunden. Die wesentlich durch England herbeigeführte Lahmlegung der deutschen M.en beider Konfessionen in den Kolonialreichen der mit Deutschland kriegführenden Mächte und die nach dem Versailler Diktat fortgesetzte M.spolitik dieser Staaten, die erst allmählich andere Bahnen einschlug, haben nicht nur die deutsche M. schwer getroffen, sondern auch die M.en anderer Staaten der Freiheit des Handelns beraubt, die sie früher besaßen. Die K. hat dadurch für die christlichen M.en an Bedeutung gewonnen. Welche Wirkung die durch den Weltkrieg teils hervorgerufene, teils verstärkte antieuropäische Bewegung der Völker aller Erdteile für das Kolonialwesen europäischer Staaten haben wird, entzieht sich jeder Schätzung. Die neueste Geschichte ¶ Chinas zeigt, daß in dem Maße als der Einfluß europäischer Mächte hier eingeschränkt worden ist, die christliche M. vor die schwierige Aufgabe gestellt wurde, sich umzustellen und neuen Methoden für ihre Arbeit weise sich zuzuwenden.

Eine das Thema „K. und M." zusammenfassende Untersuchung fehlt; die missionswissenschaftliche Literatur bietet das Material unter missionarischem Gesichtspunkt, die ausgedehnte Kolonialliteratur unter dem Sehwinkel der K. — C. Mirbt: Missionsgeschichte und Kolonialgeschichte (NAMZ 1927, S. 68—80) — Derſ.: Die christliche M. in den völkerrechtlichen Verträgen der Neuzeit (Sonderabdruck aus Festschrift für A. v. Harnack, 1921) — P. Th. Grentrup S. V. D.: Jus Missionarium I, 1925. — Für die deutschen Kolonien vgl. C. Mirbt: M. und K. in der deutschen Schutzgebieten, 1910; — J. Schmidlin: Die kath. M. in den deutschen Schutzgebieten, 1913; — J. Richter Das deutsche Kolonialreich und die M., 1914; — Deutsches Kolonialleꝛikon hrsg. von H. Schnee, 3 Bde., 1920. **Mirbt**

Kolonisation.

I. Aeußere K. (Kolonialpolitik); — II. Innere K.

Kolonisation: I. Aeußere Kolonisation (Kolonialpolitik).

1. Auswärtige Siedlung wird entweder betrieben, um für den Ueberschuß der ¶ Bevölkerung (: II) neue Anbauflächen oder für den ¶ Handel Stützpunkte zu gewinnen. Die römische K. des Altertums ist ein Hauptbeispiel für die erste, die griechische für die zweite Art. Die hellenischen Pflanzstädte, die von Milet bis ins Schwarze Meer hinein, besonders in Sizilien und Süditalien (Großgriechenland), bis nach Afrika (Kyrene) und Südfrankreich (Marseille) gegründet wurden, erhielten eine selbständige Verfassung; aber sie waren mit der Mutterstadt durch

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Bande des Kults verbunden und sicherten ihr den Handelsweg. So hatten schon die phönikischen Städte ihre Kolonien gehabt, deren bedeutendste Karthago war. Ihre Bürger beuteten das Land durch den Ausbau der Plantagenkultur (¶ Agrarverfassung: I, 3) und die Silberbergwerke Spaniens aus. ¶ Alexander der Große legte seine Kolonialstädte zur Festigung seiner Eroberungen an, so wie die Römer ihre Militärkolonien, die zunächst Verwaltungszwecken dienten, an die sich dann der wirtschaftliche Verkehr anschloß. Das Mittelalter sah in den Kreuzfahrerstaaten (¶ Kreuzzüge) eine grundherrliche und städtische K.; auch die überseeische K. im Baltikum (¶ Baltisches Gebiet) führte nur Ritter und Bürger ins Land, während im deutschen Osten östlich der Elbe die Bauernansiedlung das entscheidende wurde (¶ Grund- und Gutsherrschaft). Venedig ließ sich 1204 ein Viertel des griechischen Reiches als Beute des vierten Kreuzzugs übergeben. Seine Kolonien, Dalmatien, Candia, Cypern, verwaltete es unmittelbar, während der schwächere genuesische Staat seine Kolonien in der Krim (Caffa), Chios, Cypern, Korsika privilegierten Gesellschaften überließ.

2. Koloniale Gründungen wurden im Zeitalter der Entdeckungen geradezu das Zeichen einer neuen Zeit. Die Kolonialmächte, Portugal und Spanien, teilten unter sich die Welt: Portugal fiel Afrika und Ostindien zu, aber auch Brasilien, das auf der Fahrt nach der Südspitze Afrikas entdeckt wurde; Spanien das westliche Indien, Amerika, aber auch die Philippinen, die Magalhães auf dem Versuche seiner Weltumsegelung in Besitz genommen. Das Kolonialsystem der iberischen Mächte bestand darin, den Verkehr mit ihnen auf eine Stadt, Lissabon, Sevilla, später Cadix, zu beschränken und, wie es Venedig getan, mit staatlichen Schiffen zu betreiben. Spanien ließ jährlich zwei Flotten ausgehen, die eine nach Veracruz für den Verkehr mit Neuspanien, die andere nach Portobello für den Verkehr mit Peru. Durch ihre Stützpunkte Aden, Ormudz, Diu und Goa hielten die Portugiesen den indischen Warenzug von den Arabern fern, die ihn bisher aufgenommen hatten. Die Gebiete des Ostens mit ihrer reichen Bevölkerung konnte man durch Tribute ihrer Herrscher ausbeuten; im Westen galt es Plantagen zu schaffen für den Anbau von Zucker, Kaffee, Kakao, Tabak und Baumwolle. Da die Indianer hierfür nicht ausreichten, holte man aus Afrika Sklaven herbei. Die in dieser Plantagenkultur gewonnenen Produkte heißen noch heute Kolonialwaren. Neben solchen Plantagenkolonien, in denen die Kolonisten über unfreie Arbeit verfügten, stehen die Siedlungskolonien (¶ Auswanderer: I), deren wichtigste an der atlantischen Küste Nordamerikas erblühten, und Handelsstützpunkte wie im Osten das Macao der Portugiesen, das Hongkong der Engländer vor den Toren des chinesischen Reiches. Holland und England ahmten das genuesische Beispiel nach, indem sie den Kolonialhandel privilegierten Gesellschaften überließen; der holländischen ostindischen Kompanie von 1602 gelang die Unterwerfung der Sundainseln, während die englisch-ostindische sich das Festland von Vorderindien im 18. Jhd. eroberte.

3. Der Unabhängigkeitskampf der weißen Kolonien gegen die Hemmungen ihres Verkehrs leitet die Neuzeit ein. Der Befreiung der nordamerikanischen Kolonien von England folgt der Abfall des französischen Haiti und der spanischen und portugiesischen Kolonien in Mittel- und Südamerika. Dadurch können auch Länder ohne Kolonien, wie Deutschland, am Ueberseehandel teilnehmen. Indessen schreitet die koloniale Bewegung weiter. Ackerbaukolonien wissen im Anschluß an altbesiedeltes Land Rußland nach Osten in Sibirien, die Vereinigten Staaten westwärts, über das Prärieland des Mississippi hin bis an den Stillen Ozean zu erwerben. Auch England kann dem Ueberschuß seiner Bevölkerung, wenn auch jenseits des Meeres, Ackerbausiedlungen bieten, in Kanada, am Kap, in Australien und Neuseeland. Die Plantagenkultur wird von den Holländern auf Sumatra, von den Belgiern am Kongo ausgebaut. England betreibt sie in Hinterindien (Gummi) und im Sudan (Baumwolle). Seine Handelsstützpunkte behauptet das britische Reich in der ganzen Welt, über Gibraltar und Malta nach Cypern im Mittelmeer, auf Trinidad, Jamaika und den kleineren Antillen im Westen usw.

Der Erwerb tropischer Gebiete hat im 19. Jhd. nicht mehr die Bedeutung wie im 18., da es auch ohne Kolonien möglich ist, in den freien Gebieten Süd- und Mittelamerikas zum direkten Handel mit tropischen Produkten vorzudringen. Gleichwohl sieht gerade der Ausgang des 19. Jhd.s regen Wettbewerb um die Aufteilung Afrikas und die Gewinnung von Stützpunkten in Asien. Frankreich dehnt von Algier aus sein afrikanisches Reich bis zum Sudan aus, hauptsächlich um in ihm ein Rekrutierungsgebiet für seine Armee zu gewinnen. England wirft die selbständigen Burenstaaten nieder und erstrebt die Beherrschung des Ostens vom Kap zum Nil. Es dehnt sein indisches Reich bis Beludschistan und Tibet aus. Wie einst Dänemark, Schweden, Brandenburg, die österreichischen Niederlande neben den Kolonialmächten aufzukommen suchten, treten auch jetzt neue Bewerber auf. Dem Geschick des belgischen Königs gelingt es, das größte zusammenfassende Gebiet, den Kongostaat, zu erwerben. Deutschland zieht (seit 1884) dort, wo seine Faktoreien Land erworben, die Flagge auf, damit nicht fremde Mitbewerber diese Errungenschaften wieder in Frage ziehen. Südwestafrika, Kamerun, Togo, Neu-Guinea und die anschließenden Inseln werden so deutschem Einfluß gesichert. In Ostafrika wird ein zusammenhängendes Gebiet erworben, das sich sogar im Kriege behaupten kann, während der Stützpunkt Kiautschou sofort verloren geht. Italien erwirbt Tripolis und Somaliland.

4. Durch den Weltkrieg ist das Unabhängigkeitsstreben der Kolonien in ein neues Stadium getreten. England, das sich auf die Hilfe seines Kolonialreiches angewiesen sah, mußte ihnen faktische Unabhängigkeit gewähren. Die Bundesstaaten Canada, Südafrika und Australien samt Neuseeland und Neufundland wurden aus beherrschten Dominions gleichberechtigte Common wealths. Dadurch, daß man die Farbigen im Kriege bewaffnet hatte, mit ihren Steuern den Krieg geführt, wuchs auch ihr Selbstbewußtsein. Indien erstrebt die gleiche Stellung wie die weißen Siedlungskolonien; die nationale Bewegung macht den Holländern in ihrem indischen Reich zu schaffen. Aber auch Afrika erwacht. Die Schwarzen sind während des Krieges in Amerika in die Industrie eingerückt, und in Johannisburg stehen 10 000 weißen Arbeitern 100 000 schwarze gegenüber. Es geht nicht an, sie nur zu abhängigen Arbeiten zu verwenden. Sie lernen selbst die Maschinen zu handhaben. Schon werden ihnen die Lokomotiven anvertraut, und vom Autoführer ist nur ein Weg zum militärischen Führer. In China bevorzugt die nationale Bewegung diejenigen Fremden, die, wie die

Schweizer und heute die Deutschen, keine kolonialen Aspirationen haben. In Ländern wie der Türkei oder Aegypten suchten die Fremden ihren Kolonien besondere Vorrechte zu sichern. Die Selbständigkeit dieser Staaten, die eine moderne Verwaltung einrichten, empört sich gegen solche Sonderstellung. Auswärtige „Kolonien", die früher besonderer Privilegien bedurften, wie die der Hansen in Nowgorod, Bergen, Brügge und London, oder die der Engländer in Hamburg, können auch ohne solches Ausnahmerecht an ihrer Sitte festhalten und damit am besten dem Zusammenhang zwischen ihrer neuen und ihrer alten Heimat dienen. Ungern läßt sich heute der Amerikaner auf den kolonialen Charakter seines Landes vom Engländer aufmerksam machen. Die Möglichkeit rascher Aneignung der Mittel der Zivilisation verwischt immer schneller die alte Ungleichheit zwischen kolonialem und altem Lande.

W. Roscher und R. Jannasch: Kolonien, Kolonialpolitik und Auswanderung, 1885³; — A. Supan: Die territoriale Entwicklung der europäischen Kolonien, 1906; — H. Meyer: Das deutsche Kolonialreich, 1909 und 1910; — E. Roß: Das Erwachen der Sphynx, 1927. **Sieveking.**

Kolonisation: II. Innere Kolonisation.

1. Unter Innerer Kolonisation versteht man sämtliche Maßnahmen zur Förderung einer planmäßigen Ansiedlung auf heimischem Boden (¶ Bevölkerung: II; ¶ Agrarpolitik, 4). Dabei handelt es sich vorwiegend um die Gründung landwirtschaftlicher Niederlassungen. Es gibt drei verschiedene Wege, innere K. zu betreiben: 1. Kultivierung und Ansiedlung auf Oedland oder Mooren. Dieser Weg ist in Zeiten absteigender wirtschaftlicher Entwicklung und abnehmender Rentabilität der landwirtschaftlichen Erzeugung nicht gangbar, da dann Neusiedlungen auf ärmsten Böden den wirtschaftlichen Ruin der Siedler herbeiführen und ohne öffentliche Beihilfen sich nicht halten können. Das hier angelegte Kapital würde sich kaum oder gar nicht verzinsen und daher volkswirtschaftlich höchst unrationell nutzbar gemacht werden können; — 2. Ansiedlung von Arbeitern und Handwerkern auf dem Lande in industriedurchsetzten Gebieten. Man will auf diesem Wege eine landwirtschaftliche Untermauerung und damit Seßhaftigkeit eines gesunden Arbeiterstammes erreichen; — 3. Aufteilung von ¶ Großgrundbesitz im deutschen Osten, um Bauern und Landarbeiter anzusiedeln.

2. J. K. kann aus den verschiedensten Erwägungen heraus in Angriff genommen werden. Je nach Gegend oder Zeitverhältnissen sind bevölkerungspolitische, rein wirtschaftliche, sozial- oder nationalpolitische Gesichtspunkte maßgebend für J. K.smaßnahmen.

In erster Linie bevölkerungspolitischen Gesichtspunkten entsprang die K.stätigkeit ¶ Friedrichs des Großen und seine den Bauernstand in mancherlei Weise fördernde Politik nach dem Siebenjährigen Kriege. Allein während seiner Regierungszeit wurden rund 60 000 Bauernfamilien mit 300 000 Köpfen angesiedelt. Dieselben Erwägungen sind auch heutigen Tags wieder mitbestimmend bei der Seßhaftmachung von Industriearbeitern auf dem Land und der Ansiedlung von Bauernsöhnen in den östlichen Provinzen. Denn Verdichtung der ländlichen Bevölkerung sorgt für Vermehrung gerade des Volksteils, der die beste Gesundheit und die größten Geburtenüberschüsse aufzuweisen hat (¶ Eugenik). Sie vermag am ersten einen Ausgleich für den starken Geburtenrückgang der Stadtbevölkerung zu schaffen; ist doch in den letzten 50 Jahren unter dem Einfluß der wachsenden Industrialisierung Deutschlands und der zunehmenden Verstädterung die Geburtenzahl von 4 auf 19,5% gesunken!

Die Frage nach der größeren wirtschaftlichen Ergiebigkeit von Bauernland oder Gebieten des Großgrundbesitzes ist vielumstritten und nicht so ohne weiteres zur Entscheidung zu bringen (¶ Agrarpolitik, 3). Es steht aber fest, daß in Gebieten bäuerlicher Siedlungen auf der Flächeneinheit mehr Menschen leben und ihren Unterhalt finden als in Gegenden des Großgrundbesitzes. Der Bauernbetrieb vermag im Verhältnis mehr Arbeitskräfte, die ihm in seinen Familienangehörigen meist kostenlos zur Verfügung stehen, wirtschaftlich zu verwerten als der Großbetrieb. Da allein ist schon ein volkswirtschaftlicher Gewinn.

Sozialpolitisch bedeutet ländliche Siedlung Möglichkeit zu Aufstieg und Besitzerwerb. Sie wirkt sozial ausgleichend in dem Gegensatz, der zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden liegt, und gibt diesen die Hoffnung, bei Tüchtigkeit, Sparsamkeit und energischem Vorwärtsstreben in die Reihe der Besitzenden aufsteigen zu können.

Hauptsächlich nationale Gründe gaben in den letzten Jahrzehnten vor dem Kriege den Anstoß zu kolonisatorischen Betätigung der Königlichen Ansiedlungskommission im ostelbischen Preußen. Mit dem Aufblühen der nach menschlicher Arbeitskraft verlangenden Industrie im Westen Deutschlands wird der deutsche Osten Abwanderungsgebiet, das nicht nur seine überschüssige Bevölkerung den Großstädten und dem Westen abgibt, sondern darüber hinaus jährlich bis zu 180 000 Menschen, darunter meist sein besten jugendlichen Arbeitskräfte an diese verliert (¶ Landflucht). Infolge dieses endlosen Zuges von Osten nach dem Westen, von der Landwirtschaft zu Industrie, ist das Bevölkerungswachstum im Osten zum Stillstand gekommen, in manchen Bezirken sogar in eine absolute Abnahme umgeschlagen, während die angrenzenden Gebiete Polens dichter besiedelt sind. Eine Folge dieser Entwicklung ist ein empfindlicher Arbeitermangel, der dem ostdeutschen Großbetrieb zum Verhängnis geworden wäre, wären nicht jährlich Scharen polnischer Landarbeiter in die durch Abwanderung der Deutschen entstandenen Lücken eingerückt. Diese Einwanderung zusammen mit der starken Vermehrungstendenz der Slaven wurde zu einer ernsthaften Gefahr für das Deutschtum im Osten und gab Veranlassung, von seiten des Staates dieser Gefährdung deutschen Kulturlandes entgegenzuwirken und die bedrohten Gebiete mit einem Kranz deutscher Ansiedlungen als Schutzwall gegen die Polen zu umschließen. Den aber vermag wirksam nur eine mit der Boden fest verwachsene, auf eigner Scholle sitzende bäuerliche Bevölkerung zu bieten. Zu diesem Zwecke wurde die staatliche Ansiedlungskommission für Westpreußen und Posen gegründet, die mit staatlichen Mitteln als Kolonisator auftrat, zur Ansiedlung geeignete Grundstücke erwarb und diese an deutsche Siedlungslustige vergab. Dieselben Aufgaben und Ziele hatten sich die gemeinnützigen Siedlungsgesellschaften gesetzt, die in den Provinzen Ostpreußen, Pommern, Brandenburg, Schlesien nach und nach gegründet wurden. Nach anfänglichen Rückschlägen war in zäher Ausdauer und systematischer Arbeit bei Kriegsausbruch in den vom vorrückenden Polentum bedrohten Provinzen eine ganze Reihe Dörfer und Ortschaften deutscher Siedler entstanden, im ganzen ein wohlgelungenes Werk preußischer Verwaltungskunst, dessen Früchte allerdings durch den Verlust dieser Gebiete an ¶ Polen größtenteils der

Deutschtum verloren sind. Von 1891—1919 sind insgesamt 23 781 Rentengüter mit einer Gesamtfläche von rund 259 000 ha zu einem Taxwert von rund 340 Millionen Mark geschaffen worden.

3. Eine neue Epoche der Möglichkeiten der deutschen J. K. beginnt mit dem Erlaß des Reichssiedlungsgesetzes vom 11. August 1919, durch das die Siedlungstätigkeit auf eine breitere Basis gestellt wird; sieht dieses doch in Gebieten, in denen die landwirtschaftlichen Großbetriebe vor dem Kriege mehr als 10% der landwirtschaftlich genützten Fläche inne hatten, Landabgabe zu Siedlungszwecken in einem Umfange vor, daß entweder im Laufe der Zeit ein Drittel der Gesamtfläche des Großgrundbesitzes besiedelt werden soll oder sein Gesamtanteil auf 10% zurückgeht. Träger der Siedlungstätigkeit sind gemeinnützige Siedlungsgesellschaften der Landeszentralbehörden, in Preußen die provinziellen Siedlungsgesellschaften und die Kulturämter, die entweder im freien Verkehr oder von dem in den Landlieferungsverbänden zusammengeschlossenen Großgrundbesitz durch Vorkaufsrecht oder auf dem Wege der Enteignung Land für Siedlungszwecke bereitzustellen suchen. Dieser letzte Weg wird nicht mehr beschritten, da einerseits genügend Land zum Kauf angeboten wird und andererseits die durch Enteignung hervorgerufene Verschärfung der Gegensätze zwischen Groß- und Kleinbesitz vermieden werden soll, die sich für die Siedler letzten Endes am unangenehmsten auswirken würden. — Das Gesetz erstrebt eine Grundbesitzverteilung in der Weise, daß Groß-, Mittel-, Kleinbetriebe nebst den dazu gehörigen Arbeiter- und Handwerkerkleinstellen in einer gesunden für alle Teile ersprießlichen Mischung vorhanden sind. Zu diesem Zweck sieht es in den Gebieten überwiegenden Großgrundbesitzes vor: 1. Gründung von Neusiedlungen in Form selbständiger Bauernwirtschaften von 5—25 ha Größe, 2. Hebung leistungsunfähiger landwirtschaftlicher Kleinbetriebe auf die Größe einer selbständigen Ackernahrung bei der Anliegersiedlung, 3. Schaffung unselbständiger Arbeiter- und Handwerkerstellen unter 5 ha Größe.

Als Ansiedler kommen in Frage einmal landbürtige Kleinbesitzer, Gutsleute, Pächter oder deren Kinder, die durch ihre Herkunft bereits mit dem Land und seinen wirtschaftlichen Verhältnissen vertraut sind und durch die eigene Scholle der Heimat erhalten werden sollen; zum andern aber auch die siedlungstüchtigen und siedlungswilligen nachgeborenen Bauernsöhne des deutschen Westens, für die der elterliche Hof zu eng geworden und denen die Bodenknappheit hier die Seßhaftmachung auf Eigenbesitz verwehrt. Zähe Ausdauer, unermüdlicher Fleiß und größte Bedürfnislosigkeit sind die unbedingt erforderlichen Eigenschaften, die der Siedler und seine Frau als erste Voraussetzung für das Gelingen ihres Unternehmens mitzubringen haben. Unter den vielen Siedlungslustigen mit Geschick die Auswahl zu treffen und die Tüchtigsten auszulesen, das ist Sache der Siedlungsgesellschaften.

4. Eine Reihe glücklicher Voraussetzungen für J. K.tätigkeit ist heute vorhanden: eine möglichst breite Gesetzesgrundlage, Ansiedlungslustige und Land. Heute hemmt nicht mehr Bodenmangel das Werk wie vor 1914. Im Gegenteil, im Osten kommt übergenug billiger Boden zum Angebot, ohne daß er Käufer findet. Die Schwierigkeiten liegen heute an anderer Stelle. Landbau ist nicht mehr eine Bodenfrage, sondern eine Frage des Kapitals; und da liegt heute eine Hauptschwierigkeit der praktischen Durchführbarkeit des Siedlungsprogramms; denn an Kapital fehlt es vor allem. Der Ansiedler aber bedarf zunächst des Kapitals in mancherlei Gestalt zur Errichtung der notwendigsten Wirtschaftsgebäude, einer Wohnung und Beschaffung toten wie lebenden Inventars. Hauszinssteuerhypotheken sind knapp und ohne dauernde Hilfe. Eine Belastung des Anerben im Westen mit einem den notwendigsten Aufwendungen entsprechenden Kapital für die weichenden Erben zerstört häufig am Bauernbesitz dort mehr, als es im Osten nützt. Zur Förderung der Siedlung in den bedrohten Grenzgebieten Ostpreußens, Pommerns, Brandenburgs und Schlesiens wurde 1926 ein jährlicher Reichszuschuß von 50 Mill. auf 5 Jahre bewilligt, wozu von Preußens Seite einmalig 40 Mill. kamen. Diese Summen sollen als Zwischenkredite zur Schaffung und Einrichtung der Siedlerstellen dienen. Damit aber ist dem Siedler nicht auf die Dauer geholfen. — Neben der Kapitalfrage bildet die geringe Rentabilität des Landbaus gerade im Osten ein zweites Haupthindernis. Erfolg versprechende Siedlungsunternehmungen setzen vor allem eine einigermaßen günstige Wirtschaftslage der landwirtschaftlichen Erzeugung voraus; diese aber ist bei der außerordentlich ungünstigen Verkehrslage des deutschen Ostens (polnischer Korridor!) ganz in Frage gestellt. Denn gerade die vorwiegend in den Städten gut bezahlten Erzeugnisse des bäuerlichen Kleinbetriebs (Milch, Butter, Eier, Geflügel) verlangen einen nahen und bedarfshungrigen Absatzmarkt, wie ihn die großen Verbrauchszentren des Industriegebietes dem westdeutschen Bauernhof zu bieten vermögen; der um sein Aufkommen schwer ringende ostdeutsche Ansiedler aber ist von derartig günstigen Verwertungsmöglichkeiten seiner Produkte gänzlich abgeschnitten. Das aber ist das entscheidende Verhängnis, das heute wie ein Damoklesschwert den Erfolg einer aus nationalen Gesichtspunkten heraus so dringend erwünschten Kolonisationstätigkeit in den vom Slaventum bedrängten Grenzgebieten bedroht.

F. Beckmann.

Kolosserbrief. 1. Der K. zerfällt, nach Abtrennung der Zuschrift (1 1—2) und des mit persönlichen Mitteilungen, Grüßen und Aufträgen angefüllten Schlusses (4 7—18), in zwei Hauptteile: a) einen theoretischen 1 3—2 23 und b) einen paränetischen 3 1—4 6, dessen in 3 1 f gegebenes Thema die Folgerung aus dem ersten Teil ist. Der erste Teil ist nun — der Situation entsprechend, Paulus schreibt an eine ihm fremde Gemeinde — nicht rein theoretische Abhandlung, sondern stark mit persönlichen Notizen durchsetzt, die eine Fühlungnahme zwischen Schreiber und Lesern herbeiführen sollen. In 1 3—8 zunächst die Danksagung für den Christenstand der Kolosser auf Grund des Berichts durch Epaphras; anschließend 1 9—23 eine Fürbitte für Stärkung im Christentum, die gestützt wird durch Erkenntnis dessen, was Gott bereits an den Kolossern getan hat durch Christus (1 13 f und 1 21 ff), und einen wichtigen theologischen Exkurs über Christus (1 15—20) einschließt; weiter persönliche Fühlungnahme des Apostels (Hinweis auf sein Werk und Vorbild) 1 24—2 5, und endlich die Belehrung über die Irrlehrer 2 6—23 (¶ Häretiker, 2 b) mit einem neuen christologischen Exkurs (2 9—15). — Der zweite Teil (Thema 3 1—2) umfaßt allgemeine Mahnungen (3 3—17, und zwar 3 3—11 negativ: Ausziehen des alten, 3 12—17 positiv: Anziehen des neuen Menschen), besondere Anweisungen für das häusliche Leben (sogenannte „Haustafel" 3 18—4 1)

und endlich Mahnungen zum Gebet und zu gutem Wandel gegenüber den Heiden (4 2—6).

2. Inhaltlich am wichtigsten sind die Belehrung über die Irrlehrer und die diese Abwehr stützenden christologischen Exkurse. Der zentrale Gedanke ist 1 16 f und 1 18 f ausgesprochen. Jene Irrlehre, durch welche die ganze Gemeinde keineswegs gefährdet war und welche auch keinen Rückfall ins Judentum bedeutete (sonst würde Paulus — siehe Gal! — andere Töne angeschlagen haben), verband mit dem Christusglauben eine Verehrung von Elementen und Engelmächten kosmischer Art, die sich praktisch in gewissen Vorschriften hinsichtlich der Speisen und bestimmter Festtage äußerte. Spekulative Vorstellungen über die Welt, mystische Weihungen und gesetzliche Vorschriften nach jüdischer Art sind hier seltsam verquickt, anscheinend aus Besorgnis, daß der Christusglaube allein nicht von der Gewalt des Schicksals und der kosmischen „Mächte" erlöse, sondern noch eine besondere „Weisheit" oder „Philosophie" neben der „Religion" nötig sei. — Demgegenüber betont Paulus (¶ Christologie: I, 3): a) Christus ist erhaben über alle Mächte der Welt, denn er war vor ihnen da, durch ihn ist die Welt (und damit jene) erst geschaffen (das ist die spekulative Seite der Sache). Dazu kommt: b) Christus ist der Erstgezeugte von den Toten. In ihm wohnt die Fülle der Gottheit. Er hat das große Versöhnungswerk geschaffen (das ist die heilsgeschichtliche Seite). Zwei Linien: die Zeitlinie (Christus vor aller Welt) und die Raumlinie (Christus über allen Weltmächten) führen auf ihn, „damit er in allem der erste würde" (1 18 b). Ist dem so, so sind die Gläubigen in Christus „Vollkommene" (2 9) und bedürfen keinerlei „Philosophie" als Ergänzung. Hat doch Gott in Christus — auch für sie — über alle „Mächte" gesiegt. Christus allein — ist also der zentrale Gedanke des Kol. Hat Paulus durch spekulativ-kosmologische und heilsgeschichtliche Gedanken — beides verknüpfend, in ersteren aber auf die Plattform der Gegner tretend — die Irrlehrer widerlegt, so ist der Brief eine Einheit und gut paulinisch.

3. Als Ort der Abfassung wird Ephesus, Cäsarea oder Rom angesehen. Rom ist noch immer das wahrscheinlichste. Der zeitliche Zusammenhang mit Philemon geht aus 4 8 hervor. Ueber das Verhältnis zu Eph siehe ¶ Epheserbrief, 3. Hier wäre zu sagen, daß vom Standpunkt des Kol aus sowohl die Haustafel in Eph wie gewisse Begriffe („Leib", Mysterium) verchristlicht und verkirchlicht sind, womit die Priorität von Kol gegeben ist.

H. J. Holtzmann: Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, 1872; — M. Dibelius: An die Kolosser (in: Handbuch zum NT, [1912] 1927²); — Clayton R. Bowen: The original form of Pauls letter to the Colossians (Journal of Bibl. Lit. 43, 1924, S. 177 ff). — Ferner vgl. M. Dibelius: Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909, S. 125 ff. **Fascher.**

Kolping, Adolf (1813—65), * in Kerpen am Niederrhein, ursprünglich Schuhmachergeselle, dann unter großen Schwierigkeiten, aber mit außerordentlichem Lerneifer 1837 Gymnasiast in Köln, 1841 Student der Theologie in München, nachher in Bonn, 1845 zum Priester geweiht, zuerst Kaplan in Elberfeld. Hier Präses des Junggesellenvereins, wurde er durch die Gabe volkstümlicher Rede und Schrift und durch seine praktische Veranlagung und Kenntnis des Volkslebens der bahnbrechende Jugendpfleger der kath. Kirche, der „Gesellenvater", der als Domvikar in Köln, als Rektor der Minoritenkirche daselbst und als päpstlicher Geheimkämmerer seinen ganzen Einfluß dafür geltend machte, die kath. männliche Jugend in Gesellen- und Handwerkervereinen zu organisieren, und vor allen den Nachdruck darauf legte, Vereinspräsides, d. h. gute und geschickte Vereinsleiter auszubilden. — ¶ Katholisch-Sozial, 3; ¶ Jugendverbände, 2.

S. G. Schäffer: A. K., der Gesellenvater, 1880. **Mahlin**

Kolportage (franz. = das von Haus zu Haus Tragen) bezeichnet den Schriftenverkauf bei Hausbesuchen. Zu unterscheiden sind Geschäfts- und Gesinnungs-K. Die erstere, den Instinkten der Masse entgegenkommend, vertreibt dementsprechend in erster Linie weniger werthafte Literatur. Daraus entstand der Begriff: „Hintertreppen-Literatur", d. h. Schriften, die auf der Hintertreppe, d. i. bei proletarischen Bewohnern der Höfe oder bei Bediensteten, angeboten werden. Daher hat der Ausdruck „K." auch in übertragener Bedeutung den Sinn des Fragwürdigen, Anrüchigen, Sensationell-Unwirklichen erhalten (vgl. Georg ¶ Kaisers parodistisches Schauspiel „Kolportage"). — Gesinnungs-K. wird getrieben unter propagandistischen, missionarischen und volksbildnerischen Gesichtspunkten. Die propagandistische Gesinnungs-K. steht im Dienst bestimmter politischer und weltanschaulicher Verbände. Seit dem Weltkrieg starker Auftrieb der Sekten-K., z. B. der Ernsten Bibelforscher (eigene Druckereibetriebe!). — Die missionarische K. ist ein Arbeitsgebiet der Inneren Mission seit ¶ Wichern. Der Begriff „Schriftenmissionar" entsteht. Ziel der K. ist möglichst starke Verbreitung von Blättern, Broschüren („Traktate") und Büchern „erweckerischer" Tendenz. Träger dieser K. sind Missionsgesellschaften und christliche Verlagsgesellschaften. Auch kirchliche Stellen nehmen die Arbeit auf: Landes- und Synodal-K. Heute liegt diese evangelisatorische K. in den Händen der Synodal-Kommissionen bzw. der Landesverbände der Inneren Mission, sowie bestimmter größerer Verlagsgesellschaften (z. B. Agentur des Rauhen Hauses); Methode: „Lauf-K." einzelner Schriftenmissionare, daneben neuzeitlichere Versuche: K.-Auto. — Neben den evangelisatorischen haben auf die neuere K. auch volksbildnerische Gesichtspunkte eingewirkt; inhaltlich: zu bewußt erweckerischen gesellt sich die Tendenz zur Mitgestaltung des Gesamtlebens der besuchten „Kundschaft"; deshalb nicht nur Schriften apologetischen und evangelisatorischen Inhalts, sondern auch allgemeinere Stoffe, erzählende Literatur, Erziehungsfragen u. dgl.; methodisch: nicht nur einmaliger, zufälliger Besuch, sondern Versuch, die Wirkung zu verbreitern und zu verlängern. Aus dieser Zielsetzung ergeben sich folgende Forderungen: Eine organisierte K. für größere Kreise muß zurücktreten, da eine den provinziellen und örtlichen Besonderheiten angepaßte K., die nicht nur Buchverbreitung, sondern auch Buchpflege treiben will, möglichst in tensive Durcharbeitung verlangt. Darum: Bezirks-K. Größe nach den jeweiligen Bedürfnissen und Möglichkeiten (Provinz, Kreis, Diözese, Einzelort). — Praktische Hinweise: a) den Pfarrämtern wird von Träger der K. die Route des Bücherboten mitgeteilt sowie die Tage, an denen er voraussichtlich den Pfarrort berührt; b) die Gemeinde wird auf die Tätigkeit des Bücherboten vorbereitet: durch Hinweis im Sonntagsblatt (möglichst mit Erwähnung und Besprechung der mitgeführten Schriften), Abkündigung von der Kanzel, Gemeindeabend über „das Buch", an dem der Bücherbote, falls er bereits eingetroffen ist, selbst das Wort ergreift. Gemeindeabend auch als Abschluß der K.; c) der Bücherbote nimmt nur wenig Bücher mit, die er genau kennt, meldet sich im Pfarrhaus, wo er unentgeltliches Quartier nachgewiesen erhält,

(nicht „Hausierer", sondern „Gast der Gemeinde"), erhält dort einen auf seinen Namen ausgestellten Ausweis, sowie eine, mit seelsorgerlichen Hinweisen mündlich erläuterte Namensliste, läßt sich für den einzelnen Ort viel Zeit: Möglichkeit zu mehrmaligen Besuchen desselben Hauses, an den Abenden Vorlese-Veranstaltungen usf.; d) Nacharbeit: Einrichtung einer dauernden Schriften-Niederlage im Ort möglichst unter Leitung eines nicht beamteten Gemeindegliedes. Diese ist der Stützpunkt für die Wiederkehr des Bücherboten und für dauernde Orts-K. (Büchertische auf Gemeinde-Veranstaltungen, Buchausstellungen zur Konfirmations- und Weihnachtszeit usf.); e) Die Schriftenbeschaffung liegt in den Händen des K.trägers. Bedingungen: siehe Wiederverkaufsbestimmungen der Vereinigung evg. Buchhändler. Auswahlliste herausgegeben von der Apologetischen Zentrale des Zentral-Ausschusses in Verbindung mit der Buchkammer des Evg. Preßverbandes (¶ Presse: VI; ¶ Buchgemeinschaften; ¶ Schriftenverbreitung). **Hinderer.**

Kolsrud, Nils Oluf, norwegischer Theologe, * 1885 in Toten, 1916 Dozent und seit 1921 Professor der Kirchengeschichte an der Universität Oslo.

Bf. u. a.: Bibeloversätteren Christian Thistedahl, 1913; Det norske Bibelselskab, 1916 (unvollendet); Olavskyrkja i Trondheim, 1914; Den norske Kirkes Mindeskrift ved Reformationens 400 aars Jubileum, 1917 (enthält den von K. wiederentdeckten Entwurf der norwegischen Bischöfe zu einer norwegischen Kirchenordinanz 1604); Jens Nilssön, To og Tredive Predikener (Univ.-Programm zum Reformationsfeste 1917). — Seit 1913 Mitherausgeber von „Norsk theol. Tidsskrift" und seit 1921 Redakteur von „Norvegia Sacra, Aarbok til kunnskap om den norske Kirke i fortid og samtid". **Brandrud.**

Kolumbusritter (Knights of Columbus), eine 1882 in New Haven (U.S.A.) gegründete Gesellschaft zur Verbreitung kath. Erziehung, Stärkung der kath. Glaubensgemeinschaft und wirtschaftlichen Unterstützung von römischen Katholiken in den Vereinigten Staaten. Der Orden ist nicht nur in allen Staaten, sondern auch in Neufundland und auf den Philippinen, in Mexiko, Kuba, Panama und Südamerika organisiert. Er hat die wissenschaftliche und literarische Propaganda des kath. Glaubens durch Wandervorlesungen, Stiftung von Lehrstühlen, kath. Bibliotheken und Stipendien sehr wirksam betrieben. Da die römischen Katholiken der U.S.A. sich zumeist aus den Einwanderern ergänzen, steht der Orden in scharfem Gegensatz zu dem Hundertprozent-Amerikanertum (¶ Kukluxklan). Gegenüber der Zersplitterung evg. Glaubensart in den U.S.A. und der Interesselosigkeit an christlichen Glaubensangelegenheiten sind die K. eine geistige und politische Macht der kath. Kirche. Der Kolumbustag, 12. Oktober, ist ihr Festtag, den sie zum Nationalfeiertag erheben wollen.

CathEnc. VIII, S. 670 f. **Bornhausen.**

Komander (= Dorfmann), Johann (1484 oder 1485—1557), Reformator Graubündens, * in Maienfeld, in St. Gallen ¶ Vadians und in Basel ¶ Zwinglis Mitschüler, kam 1524 als Pfarrer an die St. Martinskirche nach Chur. Auf dem Religionsgespräch zu Ilanz (7. Jan. 1526) disputierte K. auf Grund von 18 Thesen erfolgreich gegen Abt Theodor Schlegel vom St. Luziuskloster zu Chur. Zu Ostern wurde die evg. Abendmahlsfeier eingeführt und zu Pfingsten auf einem Bundestag zu Davos eine Art Parität vereinbart. Einem raschen Fortgang der Reformation in Graubünden wehrten die Wiedertäufer (Georg Blaurock); doch fand der unermüdliche K. treue Gehilfen in Johannes Blasius und in dem Engadiner Philipp Gallicius. 1537 erfolgte die Gründung der eigentlichen evg. Kirche Graubündens durch Bestellung einer in ihrer Form noch heute bestehenden Geistlichkeits-Synode. Eine gewisse Lehreinheit kam durch Gründung einer höheren Schule, durch K.s Katechismus (romanisch von Jak. Samuel Biveroni, 1552), sowie durch die vor allem gegen im Veltlin auftretende italienische Spiritualisten gerichtete Confessio Rhaetica (1552) zustande (¶ Schweiz).

O. Herold: J. K. (ZSchw VIII, 1891, S. 159 ff); — Briefwechsel K.s in: Quellen zur Schweizer Geschichte XXIII, 1904, S. IX ff; — RE³ X, S. 653 ff; XXIII, S. 794; — E. Camenisch: Bündner Reformationsgeschichte, 1920. **Straßer.**

Kometen. Alle antiken Kulturvölker haben den „Wundern des Himmels" die größte Beachtung zuteil werden lassen. Auf ihnen baut sich die ¶ Astrologie auf. Als solche „Wunder" gelten vorzugsweise selten auftretende, nicht periodisch wiederkehrende Erscheinungen; unter ihnen die K. Zeit- und Staatenwechsel kündend (Shakespeare), erscheinen sie vor Kriegen, dem Tode mächtiger Herrscher (Peters des Großen), oft in wunderlichen Gestalten. Sie verkünden allgemeinen Verfall der gesellschaftlichen Ordnung und Gesittung. Ihr furchtbarstes Prototyp bringt durch Brandvernichtung den Weltuntergang (Indien). Ihrer Form nach sind sie dort feurige, mit Kopf und Schweif ausgestaltete Dämonen, zu Zeiten aber auch kopflose Rümpfe. Als erstere bedrängen sie die übrigen Sterne (durch Feuerqualen) und verfinstern sie durch ihren Rauch, als letztere rufen sie in unsichtbarer Gestalt kleinere Schäden hervor. Meist treten diese K. scharenweise in berechenbaren Zeitabständen und Weltengegenden, alles erdenkliche Unglück vorausverkündend oder begleitend, während der ganzen Zeitperiode, die zwischen Weltentstehung und Weltvernichtung liegt, auf. In ethischem Sinne werden sie zunächst zu Teilerscheinungen des durch die menschliche Sünde verursachten chaotischen Naturzustandes (die menschliche Schuld verwirrt das geregelte Himmelsbild); sodann zu Warnungssignalen der Götter. „Stets wird" — so lehrt von ihnen ein indischer Text — „das Verhängnis durch übergroße Begier, Unwahrhaftigkeit, Gottesleugnung oder falsche Religionsanwendung, durch menschliche Verfehlung hervorgerufen. Dann zürnen immer die Götter und schaffen deshalb alle Wahrzeichen. Diese breiten sich, Verderben bringend, in der Welt aus und manifestieren sich in sichtbaren Gestalten."

Zusammenhängende Darstellung fehlt. — Vgl. J. v. Negelein: ARW 26, 1928, S. 241 ff; — Boll-Bezold: Sternglaube und Sterndeutung 1926³, S. 51. **v. Negelein.**

Kommende bedeutet die Uebertragung und Verwaltung eines kirchlichen Amtes und besonders auch der damit verbundenen zeitlichen Güter, ohne daß der Beneficiat die Pflichten des Amtes zu übernehmen und zu erfüllen hat. Nach dem kanonischen Recht sollten K.n nur im Falle der Erledigung eines Kirchenamtes (Verhinderung oder Suspension des eigentlichen Inhabers) zur vorübergehenden Verwesung erteilt werden. Das Institut wurde jedoch sehr häufig gemißbraucht und unter Umgehung des Verbotes der ¶ Kumulation von Kirchenämtern K.n auf Lebenszeit ohne Auferlegung von Pflichten verliehen; selbst das ¶ Tridentinum konnte dem Mißbrauch nicht steuern. — Eine besondere Art von (uneigentlichen) K.n bildeten die bei den geistlichen Ritterorden vorkommenden, einzelnen Rittern (Komturen) gegen Verrechnung und bloße Erlaubnis, aus den Einkünften einen standesgemäßen Unterhalt zu beziehen, anvertrauten Güter, die allmählich den Charakter von Benefizien annahmen.

Lehrbücher des ¶ Kirchenrechts; — RE³ X, S. 656 f. **Arndt.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kommunismus.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Kirchengeschichtlich; — III. K. und Bolschewismus.

Kommunismus: I. Religionsgeschichtlich. Als religiös begründeten K. kann man den der ¶ Pythagoräer wohl nicht bezeichnen, auch wenn die Beschreibung desselben (vgl. namentlich Jamblichos, de vita Pyth. 29. 168) zweifellos derjenigen des sogenannten urchristlichen K. in der Apgsch (s. II) zum Vorbilde gedient hat. Wohl aber schilderte einen solchen der utopistische Roman des Jambulos (bei Diodor, biblioth. II, 55 ff), sofern die Mitglieder dieser Genossenschaft, die das gesamte wirtschaftliche und soziale Leben zu regeln hätte, zugleich die Sonne verehren sollten. Tatsächlich verwirklicht hat einen religiösen K. (einschließlich einer gewissen Weibergemeinschaft) nur der um 500 n. Chr. im Parsismus entstandene Mazdakismus (¶ Perser: II), und zwar, weil er den Beifall des Königs Kawâd (489—531) fand. Auf die Dauer wurde er freilich auch diesem unerträglich, so daß letzterer kurz vor seinem Tode seinem Nachfolger Chosrau gestattete, durch ein Massaker der Bewegung ein Ende zu machen.

Th. Nöldeke: Orientalischer Sozialismus (Deutsche Rundschau 18, 1879, S. 284 ff). **Carl Clemen.**

Kommunismus: II. Kirchengeschichtlich. Im Unterschied von allen kommunistischen Theorien und Experimenten im Griechentum (s. I) und Judentum (¶ Essener) kannte das Urchristentum nur die streng religiöse Gleichheit aller Menschen vor Gott, verbunden mit einem Verzicht auf eine gewaltsame Umgestaltung der bestehenden sozialen Ordnung. Davon bildete der in der Folgezeit als Musterbeispiel so bedeutsam gewordene „Liebeskommunismus" der Urgemeinde keine Ausnahme, da er Familie wie Privateigentum unangetastet ließ, keine äußerliche Gleichheit schuf und alles auf das Prinzip einer durch das Liebesgebot motivierten Freiwilligkeit stellte (¶ Armut: I, 1; ¶ Armenpflege: III, 2 a; ¶ Eigentum, 5 a). Unter dem Einfluß fremder Gedanken (Geringschätzung der Materie), in Fortsetzung des alten Ideals und in seiner Ueberspannung als Reaktion gegen die einsetzende Verweltlichung gewann im Gefolge des Enthusiasmus ein gewisser Radikalismus an Boden. Wir begegnen ihm bei der durch Plato beeinflußten Güter- und Frauengemeinschaft eines ¶ Karpokrates, in den montanistischen und donatistischen Kreisen (¶ Montanismus, ¶ Donatismus), bei den revolutionären Circumcellionen Nordafrikas (¶ Afrika: I, 4) und endlich im ¶ Mönchtum (: II), das aus religiösen und asketischen Motiven den Gemeinbesitz einführte, und von dem ¶ Chrysostomus bewundernd sagte: „So lebt man heute in den Klöstern, wie einst die (jerusalemischen) Gläubigen lebten". Von hier aus wurde die Kompromißethik der Väter des 4. Jhd.s beeinflußt, die mit Hilfe des von der Stoa entlehnten ¶ Naturrechtes die gegenwärtigen Verhältnisse anerkannten, den K. in die Urzeit verlegten und von den Reichen nur eine großzügige Liebestätigkeit forderten (vgl. ¶ Eigentum, 5 a, Sp. 63). Zeitweilig zurückgedrängt lebten die radikalen Ansichten in den mittelalterlich-kommunistischen Bewegungen wieder auf, die mit der Bibel als unbedingt verpflichtendem Gesetz vollen Ernst machten und den Urstand verwirklichen wollten. Es handelt sich um komplizierte Gebilde, die vom Armutsideal der franziskanischen ¶ Spiritualen (¶ Armut: I, 2) beeinflußt sind oder von der Zukunftserwartung der Joachimiten (¶ Joachim v. Floris), die sich bald unter mystischem Einfluß in kleinen Kreisen zusammenfanden, um auf kommunistischer Grundlage ganz der Beschauung zu leben (¶ Beginen und Begarden ¶ Brüder vom gemeinsamen Leben), bald unter dem Druck sozialer Verhältnisse im kommunistischen Naturrecht eine Legitimierung ihrer revolutionären Ansichten sahen (englischer Bauernkrieg 1381, deutscher Bauernkriege 15./16. Jhd.; ¶ Bauernkrieg). Im Hussitismus (¶ Hus, 2) begegnen wir beiden Formen der aggressiven, revolutionären Bewegung bei den Taboriten, und den kleineren mehr passiven Kreisen bei den böhmisch-mährischen Brüdern, die sich aus ¶ Peter von Chelčitzky (¶ Brüderunität: I, 1) schafften, und in denen der christliche K. vielleicht seine reinste Ausprägung erfuhr. Beiden Formen begegnen wir ebenfalls in den täuferischen Bewegungen der Reformationszeit (¶ Wiedertäufer). Das Wirken der Zwickauer Propheten in Wittenberg (1521/22), der von den Taboriten beeinflußte Thomas ¶ Münzer und der Versuch einer gewaltsamen Aufrichtung des himmlischen Jerusalems auf kommunistischer Grundlage in Münster (Johann Matthys 1535) sind beredte Zeugen der radikalen Richtung, während die erst im 30jährigen Krieg verschwundenen Huterischen Brüder (¶ Hut, Jakob) ruhige, in sich abgeschlossene Zirkel bildeten (hier sogar gemeinsame Kindererziehung). Die von Heinrich ¶ Niclaes begründete familia caritatis (etwa 1530; ¶ Familisten) wirkte zusammen mit täuferischen Anschauungen nach England hinüber, und in der englischen Revolution des 17. Jhd.s erlebten kommunistische Gedanken vorübergehend eine neue Auferstehung: die von den Familisten sich abzweigenden Ranters (¶ Seekers) und die Diggers, eine unter Winstanleys Leitung stehende kommunistische Gruppe (¶ Levellers); von hier laufen Fäden zu ¶ Owen und damit zu den Anfängen des englischen ¶ Sozialismus. In der KG. hat der K. im 18./19. Jhd. keine nennenswerte Rolle mehr gespielt. Nur einzelne, mit der Kirche unzufriedene Schwärmer haben ihn in kleinen Kreisen nach dem Vorbild von Apgsch 2 zu verwirklichen gesucht: die Labadisten in Holland (¶ Labadie; 1692 die Gütergemeinschaft aber wieder aufgehoben), die etwa 1700 in Deutschland entstandene Sekte der „Inspirierten" (¶ Inspirationsgemeinden), die ¶ Shakers (Schüttler), die unter Führung von Georg Rapp 1803/04 von Württemberg auswandernden ¶ Harmonisten und die ¶ Perfektionisten (Bibelkommunisten), die vorübergehend auch die Frauengemeinschaft eingeführt hatten. Fast alle diese Gruppen siedelten sich in Nordamerika an, brachten es hier zu gewissem Wohlstand und vegetieren z. T. heute noch weiter. Während die protestantischen Kirchen mit dem Geist der bürgerlichen Gesellschaft und deren kapitalistischen Wirtschaftsformen eng verbunden sind, greift der Katholizismus auf sein mittelalterliches Erbe zurück und verkündet neuerdings einen gemäßigten, von der Kirche beaufsichtigten „Kommunismus" (Leo XIII; ¶ Eigentum, 5 b, Sp. 64). Es ist aber sehr bezeichnend, daß sich die große sozialistisch-kommunistische Bewegung außerhalb der Kirchen entwickelt hat, und daß sie in Gegensatz zu ihnen ein ursprünglich religiöses Ideal profanisiert und damit verendlicht hat.

Zum Ganzen vgl. G. Uhlhorn: Die christliche Liebestätigkeit, 3 Bde., 1895³; — E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1923³; — Hans v. Schubert: Christentum und K., 1919; — G. Sodeur: Der K. in der Kirchengeschichte, 1920; — RE³ X, S. 659 ff. — Aus der reichen Einzelliteratur vgl. außer den zu ¶ Armut (: und ¶ Eigentum genannten Schriften L. Brentano: Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums (SMA 1908 — Joh. Behm: K. und Urchristentum (NkZ 1920, S. 275 ff

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

— J. Seipel: Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter, 1907; — A. Biglmair: Zur Frage des Sozialismus und K. im Christentum der ersten drei Jahrhunderte (in: Festgabe für Albert Ehrhardt, 1922, S. 73 ff); — Herbert Schönemann: K. im Reformationszeitalter, 1919; — H. v. Schubert: Der K. der Wiedertäufer in Münster (SHA 1919); — Lydia Müller: Der K. der mährischen Wiedertäufer, 1927; — Hans Ritschl: Die Kommune der Wiedertäufer in Münster, 1923; — E. Bernstein: K. und soziale Strömungen während der englischen Revolution, 1895; — Berens: The digger movement in the days of the commonwealth, London 1906; — Fr. Gerlich: Der K. als Lehre vom 1000jährigen Reich, 1920.

W. Völker.

Kommunismus: III. K. und Bolschewismus.

1. Grundanschauungen des K.; — 2. Aufgaben der kommunistischen Bewegung; — 3. Organisation und Taktik; — 4. Zur Geschichte des russischen Bolschewismus; — 5. Geist und Apparat des russischen B.; — 6. Verwirklichung des russischen B.

1. Der K. der Gegenwart ist ein Teil der internationalen marxistischen Arbeiterbewegung. Er steht in scharfem Gegensatz zu dem anderen, sozialdemokratischen Teil der marxistischen Arbeiterbewegung (¶ Sozialismus). Das marxistische Element unterscheidet ihn von seinen utopischen Vorläufern. Dieses besteht in dem Bewußtsein von der Beschränktheit der menschlichen Kraft des Individuums und der Gruppe gegenüber der Gewalt des geschichtlichen Schicksals. Darum ist wissenschaftlich begründete Einsicht in die Bedingungen der geschichtlichen Lage und Entwicklung Voraussetzung für den beschränkt möglichen Einsatz revolutionären Willens der Arbeiterklasse, der selbst, wenn auch umgeformt, Produkt dieser Entwicklung und damit auch historisches Datum ist.

Die wichtigsten Etappen der Entwicklung bezeichnen die Namen Marx, Rosa Luxemburg und Lenin.

a) Karl ¶ Marx analysiert das ökonomische Geschehen in der kapitalistischen Gesellschaft (¶ Kapitalismus). Das Ergebnis ist eine schematische Einsicht in die wirtschaftlichen Vorgänge, wie sie sich regelmäßig wiederholen, und in die Richtung ihrer Entwicklung. Diese führt nach Marx notwendig zum Untergang der ganzen bestehenden Wirtschafts- und damit Gesellschaftsverfassung. Dem ¶ Proletariat fällt dabei die historische Mission zu, diesen Untergang zu beschleunigen und im historisch richtigen Zeitpunkt zu beschließen. Diese Ergebnisse sind aber nicht vollkommen zwingend erwiesen und die Analyse bleibt zu sehr im bloß Schematischen haften. Deshalb sind daraus die Fragen, ob und in welchem Umfang, zu welchem Zeitpunkt, mit welchen Mitteln und mit welchem Ziel der politisch organisierte Wille des Proletariats im historischen Prozeß wirksam eingesetzt werden kann, nur vieldeutig zu beantworten. So ist es möglich, daß die verschiedenen Richtungen der Arbeiterbewegung, so sehr sie sich in diesen Fragen voneinander unterscheiden, sich alle auf Marx stützen.

b) Einen ersten Versuch, über den Marxschen Schematismus hinauszukommen, ohne seine Grundstellung aufzugeben, machte Rosa Luxemburg in ihrem Werk „Die Akkumulation des Kapitals", 1913. Sie sucht darin nachzuweisen, daß der Kapitalismus aufhören müsse zu existieren, wenn ihm kein nichtkapitalistischer, agrarischer Absatzraum zu seiner weiteren Ausdehnung mehr zur Verfügung stehe. Zwar stehen solche Märkte heute noch der Erschließung offen in den großen agrarischen Ländern Asiens, Afrikas und teilweise Amerikas. Doch ist der Zeitpunkt abzusehen, an dem die ganze Welt kapitalistisch durchdrungen ist. Dann muß nach Rosa Luxemburg der Kapitalismus in seinen eigenen Waren ersticken. Dieser Untergang wird sich aber nicht reibungslos vollziehen. Die Kapitalisten der verschiedenen Länder werden mit Hilfe der Militärmacht ihrer Staaten versuchen, sich den kostbaren Lebensraum durch koloniale Expansion zu sichern und die Konkurrenten im Krieg zu vernichten. Daraus ergibt sich zwangsläufig der moderne imperialistische Krieg, der indessen das Verhängnis nicht ausschalten, sondern nur hinausschieben kann. Hier ist nun ein konkreter Ansatzpunkt für die revolutionäre Arbeiterklasse klar gegeben: Der imperialistische Krieg zeigt, daß das Ende des Kapitalismus nahe ist; er gibt der Arbeiterschaft das Signal und zugleich die Parole zum Eingreifen. Sie lautet: Verwandlung des imperialistischen Krieges in den revolutionären Bürgerkrieg, der den Versuch einer Kapitalistengruppe, sich auf Kosten einer anderen noch für eine kurze Frist zu stabilisieren, verhindern soll, und der dadurch zum Beginn eines sozialistischen Neu-Aufbaus der Welt hinführt. Diese Theorie war bestimmend für die Haltung des extrem-radikalen Flügels der deutschen Sozialdemokratie während des Weltkrieges, der daraus unter Führung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht die praktischen Konsequenzen zog. Das führte zur Abspaltung dieser Gruppe von der ¶ Sozialdemokratie. Sie machte sich als Spartakusbund selbständig und legte so den Grundstein für die spätere Bildung der Kommunistischen Partei Deutschlands.

c) Die Anschauungen ¶ Lenins beherrschen heute die kommunistische Bewegung der ganzen Welt, damit auch die Deutschlands. Sie entnehmen aus dem Marxismus ohne viel kritische Bedenken die Hauptvorstellungen vom Wesen des Kapitalismus und der Funktion der Klassen und des ¶ Klassenkampfes. Die besondere Leistung Lenins besteht darin, über die schematische Einsicht in den Ablauf der kapitalistischen Entwicklung hinaus zur Erschließung eines konkreten Tatbestandes innerhalb dieses Systems geschritten zu sein. Dazu führt ihn der fanatische Wille zur Revolutionierung ¶ Rußlands, der sich durch keinerlei theoretische Bedenken wegen der „Unreife" dieses Landes aufhalten läßt (vgl. 4. 5. 6). Dazu befähigt ihn, den großen Politiker und Taktiker, ein genialer Spürsinn für das in jeder bestimmten Situation Mögliche und Notwendige. Am Anfang steht bei ihm die Tat, nicht mehr nur eine allgemeine wissenschaftliche Analyse des Gesamtprozesses. Der Uebergang zur praktischen Politik zwingt zur Orientierung der Anschauungen am unmittelbar Gegebenen. An die Stelle allgemeiner Theorien tritt eine genaue Beobachtung aller weltwirtschaftlichen, weltpolitischen und sozialen Erscheinungen. Aus diesen Daten versucht man, eine einheitliche Anschauung des ganzen Weltgeschehens im Sinn des K. herauszudeuten. Da diese Aufgabe eindeutige Lösungen nicht zuläßt, besonders, wenn die Deutung selbst durch taktische Rücksichten beeinflußt wird und eine strenge Theorie etwa im Sinne Luxemburgs fehlt, so ist das Resultat eine sehr schwankende Basis für eine streng disziplinierte Weltrevolutionsbewegung. Die „richtige", d. h. verbindliche Deutung wird von dem Kongreß der kommunistischen Internationale beschlossen. Der 6. Weltkongreß von 1928 hat die Entwicklung der Nachkriegszeit in drei Perioden eingeteilt: Die erste „Periode von Versailles" enthalte politisch die Vorherrschaft Frankreichs auf dem Kontinent, die Unterdrückung Deutschlands, die Interventionskriege Frankreichs und Englands gegen Rußland, ökonomisch die Liquidation der Kriegswirtschaft. Beendet wird die Periode durch den Ruhreinfall. Die zweite Periode, die der zeitweisen Stabilisierung

des Kapitalismus, erzeuge das politische Uebergewicht Englands über Frankreich (Dawes-Plan, Locarno, Deutschland im Völkerbund), den Beginn der Einkreisung Sowjet-Rußlands durch England; ökonomisch werde durch die Rationalisierung eine gewisse Erholung des Kapitalismus hervorgerufen. Die dritte Periode, etwa seit 1927, bringe die Krisis der Stabilisierung des Kapitalismus, Verschärfung der außenpolitischen Spannungen, vor allem gegenüber Rußland, erhöhte innerpolitische Explosionsgefahr infolge der Wirtschaftskrise (Krisis des Parlamentarismus, drohender Faschismus), endlich wachsende revolutionäre Bewegungen in den Kolonialländern. Das alles ergebe das Näherkommen einer objektiv revolutionären Situation; für die kommunistische Bewegung folge daraus erhöhte Aktionsbereitschaft.

2. Aus diesen Anschauungen ergeben sich für die kommunistische Bewegung eine Reihe von Aufgaben: eine Generalaufgabe, eine Anzahl vorbereitender Aufgaben und einige Aufbauaufgaben. Die letzteren bestehen in der Verpflichtung, dem Sowjetstaat Rußland in seinem Aufbau zu helfen und ihn vor Störungen von außen zu bewahren. Die Generalaufgabe ist natürlich, zu gegebener Stunde die Revolution durchzuführen, einstweilen aber dazu bereit zu sein. Diese Bereitschaft herzustellen, ist Inhalt der vorbereitenden Aufgaben. Dazu gehört vor allem die Formierung des ¶ Proletariats zu einem seinen Führern blindlings folgenden Revolutionsheer. Das erfordert eine unermüdliche Erziehungsarbeit. Die Proletarier sollen sowohl zu klarem Bewußtsein ihrer Klassenlage, als auch zur Opferbereitschaft für die Klassengenossen gebracht werden. Dabei ist die Unterstützung und strategische Leitung junger revolutionärer Bewegungen in den Kolonialländern (Beispiele China, Marokko, Indien) nicht weniger wichtig als der Kampf um die Arbeiter der eigentlichen Industrieländer.

3. Zur Durchführung dieser Aufgaben ist die Kommunistische Partei berufen. Sie hat demnach eine zweifache Funktion: Ausbildung der Massen zum Klassenkampf und Führung der Armee im Ernstfall. Diese Aufgaben bestimmen den Charakter der Partei. Die strategische Führung steht ihr nicht zu; sie liegt für alle Länder in den Händen der kommunistischen Internationale, die den Feldzug für die Weltrevolution nach dem von ihr sanktionierten „leninistischen" Weltbild aufbaut. Oberster und absoluter Grundsatz sowohl für die Partei als ganzes, als auch für alle Mitglieder ist die Disziplin. Straffster Zentralismus ist daher die adäquate Organisationsform für die Partei. Je schwankender die Grundlage der Politik, die Deutung des Weltgeschehens ist, desto rücksichtsloser muß die Einheit der Bewegung durch die Disziplin gewahrt werden. Sie ist außerdem entscheidend für die Ethik des Kommunisten: private Skrupel sind weniger wichtig als Gehorsam im Dienst der Bewegung. Unter den Gesichtspunkten der Disziplin, der Zuverlässigkeit, der Arbeitswilligkeit und schließlich auch der Intelligenz wird die Mitgliedschaft der Partei ausgelesen.

Das Hauptgewicht der praktischen Arbeit wird sinngemäß auf die Erziehungsarbeit gelegt. Im Kampf um die Arbeiter stoßen die Kommunisten mit anderen Mächten zusammen, die auf den Arbeiter Einfluß haben oder ihn anstreben. Die wichtigsten sind die Kirchen und die Gewerkschaften. Da sich kirchliche und religiöse Gebundenheit der Arbeiter der Erziehung zum Klassenkampf hemmend entgegenstellt, werden Kirche und Religion mit allen Mitteln und radikal bekämpft (¶ Arbeiter: II). Das bedeutet nicht unbedingt, daß die ethische Haltung der Kommunisten in absolutem Widerspruch zum Inhalt etwa der christlichen Ethik steht. Maßgebend ist nicht der innere Wert, sondern die historische Wirkung der bekämpften Einstellung (¶ Klassenkampf, 2).

Die eigentliche Erziehungsarbeit soll in den ¶ Gewerkschaften geleistet werden. Die Einstellung der Gewerkschaftsführer und der Mehrheit der Mitglieder ist aber der kommunistischen genau entgegengesetzt. Danach geht die Entwicklung des Kapitalismus stetig in der Richtung eines langsamen Anstiegs, begleitet von wachsendem Massenwohlstand, vor sich. Der Sinn gewerkschaftlicher Arbeit liegt deshalb in der Sorge für immer wachsende Teilnahme der Arbeiter am allgemeinen Fortschritt, während für die Kommunisten Reformen nur Nebenprodukt revolutionärer Klassenkämpfe sind, da sie natürlich den Zusammenbruch des Systems nicht aufzuhalten vermögen. Aus diesem Gegensatz entspringen die schweren Kämpfe, die zwischen den Kommunisten und der mit der Sozialdemokratie verbundenen Gewerkschaftsmehrheit heute geführt werden. Grundsätzlich dasselbe gilt für die Beteiligung der Kommunisten an den Wahlen, für die Mitwirkung in Parlamenten, Betriebsräten, Sport- und Kulturorganisationen. All das ist nur wichtig als Plattform für die Agitation.

Sternberg: Der Imperialismus, 1926; — S. Marc Reformismus und Radikalismus in der deutschen Sozialdemokratie, 1927; — Christo Kabaktschieff: Die Entstehung und Entwicklung der Komintern, 1929; — Josef Lenz: Was wollen die Kommunisten?, 1927. **Stockburger**

4. Die „Russische kommunistische Partei (Bolschewiki)" ist ein Sprößling der „russischen sozialdemokratischen Arbeiterpartei", welche im Jahre 1898 gegründet worden ist. Als ihre bedeutendsten Theoretiker sind zu nennen: Plechanow („Monistische Auffassung der Geschichte") und Peter Struve („Kritische Bemerkungen über die ökonomische Entwicklung Rußlands"). Weniger wesentlich ist Lenins Arbeit: „Ueber die Entwicklung des Kapitalismus in Rußland". Er ist von Anfang an der energische Organisator und Praktiker. Im Sommer 1903 auf dem 2. Parteitage (Brüssel-London) kommt es zur Spaltung der Partei in zwei Parteien. Hinter Lenin steht die Mehrheit (daher Bolschewiki von bolsche = mehr). Hinter Martow die Minderheit = Menschewiki. Die ideologische Basis dieser organisatorischen Trennung ist ¶ Lenins Kampf (1898—1901) gegen den Oekonomismus (russischer Revisionismus; ¶ Sozialismus). Die Grundthesen, auf die er seine Partei gründet, sind: Hegemonie des Proletariats, Ablehnung jeglichen Zusammengehens mit der Bourgeoisie, grundsätzliche Herabsetzung der demokratischen Prinzipien und Institute und eine durchgreifend zentralistische Parteiorganisation mit militärisch fester disziplinärer und finanzieller Bindung jedes Mitgliedes an ihre Geheimorganisationen („Der Bürokratismus, entgegen dem Demokratismus, ist das Organisationsprinzip der revolutionären Sozialdemokratie", Lenin). Gleich nach Kriegsausbruch 1914 verbreitet das Zentralkomitee einen Aufruf mit der Forderung, den imperialistischen Krieg in Bürgerkrieg zu verwandeln. Für diesen Gedanken kämpft Lenin leidenschaftlich in Zimmerwald (September 1915) und Kinthal (Februar 1916). Die Kinthaler Konferenz beschließt, den extrem pazifistischen Flügel als sozialistischen Parteien organisatorisch zu einigen und ihre völlige Unabhängigkeit von „den nationalistischen Sektionen des internationalen Proletariats zu pro-

klamieren; mit allen Mitteln den sofortigen Kriegsabschluß herbeizuführen und diesen Abschluß mit der Machtergreifung seitens des Proletariats und der Vernichtung des Privateigentums zu verbinden." Zugleich verwirft sie alle Mittel des bürgerlichen Pazifismus (¶ Friedensbewegung): Einschränkung der Bewaffnung, Arbitrage und die Verwandlung kleiner Nationen in Staaten. Das Organ der Weltrevolution ist damit fertig. Vom ersten Augenblicke der russischen Revolution (¶ Rußland) haben die Bolschewiki nur ein Ziel: von Petersburg aus die Weltrevolution ins Leben zu rufen und zum Ziel zu führen. Ihr Programm ist: Reale Vernichtung der russischen Streitmacht (Demoralisierung der Armee, Vernichtung des Offizierkorps), Organisation einer bolschewistischen Streitmacht in Petersburg; Befreiung der Soldaten- und Arbeiterräte von sozialchauvinistischem Einfluß; Ergreifung der Macht durch die bolschewisierten Sowjets. Gegen den Willen vieler seiner Parteigenossen gelingt es Lenin, am 18. Oktober 1918 die Macht zu ergreifen. Seit dem 7. Kongreß (Januar 1918) nennt sich die bolschewistische Partei nicht mehr „Russische sozialdemokratische Partei", sondern „Russische kommunistische Partei" (Bolschewiki).

5. a. Der B. definiert sich selber als die einzig richtige Interpretation des Marxismus (¶ Marx), womit er sein mit vielen blanquistischen, anarchistischen (¶ Anarchismus), syndikalistischen (¶ Syndikalismus) und owenistischen (¶ Owen) Motiven widerspruchsvoll durchsetztes Wesen sicher nicht richtig trifft. Die Grundunterschiede zwischen Marxismus und B. sind folgende: Für den Marxismus besteht der Sinn der proletarischen Revolution in der Ergreifung der Staatsgewalt durch das Proletariat, der Sinn dieser Ergreifung in der Umwandlung des bürgerlichen Staates in den proletarischen, der Sinn dieser Umwandlung in dem Absterben des Staates überhaupt. Anders liegt es im B. Lenins Theorie beginnt mit der Beobachtung Marxens, daß „alle früheren Revolutionen die Staatsmaschinerie vervollkommnet haben", und verlangt mit radikaler Ueberbetonung der Marxschen These als Vorbeugungsmittel gegen dieses Resultat ein vollkommenes „Zerschlagen und Zerbrechen" nicht nur der Staatsmaschinerie, sondern des Staates überhaupt. Das proletarische Organ dieser Staatsvernichtung (Lenin nennt es Halbstaat) trägt aber bei ihm anderseits doch das Gepräge des Staates, allerdings nur im Sinne einer machtvoll zentralistischen „Zwangsorganisation" gegen die Bourgeoisie. So verbindet sich im B. extremster Etatismus mit absoluter Negation der Staats- und Rechtsidee. Der bolsch. Staat ist Staatsimitation im Dienste der Staatsvernichtung. Mit dieser Staatsauffassung hängt Lenins Verneinung der ¶ Demokratie und seine Theorie der proletarischen Diktatur zusammen. Im direkten Gegensatz zu Marx, für den die Idee der Demokratie im Prinzip immer bestehen blieb und der die Diktatur nur als Uebergangsform zur Sicherstellung der wahren Demokratie gegenüber Uebergriffen des Pseudodemokratismus verteidigte, trennt der B. prinzipiell demokratische Freiheit und diktatorische Gewalt; verneint das allgemeine ¶ Wahlrecht und behauptet als letzte Grundlage der proletarischen Diktatur nicht die Mehrheit der werktätigen Menschheit, sondern die absolute Wahrheit, in deren Besitz sich die Elite des Proletariats („proletarische Vorhut") befindet. „Die Diktatur des Proletariats ist eine vom Proletariat erkämpfte und auf die Gewalt gegen die Bourgeoisie begründete Herrschaft, die an keinerlei Gesetze gebunden ist".

5. b. Die Organisationsform der proletarischen Diktatur ist das Rätesystem (in der Revolution 1905 spontan entstanden; ¶ Betriebsräte). Dieses ist durch folgende zwei Momente charakterisiert: 1. durch die prinzipielle Beschränkung des Wahlrechtes auf die Arbeiter und die ärmsten Bauern (alle Versuche der Bourgeoisie, den Wahlvorgang, wenn auch indirekt zu beeinflussen, sind vom Revolutionsgericht als schwerste Verbrechen zu verfolgen). 2. Die Vereinigung der gesetzgebenden und verwaltenden Macht: Sektionen der Räte sind zugleich Organe der Staats- und Kommunalverwaltung. Das ganze System bezweckt die Wählbarkeit aller Beamten und kämpft einerseits gegen den ¶ Parlamentarismus, anderseits gegen den Bürokratismus. Die eigentliche Basis des B. ist Lenins Lehre von der revolutionären Unzulänglichkeit des werktätigen Volkes, die er bereits 1902 vertreten hat. Die Geschichte aller Länder beweist seiner Meinung nach, daß die Arbeiterbewegung aus eigener Kraft nie über die bürgerliche Politik des Trade-Unionismus hinauswachsen könne. Das sozialdemokratische Bewußtsein muß daher an die Arbeiterschaft von außen herangetragen werden. Die Aufgabe der revolutionären Intelligenz ist die Herbeiführung einer „Entgleisung" des Arbeiterbewußtseins von den ihm ursprünglich eigenen Bahnen der „nur Gewerkschaftlerei" (¶ Gewerkschaften). Das Proletariat ist demnach für Lenin in erster Linie nicht Subjekt der Revolution, sondern ihre soziologische Operationsbasis. Die Führer der Revolution sind professionelle Revolutionäre, welche den Klassencharakter des proletarischen Kampfes durch die proletarische Reinheit der von ihnen vertretenen Lehre zu garantieren haben. Nur eine andere Seite dieser Auffassung vom Wesen der proletarischen Diktatur ist die bolsch. Auffassung vom Verhältnis der Partei zum Staat. Die Sowjetkonstitution verschweigt bewußt die Rolle der Partei, aber Lenin sagt deutlich: „Wir müssen wissen und dürfen nicht vergessen, daß wie die juridische, so auch die faktische Konstitution der Sowjetrepublik darauf beruht, daß die Partei alles baut, verbessert und ernennt immer nach einem Prinzip". Diese Auffassung vertritt auch die offizielle, den Schulen empfohlene, Staatslehre von Gurowitsch. Bei dieser Rolle der Partei kommt alles auf das Kulturniveau und die proletarische Bewußtheit ihres Bestandes an. Hieraus der zähe Kampf, welchen die „alte Garde" des B. ununterbrochen gegen die „Verunreinigung" der Parteireihen kämpft. Als im Jahre 1921 die Partei von 45 000 Mitgliedern auf 700 000 angeschwollen war, beschloß die Parteileitung eine Generalreinigung: es wurden sofort 180 000 Mitglieder entfernt. Durch weitere Sichtung und Siebung reduzierte man den Parteibestand (1924) auf nur 350 000 Menschen. Neben diesem Massenausschluß geht der Prozeß der Neuwerbung Hand in Hand. Die Gesichtspunkte all dieser Manipulationen sind sehr mannigfaltig und gehen im einzelnen sehr ins Detail. Motive zur Exkommunikation sind nicht nur „unproletarische Abstammung", „Unehrlichkeit" und „Trunksucht", sondern auch „religiöse Neigungen" und „kulturelle Minderwertigkeit". Die Russ. komm. Partei ist somit ein hierarchisch struktuiertes Gebilde: den Volksmassen gegenüber eine privilegierte Klasse, ist sie in der Hand ihrer eigenen Parteiobrigkeit nur eine gehorsame Masse.

5. c. Die Macht der Partei stützt sich auf drei Momente: auf die Tscheka (Terror), auf die Rote Armee und auf die bolschewisierten Spitzenorgane der Gewerkschaften. Von den ersten Tagen der Machtergreifung an geübt, ist der Terror offiziell im Herbste des Jahres

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

1918 eingeführt worden. Wie es die bolsch. Instanzen und Führer öfters hervorgehoben haben, liegt sein Wesen nicht in der Bestrafung durch den Tod auch der geringsten Verbrechen, sondern „in der systematischen Vernichtung der Bourgeoisie als Klasse". „Sucht nicht in den Untersuchungsmaterialien Beweise dafür, daß der Angeklagte mit Tat oder Wort sich gegen die Sowjetmacht versündigt hat. Das Wesentliche ist, welcher Klasse er angehört; welches seine Abstammung, Bildung und Beruf sind. Diese Fragen bestimmen das Schicksal des Angeklagten. Darin besteht der Sinn und das Wesen des Roten Terrors" (Lacis — einer der Tschekaleiter). Die Formen des Terrors waren die denkbar schrecklichsten (Zersägen von Knochen, Aufspießen, beim Verhör halbstündiges Einsargen der Angeklagten zusammen mit verwesenden Leichen usw.). Die Zahl der Opfer ist nach der Arbeit von Prof. Melgunow (s. Lit.) auf ungefähr 1750000 Menschen zu schätzen. Doch schlimmer als diese Exzesse war die Tatsache der absoluten Zersetzung der Volksseele, welche der Terror mit sich brachte. — Die Bestimmung der Roten Armee ist nicht nur der Kampf gegen den äußern Feind, sondern die massenhafte Umprägung bäuerlichen Rohstoffes in komm. Halbfabrikat. Unter der kriegsdienstpflichtigen Jugend findet die Partei kaum 10% Kommunisten. So entsteht die Notwendigkeit, die jungen Bauern während der Dienstzeit in Kommunisten zu verwandeln. Diesem Zweck dienen die Erziehungsanstalten der Roten Armee. Im Jahre 1926 verfügte die politische Verwaltung des Kriegskommissariats über 6122 Schulen, 1158 Bildungszirkel, 757 Klubs und 1690 Bibliotheken. Diese unter dem Druck der militärischen Disziplin betriebene Volkserziehung ist die erfolgreichste Kommunistenproduktion der Diktatur (45000 Kommunisten in zwei Jahren). Von der Kaserne beziehen wie die Verwaltung so auch die Fabrik ihre Kommunisten. — Trotzdem Kommunisten kaum 12% der gesamten gewerkschaftlich organisierten Arbeiterschaft bilden, bestehen die Spitzenorgane der Gewerkschaftsorganisationen beinahe durchweg aus Kommunisten. Dieser Umstand bringt es mit sich, daß in allen Konflikten zwischen Arbeiterschaft und Fabrikleitung die Vertreter der Arbeiterschaft auf seiten der Direktion stehen. Neben der komm. Direktion und der komm. Arbeitervertretung ist es noch die „komm. Zelle" (Organisation aller Kommunisten des Betriebs), welche auf die Arbeiterschaft drückt. Dieses „Dreieck" liefert den unparteiischen Arbeiter auf Gnade oder Ungnade der Partei aus.

6. a. Daß die allgemein kulturellen und vor allem wirtschaftlichen Voraussetzungen für die Einführung des K. in Rußland nicht gegeben waren, darüber bestand für die Führer des B. kein Zweifel. Ist es trotz dieser Einsicht zum Versuch der kommunistischen Wirtschaftsgestaltung gekommen, so erklärt sich dieses aus der Ueberschneidung folgender Umstände: 1. Die internationale proletarische Revolution, um deren Willen Lenin die Macht ergriff, blieb aus; 2. die bolsch. Partei erachtete ihr Verbleiben an der Spitze der russischen Regierung förderlich für den Ausbruch der Weltrevolution; 3. sie konnte als komm. Partei vor den Augen des internationalen Proletariats keine andere Politik treiben als eine komm. Alle Wirtschaftsmaßregeln der bolsch. Regierung tragen deutlich den Stempel dieser konkreten Situation: sie sind Aufruhrsignale für das europäische Proletariat, kurzfristige Flickvorrichtungen zur Erhaltung der Partei am Ruder und Kampfakte gegen die antibolsch. Kräfte des Landes. Soweit sie symbolisch-agitatorischen und realen Vernichtungscha rakter tragen, sind sie dogmatisch auf die Endziele de K. gerichtet; soweit sie Selbsterhaltungsakte sin bedeuten sie reinsten Opportunismus. Die bolsch Regierung begann mit der Nationalisierung de Banken, der Uebergabe des Großgrundbesitzes an di provinziellen bäuerlichen Agrarräte und der Fabrike an die Arbeiterschaft. Dieser anarcho-komm. Period folgte eine bürokratisch-zentralistische. Dem Arbeite wurden alle Rechte so gut wie genommen und di Leitung der Fabriken sogenannten „Zentren" an vertraut (bestehen aus Kommunisten und Spezia listen). In der zweiten Hälfte 1918 begann man m der Nationalisierung der Industrie; Ende 1919 war si vollzogen. Ihr folgte die Nationalisierung des Priva handels, welche nichts anderes als die Radikalisierun des Staatskapitalismus der Kriegszeit war. Oktobe 1918 wurde der gesamte Privathandel nationalisier Das Verpflegungskommissariat hatte die gesamte Produkte zu registrieren und zu verteilen. Neben die ser zentralistischen Organisation der Produktions- un der Verteilungsformen versuchte die Regierung ein ebensolche Organisation aller Arbeitskräfte des Lan des. Sie führte die Pflicht physischer Arbeit auch fü alle unproletarischen Elemente ein, registrierte da Geleistete in speziellen Arbeitsbüchern und legte di geleistete Arbeit der Verteilung der Lebensmitte zugrunde. Sie schloß die Vertreter der geistigen Be rufe in professionelle Organisationen zusammen schichtete sie (je nach ihrer Leistung) in eine Reihe vo Klassen auseinander und garantierte jeder Klasse ih Existenzminimum durch Rationen von Fleisch, Butte Tabak usw. Zur geplanten Aufhebung der Geld wirtschaft ist es nicht gekommen, weil es dem Baue gelungen ist, diesem Sozialisierungsversuche ein End zu machen (die sogenannte „Neue ökonomische Po litik" — NEP).

6. b. Der Grundgedanke der bolschewistische Kulturpolitik ist die Verneinung der Me nungsfreiheit. Die Freiheit, für welche der B. kämpf ist für ihn die „Kausalität der Wahrheit", welch letzter er mit der Lehre des Leninismus restlos identifizier Der materialistische Charakter dieser Lehre bring es mit sich, daß von allen Kausalitätsformen de B. nur die Form der mechanischen Kausalität ane kennt. So entsteht die Grundidee der bolsch. Pädagog und Kulturpolitik: die Idee der mechanischen un darum auch gewaltsamen Verteidigung der komm Weltanschauung. Die Mittel dieser Verteidigun sind: α. Reform des staatlichen Bildungswesens; Hinüberleitung der gesamten freien Kulturproduktio in die Bahnen der Parteiagitation; γ. Kampf gege die Kirche.

α. In voller Analogie zur Wirtschaftspolitik ver läuft die bolsch. Schulpolitik in zwei Stadien im ersten will man keine „spezialistische Dressur" un verfolgt das „politechnische Bildungsideal". Das Kin ist in diesem Stadium nicht nur Erziehungsobjek sondern auch der Erzieher seiner Lehrer. Später wir das „polytechnische Bildungsideal" aufgegeben. Di Kinder (wie die Arbeiter) haben nichts, der Lehre (wie der Direktor) alles zu sagen. Das Ziel der Er ziehung wird, wie nach der ideologischen so auch nac der praktischen Seite, ganz eng gefaßt. Man arbeitet a der Heranbildung spezialistisch abgerichteter Kommu nisten. Zu diesem Zwecke verwandelt man die Univers täten in „praktische Schulen" und trennt von ihne die sogenannten Forschungsinstitute, in denen alle un marxistische Geisteswissenschaft und Philosophie syste matisch erdrosselt wird. Die Zahl der an jeder „Zwec

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

fakultät" jährlich zu immatrikulierenden Studenten wird von dem praktischen Bedarf der einzelnen Kommissariate an Spezialisten abhängig gemacht.

β. Die Mittel der staatlichen Kulturagitation sind folgende: Die so gut wie völlige Monopolisierung der gesamten Presse, des Verlags- und Buchhandelswesens; strengste komm. Ueberwachung der Bibliotheken und Theater; planmäßige Organisation marxistischer Kritik an allen Erscheinungen der Kunst und Literatur. Die mechanistische Vorstellung vom Wesen der Kultur bringt es mit sich, daß der B. seinen Kampf mit bürgerlichen Kulturinhalten, mit der Aneignung bürgerlicher Kulturfertigkeiten zu paaren sucht. Dieses Anlehnen an reine Formwerte und formalistische Verfallserscheinungen der bürgerlichen Kultur gibt den bolsch. Kulturleistungen ein eigenes Gepräge: im besten Falle kommt es zu formvollendeten marxistischen Plakaten, in den schlimmsten Fällen zu einer Mischung von proletarischer Arroganz mit bürgerlicher Dekadenz. Alle bedeutende Kultur Sowjetrußlands wächst in Opposition zur Parteiideologie aus dem Leidenserlebnis der Revolution.

γ. Offiziell besteht in Rußland Trennung von Staat und Kirche (dekretiert am 23. Jan. 1918). Da aber der bolsch. Staat auf seine geistige Struktur hin betrachtet nicht Staat, sondern Partei und die bolsch. Partei eine religiöse (antitheistische) Sekte ist, so besteht faktisch in Sowjetrußland ein Kampf zwischen Staat und Kirche. Neben der Parteiagitation gegen Religion und Kirche (spezielle Zeitschrift „Der Gottlose", Organisationen von antireligiösen Festlichkeiten und Prozessionen an großen Feiertagen) bedient sich die Regierung auch administrativer Mittel. Die lokalen Sowjets, welche in den Jahren 1918—21 über fast unbeschränkte Macht verfügten, dekretierten ununterbrochen kirchenfeindliche Maßnahmen: man zwang die Priester, nur standesamtlich getraute Personen zum zweiten Mal zu trauen; man erlaubte den Priestern nicht, ohne Erlaubnis des Kommissars Kinder zu taufen und Verstorbene zu beerdigen, was zum Sterben ungetaufter Kinder und zum Begraben ohne Totenmesse führte, man besteuerte die Heiligenbilder und die Brustkreuze usw. Im Jahre 1922 dekretierte die Regierung die völlige Enteignung der Kirchen zugunsten der Hungerleidenden. Trotzdem der Patriarch ¶ Tychon im Prinzip gegen die Maßregel nicht protestierte, sondern nur die Kontrolle über die Verwendung der abgenommenen Schätze und das Verbleiben der Weihgefäße in den Kirchen verlangte, wurde er verhaftet. Ihm folgten ins Gefängnis oder in die Verbannung 60—70 Metropoliten und Bischöfe; es kam zu Massenhinrichtungen der Geistlichkeit und Kirchenschändungen. Neben dieser äußeren Vernichtung geht der Prozeß der inneren Zersetzung der Kirchenorganisation vor sich. Die Kirche spaltet sich in drei Organisationen: 1. die sogenannte rote oder lebendige Kirche, geleitet vom komm. Priester Krasnitzkij und dem liberalen Bischof der Kaiserzeit Antonin — Regierungsorgan für die innere Zersetzung der Kirche. 2. Die synodale Kirche der Erneuerer, hervorgegangen aus dem zweiten Kirchenkonzile vom Jahre 1923, welches gegen den Willen des Patriarchen Tychon einberufen, vom Konstantinopeler Patriarchen aber als kanonisch-rechtmäßig anerkannt wurde. Diese erkennt im Prinzip die Sowjetmacht an und tritt für verschiedene Neuerungen ein (verheiratete Bischöfe, russische Sprache anstatt der altslavischen beim Gottesdienst usw.). In ihrer Blütezeit zählte sie ein Viertel der gesamten russischen Bevölkerung unter ihren Anhängern. 3. Die Kirche des Patriarchen Tychon, der nie weniger als drei Viertel des russischen Volkes angehört haben, und die unter ständigen Verfolgungen (trotz einigen Zugeständnisses an den bolschewistischen Obrigkeitsstaat) ihre ursprüngliche Position mehr und mehr zurückgewinnt. — ¶ Rußland.

Die Schriften von Lenin, Trotzkij und Bucharin. — W. Mautner: Der B. (Tübinger staatswissenschaftliche Abhandlungen), 1920; — Miljukow: Rußlands Zusammenbruch, 1925; — El. Hurwitsz: Geschichte der jüngsten russ. Revolution, 1922; — K. Kramar: Die russ. Krisis, 1925; — R. Fülöp-Miller: Geist und Gesicht des B., 1926; — Der Staat, das Recht und die Wirtschaft des B. (Sammelwerk), 1925; — K. Diehl: Die Diktatur des Proletariats und das Rätesystem, 1924; — G. Lukacs: Lenin, 1924; — Sergius Hessen: Die Schule in Sowjetrußland (Die Erziehung, II. Jahrgang 1927, Heft 1 und 2); — Fedor Stepun: Die Idee der Revolution und die national-religiösen Grundlagen des B. (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1929 f); — Melgunow: Der rote Terror, 1924; — Das schwarze Buch (Sturm des Himmels), Dokumente zum Kampf gegen die Kirche. Eingel. von Peter v. Struve, 1923. **Stepun.**

Komnena, Anna (1083 bis etwa 1149), die gelehrteste Frau des christlichen Morgenlandes, * in Konstantinopel als ältestes Kind des Kaisers Alexios Komnenos (1081—1118; ¶ Byzanz, 4 a), erhielt eine selten umfassende Ausbildung in Bibelkunde, Theologie, Philosophie, Geschichte und anderen Wissenschaften und wurde Gattin des vornehmen und tüchtigen Nikephoros Bryennios. Von krankhafter Herrschsucht verführt, zettelte sie nach dem Tode ihres Vaters ohne Beteiligung ihres Gatten mit ihrer Mutter Irene gegen ihren Bruder Johannes, den Thronerben, eine Verschwörung an, in die anscheinend auch ¶ Zonaras verwickelt war. Die Verschwörung mißlang, und beide kaiserliche Frauen mußten sich bis an ihr Lebensende in ein Kloster in Konstantinopel zurückziehen. Hier schrieb nun Anna K. ihre „Alexias", ein die Zeit von 1069—1118 umfassendes Geschichtswerk, das über diese den ersten Kreuzzug (¶ Kreuzzüge) umfassende Periode wertvolle Aufschlüsse gibt und viele sonst nicht faßbare kulturgeschichtliche Mitteilungen bringt.

MSG 131; — Die auf den ersten Kreuzzug bezüglichen Stücke bei E. Miller: Recueil des historiens des croisades, Hist. grecs I 2, Paris 1875. — RE³ I, S. 554 f; — K. Krumbacher: Byzant. Literaturgeschichte, 1897², S. 274 ff. **Schwarzlose.**

Kompetenz ist 1. als Zuständigkeit die bestimmt begrenzte Befugnis und Pflicht einer Behörde oder eines der obersten Staats-, Kirchen- usw. Organe, in einer Angelegenheit tätig zu werden, in der amtliche Handlungen vorzunehmen eben deshalb diesen „zusteht". Sie ist a) funktionell, wenn sie die eben mit der Sache befaßte Stelle im Gegensatz zu andern in derselben Sache zu Amtshandlungen berufenen (Instruktion, Durchführung, Rechtsmittelbescheidung, Vollstreckung) bezeichnet (doch wird von funktioneller Zuständigkeit wohl auch bezüglich des innerhalb einer Behörde berufenen Amtsträgers [Amtsrichter, Kammer, Senat, Referent] gesprochen); b) sachlich, indem sie den Kreis der vor die Behörde usw. gehörenden Angelegenheiten nach ihrer Eigenart (Justizsachen — Verwaltungs- (rechts-) sachen, Strafsachen, Zivilsachen, Ehesachen) — zieht, c) örtlich, wenn sie dieses nach der räumlichen Beziehung der Person (Wohnsitz, Aufenthalt), der Sache (Lage, Sitz), der strafbaren Handlung (Tatort usw.) zur Behörde tut (Gerichtsstand). — K. ist 2. nach kanonischem Rechte die „Rechtswohltat des Notbedarfs",

privilegium, beneficium competentiae, wonach „Klerikern" (Cod. iur. can. c. 108 § 1) bei der Zwangsvollstreckung in ihr Einkommen und Vermögen das nach Ansicht des kirchlichen Richters zum anständigen Lebensunterhalt Notwendige (competentia) gelassen werden muß (Cod. iur. can. c. 122, c. 1923 § 1), unbeschadet der Pflicht, den Gläubiger zu befriedigen. Abgesehen davon, daß nach staatlichem Rechte dem kirchlichen Richter der Vollstreckungszwang fehlt, hat dieses ein beneficium competentiae der Kleriker ohne weiters nicht anerkennt. Dagegen hat es sich allgemein den der K. zugrunde liegenden Gedanken angeeignet: das Deutsche Reichsrecht in der Zivilprozeßordnung vom 30. Jan. 1877/13. Mai 1924 und im Lohnbeschlagnahmegesetz vom 21. Juni 1869 mit Novellen und Ausführungsvorschriften. Insbesondere sind hier neben Beamten, Aerzten usw. die „Geistlichen" geschützt durch ein Pfändungsverbot hinsichtlich der zur Verwaltung des Dienstes oder Ausübung des Berufs erforderlichen Gegenstände, sowie anständiger Kleidung; eines Geldbetrags in ihren Händen, welcher dem pfändungsfreien Teil des Diensteinkommens oder Ruhegehalts (s. u.) für die Zeit zwischen der Pfändung und dem nächsten Zahltag gleichkommt; der Bücher, die zu ihrem Gebrauch und dem ihrer Familie in Kirche, Schule und zu häuslichen Andacht dienen (ZPO. § 811 Ziff. 7, 8, 10). Der Pfändung nicht unterworfen ist ferner ihr Dienst- und Ruhegehaltseinkommen bis zum Betrage von wöchentlich 30 Goldmark, darüber hinaus zu zwei Dritteln. Unbeschränkt pfändbar ist es aber bis zur Grenze des nötigen Unterhalts zugunsten gesetzlicher Unterhaltsansprüche (ZPO. § 850).

Lehrbücher des Kirchenrechts, des deutschen Zivilprozeßrechts, Kommentare zur Reichszivilprozeßordnung. **Oesch.**

Konferenz deutscher evg. Arbeitsorganisationen, gegr. 1916 unter den Einwirkungen der Burgfriedensstimmung im Anfang des Weltkriegs, schloß fast alle großen in den deutschen evg. Kirchen tätigen freien Verbände, unbeschadet ihrer sonstiger Stellung, zu praktischer Arbeit zusammen; manche Kreise der kirchlichen Rechten hielten sich zurück. Die K. hielt im Krieg größere Tagungen und wirkte bei der Vorbereitung der außerordentlichen deutschen evg. ¶ Kirchentage und somit des ¶ Kirchenbundes eifrig mit; seither trat sie mehr in den Hintergrund. Vorsitzender: Pastor D. W. Philipps; Geschäftsstelle Berlin-Steglitz, Südendstraße 25.

J. Schneider: Kirchl. Jahrbuch für die evg. Landeskirchen Deutschlands, Jahrg. 1916, S. 157 ff; — Arbeitsbericht der K. D. Evg. A. 1916/1926, 1927. **Schian.**

Konfession. Confessio ist der alten Kirche die unmittelbare und unerschütterliche Verbundenheit des Menschen mit Gott durch Christus, die ihn, wenn er in der Anfechtung (Christenverfolgung) standhält, zum confessor macht. Später wird confessio zur unfehlbaren, amtlichen Lehre der Kirche (¶ Bekenntnis), wie sie in den ¶ Symbolen niedergelegt ist. In der Sprache des ¶ Codex iuris canonici ist confessio das Beichtbekenntnis und das gerichtliche Geständnis (c. 901, 906 u. a.; c. 1750 ff), während das Bekenntnis zum kath. Glauben professio heißt (auch dem Codex vorgedruckt ¶ Professio fidei Tridentina).

Nächstdem bezeichnet K. die ideelle Einheit der auf ein Bekenntnis Verbundenen und die Zugehörigkeit zu ihm. Nach kath. Auffassung wird dabei die Zugehörigkeit zum Christentum und damit zur kath. Kirche schlechthin durch die ¶ Taufe, auch Häretikertaufe, begründet (Cod. iur. can. c. 87). Für die evg.-lutherische Kirche ist die Taufe Erwerb des Christenstandes, nicht aber der K.szugehörigkeit, die wohl meist aus der Taufritus erschlossen, klar aber erst durch die religiöse Erziehung und ¶ Konfirmation bewirkt bzw. bezeugt wird. In der reformierten Kirche ist die Taufe nur die heute nicht mehr obligatorische Feststellung der Christianität (¶ Aufnahme in die Kirche; ¶ Konfessionelle Kindererziehung).

Die Stellung, welche der moderne Staat als paritätischer Staat den verschiedenen Bekenntnissen gegenüber einnimmt, ist wesentlich durch seinen religiösen Indifferentismus bestimmt. Jedenfalls anerkennt er keinen Zwang zur Mitgliedschaft bei der einen oder anderen Konfession. Er gewährleistet vollkommene Gewissens- (Bekenntnis-) freiheit, macht die religiöse Vereins- und Körperschaftsbildung allenthalben von den gleichen Bedingungen abhängig, gewährt den verschiedenen Religionsgesellschaften gleiche Rechte und gleichen Schutz. Auch die bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte sind ohne Rücksicht auf K.szugehörigkeit oder K.slosigkeit zugestanden.

RGG[1] III, Sp. 1599; — J. Viktor Bredt: Neues evangelisches Kirchenrecht für Preußen II, 1922. **Oesch.**

Konfessionelle Kindererziehung, rechtlich.

Zur geschichtlichen Ergänzung vgl. ¶ Konfessionsschule.

K. K. (religiöse Erziehung der Kinder nach den Grundanschauungen einer bestimmten Konfession) umfaßt die Uebermittlung der Glaubenssätze an die Kinder in Familie, Schule und Kirche, sowie die Anleitung zur Uebung der von der Konfession vorgeschriebenen Religionspflichten. Einheitliche Bestimmungen über das religiöse Erziehungsrecht der Eltern als Teil des allgemeinen elterlichen Erziehungsrechts (¶ Eltern) sind in Deutschland erst durch das Reichsgesetz über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921 (RGBl. 1921, S. 939) geschaffen worden. Bis dahin bestand ein stark zersplitterter Rechtszustand, der sich besonders in der verschiedenen rechtlichen Behandlung der Kinder aus ¶ Mischehen geltend machte (Bestimmungsrecht des Vaters oder Festlegung der Konfession der Kinder durch Gesetz, dabei Zuweisung aller Kinder an die Konfession des Vaters oder Teilung nach dem Geschlecht, Möglichkeit eines abweichenden Vertrags oder Ablehnung vertragsmäßiger Regelung u. a. m.). Die erste Kommission zur Ausarbeitung eines Bürgerlichen Gesetzbuches hatte die Aufnahme von Bestimmungen über die K. K. in das BGB. verneint und die landesgesetzlichen Vorschriften aufrecht erhalten (EG. zum BGB. Art. 134). Ein kurz darauf im sogenannten „Toleranzantrag" vom 23. Nov. 190[illegible] (Abg. Lieber und Genossen) unternommener Versuch einer reichsrechtlichen Ordnung fand wohl Annahme im Reichstag, erhielt aber nicht die Zustimmung des Bundesrats. Auch spätere Anträge (Graf Hompesch und Genossen) in den Jahren 1903—12 führten zu keinem Erfolg. Erst der im Februar 1921 eingebrachte Antrag Marx und Genossen (Everling, Schücking, Kahl, Schiffer u. a.) wurde Gesetz.

Das Reichsgesetz vom 15. Juli 1921 gilt sowohl für Ehen gleichen Bekenntnisses beider Elternteile, wie für Mischehen; es findet auch auf die Erziehung der Kinder in einer nicht bekenntnismäßigen Weltanschauung entsprechende Anwendung (§ 6). Maßgebend für die religiöse Erziehung eines Kindes ist die freie Einigung der Eltern, soweit ihnen das Recht der Sorge für die Person des Kindes zusteht. Die Einigung ist jederzeit widerruflich und wird durch den Tod eines Ehegatten gelöst (§ 1); Verträge über die religiöse Erziehung eines Kindes sind ohne bürgerliche Wirkung (§ 6; Ausnahme für die Uebergangszeit s. § 9

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Fehlt es an einer Einigung der Eltern, so entscheiden die Bestimmungen des BGB. über die Sorge für die Person des Kindes; es kann jedoch während bestehender Ehe von keinem Elternteil ohne die Zustimmung des Andern eine Aenderung herbeigeführt oder das Kind vom Religionsunterricht abgemeldet werden (§ 2 Abs. 1 und 2, bei Nichterteilung der Zustimmung kann Entscheidung des Vormundschaftsgerichts beantragt werden). Nach Vollendung des 14. Lebensjahres steht dem Kinde die Entscheidung darüber zu, zu welchem religiösen Bekenntnis es sich halten will („Unterscheidungsalter", annus discretionis). Nach Vollendung des 12. Lebensjahres kann es nicht gegen seinen Willen in einem andern Bekenntnis, als bisher, erzogen werden (§ 3). — Das Recht der kath. Kirche (Cod. iur. can. c. 1061) fordert bei Mischehen von beiden Ehegatten das bindende Versprechen der religiösen Erziehung aller Kinder im kath. Bekenntnis.

Für das Recht vor dem RG. vom 15. Juli 1921 vgl. K. Schmidt: Die Konfession der Kinder nach den Landesrechten im Deutschen Reich (1890, mit Nachträgen im AkathKR Bd. 67 ff); — W. Kahl: Die Konfession der Kinder aus gemischten Ehen, 1895; — W. Güttler: Die religiöse Kindererziehung im Deutschen Reich, 1908. — Zum RG. vom 15. Juli 1921 vgl. Th. Engelmann: Das RG. über die religiöse Kindererziehung vom 15. Juli 1921, 1922; — Hans Besig: Die Grundsätze über die religiöse Kindererziehung nach dem RG. vom 15. Juli 1921, 1922²; — Th. Kipp: Die religiöse Kindererziehung nach Reichsrecht (Festgabe für Kahl, 1923); — Enneccerus-Kipp-Wolff: Lehrbuch des bürgerl. Rechts II, 2, ¹⁸—³⁰ (Familienrecht, 1928) § 132. — Zum kirchl. Recht vgl. A. Knecht: Handbuch des kath. Eherechts, 1928, S. 282 ff, insbes. S. 304; — Fritz von der Heydt: Die Mischehe, 1926, S. 84 ff. **Arthur B. Schmidt.**

Konfessionelle Theologie bedeutet dem Wortlaut nach Bekenntnistheologie, und auch der Sache nach ist damit eine Theologie gemeint, welche das kirchliche ¶ Bekenntnis (: III) als maßgebende Norm für sich betrachtet. Der Ausdruck kann auch eine antithetische Bedeutung annehmen: Lutheraner gegen Reformierte, Reformierte gegen Lutheraner. Doch ist diese antithetische Beziehung nicht notwendig. Der Sinn kann auch nur der sein, daß die Lutheraner sich an das lutherische Bekenntnis gebunden erachten, ohne den Gegensatz gegen die Reformierten besonders zu betonen, und umgekehrt. An sich könnte die ganze Theologie des 16. und 17. Jhd.s (¶ Orthodoxie) als „K. Th." bezeichnet werden — um so mehr, als gerade die gegenseitige Polemik der Konfessionen eine wesentliche Rolle spielt. Doch hat der theologische Sprachgebrauch dem Begriff engere Grenzen gezogen. Man versteht unter K.r Th. eine bestimmte Richtung der protestantischen Theologie seit ¶ Schleiermacher — eben die, welche das kirchliche Bekenntnis als maßgebende Norm für sich betrachtet; genauer noch wird man sagen müssen: das kirchliche Bekenntnis in der Ausgestaltung, welche es in der orthodoxen Dogmatik der Altprotestanten gefunden hat (¶ Repristinationstheologie; ¶ Luthertum: II). Beides, kirchliches Bekenntnis und orthodoxe Dogmatik, fließt ineinander. Eine besondere Gruppe innerhalb der K.n Th. bildet die ¶ Erlanger Schule. Auch ihr ist es um das kirchliche Bekenntnis zu tun. Aber sie glaubt es mittels eines logischen Schlußverfahrens aus dem frommen Bewußtsein, der Erfahrung der Wiedergeburt, ableiten zu können. Die anderen „Konfessionellen" verzichten auf eine so „subjektivistische" Begründung und begnügen sich im wesentlichen, die überlieferte Lehre in systematisch-wissenschaftlicher Form vorzutragen, wobei Einzelne wie ¶ Vilmar auf das Prädikat der Wissenschaft ausdrücklich Verzicht leisten.

Die Hauptvertreter dieser Theologie sind ¶ Sartorius, ¶ Hengstenberg, ¶ Philippi, ¶ Kahnis, ¶ Luthardt, ¶ Kliefoth, Fr. ¶ Delitzsch, ¶ Vilmar, ¶ Löhe, auf reformierter Seite ¶ Ebrard. Das Maß, in welchem es gelingt, die alte Lehre ohne allzuviele Abstriche zu reproduzieren, ist bei den Einzelnen verschieden. ¶ Tholuck schreibt 1869: „Nachdem ein Hofmann die Versöhnung im kirchlichen Sinn aufgegeben, ein Thomasius die communicatio idiomatum, ein Luthardt die wörtliche Inspiration, ein Kahnis die kirchliche Trinitäts- und Abendmahlslehre, wer ist noch ein bekenntnistreuer Lutheraner?" Tholuck hätte, auch wenn er von den Erlangern G. ¶ Thomasius und v. ¶ Hofmann abgesehen und nur die andern Konfessionellen ins Auge gefaßt hätte, den Katalog der aufgezählten Häresien beliebig erweitern können. Selbst Philippi, der treueste Jünger der alten Dogmatik, hat dem Geist der neuen Zeit seine Konzessionen gemacht; waren sie auch noch so unbedeutend, das Prinzip war doch durchbrochen. Obwohl Vertreter der Verbalinspiration, die er durch die höchst zweifelhafte Unterscheidung von Wortinspiration und Wörterinspiration zu retten sucht (¶ Inspiration: III, 1), gibt er doch zu, es gebe auch in der Schrift ein Gebiet der unbedeutenden Zufälligkeit: „Inwieweit die Inspiration auch hier die menschliche Schwachheit überwunden hat, scheint nur auf geschichtlichem, nicht auf dogmatischem Weg bestimmt werden zu können. Wir möchten wenigstens nicht a priori mit ¶ Calov sagen: nullus error vel in leviculis, nullus memoriae lapsus ullum locum habere potest in universa scriptura sacra." Und Hengstenberg, der in seiner „Evg. Kirchenzeitung" einen jahrzehntelangen Kampf gegen den Rationalismus geführt hat, ist in seiner Schriftauslegung nicht von rationalistischen Anwandlungen frei (z. B. bei Bileams Eselin). Aber auch an entscheidenden Punkten weicht er vom Dogma ab, wie in der Lehre von der ¶ Rechtfertigung, die als eine stufenweise fortschreitende, mit der Heiligung wachsende gefaßt wird.

Das äußerste Extrem des konfessionellen Luthertums ist eine Gruppe von Theologen, die in einer bestimmten Lehre vom Sakrament, von der Kirche und dem kirchlichen Amt das Fundament der Heilsgewißheit erblicken. Zu ihnen zählen ¶ Löhe, ¶ Vilmar, ¶ Delitzsch, ¶ Münchmeyer, ¶ Kliefoth. Letzterer hat in seinen „8 Büchern von der Kirche" 1854 ff gelehrt, daß die ¶ Kirche (: IV, 1), und zwar die äußere, sichtbare Kirche und innerhalb ihrer das kirchliche Amt auf direkte göttliche Einsetzung zurückgehe. Durch das „Gnadenmittelamt" ist die göttliche Kraft der ¶ Sakramente verbürgt. Diese aber übertrifft die Kraft des Worts. Das letztere hat nur diskursiven Charakter und kann immer bis zu einem gewissen Grade wegspiritualisiert werden; das Sakrament dagegen hat den Charakter der Tatsächlichkeit — an ihm kann nicht gedreht und gedeutelt werden. Damit hängt zusammen, daß im Kreis dieser Theologen dem Sakrament eine besondere Wirksamkeit zugeschrieben wird, die sich auch inhaltlich von der des Worts unterscheidet. „Das Wort", sagt Vilmar, „wirkt durch den Geist von oben auf den Menschen; das Sakrament dagegen ist eine leibliche Tat Gottes an dem Menschen, es wirkt von unten, durch die Leiblichkeit, auf die ganze Persönlichkeit des Menschen zur Erlösung am Geist und Leib." Daß das nicht mehr lutherisch ist, liegt auf der Hand. Nach reformatorischer Anschauung ist die Hauptsache im Sakrament die Sündenvergebung, nicht irgendeine geistleibliche Wirkung, und ist das

Uebergeordnete das ¶ Wort Gottes, nicht das Sakrament. Letzteres ist nur das „sichtbare Wort". Vollends die Anschauung von der göttlichen Stiftung des kirchlichen Amts ist nicht evangelisch, sondern katholisch. Wir haben hier eine Ueberspannung des Luthertums, die in Wirklichkeit vom Luthertum weg und zum Katholizismus zurückführt.

Versucht man zum Schluß eine zeitliche Abgrenzung der „K.n Th.", so ist die obere Grenze schon bestimmt: die Zeit Schleiermachers; als untere wird die Zeit ums Ende des 19. Jhd.s gelten können. Was nachher als „positive Theologie" auftritt, hat einen anderen Typus als die K. Th.

F. Kattenbusch: Die deutsche evg. Theologie seit Schleiermacher, (1924) 1926². **Fr. Traub.**

Konfessionskunde (Symbolik), die vergleichende Darstellung der verschiedenen Gruppen der Christenheit, der christlichen Kirchen und Sekten. Literarische Auseinandersetzung zwischen diesen verschiedenen Gruppen hat es schon früh gegeben; eine Aufzählung vieler Sekten mit dem Zweck, die Kirchenleute vor ihnen zu warnen, ist das Panarion des ¶ Epiphanius im 4. Jhd. Waren seit dem Mittelalter morgenländische und abendländische Kirche voneinander getrennt, so hat man doch wenig über und wider einander geschrieben, hauptsächlich weil man bei dem geringen damaligen Verkehr wenig voneinander wußte. Sobald aber die Reformation zur Kirchenspaltung auch innerhalb des Abendlandes führte und die verschiedenen Kirchen ihre Lehrschriften gegeneinander aufstellten, hat die hier von vornherein lebhafte literarische Auseinandersetzung großenteils die Form angenommen, daß man die Gegner namentlich auch auf Grund der beiderseitigen Bekenntnisschriften zu widerlegen suchte. Teils suchte man auf lutherischer (seltener auf reformierter) Seite auch mehr nur Geschichte und Inhalt der eigenen „Konfessionen" darzustellen (für die auf lutherischer Seite, nachdem zunächst die ¶ Augsburger Konfession als „Symbol unserer Zeit" bezeichnet worden war, der Name symbolische Bücher aufkam; ¶ Symbole), ohne daß man viel auf die Gegner einging; dies ist die ältere Symbolik, im Luthertum vertreten u. a. durch Rechenbachs Encyclopaedia symbolica (1612), ¶ Rechenbergs Appendix tripartita (1677), v. Sandens Theologia symbolica lutherana (1688), ¶ Walchs Introductio in libros symbolicos ecclesiae lutheranae (1732), auf reformierter Seite durch Salnars Harmonia confessionum fidei (1581).

Die Polemik, lange Zeit hindurch vielleicht das am meisten gepflegte Stück der Theologie, finden wir bei den Katholiken namentlich in ¶ Bellarmins Disputationes de controversiis christianae fidei (1586—93) und ¶ Bossuets Exposition de la doctrine de l'église catholique sur les matières de controverse (1680), auf reformierter Seite in ¶ Hospinians Concordia discors (1607) und ¶ Hoornbeeks Summa controversiarum (1658), auf lutherischer in M. ¶ Chemnitz' Examen concilii Tridentini (1565 bis 1573) und A. ¶ Calovs Synopsis controversiarum (1653). Die Polemik richtete sich meist auch nicht nur gegen die anderen großen Kirchen, sondern ebenso gegen solche Gruppen wie die ¶ Sozinianer. Nach dem Dreißigjährigen Kriege hatten weite Kreise kein Interesse mehr an theologischer Polemik; die konfessionellen Gegensätze wurden gemildert durch die Helmstedter Unionstheologie (Gg. ¶ Calixt; ¶ Einigungsbestrebungen: II), durch den ¶ Pietismus, der Wiedergeborene in allen Gruppen der Christenheit anerkannte, und, wie namentlich G. ¶ Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie zeigt, die Sekten freundlicher beurteilen lernte, und durch die ¶ Aufklärung, die, schlicht religiöse Grundgedanken und die sittlichen Wirkungen des Glaubens betonend, die dogmatischen und kultischen Unterschiede der Kirchen zurücktreten ließ. Die geschichtliche Symbolforschung konnte dabei fleißig fortgesetzt werden.

So ist denn J. G. ¶ Plancks kurzer „Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien" (1796), wenn man so sagen will, wieder Skizze einer Polemik, aber durchaus im milden Geiste jener Zeit. ¶ Marheinekes Christliche Symbolik (1810 ff) bringt den wichtigen Fortschritt, daß er neben der Lehre der Kirchen ihre sonstigen Lebensäußerungen (Kultus, Verfassung u. dgl.) darstellen will, auch kirchliche Geographie und Statistik bietet, obgleich er, in der Darstellung der Lehre sich an die Bekenntnisschriften anschließend, den alten Namen Symbolik beibehält. Das Buch ist über die Darstellung des Katholizismus nicht hinausgekommen; doch hat M. einen lateinischen Abriß der ganzen Symbolik geboten (Institutiones symbolicae 1812), und aus seinem Nachlaß wurden seine Vorlesungen über Symbolik herausgegeben. Kirchliche Geographie und Statistik hat zu jener Zeit ¶ Stäudlin behandelt (1804); auch ¶ Schleiermacher hielt Vorlesungen darüber. Das Interesse an den Konfessionsunterschieden ist im 19. Jhd. wieder stärker geworden. Hatten ¶ Hegel und andere gelehrt, große geschichtliche Gebilde als Träger von Ideen zu verstehen, so mußte das dem Sinn für die verschiedenen Hauptformen zugute kommen, die das Christentum angenommen hat. ¶ Erweckungsbewegung und ¶ Restauration führten zu einer Festigung des Kirchentums; die Konfessionsgegensätze wurden schärfer. Begreiflicherweise ist Symbolik oder K. in dem konfessionell gemischten Deutschland eifriger gepflegt worden, als in konfessionell einheitlichen Ländern. Von kath. Seite hat ¶ Möhlers Symbolik (1832, 1921[10]) starken Eindruck auf Protestanten gemacht und tüchtige Gegenschriften (von F. Chr. ¶ Baur, C. J. ¶ Nitzsch u. a.) hervorgerufen; im übrigen haben die Katholiken an Konfessionsvergleichung meist wenig Interesse, da ihnen ihre Kirche als die allein wahre gilt. Im Protestantismus schrieben Lehrbücher der Symbolik ¶ Köllner, ¶ Oehler, Chr. H. ¶ Schmid u. a., meist doch wieder nur die Lehrunterschiede darstellend; bedeutsamere Fortschritte der Erkenntnis als diese zusammenfassenden Werke brachten Einzeluntersuchungen z. B. über die Eigenart reformierten Wesens (A. ¶ Schweizer, ¶ Schneckenburger, ¶ Hundeshagen) oder der griechischen Kirche (W. ¶ Gaß). Die Hauptstreitpunkte zwischen Katholizismus und Protestantismus behandelt gründlich und geistvoll ¶ Hases Polemik (1864, 1894⁸; 1900 ohne die gelehrten Belege). Grundsätzlich vollzogen den Uebergang von der Lehren vergleichender Symbolik zur Konfessionskunde, die das ganze Wesen der Gruppen der Christenheit miteinander vergleichen will, ¶ Kattenbusch in seinem Lehrbuch der vergleichenden K., das leider nicht über den 1. Band (1892) hinausgekommen ist; dieser schildert die morgenländische Kirche. Zwar sind bis in die neueste Zeit hinein noch Symboliken der älteren Art erschienen; durchaus hat diesen Charakter die von ¶ Kunze (1922), während die von W. ¶ Walther (1924) immerhin sich nicht nur an die Lehren hält. Aber mit der Vergleichung der Lehren kann man die Unterschiede der Konfessionen nur zum Teil verstehen, sie

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

gewiß der lehrhafte intellektualistische Religionsbegriff einseitig ist und überwunden sein sollte. So haben ¶ Loofs (I, 1902) und E. F. Karl ¶ Müller (1896), deren Bücher noch Symbolik heißen, doch tatsächlich konfessionskundlich gearbeitet, letzterer vom reformierten Standpunkt aus. Wenn ¶ Mulerts K. (1927) im Unterschied von den Werken von Kattenbusch und Loofs nicht Bruchstück geblieben ist, so war das nur möglich durch Verzicht auf überall gleichmäßig aus eigener Anschauung fließende Schilderung. Von älteren Grundrissen der Symbolik ist noch verbreitet der von ¶ Plitt (1921 von V. ¶ Schultze). Wertvoller Stoff zur K. liegt natürlich auch heute in Werken über einzelne Konfessionen vor, so namentlich in ¶ Heilers Buch: Der Katholizismus (1923) oder in G. Schenkels Sammelwerk: Der Protestantismus (zuerst 1926), in Erörterungen des Gegensatzes wie der von ¶ Sell, Katholizismus und Protestantismus in Religion, Politik und Kultur (1908), und in Lehrbüchern der ¶ Dogmengeschichte und Darstellungen der Geschichte der christlichen Sozialethik wie ¶ Troeltschs Soziallehren (1920 [2]). Stellt die K. die Gruppen des Christentums in der Gegenwart dar, steht sie insofern der ¶ Kirchenkunde nahe, so ist doch vieles in den Unterschieden dieser Gruppen nur geschichtlich verständlich. Ueber die in den Lehrbüchern der K. meist nur kurz behandelten Sekten berichten eingehender u. a. E. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart (1907 [2]), und P. Scheurlen, Die Sekten der Gegenwart (1921).

Ueberblick über die ältere Geschichte der K. bei F. Kattenbusch (s. o.), S. 39—70. **Mulert.**

Konfessionsschule (Bekenntnisschule).

1. Begriff und Einrichtung; — 2. Geschichtliches; — 3. Grundsätzliches.

1. Unter K. versteht man eine Schule, die grundsätzlich nur für Schüler einer und derselben Konfession eingerichtet ist, und deren Erziehungsziel sich mit dem sittlichen Zweck einer bestimmten Religionsgesellschaft deckt. Das schließt nicht aus, daß sie aus Gründen der Not oder der Zweckmäßigkeit auch von Schülern einer andern Religionsgesellschaft besucht wird. Das Entscheidende ist, daß sowohl der Lehrplan der Schule auf jenes Erziehungsziel eingestellt ist, als auch, daß die Lehrer der Schule dem betreffenden Bekenntnis angehören und bemüht sind, in Unterricht und Erziehung die religiösen Gefühle der Schüler nicht bloß nicht zu schwächen oder gar zu verletzen, sondern so weit möglich zu kräftigen und zu stärken, woraus sich ergibt, daß der ¶ Religionsunterricht im Mittelpunkt des ganzen Schullebens steht. Der K. steht gegenüber die konfessionslose und paritätische Schule (¶ Simultanschule) und die religionslose Schule (¶ Weltliche Schule); die erstere gibt entweder einen bekenntnislosen Religions-, d. h. einen Unterricht in Religionsgeschichte und allgemeiner Sittenlehre, oder einen nach Bekenntnissen getrennten RU.; die letztere scheidet den RU. überhaupt aus.

2. Im Mittelalter, wo es überhaupt nur ein Bekenntnis gab und die Kirche das ganze Volksleben maßgebend bestimmte, konnte es naturgemäß nur K.n geben. Hierin hat die Reformation keine Aenderung gebracht (¶ Schulgeschichte). Denn wenn schon Luther in seinem Rundschreiben von 1524 bezüglich der Gründung von Schulen sich an die weltliche Obrigkeit wandte, war doch das Verhältnis von Staat und Kirche in der jungen evg. Kirche der Art, daß auch sie das ganze öffentliche Leben durchaus beeinflußte. Das Landeskirchentum mit seinem Grundsatz: Cuius regio, eius religio duldete neben dem Bekenntnis der Landesobrigkeit die Geltung eines anderen Bekenntnisses schlechterdings nicht. Erst das 18. Jhd. brachte hierin einen Wandel. Einerseits nötigte die stärker werdende konfessionelle Mischung der Bevölkerung innerhalb eines Landes zu weitergehender Berücksichtigung jeder anderen Konfession. Andererseits begann der Staat sich grundsätzlich mehr als früher auf seine Selbständigkeit gegenüber der Kirche zu besinnen, und das Landeskirchentum schwand mehr und mehr dahin (¶ Kirchenverfassung: III, 5). Endlich verwischte das Eindringen der ¶ Aufklärung die Unterschiede der Konfessionen weitgehend. ¶ Basedow wollte in seinem Philanthropin einen RU. erteilen, der „nicht katholisch, lutherisch oder reformiert, aber christlich" sein sollte; das preußische allgemeine Landrecht von 1794 sprach den Grundsatz aus, daß die Schule als Angelegenheit des Staates nicht kirchlich geleitet und nicht konfessionell gestaltet werden dürfe. Der Herbartianer Friedr. Ed. Beneke konnte noch 1835 in seiner Erziehungs- und Unterrichtslehre sagen, Religion sei dem Kinde nicht Bedürfnis, der Unterricht in Religion könne höchstens aus Nützlichkeitsrücksichten gestattet werden. Das Herzogtum Nassau führte als erstes deutsches Land 1817 im Mittel- und Volksschulwesen die Simultanisierung durch, und dieses Beispiel fand in andern deutschen Ländern (s. u.) Nachahmung. Das bleibende Ergebnis dieser Entwicklung ist die in Deutschland überall vollzogene Simultanisierung des höheren Schulwesens bis zur Hochschule hinauf, an deren Rückgängigmachung heute kein Mensch mehr im Ernst denken kann, die aber dahin geführt hat, daß dem deutschen Volke die Oberschicht einer bewußt evg. Führerschaft fehlt, während der Katholizismus mit seinen K.n eine solche Schicht sich großartig erzogen hat.

Das 19. Jhd. brachte einerseits die Reaktion mit ihrer Abweisung liberaler Gedanken und ihrer stärkeren Betonung der kirchlichen Belange; andererseits eine immer weitergehende Spannung der konfessionellen Gegensätze infolge der gesteigerten Geltungs- und Ausschließlichkeitsansprüche der kath. Kirche. Wenn sie mit dem ihr eigenen Nachdruck als einzig mögliche Schule für kath. Kinder die kath. K. forderte, so war es begreiflich, daß man sich auch auf evg. Seite wieder mehr auf das Recht der K. besann. So haben wir in Deutschland etwa seit der Mitte des 19. Jhd.s den namentlich von seiten des Deutschen Lehrervereins erbittert geführten Kampf zwischen Simultan- und K.bestrebungen, der sich mehr und mehr zu einem Kampf der Weltanschauungen und der politischen Parteien gestaltet hat. Zwar sind die Evangelischen gezählt, die den Satz Papst Leos XIII vom 8. Febr. 1884 zu dem ihrigen machen: „Ecclesia semper scholas, quas appellant mixtas vel neutras, aperte damnavit"; aber in dem Kampf um das Recht der K. stehen, wenn auch meist von ganz anderen Motiven geleitet, die evg. Kreise Schulter an Schulter mit ihren kath. Mitchristen.

Die K. ist heute in Deutschland mit wenigen Ausnahmen die Regel; außer Nassau (seit 1817) besteht in Baden (seit 1868) und Hessen (seit 1874) die sogenannte christliche Simultanschule gesetzlich zu Recht; in Preußen und Bayern ist sie fakultativ zugelassen; doch überwiegt bis jetzt weitaus die K. Die Deutsche Reichsverfassung von 1919 macht in Art. 146 zwar die „Gemeinschaftsschule" zur Regelschule, läßt aber auf Antrag von Erziehungsberechtigten die K. zu und schafft damit die schwere Problematik, der bis jetzt alle Versuche eines ¶ Reichsschulgesetzes, zuletzt der v. Keudellsche von 1927, erlegen sind. — Oesterreich hat seit

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

1868 die Simultanschule mit pflichtmäßigem R.U. Die Schweiz hat die konfessionslose Schule (1848) mit Zulassung des kirchlichen R.U., wodurch bei der ziemlich scharfen geographischen Scheidung der Bekenntnisse die Konfessionalität der meisten Schulen doch tatsächlich herbeigeführt wird. Schweden hat die K. mit kirchlicher Oberaufsicht; in Norwegen beschränkt sich diese auf den „Christentumsunterricht". Die Verhältnisse in Dänemark sind den preußischen ähnlich. Holland hat konfessionslose Staatsschulen mit Moralunterricht (1878) und der Möglichkeit für die Kirche, konfessionellen R.U. zu erteilen und konfessionelle Privatschulen mit staatlicher Unterstützung zu gründen, von der sehr starker Gebrauch gemacht wird. Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse in Belgien (1879). Frankreich hat die religionslose Schule mit Unterricht in Moral und Bürgerlehre (1882); der Geistliche darf die Schule nicht betreten, sondern nur außerhalb des Schulgebäudes an den zwei schulfreien Tagen (Sonntag und ein Werktag) R.U. erteilen; private K.n bestehen noch vielfach, sind aber im Rückgang begriffen. Auch in England sind die öffentlichen Schulen konfessionslos, doch besteht weitgehende Unterrichtsfreiheit, die zu vielen privaten K.n geführt hat. Italien hat grundsätzlich auch die konfessionslose Schule mit allgemeinem Moralunterricht, tatsächlich aber fast überall die kath. K. In Spanien und Portugal ist die staatliche Schule tatsächlich kath. K. Das Schulwesen der Vereinigten Staaten von Nordamerika ist grundsätzlich religionslos mit bunter Verschiedenheit im einzelnen in den verschiedenen Staaten; freie K.n werden vielfach von beiden Konfessionen unterhalten.

3. Nach dem Gang der geschichtlichen Entwicklung kann heute kein Zweifel darüber sein, daß oberster Träger und Herr der gesamten Schule der Staat ist, der als Kulturstaat ein wichtiges Interesse daran hat, dem nachwachsenden Geschlecht die bestmögliche Bildung und Erziehung zu geben. Nun ist der moderne Staat seinem Wesen nach konfessions-, ja sogar theoretisch religionslos. Allein noch immer ist zwischen Theorie und Praxis ein breiter Graben gewesen, über den nur die Unvernunft blinder Theoretiker nicht hinüberschaut, den aber das praktische Zweckmäßigkeitsbedürfnis stets zu überbrücken bemüht war. Der Staat kann tatsächlich die Religion nicht ignorieren, weil sie eine zu fundamentale und dazu ihm selbst nützliche Lebensmacht ist. Er kann die Religionsgesellschaften nicht ignorieren, weil er sie notwendig braucht. Und er kann vor allem die geschichtlich gewordene Trennung der Bekenntnisse nicht durch ein theoretisches Dekret aus der Welt schaffen, am allerwenigsten im Mutterlande der Reformation, das durch den konfessionellen Gegensatz mehr als ein anderes zerklüftet ist. Je schärfer sich derselbe in unseren Tagen zugespitzt hat, um so entschiedener ist auf beiden Seiten der Wille der Erziehungsberechtigten hervorgetreten, ihre Kinder in der von ihnen für richtig gehaltenen Weltanschauung unterrichten und erziehen zu lassen. Diesem Willen kann sich der Staat, ohne die schwersten Kämpfe zu entfachen, nicht entgegenstellen; er muß also ein Schulkompromiß schließen. Er muß die K., wo sie mit Ernst gewollt wird, zulassen, und er tut das auch in Deutschland anstandslos.

Die Frage ist nun, wie sich die Religionsgesellschaften zu dem Gedanken der K. stellen. Auf kath. Seite ist von den dogmatischen und kirchenrechtlichen Voraussetzungen der Kirche aus die Forderung der kath. K. selbstverständlich und unbestritten. Der neueste Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz von 1928 stellt mit allem schroffen Nachdruck die Kirche als Herrin des Erziehungswesens auf. Nur widerwillig erkennt sie den Staat als zeitweiligen Träger der Schulgewalt an, ist aber bestrebt, ihm auf dem Gebiet der Schulverfassung und -leitung ein Recht um das andere zu entwinden, um die Schule zu einer Einrichtung zu machen, in der die Kirche alles in allem ist und ihre Weltanschauung, ihr Dogma unverkürzt und unwidersprochen gelehrt wird (vgl. das bayerische Konkordat). — Ganz anders in der evg. Kirche. Vor allem erkennt sie die Schulgewalt des Staates als des obersten Erziehungsträgers rückhaltlos an und hat auf Synoden, Kirchentagen usw. schon oft feierlich erklärt, daß sie von einer geistlichen Schulaufsicht, wie sie früher bestand, nichts mehr wissen wolle; auch bezüglich des R.U. fordert sie kein Aufsichts-, sondern ein bloßes Einsichtrecht. Aber anderseits verlangt sie ebenso nachdrücklich vom Staat, daß er die evg. Erziehungsbelange frei sich entfalten lasse (Stuttgarter Kirchentag 1921: „Wir fordern, daß überall da, wo Schulen evg. Bekenntnisses vorhanden sind oder gesetzmäßig von evg. Erziehungsberechtigten begehrt werden, diesen Schulen volle Entfaltungsmöglichkeit gewährleistet wird"). Sie stellt diese Forderung heute nicht mehr, wie es wohl früher jeweils der Fall war, um ihrem Nachwuchs einen bestimmten dogmatischen Glauben aufzuzwingen — eine solche Schule der Staatsorthodoxie wäre ein schlimmes Zerrbild der K. —, sondern sie stellt sie in der Ueberzeugung von dem überragenden Wert der evg. Weltanschauung und zugleich im Blick auf die unbestreitbare Einheitlichkeit von Erziehung und Unterricht, welche die K. darbietet. Ist, worüber seit ¶ Herbart kein Zweifel mehr sein kann, kein Unterricht denkbar ohne Erziehung und ist das höchste Ziel der Erziehung nach evg. Auffassung religiös-sittliche Charakterbildung, so wird die Schule diesem Ziel am nächsten kommen, die dasselbe am schärfsten ins Auge faßt. Eine allgemein-christliche Sittlichkeit gibt es aber nicht, sondern bloß evg. und kath. Sittlichkeit mit zum Teil sehr starken Divergenzen. Wenn es ein beliebtes Beweismittel für die Simultanschule ist, daß sie die konfessionellen Gegensätze überbrücke und die Schüler zum Gemeinschaftsgefühl erziehe, so ist zweierlei zu fragen: 1. Kommt nicht den Schülern gerade dadurch, daß sie im R.U. auseinandergerissen werden, der Graben, der sie trennt, erst recht zum Bewußtsein?; 2. „Gibt es einen Staat in Deutschland, in welchem die konfessionellen Gegensätze schärfer gespannt sind als in Baden mit seiner Simultanschule? Wie kann man da sagen, daß die Simultanschule dazu diene, die konfessionellen Gegensätze abzuschleifen?" (J. Hieber, 1908). — Vom Gesichtspunkt des Unterrichts aus betrachtet, verdient aber die K. den Vorzug vor der Simultanschule wegen der in ihr möglichen Konzentration des Unterrichts: derselbe ist von einem einheitlichen Gesichtspunkt getragen und beherrscht; nicht bloß das Zentralfach, die Religion, wird nach den Grundsätzen der evg. Weltanschauung gegeben, sondern auch in Fächern wie Geschichte und Literatur, Gesang, Erd- und Naturkunde kann der Standpunkt evg. Erkenntnis und Freiheit unverkürzt zum Ausdruck kommen, während dem Lehrer der Simultanschule bei den wichtigsten Punkten vorsichtiges Schweigen auferlegt und Schranken der Oberflächlichkeit angelegt sind. Von diesen Gesichtspunkten aus haben dann auch so namhafte Pädagogen wie Friedr. ¶ Paulsen und Wilh. ¶ Rein, denen gewiß niemand kirchliche Befangenheit oder konfessionelle Einseitigkeit nachsagen kann, sich für die K. ausgesprochen. Man kann aber auf evg. Seite, wo sich der Verwirk-

lichung der K. schwere Hindernisse entgegenstellen, sich mit der Simultanschule abfinden, wofern die evg. Belange gebührend gewahrt sind. Wo z. B. die Einrichtung einer K.-Zwergschule die Güte des Bildungsstandes beeinträchtigen würde, wird evg. Weitherzigkeit sie nur des Prinzips wegen nicht erzwingen, sondern der Simultanschule zustimmen. Oder wo in Industriegemeinden die Gefahr der Errichtung einer religionslosen Weltanschauungsschule naheliegt, wird, um diese zu vermeiden, evg. Klugheit die Simultanschule als das kleinere Uebel wählen, dem auf radikaler Seite nicht das Odium entgegengebracht wird wie der K. Wenn in Baden, Hessen und Nassau die dortige christliche Simultanschule auch von evg.-kirchlicher Seite als das höchste Schulideal gepriesen wird, so kann man hiefür volles Verständnis haben, ohne diesen Standpunkt gleich als Abfall von den evg. Grundprinzipien zu brandmarken, wie denn z. B. der Stuttgarter Kirchentag von 1921 und die Eisenacher Erklärung des Evg. Bundes von 1927 das geschichtlich gewordene Recht der christlichen Simultanschule unbefangen anerkannt haben. Aber desto nachdrücklicher ist dabei zu fordern, daß im weltlichen Unterricht, besonders in Geschichte und Literatur, die Rechte der evg. Geschichts- und Weltanschauung nicht gekürzt oder verletzt werden. — Die Lehrer, die bewußt evangelisch arbeiten, werden sich finden, wenn wir erst einmal soweit sind; die evg. Kirche bindet sie nicht dogmatisch und entrechtet sie nicht politisch. Daß hier freilich noch viele Schwierigkeiten zu überwinden sind, läßt sich nicht bestreiten.

P. Bierling: Die konfessionelle Schule in Preußen und ihr Recht, 1865; — Ed. Zeller: Staat und Kirche, 1873; — Jürgen Bona Meyer: Religion und Schule, 1873; — Fr. W. Dörpfeld: Das Fundamentstück einer gerechten, gesunden, freien und friedlichen Schulverfassung (1872) 1897²; — Derſ.: Die freie Schulgemeinde, (1863) 1898²; — Derſ.: Die drei Grundgebrechen der hergebrachten Schulverfassung (1869) 1898²; — Fr. Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichtswesens, (1865) 1912³; — Th. Ziegler: Geschichte der Pädagogik, 1904²; — Derſ.: Die Simultanschule, 1905; — Fr. Naumann: Der Streit der Konfessionen um die Schule, 1905; — Martin Spahn: Der Kampf um die Schule in Deutschland und Frankreich, 1907; — P. Natorp: Ein Wort zum Schulantrag, 1905; — Joh. Tews: Staats- oder Kirchenschule?, 1913; — Derſ.: Grundzüge der deutschen Schulgesetzgebung, 1913; — Derſ.: Wer wird die Volksschule befreien?, 1908; — W. Rein: Die deutsche Schule im deutschen Staat, 1921; — Derſ. in: Das evg. Deutschland, 1927, Nr. 37; — H. Rendtorff: Die Gewissenspflicht der Kirche gegenüber der Schule 1921; — H. Hickmann: Das Elternrecht in der neueren Schulverfassung, 1921; — W. Bergér: Welche Schulart ist vom evg. Standpunkt aus zu wünschen?, 1927; — Volksschullehrer: Die versinkende Volksschule, 1920; — Fr. Bachmann: Das holländische Schulgesetz von 1920 und seine Auswirkung, 1921; — A. Grünweller: Das Schulideal des Deutschen Lehrervereins, 1921; — Heinr. Schulz: Die Schulreform der Sozialdemokratie, (1911) 1919³; — Derſ.: Der Leidensweg des Reichsschulgesetzes, 1926; — Derſ.: Kirchenschule oder Volksschule?, 1927; — E. Thrändorf in: EHP² V, S. 56 ff; — H. Brück und Ernst M. Roloff in: Lexikon der Pädagogik III, S. 20 ff. **Mosapp.**

Konfessionsstatistik.

1. Die Zahl der Angehörigen der verschiedenen Konfessionen: a) Die christlichen Konfessionen; b) Die Gruppen innerhalb des Protestantismus; c) Die Verschiebung der Verhältniszahlen der Katholiken und Protestanten in Europa; d) Die Verschiebung in Deutschland; — 2. Konfession, Wirtschaftsleben und Schulbildung; — 3. K. und Kriminalität; — 4. Die Ursachen der kath. „Inferiorität". — Ueber Geschichte und Aufgabe der Konfessionsstatistik vgl. ¶ Statistik, kirchliche; — Statistik der Religionen auf der Erde ¶ Religionsstatistik.

Es handelt sich um Statistik der verschiedenen Konfessionen innerhalb des Christentums. Für das außerhalb Europas wichtigste und interessanteste Gebiet, die ¶ Vereinigten Staaten von Amerika, sind genaue Zahlen nicht festzustellen, da der Staat (wie auch einige europäische) bei Volkszählungen nicht nach dem Bekenntnis fragt. Die Zahlen der einzelnen Länder in der Gegenwart, soweit sie hier nicht genauer berücksichtigt werden, sind in den betreffenden Länderartikeln angegeben (¶ Frankreich, ¶ Belgien usw). — Zunächst soll hier die gegenwärtige Zahl der Angehörigen der verschiedenen Gruppen innerhalb des Christentums und innerhalb des Protestantismus angegeben und nach den Verschiebungen der Verhältniszahlen der Katholiken und Protestanten in Europa und im Deutschen Reich und nach ihren Ursachen gefragt werden.

I. a. Schätzt man die Zahl der Christen in der Gegenwart auf 650 Millionen (¶ Religionsstatistik), so kommen davon auf das morgenländische Christentum gegen 150 Millionen, auf den römischen Katholizismus etwa 300, auf den Protestantismus in seinen verschiedenen Formen über 200. — Innerhalb des morgenländischen Christentums ist die bei weitem stärkste Gruppe die ¶ Orthodox-anatolische Kirche. Von den 300 Millionen römischer Katholiken kommen auf die kleine Gruppe der mit Rom ¶ Unierten Kirchen des Orients etwa 5 Millionen, größtenteils in Osteuropa. Im übrigen wohnen in Europa etwa 200, in Amerika 75 Millionen römische Katholiken. In Europa haben die stärkste kath. Bevölkerung Italien und Frankreich (je etwa 40 Millionen); es folgen Deutschland, Spanien und Polen (je etwa 20 Millionen). In Amerika sind Mittel- und Südamerika ganz überwiegend kath. In Asien sind von ihren früheren Beherrschern, den Spaniern, größtenteils dem kath. Christentum unterworfen worden die Philippinen (¶ Indien: II, D 2. 3) mit etwa 7 Millionen Bewohnern. Im übrigen gibt es in Asien und Afrika (abgesehen von den Ländern in Vorderasien und Nordafrika, wo sich morgenländisches Christentum von altkirchlicher Zeit her erhalten hat) keine geschlossen kath., überhaupt keine geschlossen christlichen Gebiete. Die Katholiken sind hier ebenso wie die Protestanten teils eingewanderte Europäer und deren Abkömmlinge, teils Missionschriften. Dabei werden das australische Festland, Neuseeland und Südafrika den Vereinigten Staaten von Amerika immer ähnlicher: die Urbevölkerung stirbt aus, bei der europäischen Bevölkerung herrscht die englische Sprache und wiegt der Protestantismus in seinen verschiedenen Formen vor (australisches Festland und Neuseeland über 6 Mill. Einwohner, darunter nur 1 Mill. Katholiken).

Darf man den Protestantismus als Einheit fassen? Ueber das Recht dazu vgl. ¶ Protestantismus. Die ¶ Anglikanische Kirche ist ihm nur mit starkem Vorbehalt zuzurechnen; bei obiger Gesamtangabe ist es geschehen. Der Staat, der die größte Zahl Protestanten in sich schließt, sind die nordamerikanischen Vereinigten Staaten (nichtkatholisch sind gegen 100 Millionen, darunter aber die beträchtliche Zahl derer, die sich zu gar keiner religiösen Gemeinschaft halten). Allerdings ist die Gesamtzahl der Protestanten in Europa (über 115 Millionen) noch größer als die der anderen Erdteile (über 85 Millionen; außer den Vereinigten Staaten kommt wesentlich noch

Canada und Australien in Betracht). In Europa haben die stärkste protestantische Bevölkerung das Deutsche Reich und Großbritannien (je 40 Mill.).

1. b. Innerhalb des Protestantismus sind die Hauptgruppen: 1. Lutheraner, 2. Reformierte, 3. Anglikaner und 4. die Menge der auf englisch-schottisch-amerikanischem Boden neben der anglikanischen Kirche erwachsenen Denominationen. Die Uebergänge sind z. T. fließend: Lutheraner und Reformierte sind im größten Teil von Deutschland durch die ¶ Union verbunden; die schottischen ¶ Presbyterianer stehen in manchem den Reformierten des europäischen Festlandes näher als den ¶ Baptisten, ¶ Methodisten und anderen Gemeinschaften der vierten Gruppe. Der Union gehören etwa 23 Millionen an, lutherisch (ohne Union) sind 45 Millionen, reformiert (ohne Union) 12. Zählt man die Unierten in Deutschland je nach dem ursprünglichen kirchlichen Charakter des betreffenden Gebiets den Lutheranern und Reformierten zu, so ergibt das für die ersteren einen Zuwachs von 20, für die letzteren einen von 2 bis 3 Millionen; die Gesamtzahlen wären dann für die Lutheraner 65, für die Reformierten festländischer (d. h. nicht englisch-schottischer) Herkunft 15 Millionen. — Die ¶ Anglikanische Kirche umfaßt in Großbritannien etwa 20 Millionen, in den englischen Kolonien wohl 9, in den Vereinigten Staaten etwa 3, insgesamt also 32 Millionen; die ¶ Dissenters in Großbritannien 20, in den englischen Kolonien 7, in den Vereinigten Staaten gegen 70, zusammen gegen 100 Millionen. Faßt man sie mit der anglikanischen Kirche und den Reformierten festländischer Herkunft als „reformierte Kirche" im weitesten Sinne des Wortes zusammen, so ergibt das für den reformierten Protestantismus etwa 140 Mill. — für den lutherischen hatten wir etwa 65 gefunden. Von den rund 200 Millionen Protestanten wären also ⅓ Lutheraner, ⅔ Reformierte im weitesten Sinn.

1. c. Hat sich das Zahlenverhältnis der Konfessionen in Europa im Laufe der Neuzeit merklich verschoben? Regelmäßige Volkszählungen (¶ Bevölkerung: I) finden erst seit dem 19. Jhd. statt, auf das wir uns also wesentlich beschränken müssen; für die frühere Zeit ist man meist auf unsichere Schätzungen angewiesen. Rußland in seinem Umfange bis zum Weltkrieg und die Balkanstaaten bleiben hier außer Betracht, da das morgenländische Christentum nicht so unmittelbar dem römisch-katholischen oder protestantischen konkurriert, wie diese beiden einander. Im übrigen Europa waren um 1800 von 125½ Millionen Bewohnern 89 Millionen Katholiken, über 33 Millionen Protestanten; 1865 sind die entsprechenden Zahlen 205, 137, 63½, in der Gegenwart 300, 180, 110. Der Anteil der Katholiken und Protestanten betrug also 1800 71 und über 26%; in der Gegenwart beträgt er 60 und 36⅔; der geringe Rest kommt stets auf die nicht-unierten morgenländischen Christen, auf Juden und (neuerdings) Konfessionslose. Man sieht also: der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung Europas (mit Ausnahme Rußlands und der Balkanländer) ist im 19. Jhd. von über $^7/_{10}$ auf etwa $^3/_5$ (um 10%) heruntergegangen, der der Protestanten um eben diese 10% gestiegen. Die Hauptursache der Verschiebung liegt darin, daß die Bevölkerung in den germanischen, überwiegend protestantischen Ländern ungleich stärker zugenommen hat als in den romanischen, katholischen oder vielmehr in einigen romanisch-katholischen, vor allem in Frankreich. — Versucht man, den Gang der Dinge noch weiter zurückzuverfolgen, so ergibt sich dasselbe Bild, und somit für etwa 1700—1928 eine noch stärkere Verschiebung.

1. d. Der gegenwärtige Stand der Konfessionen im Deutschen Reich ist im Artikel ¶ Deutschland: II C angegeben; das Verhältnis der Katholiken und Protestanten ist folgendes. Die Protestanten machen nicht ganz ⅔ (ziemlich genau $^5/_9$) aller Bewohner des Reiches aus, die Katholiken knapp ⅓. Geographisch stellt sich die Sache so dar: zieht man von der Nordwestecke des Reiches (bei Emden) eine Linie nach der Ecke zwischen Sachsen und Bayern (bei Eger), so ist das Gebiet östlich und nördlich von dieser Linie überwiegend evangelisch, das südlich und westlich davon überwiegend katholisch. Was die Gegenwart am stärksten von der Vergangenheit unterscheidet, ist zunehmende Konfessionsmischung. Einige wenige Gebiete waren seit der Zeit der Reformation und Gegenreformation nicht mehr konfessionell einheitlich, z. B. Mittel- und Niederschlesien, Cleve, Berg, die Kurpfalz. Die starken Veränderungen der napoleonischen Zeit hatten zum schließlichen Ergebnis, daß das kath. Bayern beträchtliche protestantische Gebiete, viele protestantische Staaten aber kath. Gebiete erwarben. Dann hat die Entwicklung von Industrie und Verkehr im 19. Jhd. dahin geführt, daß es Groß- und Mittelstädte und industrielle Bezirke von wirklicher konfessioneller Geschlossenheit überhaupt nicht mehr gibt. Im ganzen haben im Reichsgebiet von den ersten Jahrzehnten des 19. Jhd.s an bis 1890 die Evangelischen stärker zugenommen als die Katholiken, dann die Katholiken stärker als die Protestanten. Da aber in Preußen, dem größten Teil des Reichs, die Katholiken schon seit etwa 1855 stärker zunahmen, muß die Mehrzunahme der Protestanten im übrigen Deutschland entsprechend stärker gewesen sein. Wie kam das? Die natürliche Vermehrung, die durchschnittliche Kinderzahl der Ehen war auf kath. Seite meist etwas größer. Bei Ein- und Auswanderung kommen Konfessionsunterschiede nicht erheblich in Betracht; höchstens wären die Zuwandernden (Slaven, Italiener) gleichfalls mehr dem Katholizismus zugute gekommen. Aus Uebertritten hat zwar seit Jahrzehnten der Protestantismus Gewinn (sehr im Gegensatz zu dem, was man gemeinhin auch auf evg. Seite glaubt); doch fallen die Zahlen gegenüber der Gesamtbevölkerung nicht ins Gewicht (1921—25 wurden jedes Jahr durchschnittlich etwa 7000 Protestanten katholisch, 11000 Katholiken protestantisch). So ist die entscheidende Ursache jenes Sachverhalts, daß von den Kindern aus ¶ Mischehen die Mehrzahl evg. wird; und die Zahl der Mischehen hat sehr zugenommen (1925 fast 65000 gemischte unter überhaupt 418000 Eheschließungen). Wenn bis zum Weltkriege der kath. Volksanteil langsam anstieg, so ist er durch den Friedensschluß wieder zurückgedrängt worden, da die von Deutschland abgetretenen Gebiete (im Osten und Elsaß-Lothringen) überwiegend katholisch waren.

2. Anerkannt ist, daß in der Weltwirtschaft die größere Macht auf seiten überwiegend protestantischer Völker ist, namentlich Englands und der Vereinigten Staaten von Amerika. Von besonderem Interesse ist natürlich, wie sich protestantische und kath. Bevölkerung eines und desselben Landes verhalten. In Deutschland ist der protestantische Volksteil wirtschaftlich stärker. Handel und Industrie sind weithin einträglicher als die Landwirtschaft, und in Deutschland sind die Katholiken an der Landwirtschaft mehr beteiligt. In der Volksbildung war das Schulwesen protestantischer Länder dem katholischer lange

überlegen. Innerhalb Deutschlands hat man namentlich beachtet, welchen Anteil beide Konfessionen an der Schülerschaft der höheren Schulen und der Studentenschaft der Hochschulen haben. In Preußen sind unter den Schülern der humanistischen Gymnasien ungefähr so viel Katholiken und Protestanten, wie deren Anteil an der Gesamtbevölkerung des Landes entspricht; das geringe Zurückbleiben bei beiden ist durch den starken Anteil der Juden (6%) verursacht. Dagegen sind unter den Schülern der Realanstalten die Katholiken zu schwach vertreten; offenbar steht das in Wechselwirkung mit ihrer geringeren Beteiligung an Handel, Industrie und Technik. So ist ihr Anteil auch an den Studierenden der Technischen Hochschulen gering, während die Zahl kath. Studenten an den Universitäten allmählich so gestiegen ist, daß sie dem kath. Volksanteil fast entspricht.

3. Konfession und Kriminalität (nicht: Konfession und Sittlichkeit; statistisch feststellbar ist nur die ¶ Legalität; vgl. ¶ Moralstatistik). Wenn z. B. die südlichen Länder ungleich mehr Morde aufzuweisen haben als die nördlichen, so wird man das in erster Linie auf die Verschiedenheit der Rasse, die Heißblütigkeit der Südländer, zurückführen; wenn England und die Niederlande wiederum viel besser dastehen als Deutschland, so beruht das zweifellos auch auf Stammesverschiedenheiten; daß die Niederlande eine so viel günstigere Ziffer als Belgien haben, beruht daneben offenbar auch auf dem höheren Stand der Volksbildung. Daß in Deutschland 1882—91 von je 100 000 Evangelischen 963 verurteilt wurden, von je 100 000 Katholiken 1153, 1892—1901 1122 bzw. 1361, 1910 in Preußen 1094 bzw. 1443, wird z. T. auch auf der Rasse beruhen: Polen und Bayern sind kath.; sodann wird daran zu denken sein, daß die Katholiken (s. Nr. 2) im allgemeinen wirtschaftlich ungünstiger dastehen; noch ungünstiger wird aber das Bild für sie dadurch, daß die Protestanten an der Stadtbevölkerung, die kriminell schwerer belastet ist, stärker beteiligt und doch weniger belastet sind. Sehr gut stehen die „sonstigen Christen" da (Herrnhuter, Baptisten usw.), sehr schlecht die Konfessionslosen. — Was einzelne Vergehen oder sittlich bedenkliche Erscheinungen angeht, so wird man Differenzen zwischen kath. und protestantischen Gegenden in der Zahl der unehelichen Geburten nicht leicht auf konfessionelle Ursachen zurückführen, da hier zu viel anderes einwirkt. Wenn die Ehescheidungen in kath. Ländern so viel seltener sind als in protestantischen, so liegt das natürlich an der Stellung der kath. Kirche zur Ehe (¶ Ehe: V, 1). Auch ist in Deutschland die Verschiedenheit der eigentlich kriminellen Belastung bei keiner Gruppe von Vergehen so groß, daß man außer den vorhin genannten Gründen (Stammes- und soziale Verschiedenheiten) noch notwendig solche suchen müßte, die im Wesen beider Konfessionen liegen. Bekannt ist, daß die Selbstmordzahlen bei protestantischen Völkern im allgemeinen ungünstiger sind als bei katholischen; übrigens sind sie bei den morgenländisch-katholischen wiederum günstiger als bei den römisch-katholischen und anderseits bei einigen kath. Völkern erheblich stärker als bei einigen protestantischen; Unterschiede der Rasse, des Klimas, des Kulturlebens usw. sind hier wirksam. Soweit doch die Konfession von Einfluß ist, würde man sagen: der Katholizismus gibt den Menschen mehr das Gefühl, sicher geleitet zu werden; der Protestantismus macht den Einzelnen selbständiger, und wer mehr auf sich selbst gestellt ist, wird leichter innerlich zerrieben. Oder besser, wie Masaryk meint: der gehorsame Katholik und der wirklich innerlich frei gewordene Protestant haben beide in den sittlichen Antrieben ihrer Religion starken Schutz vor der Versuchung zum Selbstmord; aber die Masse der Protestanten, die für ihre Religion nicht recht reif sind, entbehren jenes festeren Haltes und stärkeren Schutzes (¶ Selbstmord).

4. Selbstverständlich sind die Ursachen der wirtschaftlichen und kulturellen Unterschiede zwischen kath. und protestantischen nicht nur im Wesen der Konfessionen zu suchen; ebensowenig darf man aber von letzterem ganz absehen. Wenn in Baden die Katholiken wirtschaftlich schwächer sind, so liegt das z. T. daran, daß die Bewohner des Schwarzwaldes größtenteils katholisch sind. Immerhin braucht nicht auf armem Boden dauernd Armut zu herrschen; in manchem rauhen Gebirge ist eine blühende Industrie entstanden. Wenn England Spanien und Frankreich überflügelt hat, so darf man dabei nicht vergessen, wie viel Kohle und Eisen England hat. Aber auf solche Unterschiede der natürlichen Verhältnisse allein die kulturellen Unterschiede zurückzuführen, ist unmöglich: auch Belgien hat jene Bodenschätze, aber in Volksbildung und Kriminalität steht es viel ungünstiger als England. Und warum sind Bergbau und Industrie in Rheinland-Westfalen überwiegend in protestantischen Händen? — Oft wird man auch die Unterschiede der Kultur auf die verschiedene Veranlagung der Rasse zurückführen; aber das versagt z. B. der Tatsache gegenüber, daß die französischen Hugenotten wirtschaftlich mehr geleistet haben als ihre kath. Volksgenossen. — In Deutschland mag die größere wirtschaftliche und kulturelle Macht der Protestanten zum Teil darauf zurückzuführen sein, daß die großen Städte überwiegend protestantisch sind. Aber wie ist letzteres zu erklären? Besteht ein Zusammenhang zwischen Protestantismus und städtischer Kultur, sei es so, daß schon in der Reformationszeit die Städte am schnellsten protestantisch wurden, sei es so, daß auf protestantischem Boden die städtische Entwicklung rascher vor sich geht? Die „Inferiorität" der Katholiken bezüglich der Bildung mag bisweilen mit dadurch veranlaßt werden, daß die Katholiken weniger höhere Schulen haben und entfernter von den Orten mit höheren Schulen wohnen. Aber wo starkes Bildungsbedürfnis ist, schafft es sich auch neue Pflegestätten. — Daß bei Besetzung staatlicher Beamtenstellen protestantische Regierungen zuungunsten der Katholiken Imparität geübt hätten und noch üben, wird von kath. Seite oft behauptet (¶ Parität); aber zur Erklärung der Kulturunterschiede zwischen kath. und protestantischen Ländern überhaupt trägt solche Imparität nicht bei. Ueberdies wird von protestantischer Seite her neuerdings oft beklagt, daß unter dem Einfluß des Zentrums vielmehr kath. Bewerber um Schul- und andere Beamtenstellungen begünstigt werden. Wenn endlich von kath. Seite hier auf die ¶ Säkularisationen zu Ende des 18. und Anfang des 19. Jhd.s hingewiesen wird, so mag das nicht völlig falsch sein. Aber erstens ist schon, als die kath. Kirche all die später säkularisierten Güter noch besaß, die „Inferiorität" kath. Völker und Länder beachtet worden (¶ Montesquieu in der 117. der Lettres persanes u. a.); zweitens sind doch die säkularisierten Güter großenteils nicht den betroffenen kath. Gebieten überhaupt entzogen worden.

Ist somit hier offenbar das Wesen des Protestantismus und das des Katholizismus zur Erklärung heranzuziehen, so wird man zunächst das ins Auge fassen, was für den Katholizismus am charakteristischsten ist: er ist kirchliche Religion. Die Kirche bedarf äußerer Macht und zahlreicher Diener, und sie fordert von

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

allen ihren Gläubigen einen großen Teil ihrer Zeit. Es gab lange im Katholizismus sehr viel mehr Feiertage als im Protestantismus. Die römische Kirche hat ferner eine zahlreiche Priesterschaft. Nun kann gewiß das Geld, das ein Volk für kirchliche Zwecke verwendet, eine überaus produktive Ausgabe sein: wenn nämlich die Pfarrer wirklich den Sinn für das Ewige inmitten des Jagens nach vergänglichen Gütern wecken und erhalten und das Volk sittlich fördern. Daß in Deutschland auch jetzt namentlich in den Städten eine Ueberzahl kath. Weltpriester vorhanden sei, kann man nicht behaupten. Aber die Gesamtzahl der Weltgeistlichen und der Ordensleute nimmt in Deutschland rasch zu; in der ersten Hälfte der sechziger Jahre waren in Deutschland (ohne Elsaß-Lothringen) in 1000 Ordensniederlassungen etwa 10 000 Ordensleute; 1925 waren es in mehr als 6500 Niederlassungen gegen 84 000 Ordensleute. Und ebenso ist in andern Ländern je und je über ihre zu große Zahl geklagt worden; in Spanien gab es 1787 183 000 geistliche Personen (also der 55. Einwohner war Priester, Mönch oder Nonne!). Die Zahl aller römisch-kath. Priester, Mönche und Nonnen auf der Erde wird auf etwa 1 Million anzusetzen sein — also je 1 auf 300 Katholiken. Es bedarf keines Wortes darüber, was es für die wirtschaftliche und kulturelle Lage der kath. Nationen bedeutet, wenn ein großer Teil der dem Klerus zur Verfügung stehenden Einnahmen und Kapitalien der Wirtschaft des Volkes wesentlich entzogen ist. Ueberhaupt aber stellt die kath. Kirche eine gewaltige wirtschaftliche Macht dar. Schon im Mittelalter versuchte man mehrfach, dem Anwachsen des kirchlichen Besitzes entgegenzuwirken: im 15. Jhd. soll die ¶ „Tote Hand" in Deutschland ein Viertel, in Schweden zwei Drittel aller Güter besessen haben. Wie sehr der Reichtum der Kirche im 18. Jhd. in Frankreich die Unzufriedenheit mit veranlaßt hat, die zur Revolution führte, ist bekannt. Nun ist der kath. Kirche tatsächlich ein Zug eingestiftet, der sie von tätiger Teilnahme am Kulturleben abzulenken geeignet ist, ihr asketisches Ideal. Es soll unvergessen bleiben, wie Großes die Klöster namentlich im Mittelalter für die Kultur Deutschlands und anderer Länder geleistet haben (¶ Kultur: III, 5). Aber wie viel beschauliche Untätigkeit hat es auch immer wieder in Klöstern gegeben; wie oft haben auch Klöster, billiger arbeitend, durch ihre Konkurrenz „weltliche" Erwerbstätige geschädigt! Auch der ¶ Zölibat, mag er die Priester enger an ihren Beruf binden und dadurch der Kirche wertvoll sein, hat offenbar unerwünschte Nebenwirkungen. Namentlich auf den Dörfern werden oft die begabtesten Knaben für den Priesterberuf bestimmt, und diese Auslese tüchtiger Männer wird — man muß die Dinge auch einmal nüchtern von dieser Seite her ansehen — von der Fortpflanzung des Volkes ausgeschlossen. Auf der anderen Seite: wie viel Segen hat das protestantische Pfarrhaus den protestantischen Völkern gebracht; wie viel hervorragende Menschen verschiedensten Berufes danken ihm ihr Bestes! Schließlich, stärker als das Verlangen der christlichen Religion, das ganze Leben zu durchdringen, tritt im Katholizismus oft das Verlangen der Kirche hervor, mit äußerer Macht die Welt zu beherrschen. So hat sie oft die geistige Freiheit unterdrückt, in vergangenen Jahrhunderten durch die ¶ Inquisition, in neuerer Zeit durch den ¶ Index und verwandte Maßnahmen geistiger Absperrung. Dabei kommt es nicht einmal so sehr darauf an, ob sie zeitweise wirklichen Wahrheiten, wie z. B. lange Zeit dem kopernikanischen System, sich widersetzt hat. Sondern das System ist das Gefährliche. Des Menschen Geistesleben hängt so eng zusammen, daß, wer an einer Stelle in seinem Denken sich Schranken auferlegen lassen muß, also das sacrificium intellectus bringt oder wenigstens infolge kirchlichen Verbots sich gewöhnt, Wege, die er sonst in seinem Forschen zu gehen sich getrieben fühlen würde, nicht einzuschlagen, dadurch an geistiger Selbständigkeit überhaupt einbüßt. Daß ein Volk, das in der Weltanschauung einig ist, kräftiger sein kann als ein vom Individualismus zersetztes, ist gewiß; aber die geistige Bevormundung durch die Kirche hat sich oft in allgemeine kulturelle Inferiorität umgesetzt. Oder aber die Kehrseite kirchlicher Bevormundung der Geister ist Entfremdung der gebildeten Männerwelt von der Kirche, wie wir sie in kath. Ländern so oft finden. Daß für diese der Kirche Entfremdeten dann eine religiöse oder eine der religiösen psychologisch verwandte Begründung des sittlichen Handelns wegfällt, ist nach verbreiteter Erfahrung wiederum der sittlichen Kraft des Volkes nicht günstig. In gewissen Fällen hat die Intoleranz der Kirche auch unmittelbar das Land wirtschaftlich geschädigt: so in Spanien das Vorgehen gegen Juden und Moriskos (vgl. ¶ Judentum: II A, 1 c; ¶ Inquisition, 1), in Frankreich die Vertreibung der Hugenotten, die Deutschland und anderen Ländern wertvollste wirtschaftliche Kräfte zuführte (¶ Refugiés). Auf der anderen Seite hat die größere geistige Beweglichkeit in protestantischen Ländern, wo die Kirche eine so strenge Herrschaft über die Geister immer weniger ausüben konnte und vor allem auch ihren Grundsätzen nach nicht wollen kann (¶ Kultur: III, 6), eine reichere Entfaltung des Kulturlebens und mindestens indirekt auch einen wirtschaftlichen Aufschwung begünstigt; neuerdings hat man auch sehr unmittelbare Wirkungen des Calvinismus auf den wirtschaftlichen Eifer der Menschen nachgewiesen (¶ Arbeit, 7).

Zum Schluß sei noch einmal betont, daß Veränderungen in dem Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander hinsichtlich der Zahl ihrer Angehörigen und namentlich die kulturelle Lage protestantischer und kath. Völker nicht leichthin aus dem Wesen der Konfessionen erklärt, konfessionell-polemisch ausgenutzt werden dürfen, und erst recht soll man sich bei kriminalstatistischen Untersuchungen vor konfessioneller Tendenz hüten; aber ebensowenig darf man bei Erklärung all der besprochenen Erscheinungen von Ursachen, die im Wesen der Konfessionen liegen, ganz absehen.

Zu 1 a und b vgl. die Literaturangaben unter ¶ Religionsstatistik; zu 1 d vgl. P. Pieper: Kirchliche Statistik Deutschlands, 1899; — J. Schneider: Kirchliches Jahrbuch (jährlich ein Band; 55. Jahrg. 1928; hier S. 27—155 kirchl. Statistik); — H. A. Krose S. J.: K. Deutschlands, 1904 (während Pieper außer interkonfessionellen Dingen alle Aeußerungen kirchlichen Lebens im Protestantismus behandelt, beschränkt sich Krose auf erstere; beide haben die Forschung sehr gefördert); — Derselbe: Kirchl. Handbuch (seit 1907; 15. Band 1927/28). — Zu 2—4 vgl. E. de Laveleye: Protestantismus und Katholizismus, deutsch 1875; — Yves Guyot: Die soziale und politische Bilanz der römischen Kirche, deutsch 1902 (hier auch einiges zu 1); — G. v. Mayr: Statistik und Gesellschaftslehre III, 1926². — Außerdem vgl. zu 2—4 H. Rost: Die Stellung der Katholiken im Kultur- und Wirtschaftsleben der Gegenwart, 1908; — Krose: Die Katholiken im Wirtschaftsleben, in: Der Aar (Zeitschrift 1910; — Statistik des Deutschen Reichs 202 ff (Ergebnisse der Berufszählung von 1907). — Zu 2 über Baden vgl. M. Offenbacher: Konfession und soziale Schichtung, 1900. — Zu 3 vgl. G. Frhr. v. Hertling: Das Bildungsdefizit der Katholiken in Bayern (in: Kleine Schriften zur Zeitgeschichte und Politik, 1897); — G. Aschaffenburg: Das Ver-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

brechen und seine Bekämpfung, 1903; — A. v. Oettingen: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für die Sozialethik, 1882²; — H. A. Krose: Religion und Moralstatistik, 1906; gegenüber der hier hervortretenden kath. Tendenz vgl. J. Forberger: Konfession und Moralstatistik, 1911; — Konfessionelle Kriminalstatistik bei Schneider (s. oben), zuletzt 1921, S. 99—103. — Zum Ganzen vgl. H. Mulert: Konfessionskunde, 1927; — Derf.: in RGG¹ III, Sp. 1611 ff. **Mulert.**

Konfirmandenunterweisung.

1. Ziel; — 2. Stoff; — 3. Zeit, Ort, Haltung; — 4. Die Konfirmandenzeit; — 5. Die Konfirmandenprüfung. — Vgl. ¶ Konfirmation.

1. Das Ziel der K. wird am besten in Abgrenzung gegen Ziel und Aufgabe des Schul- ¶ Religionsunterrichts bestimmt. Je weniger bis tief ins 19. Jhd. Kirchliches und Schulisches auf dem Gebiet der religiösen Unterweisung unterschieden war, desto mehr flossen die Zielbestimmungen beider Unterrichtsarten ineinander. Die pietistische K. legte es auf seelsorgerlich-erbauliche Anfassung der Konfirmanden ab; später sah man in der K. die abschließend zusammenfassende Krönung der gesamten religiösen Schulunterweisung; noch später wurde der eigentümliche kirchliche Charakter der K. im Unterschied von dem die religiöse Unterweisung in die allgemeine Bildungs- und Erziehungsaufgabe eingliedernden Schul-RU. betont. Das wird zumal unter den heutigen Verhältnissen der dichtigste sachliche Gesichtspunkt für Bestimmung der eigentümlichen Aufgabe der K. sein. Wenn nach den preußischen ministeriellen Richtlinien vom 15. Okt. 1922 dem Schul-RU. die Aufgabe gestellt wird, durch Weckung und Pflege der religiösen Anlagen des Kindes zum Aufbau seiner gesamten religiös-sittlichen Persönlichkeit beizutragen und dem Kind die im Christentum enthaltenen Kultur- und Bildungsgüter zu übermitteln, so wird die K. es wesentlich darauf ablegen, die Konfirmanden zur inneren und äußeren Anteilnahme am Leben der evg. Glaubensgemeinschaft nach Möglichkeit zu fördern. Doch bedeuten diese Zielsetzungen nichts weniger als eine Zertrennung des schulischen und des kirchlichen Teils der religiösen Jugendunterweisung, die verhängnisvoll wirken muß. Auch die Richtlinien nennen es als Aufgabe des Schul-RU., unter Verwendung solcher Unterrichtsstoffe, die sich im Glaubensleben der christlichen Gemeinde bewährt haben, dem Kind die Grundlagen zur Führung eines evg.-christlichen Lebens innerhalb der Gemeinde zu vermitteln — öffentlicher RU. ist ja überhaupt nur in Beziehung auf eine vorhandene Religionsgemeinschaft möglich. Anderseits bedeutet die Hervorhebung des kirchlichen Gesichtspunktes bei der K. nach evg. Grundsätzen nichts weniger als eine Vernachlässigung des persönlich glaubensmäßigen Moments, da die evg. Kirchengemeinschaft ihr Wesen in ihrer Beziehung zur Gemeinschaft der Gläubigen hat. Es handelt sich also bei Abgrenzung der beiden Unterrichtsarten vielmehr um Unterscheidung als um Scheidung. Doch gestattet die Unterscheidung eine Besonderung der K. gegenüber dem Schul-RU. nach Auswahl, Anordnung und Behandlung des Unterrichtsstoffes, die verhütet, daß sie als bloße Wiederholung oder Ergänzung des im Schul-RU. Behandelten erscheint und empfunden wird.

2. Die Auswahl des Stoffes der K. soll sich demgemäß bewußt auf das einstellen, was die Konfirmanden zu ihrer äußeren und inneren Eingliederung in das Leben der evg. Glaubensgemeinschaft nötig haben. Das Geschichtliche wird gegenüber dem für die Kinder gegenwärtig Bedeutsamen stark zurücktreten, sowenig angesichts der Gründung des evg. Glaubens auf Gottes Offenbarung in der Geschichte die Bezugnahme auf Geschichtliches, insbesondere Biblisches, fehlen kann. Es wird aber immer von seiner Bedeutung für den Glauben aus gesehen und gewertet werden müssen. Das Rückgrat der K. wird die Einführung in die leitenden Grundsätze evg. Glaubens und evg. Lebensführung an Hand des ¶ Katechismus, insbesondere des Kleinen Lutherischen Katechismus, bilden. Durch den Gebrauch des Kleinen Lutherischen Katechismus in der K. wird mehr für Kräftigung evg.-kirchlichen Gemeingefühls erreicht als durch alles Reden von der Pflicht zu evg. Gemeinschaft. Aber die K. muß auch die offenbarungsgeschichtliche Grundlage des evg. Glaubens und der evg. Lebensführung (mit der Person Jesu im Mittelpunkt; ¶ Bibel: IV) vor den Kindern knapp und klar umreißen und außerdem auf die Einführung der Kinder in die Lebenskreise eingehen, in denen sich ihr persönliches christliches Werden und Wachsen vollzieht (unter starker Unterstreichung des kirchlich und religiös Heimatkundlichen) und zu bewähren und auszuwirken hat. Wohl kann das alles gelegentlich der Behandlung des Katechismus mit berührt werden. Aber damit wird einerseits die Straffheit und Einfachheit der Linienführung bei Behandlung des Katechismus, worauf es beim persönlichen Anspruch der K. besonders ankommt, geschädigt; es wird auch in den Katechismus hineingepackt, was innerlich nicht zu ihm gehört. Vielmehr empfiehlt sich für die Stoffanordnung der Weg vom Aeußeren zum Inneren, indem den Kindern zuerst die religiöse und soziale Umwelt verständlich gemacht wird, in der sie ihr Dasein haben, und erst auf dieser Grundlage ihre Einführung in das erfolgt, was für sie persönlich auf dem Boden der Offenbarung Gottes in Christus glauben, leben, beten heißt. Bei dieser Stoffanordnung wird auch die K. besonders deutlich vom Schul-RU. abgesetzt. Natürlich gehört auch in den ersten einführenden Teil (der nicht zu sehr ausgedehnt werden darf) immer reichlich persönlich Anfassendes und Ansprechendes hinein.

3. Die Dauer der K. ist nach örtlichem Herkommen verschieden, ½, 1, 2 Jahre. Um den nötigen Stoff in der erforderlichen Gründlichkeit zu behandeln, sollte eine Dauer von 1 Jahr mit 2 Wochenstunden allgemein vorgeschrieben werden. Wo 2 Jahre zur Verfügung stehen, setze man das Konfirmandenjahr vom vorhergehenden Präparanden- (Katechumenen) jahr deutlich ab, damit dem Konfirmandenjahr seine besondere Spannung bleibe. In 2jährigem Lehrgang Katechumenen und Konfirmanden zusammen zu unterrichten, so daß die Teile des Lehrplans jeweils in umgekehrter Reihenfolge im Konfirmandenjahr vorkommen, ist grober Unfug. — Ueber die der K. zur Verfügung stehenden Stunden ist Vereinbarung mit der Schule notwendig, wobei Anfangsstunden der Vormittags-Unterrichtszeit nach Möglichkeit zu erstreben sind. Eine Dispensation vom Schul-RU. während der Dauer der K. ist ein Uebelstand, der allerdings u. U. ertragen werden muß. Gegenseitiges einander in die Händearbeiten des Schul-RU. und der K. sollte sich eigentlich von selbst verstehen; leider wird diese Forderung von beiden Seiten oft wenig oder gar nicht erfüllt. — Als Ort der K. ist ein geeigneter Raum im kirchlichen Gemeindehaus oder ähnliches dringend zu wünschen, damit schon dadurch die Verschiedenheit der K. vom Schulunterricht zum Ausdruck und den Kindern zur Empfindung kommt. — Die Zahl der gemeinsam zu unterweisenden Konfirmanden darf 50 keinesfalls überschreiten, weil sonst jede Fühlungnahme mit dem einzelnen unmöglich

wird. Die Teilung in mehrere Parallelzöten sollte keinesfalls so erfolgen, daß ein Zötus die Schüler der höheren Schulen, ein anderer die der Volksschulen umfaßt. Anderseits macht die Rücksicht auf Pflege sozialen Zusammengehörigkeitsgefühls unter allen Konfirmanden nicht erforderlich, daß bei der Platzordnung die Kinder aus ihren gewohnten Schul- und Schulklassenzusammenhängen herausgerissen werden, was Unnatur ist. Man setze nur in den verschiedenen Jahren verschiedene Schulen bzw. Schulklassen an die „oberste" Stelle, in den Klassen nach dem Alphabet. — Die Haltung des Unterrichtenden sei herzlich, freundlich, aber nicht künstlich gesalbt erbaulich und „gewinnen" wollend, schlicht unterrichtlich auch nach der Richtung, daß der Arbeit der Kinder im Unterricht genügend zugemutet wird. Der Grundsatz allseitiger Gerechtigkeit und Billigkeit gilt für die K. in zugespitztem Maße.

4. Schon in der K. selbst ist das Moment der Sammlung vor Gottes Angesicht in Lied, Andacht, Gebet nach Kräften neben dem Unterrichtlichen mit zur Geltung zu bringen. Ueberhaupt aber hat alles zu geschehen, was möglich ist, um im Bewußtsein der Kinder die ganze Konfirmandenzeit als eine Zeit besonderer Weihe und besonderer Verantwortung herauszuheben. Auf regelmäßigen Gottesdienstbesuch der Konfirmanden ist auch bei ungünstigen Gemeindeverhältnissen sorgfältig zu achten, ohne polizeimäßige Kontrolle natürlich. Gelegentliche Einladung der Konfirmanden in kleineren Abteilungen ins Pfarrhaus kann wertvoll sein. Vor allem ist Fühlungnahme mit dem Elternhaus herzustellen und zu pflegen.

5. Die Konfirmandenprüfung ist nicht sowohl kontrollierende Abhör des von den Kindern Gelernten als vielmehr Vorstellung der Konfirmanden vor der Gemeinde, bei der der Konfirmator den Eltern usw. einen Einblick in das gewährt, was er mit den Konfirmanden während der Zeit der K. getrieben und erstrebt hat. Dabei soll natürlich auch zur Geltung kommen, was die Kinder gelernt, auch dem Gedächtnis eingeprägt haben, aber nur als ein Moment in einem weiteren Rahmen. Die Prüfung darf nicht zu lang sein, damit Ermüdung der Kinder und der Zuhörer vermieden wird. Ihre Abhaltung in gottesdienstlichem Rahmen versteht sich nach dem Gesagten von selbst. Sie gibt erwünschte Gelegenheit, den Eltern usw. die Verpflichtung ans Herz zu legen, die dem Hause in Richtung einer rechten inneren Bereitung der Kinder auf den nahen Konfirmationstag obliegt.

Außer der Literatur zu ¶ Konfirmation vgl. W. Bornemann: Der Konfirmandenunterricht und der Religionsunterricht der Schule in ihrem gegenseitigen Verhältnis, 1907 (darin ein guter Lehrplan für den Konfirmandenunterricht); — Ottmar Lorenz: Der Konfirmandenunterricht, 1919²; — Joh. Steinbeck: Der Konfirmandenunterricht, 1926²; — Ernst Rotermund: Ein Konfirmandenunterricht, 1925²; — Martin Stäglich: Der K. Methode und Stoffplan, 1928²; — Erh. Traue: Der ländliche Konfirmandenunterricht, 1925; — Hans Dittmer: Evg. Konfirmandenunterricht im Lichte der heutigen Jugendpsychologie und Pädagogik unter besonderer Berücksichtigung des ländlichen Unterrichts, 1929. **Eger.**

Konfirmation.

I. Geschichtlich und praktisch; — II. Rechtlich. — ¶ Konfirmandenunterweisung hat Sonderartikel.

Konfirmation: I. Geschichtlich und praktisch.

1. Die Stellung der Reformation zur römischen Firmung; — 2. Die Anfänge der K.handlung; — 3. Pietismus und Aufklärung; — 4. Kritik und Reformvorschläge im 19./20. Jhd.; — 5. Wesen und Elemente der volkskirchlichen K. der Gegenwart.

1. Die Reformatoren haben das römische Sakrament der ¶ Firmung einmütig abgelehnt. Trotzdem ist ein den lateinischen Namen der Firmung (confirmatio tragende Handlung fast zur volkstümlichsten Handlung der deutsch-evg. Kirchen geworden. Den Ansatzpunkt für Entstehung und Einbürgerung einer solchen Handlung auf evg. Boden bot die schon früh allgemein empfundene Notwendigkeit, den kirchlichen Nachwuchs nur auf Grund elementarer Kenntnis der christlichen Glaubenswahrheiten (Katechismus!) zum ¶ Abendmahl (: VI) zuzulassen. Zwar beschränkt man sich keineswegs auf Erforschung der Katechismuskenntnis beim ersten Abendmahlsgang, setzt auch die kirchlichen Katechisationen mit den jungen Leuten über den ersten Abendmahlsgang hinaus fort (¶ Christenlehre). Aber mit Festigung der evg. Territorialkirchentümer wird das Katechismusverhör vor dem ersten Abendmahlsgang als öffentliches immer stärker herausgehoben und bürgert sich als bedeutsamer Akt weithin ein. ¶ Calvin gibt in der Institutio von 1536 der öffentlichen Glaubensprüfung der Zehnjährigen (I den Charakter des Glaubensbekenntnisses vor der Gemeinde und will dieses öffentliche Glaubensbekenntnis an die Stelle der abortiva larva sacramenti der römischen Firmung gesetzt haben. Selbstverständlich ist mit dieser Ablegung des öffentlichen Glaubensbekenntnisses die Zulassung zum Abendmahl verbunden.

2. Mit der Betonung des Bekenntnisses der Kinder vor der Gemeinde steht Calvin zweifellos unter Straßburger (Bucer'schem) Einfluß, wenn auch in abgeschwächter Form. ¶ Bucer vertritt seit 1534 literarisch und praktisch die Einführung einer Handlung durch die die in früher Kindheit Getauften nach Erreichung einer gewissen Altersstufe auf Grund eigenen Bekenntnisses zum christlichen Glauben und des Versprechens, sich in den Gehorsam der christlichen Kirche (Gemeinde) zu ergeben (= sich der ¶ Kirchenzucht zu unterwerfen), unter ¶ Handauflegung zur ganzen Gemeinschaft Christi und seiner Kirche bestätigt werden sollen, worauf sie am Abendmahl teilnehmen. Bucer will damit, offensichtlich in Auseinandersetzung mit ¶ Schwenckfeld, den Einwänden gegen die Kindertaufe (¶ Taufe: II) durch Einführung einer die eigene Willensäußerung der Kinder beanspruchenden Handlung die Spitze abbrechen. Den biblischen Anhalt für die „sakramentliche Zeremonie" des Handauflegens mit Leistung des Hl. Geistes findet er in den entsprechenden Stellen der Apgsch (8_{13-17} u. a.). Diese Handlung der Bestätigung zur ganzen Gemeinschaft Christi und seiner Kirche unter Handauflegung auf Grund des Glaubensbekenntnisses und des Versprechens der Kinder wird unter Bucers Einfluß in Hessen durch die Ziegenhainer Zuchtordnung und die Kasseler Gottesdienstordnung (1539) vorgeschrieben (¶ Hessen: I, 2) und durch die Agende von 1574 fest eingebürgert. Von da an besteht in Hessen als allgemeiner Brauch die voll ausgebaute K. mit Glaubensbekenntnis der Kinder und Versprechen, sich in den Gehorsam der christlichen Kirche zu ergeben und nach der von ihnen bekannten Lehre zu tun und zu leben, worauf sie unter Handauflegung des Hl. Geistes vertröstet werden („Nimm hin den Hl. Geist Schutz und Schirm vor allem Argen . . ." — nicht magisch sakramental, sondern als gewisse Vertröstung auf Grund der göttlichen Verheißung gemeint) und Fürbitte für sie um Mehrung des Hl. Geistes getan wird. Dann gehen die Kinder zum erstenmal zum Abendmahl. — Diese ausgebaute K.handlung ist ganz oder in einzelnen Momenten im 16. Jhd. in einer Reihe von Territorialkirchen einflußreich geworden, zum Teil hat man (unter Nachwirkung des bischöflichen

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Firmungsrechts) die Vornahme der Handlung dem Superintendenten vorbehalten. Anderseits haben die Gnesiolutheraner im Zusammenhang mit den ¶ Interims-Streitigkeiten um so nachdrücklicher alles abgelehnt, was über das einfache öffentliche Katechismusverhör vor dem ersten Abendmahlsgang hinausging.

3. Gegen Ende des 17. Jhd.s entwickelt sich mit dem fortschreitenden Ausbau des Volksschulwesens immer deutlicher der Zustand, daß mit der erstmaligen Zulassung zum Abendmahl die Entlassung aus der Volksschule verbunden ist. Obgleich die kirchlichen Katechisationen auch nachher noch weitergehen, so bedeutet doch für die Volksschulkinder der erste Abendmahlsgang jetzt einen tiefen Einschnitt in ihrer äußeren Lebensform, der um so allgemeiner fühlbar ward, je mehr im Laufe des 18. Jhd.s der Besuch der Volksschule allgemein verbindlich wird. Auf diesem Hintergrund will verstanden sein, was im 18. Jhd. zur weiteren Einbürgerung der K. geschehen ist. — Dem ¶ Pietismus ist es zunächst allgemein darum zu tun, die religiöse Jugendunterweisung zu vertiefen und zu verinnerlichen („den Kopf ins Herz zu bringen"); diese Verpflichtung wurde natürlich in ganz besonderem Maße bei der Vorbereitung zum ersten Abendmahlsgang empfunden. Beschränkte man sich bis dahin auf das vom Pfarrer abzuhaltende Katechismusverhör auf Grund dessen, was die Kinder in der Schule und bei den kirchlichen Katechisationen gelernt hatten, so nimmt der Pfarrer jetzt die „Kandidaten des Sakraments" in eine mehrwöchige seelsorgerlich-erweckliche Behandlung, damit sie im Herzen wohl bereitet zum Tisch des Herrn gehen. Darüber hinaus aber findet ¶ Spener, der die hessische K. in einer von ihm visierten Frankfurter Landgemeinde (Bonames) als von deren Pfarrer eingeführt antrifft, in dieser Handlung mit Bekenntnis und Gelöbnis der Kinder ein ungemein geeignetes Mittel, die Kandidaten des Sakraments in Erinnerung des bei ihrer Taufe von den Paten abgelegten Verspruchs sich selbst mündlich zu ihrem Taufbund bekennen und sich in persönlichem Verspruch Christo ergeben zu lassen. Unter diesem Gesichtspunkt betreibt Spener die Einführung der K. im Frankfurter Gebiet; doch gelingt ihm ihre öffentliche Einführung nur in den Landgemeinden, während er sich in der Stadt mit privater K. begnügen muß. Die pietistisch verstandene K. bedeutet bei äußerer Uebereinstimmung mit der althessischen eine tiefgreifende Umwandlung nach der inneren Seite hin. Die Beziehung auf die christliche Gemeinde tritt völlig zurück; es handelt sich um das ganz persönliche Verhältnis der Kinder zu Jesus. Aus dem Bestätigtwerden zur ganzen Gemeinschaft Christi und seiner Kirche wird das subjektive Sichbekennen der Kinder zu dem Bund, den Gott in der Taufe mit ihnen geschlossen hat. Aber gerade in dieser individualisierten und subjektivierten Form entspricht die K. so stark dem Bedürfnis der Zeit, daß sie sich in schnellem Tempo in fast allen deutschen Territorien einbürgert, die sie bisher noch nicht kannten. Wir dürfen dabei nicht übersehen, daß das Bedürfnis nach einer solchen höchst feierlichen gemütbewegenden Handlung im allgemeinen Volksbewußtsein sehr stark getragen wurde durch die Verbindung der K. mit der Entlassung aus der Volksschule, durch den Einschnitt in der gesamten Lebensform der Kinder, die sie jetzt in viel ausgeprägterem Maße als früher bedeutet, zumal da die Kirchenrechtler mit ihr den annus discretionis (das konfessionelle Entscheidungsalter, 14. Lebensjahr) zusammenfallen lassen. Diesen Uebergang zur „religiösen Mündigkeit" hat dann die ¶ Aufklärung an der K. stark empfunden und bei der K.shandlung selbst stark betont, zugleich das Menschlich-Religiöse an dieser Feier des Ueberganges von der Kindheit zur Jugend, die man durch eindrucksvolle und rührende Bräuche (Bibelschwur, Handschlag — doch kommt dieser auch schon früher vor —, zartes Orgelspiel beim Einsegnungsgebet u. dgl.) Kindern und Eltern nach Möglichkeit gewichtig zu machen versucht. Die Aufklärung hat der K. die Bedeutung und das Gepräge gegeben, die sie für das allgemeine evg. Volksbewußtsein in weitestem Umfange heute noch hat; sie hat ihr auch in den Gebieten Eingang verschafft, wo ihre Einführung noch ausstand. 1832 hat Hamburg als letztes die öffentliche K. eingeführt. — Von großer praktischer Bedeutung ist noch der Umstand geworden, daß die besondere ¶ Konfirmandenunterweisung durch den Pfarrer neben dem R.U. der Schule, mit der der Pietismus im Interesse seelsorgerlicher Gemütsbearbeitung begonnen hatte, sich in immer weiterem zeitlichem Ausmaß durchsetzte. Doch hat erst das 19. Jhd. dies Nebeneinander von Konfirmandenunterweisung und Schul-R.U. unter dem Gesichtspunkt eines Nebeneinander von kirchlicher und schulischer religiöser Unterweisung angesehen. Das konnte erst geschehen, als Schulisches und Kirchliches im Allgemeinbewußtsein stärker auseinandertraten (Anfang des 19. Jhd.s). Die Pfarrer des Pietismus und der Aufklärung haben ihren Konfirmandenunterricht durchaus nicht unter „kirchlichem" Gesichtspunkt, sondern unter dem der ganz persönlichen Beeinflussung der ihnen anvertrauten Kinder angesehen.

4. So eindrucksvoll und volkstümlich die K. in pietistischem und aufklärerischem Verständnis war und in ihren Nachwirkungen in weitestem Umfang heute noch ist — die Theologen haben früh die schweren Mängel empfunden, die mit dem Ineinanderfügen des persönlichst gefaßten Bekenntnisses und Versprechens der Kinder und des volkskirchlich Sittenmäßigen für die Wahrhaftigkeit der Handlung verbunden waren. Zwar haben die Agenden des 19. Jhd.s die objektiv kirchliche Abzweckung der Handlung, gerade auch des Bekenntnisses und Versprechens der Kinder, wieder stärker betont. Aber damit ist für die subjektive Wahrhaftigkeit der Handlung angesichts der weithin nahezu erstorbenen kirchlichen Instinkte kaum etwas gebessert — die auf die Beteiligung an Gottesdienst usf. bezügliche Frage des preußischen K.formulars z. B. muß zumal in großstädtischen Verhältnissen heute weithin als grobe Schädigung des Wahrheitssinnes empfunden werden. Daß an der Verwendung des ¶ Apostolikums (: III) als K.bekenntnis vielfach mehr Anstoß genommen wird als an der Fassung jener Gelöbnisfrage, ist nur ein Zeichen dafür, daß das Interesse theologisch-intellektueller Redlichkeit bei vielen kräftiger entwickelt ist als das religiös-ethischer Wahrhaftigkeit. Die zahllosen Vorschläge zur Reform der K., von denen das 19. Jhd. weiß, lassen sich unter 2 Hauptgesichtspunkte bringen: 1. Hinausschiebung des K.alters bis zu erlangter größerer Reife und Betonung der vollen Freiwilligkeit der Teilnahme an der Handlung. Ersteres ist in manchen Gebieten Sitte; eine Einführung der Hinausschiebung in Gebieten, wo sie noch nicht üblich ist, würde der K. als volkskirchlicher Sitte, zumal unter den heutigen volkswirtschaftlichen Daseinsbedingungen der jungen Leute, ein Ende machen — angesichts des Segens, der unbestreitbar in weitestem Umfang von der Sitte der K. mit Konfirmandenunterweisung ausgeht, ein sehr verantwortungsvolles Beginnen. Die Betonung der Freiwilligkeit der Teilnahme an der K. aber wäre

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

nur eine Wahrung des Gesichts, der praktisch bei weiterbestehender K.sitte keinerlei Bedeutung zukäme. — 2. Gestaltung der volkskirchlichen K.behandlung in einer Form, die der inneren Wahrhaftigkeit mit Rücksicht auf die sich ihr unterziehenden Kinder entspricht. Für Umgestaltung der K. in dieser Richtung hat um die Wende des 19./20. Jhd.s ¶ Stöcker die ganze Wucht seines Einflusses eingesetzt. Er will eine Dreiteilung dessen, was gegenwärtig in der einen K.handlung unwahr zusammengezwungen sei: a) eine Handlung des feierlichen Abschlusses der allgemein verbindlichen kirchlichen Unterweisung, mit Segensgebet unter Handauflegung für die aus dieser Unterweisung zu Entlassenden. Die Handlung soll nach wie vor K. heißen, aber weder Bekenntnis und Gelübde enthalten noch das Recht zur Teilnahme am Abendmahl verleihen. b) Letzteres ist vielmehr ganz unabhängig von der K. seitens der Konfirmierten bei vorhandenem eignem inneren Bedürfnis nachzusuchen und wird von dem darum angegangenen Geistlichen auf Grund einer seelsorgerischen Aussprache gewährt, die erfolgte Zulassung bezeugt. c) Bekenntnis und Gelübde werden von den sich dazu erbietenden Erwachsenen in vollster Freiwilligkeit abgelegt und verleihen das Recht der Teilnahme am Rechtsleben der organisierten Kirche (aktives und passives Wahlrecht usf.). Trotz des großen kirchlichen Einflusses Stöckers ist die von ihm angestrebte Reform der K. doch nicht zum Ziel gekommen. Die von ihm vertretene Forderung, die K. dadurch wahrhaftig zu gestalten, daß sie in ihrer Höhenlage den für sie in Anspruch genommenen Kindern angepaßt wird, ist zweifellos berechtigt. Es fragt sich aber, ob mit diesem Grundsatz all seine Reformvorschläge im einzelnen zu begründen sind. Die Verwendung von Bekenntnis und Gelübde zu kirchenrechtlichen Zwecken wird so gut wie allgemein als mißständig empfunden; die Trennung der Zulassung zum Abendmahl von der K. würde hinter die Bedeutung des altlutherischen Katechismusverhörs zurückgehen. Dagegen kann man sehr wohl fragen, ob die volkskirchliche K. als solche Bekenntnis und Versprechen der Kinder wirklich braucht und ertragen kann. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, daß beides von Anfang an ein wesentliches Stück der K. gewesen ist und noch heute allgemein ist.

5. Unter Berücksichtigung der ihr im Lauf ihrer geschichtlichen Entwicklung zugewachsenen Momente und unter Beachtung der heutigen kirchlichen und kulturellen Gesamtlage ist die volkskirchliche K. zu bestimmen als die gottesdienstliche Gemeindehandlung, in der die nachwachsende in der Kindheit getaufte Jugend der Gemeinde an der Schwelle von Kindheit und Jugendalter, auf Grund vorhergehender besonderer Unterweisung durch den Träger des kirchlichen Gemeindeamtes, unter ausdrücklicher Inanspruchnahme des Bewußtseins ihrer Mitverantwortlichkeit für ihr weiteres religiös-sittliches Werden und Wachsen in Bekenntnis und Versprechen unter segnender Fürbitte (mit Handauflegung) zur ganzen Gemeinschaft Christi und seiner Kirche mit all ihren Rechten und Pflichten feierlich bestätigt und ihr als wichtigstes Recht dieser Vollgliedschaft an der Gemeinde Christi das Recht der Teilnahme am Abendmahl (dazu das Patenrecht) zugesprochen wird. — Dazu ist im einzelnen folgendes zu bemerken:

a. Die Betonung des „kirchlichen" Charakters der K. und der ihr vorlaufenden ¶ Konfirmandenunterweisung, wie sie in der Gestaltung der K. als öffentlicher Gemeindefeier zum liturgischen Ausdruck kommt, gegenüber ihrer Fassung als bloßes Familienfest liegt im Wesen der voll verstandenen K. und ist unter den heutigen Verhältnissen in ganz besonderem Maß erforderlich. Selbstverständlich schließt solche Betonung des „Kirchlichen" die Abstellung auf das persönlich Glaubensmäßige nach evg. Grundsätzen nicht aus, sondern ein, verhindert aber eine Verengerung dieser Abstellung auf das rein individuell Persönliche unter Vernachlässigung der Beziehung zur Gemeinschaft der Gläubigen.

b. Die zeitliche Ansetzung der Feier an der Schwelle von Kindheit und Jugendalter ist nicht nur aus äußeren Gründen für Erhaltung des allgemein volkskirchlichen Charakters der K. (Entlassung aus der Volksschule für die Mehrheit der Kinder) unentbehrlich, sondern hat auch triftige innere Gründe. Einerseits sind die Kinder mit 14—15 Jahren im Durchschnitt geistig und seelisch genügend entwickelt, um einen Gesamteindruck dessen in sich aufzunehmen, was evg. Glaube und evg. Christentum für sie bedeutet. Anderseits ist da regulärerweise die eigentliche Jugendgärung mit ihren innerlich zerspaltenden und hin und her werfenden Momenten noch nicht eingetreten (¶ Jugendpsychologie: I. II), so daß den Kindern der von ihnen erreichte Gesamteindruck evg. Glaubens und evg. Christentums als gewichtiges Moment in ihre Jugendentwicklung mit hineingegeben werden kann. Natürlich finden sich bei den Konfirmanden nach seiten der Entwicklung ins Jugendalter hinein stärkste individuelle Unterschiede, denen aber als ausgleichendes Moment die Tatsache gegenübersteht, daß die K. für die Mehrheit der Konfirmanden mit dem Abschluß der Schulzeit zusammenfällt, was seine Wirkung auch auf die noch weiter in der Schule Verbleibenden ausübt (¶ Konfirmation: II, 1).

c. Die von den Konfirmanden erreichte Entwicklungsstufe gibt Recht und Pflicht, bei der K. das Bewußtsein der Mitverantwortlichkeit der heranwachsenden jungen Christen für ihr weiteres religiös-sittliches Werden und Wachsen durch Inanspruchnahme eigner liturgischer Betätigung in Bekenntnis und Versprechen eindrücklichst wachzurufen. Bloße eindringliche Ermahnung kann das psychologisch nicht von ferne ersetzen. Selbstverständlich ist bei Fassung der an die Kinder zu stellenden Fragen alles Unwahrhaftige ängstlich zu vermeiden; wenn das nicht zu erreichen wäre, wäre Wegfall von Bekenntnis und Versprechen bei weitem vorzuziehen. Das ¶ Apostolikum sollte nicht als das persönliche Glaubensbekenntnis der Kinder erscheinen, was es seinem Wesen nach nicht ist, sondern als das uralte Taufsymbol der (abendländischen) Christenheit vom Konfirmator verlesen oder von einem Kind (oder mehreren) aufgesagt werden mit anschließendem Glaubenslied der Gemeinde und der Kinder und Frage an die Kinder: Bekennt ihr euch mit uns zur Gemeinschaft am Evangelium wie ihr es empfangen und verstanden habt? (Antwort Ja). Dann Frage, die die Kinder auffordert, ihre Willigkeit zum Halten an Jesus und zu einem Wandel in seiner Nachfolge in der Gemeinschaft der evg. Kirche zu erklären (ohne bestimmte Zusagen über einzelne kirchliche Betätigungen). „Ist dies eures Herzens Meinung und Wille, so bekräftigt es vor Gott und der Gemeinde mit Ja!" Hier wird den Kindern keine Verpflichtung für eine ferne Zukunft auferlegt, die 14jährige nicht tragen können, sondern auf das abgestellt, was in dieser Stunde in ihrer Seele lebendig und mächtig ist. Dieses Ja wird im Munde der erdrückenden Mehrheit der Kinder durchaus wahrhaftig sein — wo es nicht der Fall ist, ist die Teilnahme an

der K. überhaupt unwahr; auf solche abnormen Fälle kann sich aber die Handlung nicht einstellen.

d. So wichtig die Inanspruchnahme der Selbsttätigkeit der Konfirmanden durch Bejahung der Bekenntnis- und Versprechensfrage erscheint, so wenig darf doch diese Inanspruchnahme zum Rückgrat der ganzen K.handlung gemacht werden. Der Ton muß vielmehr auf den nachfolgenden Fürbitteakt fallen, der durch Handauflegung als dem einzelnen Kind ausdrücklich zugewandter sinnenfällig gemacht wird. Die Hereinnahme des Moments der Bestätigung zur ganzen Gemeinschaft Christi und seiner Kirche in das Verständnis des Handauflegungsaktes im ursprünglichen Bucerschen Sinne (s. 2) bedeutet eine wertvolle Bereicherung.

e. Die K.feier hat nicht nur auf die Kinder Bezug zu nehmen, sondern in Ansprache, Gebet, Gesang, Handlung überall die Gemeinde als solche (natürlich insbesondere, aber nicht bloß, die Eltern und Erzieher) in ihrem den heranwachsenden jungen Christen auch weiterhin Verpflichtetsein zu beanspruchen. Auch muß in Wort und Handlung alles vermieden werden, was den Eindruck des bloßen Abschlusses erwecken könnte: auf Grund des erreichten Teilziels der feiernde Anfang eines neuen, besonders wichtigen Abschnitts natürlichen und christlichen Werdens unter der Wahrheit und der Gnade Gottes. Der Eindruck des Abschlusses muß insbesondere auch dadurch vermieden werden, daß der Konfirmator auch weiterhin die Fühlung mit den Konfirmierten nach Kräften aufrechterhält.

f. Die Trennung der Zusprechung des Rechts zur Teilnahme am Abendmahl von der K. (Stöcker s. o.) wäre nicht nur ein Bruch mit der Geschichte der evg. K. von ihren Anfängen an, sondern würde der K. ihre eigentliche Krönung nehmen, den bloßen Kirchenbrauch der K. auf Kosten der Teilnahme am Sakrament überwerten. An sich ist der gemeinsame Zutritt der Konfirmanden und der mitfeiernden Gemeinde zum Abendmahl der sachentsprechendste Höhepunkt der ganzen Feier: der unüberbietbare liturgische Ausdruck der erreichten Vollgliedschaft an der Gemeinde Christi. Die Bedenken gegen eine Profanation des Abendmahls durch dieses Hinzuführen der Kinder zur Abendmahlsfeier teile ich nicht; nach evg. Verständnis ist das Abendmahl dem Glauben sich darbietendes Gnadenmittel, ruht nicht auf der besonderen Würdigkeit des Empfängers. Zeit und örtliches Herkommen gestatten aber die Verbindung der K. mit dem Abendmahl nur in der Minderzahl der Fälle. Jedenfalls sollen die Kinder aber noch unter dem nachwirkenden Eindruck ihrer K. zum Abendmahl geben, K. und erster Abendmahlsgang in ihrer Erinnerung aufs engste miteinander verbunden bleiben.

g. Auch die Konfirmandenprüfung muß um der Länge willen im allgemeinen von der K. selbst getrennt werden, obgleich sie sachlich mit ihr eine Einheit bildet (¶ Konfirmandenunterweisung, 5).

h. Die Ausgestaltung der K.feier soll eindrücklich und beziehungsvoll sein (Schmücken der Kirche unter Umständen durch die Konfirmanden selbst, Einzug des Konfirmators mit den Konfirmanden, Mitwirkung des Chors usw.); doch sind Sentimentalitäten zu vermeiden.

Außer den Lehrbüchern der ¶ Praktischen Theologie (¶ Katechetik) vgl. RE³ X, S. 676 ff; — W. Caspari: Die evg. K., 1890; — W. Diehl: Zur Geschichte der K., 1897; — Ed. Simons: K. und Konfirmandenunterricht, 1900; — Derſ.: Die K., 1909; — Hefte der freien kirchlich-sozialen Konferenz 11/12. 15/16. 23/24; — E. Stange: Die kommende Kirche, 1925², S. 77 ff; — H. Rendtorff: K. und Kirche, 1928. **Eger.**

Konfirmation: II. Rechtlich (K. s o r d n u n g).

1. Die K., der die ¶ Taufe (: VI) vorangegangen sein muß, ist in den evg. Kirchen mit Kindertaufe Bedingung für Erlangung des vollen kirchlichen Bürgerrechts (¶ Konfession). In Kirchengebieten mit Gemeindeverfassung ist die Ausübung mancher Rechte außerdem von anderen Bedingungen abhängig. Regelmäßig werden mit der K. Abendmahlsrecht und Patenrecht verliehen. Die Durchführung dieser Anschauung ist in großen volkstümlichen Gemeinden sehr schwierig, wenn nicht unmöglich; aber auch die kirchlichen Ordnungen sind nicht konsequent; während seit 1924 in der altpreußischen Kirche die K. regelmäßig Voraussetzung für Ausübung des Wahlrechts ist, ist sie in anderen Kirchen (z. B. Hannover lutherisch) nicht einmal ausgesprochenes Erfordernis für die Wählbarkeit in den Kirchenvorstand. Der Satz P. Schoens, nach dem die Ausübung jedes Aktivrechts in der Kirche durch die K. bedingt ist, ist daher keineswegs gesichert. Da die Unterlassung der K. seit dem Weltkrieg häufiger wird, ist vorauszusehen, daß der Fall der Ausübung des Wahlrechts oder gar der Wahl Nichtkonfirmierter in die kirchlichen Gemeindeorgane in Kürze nicht mehr selten sein wird. Hervorzuheben ist, daß manche Kirchen das Einspruchsrecht bei Pfarrwahlen ausdrücklich nur den konfirmierten Gemeindegliedern zusprechen (Altpreußen, Hannover luth. und ref., Schleswig-Holstein, Nassau u. a.). Evg. Kirchen suchen durch Mittel der ¶ Kirchenzucht einer Unterlassung der K. entgegenzuwirken. Das altpreußische Kirchengesetz vom 30. Juli 1880 ermöglicht es, Kirchengliedern, die „in Verachtung der kirchlichen Ordnung entweder ein evg., unter ihrer Gewalt stehendes Kind beharrlich der Vorbereitung für die K. entziehen bzw. in die K. desselben nicht einwilligen oder (sie) verweigern", der Fähigkeit, ein kirchliches Amt zu bekleiden, des kirchlichen Wahlrechts, und des Rechts der Taufpatenschaft verlustig zu erklären, gegebenenfalls sie vom Abendmahl auszuschließen. Die praktische Durchführung dieser Bestimmungen unterbleibt allerdings häufig. Wenn trotzdem die Zahl der K.sunterlassungen immer noch verhältnismäßig gering ist, so beruht das auf der Macht der K.sitte. — In manchen Kirchengebieten ist kirchenordnungsmäßig ein Mindestalter für die K. festgelegt. In Rheinland-Westfalen darf sie nicht vor zurückgelegtem 14. Lebensjahre erfolgen; in den östlichen preußischen Kirchenprovinzen gilt dieselbe Ordnung, doch sind Dispense möglich. Das 14. Lebensjahr gilt für Volksschüler in den meisten deutschen Kirchengebieten als das K.salter; für Schüler höherer Lehranstalten manchmal das 15. oder auch 16. Lebensjahr. Ein höheres Lebensalter gilt als K.salter in manchen lutherischen Kirchen des Auslands (Siebenbürgen, baltische Kirchen) und in reformierten Gegenden (Niederlande, Schweiz; in Deutschland Grafschaft Bentheim [hier nach dem 17. oder 18. Lebensjahr]), Ostfriesland (15. oder 16. Jahr). — Die Zulassung zur K. ist an vorausgegangene religiöse Unterweisung (¶ Konfirmandenunterweisung) gebunden, ferner an das Urteil des Pfarrers über die religiöse und sittliche Reife des Kindes. In Altpreußen ist der Pfarrer bei mangelnder Reife berechtigt, das Kind von der K. zurückzustellen. Von diesem Recht wird in eklatanten Fällen (Diebstahl usw.) tatsächlich Gebrauch gemacht. — Zur Vornahme der K. berechtigt ist der zuständige Pfarrer, auch für Kinder, die als Schüler in seiner Gemeinde (Bezirk) wohnen; doch ist in den meisten Kirchengebieten die Vornahme der K. durch einen anderen Pfarrer bei Nachsuchung eines ¶ Dimissoriale

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

zulässig. Die Verteilung der Konfirmanden auf die Pfarrer derselben Gemeinde macht öfter Schwierigkeiten; gewiesen ist als Regel die Einhaltung der Ordnung der Seelsorgebezirke. Nichtordinierten Kandidaten ist die Vornahme der K. nicht gestattet, wohl aber die Abhaltung des Konfirmandenunterrichts. — Die Ordnung der K.sfeier ist oft agendarisch festgelegt; zuweilen sind Formulare nur zu freier Benutzung dargeboten. Die Lockerung der agendarischen Ordnungen nach dem Krieg erstreckt sich in besonderem Maße auch auf die sehr umstrittene K.sfeier.

2. Der Begriff K. (im Sinne der kirchenregimentlichen Bestätigung) findet zuweilen auch noch Anwendung auf die Bestallung der Pfarrer. Die K. der Bischöfe ist in allen Fällen dem Papst vorbehalten.

Emil Friedberg: Lehrbuch des kath. und evg. Kirchenrechts, 1909⁶; — Joh. V. Bredt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen II, 1921, S. 434 ff; III, 1927; — Paul Schoen: Das evg. Kirchenrecht in Preußen II, 1910, S. 353 ff; — Martin Schian: Die rechtliche Bedeutung der K. (Preuß. Pfarrarchiv VI, 1914, S. 97—107). **Schian.**

Konfirmationsscheine. Ursprünglich waren die K. nur Urkunden, oft nur in Zettelform und Gesangbuchgröße, wie sie heute noch in Württemberg üblich sind; sie haben sich jedoch in den letzten dreißig Jahren bei uns zu ein- oder mehrfarbigen Gedenk- und Kunstblättern entwickelt; sie bestehen nunmehr aus Raum für den Denkspruch, der oft schon aufgedruckt ist, und einem mehr oder weniger künstlerischen Bild mit biblischem, kirchengeschichtlichem oder heimatlichem Motiv. Ein vielfacher Mangel dabei ist es, daß ein beliebiges, an sich schönes und gutes religiöses Bild nur äußerlich, ohne Bezugnahme auf die Konfirmation verwendet wird; als Ideal muß festgehalten werden, daß ein mit dem Leben der jungen Christen in Verbindung stehendes Bild gewählt, eigens für diesen Zweck jeweils von einem auch innerlich berufenen Künstler entworfen und dieses mit der Urkunde auf dem Gedenkblatt organisch verbunden wird. Da die K. vielfach eingerahmt werden und in den Häusern als Wandschmuck dienen, ist auch auf eine malerische, plastische Wirkung Bedacht zu nehmen. — Den Anfang wertvoller künstlerischer Gestaltung machte vor etwa 35 Jahren der Verlag Vandenhoeck und Ruprecht Göttingen mit drei Blättern, die farbensatt und ernst von dem Gebhardtschüler Ernst Pfannschmidt entworfen waren; es folgte dann, namentlich von David ¶ Koch angeregt, die Kunstdruckerei Künstlerbund Karlsruhe, die namentlich die schon vorhandenen oder besonders umgearbeiteten biblischen Bilder ¶ Steinhausens — eines wurde von ihm eigens für die Konfirmation seines Kindes entworfen — in den verschiedensten Größen und Techniken in großer Auswahl für K. verwendete; andere Verlage, wie Callwey in München, Dürer-Haus in Berlin, E. Kaufmann in Lahr i. B., das Rauhe Haus in Hamburg und besonders Richard Keutel in Stuttgart, jetzt in Lahr i. B., boten der evg. Kirche eine große Auswahl von Konfirmationsgedenkblättern dar, indem sie meistens vorhandene, wertvolle Bilder von Steinhausen, Gebhard, Burnand, Uhde u. a. neuzeitlichen Malern aber auch von älteren deutschen Meistern wie Dürer, Holbein, Luk. Cranach, Lionardo, Rembrandt, Grünewald, Rubens — ja Kriegsgestalten, Luther und die andern Reformatoren, auch Luthers Trauung wurden beigezogen — in mehr oder weniger guter Reproduktion bald zweifarbig, bald bunt den Blättern aufdruckten, dabei aber nur selten das Ideal erreichten. Der Verlag G. Schlößmann Hamburg-Leipzig ließ von Rud. ¶ Schäfer zahlreiche Entwürfe für K. eigens herstellen, z. B. mit Tobias Abschied, dem jungen Kämpfer als Motiv, und näherte sich damit obigem Ideal. Einen ganz andern Weg sind andere, der Verlag Borkmann in Weimar und Keutel in Lahr gegangen, indem sie die Heimatkirche des jeweiligen Konfirmationsorts nach photographischer oder zeichnerischer Aufnahme, besonders der erstere mit sinniger Blumen- und Blattumrahmung, als Hauptbild auf die K. setzten, und Kons.-Rat Pastor W. Schwandt hat für Danzig und weitere Umgebung die oft sehr malerischen alten Kirchen der betreffenden Orte, die nach Aquarellen von P. Kollek entworfen sind, mit Hinzufügung lokaler Embleme (Kirchenzeichen, Schiff, Pelikan u. a.) in künstlerischer Gestaltung glücklich verwendet. Von jetzt lebenden Künstlern haben sich mit Erfolg um die Schaffung guter Bilder für K. Rud. Yelin und Dürrwang, R. Schäfer, E. Jordy, H. Schubert, bemüht, ersterer schuf im Auftrag des Verlags von Frobenius A. G. in Basel, mit biblischer Orientierung und in plakatartiger Weise seine K.; auch die dekorativ wirksamen biblischen Bilder von dem kath. Maler G. Fugel haben auf K.n bei uns Eingang gefunden. Offenbar von der evg. Kirche angeregt hat in den letzten Jahren die katholische die Mitgabe von farbigen Gedenkblättern nach Bildern von G. Fugel, Feuerstein u. a. zur Erinnerung an die Erstkommunion eingeführt.

Aufsätze von D. Koch im Chr. Kunstblatt, 1905—11; — E. Fuchs: ChrW 1911, S. 281 ff. 567 ff; — K. Kühner: EvFr 1909, S. 103 ff; 1910, S. 95 ff; 1911, S. 131 ff; — Kunst und Kirche I, 1924/25, S. 46 f; II, 1925/26, S. 62; III, 1927/28, S. 83. **Kühner.**

Konfuzius (551—479 v. Chr.), die von den Pekinger Jesuiten latinisierte Form des chinesischen K'ung-fu-tzĕ, d. h. „Meister K'ung", ist Inbegriff und Symbol des klassischen chinesischen Geistes (¶ China: II, 4 a; vgl. auch ¶ Japan: II, 1). Er wurde in Kiŭĕ-li im Staate Lu (in der heutigen Provinz Schantung) geboren, woselbst sein Vater Stadtkommandant war. Die Familie führte sich zurück auf einen Halbbruder des letzten Yin-Kaisers, Tschou, war aber im Laufe der Zeit bereits im Volke aufgegangen. K.s Vater, Schuliang Ho, hatte aus erster Ehe neun Töchter und von einer Nebenfrau nur einen verkrüppelten Sohn. Um zur Darbringung der Ahnenopfer einen rechtmäßigen Erben zu hinterlassen, heiratete er im Alter von 70 Jahren das junge Mädchen Tscheng-tsai aus der Familie Yen, das K.s Mutter wurde. Sie soll zuvor auf dem Hügel Ni um einen Sohn gebetet haben, weshalb K. den Beinamen Kiu, „Hügel", bekam. Sein Mannesname war Tschung-Ni, „Zweitgeborner Ni", da er der zweite Sohn war und der Geist des Hügels Ni der Mutter Gebet erhört hatte. Als K. 3 Jahre alt war, starb der Vater, und die Mutter siedelte nach Kü-fu über, wo K. unter ihrer Obhut aufwuchs. Mit 19 Jahren heiratete er, und im nächsten Jahre wurde ihm ein Sohn, K'ung-Li, geboren, der jedoch ohne Bedeutung geblieben ist, während dessen Sohn K'ung-Ki, besser bekannt unter dem Namen Tzĕ-Sse, ein eifriger Verbreiter der Lehren seines Großvaters K. und Verfasser des klassischen Buches Tschung-Yung, „Gebrauch der Mitte", wurde. Zur Zeit seiner Heirat lebte K.s Familie in bedrängten Verhältnissen, so daß er die untergeordneten Aemter, erst eines Verwalters der Kornspeicher, dann der öffentlichen Felder und Ländereien übernehmen mußte. Daneben aber erwarb er sich durch unermüdliches Studium umfassende Kenntnisse der Riten und Geschichte, so daß er mit 22 Jahren bereits öffentlich als Lehrer auftrat. 517 reiste er nach Lo-yang, der damaligen Hauptstadt,

um in den Archiven zu forschen und die alten Sitten und Gebräuche der Gründer des Tschoustaates an der Quelle zu studieren. Daß er dort auch ¶ Lao-tsĕ gesprochen habe, gehört wohl der Legende an, denn der Bericht des Taoisten Tschuang-tsĕ darüber trägt offensichtlich den Charakter tendenziöser Erfindung, da er in der Verherrlichung Lao-tsĕs und Verhöhnung K.s gipfelt. Als K. nach Lu zurückkehrte, fand er eine politische Gärung vor, die den Herzog Tschao zur Flucht nach dem nördlichen Nachbarstaat Tsi veranlaßte, wohin sich K. auch wandte. Hier studierte er die altertümliche Musik aus der Zeit des mythischen Kaisers Schun, die sich daselbst in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten haben sollte. Zwei Jahre verweilte er dort, bis Intriguen ihn zur Heimkehr nach Lu veranlaßten, wo erst mit der Thronbesteigung Herzog Tings 508 wieder geordnete Verhältnisse eintraten. Herzog Ting machte K. zum Stadtgouverneur und wegen seiner glänzenden Erfolge in diesem Amt bald zum Arbeits- und schließlich zum Justizminister. Schon mit seiner Ernennung sollen alle Verbrechen aufgehört haben. Trotz dieser legendären Uebertreibung muß er große Erfolge erzielt haben; denn das Ansehen des Staates Lu wuchs ständig, damit aber auch gleichzeitig der Neid der Nachbarreiche. Der Herzog von Tsi suchte K., den er für den Urheber des Aufblühens von Lu hielt, unschädlich zu machen. Es galt K. und den Herzog voneinander zu trennen. So schickte er dem Herzog Ting 80 schöne Sängerinnen und 30 prächtige Viergespanne zum Geschenk. Der Erfolg blieb nicht aus: der Herzog vernachlässigte die Regierung und damit auch K., der ihm durch seine vielen Vorschriften mittlerweile etwas unbequem geworden war. Es blieb K. nichts übrig als zu gehen. Damit beginnt die letzte tragische Periode, wo er als heimatloser Wanderer von Staat zu Staat zieht in der Hoffnung, doch noch einen Herrscher zu finden, der seine Reformpläne in die Tat umsetzte. Aber er fand keinen mehr. 483 nach 14jähriger Wanderschaft kehrte er nach Lu zurück, wo er zwar von dem Herzog Ai mit allen Ehren empfangen wurde, wo es ihm aber doch nicht mehr glückte, einen einflußreichen Posten zu erlangen. Enttäuscht zog er sich ins Privatleben zurück, sich ganz dem Studium der Riten, Musik und Geschichte widmend. In diese Zeit fällt die Redaktion des Schuking, des „Dokumentenbuchs", und des Schiking, „Liederbuchs", und die Abfassung des Tsch'un-ts'iu, der „Frühlings- und Herbst"-annalen) des Staates Lu, sowie des Kommentars zum Yi-king, dem „Buch der Wandlungen" (¶ China: II, 1).

K. ist weder Religionsstifter noch Philosoph in unserem Sinne, sondern der Konservator der alten Tradition und damit Begründer derjenigen philosophisch-historischen Schule gewesen, deren Anschauungen von den Kaisern der Han-Dynastie zum offiziellen Staatsdogma erhoben wurden. K. stellt als Ideal den Zustand der goldenen Zeit des Altertums hin, als Yao und Schun, die beiden tugendhaften Kaiser herrschten. Dieser Idealzustand war einmal Wirklichkeit, kann es also wieder werden, wofern die Menschen es nur erstreben. Dazu will er ihnen Führer und Lehrer sein. Der Mensch ist von Natur gut, aber die Leidenschaften und bösen Beispiele verderben sein Herz, darum ist die richtige Unterweisung erste Pflicht im Staat. Der Kaiser ist der höchste Lehrer der Menschheit auf Erden. Der Angelpunkt ist die Lehre vom Hsiao, der „Kindespflicht" der Unterwerfung unter den Willen der Eltern, die erweitert zur Unterwerfung unter die Autorität der Beamten und des Kaisers wird. Tritt zu dem Hsiao noch die Menschlichkeit und Güte, so erreicht man das Ideal sittlicher Vollkommenheit und ist ein Kiün-tze, „Edler". So ist K. Historiker und Staatsmann gewesen, um seinem Volke, das damals dem politischen Untergang entgegen ging, ein Lehrer und Erzieher zum politisch-sittlichen Aufstieg zu werden.

R. Dvořák: C. und seine Lehre, 1895; — A. Forke: Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, 1927; — Derſ.: Geschichte der alten chin. Philosophie, 1927; — F. E. A. Krause: Ju Tao Fo. Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens, 1924; — E. Schmitt: K. Sein Leben und seine Lehre, 1926; — R. Wilhelm: Kung Fu tse, Gespräche 1923²; — Legge: Life and Teachings of C., 1875⁴. **Erich Schmitt.**

Kongell (Kongehl), Michael (1646—1710), evg. Kirchenliederdichter, * zu Kreuzburg (Ostpreußen), Dichter aus der Schule des Simon ¶ Dach, † als Bürgermeister in Kneiphof-Königsberg, Mitglied des Pegnitzordens. Sein Kreuz- und Trostlied „Nur frisch hinein! Es wird so tief nicht sein" findet sich ziemlich häufig.

E. E. Koch³ III, S. 500. **Paul.**

Kongo. Unterguinea, dessen weites, vom K.strom beherrschtes Gebiet kath. Völkern (Frankreich, Belgien, Portugal) gehört, ist deshalb von der kath. Mission lange als Domäne beansprucht und den protestantischen Gesellschaften erst spät und zögernd geöffnet worden (¶ Afrika: III A. B).

1. Im äquatorialen Frankreich (= französischer K.; 1½ Mill. qkm mit 5—10 Mill. Einwohnern) haben die Amerikaner (1842 Am. Board, 1850 am. Presb., diese seit 1870 allein) eine gegen die kath. Mission und die Schulforderungen der Regierung mühsam ankämpfende Arbeit von 1892 ab der ¶ Pariser evg. Mission übertragen, die fünf Stationen mit 2998 Christen zählt und der sich der auch als Theologe und Bachforscher bedeutende Missionsarzt Albert ¶ Schweitzer in Lambarene lose angeschlossen hat. Den Parisern sind 1919 der schwedische Missionsbund auf sechs, 1917 die Oerebro-Mission (schwedische Baptisten) auf zwei Stationen und 1920 das amerikan. Generalkonzil der zusammenarbeitenden Baptistenmissionen auf zwei Stationen zur Seite getreten. Doch hat bei etwa 100 Missionskräften die Zahl der Getauften noch kaum 3000 überschritten, die Zahl der Anhänger erst 5773 erreicht.

2. Im Gebiete des jetzt belgischen K.staates (2⅓ Mill. qkm mit 9—15 Mill. Einwohnern), das schon seit 1484 im Bereiche kath. Missionen stand, suchten seit 1878 amerikanische, britische, schwedische Missionen Eingang. Die Bildung des K.staates 1885 brachte auf dem Papier unbeschränkte Freiheit für Missionare aller Bekenntnisse. Des englischen Baptisten Grenfell Entdeckungen und die Begeisterung des unruhigen H. G. ¶ Guineß lockten andere Missionen. Aber ihr öffentlicher Protest gegen die K.greuel machte sie dem Staate mißliebig, der den schweigenden kath. Missionen alle Förderung angedeihen ließ, den Protestanten jedes Vordringen erschwerte. Erst die Uebernahme der Regierung durch Belgien hat bessere Verhältnisse geschaffen und heute sucht der K.staat die Mitarbeit der Missionen, um dem erschreckenden Rückgang der Bevölkerung (teils infolge von Abwanderung, teils infolge der Ausbreitung der Schlafkrankheit) entgegenzuwirken. 16 Gesellschaften, davon 8 aus Amerika, 4 aus England haben bei einem Personal von 177 ordinierten Missionaren, 130 Laien und 128 Schwestern auf 127 Stationen etwa 59 486 Christen und 108 190 Anhänger gesammelt. Aber nur im Bezirk der amerikanischen Presbyterianer kann man von größeren Erfolgen, die zu einer Kirchen-

gründung hinführen, reden. Eine in der Baptistenmission in Nkamba von dem eingeborenen Propheten Simon Kibangu entfachte Erweckungsbewegung mit starkem Einschlag von Aberglauben und Rassenhaß ist, nachdem der Urheber zum Tode verurteilt aber begnadigt worden ist, in sich zusammengebrochen. In Abwehr gegen die in der K.liga zusammengeschlossenen kath. Missionen haben die evg. Missionen eine Allgemeine K.-Missions-Konferenz gegründet. Die starke Zunahme der sittlichen Schäden infolge des Weltverkehrs und der Erschließung der Katangaminen bildet eine neue Erschwerung der geduldigen Arbeit. In dem mit dem K.staat verwalteten belgischen Mandatsgebiet Ruanda liegen die Anfänge der jetzt von den belgischen Protestanten betriebenen, immer noch nicht wieder an ihre alten Besitzer zurückgegebenen, hoffnungsvollen Arbeit der Bethel-Mission.

3. Das portugiesische Angola (1½ Mill. qkm mit 4 Mill. Einwohnern) mit seinen vergleichsweise günstigeren Siedlungsmöglichkeiten ist bisher wenig erschlossen. Es weist neben einer seit 1881 vom Am. Board im Hinterland von Benguella auf sieben ausreichend besetzten Stationen betriebenen, 25 875 Anhänger aber nur 983 Kommunikanten zählenden Arbeit zwei recht abenteuerliche Missionsversuche auf. Der „Bischof von Afrika", William ¶ Taylor, plante 1884 die Gründung von 1000 Missionsstationen zwischen Sao Paulo und Inhambane. Die Missionare sollten sich trotz des Klimas durch eigene Arbeit unterhalten. Nur die Begabtesten sollten Englisch lernen. Vier Stationen mit 1306 Christen sind heute das Denkmal dieses kostspieligen und an Opfern reichen Unternehmens. Die Mission Arnots in Garenganze, jetzt von den ¶ Plymouthbrüdern getrieben, hat eine Stationenkette über Katanga an den Mweruſee geführt, aber die Anfangsschwierigkeiten noch kaum überwunden. Im ganzen arbeiten 10 Missionen mit 133 ordinierten Missionaren auf 40 Stationen, und die Gesamtzahl der Anhänger dürfte bei 3906 Getauften mit 35 015 reichlich hoch angegeben sein. Da die Missionsschulen verpflichtet werden, Portugiesisch vor den Eingeborenensprachen zu bevorzugen, und Bibeln in den Eingeborenensprachen nur dann verteilt werden dürfen, wenn sie zugleich den portugiesischen Text aufweisen, ist die Lage hier womöglich noch schwieriger als im französischen und belgischen K.

Literatur bei J. Richter: Geschichte der evg. Mission in Afrika, 1922, S. 189—229. Dazu AMZ 1916, S. 207; 1926, S. 151 ff; — Harlan P. Beach und Ch. Fahs: World Missionary Atlas, New York 1925; — Th. Jones: Education in Africa, New York, ohne Jahr. **Schlunk.**

Kongregationalisten. Die Anhänger von R. ¶ Browne und Henry ¶ Barrow werden seit 1642 K. oder Independenten genannt. In der Lehre streng calvinisch, unterscheiden sie sich von den presbyterianischen ¶ Puritanern nur durch ihren Kirchenbegriff. Das Muster ihrer Kirchenverfassung sehen sie im NT vorgezeichnet. Während die unsichtbare Kirche die Auserwählten aller Zeiten umfaßt, sind die sichtbaren Kirchen örtliche Vereinigungen von erprobten Christen („visible saints"). Jede dieser Kirchen steht unter der unmittelbaren Leitung Christi. Sie sind gänzlich voneinander unabhängig, erwählen und ordinieren selbständig ihre Diener und beschließen über die Aufnahme und den Ausschluß ihrer Mitglieder. Voraussetzung für die Konstituierung ist eine Bundschließung der Mitglieder mit Gott und untereinander (¶ Bund: III), die aber auch stillschweigend sein kann. Die Kinder von Gläubigen gelten als in den Bund eingeschlossen. — Es gibt fünf Gemeindeämter: der Pastor, der Lehrer, der leitende Aelteste, die Diakonen und die Helfer. Dem Pastor liegt die Ermahnung und Seelsorge, dem Lehrer die Schriftauslegung ob. Beide predigen und verwalten die Sakramente. Der Aelteste übt in Verbindung mit den beiden ersten die Kirchenzucht aus. Er darf wohl vertretungsweise predigen, aber nicht die Sakramente verwalten. Alle Beamten werden von der Gemeinde gewählt und durch Vertreter derselben ordiniert. Die Ordination muß beim Antritt eines neuen Amtes stets wiederholt werden. Die Diakonen haben die kirchlichen Einkünfte zu verwalten, die Diener der Gemeinde zu versorgen und Arme zu unterstützen. Als wünschenswert gelten daneben noch „Helfer" und „Witwen" für die Krankenpflege, sie fehlen aber meist. Jede Gemeinde hat die Freiheit, ihr eigenes Glaubensbekenntnis zu formulieren und beliebige Aufnahmebedingungen festzusetzen. — Die Staatskirche der Anglikaner (¶ Anglikanische Kirche) und ¶ Presbyterianer wird abgelehnt; aber da, wo der Kongregationalismus, wie in Neuengland (¶ Vereinigte Staaten), zur Herrschaft gelangt, tritt er in einen engen Bund mit der Obrigkeit. In Massachussets und Newhaven war das Bürgerrecht anfangs auf K. beschränkt. Zur Besoldung der Geistlichen wurden staatliche Steuern nicht nur von Baptisten und Quäkern, sondern auch von Anglikanern erhoben. Die privilegierte Stellung wurde in Connecticut 1818, in Massachussets erst 1834 aufgehoben.

Von Anfang an stehen im Kongregationalismus urchristlich-charismatische und naturrechtlich-demokratische Prinzipien miteinander im Widerstreit. Grundsätzlich bedeutet die Bundschließung nicht etwa die Errichtung einer Korporation mit eigenem Recht, die ihre Statuten (Bekenntnisstand und Verfassung) beliebig durch Mehrheitsbeschluß ändern kann. Die Konstituierung als Kirche ist vielmehr nichts anderes als die bewußte Eingliederung der Einzelnen und der Gesamtheit in die Kirche Christi mit ihren ewigen Ordnungen, in der nicht das Recht, sondern die Liebe regiert und der Geist einem jeden nach seinem Charisma seine besondere Aufgabe und Stellung zuweist. Man unterwirft sich in allem der Führung des Herrn und vertraut darauf, daß dieser durch seinen Geist die Einmütigkeit aller Entschließungen bewirken werde. Das von R. ¶ Browne vertretene Majoritätsprinzip wird von H. ¶ Barrow schroff als unchristlich abgelehnt; aber schließlich mußte man seit John ¶ Robinson doch wieder starke Konzessionen an das demokratische Prinzip machen, weil man nicht anders aus den beständigen inneren Streitigkeiten herauskommen konnte. Das charismatische Prinzip lebte aber fort bei William ¶ Dell und den ¶ Quäkern.

Während die Anhänger R. ¶ Browne's in der Verfolgungszeit nahezu aufgerieben wurden, fanden die Londoner Barrowisten mit ihrem Pastor Francis Johnson eine Zuflucht in Amsterdam, wo sich weitere Flüchtlinge aus Gainsborough (John Smyth) und Scrooby (W. Brewster, R. Clyfton, John ¶ Robinson und W. Bradford) anschlossen. Während J. Smyth sich mit einigen seiner früheren Anhänger den Baptisten anschloß, zog J. Robinson mit der Gemeinde aus Scrooby nach Leiden. Von dort aus schifften sich 1620 die ¶ Pilgerväter nach Plymouth in Neuengland ein. Seit 1628 strömten dann Tausende von Puritanern nach Massachussets, wo sie sich nach dem Vorbild der Pilgerväter kongregatio-

nalistisch organisierten. 1636 wurde Harvard College, 1701 Yale College errichtet (¶ Vereinigte Staaten). In England konnte der Kongregationalismus (¶ England, 3 b) größere Fortschritte machen. 1658 nahmen 120 Kirchen auf der Savoy-Synode mit geringen Aenderungen die ¶ Westminster Konfession an. Auch späterhin hielt man viel stärker als die Presbyterianer am Calvinismus fest, der namentlich in Neuengland noch im 18. Jhd. unter Jonathan ¶ Edwards eine Neubelebung und interessante Weiterbildung erfuhr. In England war dafür der Einfluß der evangelikalen Erweckungsbewegung (¶ England, 5a) stärker. Neuerdings läßt sich vielfach in wachsendem Maße das Einströmen biblischer Kritik und einer freieren Theologie beobachten.

Nach der Weltstatistik aus der Vorkriegszeit hatten die K. 12 703 Kirchen, Kapellen und Predigtstationen, 1 376 424 erwachsene Mitglieder, 1 605 417 Sonntagsschüler und -schülerinnen.

RE³ X, S. 680 ff; XV, S. 815 ff; XXIII, S. 795 ff; — RGG¹ III, Sp. 1666 ff; — H. M. Dexter: Congregationalism, as seen in its Literature, 1879; — Will. Walker: The Creeds and Platforms of Congregationalism, 1893; — F. J. Powicke: Henry Barrow and the Exiled Church of Amsterdam, 1900; — R. W. Dale: History of English Congregationalism, 1907; — Ch. Burrage: The Early English Dissenters in the Light of Recent Research, 1912; — A. Peel: The First Congregational Churches, 1920; — Ders.: The Brownists in Norwich and Norfolk about 1580, 1920; — E. J. Price: A Handbook of Congregationalism, 1924; — W. B. Selbie: Congregationalism, 1927. **Sippell.**

Kongregationen. Der Ausdruck hat im Sprachgebrauch der römischen Kirche mehrfache Bedeutung:

1. K. sind ¶ Bruderschaften und fromme Vereine, von denen einzelne diese Bezeichnung im Titel führen z. B. ¶ Marianische Kongregationen, Jünglings- und Jungfrauenk. u. a. m.

2. K. sind ordensähnliche Vereinigungen, Genossenschaften, Gesellschaften von Gläubigen (religiosi) beiderlei Geschlechts, die sich auf die Ordensgelübde verpflichten, eine bestimmte Regel beobachten, sich kirchlicher Arbeit widmen und der Ordensgesetzgebung der römischen Kirche unterstellt sind. Die letzte als eigentlicher Orden kanonisch anerkannte (1540) größere Vereinigung ist der ¶ Jesuitenorden; alle späteren Vereinigungen sind congregationes ecclesiasticae oder instituta religiosa. Von bekannteren seien hier genannt nach ihrem Approbationsjahr: die ¶ Oratorianer 1613, ¶ Barmherzige Brüder 1622, ¶ Lazaristen 1642, die Pariser Missionsgesellschaft 1663 (¶ Missionsgesellschaften: III), ¶ Väter vom Heiligen Geist 1724, ¶ Schulbrüder 1725, ¶ Passionisten 1746, ¶ Redemptoristen oder Liguorianer 1749, ¶ Oblaten der unbefleckten Empfängnis 1826, ¶ Pallottiner 1835, ¶ Maristen 1836, ¶ Salesianer 1857, ¶ Assumptionisten 1864, ¶ Alexianer 1870, ¶ Herz-Jesu-Priester 1877, ¶ Weiße Väter 1908, ¶ Steyler Gesellschaft vom Göttlichen Wort 1910, ¶ Salvatorianer 1911. Die weiblichen Vereinigungen dieser Art sind entweder als zweiter Orden den eigentlichen Orden angegliedert, wie etwa die Benediktinerinnen, Zisterzienserinnen, Dominikanerinnen, Augustinerinnen, Klarissen, oder aber einfache K., wie z. B. ¶ Ursulinen 1544, ¶ Vinzentinerinnen 1668, Schwestern der ewigen Anbetung 1818, ¶ Damen vom Herzen Jesu 1826, Frauen vom ¶ Guten Hirten 1835, ¶ Borromäerinnen 1841, Töchter vom Heiligen ¶ Kreuz 1845, Armenschwestern vom hl. Franziskus (Aachen) 1851, ¶ Josephsschwestern 1854, Kleine Armenschwestern 1854, Schwestern vom armen ¶ Kind Jesu 1869, Arme Dienstmägde Christi 1870, ¶ Graue Schwestern von der hl. Elisabeth 1871, ¶ Englische Fräulein 1877, Schwestern der christlichen ¶ Liebe 1888.

Die Gründung von freieren ordensähnlichen Vereinigungen wurde, um den vielen wilden Gründungen Einhalt zu gebieten, in kirchenrechtliche Behandlung genommen seit dem Laterankonzil von 1215. Diese Bestimmungen erfuhren 1566 eine einem Verbot gleichkommende Verschärfung durch ¶ Pius V gegenüber den Frauenvereinigungen. ¶ Benedikt XIV lockerte dieses Verbot 1749, erließ aber genaue kirchliche Vorschriften. Die Neuzeit brachte mit der Umstellung der vita contemplativa der alten Orden zur vita activa im Dienste der Nächstenliebe, der Krankenpflege, der Erziehung, der inneren und äußeren Mission, eine starke Vermehrung der K. und eine straffere kirchenrechtliche Bindung an die römische Zentralstelle. Grundlegend für die heutigen Verhältnisse sind die Konstitutionen „Conditae a Christo“ ¶ Leos XIII vom 18. Dezember 1900, die Approbationsnormen vom 28. Juni 1901, das Motu proprio „Dei providentia“ ¶ Pius' X vom 30. Juni 1906 und der ¶ Codex iuris canonici von 1917. Die K. unterscheiden sich von den eigentlichen ¶ Orden hauptsächlich durch die Art der Gelübde. In beiden werden die Gelübde der ehelosen Keuschheit, der persönlichen Armut und des Gehorsams gegen die Oberen abgelegt und zwar grundsätzlich mit lebenslänglich bindender Kraft, jedoch im Orden als feierliche Gelübde, in den K. als einfache. Der Unterschied besteht in der verschiedenen Tragweite der Wirkungen, die ihnen das Kirchenrecht beimißt. So z. B. ist das einfache Keuschheitsgelübde ein „hinderndes“, das feierliche Gelübde ein „trennendes“ Ehehindernis. Das feierliche Armutsgelübde macht den Ordensangehörigen unfähig zum Besitz oder Erwerb irgendeines Vermögens, das einfache verpflichtet nur zum Verzicht auf Nutznießung und selbständige Verwaltung. Das feierliche Gehorsamsgelübde überträgt jede Verpflichtung der Verantwortung des Ordensoberen; das einfache Gelübde hebt die persönliche Verpflichtung höchstens zeitweilig auf. Ein weiterer Unterschied besteht in dem Fortfall der strengen Klausur, die das Verlassen des Ordenshauses oder sein Betreten durch Fremde von ausdrücklicher Genehmigung der Oberen, des Bischofs oder gar des Papstes abhängig macht. Die innere Ordnung der K. ist der der Orden ähnlich. Die Verfassung ist streng zentralistisch. Die einzelnen Häuser unterstehen einem Provinzialobern, diese dem Generalobern, dessen Sitz meist in Rom ist. Die Regel lehnt sich an die älteren Vorbilder des hl. Augustinus, Benedikt, Dominikus, Franziskus, Ignatius an. Der Ablegung der Gelübde geht eine Probezeit, das Noviziat, voran; dann folgt eine Gelübdeablegung zunächst auf ein oder mehrere Jahre, dann auf „ewig“. Die weiblichen K. verlangen vielfach das Mitbringen einer Mitgift. Die über mehrere Kirchenprovinzen zerstreuten K. bedürfen der päpstlichen Approbation und unterstehen unmittelbar der römischen Kongregation für die Religiosen. Auf eine Diözese beschränkte K. unterstehen der Approbation und der Aufsicht des Bischofs. Zur Ausübung seelsorgerischer Funktionen bedürfen die K. der Jurisdiktion des Bischofs. Als Berater und Vertreter bei der römischen Kurie steht den K. ein vom Papste ernannter Kardinalprotektor zur Seite. Verfassung und Betätigung der K. hat häufig zu schweren Kämpfen mit Staaten und Regierungen geführt, so

in Portugal, Frankreich, Italien, Deutschland, Mexiko usw. Auch die Rivalität der einzelnen K. hat häufig zu einem Machtwort der Bischöfe und des Papstes geführt.

3. Unter K. sind einzelne Ordensverbände mit gemeinsamer Regel und Reform oder auf territorialer Grundlage zu verstehen, hauptsächlich bei den ¶ Benediktinern, ¶ Zisterziensern, ¶ Antonianern und ¶ Basilianern. Die K. von ¶ Beuron z. B. umfaßt die Benediktinerabteien in Beuron, Coesfeld und Maria-Laach, die bayerische K. die Abteien in Augsburg, Scheyern und Ottobeuren.

4. K. heißen die obersten Behörden der römischen ¶ Kurie, deren ordentliche Mitglieder den Rang von Kardinälen bekleiden, die sogenannten Kardinals-K. Auch die während der Papstwahl zur Erledigung der laufenden Geschäfte zusammengesetzten Kardinalskörperschaften tragen den Namen Kongregationen.

RGG[1] III, Sp. 1670 ff; — KHL II, Sp. 444. — Außer den Lehrbüchern des ¶ Kirchenrechts vgl. Heimbucher II, III, 1907/08[3]; — P. Bastien (Konsultor der K. für das Ordenswesen): Kirchenrechtliches Handbuch für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden. Deutsch von K. Elfner, 1911 (das französische Original 1904, 1911[3]); — Albert Battandier: Guide canonique pour les Constitutions des Soeurs à voeux simples, 1908[4]; — Aug. Arndt S. J.: Die kirchlichen Rechtsbestimmungen für die Frauen-K.en, 1901; — Ders.: Die kirchlichen und weltlichen Rechtsbestimmungen für die Orden und K.en, 1919[2]; — F. Schuppe: Das Wesen und die Rechtsverhältnisse der neueren religiösen Frauengenossenschaften, 1868; — B. Schels: Die neueren religiösen Frauengenossenschaften nach ihren rechtlichen Verhältnissen, 1857; — P. Hinschius: Die Orden und K.en der kath. Kirche in Preußen, 1874; — O. Braunsberger S. J.: Rückblick auf das kath. Ordenswesen im 19. Jhd., 1901; — A. Vermeersch S. J.: De religiosis institutis ac personis, 2 Bde., Brügge 1902; — J. Bieberjack: De religiosis, neu hrsg. von M. Fähnich, Innsbruck 1919; — R. Stadtmüller: Das neue Ordensrecht, 1919; — M. Brandys: Kirchliches Rechtsbuch für die religiösen Laiengenossenschaften, 1920[2]; — J. Jansen: Ordensrecht, 1920[2]; — Th. Schäfer: Das Ordensrecht nach dem Cod. iur. can., 1923; — J. Schlenz: Kath. Vereine und Hirtenamt (Theol.-prakt. Quartalschrift 76, 1923, S. 12 ff); — J. Treusen: Religieux et religieuses d'après le droit eccl., Bruxelles 1924[2]; — H. C. Wendlandt: Die weiblichen Orden und K. der kath. Kirche in Preußen 1818—1918, 1924; — L. J. Fanfani: De iure religiosorum ad normam Cod. iur. can., Taurini 1925[2]; — J. Lopez: De siglis in religiosorum designandis nominibus (Comment. pro relig. 6, 1925, S. 93 ff). **Ohlemüller.**

Konjunkturen und Krisen.

1. Das Problem; — 2. Die Erklärungsversuche; — 3. Praktische Konjunkturpolitik.

1. Die ¶ Liberale Wirtschaftslehre zeigt die Tendenz der Marktwirtschaft, von jeder Störung zu einem Normalzustand zurückzukehren, wo die Einkommen gleicher Art ausgeglichen sind und die Güterpreise den Produktivkosten entsprechen. Gegenüber der Wirklichkeit des Kapitalismus erweist sich dies Bild als eine (höchst nützliche) Abstraktion. Die Wirklichkeit zeigt nicht das Spiel eines absolut gegebenen Gesamtpegels um die Ruhelage, auch nicht ein gleichmäßiges Ansteigen des Pegels bei wachsender Volkszahl und steigender Produktionskraft, sondern ein periodisches Anschwellen und Zurückfluten des Gesamtpegels, ähnlich den Gezeiten, aber noch mit dem Unterschied, daß die Durchschnittslage sich ständig erhöht. Die Gesamtentwicklung der Wirtschaft erscheint also als eine wellenförmig aufsteigende Linie. Die Beobachtung einer — nicht strengen — Periodizität legt die Vermutung nahe, daß der Ablauf im Wesen der gegenwärtigen Wirtschaftsweise begründet sei. Während man also bei steigender Nachfrage und steigenden Preisen an einer Stelle der Volkswirtschaft eine entsprechende Schwäche der Nachfrage und der Preise an anderer Stelle erwarten müßte, steigen oder fallen periodisch sämtliche Preise zugleich; und während ein wachsendes Angebot aus wachsender Gesamtproduktion alle Preise drücken müßte, vereinigt die Wirklichkeit ein periodisches Anschwellen der Gesamtgütermenge mit allgemein steigenden Preisen, eine periodische Einschrumpfung in der Krise mit allgemein fallenden Preisen. Das Anschwellen findet seine Grenze an der äußersten Inanspruchnahme aller vorhandenen Kräfte: die wachsende Aufnahmefähigkeit des Marktes bringt den Unternehmern steigende Gewinne und veranlaßt sie, die Produktion und den Umsatz auszudehnen (¶ Konsumtion und Produktion); sie ziehen daher mehr Kapitalien und mehr Arbeiter heran und leiten durch ihre steigende Nachfrage eine Erhöhung der Kreditzinsen und der Löhne ein, bis ihnen die Bewegung über den Kopf wächst und ein mehr oder weniger katastrophaler Umschlag eintritt. Die Verluste und Zusammenbrüche, durch Kreditkündigungen und Angstverkäufe verstärkt, führen zur Stillegung von produktiven Anlagen und zu Massenentlassungen, der vielleicht sozial bedenklichsten Erscheinung des Kapitalismus überhaupt. Nach einiger Zeit der Entmutigung bietet dann gerade der Ueberfluß an Kreditangebot und Arbeitsuchenden und der entsprechende Tiefstand der Löhne und Zinsen einen neuen Anreiz zur Ausdehnung der Geschäfte und leitet daher einen neuen „Zyklus" ein.

2. Die Erklärung ist höchst umstritten. Angedeutet seien drei Typen: a) Eine wachsende Volkswirtschaft braucht wachsende Kapitalmengen. Diese entstehen durch Sparen: Nicht-Verzehr von Einkommen. Je größer das Einkommen, um so leichter die Kapitalbildung, und daher wächst diese am stärksten im ersten Aufschwung. Aus den dann auftretenden Gewinnen der Unternehmer, wird aber durch das folgende Steigen der Löhne und Zinsen gelähmt. Da das neue Kapital zur Errichtung neuer Produktionsstätten benutzt wird, so zeigt sich die Krise zuerst bei Kohle und Eisen, den Grundstoffen, die plötzlich unverkäuflich werden (Cassel, Spiethoff). — b) Ziemlich genau entgegengesetzt: Mit wachsenden Kapitalien werden wachsende Mengen von Verbrauchsgütern hergestellt. Anderseits wird diesen gerade durch den Fortschritt der Kapitalbildung, den wachsenden Nichtverbrauch, der Absatz entzogen; Kapitalbildung bedeutet nicht nur Produktionssteigerung, sondern zugleich Verbrauchseinschränkung. — c) Das steigende Umsatzvolumen bei steigenden Preisen im Aufschwung erfordert steigende Mengen von Zahlungsmitteln zu seiner Bezahlung. Diese sind also da und müssen von den ¶ Banken ausgegeben sein. Die Ausgabe erfolgt vornehmlich im Wege des Kredits an diejenigen Unternehmer, die neue ergiebigere Produktionsmethoden durchführen wollen und eben dazu Kredit brauchen. Ist ihre Produktion geglückt, so werden aus den Erlösen die Kredite zurückgezahlt; die Zahlungsmittelmenge schrumpft also wieder ein, während die Gütermenge durch die verbesserten Methoden vergrößert ist: Preisfall (Schumpeter). — Eine Diskussion dieser theoretischen Möglichkeiten, die sich vielfältig kombinieren und verfeinern, verbietet sich hier.

3. Es ist ersichtlich, daß die miteinander rivalisierenden Erklärungen auch ganz verschiedenartige und zum Teil einander widersprechende praktische Abhilfe-

maßregeln empfehlen. Allerdings besteht auch hier schon in der praktischen Vorfrage keine Uebereinstimmung: ob die sehr auffallenden Nachteile der Konjunkturschwankungen ihren unbestrittenen Nutzen überwiegen, ob Versuche zur Einebnung daher überhaupt gerechtfertigt sind. Da aller Aufstieg der Güterversorgung von der äußersten Anspannung der privaten Initiative abhängt, so darf die heilsame Wirkung des Wechsels von „Zuckerbrot und Peitsche" auf den Unternehmungsgeist nicht unterschätzt werden; und gerade die Krise prüft die Haltbarkeit der im Aufschwung massenhaft durchgeführten neuen Ideen und merzt das Leistungsunfähige aus. Anderseits ist das Brachliegen von Arbeitskraft und Produktionsanlagen bei gleichzeitigem Gütermangel unsinnig und aufreizend. Von 2a aus empfiehlt sich eine monopolistisch-planwirtschaftliche Organisierung des Marktes, um besseren Ueberblick zu schaffen; zur Hinausschiebung des Zusammenbruchs ferner eine Politik, die die Geschäftsgewinne möglichst stark und lange hochhält. Von 2b aus umgekehrt Hochhaltung der Löhne, um den steigenden Gütermassen den Absatz zu sichern, während sonst das Versagen des Inlandsabsatzes zu mehr oder weniger gewaltsamer Expansion in exotische Gebiete hinein und dort zu Konflikten unter den rivalisierenden kapitalistischen Staaten führen muß (Imperialismus-Theorie). Von 2c aus planmäßige Regulierung der Zahlungsmittelmenge durch die Kredit- und Zinspolitik der Banken. Da aber das Auf und Ab des Kreditvolumens, falls nicht die einzige Ursache, so doch jedenfalls eine notwendige Bedingung des Zyklus ist, so ist diese Politik nicht unmittelbar vom Erklärungstypus 2c abhängig. Neuerdings große Erfolge dieser Politik („Stabilisierung der Preise, der Konjunkturen") in USA: planwirtschaftliche, formal-sozialistische Politik; Selbstorganisierung des Kapitalismus, der, indem er sozialistische Methoden ohne deren sozialen Inhalt übernimmt, sich selbst zu stabilisieren und die soziale Anklage zu entkräften versucht. **Heimann.**

Konkordate.

1. Begriff; — 2. Inhalt und Voraussetzungen; — 3. Rechtlicher Charakter; — 4. Geschichte der Konkordate; — 5. Die Konkordatsfrage in Deutschland.

1. In der Gegenwart wird unter dem Wort K. eine Vereinbarung des Hl. Stuhles mit dem Oberhaupt eines Staatswesens über Fragen aus dem Grenzgebiet zwischen Staat und Kirche verstanden; gleichbedeutend ist die Bezeichnung „Konvention". Dem gleichen Zweck dienten die am Anfang des 19. Jhd.s nach vorangegangener Verständigung mit den betreffenden Regierungen für einzelne deutsche Territorien veröffentlichten ¶ Zirkumskriptionsbullen.

2. Der Inhalt der K. ist verschieden, wie ein Vergleich des Wormser K.s (¶ Deutschland: I, 2) mit einem K. des 19. Jhd.s (s. 4) zeigt. Aber Gruppen zeitlich sich nahestehender K. weisen Berührungen auf, die sich daraus erklären, daß diese Vereinbarungen stets ihre Entstehungszeit widerspiegeln. Die Vorbedingung für den Abschluß von K.n ist das Bestehen eines Verhältnisses zwischen Staat und Kirche (¶ Kirche: VII), bei dem weder der Staat noch die Kirche in der Lage oder gewillt ist, einseitig von sich aus über die in Frage kommenden Gegenstände autoritativ zu entscheiden. Aus dieser Sachlage erklärt sich, daß das Mittelalter, in dem die kath. Kirche auf die Völker Europas einen so tiefgreifenden und umfassenden Einfluß ausübte, daß die von ihr vorgezeichneten Grundlinien des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im großen und ganzen in allen Ländern anerkannt wurden, verhältnismäßig wenig K. aufweist. Das gleiche gilt von der Periode des im 17. und 18. Jhd.s neu erstandenen Staatskirchentums, da in dieser Zeit durch die Staatsgewalt angeordnet wurde, was auf kirchlichem Gebiet zu regeln war. Die im 18. Jhd. abgeschlossenen K. beziehen sich überwiegend auf Sardinien, Spanien und Portugal, sowie auf einzelne italienische Gemeinwesen.

3. Der rechtliche Charakter der K. ist strittig. Die Auffassung, daß das K. ein von der Kirche einem Staat erteiltes Privileg ist und die Auffassung, daß das entscheidende Kennzeichen des K.s die Veröffentlichung der mit der Kurie getroffenen Verabredungen durch ein Staatsgesetz ist, stehen sich gegenüber. Die Privilegientheorie geht von der Voraussetzung der Ueberordnung der Kirche über den Staat aus, die diesem die Pflicht des Gehorsams und des Dienens auferlegt, so daß Zusagen der Kirche an den Staat Privilegien darstellen. Die Legaltheorie ruht auf dem Gedanken der Ueberordnung des Staates über die Kirche in dem Sinne, daß der Staat die ausschließliche Quelle des in seinem Umkreis geltenden Rechtes ist. Am verbreitetsten und die zur Zeit nahezu herrschende Theorie ist die Vertragstheorie, die auf dem Gedanken ruht, daß die beiden miteinander verhandelnden Mächte, Staat und Kirche, einander koordiniert gegenüberstehen, und die durch die Form, in der K. abgeschlossen werden, empfohlen wird. Bei der Auffassung der K. als Verträge wird an völkerrechtliche oder quasivölkerrechtliche Verträge gedacht.

4. Am Anfang des 19. Jhd.s setzt eine K.sära ein, hervorgerufen durch die Notwendigkeit, die im Zeitalter der französischen Revolution und unter ihren Auswirkungen der kath. Kirche zugefügten schweren Schädigungen zu überwinden. ¶ Frankreich (: 5) hat unter der Führung ¶ Napoleons den ersten Schritt getan; 1801 wurde das mit Papst ¶ Pius VII vereinbarte K. veröffentlicht. Es ist nicht nur durch die Art, wie das zerstörte Kirchenwesen wieder aufgebaut wurde, von großem Interesse — so wurden z. B. durch Art. 3 die bisherigen Bischöfe gezwungen, abzudanken —, sondern auch durch die näheren Umstände, die sein Inkrafttreten begleitet haben. Denn es wurde ein Staatsgesetz erlassen, das neben dem K. die „Organischen Artikel" enthielt, die unter staatskirchlichen Gesichtspunkten aufgestellt, eine Ergänzung des K.s darstellten, die den Widerspruch der Kurie fanden und von ihr nie anerkannt worden sind. Dieses K. hat unter allen Wandlungen der Staatsform und der Politik sich behauptet, bis die französische Regierung durch das Gesetz über die Trennung von Staat und Kirche vom 9. Dez. 1905 es beseitigt hat (¶ Frankreich, 6a). In der Geschichte der K. kommt ihm ein bevorzugter Platz zu, nicht nur weil es zeitlich an der Spitze der zahlreichen Abmachungen steht, durch die das Zeitalter der Revolution auf kath.-kirchlichem Gebiet überwunden worden ist, sondern vor allem, weil es ebenso sehr durch die Art seiner Restauration des kath. Kirchenwesens wie durch das Verfahren, die staatlichen Interessen durch deren Festlegung in den „Organischen Artikeln", also einer außerhalb des K.s stehenden Akte, als Vorbild gewirkt hat. — Das kath. Kirchenwesen in ¶ Deutschland (: 8b) war durch den dem Frieden von Luneville folgenden Reichsdeputationshauptschluß von 1803 aufgelöst worden, ohne daß die damals in Aussicht gestellte Neuordnung ins Werk gesetzt wurde. Als der Plan eines Reichs-K.s durch das Erlöschen des deutschen Kaisertums 1806 hinfällig wurde, begannen die Verhandlungen zwischen der Kurie und den einzelnen deutschen Staaten, die aber erst nach dem Wiener Kongreß zum Ziele führten und in eine Reihe

von K.n und k.sähnlichen Abmachungen ausmündeten. An der Spitze steht das bayerische K. von 1817, das als Staatsgesetz in dem Religionsedikt von 1818 veröffentlicht wurde (¶ Bayern: I, 3a). Ueber diese Form der Veröffentlichung entbrannte ein heftiger Streit, der erst durch die Tegernseer Erklärung von 1821 über das Religionsedikt sein Ende fand. Die kirchlichen Verhältnisse in ¶ Preußen wurden, da es kein K. abzuschließen wünschte, nach mehrjährigen Verhandlungen 1821 durch die Bulle „De salute animarum" geregelt, die durch königliche Kabinettsordre sanktioniert wurde (¶ Zirkumskriptionsbullen). ¶ Hannover gelangte 1824 zu dem gleichen Ziel durch die Bulle „Impensa Romanorum pontificum". Für die in der Oberrheinischen Kirchenprovinz zusammengefaßten Staaten: Württemberg, Baden, Großherzogtum Hessen, Nassau, Kurhessen erfolgte die Neuordnung durch die Bullen „Provida sollersque" und „Ad dominici gregis custodiam" 1827 (¶ Freiburg). Nach napoleonischem Muster haben die Regierungen ihre Hoheitsrechte gegenüber der kath. Kirche zu wahren versucht, zuerst durch die „Kirchenpragmatik", dann durch eine landesherrliche Verordnung von 1830, die in allen Staaten in gleicher Form erlassen wurde. Die nach der Revolution von 1848 auftretenden Bestrebungen, die Beziehungen zwischen Staat und kath. Kirche zu revidieren, haben nicht zum Abschluß neuer K. geführt. Im Jahre 1855 schloß ¶ Oesterreich ein K. ab, das den kirchlichen Wünschen weitgehendes Entgegenkommen bewies. Der Staat gelangte wieder in den Besitz seiner vollen Aktionsfreiheit, als er nach dem Vatikanischen Konzil und unter Bezugnahme auf dessen Beschlüsse das K. 1870 kündigte.

Waren in dem ersten Drittel des 19. Jhd.s die K. das Mittel, von den katastrophalen Erschütterungen des kath. Kirchenwesens in zahlreichen Ländern zu geordneten Verhältnissen hinüberzuführen, so steht die nach dem Weltkrieg einsetzende neue K.sära unter anderen Gesichtspunkten. Es handelt sich jetzt darum, aus den in der europäischen Staatenwelt eingetretenen Umwälzungen für die kath. Kirche die angemessenen Folgerungen zu ziehen. Es sind ganz neue Staaten entstanden, wie z. B. Polen, in deren Mitte das kath. Kirchenwesen neuer Formationen und der Einstellung auf neue Lebensbedingungen bedarf. Andere Staaten haben ihre Grenzen verändert, mehrfach auch die Staatsform, so daß bestehende Einrichtungen umgestaltet werden müssen. Die Kurie ist bestrebt, die aus dieser neuen Lage erwachsenden Aufgaben durch den Abschluß von K.n zu lösen, wobei sie sich gegenüber den weltlichen Staaten meist in einer weit günstigeren Position befindet als vor hundert Jahren. Mit außerdeutschen Ländern sind seit Kriegsende folgende K. abgeschlossen worden: das lettische, 30. Mai 1922 (¶ Riga); das polnische, 10. Februar 1925 (¶ Polen); das litauische, 27. September 1927 (¶ Litauen); der Modus vivendi mit der ¶ Tschechoslowakei, 2. Februar 1928; die Conventio mit ¶ Portugal, 15. April 1928; das italienische K., 11. Februar 1929 (¶ Italien, 6). Andere K. befinden sich noch im Stadium der Vorbereitung.

5. Die Notwendigkeit einer Neuregelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in Deutschland ist allgemein anerkannt. Sie folgt aus der Aufhebung der Monarchie und aus der Deutschen ¶ Reichsverfassung vom 11. August 1919. Die Veränderung der Staatsform war insofern von Bedeutung, als in jenen zwischen der Kurie und den einzelnen Staaten getroffenen Vereinbarungen den Regierungen ein Einfluß auf die Besetzung der Bistümer eingeräumt war (¶ Bischofswahlen, 3) und daher die Frage aufgeworfen werden konnte, ob das Aufhören der Monarchien das Aufhören der von ihnen getroffenen Abmachungen zur Folge hatte. Papst Benedikt XV vertrat diese Auffassung in der Allokution vom 21. Nov. 1921, aber hat sie nicht weiter verfolgt, aus naheliegenden Gründen. Da auch die einzelnen deutschen Länder kein Interesse daran haben, daß diese Vereinbarungen jetzt außer Kraft gesetzt werden, ist durch die Einführung der Republik in Deutschland die Lage der kath. Kirche nach der rechtlichen Seite nicht verändert worden. Dagegen ist das durch die neue Deutsche Reichsverfassung eingetreten, die in Art. 137 jeder Religionsgesellschaft das Recht gewährt, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten. Es wird damit freilich keine unbegrenzte Freiheit gewährt, sondern sie gilt nur „innerhalb des für alle geltenden Gesetzes" (vgl. dazu RVerf. Art. 10 Nr. 1). Von großer praktischer Bedeutung ist die weitere Bestimmung, daß die Religionsgesellschaft ihre Aemter ohne Mitwirkung des Staates verleiht (¶ Kirche: VII, 3). Für Verhandlungen mit dem Staat ist die kath. Kirche gerüstet; sie besitzt ein klares, scharf formuliertes und umfassendes Programm des von ihr angestrebten Verhältnisses zum Staat und zur modernen Kultur. Bereits die Würzburger Bischofskonferenz von 1848 hat darüber Grundsätze aufgestellt; dann hat Papst ¶ Pius IX in dem ¶ Syllabus von 1864 seine Stellung zur modernen Zeit in großen Linien gezeichnet; endlich ist dem Bayerischen K. von 1924 (¶ Bayern: I, 3 b) zu entnehmen, wie die Ausführung dieser Prinzipien im republikanischen Deutschland gedacht ist. Stark fällt demgegenüber die Tatsache ins Gewicht, daß die deutsche Republik ein klares religionspolitisches Programm nicht besitzt. Die Reichsverfassung weist Unklarheiten und Widersprüche auf, die sich aus dem Kompromißcharakter der Bestimmungen über das Verhältnis von Staat und Kirche ergeben. Die bisherige enge Verbindung von Staat und Kirche sollte aufhören, aber man konnte und wollte auch nicht die Trennung von Staat und Kirche aussprechen und konsequent durchführen. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß die Durchführung der in der RVerf. aufgestellten Grundsätze der Landesgesetzgebung obliegt. Es sind also Reich und Länder an der Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche beteiligt. Dadurch aber ist die Einheitlichkeit des Vorgehens der Vertreter der staatlichen Interessen gefährdet. Es entspricht dieser Sachlage, daß Verhandlungen der Kurie sowohl mit dem Deutschen Reich als mit Preußen stattgefunden haben. Das Preußische K. ist jüngst (14. Juni 1929) zum Abschluß gekommen.

Gegen diese Form der Neuregelung der Beziehungen zwischen Staat und kath. Kirche sind mannigfache Bedenken erhoben worden, die insbesondere durch den Charakter des Bayerischen K.s von 1924 (¶ Bayern: I, 3 b) ausgelöst worden sind. Hier wird in Art. 1 das Kanonische Recht anerkannt. Das geistliche Recht der kath. Kirche aber, wie es jetzt im ¶ Codex iuris canonici niedergelegt ist, nicht deutschen Ursprungs, ruht auf der Voraussetzung der Ueber- bzw. Gleichordnung mit dem Staat und formuliert Ansprüche der kath. Kirche auf selbständige Regelung von Lebensgebieten, die nach der Auffassung des modernen Staats seiner eigenen Zuständigkeit unterliegen (vgl. z. B. die Eheschließung und das gesamte Unterrichtswesen). Das kanonische Recht steht also in Wettbewerb mit dem staatlichen Recht, ist zum Teil dessen Gegner. Dem Einwand, daß der Staat in der Lage

ist, Auswirkungen dieses geistlichen Rechtes, die er als schädlich beurteilt, jederzeit durch legislative Maßnahmen entgegenzutreten, wird kein entscheidendes Gewicht beigelegt, da es nicht angemessen erscheint, daß der Staat ein ihm wesensfremdes Recht in seiner Mitte unmittelbar oder mittelbar anerkennt, wenn Konflikte zu erwarten sind, die sich aus der Handhabung dieses Rechtes ergeben. Von den in dem Bayerischen K. behandelten Gegenständen hat das Schulwesen in erster Linie die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, weil es nach weit verbreiteter Meinung in einem nicht zu billigenden Umfang dem Einfluß der Kirche unterstellt worden ist. Der von der Reichsregierung betretene Weg, durch die staatliche Gesetzgebung die schwierige Schulfrage zu lösen, hat durch den Fall der Vorlage über das ¶ Reichsschulgesetz nicht zum Ziele geführt. Ueber die dadurch geschaffene neue Lage Erwägungen anzustellen erübrigt sich, da sie in das Gebiet politischer Kombinationen hinüberführen würden. Zu den Bedenken grundsätzlicher Natur gegen den Abschluß eines K.s gehört endlich dessen völkerrechtlicher Charakter. Die vertragsmäßige Verbindung eines deutschen Staatswesens mit dem Hl. Stuhl und die damit verknüpfte Einräumung großer Rechte an ihn in bezug auf innerdeutsche Verhältnisse erscheint vielen als nicht ungefährlich, da der Hl. Stuhl eine auswärtige politische Großmacht ist, deren Stellung gegenüber Deutschland in der Vergangenheit die Erwartung nicht zu begründen vermag, daß sie in Zukunft dem deutschen Volk gegenüber dauernd sich so verhalten wird wie etwa gegenüber Frankreich oder Polen oder Italien.

Abdruck der K. in (A. Mercati:) Raccolta di Concordati, 1919; — Früher E. Münch: Sammlung aller... K., 1830. 1831; — V. Nussi: Conventiones de rebus ecclesiasticis inter sanctam sedem et civilem potestatem, 1870; — Vgl. Mirbt: Quellen[4] (Auswahl); — Amtliche Veröffentlichung der K. seit 1922 in den Acta Apostolicae sedis: das lettische 1922: XIV, S. 577 ff; — das bayerische 1925: XVII, S. 41 ff; vgl. dazu die Erklärung der bayerischen Regierung über den Vollzug des Gesetzes zu den Verträgen mit den drei christlichen Kirchen, vom 14. Januar 1925, Gesetz- und Verordnungsblatt für den Freistaat Bayern, 1925, 68; — das polnische 1925: XVII, S. 273 ff; — das litauische 1927: XIX, S. 425 ff; — der tschechoslowakische modus vivendi 1928: XX, S. 65 f; — das portugiesische K.: XX, S. 129 ff; — das mit Italien 1929 abgeschlossene K.: XXI, S. 209 ff.

Literatur: Mirbt, RE[3] X, 1901, S. 703 ff; XXIII, 1913, S. 797; — U. Stutz: Kirchenrecht[2] (S.-A. aus Enzyklopädie der Rechtswissenschaft von Holtzendorff-Kohler V[7], 1914), § 56; — J. B. Sägmüller: Lehrbuch des kath. Kirchenrechts I[4], 1925, § 14; — G. Ohlemüller: K.sfrage, 1925; — J. Beyl: Deutschland und das K. mit Rom, 1925[2]; — C. Mirbt: Das K.sproblem der Gegenwart, 1927[4]; — M. Bierbaum: Das K. in Kultur, Politik und Recht, 1928. — G. Ohlemüller, L. Zscharnack, M. Bierbaum u. a. im Schulpolitischen Jahrbuch 1927/28, hrsg. vom deutschen Lehrerverein 1929. — Zum bayerischen K. vom 29. März 1924 vgl. N. Hilling: Das bayer. K. (Hochland 1925, S. 672 ff); — K. Rothenbücher: Die bayer. K. von 1924 (Archiv des öffentl. Rechts N. F. 8, 1925, S. 324 ff); — Ph. Zorn: Das neueste bayer. K. (Deutsche Juristenzeitung 1925, S. 293 ff); — C. Mirbt: Das bayer. K. vom 29. März 1924 (NkZ 1925, S. 371 ff); — G. Anschütz: Die bayer. Kirchenverträge, 1925; — L. Zscharnack: Das bayer. K., 1925; — F. X. Kiefl: Kritische Randglossen zum bayer. K., 1926. — Zum preußischen K. vgl. L. Zscharnack: Das Preußenkonkordat, 1929. **Mirbt.**

Konkordienbuch (Concordia) heißt die am 25. Juni 1580, dem 50. Gedenktag der ¶ Augsburger Konfession, in Dresden veröffentlichte Sammlung der lutherischen Bekenntnisschriften, deren Entstehungsgeschichte mit der der ¶ Konkordienformel eng verknüpft ist. Sie fand auch im wesentlichen dieselbe Aufnahme oder Ablehnung wie diese. Als ¶ Symbole, deren Zusammenfassung zu einem Corpus doctrinae an Stelle der vielen landeskirchlichen Corpora das lutherisch-orthodoxe Einigungswerk vollenden sollte, bot das K. außer den drei sogenannten ökumenischen Symbolen, dem ¶ Apostolikum, dem ¶ Nicäno-Konstantinopolitanum und dem ¶ Athanasianischen Symbol (vgl. ¶ Apostolikum: II, 1): die ¶ Augsburger Konfession und Apologie, die ¶ Schmalkaldischen Artikel, die beiden Katechismen Luthers (¶ Katechismus: I, 2) und die ¶ Konkordienformel, denen in den sächsischen Ausgaben seit etwa 1700 noch die sächsischen Visitationsartikel von 1592 (¶ Sachsen, Freistaat) hinzugefügt sind. Die Vorrede (Praefatio), die sich u. a. gegen die Kritiker der Konkordienformel richtete, war von Jak. ¶ Andreä entworfen worden, unter dessen Leitung auch der Druck des K.s schon 1578 begonnen hatte. Die amtliche Neuausgabe des K.s vom Jahre 1584 (Leipzig; im Gegensatz zu ¶ Selneckers Privatausgabe vom Jahre 1580) enthielt erstmals den offiziellen lateinischen Text der Konkordienformel, der erst nach der Erstausgabe unter ¶ Chemnitz' Leitung festgestellt worden war.

Die Ausgaben verzeichnet Th. Kolde: Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evg.-luth. Kirche, 1907, S. LXXV ff. Die verbreitetste ist die von J. T. Müller, 1907[10] hrsg. von Th. Kolde. — Außer der Literatur zu ¶ Konkordienformel vgl. Karl Müller: Die Bekenntnisse des Luthertums (PrJ 63, 1889, S. 121 ff); — Otto Ritschl: Theologische Briefe an M. Rade, 1928, S. 102 ff (zur Frage der ¶ Lehrverpflichtung); — Wilh. Kahl: Der Rechtsinhalt des K.s (Festgabe der Berliner juristischen Fakultät für Otto Gierke, 1910). **Zscharnack.**

Konkordienformel (Formula Concordiae, 1577), das Ergebnis der auf Sicherung der reinen lutherischen Lehre und der dogmatischen Einheit der Lutheraner gerichteten Bestrebungen, deren Hintergrund die Lehrstreitigkeiten der 2. Hälfte des 16. Jhd.s bilden. Aus der Tatsache, daß die ¶ Augsburger Konfession die Grundlage für die reichsrechtliche Anerkennung des Protestantismus auf deutschem Boden bildete, ergab sich nicht nur der Zwang, den Lehrabweichungen entgegenzuwirken (¶ Orthodoxie, 2 b), sondern auch die Nötigung, das dem dienende neue Bekenntnis in die Form einer „Wiederholung und Erklärung etlicher Artikel Augsburgischer Konfession" zu kleiden. Dieser den 2. Teil der K. bildenden Solida Declaratio ist mit Rücksicht auf die gegen ihren großen Umfang erhobenen Bedenken eine Epitome (Auszug) als 1. Teil vorangestellt. Beide Teile beruhen auf früheren Schriften und Entwürfen, die auf verschiedenen Wegen dem Konkordienwerk hatten dienen wollen. Der Württemberger Jakob ¶ Andreä, der Hauptführer in diesem Werk, hatte 1574 seine dem Herzog Julius von Braunschweig gewidmeten „Sechs christlichen Predigten von den Spaltungen" (1573) in die sogenannte „Schwäbische Konkordie" umgegossen, auf Grund deren die niedersächsischen Theologen, insbesondere der Braunschweiger M. ¶ Chemnitz und der Rostocker ¶ Chyträus, im selben Jahre die ausführlichere „Schwäbisch-sächsische Konkordie" verfaßt hatten. Im Gegensatz dazu war 1576 im Zusammenwirken von württembergischen, badischen und hennebergischen Theologen (darunter Lukas ¶ Osiander) die formell der Augsburger Konfession angepaßte und weniger polemisch gehaltene „Maulbronner Formel" entstanden. Die letzten von Kursachsen und dem dorthin übergesiedelten Andreä geführten

Bemühungen dienten dann der Zusammenfassung der beiden bisher getrennten Linien. Der Theologenkonvent zu Torgau (Mai/Juni 1576), an dem von kursächsischen Theologen vor allem noch ¶ Selnecker, von brandenburgischen Andreas ¶ Musculus führend beteiligt waren, schuf das an alle Stände Augsburgischen Bekenntnisses zur Begutachtung versandte „Torgische Buch" auf Grund der Maulbronner Formel, aber in der Anlage der Schwäbisch-sächsischen Konkordie entsprechend. Auf Grund der eingelaufenen Gutachten wurde dieses dann im März 1577 im Kloster Bergen (bei Magdeburg) von Andreä, Selnecker, Chemnitz, Musculus, Chyträus nochmals überarbeitet. Dieses „Bergische Buch" ist die endgültige Solida Declaratio; der vorangestellte Auszug ist dann von Andreä formuliert. Die Publikation erfolgte in dem ¶ Konkordienbuch.

Die 12 Artikel der K. (I und II: Erbsünde und freier Wille; III: Rechtfertigung; IV: Gute Werke; V und VI: Gesetz und Evangelium; VII: Abendmahl; VIII: Christologie; IX: Höllenfahrt; X: Adiaphora; XI: Prädestination; XII: Von anderen Rotten und Sekten) nehmen auf die jedesmal vorliegenden Gegensätze Bezug, ohne die abgelehnten Gegner ausdrücklich mit Namen zu nennen, und suchen auch sachlich zu vermitteln durch Verurteilung der Extreme auf beiden Seiten. So werden in der Rechtfertigungslehre A. ¶ Osiander und ¶ Stankarus abgelehnt (vgl. ¶ Osiandersche Streit, ¶ Rechtfertigung: II), im Streit um die guten Werke ¶ Amsdorf wie ¶ Major und ¶ Menius, in der Erbsündenlehre ¶ Flacius ebenso wie die Vertreter des ¶ Synergismus. Eine klare positive Stellung ergibt sich dabei oft nicht, auch nicht hinsichtlich der Lehre vom ¶ Abendmahl (: II, 4 b) und der ¶ Christologie (:- II, 5 c), wo die Formulierungen zwischen Lutherscher und süddeutscher Ubiquitätslehre und den ¶ Chemnitz'schen Abschwächungen schwanken. Im Blick auf diese theologische Haltung konnte der reformierte Polemiker ¶ Hospinian von einer Concordia discors sprechen. Das Ergebnis des Ganzen war doch nur eine gemäßigte Korrektur melanchthonischer Schultradition (¶ Melanchthon) bzw. ein melanchthonisches Luthertum, das dem Calvinismus gegenüber scharf abgegrenzt wird, aber für wenigstens zwei Drittel der deutschen lutherischen Reformationsgebiete eine dogmatische Konsolidierung ermöglicht hat. Die Unterschrift unter die K. und das Konkordienbuch versagten Braunschweig-Wolfenbüttel, das lange Zeit am Einigungswerk führend mitgearbeitet hatte, Pommern, Holstein, Anhalt, Hessen, die pfälzischen Lande außer Kurpfalz und Pfalz-Neuburg, dazu eine ganze Anzahl von Grafschaften und von Städten (Bremen, Frankfurt a. M., Magdeburg, Speyer, Nürnberg u. a.), die teils strenger melanchthonisch waren, teils die „Kanonisation" Luthers vor allem in der Ubiquitätslehre als bedenklich empfanden, teils die Verurteilung der zum Teil noch um ihre Existenz ringenden calvinistischen Kirchen im Gedanken an die Stoßkraft der gesamtprotestantischen Bewegung nicht mitmachen zu können glaubten. So wurde die K. doch schließlich keine gesamtlutherische Einheitsformel, bildete aber da, wo sie angenommen war, fortan die zum Teil für inspiriert gehaltene Grundlage der Orthodoxie (vgl. die Kommentare zu ihr, z. B. L. ¶ Hutters Explicatio, 1608; Joh. ¶ Musäus' Praelectiones, 1701).

RE³ X, S. 732 ff; XXIII, S. 797; — Th. Kolde: Historische Einleitung in die Symbolischen Bücher der evg.-luth. Kirche, 1907, S. LXV ff; — Hnr. Heppe: Der Text der Bergischen K. verglichen mit dem Text der Schwäbischen Konkordie, der Schwäbisch-sächsischen Konkordie und des Torgauer Buches, 1857; — Fr. H. R. Frank: Die Theologie der K., 4 Bde., 1858 ff; — Reinh. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 2, 1920, S. 530 ff; — J. W. Richard: The confessional History of the Lutheran Church, 1909; — Karl Müller: Kirchengeschichte II, 2, 1919, S. 80 ff (S. 90 ff Aufzählung der K.gebiete); — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, bes. Bd. IV, 1927; — Hans Leube: Kalvinismus und Luthertum I, 1928, S. 1 ff. **Zscharnack.**

Konon, Papst 21. Okt. 686 bis 21. Sept. 687, wohl von griechischer Abkunft. Sein Pontifikat ist ohne Bedeutung.

RE³ X, S. 747. **Baethgen.**

Konow, Sten, norwegischer Indologe, * 1867 zu S. Aurdal (Valdres), 1894 Hilfsbibliothekar in Berlin, 1897 Privatdozent an der Universität Christiania, 1899 Dozent, 1900—1909 in Indien, 1910 Professor in Christiania, 1914 in Hamburg, seit 1919 wieder in Christiania (Oslo).

Vf. außer zahlreichen sprachwissenschaftlichen Werken: Indien unter englischer Herrschaft, 1915; Indoskythische Beiträge, 1916; Ueber die Bedeutung Indiens für England, 1919; Das indische Drama, 1920; Aryan god of Mitam people, 1912; Indiens religioner, 1923; Die Inder (Chant⁴ II, 1925, S. 1 ff); Epigraphia Indica, 1907 ff; Acta Orientalia, 1922 ff. **Rühle.**

Konrad, I. von Gelnhausen (um 1320—90), Begründer der konziliaren Idee. Nach Ausbruch des großen Schismas (1378; ¶ Papsttum: I) erhielt er im Mai 1380 vom französischen König Karl V den Auftrag, seine Gedanken über den Konzilsplan (¶ Reformkonzile) darzulegen. So ist seine Epistola Concordiae entstanden, die auf die Lösung des Streites durch ein allgemeines Konzil hindrängt: In gewöhnlichen Zeitläuften durch den Papst berufen, darf die Kirche in außergewöhnlichen auch ohne dessen Autorität versammelt werden und selbst über den Papst zu Gericht sitzen, denn nicht auf diesem, sondern auf der Gesamtheit der beim Konzil versammelten Gläubigen beruht die Fülle aller kirchlichen Gewalt. Auf K.s Schultern steht ¶ Heinrich von Langenstein. K. wurde 1380 Propst in Worms, später erster Kanzler der Universität Heidelberg, der er seine aus 168 Büchern bestehende Bibliothek und 1000 Gulden zur Gründung eines Kollegs nach dem Muster der Sorbonne (Paris) hinterließ.

Schriftenverzeichnis bei Potthast I, S. 343; — Ausgabe der Werke bei Martène und Durand: Thesaurus anecdotorum II, 1717, Sp. 1200 ff. — RE³ X, S. 747; — J. Loserth: Geschichte des späteren Mittelalters, 1903, S. 401/02; — E. Vliemezrieder: Die Bedeutung K.s v. G. (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden, 1907); — F. J. Scheuffgen: Beiträge zur Geschichte des großen Schismas, 1889; — A. Kneer: Die Entstehung der konziliaren Idee, 1893; — K. Wenck: K. v. G. (HZ 76, 1896, S. 661 ff). **Loserth.**

2. von Heresbach (1496—1576), humanistischer Philologe und Jurist. * in der Nähe von Mettmann (Rheinland), gebildet auf den Schulen zu Hamm, Werden, Münster und auf der Kölner und ausländischen Universitäten. Durch Vermittlung des ¶ Erasmus wurde er 1521 Professor der griechischen Sprache in Freiburg und 1525 Prinzenerzieher am clevischen Hof. Die Abhängigkeit von Erasmus ließ ihn wohl Reformfreund, aber nicht vollbewußt evangelisch werden. Die clevische Kirchenordnung von 1532 und die „Erklärung" dazu von 1533 waren sein Werk und nach Luthers Urteil „bös teutsch, bös evangelisch". Als Jurist, Philolog und Pädagog nicht ohne große Verdienste, hat er in der Kirchenpolitik keine glückliche

Hand gehabt. Ob die unter seinem Namen herausgegebene Historia anabaptistica wirklich ganz oder nur teilweise von ihm stammt, darüber gehen die Ansichten auseinander. Nachdem er 1566 sich ins Privatleben zurückgezogen, scheint er sich zur evg. Kirche gehalten zu haben; wenigstens wurde er 1576 in der reformierten Willibrordikirche zu Wesel beigesetzt.

ADB XII, S. 103 ff; — M. Göbel: Geschichte des christlichen Lebens I², 1862, S. 80 ff; — A. Wolters: K. v. H. und der clevische Hof zu seiner Zeit, 1867; — Derſ.: Reformationsgeschichte der Stadt Wesel, 1868. **Kolscheidt.**

3. von Marburg († 1233), der deutsche Ketzermeister, entstammte wahrscheinlich einem begüterten Geschlecht in Oberhessen. Von Ludwig IV von Thüringen wegen seiner Selbstlosigkeit und seines Glaubenseifers geschätzt, war er des Landgrafen Berater in kirchlichen Fragen. Das Ueberhandnehmen der Ketzer veranlaßte Papst ¶ Gregor IX, die ¶ Inquisition in Deutschland selbst in die Hand zu nehmen und 1227 K. damit zu beauftragen. Sein sechsjähriges Schreckensregiment hat, mit des Papstes Einvernehmen, vielfach ohne Gerichtsverfahren Schuldige und Unschuldige in heiligem Fanatismus gemartert und den Flammen übergeben. Der Papst pries ihn wie einen Heiligen. Als K. den Versuch machte, auch den Adel vor sein Tribunal zu ziehen, wurde er südlich von Marburg von erbitterten Rittern erschlagen. Auch seine Seelenleitung der ¶ Elisabeth von Thüringen zeigte ihn als vernünftigen, aber rohen Kirchenmann.

RE³ X, S. 747 ff; — E. Henke: K. von M., 1861; — A. Hausrath: Der Ketzermeister K. v. M., (1861) 1883² (in den Kleinen Schriften); — Vom jesuitischen Standpunkt aus H. Pfülf S. J. in KL² VII, S. 945—950 und E. Michael S. J.: Geschichte des deutschen Volkes II, 1899, S. 318 ff (dazu K. Benrath: Der Ketzermeister K. v. M. in neuester jesuit. Beleuchtung, DEBl 1901, H. 5). **Wiegand.**

4. von Soest; so hat er selber sich genannt auf seinem Hauptwerke, dem Altarbilde (Kreuzigung) von 1414 in der Pfarrkirche zu Wildungen (Waldeck): „per Conradum pictorem de Susato". K. ist Führer in der nordwestdeutschen religiösen Tafelmalerei um 1400, verbindet rheinischen Idealismus mit italienisch-französischem Sinn für Wirklichkeiten und Einzelheiten; seine Arbeiten wurden verbreitet im gesamten hansischen Kulturgebiete, an den wichtigsten Stätten seines Schaffens (Soest, Dortmund, besonders Lübeck) indessen auch stark nachgeahmt.

J. B. Nordhoff: Die Soester Malerei unter Meister K. (Bonner Jahrbücher 67, 1879, S. 100 ff; 68, 1880, S. 65 ff); — H. Schmitz: Die mittelalterliche Malerei in Soest, 1906, S. 129 ff; — P. J. Meier: Werk und Wirkung des Meisters C. v. S., 1921; — C. Hölker: Meister C. v. S., 1921. **Flaskamp.**

5. von Waldhausen (etwa 1320—69), regulierter Chorherr zu Waldhausen in Oberösterreich, besuchte Bologna und Rom, war 15 Jahre Lehrer und Prediger in Wien, Pfarrer in Prag und Beichtvater Karls IV, den er, wie den Papst, für die Rückkehr der Kurie von Avignon nach Rom (¶ Papsttum : I) gewinnen wollte. Ein mitreißender Redner eiferte er in seinen deutschen, nicht erhaltenen Predigten gegen die Sittenverderbnis, besonders der Geistlichen, und gegen Wunderschwindel. Er erkannte den Gegensatz zwischen dem paulinischen und scholastischen Heilsweg.

Hauptwerk: Postilla Studentium Universitatis Pragensis. Seine Apologia verteidigt ihn gegen die Anklage der Mönche auf Ketzerei. — Vgl. KL² VII, S. 963; — RE³ XX, S. 840. **Loesche.**

Konservatismus.

1. Allgemeines und Historisches; — 2. Die drei Momente des K. — Zur kirchlichen Haltung vgl. ¶ Konservative Parteien und Kirche.

1. Allgemeines Kriterium für alles, was konservativ (k.) heißt oder sich so nennt, ist: Tendenz zur normativen Auswertung der „Besonderheiten einer Lage" („konkrete Umstände", „Individuelles", „Realität"). Nicht, daß es wirklich gelungen sei, die Eigenart des Besonderen ins Normative zu übersetzen. Es war im Gegenteil häufiger Fehler k.er Praxis, abweichende Ansicht als Tatsache zu übersehen. Bezeichnend ist nur die Tendenz. — Soweit sich diese nicht naiv in Meinung und Tat äußert (Bismarck), ist sie theoretisch aufgegeben. Die Theorie des K. steht damit vor der Aufgabe, das Besondere in allgemeiner Form des Begriffs zu fassen. Da Besonderes begrifflich Korrelat zum Allgemeinen ist, muß das Bemühen, Besonderheiten normativ auszuwerten, zum denkbar Allgemeinsten als Grundlegung gelangen: zur Beziehung von Gott als normativer Einheit zur Welt als seinem einheitlichen Bezug. Der K. ist also aus logischen Gründen religiös fundiert, um zu seinem eigentlichen praktischen Ziel („Forderung des Tags") zu gelangen. Den Gegensatz bilden demnach Theorien, welche Normatives in der Mittelschicht weder ganz allgemeiner noch ganz konkreter Gebilde suchen, wie sie „naturrechtliche" Begriffsbildung seit dreihundert Jahren geliefert hat (¶ Naturrecht). — Jede Handlung gestaltet Neues aus Altem. Soll sich das Stetige als Strukturelement der Situation (Statik) auch in ihrer Gestaltung (Dynamik) ausdrücken, so muß an Stelle der Absicht eines „Sprunges" Absicht des „nächsten Schritts" gesetzt werden. Daher lehnt K. „revolutionäre" Bewegung zugunsten „ruhiger Bildung" (Goethe) ab und kommt leicht in den Anschein sogenannter „Reaktion". Beachtung des Besonderen führt ferner zur „Bedeutsamkeit" von Realitäten, welche falsche Abstraktion naturrechtlichen Denkens unbegriffen ließ: der sozialen Gebilde, Lebensformen, Rasse- und Kulturmomente, „Heimat" usw. Zur Zeit des Entstehens und der Auswirkung k.er Gedanken äußert sich das vor allem in Hochschätzung der Formen damaliger Zeit (Königtum, ständische Einrichtungen, Privateigentum, Grundbesitz). Daher konnten dem K. auch positive Religion und Kirche als Göttliches vermittelnde Realitäten nie gleichgültig sein (Adam ¶ Müller, ¶ Stahl). — Der Auswirkung k.er Theorie halfen soziologische und rein menschliche Tendenzen. Ob „Selbsterhaltungstrieb der Gruppe" oder „assoziativ bedingte Neigung zur Wiederholung beim Einzelindividuum", jedenfalls bietet „Kontinuität der Tatsache" auch faktisch Anlaß, an Stelle des bloß „logisch Möglichen" „wirklich Mögliches" zu setzen und so „Realitätensinn" zu schärfen. So erkannte k.es Denken frühzeitig die Wirksamkeit sozialer Gebilde, während naturrechtliche Begriffsbildung diese nach juristischen (zivilistischen) Kategorien vergeblich konstruierte (Vertrag!). Daher beim K. die heute als „universalistisch" bezeichnete Auffassung sozialer Gebilde (¶ Spann), denen der Einzelne angehört, und die seine Bedeutung im Ganzen gewährleisten.

Als Auswirkung solcher tatsächlichen Tendenzen suchte zunächst Rohmer (s. Lit.) k. zu fassen. Nach ihm verkörpert der K. die auf „Erhaltung" gehende Art des Mannes, während der gleich nötige ¶ Liberalismus die auf „Schaffung" gerichtete Art des Jünglings darstelle (Die „radikale" des Knaben und die „absolute" des Greises wird, da zum Gehaltlosen und Leblosen führend, abgelehnt). Diese Gedanken werden in einer Parteienlehre ausgesponnen. K. ist ihm schließlich Tendenz jeder Regierung, am Bestehenden festzuhalten. Als Grundcharakter nennt er die „Herrschaft des traditionellen Rechts, vermittelt

durch Rasse und Besitz". Sein Ausspruch, daß K. „ganz wesentlich mit dem Element der Erde verschwistert" sei, erinnert an ¶ Spengler; die Idee, daß der Rassestaat die Staatsform des K. sei, an die ¶ Völkische Bewegung unserer Zeit. Die Absicht Rohmers, k. als notwendige Haltung neben anderer zu begreifen, teilt auch Bluntschli (s. Lit.). Jedoch führt diesen die Abneigung gegen religiöse Begriffsbildung zur Idee einer „rein politischen Partei", die nicht „durch hierarchische und konfessionelle Vorurteile" verdorben sei, und daher vom Verständnis des K. ab. Abneigung gegen Prinzipien findet sich auch bei ¶ Treitschke. Nicht „idem sentire de republica", sondern „idem velle" entscheide, also der Kampf um die Macht. Jedoch finden in der Auffassung des Staatszwecks Prinzipien schließlich Eingang. Er sieht die „starre Staatsauffassung, die den Staat als Selbstzweck behandle und zunächst darauf sehe, Einheit seines Willens zu behaupten", die natürliche Ansicht der Regierenden („politisch" im Gegensatz zur „sozialen" der Regierten genannt) hauptsächlich beim K. Auch Max ¶ Weber geht von Machtzielen aus, kennt jedoch die Orientierung an abstrakten Prinzipien bei der sogenannten „Weltanschauungspartei". Während die Genannten versuchen, K. bloß faktisch-soziologisch zu verstehen, erstreben andere eine umfassendere begriffliche Konstruktion. Adolf Merkel (s. Lit.) nimmt das logische Verhältnis des Ganzen zum Teil als Unterscheidungsgrund und stellt Tendenzen, welche auf Ganzes, auf Einheit gehen, als K. den auf Selbständigkeit der Teile gehenden gegenüber. Radbruch bringt seinen Wertrelativismus mit der überindividualistischen Auffassung sozialer Gebilde in Verbindung, so daß der K. bei ihm bloß durch Gott legitimierte natürliche Gesamtheiten als Grundlage hat. Die umfassendste Theorie gibt ¶ Stahl. K. sei die Partei der Legitimität und stehe den Parteien der Revolution gegenüber. Diese beständen überall dort, wo der atomistisch gedachte Mensch und seine zivilistischen Akte zum principium directionis gemacht würden. Dagegen erkenne der K. über faktischen Zwecken und Akten des Herrschers oder des Einzelnen Verbindlichkeiten an, durch die erst der faktische Wille zu rechtfertigen sei. Indem dieser Begriff der Verbindlichkeit mit dem christlichen Monotheismus verbunden wird, ergibt sich ihm einmal durch den religiösen Begriff der „Welt" der normative Sinn der „historischen Situation", anderseits durch den religiösen Begriff des „Mittlers" der gleiche für die Realien geschichtlichen (geschichtliches Recht) oder natürlichen (Familie) Ursprungs. Daraus entsteht die Forderung, den vorhandenen sozialen Gebilden nach natürlicher Gliederung und Schichtung und dem wirklichen Menschen „als Repräsentanten einer Sache, eines Besitzes, eines Berufs und je nach dem Grade, als er das ist" normativen Ausdruck zu geben.

2. Systematisch gesehen verknüpfen sich mit der Vorstellung des K. drei verschiedene Momente:

a) Zunächst ein populäres: K. bedeutet darnach einfach Haltung, welche auf Erhaltung geht (Gegensatz: Veränderung bewirkende, „eingreifende" Haltung). Nun hängt es von der Auffassung (fundamentum divisionis, psychologisch: Gesichtspunkt, Interesse) ab, ob etwas später noch als „dasselbe" gilt. Diese wird konventioneller Wertung entnommen und so naiv als Erhaltung gegenüber Zerstörung bestimmt. Ferner kann alles Wirkliche Gegenstand solcher Haltung sein, z. B. rohes Gemüse, Pferdebahn, Aktiengesellschaft, Jugendlichkeit, Ehe. Es bedarf also der Angabe des Zustandes, auf den es ankommt. Wenn z. B. Rohmer den Mann als k. bezeichnet, weil er gewissen Einrichtungen wie Eigentum gegenüber auf Erhaltung bestehe, so kann mit demselben Recht auch der Jüngling k. genannt werden, weil er zwar nicht jenen, dafür aber seiner eigenen Art (eben Jugendlichkeit) gegenüber auf Erhaltung des status quo besteht. Der Freund des (angeblich unberührten) „Natürlichen" und der des „Zeugnisses menschlichen Geistes" wären also gleich k. bei verschiedenem Objekt. Bei Wertung des „Ueberkommenen", „geschichtlich Gewordenen" kämen besondere Momente hinzu, die ihren Ursprung in empirischer Anthropologie, positiver Religion und geschichtsphilosophischer Theorie hätten. Soll Erhaltung anempfohlen werden, so kommt es demnach auf normative Relevanz eines Zustandes in bestimmter Lage für bestimmten Willen im Ganzen der Situation an. Dabei sind auch die verschiedenartigen Veranlagungstypen als Momente des Ganzen nicht zu übersehen. Mit dem Unterschied von facere und non facere deckt sich der populäre Gegensatz von k.er und eingreifender Haltung nicht, da Erhaltung der Selbigkeit nicht bloß bewußtes Verhalten, sondern unter Umständen auch positives Tun verlangt.

b) Philosophisch oder religiös ist ein zweites Moment am K.: Er ist die Haltung, welche sich an denkbar höchster Richtschnur orientiert und dadurch in wechselnden Lagen bei wechselnden, aber stets erfüllbaren Aufgaben als zeitlos bedeutsam (und daher „ewig") erweist (Gegensatz: Haltung, welche an Richtschnüren orientiert ist, die sich von der höchsten aus gesehen, als „atomistische" systemzerstörende Gebilde darstellen). Die k.e Haltung wird hiernach durch vier Momente konstituiert: Einheit des Direktiven, gewährleistet durch das Prinzip (Gott Vater); Einheit des direktiven Bezugs (Welt); Konkretheit und Möglichkeit der Aufgabe durch Durchführung des Reihengedankens im Direktiven (letztes Prinzipiat, der „inkarnierte" Nachfolger als Erlöser); Unveränderlichkeit dieser Beziehungen (kein Fort- oder Rückschritt der „Welt"). Alle Haltungen müssen gleich richtig sein, wenn sie sich an der höchsten Richtschnur orientieren. Da es wegen der Verschiedenheit der Subjekte und ihrer Lage unendlich verschiedene Haltungen gibt, muß die höchste Richtschnur so sein, daß sich an ihr unendlich verschiedene Haltungen richten lassen, die unendliche Verschiedenheit fordert also Systemeinheit in direktiver Sphäre (philosophisch ausgedrückt), den einen Gott Vater des Monotheismus (religiös ausgedrückt). Wo eine Richtschnur für etwas in Frage steht (Gebot, Gewährung, Wert, Gut usw.), ist sie nie isoliert für isolierte Tatbestände zu erwägen. Es gibt weder eine Richtschnur für den aus der konkreten Wirklichkeit gerissenen „abstrakten Menschen der Anthropologie", noch für die ebenso isolierte „Voraussetzung" (Form), die man „Gesellschaft" oder „Recht" nennt. Die Richtschnur ist immer nur für den wirklichen konkreten Willen im Zusammenhang der Wirklichkeit (direktive Bezugssphäre, „Schöpfung") festzustellen. Die von diesem K. bekämpfte Gegenansicht war unerwünschte Folge des Protestantismus. Aus politischen Gründen heißt es zuerst bei ¶ Grotius: „Et haec ... etiamsi daremus ... non esse deum." Diese Meinung wurde in System gebracht von Chr. ¶ Thomasius und seinen Nachfolgern. Von ihr stammt die noch heute beliebte Scheidung von Legalität, Moralität, Klugheitsregel (Gracian!), welche die Einheit des Begriffs der Haltung zerstören muß. Dagegen ahnt schon ¶ Thomas v. Aquino (Aristoteles) richtig: „In mathematicis non est bonum"; Herausgerissenes,

Abstraktes verträgt keine Richtschnur! — Einheit des Direktiven fordert Einheit des Bezugs, der eine Gott die eine Welt (nicht unseres Planeten, sondern der Kontingenzsphäre, in der allein Werden, Veränderung, Haltung ist). Creatio hat philosophischen Sinn im zeitlosen Bezug des Wirklichen als einer Einheit gegenüber zeitloser Richtschnur. Ergebnis ist die Wiederherstellung des im Naturrecht verschwundenen Situationsbegriffs: Das Subjekt ist individuell „angesprochen" (soll, darf), in seiner Situation, die als Ganzes von seiner Haltung betroffen wird, und auf deren Ganzheit sich Gott bezieht. Die Mannigfaltigkeit des Aufgegebenen ist Prinzipiat gegenüber dem einen Prinzip. Dieses ist seinem Sinn nach zu jenem zu entfalten (Reihe, Stetigkeit in direktiver Sphäre!). Das geschieht durch den „Mittler". Das Prinzip „entläßt" (Nachfolger) zunächst reine Wesenheiten (z. B. Gesolltes, Gedurftes als „Begriff"), Ziel ist das Wirkliche als höchst bedingtes Prinzipiat, die „Haltung für und jetzt". Der Nachfolger muß in die Wirklichkeit eingehen und an ihren typischen Schicksalen (Entstehen, Vergehen, sinnloses Vergehen) teilnehmen (Inkarnation). Erst dann wird die konkrete Richtschnur erreicht und ihre Auflage „wirklich möglich". Erst jetzt ist der abstrakte Gegensatz von Idee und Wirklichkeit überbrückt, der Mensch „erlöst" (peri filium!). — Da die Beziehung Richtschnur-Richtbares (Vater = Nachfolger = inkarnierter Nachfolger = Welt) wesenhaft, d. h. unveränderlich ist, bleibt die „Welt als solche" der Wertung entzogen: Weder gut noch böse, bessert und schlechtert sie sich nicht. Ständig entstehen neue Aufgaben in neuer Situation, aber in alter Schöpfung. — Folgen dieser Anschauung für Politik im weitesten Sinne: Eine allgemeine Richtschnur (z. B. Gesetzes- und Gesellschaftsideal, allgemeine Tugend) ist nicht als Theorie, sondern als Faktum zu werten, dessen Aufstellung aus der jeweiligen Lage zu rechtfertigen ist. Für jede Situation besteht bloß der „nächste Schritt" (ideenhafte Bewertung des real Möglichen, „ideale Sachlichkeit", Bedeutsamkeit des Wirklichen, Stetigkeit in der Wirklichkeitssphäre). Bloß unter bestimmten Setzungen, d. h. ad hoc fixierten Aufgaben (revisibel!) gibt es Fort- oder Rückschritt. Welche Aufgabe auch aus persönlicher und sachlicher Situation erwächst: Gestaltung des Objektiven oder des Subjektiven, stets handelt es sich um bloße Kompetenzteilung im ganzen (nie um absolute „Prominenz"); Vielheit der Möglichkeiten folgt aus dem funktionellen Zusammenhang (Gliederung der Wirklichkeit). Orientierungsrichtung ist ständig folgende: Idee der Wirklichkeit überhaupt — Gestaltung der historischen Situation — „Forderung des Tages".

c) Als drittes Moment ergibt sich die Eigentümlichkeit einer sich als K. bezeichnenden parteimäßig bedingten Haltung. Dadurch, daß sich die religiöse Grundlegung an Hand der (durch die Mittleridee für konkrete Menschen geforderten) „positiven Offenbarung" vollzieht, wird die positive Theorie stets besondere Züge zeigen müssen. Sie enthält z. B. bei Stahl nicht bloß das direktive Element in positiver Form (z. B. bestimmt interpretierte zehn Gebote), sondern auch sonstige Lehren des damaligen Protestantismus. Der Sinn für Konkretheiten ergibt im Gegensatz zum ¶ Individualismus eine andere Auffassung der Gesamtheiten, ohne daß diese sich in der am Gegensatz orientierten Formel: Ganzes vor den Teilen (anstatt korrelative Abhängigkeit) auszudrücken brauchte. Auch daß die Gesamtheit nicht bloß als Vielheit von Einheiten, sondern als Organismus mit ersetzbaren und entbehrlichen Bestandteilen erscheint, ist Folge des Realitätensinns (Gierke). Der Gedanke, daß „Obrigkeit und Gesetz nicht unter den Menschen stehen", sondern „höherer Rechtfertigung bedürfen" (dei gratia), verhindert, daß die auf Verbindlichkeit gehenden Gebilde „Vertrag," „Zustimmung" mit Verbindlichkeit selbst identifiziert werden. „Freiheit" wird als Fähigkeit zum Richtigen, aber nicht als eine am negativen Wortsinn orientierte Omnipotenz verstanden, welche jenseits jeder normativen Betrachtung steht.

J. K. Bluntschli: Charakter und Geist der politischen Parteien, 1869; — C. A. Emge: Was ist konservativ? (Conrads Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, Bd. 127, 1927, S. 193 ff); — Ders.: Ueber die Idee (Festschrift für Stammler, 1926); — Ders.: Vorschule der Rechtsphilosophie, 1925; — H. Heller: Die politischen Ideenkreise der Gegenwart, 1926; — O. Koellreutter: Die politischen Parteien im modernen Staat, 1926; — A. Merkel: Fragmente zur Sozialwissenschaft, 1898; — Adam Müller: Elemente der Staatskunst, 1809; — G. Radbruch: Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914; — Fr. Rohmer: Die vier Parteien, 1844; — F. J. Stahl: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, 1863; — Ders.: Philosophie des Rechts, 1830—37 (1926 in Auswahl hrsg. von H. von Arnim); — H. von Treitschke: Parteien und Fraktionen, 1871; — Ders.: Politik, 1898; — Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 1922. **Emge.**

Konservative Parteien und Kirche.

1. Eine positive Stellungnahme zu Religion und Kirche gehört zu dem festen Ideenbestand aller k.n P. Europas. Das hängt zunächst damit zusammen, daß eine konservative Kulturpolitik ihrem Wesen nach zunächst einmal den historisch gewordenen Kulturbesitz bejahen muß (¶ Konservatismus), zu dem eben in Europa christliche Religiosität und christliche Sittlichkeit als unaufhebbare Bestandteile gehören. Es hat aber auch noch tiefere Gründe. Während der rationalistisch bestimmte politische ¶ Liberalismus des Abendlandes grundsätzlich vom Individuum in seiner Isolierung ausgeht, sucht es der Konservatismus gerade in seinen Verbundenheiten und damit in seinen Bindungen geschichtlicher, volkhafter und sittlicher Art zu erfassen. Das führt dann von selbst auch zu einer Bejahung der letzten Gebundenheit des Individuums in Gott wie zu der Bejahung seiner Bindung in einer religiösen Gemeinschaft. Diese Zusammenhänge werden in Deutschland noch dadurch verstärkt, daß die Gründer der Preußisch-Konservativen Partei entscheidende Einflüsse von der nationalen und religiösen ¶ Erweckungsbewegung im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts empfangen haben. Darum vermissen sie bald in den zuerst von ihnen aufgenommenen konservativen Gedanken K. L. von ¶ Hallers die eigentliche sittliche und religiöse Vertiefung; darum wird ihnen zur maßgebenden Darstellung der konservativen Gedanken das große System F. J. ¶ Stahls, der eine konservative Auffassung des Staates mit einer von christlich-religiösen Motiven entscheidend bestimmten philosophischen Gesamtschau der Geschichte wie der sozialen Gemeinschaft verbindet. Daher kommt es auch, daß ihnen bei aller kraftvollen Betonung der sittlichen Sendung des Staates doch Religion und Kirche niemals im Staat aufgehen; daher erwachsen gerade aus ihren Reihen die bedeutenden Vorkämpfer für eine Verselbständigung der Kirche im Staat, wie ¶ Stahl, ¶ Kleist-Retzow, Adolf ¶ Stöcker.

2. Das läßt sich im einzelnen an der Hand der Parteiprogramme mit aller Deutlichkeit verfolgen. Schon die für die Mitglieder beider Häuser

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

des Preußischen Landtags als Manuskript gedruckten „Grundzüge der konservativen Politik“ von 1856 geben eine klare Grundlegung. „Staat und Kirche sollen das große Ziel der Erlösung gemeinsam verfolgen, sie sollen sich gegenseitig durchdringen, ergänzen und stützen“, heißt es auf der einen Seite; daneben aber auch: „Keines dieser großen Systeme des Gesellschaftslebens soll in das Gebiet des andern hinübergreifen und darauf einen lähmenden Einfluß üben.“ Darum heißt es: „Der große Schatz christlicher Gewissens- und Gemeindefreiheit soll ... erhalten bleiben“; man ist sich bewußt, damit ein spezifisch protestantisches Prinzip in Preußen, „dem Haupt der evg. Kontinentalstaaten“ festzuhalten. Das Zusammenwirken im einzelnen stellt man sich dann so vor, daß der Staat der Kirche „durch Herstellung geordneter Wirtschafts- und Sozialverhältnisse den Boden für ihre erhabene Wirksamkeit ebnet“, während die Kirche den Staat „in ihrem wohlverstandenen Interesse darin, sowie in allen seinen sittlichen Bestrebungen unterstützt.“ Das Programm des Preußischen Volksvereins von 1861 nimmt schlagwortmäßig diese Grundgedanken für den Tageskampf auf; aus ihnen folgt, daß man 1867 (Wahlaufruf vom 24. Oktober) in den neuerworbenen Provinzen dafür eintritt, daß „die bestehenden kirchlichen Verfassungen rücksichtsvoll gepflegt werden“ und in dem Programm der konservativen Reichstagsfraktion vom 14. Mai 1872 ein vollständiges Aktionsprogramm entwirft. Dabei ist besonders hervorzuheben, daß man dabei ganz konkret von der sozialen Frage ausgeht, die überhaupt in dem Programm eine erhebliche Rolle spielt. „Für die Lösung der sozialen Frage ist ... die Mitwirkung der Kirche von hervorragender Bedeutung. Hier ist der evangelischen sowohl wie der katholischen ein weites Arbeitsfeld eröffnet und von letzterer bereits eifrig in den Bereich ihrer Tätigkeit gezogen. Die evg. Kirche aber wird dem Staate erst dann in vollem Maße Handreichung zu tun vermögen, wenn ihr die verheißene Selbständigkeit gewährt und sie dadurch in den Stand gesetzt und genötigt wird, sich auf sich selbst und die ihr innewohnenden geistlichen und geistigen Kräfte zu stützen.“ Daraus ergeben sich folgende Forderungen: „Die praktische Aufgabe für diesen Zweck ist nicht Trennung von Kirche und Staat, welche überhaupt unmöglich ist, sondern Definierung und Regelung des Grenzgebiets ...“ Es empfehle sich daher, „für die Verfassung der evg. Kirche in Preußen die relative Selbständigkeit sowie den bestehenden Rechts- und Bekenntnisbestand zum Ausgangspunkt zu nehmen und für die Zusammenfassung des gesamten Kirchenwesens eine der Ausdehnung nach dem Reiche hin fähige Instanz zu schaffen, welche die Selbständigkeit und Selbstverwaltung der Kirche in föderativem Sinne garantiert und ein unabhängiges Organ, welches alle zwischen Staat und Kirche obschwebenden kirchenrechtlichen Fragen zum Austrag bringt.“ Damit ist der Zukunft ein real gesehenes Programm vorgezeichnet worden, das tatsächlich in der Entwicklung der Gegenwart in allen Stücken erfüllt ist. Diese Grundauffassung bleibt auch ausdrücklich während der taktisch wechselnden Haltung der konservativen Gruppen zu den Kulturkampfgesetzen erhalten, denen sie zuerst gegenüber „den offenkundigen Uebergriffen des Ultramontanismus“ zustimmen, um sie später zur Vermeidung von „Gewissenszwang und ... Uebergreifen der staatlichen Gesetzgebung auf Gebiete des innerkirchlichen Lebens“ zu revidieren (Wahlaufruf der konservativen Fraktion des Abgeordnetenhauses vom 15. Mai 1873; Aufruf zur Gründung einer Deutschkonservativen Partei im Reich vom 12. Juli 1876). Man betont „das gute Recht der evg. Kirche auf selbständige Regelung ihrer inneren Einrichtungen“. Das Tivoliprogramm vom 8. Dez. 1892 übernimmt diese Teile dann wörtlich, die damit bis in die Epoche des Weltkrieges maßgebend bleiben.

3. Die von der K. Partei erfolgenden Absplitterungen nahmen je nach ihrer Eigenart einzelne Punkte des kirchlich-politischen Programms der Hauptpartei auf. So die nach dem Liberalismus hin vermittelnde Reichspartei bzw. Freikonservative Partei die Wendungen gegen feindliche Uebergriffe, wie die Betonung zum Willen friedlicher Verständigung zwischen Staat und Kirche (Programme von 1876 bzw. 1882), die Christlich-soziale Arbeiterpartei (Programm von 1878) die Betonung der sozialen Pflicht der Kirche, die Partei der Antisemiten und die ähnlich gerichtete Deutschsoziale Partei die Betonung des christlichen Einschlags in der Jugenderziehung (Programme von 1887 und 1905). An umfassender und systematischer Art der Zielsetzung kommen sie indes der alten Partei nicht gleich. Damit wird es von entscheidender Bedeutung, daß die während der Revolution von 1918 als große konservative Sammelpartei gegründete Deutschnationale Volkspartei, die der konservativen Bewegung außer ihrem alten ländlichen Besitzstand auch weithin Boden im städtischen Bürgertum verschaffte, in diesem Punkte die Traditionen der alten K. P. aufnahm. Dazu trug allerdings noch besonders bei die Tatsache, daß die Revolution von 1918 nicht nur als politische und soziale, sondern auch als kulturelle Revolution auftrat, die insbesondere im Winter 1918/19 die geschichtlich gewordenen christlichen Bestandteile des deutschen Kultur- und Bildungssystems in eine gefahrdrohende Krisis zu bringen schien. Sie vereinten sich hier starke Kräfte des religiös-kirchlichen Widerstandes; es hängt damit zusammen, wenn die einschlägigen Teile der Parteiprogramme 1920 unmittelbar auf die Abfassung durch einen hervorragenden kirchlichen Führer, den bedeutenden General-superintendenten ¶ Reinhard, zurückgehen, der eben in jenen Jahren auch die Verfassunggebende Kirchenversammlung der altpreußischen Unionskirche leitete. So wird gleich an den Anfang des Programms eine christlich vertiefte Auffassung der nationalen Idee gestellt. „Im Ernst des christlichen Gewissens erhält der deutsche Gedanke erst seinen tiefsten sittlichen Gehalt. Auf der unlösbaren tausendjährige Vermählung beider beruht deutsche Sittlichkeit, ruht jedes wahrhafte deutsche Geistesleben. Nur im lebendigen Christentum findet unser Volk die aufbauende und erhaltenden Kräfte, denen es in Staat, Schule und Haus bedarf. Je innerlicher unser Volk die Aufgabe erfaßt, in der Hingabe an das Ganze „auch das Leben für die Brüder zu lassen“, um so mehr wird es zu der inneren Versöhnung und zu dem geläuterten sozialen Empfinden gelangen, aus dem letzten Ende die Wiedergeburt erwächst.“ Von dort aus wird versucht, ein von der christlichen Grundhaltung aus gesehenes soziales, kulturelles und kirchlich-politisches Programm zu entwerfen. Das letztere, in seinen Grundzügen schon im ersten Aufruf vom 27. Dez. 1918 angedeutet, entspricht dabei im wesentlichen dem, was durch den kulturellen Rechtsblock der Weimarer Nationalversammlung, der für weite Strecken des zweiten Teiles der Verfassung an Stelle des in allem Organisatorischen sonst die Führung behalten den verfassungspolitischen Linksblocks trat, in der

dritten Abschnitt der „Grundrechte und Grundpflichten der Deutschen" verankert wurde. So wirkte sich in der folgenden Epoche die kirchlich-politische Haltung der Partei vor allem nach der Seite der schulpolitischen Forderungen aus, die durch die Kämpfe über den Erlaß des von der Verfassung selbst vorgesehenen ¶ Reichsschulgesetzes besondere Aktualität erlangten. Sie hat sich hierbei nicht nur die Forderungen der evg. Kirchen von Anfang an inhaltlich zu eigen gemacht und bis zu dem Scheitern des sogenannten Keudellschen Entwurfs bewußt verfochten, sondern den Inhalt des letzteren auch ganz neuerdings zum Gegenstand eines Initiativantrags gemacht. Die völkischen Abspaltungen der Partei (Deutsch-völkische Freiheitspartei [Nationalsozialistische Freiheitspartei], Deutsch-Soziale Partei) haben bei allgemeiner wohlwollender Haltung gegenüber der Kirche ein eigentliches kirchlich-politisches Programm nicht entwickelt; die von Hofprediger ¶ Doehring mit stark evg. Grundton begründete Reformationspartei hat bisher zahlenmäßige Bedeutung noch nicht erlangt.

Die offiziellen Kundgebungen der k.n P. sind übersichtlich zusammengestellt bei F. Salomon: Die deutschen Parteiprogramme I[2] 1924, II[2] 1924, III[4] 1926, die sehr umfangreiche monographische Literatur bei Bergsträßer: Geschichte der politischen Parteien in Deutschland, 1926[4]. — Grundlegend bleibt J. F. Stahl: Die Philosophie des Rechts, 1856[5] (in Auswahl hrsg. von H. v. Arnim, 1926); — Derf.: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche, 1863. **Holstein.**

Konstantin I (C. Flavius Valerius Constantinus), der Große, römischer Kaiser 306—337, *wahrscheinlich 288 zu Naissus (Obermösien) als Sohn des Konstantius Chlorus und der ¶ Helena, wurde 306 nach dem Tode seines Vaters von dessen Armee zum Augustus ausgerufen, als solcher 307 von Maximian anerkannt und 312 durch seinen Sieg an der milvischen Brücke bei Rom Alleinherrscher im Westen, nach der Besiegung des Licinius (324) auch im Osten (¶ Imperium Romanum, 4). Seine durch das Edikt von Mailand eingeleitete Religionspolitik hatte die Glaubensfreiheit zur Grundlage, führte aber rasch zur Bevorzugung und schließlich zur Vorherrschaft des Christentums (¶ Altchristliche Kirche, 5). Urkunden (Gesetze, Briefe, Münzen) und Darstellungen (¶ Eusebius von Cäsarea) berechtigen zu dem Schluß, daß bei dem Kaiser persönliche Ueberzeugung und Regierungsweisheit in hohem Maße vereinigt waren. Die Erzählung von seiner Bekehrung durch Traum und Himmelszeichen (τούτῳ νίκα; hoc signo vinces) vor der Entscheidungsschlacht kann nur den Wert einer subjektiven Wahrheit nicht entbehrenden Legende beanspruchen, durch die der aus langen Erwägungen hervorgegangene Entschluß des Kaisers, sein Heil dem Christengott anzuvertrauen, in helles Licht gestellt wird. Fortab trugen die Schilde seiner Soldaten das ¶ Monogramm Christi; seit dem Zuge gegen Licinius weht ihnen das ¶ Labarum voran. Im Interesse ruhiger Entwicklung wird mit heidnischen Bräuchen schonend umgegangen; aber die private Opferschau wird schon 319, Hausopfer werden 321 verboten, seit 326 Tempel vernachlässigt oder zerstört. Anderseits werden die Kleriker von den Personallasten, die Kirche von Reichssteuern und Getreidelieferung befreit; das Recht, Vermächtnisse anzunehmen, wird ihr zugesprochen, der Sonntag (321) auch staatlicher Feiertag. Alle diese Privilegien galten nur der kath. Kirche, nicht für Häretiker und Schismatiker (326; ¶ Toleranz). Aber bei allen Gunstbezeugungen wußte sich der Kaiser als Herr der Kirche (¶ Cäsaropapismus). In den dogmatischen Zwistigkeiten und den Eifersüchteleien eines eigenwilligen Klerus erkannte er rasch eine Gefährdung seiner organisatorischen Bestrebungen; doch ließ er sich von klugen Bischöfen (Hosius von Corduba, Eusebius von Cäsarea) gern beraten. Der Synode von Nicäa (325; ¶ Christologie: II, 3 a) verlieh er durch sein Erscheinen besonderen Glanz. Je länger desto mehr gefiel er sich in Erweisungen kirchlicher Frömmigkeit: ein eifriger Bibelleser, sorgt er für ihre Verbreitung, versucht sich selbst als Prediger (Rede an die Heiligen), baut prachtvolle Kirchen (¶ Altchristliche Kunst, 10), läßt seine Söhne christlich erziehen. Kurz vor dem Tode empfing er durch ¶ Eusebius von Nikomedien die Taufe (¶ Konstantinische Schenkung). Die griechische Kirche hat ihn als den Apostelgleichen unter ihre Heiligen aufgenommen. — Ueber K.s Söhne Konstantin II, Konstans, Konstantius vgl. ¶ Imperium Romanum, 4.

Außer der Literatur zu ¶ Imperium Romanum vgl. Jakob Burckhardt: Das Zeitalter K.s des Großen, (1853) 1924[4]; — Viktor Schultze: RE[3] X, S. 757 ff; XXIII, S. 802; — E. Schwartz: Kaiser K. und die christliche Kirche, 1913; — K. d. Gr. und seine Zeit, Festgabe zum K.-Jubiläum, hrsg. von Franz Josef Dölger, 1913. **Gustav Krüger.**

Konstantin I, Papst 25. März 708 bis 9. April 715, Syrer. Ohne entscheidend in die Entwicklung einzugreifen, hielt er doch unverrückt an den Zielen der römischen Politik (¶ Papsttum: I) fest, die er mit Nachdruck und Erfolg sowohl gegenüber dem Erzbischof von Ravenna wie dem byzantinischen Kaisertum vertrat. So wußte er während eines zweijährigen Aufenthaltes in Byzanz (709—711), wohin ihn Kaiser Justinian II anscheinend zu Verhandlungen über die von Rom verworfenen Kanones der trullanischen Synode (¶ Konzilien, 2) hatte kommen lassen, den römischen Standpunkt zu wahren und trat den monotheletischen Bestrebungen (¶ Christologie: II, 3 c, Sp. 1624) von Justinians Nachfolger Philippikus energisch entgegen.

II, Papst 5. Juli 767 bis Ende Juli 768, eine unbedeutende Persönlichkeit und Geschöpf seines Bruders, des ehrgeizigen Herzogs Toto von Nepi (nordöstlich von Rom), der ihn nach dem Tode ¶ Pauls I gewaltsam erheben ließ. Jedoch fand er in Rom keinen Anhang und wurde bald von einer unter Führung der Beamten seines Vorgängers stehenden Gegenpartei gestürzt, die sodann ¶ Stephan III erwählte. K. wurde in ein Kloster verbannt, grausam mißhandelt und auf der Lateransynode von 769 nochmals verdammt. Sein Ausgang ist unbekannt; gilt nicht als rechtmäßiger Papst.

RE[3] X, S. 773 f; — L. M. Hartmann: Geschichte Italiens im Mittelalter II, 2, 1903, S. 77 ff. 231 ff. **Baethgen.**

Konstantin (Cyrillus) **und Methodius,** die sogenannten Slawenapostel, von geschichtlicher Bedeutung durch ihre Missionstätigkeit in Mähren und Pannonien. Beide waren leibliche Brüder griechischer Herkunft, * zu Thessalonich, K. † 869 zu Rom, M. † 885 in Mähren. K. scheint sich zunächst mehr der Wissenschaft und der Lehrtätigkeit in Philosophie und Theologie gewidmet zu haben; M., mehr praktisch veranlagt, scheint eine politische Stellung erstrebt zu haben und Statthalter über slawische Teile des Byzantinischen Reiches geworden zu sein, aber dieses Amt bald mit dem Mönchsgewande vertauscht zu haben. Gut beglaubigt ist K.s Missionsarbeit bei den Chazaren am Asowschen Meere, an der nach den pannonischen Legenden auch M. teilgenommen haben soll. 863 oder 864 sandte Kaiser Michael III beide

nach Mähren auf Bitten des dortigen Herzogs Rostislaw. Für letzteren waren durchaus kirchenpolitische Motive maßgebend: er wollte mit Hilfe griechisch-slawischer Priester die seinen Bestrebungen auf politische Unabhängigkeit vom Deutschen Reiche direkt entgegengesetzten deutschen Einflüsse der seit langem in Mähren segensreich wirkenden lateinischen deutschen Priester aus der Passauer Diözese paralysieren. K. und M., letzterer später allein als vom Papste ernannter Erzbischof von ihrer gemeinsamen Romreise zurückgekehrt, führten in Mähren und Pannonien ein national slawisches Kirchentum mit slawischer Kirchensprache ein. Das sogenannte „Altkirchenslawische", dessen sie sich bedienten, und in das sie die Hl. Schrift — ob die ganze, ist sehr fraglich — und den Meßritus aus der bereits in Mähren und Pannonien gebräuchlichen römisch-lateinischen Liturgie übersetzten, war ein ihnen von Haus aus geläufiger bulgarisch-mazedonischer Dialekt, der nun zur slawischen Schriftsprache erhoben wurde; zu diesem Zwecke hat K. slawische Schriftzeichen geschaffen oder wenigstens überarbeitet, die sogenannte Glagolika. Der Widerstand der deutschen Priester führte zu Verhandlungen vor einer bayerischen Synode, zur Absetzung des M. und zu seiner 2½jährigen Gefangenhaltung. Von dem gegen ihn erhobenen Vorwurf mangelnder Rechtgläubigkeit hat sich M. vor Papst ¶ Johannes VIII vollkommen zu reinigen gewußt; die slawische Liturgie hat Johann VIII 873 und 879 in zwei Schreiben an M. verboten, aber 880 durch die Bulle „Industriae tuae" mit gewissen Einschränkungen geduldet. Der sie ebenfalls gestattende, ja sogar sie rühmende Brief ¶ Hadrians II (867—872), der nur in der pannonischen M.-Legende überliefert ist (c. 8), ist durch die Auffindung der britischen Sammlung der Papstbriefe endgültig als eine Fälschung erwiesen (Ewald, NA V, S. 408 ff). Beim mährischen Volke fand die slawische Liturgie nur vorübergehenden Anklang. In Pannonien hat Theotmar, Erzbischof von Salzburg, schon 874 zu Pettau wieder eine Kirche geweiht. Und als Herzog Swatopluk von Mähren nach dem Tode des M. 885 die M.schüler mit Gewalt über die südlichen Grenzen schaffen ließ, ward von keiner Seite irgendwelcher Widerstand bemerkbar. Nach Böhmen kam die slawische Liturgie nur sporadisch durch den einen oder anderen M.schüler, nicht aber durch K. oder M. selbst, die beide nie böhmischen Boden betreten haben.

Für die ungemein zahlreiche neuere Literatur vgl. die Bibliographie bis 1900 bei C. Zibrt: Bibliografie ceské hist. II, 1902, S. 885 ff; bis 1912 bei V. Novotný: Ceské dějiny I, 1, 1912, S. 311 ff. — Ueber den Wert bzw. die Echtheit der einzelnen Quellen, der Viten und der einschlägigen Papstbriefe konnte bis heute keine volle Einigung erzielt werden. — Neueste Literatur: Fr. Snopek: K. und M., die Slawenapostel, 1911; — A. Brückner: Thesen zur Cyrill-M.-Frage (Archiv für slaw. Philol. XXVIII, 1906); — Derš.: Die Wahrheit über die Slawenapostel, 1913; — V. Jagić: Entstehungsgeschichte der kirchenslawischen Sprache, (1902) 1913²; — A. Naegle: Kirchengeschichte Böhmens I, 1, 1915; — H. von Schubert: Die sogenannten Slawenapostel C. und M., 1916. — Aelteres in RE³ IV, S. 384 ff; XXIII, S. 336 f. **Naegle.**

Konstantinische Schenkung, die berühmteste Fälschung des Mittelalters. Sie gibt sich als eine Urkunde ¶ Konstantins d. Gr., die in zwei deutlich geschiedene Teile zerfällt. Im ersten legt der Kaiser ein Glaubensbekenntnis ab und erzählt sodann — in nahem Anschluß an die Legende ¶ Silvesters I — die Geschichte seiner wunderbaren Bekehrung, seiner Taufe durch Silvester und seiner dadurch herbeigeführten Heilung vom Aussatz. Zum Dank will der Kaiser — im zweiten Teil — den Sitz des hl. Petrus über seinen eigenen Thron erhöhen. Daher sanktioniert er den kirchlichen Primat Roms und stattet die von ihm gegründeten römischen Kirchen des Erlösers (Lateran), des Petrus und des Paulus mit hohen Ehren und reichen Besitzungen aus; weiter verleiht er dem Papst die kaiserlichen Insignien, wie auch der römische Kardinalklerus Senatorenrang und entsprechende Vorrechte erhält; schließlich überläßt er dem Papst den Lateranpalast und die Hoheitsrechte (potestas et ditio) über die Stadt Rom et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates, während er selbst seine Herrschaft und Residenz nach dem Osten verlegt. Entstanden ist die Fälschung wohl sicher in Rom und zwar unter ¶ Paul I (Scheffer-Boichorst) oder unter ¶ Stephan II vor seiner Abreise ins Frankenreich (H. Böhmer); ihre Absicht ist offenbar gewesen, den territorialen Aspirationen des Papsttums in Italien als Stütze zu dienen. Demgegenüber darf die Ansicht einiger kath. Forscher (Grauert, Kirsch), die ihre Entstehung ins Westfrankenreich um die Mitte des 9. Jhd.s verlegen, heute als erledigt gelten. Trotz vereinzelter Anfechtungen hat die K. Sch. das ganze Mittelalter hindurch eine umfassende und tiefgehende Wirkung ausgeübt; erst im 15. Jhd. ist sie von ¶ Nikolaus von Kues, Laurentius ¶ Valla und Reginald ¶ Pecock endgültig entlarvt worden.

RE³ XI, S. 1 ff (Böhmer); — Ausgabe von K. Zeumer in: Festgabe für R. v. Gneist, 1888, S. 47 ff; darnach Mirbt 1924⁴, S. 107 ff; — H. Grauert in: HJG 3 (1882) und 4 (1883); — P. Scheffer-Boichorst in: Gesammelte Schriften, Bd. 1, 1903, S. 1 ff; — J. P. Kirsch in: RQ 27, 1913; — A. Schönegger in: ZkathTh 42, 1918; — W. Levison: K. Sch. und Silvesterlegende, in: Miscellanea Fr. Ehrle 2, Studi e Testi 38, Rom 1924; — G. Laehr: Die K. Sch. in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jhd.s, 1926; dazu P. E. Schramm in: HZ 135, 1927, S. 459 ff. **Baethgen.**

Konstantinopel wurde auf dem Platze des alten Byzantion von ¶ Konstantin dem Großen im Herbst 324 zur Hauptstadt erhoben (¶ Byzanz, 1). Die Bevölkerung war griechisch. Die am 11. Mai 330 geweihte Stadt sollte nach dem Willen ihres Stifters ein „secunda Roma" werden. Im Zusammenhang mit ihrem wirtschaftlichen und politischen Aufschwung wurde auch die kirchliche Stellung von K. bedeutend. — Der Kaiser sorgte selber für den Neubau zahlreicher christlicher Kirchen (¶ Altchristliche Kunst, 10): Die alte Irenekirche wurde erweitert; der Grund zu Palastkirche, der späteren Haggia Sophia, die erst sein Nachfolger fertig stellte, wurde gelegt. Ein Prachtbau von gewaltiger Ausdehnung und reichem künstlerischem Schmuck muß auch die Apostelkirche gewesen sein, die nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande sondern in der justinianischen Erneuerung erhalten ist. Sie barg im Atrium das kaiserliche Mausoleum. Diese Kirchen sind einfache Basiliken, die um einen einfachen Saal herum Räume für kirchliche Zwecke ordnen. Die vom Kaiser berufenen Künstler einten die mancherlei Kunstrichtungen, die semitischen und hellenistischen, die vorderasiatischen und alexandrinischen Elemente zu der „byzantinischen Kunst", die gegen Ende des 5. Jhd.s ausgebildet ist und unter Kaiser ¶ Justinian (527—565) in der Haggia Sophia ihre erste Blütezeit erlebt. Im Kirchenbau ist ihr Kennzeichen: der Zentralbau, die Kreuzesform des Grundrisses und die auch um die Kreuzarme herumgeführten Emporen. Nach dem Bilderstreit (¶ Bilder: III) bildet sich in der byzantinischen Renaissance

aus dem Bestreben, das Gotteshaus in seinen Teilen als ein Abbild der Gottheit zu gestalten, eine neue Symbolik im Kirchenbau heraus, die ebenfalls ausging von der Einheitsform der Kirche in Zentral- und Langbau. Der Bilderſturm iſt die Urſache dafür, daß wir über die Malerei und Kleinkunſt in K. keine Auskunft geben können. Doch ſind einmal in den Kirchen eine Fülle rieſenhafter Gemälde vorhanden geweſen (¶ Bilderwand), zum anderen auch in der Oeffentlichkeit noch zu Zeiten Konſtantins überall Kreuz und Labarum, ſowie Darſtellungen wie die des guten Hirten und Daniels in der Löwengrube, alſo die altchriſtlichen Bildreihen, zu ſehen geweſen. — Von Byzantion wurde der Biſchofsſitz übernommen. Aber der Biſchof der neuen Hauptſtadt mußte nach viel größerer Macht ſtreben, als er bisher im thraziſchen Metropolitanverband unter dem Metropoliten von Heraklea beſaß. Im Auf und Ab der chriſtologiſchen Kämpfe (¶ Chriſtologie: II) wurde die Stellung des Biſchofs von K. als die des Hofbiſchofs immer mehr gefeſtigt. Der dritte Kanon des zweiten ökumeniſchen Konzils von K. im Jahre 381 ſpricht ihm darum bereits im Morgenlande den „Vorrang der Ehre“ nach Rom zu. Eine Reihe weithin anerkannter Synoden, die der Biſchof von K. in den Jahren 381—397 hielt, ſicherten ihm herrſchenden Einfluß in Aſien, im Pontus und in Thrazien. In Chalcedon (451) wurde ihm ſeine Stellung im 28. Kanon beſtätigt, nachdem ein Verſuch von Theodoſius II ihm Illyricum (421) zu unterſtellen, geſcheitert war. An Macht ſtand er damit Alexandrien, Antiochien und Jeruſalem gleich; an Ehre wurde er Rom trotz ¶ Leos I Einſpruch gleichgeſtellt. Während der Zeit des Schismas (484—519; ¶ Acacius, 2) der morgenländiſchen Kirche mit Rom wuchs ſich die Stellung von K. zur beherrſchenden Metropole des Morgenlandes aus (¶ Kirchenverfaſſung: I, 11). Die Amtsbezeichnung des Biſchofs von K. iſt jetzt: ἀρχιεπίσκοπος καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης. — Juſtinian nennt die konſtantinopolitaniſche Kirche omnium aliorum caput. Der Patriarch von K. krönt den Kaiſer und beanſprucht die Weihe der übrigen Patriarchate. Um 600 herrſchte K. über 33 Metropolen, 34 ſelbſtändige Erzbiſtümer und 356 Suffraganbiſtümer. — Im Mittelalter iſt die kirchliche Bedeutung von K. noch geſteigert worden durch edles, bereits unter Theodoſius I nach K. gekommenes vorbildliches Mönchtum, das im Studion-, Mamas- und Pantokratorkloſter Hüter des „Glaubens und der Zucht der Väter“ beſaß. In K. erwuchs weiter die wiſſenſchaftliche Renaiſſance, die K. an die Stelle von ¶ Alexandria treten ließ. Dazu wurde durch eine Fülle von Reliquien, die in K. zuſammengetragen wurden, die im 12. Jhd. den Fremden „K. wie einen großen Reliquienſchrein, wie einen Feſtſaal, der die ganze heilige Geſchichte in ehrwürdigen Denkmälern dem Auge vorführte“, erſcheinen ließ, die Volksfrömmigkeit gepflegt. — „Im Reiche galt von ſelbſt, was von dieſer Kirche ausging; die wichtigſten Feſtſetzungen im Heiligenkalender, Liturgie, Zahl der Myſterien, Faſtenzeiten, heiligen Liedern haben ſich vollkommen geräuſchlos von dort aus in der griechiſchen Kirche verbreitet“. Die Liturgie des byzantiniſchen Reiches (¶ Orthodox-Anatoliſche Kirche; ¶ Liturgie: II, 3) iſt unter den Namen der Heiligen ¶ Baſilius und ¶ Chryſoſtomus überliefert. Ueber ihre Anfänge in K. wiſſen wir nichts. Doch hat der Feſtkalender von K. ſtändig auf den des Abendlandes ſtark eingewirkt. Die Marienfeſte: Geburt (8. Sept.), Verkündigung (25. März), Aufnahme in den Himmel (15. Aug.), ſowie das Feſt der Kreuzerhöhung (14. September) ſind im Laufe des 7. Jhd.s von K. aus in das Abendland gekommen. Auch iſt vermutlich der Brauch, das ¶ Nicäno-Konſtantinopolitanum in der Meſſe zu rezitieren, aus K. überkommen.

Jul. Maurice: Les origines de C. (Centenaire de la société nat. des antiquaires de France, 1904, S. 281 ff); — J. Ebenolt-A. Thiers: Les églises de C., 1913; — RE³ XI S. 7 ff; — V. Schultze: Altchriſtliche Städte und Landſchaften I: K. (324—450), 1913; — W. Lübke-Semrau: Grundriß der Kunſtgeſchichte II: Die Kunſt des Mittelalters, 1913, S. 78 ff; — G. Krüger: Handbuch der Kirchengeſchichte, 1923², §§ 25, 42; — K. Holl: Die kirchliche Bedeutung von K. im Mittelalter (Geſ. Aufſätze II, 1928, S. 409 ff); — Dd'A II, 1, S. 1363 ff; 1416 ff; 1443 ff. — Vgl. auch ¶ Byzanz. **Hohlwein.**

Konſtantinus Africanus, auch Caſſinenſis (etwa 1015—87), bedeutend als Ueberſetzer mediziniſcher Werke, * zu Karthago (wohl = Tunis), erwarb ſich im Orient während langer Wanderjahre eine umfaſſende Kenntnis der arabiſchen Wiſſenſchaften. Um 1060 kam er nach Salerno, wo ihn Robert Guiskard an ſeinen Hof zog; er ſtarb als Mönch in Monte Caſſino. K. überſetzte u. a. den Kitâb el Maleki des 'Ali Ibn 'Abbâs = Pantegni, das mediziniſche Handbuch des Abu Ga'far Ahmed Ibn el-Gazzâr = Viatikum (beide gedruckt in: Opera Ysaac [Israeli], Lugduni 1515), die Aphorismen und die Prognoſtika des Hippokrates und die Tegni des Galen (gedruckt Baſel 1536 und 1539). Durch dieſe Ueberſetzungen wurden die mediziniſchen und naturwiſſenſchaftlichen Studien im Abendland ſehr gefördert.

Daremberg: Notices et extraits des manuscrits médicaux, 1853, S. 63 ff; — Steinſchneider: C. Afr. und ſeine arabiſchen Quellen (Archiv für path. Anatomie und Phyſiol. 37, 1866, S. 351 ff); — Thorndike: A history of magic and experimental science I, 1923, S. 742 ff. **J. Koch.**

Konſtanz, Bistum. Die Anfänge liegen im Dunkel; bezeugt iſt erſt Biſchof Gaudentius, Zeitgenoſſe des hl. ¶ Gallus. Seit Ende des 8. Jhd.s Sprengel im Bereiche der Kirchenprovinz ¶ Mainz, umfaßt K. den Kern des ¶ Alamannen-Landes rings um den Bodenſee mit den Großklöſtern St. ¶ Gallen und ¶ Reichenau, von dieſen bald gefördert, bald beunruhigt; durch zeitweilige Verbindung der Kloſterleitung mit dem Biſchofsamte wurde einheitliches Vorgehen angeſtrebt. Unter den Biſchöfen des Mittelalters ragen ¶ Salomo III (890—916) und Gebhard III (1084 bis 1110) hervor. Seit dem 13. Jhd. iſt der Biſchof Reichsfürſt; ſein weltliches Gebiet hauptſächlich ſüdlich des Sees. Stark berührt vom ¶ Inveſtitur-Streit, mehr noch von der Reformation, beſonders im Schweizer, Württemberger, Badener Anteil und in den Reichsſtädten, nur beſcheiden in der Stadt K. ſelbſt, ſeit 1548 öſterreichiſch. Von 1526 ab wohnt der Biſchof überhaupt auf der Meersburg. Unter dem letzten Biſchof v. ¶ Dalberg (1800—17) wirkt deſſen Generalvikar ¶ Weſſenberg im Sinne des ¶ Joſephinismus für eine deutſche Kirche. Schon 1802 der weltlichen Hoheit entkleidet, mit den neuen ſtaatlichen Entwicklungen zerſplittert, wird K. 1821 als Bistum aufgehoben, dann der Schweizer Anteil nach ¶ Chur, St. ¶ Gallen, ¶ Baſel, der deutſche nach ¶ Freiburg i. Br. und ¶ Rottenburg überwieſen.

A. Brackmann: Germania pontificia II 1, 1923, S. 120 ff (deutſcher Anteil); II 2, 1927, S. 5 ff (ſchweizer. Anteil); — H. Barth: Bibliographie der Schweizer Geſchichte II, 1914, S. 676 ff; — RE³ XI, S. 28 ff; XXIII, S. 802 f; — Hiſtoriſch-biogr. Lexikon der Schweiz IV, 1927, S. 533 ff; — K. Rieder: Römiſche Quellen zur K.er Bistums-Geſchichte, 1908; — Th. Ludwig: Die K.er Geſchichtsſchreibung bis zum 18. Jhd., 1894; — Regesta episcoporum Constantiensium 517—1496,

4 Bde., 1886/1928; — Monumenta Vaticana historiam episcopatus Constantiensis in Germania illustrantia, hrsg. von K. Rieber, 1908; — Acta concilii Constanciensis (von H. Finke), 4 Bde., 1896/1928; — Fr. Thudichum: Die Diözesen K., Augsburg, Basel, Speier, Worms nach ihrer alten Einteilung in Archidiakonate, Dekanate und Pfarreien, 1906; — G. Kallen: Die oberschwäbischen Pfründen des Bistums K., 1907; — K. Gröber: Das K.er Münster, 1914; — Hauck² I/V, 1904/20, besonders Bischofslisten und Klosterverzeichnisse im Anhang; — K. Schellhaß: Zur Geschichte der Gegenreformation im Bistum K. (Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins 32/34, 1917/19); — Derſ.: Gegenreformation im Bistum K. im Pontifikat Gregors XIII, 1925. **Flaskamp.**

Konstitutionen hießen im römischen Staatsrecht die kaiserlichen Erlasse (§ 6 J 1, 2; tit. D 1, 4; C 1, 14). Die Bezeichnung wurde sodann für die Erlasse der Päpste, auch nur der Bischöfe verwendet; doch ist sie heute bloß mehr für sachlich allgemeine, örtlich generelle oder partikuläre Erlasse des Papstes in Sachen des Glaubens oder der Disziplin üblich (¶ Bullen). Das ¶ Vatikanum 1870 hat seine Glaubensentscheidungen der 3. und 4. Sitzung dogmatische K. genannt; doch wird der Ausdruck auch allgemein für Synodalbeschlüsse gebraucht (vgl. Cod. iur. can., c. 362). — K. nennt man auch die kirchlich approbierten Normen, nach denen die klösterlichen ¶ Kongregationen und Sozietäten leben, ferner die Normen der ¶ Orden, die nach der grundlegenden Regel entstanden und auf die Zeitbedürfnisse eingestellt sind, auch die Kapitelsstatuten.

R. Köstler: Wörterbuch zum Cod. iur. can., 1928, S. 82. **Koeniger.**

Konsumtion und Produktion.

1. Begriffsbestimmung; — 2. Bedarfsdeckung; — 3. Wandlungen der K.; — 4. Haushaltsrechnungen; — 5. K.spolitik.

1. Konsumtion ist Befriedigung von Bedürfnissen durch zerstörende Nutzung von Gütern. Der Hund, der Wasser schlürft oder sich an Sonnenstrahlen wärmt, konsumiert. Aber gewöhnlich denken wir an K. durch den Menschen, und an K. wirtschaftlicher Güter, nicht freier Güter. Freie Güter sind die von der Natur gebrauchsfertig (konsumreif) und im Ueberfluß dargebotenen, wie die Luft zum Atmen. Deckt aber die Natur das Bedürfnis unvollständig (Beispiel: das Tageslicht), so muß der Mensch die knappe Darbietung klug ausnutzen, wirtschaftlich „optimal" konsumieren (etwa durch Einführung der „Sommerzeit"), und überdies tunlichst die Naturgüter ergänzen (indem er z. B. aus nicht gebrauchsfertigen Naturgütern Licht macht). Diese Ergänzung erfolgt durch zweckdienliche Opfer an Arbeitskraft und andern knappen Gütern, und heißt Produktion. Diese ergänzt also die unzureichenden oder fehlenden gebrauchsfertigen Naturgüter durch Zusammenfügung anderer Naturgaben, z. B. von Arbeitskraft und Steinbruch zum Hausbau. Auch die K. solcher „Produkte" ist wirtschaftliche K.; sie soll die Produkte optimal ausnutzen. Gegenstand der K. sind nicht nur Sachgüter, sondern auch Dienstleistungen, z. B. die des Barbiers, und Befriedigungsmittel geistiger Bedürfnisse, z. B. Konzerte, Romane, obgleich die Bezeichnung als K. hier schon ungewöhnlich ist; vollends wenn geistige Befriedigung sehr individuell und aus freien Stücken erfolgt (Freundschaft, Selbsterziehung), spricht man nicht gern von K., obwohl Opfer gebracht werden, mit denen wirtschaftlich zu verfahren ist. Moderne Technik ersetzt manche Dienstleistungen durch Sachgüter (Wasserleitung den Wasserträger, Buch den Erzähler oder Lehrer). Verbrauchsgüter (Brot) werden einmalig konsumiert, Gebrauchsgüter (Wohnung, Kleidung) dienen durch eine Zeitstrecke und oft mehreren Personen nacheinander, in letzterem Falle möglicherweise durch den Althandel, der bei den dauerhafteren Gütern einer älteren Zeit eine größere Rolle spielte als heute. Dieser „Nach-K." nahe steht die Nutzung von Altmaterialprodukten (z. B. Kunstwolle) und Abfallstoffen. Die verfügbaren Befriedigungsmittel wirtschaftlich einzuteilen, ist Aufgabe des Haushalts (Einzel- oder Familienhaushalts); ein Teil wird zum sofortigen Verbrauch in der Familie zugeteilt, ein Teil zum künftigen Verbrauch zurückgelegt (Vorsorge), ein Teil für fremde Bedürfnisse ausgesondert (Fürsorge), ein Teil für künftige Bedürfnisbefriedigungen zinstragend ausgeliehen (potenzierte Vorsorge). Moderner Haushalt schrumpft mehr und mehr zum K.shaushalt zusammen, während sich früher im Haushalt auch P. in großem Umfang abspielte. Verarbeitung halbfertiger Waren, z. B. des Leders zum Schuhwerk, wird manchmal technische K. genannt, ist aber P. Sofern wirkliche K. die Arbeitskraft des Konsumenten neu aufbaut oder ihren Wirkungsgrad steigert, kann sie zugleich technische K., also P. sein, und der volkswirtschaftliche Betrachter ist versucht, einen ewig sich erneuernden Strom produktiver Kraft zwischen K. und P. zu konstruieren; aber nicht jede K. produziert Arbeitskraft, nicht einmal jede K. des Arbeiters, und nicht jede durch K. aufgebaute potentielle Arbeitskraft wirkt sich aus. Reste von P. enthält auch noch der geschrumpfte moderne Haushalt, namentlich an eigenwirtschaftlicher P., d. h. P. für eigenen Bedarf (Bauer, Hausfrau); verkehrt ist, die Arbeit der Hausfrau in der Küche zur K. zu rechnen; sie produziert ebenso wie der bezahlte Koch im Wirtshaus. Selbst das Zerkleinern der Speise mit Messern und Zähnen gehört zur P.; unter Umständen erfolgt die Zerkleinerung ja auch entgeltlich (Tranchieren im Wirtshaus) und sogar eine Vorverdauung in der Fabrik bei gewissen Nahrungspräparaten; als K. verbleibt nur der passive Empfang der Nutzwirkung durch den Körper oder Geist des Konsumenten, umspielt von Lustgefühlen der Bedürfnisbefriedigung, mit denen die Natur zur K. und P. reizt und die auch die objektive Nutzwirkung, z. B. des Essens, steigern können; sie können individuell sehr verschieden sein. K. von Brot z. B. wirkt also dreifach: sie stillt den lästigen Hunger, schmeckt gut und nährt. Sofern die P. selbst eine Befriedigung auslöst, ist sie zugleich K.; solche Arbeitsfreude tritt aber zurück sowohl bei der einstigen Sklavenarbeit wie bei der modernen arbeitsteiligen Arbeit der Großindustrie (¶ Arbeit, 9 f); sie überlebt namentlich bei den Resten der Eigenwirtschaft, bei leitender, selbständiger, geistiger Arbeit; die Arbeit des Rentiers, der aus Neigung arbeitet, kann ins Spiel übergehen und K. werden. Befriedigungsmittel, die durch Unfall oder Mutwillen zerstört werden, ohne ein Bedürfnis zu befriedigen, sind nicht konsumiert. An manchen Gütern nagt der Zahn der Zeit, während ihre Nutzung an sich nicht zerstörend zu wirken braucht (z. B. Gemälde); werden sie konsumiert? ja, sofern der automatische Verschleiß Bedingung der Nutzung ist. Nicht zerstört, aber entwertet wird ein Gut ohne K., wenn es in der Wertschätzung sinkt, sei es durch Erkenntnis seines Unwerts, sei es durch Mode, sei es infolge einer Umschaltung der Verkehrswege, sei es durch Erfindung eines besseren oder billigeren Befriedigungsmittels, sei es infolge gesetzlichen Verbots (Alkohol), sei es infolge von Zuvielproduktion.

2. Den Umfang der K. begrenzt die Weite der

Bedürfnisse und die viel engere Grenze des jeweiligen volkswirtschaftlichen Gütervorrats und der privatwirtschaftlichen Kaufkraft. Das Bedürfnis ist meist ein vom Konsumenten empfundenes, kann aber auch oktroyiert sein (beim Kinde, beim Patienten, beim steuerzahlenden Staatsbürger). Die durch die Kaufkraft des Konsumenten eingeengte Menge der K. ist der „Bedarf" des Konsumenten. Der Summe des Bedarfs in einer Volkswirtschaft, dem volkswirtschaftlichen Bedarf und seiner vermuteten Aenderung, paßt sich durch Vermittlung der Warenpreise der volkswirtschaftliche P.splan automatisch an, um ihn zu „decken". Ist die Volkswirtschaft verflochten mit andern Volkswirtschaften, so tritt weitere Komplikation des volkswirtschaftlichen K.s- und P.sprogramms hinzu.

Am wirtschaftlichsten wird die K. dann gestaltet, wenn sie die meisten und stärksten Bedürfnisse befriedigt. Dazu gehört: 1. volkswirtschaftlich eine Verteilung der Kaufkraft entsprechend den Bedürfnissen der Einzelnen; tatsächlich sind aber Kaufkraft und Einkommen anders verteilt, zum Teil aus guten Gründen; jede Angleichung der Verteilung an die Bedürfnisse rationalisiert die K.; 2. privatwirtschaftlich die Abwägung der eigenen Bedürfnisse gegeneinander, so daß jedem unbefriedigten Bedürfnis ein seiner Gewichtigkeit entsprechender Anteil an der Kaufkraft zugewiesen wird: dem gebietenden Existenzbedürfnis mehr als dem nachgiebigen Luxusbedürfnis. Diese Skala der Bedürfnisse und der K. variiert von Person zu Person, von Klasse zu Klasse, von Volk zu Volk, von heute auf morgen. Zugleich nimmt jedes Bedürfnis zeitweilig ab mit fortschreitender Sättigung (Gossensches Gesetz), und der richtige K.splan des Konsumenten ist so abgestimmt, daß tunlichst alle Bedürfnisse jeweilig bis auf den gleichen Tiefstand („Grenznutzen") herab durch K. befriedigt werden, also kein unbefriedigtes Teilbedürfnis stärker bleibt als ein anderes, der Konsument nicht empfindlicher hungert als friert. Diese natürliche Rangordnung der Bedürfnisse wird aber gekreuzt durch die Kostenfrage; ist Heizung teuer, Nahrung billig, so heizt man weniger, ißt mehr. Berücksichtigung der Kosten (der Preise) trägt sowohl dem jeweiligen volkswirtschaftlichen Interesse, der Marktlage Rechnung, so daß knappe Vorräte geschont werden, wie der fortschreitenden Technik, die die Waren verbilligt zugunsten des Konsumenten (consumer's surplus). In scheinbarem Gegensatz zum Konsumenten ist der Produzent an hohen Warenpreisen interessiert, namentlich der Unternehmer, indirekt auch der Arbeitnehmer, Kapitalgeber, Bodenverpächter und die meisten „reinen Konsumenten", die außerhalb der P. stehen (Beispiel: Kinder); eine Ausnahme bilden namentlich Sozialrentner, Pensionäre und unkündbare Beamte; sie sind Interessenten an niedrigen Warenpreisen und am ¶ Freihandel.

3. Im Laufe der Jahrtausende haben technischer Fortschritt und schärfere Ausnutzung der Arbeitskraft die Gebrauchswerte gewaltig vermehrt, die dem Konsumenten zur Verfügung stehen; allerdings unter Wertverlusten, die den Uebergang von der alten Eigenwirtschaft des Bauern zur modernen Verkehrswirtschaft des Städters und des Bauern begleiten: Verlust eigenwirtschaftlicher Affektionswerte in P. und K., Loslösung des Städters von der ländlichen Natur, Verknappung, Verfälschung und sonstige Verschlechterung der auf dem Lande reichlichen Güter für den Städter und zugleich die viel beklagte ungünstige Auslese der bäuerlichen Kost unter dem Einfluß hoher Verkaufspreise. Aber anderseits: die Naturgefahr der Hungersnot ist heute gebannt, das Tageslicht durch künstliche Beleuchtung verlängert, die Raumschranke in erstaunlichem Maße überwunden, Volkszunahme mit leidlich gesichertem Existenzminimum der Massen ermöglicht, der Schmuck des Lebens reicher geworden. Aber die Motive, die den Konsumenten auf dieser Bahn des Fortschritts geleitet haben, und die Wirkungen, die erzielt wurden, liegen zum Teil weit abseits von der geraden Linie zunehmender Bedürfnisbefriedigung. Dem hemmungslosen Streben nach gesteigerter Bedürfnisbefriedigung, wie es dem Naturmenschen und dem Kinde eigen ist, steht in manchen Zeitaltern und bis heute in manchen Kulturschichten das Ideal der einfachen und an Standessitte gebundenen Lebenshaltung gegenüber. Die Lebenshaltung des Konsumenten ist dann nicht Selbstzweck, sondern steht im Dienste des sozialen Anerkennungstriebs. Erst die neuzeitliche Wandlung der Stände und Klassen und die Lockerung der konservativ gebundenen Lebensanschauung durch moderne Aufklärung läßt weithin den sozialen Anerkennungstrieb durch den sozialen Auszeichnungstrieb verdrängen. Auch dieser neue Gebieter macht die K. sich dienstbar. Die Lebenshaltung der nächst höheren sozialen Schicht wird erstrebt. Der Konsument strebt durch augenfällig gesteigerte Lebenshaltung den Zeitgenossen eine höhere gesellschaftliche Einschätzung seiner Person und Familie zu suggerieren, auch wenn er im stillen Heim um so bescheidener lebt. Bei genauer Prüfung strotzt das Ausgabenbudget von Posten im Dienste des sozialen Anerkennungs- und Auszeichnungstriebs. K. über die gewohnte Lebenshaltung hinaus nennen wir ¶ Luxus. Auch sie befriedigt oft Bedürfnisse, die ohne die gesellschaftliche Nebenwirkung nicht an der Reihe wären, deren Dringlichkeit aber vorgetäuscht wird. Das Bedürfnis wird freilich gerade bei Luxusgütern durch Gewöhnung verstärkt, während das positive Lustgefühl des Konsumenten sich abstumpft, so daß die Bilanz des subjektiven K.serfolgs immer ungünstiger lautet, je tiefer der Konsument sich in neue Bedürfnisse verstrickt. Man hat mit Recht bemerkt, daß in solchem Schicksal des Emporkömmlings ein gewisser Ausgleich sozialer Gerechtigkeit liegt. Es ist begreiflich, daß auf den Höhen sozialer Sättigung der Mensch manchmal zur Genügsamkeit zurückkehrt. Zur scheinbaren Hebung der Lebenshaltung trägt bei, daß ein immer größerer Teil der Nation städtisch und großstädtisch wird, der Städter und Großstädter aber kostspieligere Bedürfnisse z. B. in der Ernährung zu befriedigen hat, um nicht einmal die gleiche physiologische Wirkung zu erzielen wie der frugale Landmann. In weitem Umfang kann der Großstädter diese unfreiwillig verteuerte Lebenshaltung nur aufrecht halten durch Beschränkung der Kinderzahl. — Eine starke Triebfeder der Ausgabensteigerung war wohl zu allen Zeiten der Minnedienst. Konträr wirkte der im Zeitalter des aufkommenden Kapitalismus durch hohen Zins belohnte Spartrieb. Er minderte die K., im Kampf mit der volkstümlichen Unterkonsumtionstheorie, die von dem Wohlhabenden forderte, daß er „sein Geld unter die Leute bringe", um Arbeitslosigkeit zu verhüten; als ob das Geld nicht unter die Leute käme, wenn es kapitalisiert wird. Gleich unschlüssig ist eine zweite „Unterkonsumtionstheorie", die Produktionsrückgang und Arbeitslosigkeit von ungleicher Einkommensverteilung herleitet; das bei einer Oberschicht sich häufende

Einkommen kommt doch auch „unter die Leute". Neuerdings spricht man auch von „Ueber-K.", wenn ein Volk über seine Verhältnisse hinauslebt: von seinem Stammvermögen zehrt (z. B. Vieh im Uebermaß schlachtet oder andern Raubbau treibt), oder von Darlehen des Auslands lebt. — Als Folge der modernen K.steigerung sollte man jenseits des Existenzminimums mehr Mannigfaltigkeit und mehr Wahlfreiheit in der K. erwarten. Allein beide sind unter dem Druck sozialen und physiologischen Zwangs und unter dem Druck der Gewöhnung in enge Grenzen geschlossen; Gleichförmigkeit der K. wird auch durch das Interesse des Großbetriebs in der P. und im Handel (Typisierung) in erstaunlichem Maße erzwungen. Und wollten wir den Wert moderner K.srekorde im Glücksgefühl des Konsumenten suchen, so wäre das Ergebnis bescheiden. Es ist in erster Linie die Willensanspannung und Lust des Fortschreitens, was dem Fortschritt Wert gibt; und es sind unter den Genüssen des Konsumenten nicht die zuerst am stärksten lockenden passiven, erschlaffenden, sondern die eine Aktivität anregenden und die altruistischen, die nachhaltig beglücken.

4. Der Raum erlaubt nicht, auf die Statistik des Verbrauchs einzelner Gütergruppen oder auf die Statistik der Haushaltsrechnungen einzugehen, welche den Größenanteil einzelner Ausgabegruppen in Haushaltungen von verschiedener Kaufkraft und Art beziffert und damit Licht wirft auf den Verdrängungsprozeß, der zwischen den K.sbedürfnissen im Rahmen wirtschaftlicher Enge sich abspielt. Wir begnügen uns mit einem Hinweis auf das nach dem Statistiker Engel benannte Gesetz, nach dem das Nahrungsbedürfnis eine um so größere Quote der Ausgaben eines Haushalts beansprucht, je kleiner das Budget ist, und auf das mit einigen Klauseln einzuschränkende Gesetz, das, nach dem Statistiker Schwabe benannt, eine ähnliche Tendenz bei der Wohnungsmiete nachweist, und fügen drittens aus einer umfassenden Erhebung des Statistischen Reichsamts vom Jahre 1907, ein Zahlenbild hinzu, das zeigt, wie sich die wichtigsten Ausgabengruppen minderbemittelter Familien verteilen, wenn man nach der Kopfzahl der Haushaltsteilnehmer, also in der Hauptsache nach der Kinderzahl unterscheidet. (Die eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf Beamten-, die andern auf Arbeiterfamilien).

Von je 100 Mark Ausgaben entfallen auf

Kopfzahl	Nahrung	Wohnung	Heizung Beleuchtung	Kleidung	Sonstiges
2—4	50,0 (34,8)	18,3 (20,9)	4,4 (3,8)	10,6 (14,4)	16,7 (26,1)
5—6	53,1 (37,9)	16,4 (17,9)	4,2 (3,9)	11,3 (14,4)	15,0 (25,9)
7—11	56,4 (39,1)	14,3 (16,8)	4,0 (3,8)	12,4 (14,7)	12,9 (25,6)

5. Auch die obrigkeitliche Einflußnahme auf die K., von der Politik volkswirtschaftlicher Autarkie bis zum Einfluß von ¶ Steuern, ist zu vielgestaltig, um hier auch nur überblickt zu werden. Besonders sorgfältig ist in der volkswirtschaftlichen Literatur der Einfluß indirekter Steuern (mit Einschluß der Zölle) auf den Haushalt verschiedener Einkommensstufen an Hand von Haushaltsrechnungen verfolgt worden. Bekanntlich werden kleine Einkommen durch indirekte Steuern meist weitaus am schwersten belastet. Einen Gipfelpunkt erreichte der k.spolitische Eingriff des Staates in der Kriegswirtschaft.

K. Oldenberg: K. (Grundriß der Sozialökonomik II 1, 1923[2] und dort Zitiertes); — Hans Mayer: K. (HWSt V, 1923[4], S. 867 ff).

Oldenberg.

Kontemplation. Die K., in welcher Form immer sie erscheinen mag, als die „Betrachtung", das innere Schauen des Göttlichen, oder das Sinnen, die Meditation über höchste Wahrheiten, oder die Versenkung in den erhabensten Gegenstand menschlichen Denkens, ist neben Opfer und Gebet eine der wichtigsten Betätigungen des religiösen Lebens, eine Form der Andacht, die in der ¶ Mystik und im höheren geistigen Leben heiliger Männer und Frauen (Asketen, Mönche) die Stelle des Gebetes vertritt. Als „inwendiges" oder „betrachtendes" Gebet wird die K. in der spätägyptischen Religion in den synkretistischen ¶ Mysterien, bei den ¶ Neupythagoräern und im ¶ Neuplatonismus, ebenso wie in der christlichen und islamischen Mystik über das „äußere" Gebet gestellt (Fr. Heiler, Das Gebet, S. 289). Vom psychologischen Standpunkt erklärt der indische Philosoph ¶ Rāmānuja die K. treffend als eine fortgesetzte beharrliche Erinnerung, die „gleich einem Guß von Oel" nicht unterbrochen wird und den Charakter des Schauens, der ¶ Intuition hat (SBE 48, S. 14 f).

Für die indischen Asketen gilt das in der K. gipfelnde System des Yoga (¶ Askese: I, 5 b. d). „Yoga" ist auch der Name eines der sechs Systeme der indischen Philosophie. Hier interessiert uns aber nur der Yoga in seiner älteren Bedeutung als einer für alle Philosophenschulen und religiösen Sekten geeigneten Methode zur Erlangung höherer Geisteskräfte. Der Yoga in diesem Sinne besteht aus folgenden acht Gliedern: 1. Befolgung der sittlichen Gebote; 2. Beobachtung verschiedener asketischer und therapeutischer Regeln; 3. Sitzen in einer vorgeschriebenen Körperhaltung; 4. Einschränkung des regelmäßigen Atmens; 5. Zurückziehung der Sinne von den Sinnesgegenständen; 6. Fixierung des Denkens auf einen bestimmten Punkt des eigenen Körpers (des Nabels, der Zungenspitze, der Nasenspitze) oder eines äußeren Objekts (z. B. des Firmaments); 7. Dhyāna, konzentriertes, auf eine geistigen Gegenstand gerichtetes Denken, und 8. Samādhi, die eigentliche K. Mit Modifikationen erscheinen diese Einzelheiten der Yogapraxis bei den verschiedensten Sekten. Ehe man zur höheren K. aufsteigt, beginnt man mit K.en über das Elend und die Schlechtigkeit der Welt, über den menschlichen Körper und dessen Unreinheit, über heilige Worte und Silben, über Symbole (z. B. auch das Abbild eines Gottes), über Alter, Krankheit, das Elend der Wiedergeburt (Saṃsāra), die Folgen der Tat (Karma), die Qualen der Hölle usw. Die höhere K. ist verschieden bei den Anhängern verschiedener Sekten. Der Anhänger des Vedānta versenkt sich in die K. über die Weltseele und hofft durch K. zur völligen Einheit mit dem Göttlichen zu kommen. Der Theist glaubt, daß er durch K. über die Gottheit zur Vereinigung mit dieser kommt. Wer in seiner Todesstunde seine Gedanken auf Kṛṣṇa richtet, ist sicher, nach seinem Hinscheiden zu ihm zu gelangen (Bhagavadgītā). Durch vier Stufen der K. (jhāna) gelangt ¶ Buddha zur Erleuchtung, und durch eine noch längere Stufenleiter von K.en ging er am Ende seines Lebens in das völlige Nirvāna ein. Die K. („rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken") ist die höchste und letzte Stufe des „edlen achtteiligen Pfades". Uebungen in der K. bilden ein wesentliches Element im Leben der buddhistischen Mönche (¶ Buddhismus: I, 4). Wenn der Mönch seinen täglichen Almosengang und sein Mahl beendet hat, zieht er sich zur K. in die Einsamkeit zurück. Es gibt verschiedene Arten der K. im Buddhismus: Die vier Jhānas (= Dhyānas), die vier Satipaṭṭhānas (Methoden der ernsten Besin-

nung), die vier Appamañña („Unendlichkeitsgefühle", gefühlsbetonte K., in der man Wohlwollen, Mitleid, Mitfreude und Gleichgültigkeit über alle Wesen ausstrahlt), und die vier Stufen der abstrakten K., die mit der Vorstellung der Raumunendlichkeit beginnt und mit dem völligen Aufhören von Vorstellen und Empfinden endet. Die starke und einflußreiche Zen-Sekte der Buddhisten in Japan legt alles Gewicht auf K. (zen = dhyāna). Auch ¶ Mahāvīra, der Gründer oder Reformator der Jainareligion (¶ Jinismus), hat durch K. Nirvāna erreicht (Ācāranga S. II, 15. 25, SBE 22, 201), und auch die Jainamönche kennen eine Stufenleiter der K. (bhāvanā), die zum höchsten Ziele führt. Allgemein indisch ist der Glaube, daß man sich durch fortgesetzte K. schließlich in einen hypnotischen, kataleptischen Zustand (Trance, Verzückung) versetzen kann, in dem man keinerlei Bewußtsein der Außenwelt hat und gegen äußere Eindrücke völlig unempfindlich ist; ebenso der Glaube, daß man durch solche K. Wunderkräfte erlangen kann: Hellsehen, Hellhören, Verstehen der Sprache der Tiere, Erinnerung an frühere Geburten, Schweben in der Luft usw. Aber diese Wunderkräfte sind doch nicht das Wesentliche für das Heil, ja sie können diesem sogar hinderlich sein.

Franz Boll: Vita contemplativa, 1922²; — Fr. Heiler: Das Gebet, 1921³, S. 284 ff. — Zu den indischen Religionen, vgl. Ch. Eliot: Hinduism and Buddhism I, 1921, S. 302 ff; — SBE 7, S. 279; 25, S. 209 ff; — J. W. Hauer: Die Anfänge der Yogapraxis, 1922, S. 156 ff; — R. Garbe: Sāmkhya und Yoga (Grundriß indo-ar. Phil.), 1896, S. 34 ff. — Zum Buddhismus vgl. Fr. Heiler: Die buddhistische Versenkung, 1922²; — H. Oldenberg: Buddha, 1920⁷, S. 359 ff; — H. Beckh: Buddhismus (Göschen) II, 1920², S. 39 ff; — K. Seidenstücker: Pāli-Buddhismus, 1923², S. 271 ff; — Manual of a Mystic, transl. from the Pali, by F. L. Woodward and Mrs. Rhys Davids (Pali Text Society, 1916); — M. Winternitz: Der ältere Buddhismus (RGL² 11), S. 8 f, 24 ff, 107 f. — Zum Mahayāna-Buddhismus: SBE 49, II, S. 169 ff. **Winternitz.**

Kontingenz ist der Gegensatz zu Notwendigkeit des Seins. Das Adjektiv „kontingent" dient also zur Bezeichnung von etwas, das nicht unter einer (erkennbaren) Notwendigkeit seines Vorhandenseins oder So-Vorhandenseins steht. Das Kontingente ist — mit einer gewissen Abwertung gegen das aus Notwendigkeit Existierende — das Zufällige; ohne solche Abwertung das einfach Tatsächliche, das wir als vorhanden und als so vorhanden hinzunehmen haben. Für die Gestaltung unserer Weltanschauung ist von Wichtigkeit, ob es im Wirklichen dergleichen nicht in das Netz einer durchschaubaren Gesetzesnotwendigkeit Einfangbares gibt: und ebenso, ob wir den Gesamtweltbestand letztlich unter dem Zeichen der Notwendigkeit zu sehen haben (bzw. vermögen) oder unter dem Zeichen der K. Die Frage darnach fällt letztlich zusammen mit der anderen, ob unsere Wirklichkeit in ihrem Gesamtbestande Punkt für Punkt ein rational durchschaubarer Zusammenhang ist und ihr Vorhandensein überhaupt und als gerade so bestimmte rational einleuchtend gemacht werden kann, oder ob wir in beiden Fällen mit unserer Erkenntnis auf die Grenze des rational nicht Erfaßbaren stoßen. Die moderne Hervorhebung des Kontingenten als des Irrationalen ist so Ausdruck der kritischen Besinnung auf die unserem rationalen Erfassen des Wirklichen gesetzten Grenzen. — ¶ Weltbild und Weltanschauung: IV; ¶ Wunder: V.

E. Troeltsch: Gesetz I (RGG¹ II, Sp. 1374 ff); — Derſ.: Die Bedeutung des Begriffs der K. (Ges. Schriften II, 1913, S. 769 ff). **Steinmann.**

Kontogones, Konstantin (1812—78), griechischer Theologe, * zu Triest, seit 1836 Professor für Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät der Universität Athen, 1844—76 zugleich Professor am Rizarion Seminar.

Vf. u. a. (griechisch): Compendium der hebr. Archäologie, 1844; Philologische und kritische Geschichte der Kirchenväter vom I.—VIII. Jhd., 2 Bde., 1851—53; Einleitung in die Hl. Schrift, 1859; Kirchengeschichte (nur I. Bd.), 1866—76. — K. war auch längere Zeit Herausgeber des „Evg. Botschafters". — Ueber K. vgl. D. Demetriades:-Biographien der gestorbenen Professoren der Universität Athen, 1916. **Allivisatos.**

Kontrapunkt, hergeleitet von punctus contra punctum Note gegen Note, ist eine seit dem 13. Jhd. gepflegte Satztechnik, die selbständige und gleichberechtigte Melodien ursprünglich Note gegen Note in einem mehrstimmigen Satze einander gegenüberstellt, dann aber auch zum Satz mehrerer Noten gegen eine übergeht (contrapunctus floridus). In der Schule der niederländischen Musiker des 15. Jhd.s findet er die weitestgehende Ausbildung, im 16. Jhd. in Italien in ¶ Palestrina die klassische Ausprägung. Seit dem letzten Drittel des 14. Jhd.s wird er gern mit harmonischen Techniken, wie Fauxbourdon und Gymel, durchsetzt. Können die gegeneinander geführten Stimmen ihre Lage vertauschen, so herrscht der doppelte K. Traktate über den K. gehen bis ins 14. Jhd. zurück. Berühmte K.lehren liegen von Fux, Martini, Albrechtsberger, Cherubini, Bellermann und andern vor. **Joh. Wolf.**

Konventualen (vom lateinischen conventus, Versammlung) heißen im allgemeinen die vollberechtigten Mitglieder eines Mönchsordens — im engeren Sinne die laxer gerichtete Gruppe im ¶ Franziskaner-Orden —, schließlich eine gemäßigte Gruppe der ¶ Karmeliter, die die von Papst Eugen IV 1432 genehmigten Milderungen der Regel annahm. Die Franziskaner-K. bestehen bis zur Gegenwart.

Heimbücher II², 1907, S. 358 ff. 422 ff. **Heussi.**

Konvertiten (Konversion).

1. Der Ausdruck; — 2. Geschichtliches: a) bis Ende des 18. Jhd.s b) seit 1800; — 3. Zur Beurteilung der K. — Ueber das Rechtliche und Formelle bei der Konversion vgl. ¶ Uebertritt, ¶ Aufnahme in die Kirche; statistisches Material in ¶ Konfessionsstatistik, 1 c. d.

1. K. heißen zum Christentum übergetretene Juden. Im 19. Jhd. haben von solchen in der evg. Kirche eine größere Rolle gespielt Aug. ¶ Neander, F. A. ¶ Philippi, ¶ Stahl, ¶ Capadose, J. Da ¶ Costa, C. P. ¶ Caspari, überraschend viele Führer der kirchlich und politisch Konservativen; in der kath. Kirche die Brüder ¶ Ratisbonne u. a.; — 2. Protestanten, die katholisch, oder Katholiken, die protestantisch werden. Der offizielle Katholizismus nennt nur erstere K.; Konversion ist ihm der Uebertritt, die „Rückkehr" zur „Kirche", d. h. eben zur kath. Kirche; der Uebertritt eines Katholiken zum Protestantismus gilt ihm als Abfall, perversio.

2. a. In der Zeit der ¶ Gegenreformation sind viele protestantische Fürsten und Adelige für den Katholizismus zurückgewonnen worden, und bisweilen hat dies zur Katholisierung weiter ganz oder großenteils protestantischer Gebiete geführt (so wie in der Reformationszeit oft der Uebertritt des Landesherrn zum Protestantismus die offizielle Umgestaltung des Kirchenwesens im evg. Sinne zur Folge gehabt hatte). Gerade die berühmtesten unter jenen Konversionen haben freilich keine starke Wirkung gehabt. Daß Heinrich IV katholisch wurde (¶ Frankreich, 4), ermöglichte es ihm, König von Frankreich zu werden; die

Hugenotten hatten davon Vorteile, folgten ihm aber nicht nach. ¶ Christine von Schweden, die Tochter Gustav Adolfs, mußte die schwedische Krone niederlegen, ehe sie zur römischen Kirche übertrat. Der schon lange katholisierende Karl II von ¶ England (: 3 c) konvertierte erst auf seinem Sterbebett. Daß 1697 der Fürst des Stammlandes der Reformation, Kurfürst August der Starke von ¶ Sachsen, katholisch wurde, hatte politische Gründe, zog aber gleichfalls nicht den Uebertritt des Volkes nach sich, in dem im Gegenteil der Argwohn gegen kath. Propaganda seitdem lange eine Macht war. Ebensowenig wurde ¶ Württemberg katholisch, als 1712 Karl Alexander übertrat. Einige K. haben der kath. Kirche im 16. und 17. Jhd. hervorragende Dienste geleistet und sind in ihr zu hohen Aemtern gelangt, wie in Frankreich ¶ Duperron, in Oesterreich ¶ Khlesl, in Ungarn ¶ Pazmany. Von übergetretenen protestantischen Theologen des 17. Jhd.s seien ¶ La Peyrere und der Berliner Propst A. Fromm genannt, auf den vielfach die ¶ Lehninsche Weissagung zurückgeführt wird, von sonstigen hervorragenden Männern Joh. Scheffler (¶ Angelus Silesius), ¶ Grimmelshausen (der Verfasser des Simplizissimus), der niederländische Dichter Jost von der Vondel. Schon damals haben die Konversionen bisweilen in Zusammenhang gestanden mit ¶ Einigungsbestrebungen; Protestanten, die für die Idee der Einheit der Kirche begeistert waren, sind mehrfach (s. u. 3) durch Unionsverhandlungen der kath. Kirche näher gekommen und dann zu ihr übergetreten.

Im 18. Jhd. werden unter dem Einfluß der ¶ Aufklärung die konfessionellen Gegensätze weniger scharf. Die Aufklärer hatten gegen alle Proselytenmacherei den stärksten Widerwillen; die Zahl der Konversionen ist in der 2. Hälfte des 18. Jhd.s wohl geringer gewesen, als vorher und nachher. Des Kunsthistorikers ¶ Winckelmann Uebertritt (1754) hat keinen religiösen Anlaß gehabt. Doch zeigten gerade in dieser Zeit der Aufklärung viele eine Neigung zum Mysteriösen, zu geheimen Gesellschaften. Und als trotz der Aufhebung des Jesuitenordens (¶ Jesuitenorden, 2) und verwandter Maßregeln der Geist der Aufklärung keineswegs zu völligem Siege kam, witterten einige radikale Aufklärer ein heimliches Fortbestehen jesuitischer Proselytenmacherei. ¶ Lavater, M. ¶ Claudius u. a. wurden verdächtigt, im Dienst solcher Ränke zu stehen; welches Interesse das Publikum Erzählungen von einem mit geheimen Künsten arbeitenden Katholizismus entgegenbrachte, zeigt Schillers Geisterseher. In einem Fall wird der Verdacht heimlicher Konversion begründet gewesen sein: bei Joh. Aug. ¶ Starck.

2. b. Sahen ¶ Romantik und ¶ Restauration das Heil in der Rückkehr zum Glauben der Väter, so meinten viele eben nicht bloß hinter die Aufklärung, sondern hinter die Reformation, die Kirchenspaltung, zurückgehen zu müssen. Die damals in ihrer äußeren Macht neugestärkte römische Kirche erschien als das sicherste Bollwerk gegen die Revolution. Von deutschen romantischen Dichtern trat zuerst unter dem Einfluß des ideal katholischen, in Münster um die Fürstin ¶ Gallitzin gesammelten Kreises 1800 Fr. ¶ Stolberg über. Hardenberg (= ¶ Novalis) war auf ähnlichen Wegen, wie seine Marienlieder und sein das Mittelalter verherrlichender Aufsatz „Die Christenheit oder Europa" beweisen. Friedrich ¶ Schlegel konvertierte 1808 mit seiner Frau Dorothea ¶ Schlegel, geb. Mendelssohn, Zacharias ¶ Werner 1810, Luise ¶ Hensel 1818. Von übergetretenen Künstlern jener Zeit seien die der Gruppe der ¶ „Nazarener" zugerechneten Maler Phil. Veit (1803) und Jos. Friedr. ¶ Overbeck (1813) genannt, von Staatsmännern der Restaurationsepoche ¶ Beckedorff, von Juristen K. E. ¶ Jarcke (1825) und ¶ Phillips. Bezeichnend ist, daß die beiden führenden Staatsrechtslehrer der Restauration, Adam ¶ Müller (1805) und K. L. von ¶ Haller (1820), den gleichen Schritt taten. Mit diesen Konversionen zur römischen Kirche ist es einigermaßen in Parallele zu stellen, daß Leute reformierter Herkunft zu einem strengen Luthertum übergingen, das durch seine Sakramentslehre und seinen ausgebildeten Kultus in der Tat dem Katholizismus näher steht; von den Führern des Neuluthertums (¶ Luthertum: II) waren ¶ Hengstenberg und die Brüder v. ¶ Gerlach ursprünglich reformiert. — So augenfällig wie 1800—30 ist der Zug zu Rom hin in Deutschland nachher nicht wieder gewesen. Ueber traten Theologen wie ¶ Wilke, F. E. v. ¶ Hurter ¶ Lämmer, G. ¶ Bickell, G. ¶ Evers; Historiker: ¶ Gfrörer, ¶ Klopp; der Philosoph ¶ Daumer, die Dichterinnen Ida ¶ Hahn-Hahn und A. v. ¶ Krane, der Maler A. Achenbach, die Juristen ¶ Maaßen, L. von ¶ Hammerstein, R. ¶ Baumstark, die Vertreterinnen der Frauenbewegung E. ¶ Gnauck-Kühne und F. Imle. Anderseits traten seit Ende des 18. Jhd.s auch zahlreiche hervorragende Katholiken zum Protestantismus über, was in der Zeit der Gegenreformation kaum geschehen war: die Theologen J. A. ¶ Feßler, ¶ Goßner, ¶ Henhöfer, v. ¶ Reichlin-Meldegg, Graf ¶ Sedlnitzky, die Philosophen K. L. Reinhold, ¶ Uphues, A. ¶ Riehl, der Kunsthistoriker A. Springer; besonders heftig gegen die römische Kirche nach seinem Uebertritt Graf P. ¶ Hoensbroech. Ueberhaupt ist in Deutschland die Zahl der Uebertritte vom Katholizismus zum Protestantismus stärker als umgekehrt (¶ Konfessionsstatistik, 1 c. d), und in neuester Zeit hat in verschiedenen Ländern eine kräftige ¶ Los-von-Rom-Bewegung eingesetzt. Von Katholiken außerhalb Deutschlands, die zum Protestantismus übertraten, ist der nordamerikanische Priester ¶ Chiniquy besonders bekannt geworden. — Die Konversionen zum Katholizismus sind im 19. Jhd. am zahlreichsten und bedeutsamsten in England gewesen (¶ Hochkirchliche Bewegung: I). Unter den Uebergetretenen waren auch die späteren Führer des römischen Katholizismus in England, ¶ Newman, ¶ Manning und viele angesehene Laien. Freilich hat dieser englische Katholizismus zum Teil auch, als er mit entschiedenem Ultramontanismus in Berührung kam, seinen Ursprung nicht verleugnet und dem Modernismus vorgearbeitet; ¶ Tyrrell berief sich auf Newman und wie diese beiden war der Vater des Amerikanismus, J. T. ¶ Hecker, selbst zuerst Protestant gewesen.

3. Fragen wir nach den Beweggründen der Konversionen, so soll hier abgesehen werden von den rein äußeren, niederen, daß einer bestochen wurde, Karriere machen wollte u. dgl. Würdigere Gründe, aus denen Katholiken zum Protestantismus übertraten, sind 1. kirchliche Mißstände und Mißbräuche; man beobachtet etwa anstößiges Leben von Priestern und Klosterleuten, Habgier der Kirche, kirchliche Duldung und Begünstigung offenbaren Aberglaubens usw.; bei der ¶ Los-von-Rom-Bewegung unter den Deutschen Oesterreichs haben zuerst nationale Gründe stark mitgewirkt. — 2. Man findet, daß gewisse einzelne von der Kirche erhobene Ansprüche tatsächlich unberechtigt sind, daß die Christenheit nicht von Anfang an von einem römischen Papste regiert worden ist (¶ Papsttum: I), daß gewisse Dogmen mit der Bibel nicht übereinstimmen,

die Ketzer oft christlicher leben als die Katholiken; — 3. Man empfindet die klerikale Herrschaft als Hemmung der Kultur (¶ Konfessionsstatistik, 4), die Verquickung des Religiösen und Politischen im ¶ Ultramontanismus als Verweltlichung des Heiligen, die römische Moral als Knechtung der Gewissen, die Autoritätsansprüche des kirchlichen Lehramts als unvereinbar mit einer wahrhaftig sein wollenden Frömmigkeit. — Umgekehrt werden Protestanten zum Katholizismus hingezogen vor allem durch das Verlangen nach Halt und Autorität; nebenher geht die stärkere Befriedigung der Phantasie und der ästhetischen Bedürfnisse durch religiöse Gedankenwelt und Kultus des Katholizismus, die namentlich Frauen und Künstler oft zur Konversion veranlaßt hat. Als Vertreterin der Autorität kann die römische Kirche in verschiedener Beziehung erscheinen: Wer politische Autorität sucht, sieht in der Kirche ein Bollwerk gegen die Revolution. Sittliche Autorität sucht man bei ihr teils für das sozial-kulturelle Leben gegenüber zersetzendem Individualismus, teils für die eigene Person; manchem ist beichtväterliche Leitung Bedürfnis. Religiöse Autorität sucht man, weil im Protestantismus seit Aufkommen der Bibelkritik alles zu schwanken scheint; gerade orthodox-lutherische Theologen und Laien, denen dies unerträglich ist, sind vielfach übergetreten. Aber daß Konversionen Gewissenssache sein können, muß anerkannt werden; K. grundsätzlich gering zu schätzen, bewiese wenig Achtung vor dem selbständigen Wahrheitsuchen, das gerade der Protestantismus dem dazu Befähigten zumutet. Daß K. besonders eifrig für ihren neuen Glauben zu arbeiten pflegen, ist hinreichend dadurch erklärt, daß er für sie normalerweise eine Sache des Kampfes, nicht bloße Gewohnheit gewesen ist (verwandt damit ist es, daß oft die Kinder aus ¶ Mischehen der Konfession, der sie angehören, besonders eifrig zugetan sind, so z. B. in neuerer Zeit die Brüder ¶ Wolter, Erzäbte in Beuron). Der oft wahrgenommene darüber hinausgehende Fanatismus der K., ihre Ungerechtigkeit gegen ihre frühere Kirche, ist gleichfalls zum Teil als Rückschlag zu verstehen. Der Würde der kath. wie der evg. Kirche entspricht es, daß der Pfarrer, wenn sich Leute zum Uebertritt melden, vor allem betont, der Kirche könne an Vermehrung der ihr bloß dem Namen nach Angehörigen nichts liegen. Daß z. B. Juden aus rein äußerlichen Gründen übertreten, wird freilich nur dann aufhören, wenn die Zugehörigkeit zur jüdischen Religion nicht mehr eine tatsächliche Minderung staatsbürgerlicher Rechte oder gesellschaftlicher Achtung bedeutet. Im übrigen gilt für den evg. Pfarrer: es wird Sache des christlichen Taktes sein, alles, was in Betracht kommt (z. B. die religiöse Erziehung der Kinder der Uebertretenden), ernst und billig zu erwägen, die rechte Linie einzuhalten zwischen würdelosem Eingehen auf alle Uebertrittswünsche einerseits, doktrinärem Sinn anderseits, der die Leute auf Rechtgläubigkeit in jedem Lehrpunkt prüft. In jedem Fall soll man den Uebertretenden nicht bloß einige Stunden Unterweisung vor der Konversion widmen, sondern ihnen ebenso nachher möglichste religiöse Förderung zu bieten suchen.

Von kath. Seite vgl. D. A. Rosenthal: K.bilder aus dem 19. Jhb., 1865 ff; — A. Räß: Die K. seit der Reformation, 13 Bde., 1866 ff (reicht bis 1800, unkritisch). — Von protestantischer Seite vgl. Friedr. Nippold: Welche Wege führen nach Rom?, 1869; — E. Kochs: Uebertritte von der röm.-kath. zur evg. Kirche in Deutschland während des 19. Jhb.s, 1903; — Protestantisches Taschenbuch von Oskar Hermens und Oskar Kohlschmidt, 1905, S. 470—478; — W. Heinsius: Krisen kath. Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus, 1925. **Mulert.**

Konzilien.

1. Entstehung. Provinzialsynoden; — 2. Oekumenische Synoden des Altertums; — 3. Frühmittelalterliche Synoden; — 4. Die päpstlichen Synoden; — 5. Spätmittelalterlicher Konziliarismus; — 6. Luthers Stellung; — 7. Die K. im kath. Kirchenrecht der Gegenwart.

1. Die Entstehung der K. erklärt sich wohl am besten mit Sohm (s. Lit.) aus der Erweiterung der Gemeindeversammlungen, die das starke kirchliche Einheitsbewußtsein und der rege Verkehr der Gemeinden untereinander schon sehr früh mit sich brachten; damit soll indes das mehr spontane Sich-Versammeln von Vertretern mehrerer Gemeinden an einem Ort zur gemeinschaftlichen Beratung schwebender Fragen, bzw. die unwillkürliche Anlehnung an das staatliche concilium provinciale als Erklärungsgrund nicht geleugnet werden. Die Geschichte der K. ist ein Ausschnitt aus der Geschichte der ¶ Kirchenverfassung (: I. II. IV). Waren sie im 2. Jhd. rein zufällige, zur Lösung eines bestimmten Streitfalles (¶ Montanismus; Passahstreit, ¶ Ostern) einberufene Versammlungen, an denen neben den Bischöfen und sonstigen Klerikern auch angesehene Gemeindeglieder teilnahmen, Versammlungen, denen keine rechtliche Autorität zukam, die aber gleichwohl die Kirche repräsentierten, so wurden sie schon im 3. Jhd. zum Teil eine feststehende Institution (jährliche Provinzialsynoden in Kappadozien um 250); bald wurden die Laien in eine passive Rolle gedrängt, weil nur die Bischöfe (anfangs noch im Verein mit den Presbytern) Stimmrecht besaßen. Die K. bürgerten sich im Osten dem Stande der kirchlichen Entwicklung entsprechend eher ein als im Westen; alle wichtigen dogmatischen (¶ Beryll von Bostra, ¶ Paulus von Samosata), ethischen (¶ Bußwesen: II, ¶ Novatian) und persönlichen (der Fall ¶ Origenes) Angelegenheiten wurden hier eingehend beraten, und die Beschlüsse den anderen großen Gemeinden durch Synodalschreiben mitgeteilt. Mit dem Entstehen der Metropolitanverfassung wurden sie ein wichtiges Machtmittel für den Metropoliten, der die kleineren Gemeinden durch sie regierte. Im Abendland ließen es Roms überragende Bedeutung und das nur ganz allmähliche Entstehen der Metropolitanverbände erst später zu K. kommen. Doch zeigen ¶ Cyprians Briefe sie uns in Nordafrika schon in gewisser Blüte; ja es finden sich hier schon Ansätze zu noch größeren Konzilien, denen der Primas von Karthago präsidiert, und die nach einem Beschluß von 397 jährlich einmal stattfinden sollen. Das nicänische Konzil (325) regelte den bisherigen Brauch gesetzlich durch die Bestimmung, daß jährlich zwei Provinzialsynoden stattzufinden hätten (can. 5; ¶ Kirchenverfassung: I, 9), eine Verfügung, die jedoch nicht innegehalten wurde, was man aus ihrer öfteren Wiederholung und aus Trullanum II (692), can. 8 (einmal im Jahr) ersehen kann. Die Bedeutung dieser Provinzialsynoden für die Ausbildung einheitlicher Einrichtungen ist groß; ihre zu Sammlungen vereinten canones bildeten den Grundstock des ¶ Kirchenrechtes (: II). — ¶ Kirchenverfassung: I, 14.

2. Das 4. Jhd. brachte im ökumenischen Konzil eine Steigerung, zugleich aber auch eine Umwandlung der altkirchlichen Synoden. Die sich anbahnende Reichskirche legte den Gedanken eines Reichskonzils nahe; aber der Kaiser war es, der es berief, den Ort der Tagung bestimmte, den Vorstand und die Tagesordnung festsetzte, ja selbst auch wohl

präsidierte, in den Gang der Diskussionen entscheidend eingriff, über Verurteilte weltliche Strafen verhängte, den Beschlüssen Gesetzeskraft verlieh, ja oft seinen Willen durch Anwenden von Intriguen wie brutaler Gewalt durchsetzte. Da sie dem Reich u. a. die einheitliche Glaubensformel schenken sollten, so sind ihre Verhandlungen für die Geschichte des christlichen Dogmas von entscheidender Bedeutung geworden. Die alte Kirche zählt 7 (8) ökumenische Synoden: 1. Nicäa I (325; ¶ Christologie: II, 3 a), 2. Konstantinopel I (381; ¶ Christologie: II, 3 b; ¶ Dreieinigkeit: III, 1), 3. Ephesus (431; ¶ Christologie: II, 3 c), 4. Chalcedon (451; s. ebda.), 5. Konstantinopel II (553; s. ebda.), 6. Trullanum I (680, in Konstantinopel; s. ebda.; Trullanum II, 692, Ergänzung zu 5 und 6, daher auch Quinisextum genannt), 7. Nicäa II (787; ¶ Bilder: III, 2), 8. Konstantinopel (869/870, der Fall ¶ Photius; die Orientalen verwerfen dies Konzil und betrachten das von 879/880 als das ökumenische). Diese an sich nicht korrekte Zählung ist durch den Gang der dogmatischen Entwicklung bestimmt; denn sie unterschlägt ökumenische K. mit nicht-orthodoxen Beschlüssen (z. B. Sardica 343, Ephesus 449, Konstantinopel 754).

3. Mit dem Entstehen germanischer Landeskirchen im Frühmittelalter, dem Aufhören der Metropolitanverbände und der Umbildung der bischöflichen Diözese (¶ Kirchenverfassung: II, 1) wandelten sich auch die K. Nach Analogie der ökumenischen Synoden ist bei Westgoten und Vandalen, Angelsachsen und Franken die der Kirchenhoheit des Landesfürsten unterworfene Reichssynode als Organ kirchlicher Gesetzgebung üblich, bzw. als vorbereitende oder beratende Instanz für die selbständigen Verfügungen des Herrschers. W. ¶ Bonifatius und Pippin bedienten sich ihrer zur Durchführung ihrer Reformpläne; unter ¶ Karl dem Großen sind 16 nachweisbar, die den Charakter von concilia mixta trugen, denen der König bzw. seine Missi präsidierten, und die nur den geistlichen Teil des Reichstages darstellten. Demgegenüber traten die Provinzialsynoden allmählich zurück (die Klage des Bonifatius, daß seit 80 Jahren im Frankenreiche keine Synode abgehalten sei), mochten auch anfangs die Metropolitanverbände mit ihren Synoden noch bestanden haben (im Frankenreich sind zwischen 511 und 614 über 30 Provinzialsynoden bekannt). Sie blieben auch in der späteren karolingischen Zeit selten (vgl. Konzil von Paris 829). Infolge des Anwachsens des Parochialklerus bürgerten sich dagegen bereits im 6. Jhd. die Diözesansynoden im Frankenreiche ein, hörten während des kirchlichen Verfalls zu bestehen auf, wurden von Karl dem Großen dagegen erneut ins Leben gerufen. Sie sollten jährlich zu Ostern stattfinden, den Klerus in seiner Amtstätigkeit kontrollieren und ihm wichtige kirchliche Verfügungen bekannt geben.

4. Seit etwa 1050 steigerte sich das Ansehen der päpstlichen Synoden gewaltig, vornehmlich durch die bahnbrechende Tätigkeit ¶ Leos IX (jährliche Ostersynoden in Rom, besonders zum Zweck der Reform). Hießen früher die Provinzialsynoden concilium generale, so wurde jetzt entsprechend der weltbeherrschenden Stellung des Papsttums im Hochmittelalter diese Bezeichnung für die großen ökumenischen Synoden des 12.—14. Jhd.s reserviert, über die der Papst kraft seiner plenitudo potestatis verfügte, die er einberief, deren Beschlüssen er Gesetzeskraft verlieh, weil ihm allein die Weiterbildung des Kirchenrechtes zustehe. Sie bildeten also das genaue Gegenstück zu den ökumenischen K. der alten Kirche, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß sie nur den Westen umspannten, und daß sie entgegen dem alten Brauch sich nicht auf die Bischöfe als die alleinigen Teilnehmer beschränkten, sondern eine Vertretung der gläubigen Christenheit unter päpstlicher Leitung darstellten. Diese auch von ¶ Thomas von Aquino geteilte Ansicht bildete eine Brücke zur konziliaren Theorie des 15. Jhd.s (¶ Kirchenverfassung: II, 4). — Es handelt sich um folgende ökumenische Synoden (¶ Papsttum: I): 9. Lateran I (1123, Beendigung des ¶ Investitur-Streites), 10. Lateran II (1139, Beendigung des Schismas), 11. Lateran III (1179; Sieg über ¶ Friedrich I, Papstwahl), 12. Lateran IV (1215, Weltstellung des Papsttums unter ¶ Innozenz III), 13. Lyon I (1245; Kampf gegen ¶ Friedrich II), 14. Lyon II (1274, Union mit den Griechen; ¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b), 15. Vienne (1311, Aufhebung des Templerordens; ¶ Ritterorden).

5. Der seit dem 14. Jhd. stärker werdende Widerspruch gegen den hierarchischen Kirchenbegriff (z. B. ¶ Marsilius von Padua und sein „defensor pacis“: die allgemeine, vom Staate einberufene Synode von Geistlichen und Laien als höchste kirchliche Instanz, da sie die Gesamtheit aller Gläubigen verkörpere, und da der päpstliche Primat nichts Ursprüngliches sei) und das Erstarken der ständischen Interessen ermöglichten das Aufkommen der konziliaren Theorie (¶ Kirchenverfassung: II, 4). An ihre Verwirklichung ging man infolge der Nöte des großen Schismas erst langsam und zögernd, bis man in Konstanz (1415) ganz offen im ökumenischen Konzil ein taugliches Mittel zur Einschränkung der päpstlichen Macht erblickte und die Ueberordnung des Konzils über den Papst feierlich proklamierte (¶ Reformkonzile). In harten Kämpfen und nicht ohne große Opfer glückte es dem Papsttum schließlich, den Konziliarismus niederzuringen und den Papalismus erneut in dogmatischer wie juristischer Hinsicht zu begründen, was besonders auf dem ¶ Tridentinum geschah (¶ Papsttum: II). — 16. Konstanz (1414—18; Beseitigung des Schismas, ¶ Hus, Reformen), 17. Basel-Ferrara-Florenz (1431—45; Reformen, Union mit den Griechen; ¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b), 18. Lateran V (1512—17, Reformen), 19. ¶ Tridentinum (1545—63, Abgrenzung des Glaubens gegenüber dem Protestantismus), 20. ¶ Vatikanum (1869 bis 1870, Primat und Unfehlbarkeit des Papstes).

6. ¶ Luthers Stellung zu den ökumenischen K. wandelte sich mit dem Wachsen seiner reformatorischen Grundanschauungen; sie blieb auch den einzelnen K. gegenüber eine verschiedene. So hat er die Autorität des Nicänums immer anerkannt, es fast neben die Evangelien gestellt und als sacerrimum concilium bezeichnet. Es diente ihm vornehmlich dazu, das ius divinum des päpstlichen Primates zu entkräften (can. 6; weder der Papst noch seine Legaten haben in Nicäa präsidiert), die Möglichkeit zu erweisen, daß auch heute der Kaiser wie einst Konstantin ein Nationalkonzil berufen könne, und endlich dem Einzelnen eine persönliche Freiheit auch dem Konzil gegenüber zu gewähren (das Beispiel des Paphnutius). Die ökumenischen K. der jüngsten Vergangenheit dagegen hat Luther nicht mehr so ehrfürchtig behandelt, nachdem er mit der Konzilsautorität gebrochen hatte und nur noch die Schriftautorität anerkannte. Im Konstanzer Konzil sah er eine Tyrannei des Papstes; in dem von Basel entdeckte er in der Abendmahlspraxis einen Widerspruch mit Konstanz; und die Tatsache, daß die V. Lateran-

node das Baseler Konzil verworfen hatte, bewies
m, daß auch K. irren können. Dies alles verbunden
it der Erkenntnis, daß die ¶ Reformkonzile nichts er-
icht hätten, bewirkte seine völlige Abkehr von ihnen
id die an die weltlichen Obrigkeiten gerichtete Bitte,
ß sie das Werk der Reform in die Hand nähmen.
Außer der Literatur zu ¶ Kirchenverfassung und ¶ Kanoni-
es Recht, den Lehrbüchern des ¶ Kirchenrechts und der ¶ Kir-
engeschichte (H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921,
524 ff) vgl. RE³ X, S. 1 ff (Kanonen- und Dekretalensamm-
ngen); XIX, S. 262 ff; XXIV, S. 556 f (Synoden); — Dom Mansi: Sacrorum conciliorum nova et amplissima
llectio, Florenz und Venedig, 1766 ff, Neudruck Paris und
ipzig, 1900 ff; — Acta conciliorum oecumenicorum ... ed.
. Schwartz (bisher I, 1—5, 1922 ff; IV, 2, 1915); — Th. Bruns: Canones apostolorum et conciliorum saec. IV
VII, 1839; — F. Lauchert: Die Kanones der wichtigsten
kirchlichen K., 1896; — Acta concilii Constanciensis, hrsg.
n H. Finke, I—IV, 1896—1928; — Concilium Basiliense,
tudien und Quellen zur Geschichte des Konzils von Basel,
sg. von J. Haller, H. Herre u. a., I—VII, 1896 bis
26; — Concilium Tridentinum, hrsg. von der Görresgesell-
aft, 1901 ff; — Acta et decreta s. conciliorum recentio-
m Collectio Lacensis, I—VII, 1870—1890; — Chr. W.
Walch: Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchen-
rsammlungen, 1759; — K. J. v. Hefele: K.geschichte (fort-
setzt von J. Hergenröther), 9 Bde., 1873³ ff; — R.
ohm: Kirchenrecht I, 1892, S. 247 ff. 440 ff; — K. v.
chwartz: Die Entstehung der Synoden in der alten Kirche,
iss. Leipzig 1898; — O. Berzl: Ursprung, Aufgabe und
esen der christlichen Synoden, Diss. Würzburg 1908; — A.
auck: Die Rezeption und die Umbildung der allgemeinen
ynoden im Mittelalter (HV X, 1907, S. 465 ff); — Geor-
ine Tangl: Die Teilnehmer an den allgemeinen K. des
ittelalters, Diss. Berlin 1916 ;— Th. Kolde: Luthers Stel-
ng zu Konzil und Kirche, 1876; — W. Köhler: Luther und
e Kirchengeschichte I, 1900, S. 100 ff. **W. Völker.**

7. Die Kirche wird nach kath. Kirchenrecht
cht allein durch Beamte in Person und durch be-
ntete Körperschaften, sondern auch durch recht-
äßige Versammlungen der Inhaber ordentlicher
ußerer ¶ Jurisdiktion und von diesen berufener
eistlicher geleitet (K. oder Synoden). Je nachdem
e sich versammelnden Geistlichen aus der gesamten
hristenheit oder aus größeren oder kleineren Juris-
ktionsbezirken (Territorien) zusammenkommen, un-
rscheidet man allgemeine und partikuläre K.

Die allgemeinen (ökumenischen) K. (con-
lia oecumenica; synodi universales) werden heute
usschließlich vom Papst berufen, durch ihn oder seine
egaten geleitet, mit Geschäftsordnung versehen,
erlegt, vertagt, aufgelöst und in ihren Beschlüssen
stätigt (Cod. iur. can., c. 222). Teilnehmer (patres)
it beschließender Stimme sind außer dem Papst bzw.
inen Gesandten alle Kardinäle, die Patriarchen, Pri-
aten, Metropoliten, die wenigstens ernannten, wenn
uch noch nicht geweihten Residenzialbischöfe, die
ebte und Prälaten nullius, der Abtprimas der Bene-
ktiner, die Abtpräsides der monastischen Kongre-
ationen, die Ordensgenerale der exempten klerikalen
löster; Titularbischöfe und Theologen können be-
fen werden, jedoch haben nur erstere beschließende
timme. Prokuratoren haben kein Stimmrecht (c. 223.
24). Die allgemeinen K. haben Jurisdiktion über die
esamtkirche, doch nur mit dem Papst und durch
n, so daß eine Berufung an sie gegen ihn ausge-
hlossen und mit schweren Strafen belegt ist (c. 228.
332). Ihre Beschlüsse können Angelegenheiten des
laubens oder der Disziplin betreffen und sind ver-
ndlich für die gesamte Kirche. Die Glaubensdekrete
sind irreformabel. Eine Frist, wann sie jeweils abzu-
halten sind, ist nicht gesteckt. Stirbt der Papst während
des Konzils, so ist es damit unterbrochen, bis der neue
Papst weiteres verfügt (c. 229).

Partikulärer Art sind die Plenar-K. (c. plenaria), d. h. Versammlungen mehrerer Kirchenprovinzen zur Beratung und Beschlußfassung über Angelegenheiten derselben. Der Papst muß hierzu seine Erlaubnis geben; sein Legat (a latere) beruft sie, präsidiert ihnen, gibt die Geschäftsordnung und schließt sie (c. 281. 288). Mit beschließender Stimme nehmen teil außer dem Legaten: die betreffenden Metropoliten, die betreffenden Residenzialbischöfe, apostol. Administratoren, Aebte und Prälaten nullius, apostol. Vikare und Präfekten und Kapitularvikare; Titularbischöfe und andere Geistliche des Welt- und Ordensklerus können eingeladen werden, doch sind nur erstere stimmberechtigt (c. 282). Eine Frist für die Abhaltung ist auch hierfür nicht bestimmt. Die Beschlüsse müssen vor der Publikation der Konzilskongregation (¶ Kurie) zur Ueberprüfung unterbreitet werden (c. 291).

Partikulärer Art sind ebenso Provinzialkonzilien (c. provincialia), d. h. Versammlungen einer Kirchenprovinz zur Beratung und Beschlußfassung über deren Angelegenheiten (c. 284. 290). Sie sollen vom Metropoliten bzw. dem ältesten Suffragan alle 20 Jahre berufen, geleitet und geschlossen werden, der im Einverständnis mit den Konzilsvätern die Geschäftsordnung bestimmt (c. 288). Die Beschlüsse müssen gleichfalls der Konzilskongregation zur Ueberprüfung vorgelegt werden. Teilnehmer sind die nämlichen wie bei den Plenarsynoden, sodann exempte Bischöfe, Aebte und Prälaten nullius und Erzbischöfe ohne Suffragane, die alle ein für allemal nach Genehmigung des Hl. Stuhls sich einen benachbarten Metropoliten zu wählen haben, dessen Provinzialkonzil sie besuchen (c. 285). Eingeladene Titularbischöfe haben beschließende Stimme. Zu laden sind auch die Domkapitel der zu berufenden Ordinarien, die zwei Abgeordnete schicken sollen, die höheren Oberen der exempten klerikalen Klöster und monast. Kongregationen; andere Geistliche des Welt- oder Ordensstandes können geladen werden. Die drei letztgenannten Gruppen haben nur beratende Stimme (c. 286). — Von National-K. schweigt das jüngste Recht. Vgl. auch ¶ Bischofskonferenzen.

Die Diözesansynoden (synodi dioecesanae) sind alle zehn Jahre abzuhaltende Versammlungen partikulärer Art, d. h. für einzelne Diözesen zwecks Beratung über deren Angelegenheiten (c. 356). Da hier der Diözesanbischof allein Gesetzgeber (unicus legislator) ist, werden sie nicht K. genannt (c. 362). Er beruft, leitet und schließt sie; er allein unterzeichnet ihre Erlasse (c. 357. 362). Alle Teilnehmer, abgesehen vom Bischof, haben nur beratende Stimme. Zu berufen sind: der Generalvikar, das Domkapitel, je ein Abgeordneter der Kollegiatkapitel, der Vorstand wenigstens des Priesterseminars, die Dechanten, die Stadtpfarrer der Synodalstadt, wenigstens je ein Abgeordneter jedes Dekanats, die regierenden Aebte sowie je einer der Obern der klerikalen Genossenschaften; andere Geistliche können eingeladen werden (c. 358). — Dazu vgl. ¶ Diözesankonferenzen.

Für die Missionsgebiete sind gleichfalls Synoden vorgeschrieben, und zwar Plenar- und Provinzial-K. (c. regionalia et provincialia) für größere Gebiete sowie Vikariatssynoden für die apostolischen Vikariate. Bestimmte Abhaltungsfristen sind nicht festgelegt. Die Beschlüsse überprüft die Propaganda-Kongregation (c. 304, § 2; ¶ Kurie).

Wenigstens einmal im Jahre haben die apostolischen Vikare und apostolischen Präfekten die sämtlichen Missionäre ihrer Gebiete zu einer Missionskonferenz zu versammeln (c. 303).

E. Eichmann: Kirchenrecht, 1926², S. 146 ff. 166 ff. 184 ff; — J. B. Haring: Kirchenrecht, 1924², S. 323 ff; — A. M. Koeniger: Kirchenrecht, 1926, S. 246 ff (hier die neue Literatur). **Koeniger.**

Koopmann, Wilhelm Heinrich (1814—71), evg. Theologe, * zu Tönning, nach pfarramtlicher Tätigkeit in Heide, Lauenburg und Ottensen 1855 unter dem Titel eines Bischofs zum Generalsuperintendenten des Herzogtums Holstein ernannt. Seine theologische und kirchliche Grundhaltung wurde wesentlich durch die Berührung mit Claus ¶ Harms bestimmt. Mit allen Kräften suchte er das streng konfessionelle Luthertum seiner Heimatkirche (im Gegensatz zur ¶ Union und zur modernen Theologie) zu wahren, fand freilich auch, zumal durch ¶ Lipsius u. a. starken Widerspruch.

Vf. u. a.: Das evg. Christentum in seinem Verhältnis zur Kultur, 1866. — Vgl. Carstens: Die Generalsuperintendenten der evg.-luth. Kirche in Schleswig-Holstein (Zeitschrift der Gesellschaft für schleswig-holst.-lauenb. Geschichte 19, 1889); — Lange: Lebensabriß des Bischofs K., 1876. **Adolphsen.**

Kopenhagen, Universität. Nachdem schon König Erik von Pommern mit Universitätsgründungsplänen umgegangen war, erwirkte König Christian I auf seiner Romreise 1474 bei ¶ Sixtus IV eine Bulle (19. Juni 1475) zur Errichtung einer Universität, deren Einweihung aber erst 1. Juli 1479 stattfand, nachdem von Köln die notwendigen Lehrer berufen worden waren. Die ersten Satzungen waren an die von ¶ Bologna angelehnt. Wirtschaftlich schlecht fundiert, kam die Universität in der kath. Zeit zu keiner Bedeutung. Der bekannteste Lehrer war Paul ¶ Helgesen.

Die Reformations wirren (¶ Dänemark, 2) brachten die Universität fast zur Auflösung. Erst nach dem Siege der neuen Lehre konnte Christian III 1537 an eine Erneuerung der Hochschule schreiten, und am 10. Juni 1539 erschienen die neuen von ¶ Bugenhagen (Professor 1537—42) nach dem Muster ¶ Wittenbergs ausgearbeiteten Satzungen. Der Lehrkörper bestand aus drei Theologen (darunter der Bischof von Seeland), einem Juristen, zwei Medizinern und sechs philosophischen Lesemeistern. Die Theologie war durchaus die führende Wissenschaft. In Niels ¶ Hemmingsen (1543—79) erhielt sie einen Lehrer von europäischem Rufe; an der Universität wirkten auch eine Anzahl deutscher Professoren. Unter Christian IV wurden neue Lehrstühle, darunter für Metaphysik und Systematische Theologie, errichtet. K. zählte in dieser Periode eine Reihe von bedeutenden Lehrern. In der Theologie war nach der Ueberwindung des Kryptocalvinismus die Lutherische Orthodoxie herrschend und wurde von H. P. ¶ Resen (1591—1615), J. Brockmann (1615—39) und Hans Vandal (1655—68) vertreten; auch der von der Anatomie zur Theologie übergegangene Caspar Bartholin (1624—29) ist zu erwähnen. In der Philosophie herrschte noch die Scholastik; doch fand der Cartesianismus (¶ Descartes) in Maurits Höning (1667—68) einen Vertreter. Auch die Naturwissenschaften erlebten damals eine Blütezeit. Am Anfang des 18. Jhd.s erfolgte ein Rückgang. Der Uebergang der Professoren von einem Fach zum anderen züchtete eine oberflächliche Polyhistorie; Nepotismus und veraltete Studienordnung ließen den wissenschaftlichen Betrieb erstarren. 1728 fielen die meisten Gebäude der großen Feuersbrunst zum Opfer. Die Universität war übrigens damals von vielen deutschen Studenten besucht. die Einführung der theologischen Prüfung 1707 geh auf eine deutsche Anregung zurück. Der pietistisch König Christian VI führte bald nach seinem Regie rungsantritt die notwendig gewordene Universitäts reform durch (neue Satzungen 1732), die die Profes soren an ein bestimmtes Fach band. Die Zahl de Lehrstühle wurde auf 4 theologische, 2 juristische 2 medizinische und 7 philologisch-philosophische er höht. Das alte Uebergewicht der Theologie blieb be stehen. Mit dem von ¶ Zinzendorf empfohlene Bengel-Schüler Jeremias Fr. Reuß (1732—49 drang der Pietismus in die Fakultät ein. J Erik ¶ Pontoppidan (1738—47), Prokanzler 1755—64 gewann er einen hervorragenden Vertreter. Die be deutendste Persönlichkeit war jedoch Ludwig Hol berg, der seit 1717 zuerst als Professor der Meta physik und Rhetorik, 1730—54 als Historiker wirkte Neben diesem Anhänger der englischen Aufklä rung, der sich auch Eilschov (1746—50) anschloß trat Henrik Stampe (1741—43) für die ¶ Wolff'sch Philosophie ein. Von Wolff ging auch der Theolog P. Rosenstand-Goiske (1749—69) aus. Unter Frie drich V beginnt von Leipzig und Göttingen aus de deutsche Rationalismus in K. festen Fuß zu fasser J. A. ¶ Cramer lehrte 1765—71 die moderne Bibel exegese und betrieb als erster Kirchengeschichte un praktische Pastoraltheologie. Struensees weitgehend Reformpläne kamen jedoch infolge seines Sturze nicht zur Ausführung. Die Guldbergsche Reaktio führte zur Ernennung des orthodoxen N. E. ¶ Ball zum Professor (1772—83); doch vermochte diese nicht den Sieg des Rationalismus in der Fakultät z verhindern, dessen bedeutendste Vertreter die Deut schen D. G. ¶ Moldenhawer, J. G. C. ¶ Adler un Fr. ¶ Münter waren.

Henrich ¶ Steffens' Vorlesungen (1802—03, 180 bis 1805) führten vorläufig nicht zu einem Sieg der ro mantischen Weltanschauung an der dänischen Hoch schule. Statt Steffens wurde der Eklektiker Niel Treschow zum Professor der Philosophie ernannt In der theologischen Fakultät machte sich der Kantsch Einfluß bei P. E. Müller (1801—30) geltend, währen Jens Möller (1808—33) den Supernaturalismus ver trat. Erst H. N. ¶ Clausen (1822—74) führte di ¶ Schleiermachersche Theologie zum Siege. Ein führende Stellung errang im zweiten Drittel de Jahrhunderts die theologische Fakultät durch H. L ¶ Martensen (1840—54), durch den ¶ Hegel an de Universität herrschend wurde. Von Hegel ging de Philosoph Rasmus Nielsen (1841—83) weiter z ¶ Kierkegaard und ¶ Grundtvig. Der Grundtvigianis mus erhielt in dem Kirchenhistoriker Fr. Hammeric (1859—77) den ersten Vertreter in der theologische Fakultät; derselben Richtung gehörte auch sein Nach folger Fr. ¶ Nielsen (1877—1900) an. — Der Vor herrschaft der Theologie machte in den siebzige Jahren der Sieg des Naturalismus durch Geor ¶ Brandes ein Ende; die angestrebte Professur er hielt Brandes zwar nicht, aber seine Ideen wurde an der Universität wirksam. An die Stelle de Theologie traten die weltlichen Geisteswissenschafte mit hervorragenden Vertretern, wie dem Philosophe H. ¶ Höffding (1883—1915), dem Historiker Kr. Erslev (1883—1916), dem Sprachforscher Wilh. Thomse (1887—1913) u. a., nach der Jahrhundertwende dan die Naturwissenschaften. Die führende Persönlichkei in der theologischen Fakultät während der natura listischen Periode war der Dogmatiker Peder ¶ Mad sen (1875—1909), der ein gemäßigtes Luthertum ver

trat; die Martensensche Richtung wurde durch den Ethiker und Dogmatiker Henrik ¶ Scharling (1870 bis 1916) fortgesetzt. Der hervorragende Hebraist Frants ¶ Buhl (1882—90) ging nach seiner Rückkehr von Leipzig (1898) zur philosophischen Fakultät über (bis 1922). In der theologischen Fakultät erhielt der Grundtvigianismus in dem Dogmatiker J. P. ¶ Bang (1910—24) einen temperamentvollen Vertreter, während der Kirchenhistoriker Valdemar ¶ Ammundsen (1901—23) einen vermittelnden Standpunkt einnahm. Der pietistischen Inneren Mission steht der Kirchenhistoriker J. Oskar ¶ Andersen (seit 1913) nahe; dagegen ist der Ethiker und Religionsphilosoph Eduard ¶ Geismar (seit 1921) von dieser Richtung wieder abgerückt. Außer diesen wirken augenblicklich an der Fakultät der NTler F. E. ¶ Torm, der Systematiker N. M. ¶ Plum, der ATler Aage Bentzen und der Kirchenhistoriker Jens ¶ Noerregaard, ferner die Dozenten H. ¶ Mosbech (NT), Flemming Hoidberg (AT), Fuglsang Damgaard (Syst.), L. Bergmann (Miss.-Geschichte). Die Universität zählte im WS. 1928 88 o. Professoren und gegen 5700 Studenten, hiervon 512 Theologen (darunter 6 Frauen).

Eine Geschichte der Universität von William Norvin erscheint demnächst. — Vgl. sonst E. C. Werlauff: Kjøbenhavns Universitet fra dets Stiftelse indtil Reformationen, 1850; — Holger Fr. Rørdam: Kjobenhavns Universitets Historie fra 1537 til 1621, 4 Bde., 1868 bis 1874; — Salomonsens Konv.-Leks. XIV, S. 85 ff; — Karl Asche: Von der dänischen Universität (Studenten-Bibl., hrsg. vom Sekretariat Sozialer Studentenarbeit, München-Gladbach 1916, 25. Heft). **Waschnitius.**

Kopernikus, Nikolaus (1473—1543), Astronom, * zu Thorn, studierte in Krakau, wo er von dem Mathematiker und Astronomen Brudzewski in die Astronomie eingeführt wurde. Der Plan seines Onkels, ihn in das Domstift zu Frauenburg aufnehmen zu lassen, scheiterte anfänglich, und K. wandte sich nach Italien. Hier studierte er in Bologna, wo er in die juristische Fakultät eintrat. 1497 wurde er durch einen Todesfall als Domherr zugelassen, erhielt aber zunächst noch einen mehrjährigen Studienurlaub. 1506 finden wir ihn wieder in seiner Heimat, vorerst als Arzt praktizierend, dann (1512—16) in ruhiger Abgeschiedenheit in Frauenburg der Ausführung seiner Entdeckung lebend. Sein Lebenswerk: De revolutionibus orbium coelestium lag in den Umrissen 1532 fertig vor, gelangte aber erst im Todesjahr des K. zum Druck. K. suchte in der Astronomie nicht so sehr eine neue und genauere Feststellung des Tatbestandes als neue und richtigere Erklärungsgründe derselben. Angeregt durch die Forschung des Regiomontanus († 1476) bildete er eine Theorie des Sternlaufes aus, die auf ganz entgegengesetzten Voraussetzungen beruhte wie das Ptolemäische System. Er ließ den Fixsternhimmel ruhen und gab der Erde eine doppelte Bewegung: die Drehung um ihre eigene Achse und den Jahreslauf um die Sonne. Die Erinnerung an frühere Lehren (besonders der Pythagoräer) über die Erdbewegung hat sicherlich auf K.s Lehre von der Achsendrehung der Erde bestimmend gewirkt; die jährliche Bewegung der Erde um die Sonne ist aber von K. vollständig entdeckt worden. — Trotz dieser gewaltigen Neuerung ist das moderne astronomische Weltbild von dem des K. wesentlich verschieden. Denn sein „heliozentrischer" Standpunkt bestand eben darin, statt unserer Erde die Sonne in den Mittelpunkt der Welt zu setzen. Ruhe der Sonne und der Fixsterne — dieses Dogma ist erst durch Giordano ¶ Bruno erschüttert worden. Nichtsdestoweniger wird das heutige Weltsystem als „kopernikanisch" bezeichnet, weil K. in der Tat eine „Revolution der Denkart" (Kant) vollführt hat.

Ue III, 1924[13], S. 127 ff; — L. Prowe: K., 2 Bde., 1883/84; — A. Müller: N. K., 1898; — A. Curtze: N. Coppernicus, 1899; — F. Hipler: N. K. und Martin Luther, 1868; — L. Stahl: K. und das neue Weltsystem[2], o. J.; — P. Natorp: Die kosmologische Reform des K. in ihrer Bedeutung für die Philosophie (PrJ 49, 1882, S. 355 ff); — E. F. Apelt: Die Reformation der Sternkunde, 1852; — E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem I[2], 1911. **Buchenau.**

Kopp, Georg (1837—1914), kath. Theologe, * zu Duderstadt, † zu Troppau, zuerst Telegraphenbeamter, 1862 Priester, 1872 Domherr und Generalvikar in Hildesheim, 1881 Bischof von Fulda, 1886 Mitglied des preußischen Herrenhauses, 1887 Fürstbischof von Breslau, 1893 Kardinal, hatte bedeutenden Anteil an den Verhandlungen, die in Preußen nach dem ¶ Kulturkampf zu einer Neuregelung des Verhältnisses von Staat und kath. Kirche führten und bei denen die Kulturkampfgesetzgebung im wesentlichen wieder beseitigt wurde. Wie schon Bismarck ihn gern als Vermittler zwischen Staat und kath. Kirche benutzte, so wuchs sein politischer Einfluß unter Wilhelm II. In den Streitigkeiten zwischen der Kölner und Trierer Richtung im deutschen Katholizismus (¶ Ultramontanismus, ¶ Katholisch-sozial) nahm er zuletzt schroff für letztere Stellung, starb aber, ohne daß sich dies bereits hätte stärker auswirken können.

Fr. Nippold: K. (ZwTh 52, 1910, S. 238 ff); — Seppelt im Biogr. Jahrbuch 1914, S. 48 ff; — H. Hoffmann in: Schlesier des 18. und 19. Jhd.s II, 1926. **Mulert.**

Koppelmann, Wilhelm, Philosoph und evg. Theologe, * 8. Febr. 1860 zu Schüttorf, seit 1887 im höheren Schuldienst, seit 1905 in Münster i. W., 1906 Privatdozent der Philosophie, 1916 Honorarprofessor daselbst.

Vf. u. a.: Kant und die Grundlagen der christlichen Religion, 1890; Die Sittenlehre Jesu, (1896) 1906[2]; Glaubenslehre auf Grund der Lehre Jesu, 1901; Kritik des sittlichen Bewußtseins, 1904; Die Ethik Kants, 1907; Jesus (Drama), 1910; Untersuchungen zur Logik I, 1913, II, 1918; Weltanschauungsfragen, (1920) 1922[2]; Einführung in die Politik, 1920; Was wissen wir von der menschlichen Seele?, 1922; Das Wesen des Christentums, 1922; Der Erlösungs- und Heilsglaube vom freisinnig protestantischen Standpunkte aus, 1925. **Mulert.**

Koptische Literatur heißen die in der Γλῶσσα αἰγυπτιακή erhaltenen Literaturdenkmäler der zum Christentum übergetretenen Nationalägypter, der sogenannten Kopten („el Kubṭ", eine arabische Verstümmelung des Wortes „Aigyptoi"; ¶ Aegypten: IV).

1. Diese koptische Sprache ist die mit griechischen Buchstaben, durch Zuhilfenahme von sieben dem Aegyptischen eigentümlichen Konsonanten, aus dem Demotischen umschriebene Umgangssprache der einheimischen Aegypter. Ihre Entwicklung hat im 3. Jhd. eingesetzt; infolgedessen sind sämtliche christlichen Literaturdenkmäler Aegyptens im 2. und 3. Jhd. (¶ Altchristliche Literaturgeschichte, 3 o; ¶ Alexandrinische Theologie) und zahlreiche Urkunden noch darüber hinaus in griechischem Gewande auf uns gekommen, und solange ¶ Alexandria Sitz des k.n Patriarchats war, d. h. bis in die arabische Zeit, war die offizielle Sprache das Griechische. Aber in der einheimischen Bauernbevölkerung des Binnenlandes war die Kenntnis des Griechischen sehr gering, so daß man bei der seit dem letzten Drittel des 3. Jhd.s höchst erfolgreichen Propaganda unter dieser Bevölkerung († Aegypten: IV, 1) die sogenannte k. Volkssprache zur Anwendung bringen mußte, indem man die einheimische Sprache durch den griechischen Wortschatz

bereicherte. Der damals lebende Asket ¶ Hierakas, der zwar Nationalägypter war, aber die griechische Sprache vollkommen beherrschte, soll Kommentare zum AT und NT in griechischer und k.r Sprache verfaßt haben, und in der Dokumentensammlung aus dem Meletianischen Schisma (¶ Meletius) finden sich neben griechischen auch k. Urkunden (Bell, Jews and Christians in Egypt, 1924, S. 91 ff; Crum, Some further Meletian documents, Journal of Egyptian Archaeology XIII, 1927, S. 19 ff). Diese Urkunden sind um 330—340 verfaßt, sind mithin die ältesten sicher datierten. — Wie in alter Zeit die ägyptische Sprache entsprechend den Provinzen in verschiedene Dialekte zerfiel, die wir in der Hieroglyphensprache lautlich nicht fixieren können, so standen diese in der k.n Sprache wieder auf. Es sind in der Hauptsache vier Dialekte, von Süden nach Norden zunächst der oberägyptische oder sahidische Dialekt (Gau von Theben), der achmimische Dialekt (Gau von Panopolis) — als Abart der subachmimische (wahrscheinlich Gau von Lycopolis) —, der mittelägyptische (Gau von Schmun und Fajûm) und der bohairische (Gau von Memphis und Delta). Der Löwenanteil an der k.n L. fällt auf den sahidischen Dialekt, der im Laufe der Zeit alle andern Provinzialdialekte verdrängte und bis ins 10. Jhd. die allgemeine Kirchensprache der ägyptischen Nationalkirche (¶ Orientalische Kirchen) bildete, bis er dann von dem bohairischen Dialekt abgelöst wurde, der noch heute die Kirchensprache der Kopten ist.

2. Die Träger der k.n L. waren ausschließlich die Mönche; deshalb trägt sie auch in der Hauptsache einen kirchlich-religiösen Charakter; eine profane L. in unserem Sinne hat es bei den Kopten nie gegeben. Den Mittelpunkt des literarischen Betriebes in Oberägypten bildeten die Klöster des ¶ Pachomius, Tabennisi und Pbow; hier sind die ältesten Uebersetzungen ins Sahidische angefertigt. Ein zweites geistiges Zentrum entstand in dem Gau von Panopolis, als dort drei Pachomiusklöster errichtet wurden und bald nach der Mitte des 4. Jhd.s zwei neue, von der Pachomiuskongregation unabhängige Koinobien entstanden, nämlich das „Rote Kloster" des Apa Pschoi und das „Weiße Kloster" des Apa Pgol auf dem westlichen Nilufer bei Atripe in der Nähe des heutigen Sohag. Hier muß eine ungemein rege Uebersetzungstätigkeit, nach den uns erhaltenen Resten in achmimischer Mundart zu urteilen, geherrscht haben. Und eine noch erhöhte literarische Tätigkeit setzte ein unter ¶ Schenute, dem zweiten Vorsteher des „Weißen Klosters" seit etwa 385, der sich freilich ausschließlich des sahidischen Dialektes bediente. Eine große Bibliothek wurde angelegt, die eine Sammelstätte der sahidischen Literaturdenkmäler wurde und die den europäischen Bibliotheken den größten Teil ihrer k.n Handschriftenschätze geliefert hat. Ein anderes Zentrum bildete Mittelägypten, speziell die zahlreichen Klöster am Rande des Fajûm. Hier ist uns ein großer Zuwachs k.r L. beschert worden durch die Auffindung einer Bibliothek aus dem Kloster des St. Michael im Jahre 1910, von der 58 Volumina erhalten sind; sie wurde 1911 von Pierpont Morgan erworben. Es existiert davon eine Faksimile-Ausgabe von Hyvernat und ein kurzer Bericht in der Cath. Enc. XVI (Supplement), S. 28 f. Auch hier kann man den Sieg des Sahidischen über den Lokaldialekt konstatieren; denn es befinden sich darunter nur zwei Handschriften im fajûmischen Dialekt, obwohl die Schreiber sämtlich im Fajûm heimisch waren. Sehr umfangreich im Gegensatz zu den nur geringen fajûmischen Resten ist die im bohairischen Dialekt erhaltene L., die ihren Mittelpunkt in den Klöstern der nitrischen und sketischen Wüste hatte, besonders im Makariuskloster des Wâdi Natrûn, des zeitweiligen Sitzes des monophysitischen Patriarchen. Die Bibliothek ist mit den Klöstern am Ende des 6. Jhd.s zerstört worden, blühte erst wieder im 9. Jhd. auf; infolgedessen sind alte Manuskripte in diesem Dialekt nicht erhalten (vgl. Evelyn White, New texts from the monastery of Saint Macarius, 1926, S. 1 ff). Die bohairische L. stammt aus dem Sahidischen, mit Ausnahme des AT.s und NT.s, das auf Grund besonderer griechischer Handschriften übersetzt ist.

3. Die k. L. ist in der Hauptsache Uebersetzungs-L. aus dem Griechischen; dies gilt auch für die in der k.n Sprache erhaltenen gnostischen Originalquellen (¶ Gnosis: II, Literatur; ¶ Pistis Sophia). Dabei bildete die Uebersetzung des AT.s und NT.s den Ausgangspunkt der k.n L. (¶ Bibelübersetzungen: III, 5). Im AT hatten die Uebersetzer eine besondere Vorliebe für die Psalmen und für die Weisheitsliteratur, wie Proverbien, Weisheit Salomos, Ecclesiastes, Jesus Sirach, weil sie der Unterweisung der Mönche zugrunde lag. Freilich ist das AT in sahidischer Sprache nur fragmentarisch überliefert (vgl. Ciasca, Sacrorum Bibliorum Fragmenta Copto-Sahidica I, 1885; II, 1889; Hebbelynk, Recherches sur les fragments de l'Ancien Testament, Muséon 1911, N. F. Vol. XII, fasc. 2 und 3). Für das AT in bohairischer Ueberlieferung hat Dévaud 1925 eine Neuausgabe begonnen. Dagegen besitzen wir jetzt eine Gesamtausgabe des NT.s in bohairischer und sahidischer Ueberlieferung durch Horner (The coptic Version of the New Testament in the northern dialect, Vol. I—IV 1898/1905; und The coptic Version in the southern dialect, Vol. I bis VII, 1911/24). Nicht verwertet sind die Bücher der Morgan-Sammlung: 4 Evangelien, 14 Briefe des Paulus und die 7 kath. Briefe, dazu eine bohairische Uebersetzung der 4 Evangelien.

Einen bedeutenden Umfang muß die Uebersetzung der altchristlichen L. gehabt haben. Wir besitzen noch im achmimischen Dialekt den I Clemensbrief (¶ Clemensbriefe), die spätjüdische ¶ Eliasapokalypse und ¶ Zephaniaapokalypse, die „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern" (C. Schmidt in: TU Bd. 43, 1919). Dazu kommen in sahidischer Mundart die ¶ Apostellehre, der Hirte des ¶ Hermas, die Briefe des ¶ Ignatius von Antiochia, die ¶ Petrusakten, die ¶ Paulusakten in subachmimischem Dialekt, das Martyrium des ¶ Polykarp, dann IV Esra (¶ Esrabücher). Besondere Vorliebe müssen die Kopten für die Apokryphen-L. gehabt haben. Da sind zunächst die apokryphen Evangelien wie das Protevangelium Jacobi (¶ Kindheitsevangelien), Acta Pilati, Evangelium des Nikodemus, Evangelium und Apokalypse des Bartholomäus, Leben Jesu, Leben und Tod der Jungfrau Maria, Leben und Tod des Joseph und andere Legendenerzählungen. Aus den at.lichen Apokryphen ist in bohairischer Ueberlieferung das Testament des Abraham, Isaak und Jakob erhalten. Nicht minder gepflegt ist die apokryphe Apostelliteratur. — Charakteristisch für die k. Uebersetzungs-L. ist die vollständige Anlehnung an die Homilien der griechischen Väter wie ¶ Athanasius, ¶ Chrysostomus, ¶ Basilius, ¶ Gregor von Nazianz, ¶ Theophilus und ¶ Cyrill v. Alexandrien, ¶ Cyrill v. Jerusalem, Theodosius v. Alexandrien, Theodosius v. Jerusalem, Timotheus v. Alexandria, Thoedorus v. Antiochia, Eustathius v. Thrake,

Demetrius v. Antiochien, ¶ Severus von Antiochia, Acacius v. Cäsarea, Proklus und ¶ Johannes Jerator v. Konstantinopel, ¶ Epiphanius v. Salamis, Proklus v. Cyzikus und vieler anderer. Die Homilien behandelten die verschiedensten Themata zum liturgischen Gebrauch in der Kirche: über einzelne nt.liche Stellen oder einzelne christliche Begriffe, Reden an den Festtagen der Geburt, des Leidens, der Auferstehung Jesu, zu den Marien- und Engelfesten, zu den Festen der Heiligen des NT.s und der Märtyrer, an den Tagen der Anachoreten und Koinobiten. Zahlreich sind die Erzählungen über die Märtyrer und die Anekdoten über die Mönche, die sogenannten ¶ Apophthegmata. Aber wenigstens eine hervorragende Größe haben die Kopten auf dem Gebiete der autochthonen L. aufzuweisen, nämlich Apa ¶ Schenute (§. 2), dessen Schriftstellerei einen großen Umfang gehabt hat, und dessen Werke in vielen Bruchstücken von Handschriften auf uns gekommen sind; sie hatten quasikanonisches Ansehen. Neben zahlreichen Briefen sind die erhaltenen Predigten und Reden an die Mönche von eigenartigem Reiz. Schenute überragt alle k.n Schriftsteller. Das Eigen deutlich die Briefe und Reden des Besa, eines Schülers und Nachfolgers in der Klostervorsteherschaft; Besa hat eine Vita des Schenute hinterlassen. — Für die Geschichte der Kirche haben die Kopten wenig Interesse gehabt; als erster ist zu nennen Severus, Bischof von Aschmunên im 8. Jhd. Sehr belletristischen Charakter tragen die Darstellungen über das Konzil von Nicäa und Ephesus (Fel. Haase, Die k.n Quellen zum Konzil von Nicäa, 1920; W. Kraatz, K. Urkunden zum Ephesinischen Konzil vom Jahre 431, in: TU N. F. Bd. 11, H. 2; Ed. Schwartz, Cyrill und der Mönch Viktor, AMA 208. Bd., 1928; Krall, K. Beiträge zur ägyptischen Kirchengeschichte, 1888). Zu der k.n Original-L. gehört auch der Alexanderroman (v. Lemm, Der Alexanderroman bei den Kopten, 1903) und der Kambyses-roman (G. Möller, Berliner k. Urkunden I, H. 2; s. auch Erman, Bruchstücke k.r Volks-L., ABA 1897). Bemerkenswert ist auch die k. Kirchenpoesie, die im 10. Jhd. ihre Ausbildung erfahren hat, indem sie teils einzelne Bibelstellen des AT.s und NT.s dichterisch behandelt, teils Märchen von Salomo, von Theodosius und Dionysius, von Archelites und seiner Mutter, teils einzelne Heilige und andere Gegenstände (siehe H. Junker, K. Poesie des 10. Jhd.s I, 1908; II, 1911). Hierhin gehört das Triadon (v. Lemm, 1903) auf die Theotokia (De Lacy O' Leary, The daily office and Theotokia of the coptic church, 1911; derſ., The coptic Theotokia, 1923). — Die kirchliche Rechts-L. der Kopten zerfällt in die ¶ Apostolische Kirchenordnung, die ¶ Apostolischen Canones, die Canones und die Kirchenordnung („Aegyptische Kirchenordnung") des ¶ Hippolyt. Zu erwähnen sind endlich noch die überaus zahlreichen Dokumente des täglichen Lebens, die Briefe auf Papyrus und Scherben, Rechnungen, Quittungen, Rechtsurkunden.

Ludwig Stern in EuG II. Sekt. Bd. 39, S. 12 ff (Kopten); S. 26 ff (Koptische Sprache und Literatur); — Joh. Leipoldt: Geschichte der K. L., 1907 (Geschichte der christl. Literatur des Orients, Bd. 7); — Georg Zoega: Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum usw., Rom 1810; — W. E. Crum: Catalogue of the Coptic manuscripts on the British Museum, 1905; — Derſ.: Anecdota Oxoniensia, 1913; — Derſ.: Catalogue of the coptic manuscripts in the collection of the John Rylands Library, 1909; — Derſ.: The monastery of Epiphanius, 1926, S. 196 ff; — Bouriant: Catalogue du Convent d'Amb Hélias (im Recueil de Travaux XI, 1889, S. 131 ff); — Wessely: Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts I—V, 1909/17; — Carl Schmidt: Uebersicht über die vornicänische Literatur in koptischer Sprache (bei Ad. Harnack: Altchristl. Literaturgeschichte I, 1893, S. 918 ff); — Hyvernat: Egypt, Coptic church (Cath. Enc. V, S. 356 ff und Supplement XVI, S. 27 ff); — Stephan Gaselee: The native literature of christian Egypt. (in: Transactions of the Royal Society of Literature, 2. Ser. Vol. XXXIII, 1915, S. 21 ff). **Carl Schmidt.**

Korach (hebr. qorah). Ueber dies Geschlecht haben wir eine ganze Reihe verschiedenartiger Nachrichten, die wir zu folgendem Geschichtsbilde zusammenstellen dürfen: ursprünglich ein horitisch-edomitisches Geschlecht (Gen $36_{5.\ 14\ (16)\ 18}$), hatte es sich später den Judäern angeschlossen (I Chron 2_{43}); nach der Rückkehr aus dem Exil und, wie man später behauptete, auch schon im Stiftszelt des Moses, stellte es die Türhüter des Tempels (I Chron $9\ (10)_{19}$ $26\ (27)_{1.\ 19}$ und hatte zugleich die „Pfannenbäckerei" im Heiligtum zu besorgen (I Chron 9_{31}). Schließlich ist das Geschlecht eine Sängergilde im Tempel geworden (II Chron 20_{19} — Davids Gesangmeister Heman gilt I Chron $6_{18—22}$ als Korachit. Es muß einmal ein korachitisches Liederbuch, aus dem dies Geschlecht im Tempel zu singen pflegte, gegeben haben: in den Psalmenüberschriften werden die Söhne K.s als Verfasser von Ps 42. 44—49. 84. 85. 87. 88 bezeichnet. Damals ist das Geschlecht der Korachiten zu den Leviten gerechnet worden, wobei die genaueren Angaben über den Stammbaum wechseln; vgl. Ex 6_{21} Num 26_{58} I Chron 6_{7} (7_{22}) II Chron 20_{19}. Die spätere Legende erzählt, wie „die Rotte K." sich gegen Moses und Aaron empörte und das Priestertum für sich begehrte, aber durch ein göttliches Feuer gefressen wurde (Num 16 Judas $_{11}$); diese Erzählung scheint eine Dichtung der aaronitischen Priester zu sein, die dem Geschlecht, als es zu Priestern emporsteigen wollte, Jahves Strafgericht für solche anmaßenden Uebergriffe vorgehalten haben.

Ed. Meyer: Entstehung des Judentums, 1896, S. 162, A. 1 und S. 181; — Derſ.: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 346 f. 352 und A. 5; — RE³ XI, S. 36 f. **Gunkel.**

Korais, Adamantios (1748—1833), griechischer Theologe, * in Smyrna, zuerst Kaufmann in Amsterdam, studierte seit 1782 in Montpellier Medizin und Naturwissenschaften und lebte seit 1788 als Schriftsteller von wachsendem Ansehen in Paris. Er war ein Vorkämpfer für Griechenlands politische und kulturelle Wiedergeburt und mühte sich um Herausbildung einer Schriftsprache aus dem Volksidiom. Eine der besten wissenschaftlichen Gesellschaften Griechenlands nennt sich nach ihm Syllogos Korais.

Werke: Mémoire sur l'état actuel de la civilisation de la Grèce, Paris 1803; Atakta ou mélanges sur la littérature grecque moderne, 5 Bde., 1828—35; Ausgaben hellenischer Klassiker, 20 Bde. — Vgl. Selbstbiographie (griechisch Paris 1833; mit lateinischer Uebersetzung, 1834); — Dion. Theriano s: A. K. (griechisch), Triest 1888—90. † **Schwarzlose.**

Koran, die hl. Schrift des ¶ Islam, bestehend in der Sammlung der authentischen Verkündigungen ¶ Muhammeds. Das Wort K. (qur'ān) ist unter Anpassung an das arabische Verbum qara'a, „lesen", entlehnt aus aram. (jüdisch oder christlich-syrisch) qirjān, qerjān, womit die feierliche, kantilierende gottesdienstliche Verlesung der hl. Schrift gemeint war; in Muhammeds Sprachgebrauch liegt aber bei dem Wort der Nachdruck nicht sowohl auf dem Lesen eines geschriebenen Textes als auf der sakralen Vortragsart. Als seinen prophetischen Beruf sieht er die Aufgabe, den Arabern dieselbe Offenbarung mitzu-

teilen, die Allah an die Juden und Christen schon vorher hat ergehen lassen, und zwar nach dem Vorbild der Form von Offenbarungsmitteilung, die er bei ihnen wahrnahm. Für ihn bedeutet K. die einzelne Offenbarung, gelegentlich auch deren Gesamtheit, aber noch nicht in schriftlicher Fixierung; dieser Sprachgebrauch ist erst im Zusammenhang mit der nach seinem Tod vorgenommenen Sammlung seiner Aussprüche aufgekommen. Er faßt die von ihm verlautbarten Verkündigungen als Mitteilungen aus einer in Allahs Hut befindlichen überweltlichen Urschrift, der „Mutter des Buches", die ihm nicht von Gott direkt, sondern von einem Vermittler stückweise erschlossen wird, so wie schon den früheren Propheten. Als Vermittler bezeichnet er den „Geist" oder einen Engel, in Sure 2 $_{91}$ Gabriel. Die Sprache des K.s ist der mekkanische Dialekt, den Muhammed sprach, und der von der zu seiner Zeit bereits fest ausgebildeten gemeinarabischen poetischen Hochsprache abweicht; trotz mannigfacher sprachlicher und stilistischer Mängel steht die unübertreffliche Vollkommenheit der sprachlichen Form des K.s den Muhammedanern dogmatisch fest. Muhammed hat ernstlich mit dem Problem gerungen, ob er ein wahrer Prophet oder nur ein Dichter und, wie dieser nach altarabischer Anschauung, von einem Geist (dschinn) besessen sei. Nachdem er seiner Berufung zum Propheten gewiß geworden war, nahm er gegen die Dichter feindlich Stellung, blieb aber im Stil seiner Verkündigungen dem der altarabischen Wahrsager (kāhin = hebr. kōhēn) bemerkenswert nahe, so in den Schwurformeln der ältesten Suren und im Gebrauch des Prosareims (sadsch'), der Sätze von ungleicher Länge ohne rhythmisches Prinzip gliedert.

Es steht fest, daß schon bei Muhammeds Lebzeiten einzelne Offenbarungsstücke niedergeschrieben wurden, und daß Muhammed sich dabei der Hilfe von geschulten Schreibern bediente, unter denen sein Freigelassener Zaid ibn Thābit hervorragte. Zu einer Sammlung aber kam es erst nach seinem Tode, und zwar wahrscheinlich veranlaßt von dem zweiten Kalifen Omar und durchgeführt von dem genannten Zaid. Es wird berichtet, daß dieser alle erreichbaren Verkündigungen gesammelt und auf einzelnen Blättern aufgezeichnet habe. Diese Sammlung von Blättern nahm Omar an sich und hinterließ sie seiner Tochter. Die Schwierigkeiten, die sich aus dem Versuch ergeben, die weitere Textgeschichte des K.s an diese Sammlung anzuknüpfen, lassen sich am besten durch F. Buhls Annahme einer auf Grund dieser Sammlung, die gewissermaßen bloß das Rohmaterial zusammenbrachte, von Zaid angefertigten ersten Redaktion beseitigen. Die Ueberlieferung spricht noch von vier andern Redaktionen, die den vier Städten Damaskus, Hims-Emesa, Kufa und Basra entsprachen. Eine Vereinheitlichung des K.textes erfolgte dann unter Othman, angeblich veranlaßt durch Meinungsverschiedenheiten über den Wortlaut des K.s, die sich bei einem Feldzug nach Armenien herausstellten. Der Kalif setzte darauf eine Redaktionskommission von vier Männern ein, darunter Zaid. Sie stellte ein Musterexemplar her, das in Medina verblieb und von dem Abschriften nach Kufa, Basra und Damaskus gesandt wurden. Der neue normative Text setzte sich trotz anfänglicher lokaler Widerstände in Kürze allgemein durch, obwohl neben den Lesungen des kanonischen Textes eine nicht geringe Menge von — allerdings nur in wenigen Fällen für den Sinn wesentlichen — Varianten im Bewußtsein blieben und weiter überliefert wurden.

Der K. wird eingeteilt in 114 Suren (sūra bezeichnet im Text des K.s selber die einzelne Offenbarung). Herkunft und genaue Bedeutung des Wortes sind unbekannt), und zwar nach dem Prinzip der abnehmenden Länge. Aus dieser Anordnung fallen heraus die kurze an der Spitze des Buches stehende und als besonders heilig geltende „Eröffnende" (fātiha), die im Stil auffällig an jüdische und christliche liturgische Formeln gemahnt, so wie die beiden letzten Suren 113 und 114, die mehr Zauberformeln als religiöser Verkündigungen gleichen. Die Suren sind eingeteilt in Verse (āja, d. h. ursprünglich „Zeichen, Wunder-Beglaubigungszeichen"), über deren Abteilung die Ueberlieferung mehrfach schwankt. Die Suren tragen Namen, die nach den Anfangsworten oder irgendwelchen in der Sure behandelten Gegenständen ziemlich willkürlich gewählt, aber schon für die erste Hälfte des 8. Jhd.s durch die Erwähnung einiger von ihnen bei Johannes Damascenus bezeugt sind. In bezug auf Authentizität und wohl auch auf Vollständigkeit der Mitteilung von Muhammeds religiöser Verkündigung steht der K. allen übrigen Offenbarungsurkunden der Religionsgeschichte weit voran. Bedenken gegen die Echtheit einzelner Stücke sind zwar schon früh im Islam laut geworden, aber aus durchsichtigen dogmatischen Gründen und darum ohne Belang für die Kritik. Wie Muhammed selbst den Juden und Christen Verstümmelung und Verfälschung der ihnen zuteil gewordenen hl. Schriften vorwarf, so warfen die Schiiten, die im K. die Vorzugsstellung Alis nicht genügend zum Ausdruck gebracht fanden, dem Othman tendenziöse Auslassungen vor. Aber die Suren, die sie als von ihm angeblich fortgelassen überliefern, erweisen sich auf den ersten Blick als apokryph.

Die chronologische Gliederung der Suren bzw. Surenabschnitte, auf die von der Redaktion Othmans noch keine Rücksicht genommen wurde, ist durch die Seltenheit der Bezugnahme auf fixierbare Ereignisse erschwert. Sie wird dadurch ermöglicht, daß die Stadien von Muhammeds geistiger Entwicklung in ihr deutlich hervortreten. Die Unterscheidung der beiden großen Hauptmassen: der mekkanischen und der medinischen Suren, ist schon von den muslimischen Exegeten im ganzen richtig durchgeführt worden. Die medinischen Stücke sind einerseits an stilistischen Merkmalen (Nachlassen des prophetischen und religiösen Schwunges, schematischer Gebrauch des Prosareims), anderseits an inhaltlichen Kriterien (Auseinandersetzung mit den Juden und den sogenannten „Heuchlern", d. h. dem seiner Werbung gegenüber reserviert bleibenden Teil der Medinenser, Aufforderung zum hl. Krieg, kultische und zivilrechtliche Gesetzgebung) leicht zu erkennen. In den mekkanischen Stücken unterscheidet die heutige Forschung ziemlich übereinstimmend drei Perioden, in deren erster die Gerichtspredigt ausschlaggebend im Vordergrund steht (als älteste Verkündigung sehen die Muslime, sicher mit Recht, Sure 96, 1—5 an), während die monotheistische Verkündigung erst in der zweiten an vorderste Stelle rückt.

Eine kritische Ausgabe des K.s gibt es noch nicht, ebensowenig eine kritische deutsche Uebersetzung; die Uebersetzung Friedrich Rückerts ist nicht vollständig und entspricht nicht dem heutigen wissenschaftlichen K.verständnis, ist aber als Verdeutschung der koranischen Sprachform, besonders für die älteren Suren, unvergleichlich. Die besten Uebersetzungen sind zur Zeit die vollständige schwedische von Zetterstéen (1917) und die chronologisch geordnete dänische Auswahl von F. Buhl (1921).

Vgl. F. Buhl: EI II, S. 1139 ff; — Th. Nöldeke: Geschichte des Qorans, (1860) I, 1909²; II, 1919 bearb. von F. Schwally; III, bearb. von G. Bergsträßer, 1. Lief.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

926, 2. Lief. 1929; — J. Horovitz: Quran (Islam XIII, 923, S. 66 ff); — Ders.: Koranische Untersuchungen, 1926; — I. Goldziher: Die Richtungen der islamischen K.auslegung, 920; — Der K... übertragen .. von M. Henning (Reclam; enauem wegen der Durchführung der Verszählung); — E. H. Palmer: The Qur'ân translated, 2 Bde. (SBE VI. IX), 880; — F. Rückert: Der K. im Auszuge übersetzt, hrsg. on A. Müller, 1888; — K. V. Zetterstéen: Koranen versatt från arabiskan, 1917; — F. Buhl: Quranen, et Udvalg i kronologisk Raekkefölge, 1921. **H. H. Schaeder.**

Korea, von den Bewohnern selbst Chosen (Morgenstille, Morgenfrische) genannt (jap.: Korai, engl.: Corea, chines.: Tung-kuo [östliches Reich]), ostasiatische Halbinsel, 218 650 qkm groß, 19 513 927 Einwohner (1925).

1. Die K.ner sind ein Mischvolk aus mongolischem, malaiischem (und kaukasischem?) Blut. Ihre Geschichte beginnt mit dem Jahre 1122 v. Chr., der Gründung des Reiches Chosen durch den chinesischen Minister Ki Tse, der beim Sturz der Yin-Dynastie (1766—1122) nach K. auswanderte. Teils politisch selbständig, teils wechselnd Vasall Chinas und Japans, kam es 1642 dauernd unter chinesische Oberhoheit, blieb aber bis 1910 ein Kaiserreich. K. stand auch völlig unter der Herrschaft der chinesisch-konfuzianischen Kultur und des nördlichen ¶ Buddhismus, die beide von K. aus nach Japan kamen (seit 200 und 552 n. Chr.). Die Sorge um seine Freiheit führte die Regierung im Mittelalter bis in die Neuzeit dazu, sich sehr streng gegen das Ausland abzuschließen. Die Kultur erstarrte, das wirtschaftliche Leben ging zurück. Seit 1866 pochten Rußland, Amerika, Japan und Frankreich an die Tore des Landes; aber erst 1882 begann das freie Eindringen modernen Lebens. Zugleich ward K. der Zankapfel zwischen China, Japan und Rußland. Im Jahre 1894/95 behauptete Japan seine Ansprüche auf das Land im Kriege gegen China und 1904/05 gegen Rußland. 1910 wurde K. dem japanischen Reiche einverleibt (¶ Japan: I, 1). Die anfangs etwas zu strenge Herrschaft Japans über das Land, die heute aber gemildert ist, hat dem Lande zu ungeahntem Aufschwunge verholfen. Die Bevölkerung hat sich seit 1906 verdoppelt. Die Zahl der eingewanderten Japaner (1925 lebten in K. 411 595) ist dabei ohne Belang. Der Außenhandel K.s betrug 1908 in Ausfuhr 28 Millionen Mark, in Einfuhr 164 Millionen Mark, 1925 aber in Ausfuhr 634 Millionen und in Einfuhr 468 Millionen Mark. Die Japaner haben den Ackerbau, die Viehzucht, die Obstbaumzucht, die Waldkultur modernisiert, auch eine blühende Industrie entwickelt, sowie die Förderung von Kohle und Eisen gehoben. Ein vorzügliches Schulsystem wird allmählich über das ganze Land ausgedehnt. Trotz dieser günstigen Entwicklung des Landes gibt es eine nische Unabhängigkeitspartei, die von Schanghai aus gegen die japanische Herrschaft wühlt.

2. Die Volksreligion besteht in einem primitiven Natur- und Geisterkult. An dieser Volksreligion hat es wenig geändert, daß seit 372 n. Chr. der Buddhismus ins Land kam, der bis 1392 in hohem Ansehen stand und vom Staat gefördert wurde. Die dann zur Herrschaft gelangende Dynastie, die bis 1910 regiert hat, wandte sich dem Konfuzianismus (¶ China: II, 4a) zu. So verfiel der Buddhismus, der hat auch heute keinen hohen Stand, obwohl der japanische Buddhismus sich um seine Hebung bemüht.

3. a. Schon im Jahre 1591 kamen mit den K. erbernden Japanern, unter denen damals viele Christen waren, Jesuiten-Missionare nach K., konnten aber nicht dort bleiben. Später kamen K.ner in Peking mit dem kath. Christentum in Fühlung. Von China aus kamen jesuitische Traktate im 18. Jhd. nach K. Durch diese Schriften wurden viele K.ner Christen, ohne Missionare. 1783 kam der Sohn des k.nischen Gesandten, Seng-huni, nach Peking, wurde dort getauft und gewann, heimgekehrt, viele K.ner zu Christen. Es gab damals bereits 4000 Christen. 1784—87 und 1791/1822 erfolgten schwere Verfolgungen. Der erste europäische Missionar, der nach K. kam und dort wirkte, war P. Peter Maubant (1835). Die Zahl der Christen wuchs trotz blutigster Verfolgungen, denen zahlreiche K.ner und fremde Missionare zum Opfer fielen, 1850 waren es 11 000, 1861: 18 000 Christen. Bis 1866 dauerten die schweren Verfolgungen an, und noch 1887 wurde die Mission stark bedrängt. Seitdem machte der wachsende, fremde Einfluß die Lage der kath. Mission erträglicher. Erst die Japaner haben (1910) dem Lande Religionsfreiheit gebracht. Neben den Pariser Missionaren arbeiten in K. seit 1909 die Benediktiner von Sankt Ottilien. K. ist in drei apostolische Vikariate (Soeul, Taiku, Wönsan) eingeteilt, die beiden ersten umfassen die französische, das dritte die deutsche Arbeit. Im Dienst stehen 62 fremde Missionare, 12 fremde Laienbrüder, 14 fremde Schwestern, unterstützt von 42 k.nischen Priestern, 5 k.nischen Laienbrüdern, 92 k.nischen Schwestern, 136 Täufern und 1450 Katechisten und Lehrern. Es gibt 5 Seminare mit 212 Priesterzöglingen. Auf 1165 Haupt- und Nebenstationen mit 239 Kirchen und Kapellen sind 96 897 Christen gesammelt. Es gibt 35 Gebetsschulen mit 765 Kindern, 169 Volksschulen mit 8380 Schülern, 1 höhere Schule mit 184 Knaben, 3 Waisenhäuser mit 263 Kindern, 6 Polikliniken.

3. b. 1832 machte der kühne, erste deutsche Chinamissionar Karl ¶ Gützlaff (¶ China: IV, 4a) den Versuch, in K. das evg. Christentum zu verbreiten. Er richtete nichts aus. Als 1882 Amerika das Land K. unter seinen besonderen politischen Schutz nahm, begannen 1884 die amerikanischen Methodisten und Presbyterianer ihr Werk. Es folgten englische, kanadische und australische Missionen. Die Arbeit fand durch ihre ärztliche Hilfe und durch ihre Schulen bald viel Anhang. Die Erschütterung des Lebens durch die Umwandlung aller Dinge und den Verlust der politischen Selbständigkeit löste seit 1905 eine Erweckungsbewegung aus, die 1911 ihren Höhepunkt erreichte. Fraglos spielen in diese Bewegung politische Momente hinein. Durch den Anschluß an die angelsächsische Mission erhoffte man Halt gegen die Japaner, vielleicht sogar Befreiung. Gleichwohl ist der hohe, religiöse Wert dieser Bewegung nicht zu leugnen, sie hat bleibende Früchte gebracht. Bis 1918 bestand zwischen den amerikanischen Missionaren und der japanischen Verwaltung eine scharfe Spannung. Seitdem ist ein Ausgleich erfolgt. Die japanische Regierung unterstützt die Arbeit der Mission, die Mission erkennt auch offen das viele Gute an, das die Japaner geschaffen haben. Heute arbeiten in K. 15 evg. Missionsgesellschaften mit 598 fremden Missionsarbeitern, darunter 160 ordinierten Missionaren, und 4042 k.nischen Arbeitern, darunter 506 ordinierten Pfarrern. Die Zahl der Gemeinden beträgt 2013, von denen 114 sich selbst erhalten. Die Zahl der Kommunikanten beträgt 112 059, die aller getauften Christen 182 289, im Unterricht stehen 88 088. Es gibt 4199 Sonntagsschulen mit 240 954 Kindern, 44 Kindergärten mit 2733 Kindern, 793 Volksschulen mit 41 367 Schülern, 39 höhere Schulen mit 5863 Schülern, 10 Gewerbeschulen mit 288 Schülern, 5 Lehrerseminare mit 380 Seminaristen, 3 Hochschulen mit

320 Studenten, 16 theologische und Bibelschulen mit 541 Besuchern, 2 Medizinschulen mit 57 Studenten, 5 Krankenpflegerinnenschulen mit 55 Schwestern, 36 fremde Aerzte, 19 fremde Schwestern, 10 k.nische Aerzte, 71 Krankenpfleger, 24 Krankenhäuser mit 836 Betten, 26 Polikliniken; im Jahre 1925: 152 276 klinisch und poliklinisch behandelte Patienten, 1 Waisenhaus mit 30 Kindern, 3 Aussätzigenasyle mit 848 Insassen, 2 Asyle für 21 Kinder von Leprakranken, 1 Blindenheim mit 45 Blinden. Von der inneren Kraft der jungen k.nischen Christenheit zeugt die Tatsache, daß sie schon seit 1912 eine Missionsarbeit in China treibt mit 5 k.nischen Missionaren. Diese haben 20 kleine Gemeinden mit 500 Christen in Schantung.

H. G. Underwood: The call of Corea, political, social, religious, 1908; — J. Fourer: K.s Märtyrer und Missionare, 1895; — M. Fenwick: The church of Christ in Korea, 1911; — W. Haegeholz: K. und die Koreaner, 1913; — J. H. Longford: The story of Korea, 1911; — Derſ.: The Christian Movement in Japan, Korea and Formosa, 1902—26; — Derſ.: The Christian Movement in Korea, 1927 und 1928; — Fr. Arens: Handbuch der kath. Mission, 1925; — J. Schmidlin: Kath. Missionsgeschichte, 1925; — World Missionary Atlas, 1925. **Witte.**

Korell, Adolf, evg. Theologe und Politiker, * 20. März 1872 zu Obergleen, Oberhessen, 1901 Pfarrer in Königstädten (Kreis Groß-Gerau), 1912 in Niederingelheim, war nationalsozial (¶ Naumann), schloß sich 1903 der Freisinnigen Vereinigung an. Daß bei einer Reichstagsersatzwahl in Darmstadt 1906, bei der er freisinniger Kandidat war, seine Partei in der Stichwahl für den Sozialdemokraten eintrat, trug ihm einen Verweis des hessischen Konsistoriums ein; dieser „Fall K." führte zu vielen Verhandlungen in der Oeffentlichkeit. 1911—18 war er fortschrittliches Mitglied des Hessischen Landtags, 1920 bis 1928 demokratisches Mitglied des Reichstags; 1927 kehrte er in den Hess. Landtag zurück und übernahm das Arbeits- und Wirtschaftsministerium.

Zum Fall K. vgl. CoW 1906 (Register). **Mulert.**

Korintherbriefe.

A. I. Korintherbrief; — B. II. Korintherbrief.

A.: I. Korintherbrief.

1. Veranlassung; — 2. Parteien in Korinth; — 3. Inhalt; — 4. Abfassungszeit. — K. = Korinth.

I. Die korinthische Gemeinde ist von ¶ Paulus gegründet worden. Auf der sogenannten zweiten Missionsreise, Herbst 50, ist er von Mazedonien und Athen kommend, in K. mit der Predigt des Evangeliums aufgetreten. Seine Gehilfen waren Silvanus und ¶ Timotheus II Kor 1_{19} Apgsch 18_5. Der lückenhafte Bericht über die Gemeindegründung Apgsch $18_{1—17}$ findet durch Kor mannigfache Ergänzung. Nach $1\frac{1}{2}$ jähriger Wirksamkeit Apgsch 18_{11} bestand eine blühende Gemeinde, überwiegend aus den niederen Ständen gebildet I $1_{26\,ff}$, wenngleich es an Angehörigen höherer Schichten nicht fehlte I $11_{21—33}$ 1_{14} Apgsch 18_8 Röm 16_{23}, wie auch nicht an einem judenchristlichen Einschlag Apgsch 18_4. Nach dem Fortgang des Paulus hatte in K. ¶ Apollos gewirkt, ein alexandrinischer, von ¶ Aquila und Priszilla bekehrter, glänzend begabter, rhetorisch gebildeter, in der allegorischen Schriftauslegung wohlbewanderter Judenchrist Apgsch $18_{24\,ff}$ I $3_{5—9}$. Zur Zeit der Abfassung des I Kor hatte er aber K. bereits wieder verlassen I 16_{12}. Ob ¶ Petrus, der I 1_{12} zufolge Beziehungen zu K. gehabt hat, vor der Zeit des I Kor auf seinen Missionsreisen auch nach K. gekommen ist, läßt sich nicht sagen. I Kor 9_6 wäre Gelegenheit gewesen, das zu erwähnen. Jedenfalls ist er nicht Mitgründer der Gemeinde, wie Dionysius von Korinth bei Eusebius KG. II 25 behauptet.

Unser erster Brief ist nicht das erste Sendschreiben des Apostels an die Gemeinde, sondern nach I $5_{9—11}$ hat Paulus bereits früher einen — uns verloren gegangenen — Brief an die K.er gerichtet, in dem er die Gemeinde vor Umgang mit Unzüchtigen gewarnt hatte. Die K.er hatten sich diesem Tadel zu entziehen gesucht, indem sie die Mahnung auf Unzüchtige aus den Heiden gedeutet hatten. Auch sonstige Anzeichen führen darauf, daß Paulus mit der Gemeinde in Beziehung geblieben war. Nachrichten waren ihm überbracht worden „von den Leuten der Chloë" I 1_{11} also wohl von Sklaven dieser Frau, die eine wohl habende K.erin gewesen sein mag; I 5_1 sagt er „man hört", 11_{18}: „ich höre." Sodann geht aus der zweiten Hälfte des Briefes hervor, daß vor kurzem die Gemeinde eine briefliche Anfrage an den Apostel gerichtet hatte. Von 7_1 an: „worüber ihr geschrieben habt" behandelt Paulus mit gleichbleibendem stereotypem Eingang ausführlich eine Reihe von Fragen, welche ihm offenbar die K.er als ihrem Apostel zur Beantwortung vorgelegt hatten, über den Geschlechtsverkehr, mögliche Verunreinigung durch das Essen von Götzenopferfleisch, Wirkungen und Kennzeichen der Geistesbegabung, die christliche Auferstehungshoffnung. Auch I $16_{17\,f}$ darf wohl erschlossen werden, daß die dort genannten Stephanas, Fortunatus und Achaicus Glieder der Gemeinde gewesen sind, welche den Gemeindebrief dem Apostel nach Ephesus überbracht haben.

Die K.er waren zwar von hohem christlichem Selbstbewußtsein erfüllt. Der Apostel scheut sich nicht, mehrfach von ihrer Aufgeblasenheit zu sprechen $4_{6.\,18.\,19}$ 5_2 8_1, auch 1_5. Aber das Gesamtbild war kein erfreuliches. Echt griechische Nationalschwächen hatten sich bemerkbar gemacht, wie Neigung zu Parteiwesen und tief sitzende libertinistische Lebensanschauungen. Enthusiastische Zeitströmungen, denen auf der andern Seite streng asketische Lebenshaltung (¶ Askese: III, 3) entgegen trat, verwirrten die Gemeinde. Ein Christ, der Sklave gewesen sein oder nicht, hat sich blutschänderischen Umgangs mit einer Frau seines Vaters schuldig gemacht, ohne von der Gemeinde ernstlich bestraft worden zu sein $5_{1\,ff}$; auch $6_{12—18}$ findet der Apostel sehr ernste Worte gegen geschlechtliche Verfehlungen. Demgegenüber hatte aber aus zeitgeschichtlich philosophischer Beeinflussung heraus in die christliche Gemeinde die Anschauung Eingang gefunden, daß der Geschlechtsverkehr an sich etwas Sündhaftes sei. Völlig ungeklärt und widerspruchsvoll war die Haltung gegenüber heidnischen Kultmahlen oder Fleisch und Wein, die von daher stammen mochten. Die einen nahmen Einladungen zu solchen Schmausereien sogar in heidnischen Tempeln an, während andere nicht einmal Fleisch und Wein berühren wollten, das auf dem Markt gekauft war, aus Furcht vor kultischer Verunreinigung I 8. Hinsichtlich der Geistesgaben (¶ Geist III, 2) besaß man keinen Maßstab der Unterscheidung. Die Zungenredner machten sich in den Gemeindeversammlungen unerträglich breit und beanspruchten, als die eigentlichen spezifischen Geistesträger betrachtet zu werden, so daß es unordentlich in diesen Versammlungen zuging I 12—14. Auch bei den christlichen Liebesmahlen waren unerträgliche Mißstände zutage getreten. Jeder verzehrte das Mitgebrachte selbst, so daß beim Beginn der eigentlichen Abendmahlsfeier (¶ Abendmahl: IV) die einen trunken, die andern noch hungrig waren I $11_{17\,ff}$. Die christliche Lehre von der leiblichen Auferstehung der Toten (¶ Auferstehung: III) wurde

entsprechend der alten griechischen Unsterblichkeitslehre bestritten I 15. In Zivilstreitigkeiten hatten Christen Recht vor heidnischen Gerichten gesucht I 6 $_{1\,ff}$, während doch heidnische Kultvereine solche Dinge in ihrem Schoße ordneten. In Gebetsversammlungen hatten enthusiastische Christinnen sich über die alte griechische Sitte hinweggesetzt und waren unverschleiert aufgetreten.

2. Als eine ganz üble Sache erschien dem Apostel das in der Gemeinde eingerissene Parteiwesen, so daß er diesen Mißstand vor allen andern Uebelständen im ersten Brief ausführlich behandelte. Zwar um Sektenwesen hat es sich in K. nicht gehandelt, auch nicht darum, daß Parteiführer die Macht in der Gemeinde an sich zu reißen versucht hätten. Wohl aber schlossen sich, echt griechisch, einzelne Gruppen innerhalb der Gemeinde bestimmten Autoritäten an. Vier solche Parteien werden I 1 $_{12}$ genannt. Man stellte sich unter die Autorität entweder des Paulus oder des Apollos oder des Kephas oder Christi. Oefters ist der Versuch gemacht worden, die Existenz einer Christuspartei in K. zu leugnen, indem man die Worte: „ich aber Christi“ 1 $_{12}$ als Glosse streichen wollte. Aber 3 $_{22\,f}$, wo nur drei Parteihäupter genannt werden, Paulus, Apollos und Kephas, berechtigt nicht dazu, da das „ihr aber Christi“ 3 $_{22}$ gleichfalls eine Rektifikation parteimäßiger Einstellung und gegen die Christenleute gerichtet ist, da ferner die Frage 1 $_{13}$: „ist denn Christus geteilt“ das: „ich aber Christi“ V. $_{12}$ sofort aufnimmt, und da das Stichwort „ich bin Christi“ II 10 $_{7}$ direkt wiederholt wird und auch II 11 $_{23}$ eine Anspielung auf dies Stichwort ist. Der überlieferte Text ist also beizubehalten. In K. gab es vier Parteien, und zwar auch noch zur Zeit des II Kor. Die Bestimmung der Paulusleute und der Apollosleute macht keine Schwierigkeiten. Ein großer Teil der Gemeinde wird treu zu Paulus als dem Bringer des Evangeliums und eifrigen Diener Christi gestanden haben. Apollos hat nach des Paulus eigener Aussage in einer sachlich dem Apostel durchaus verwandten Art in K. gewirkt. Paulus hat gepflanzt, Apollos begossen I 3 $_{6}$. Gerade auch um das Parteiwesen austilgen zu helfen, hat Paulus nach I 16 $_{12}$ den Apollos dringend gebeten, das frühere Arbeitsfeld in K. noch einmal aufzusuchen. Paulus war viel zu groß, um Eifersucht darüber zu empfinden, daß ein Teil der Gemeinde sich näher an den viel glänzenderen Apollos angeschlossen hatte, der der Gemeinde mit seiner Redebegabung und seiner theologischen Bildung imponiert hatte. Wie Paulus I 3 $_{4\,ff}$ die Pauliner und die Apolliner zusammennimmt, so scheinen auch die Petrus- und die Christusleute miteinander verwandt und beide durch Jerusalemer Einflüsse entstanden zu sein. Die strengeren waren die Christiner. Während sich die Petriner wohl um eingewanderte Petrusjünger gesammelt haben, wählten die Christiner nach Analogie von Gal 2 eine noch höhere Autorität, Christus selbst, „Ueberapostel“ II 11 $_{5}$ 12 $_{11}$. Daher kann man an ¶ Jakobus, den leiblichen Bruder Jesu, denken, der Gal 2 $_{9}$ vor Petrus unter den jerusalemischen Autoritäten genannt wird. Die Christiner scheinen kluge, weltförmige Leute gewesen zu sein, welche Paulus von I 1 $_{18\,ff}$ 2 $_{6\,ff}$ an in ihren den k.ischen Pneumatikern entgegenkommenden Lehren bekämpft. Bitterer aber noch ist die Abrechnung mit ihnen im II Kor.

3. Kap. 1—6 handeln in der Hauptsache über Mißstände, betreffs deren mündliche Nachrichten an den Apostel gekommen waren, Kap. 1—4 über das Parteiwesen, Kap. 5 über den Blutschänder, Kap. 6 über das Rechtsuchen vor heidnischen Gerichten und Unzuchtsünden. Von Kap. 7 an werden briefliche Anfragen der K.er an den Apostel beantwortet, Kap. 7 betreffend die Ehe und geschlechtlichen Verkehr, Kap. 8 $_{1}$—11 $_{1}$ Essen von Götzenopferfleisch mit Kap. 9 über Apostelrecht und Apostelpflicht, Kap. 11—14 Fragen die Gemeindeversammlungen betreffend mit Kap. 13, dem Hohenlied der Liebe, Kap. 15 Auferstehung der Toten, Kap. 16 Kollekte, Reisepläne des Apostels und weiteres.

4. Der Brief ist während der ephesinischen Wirksamkeit des Paulus, also in den Jahren 54—57 geschrieben I 16 $_{8}$, und zwar gegen Ende, als der Apostel bereits eine Reise nach Mazedonien plante I 16 $_{5}$. Da die I Kor 16 $_{1\,ff}$ geordnete Kollekte II 8 $_{10}$ 9 $_{2}$ zufolge schon seit Jahresfrist in Gang ist, II Kor aber nach II 2 $_{12\,ff}$ 7 $_{5\,ff}$ von Mazedonien aus geschrieben ist, ehe Paulus im Winter 57/58 in Hellas Aufenthalt nahm, ist I Kor etwa 56 anzusetzen, II Kor 57.

B.: II. Korintherbrief.

1. Die zwischen I und II Kor liegenden Ereignisse; — 2. Inhalt; — 3. Teilungshypothesen.

1. Kurz vor Absendung von I hatte Paulus Timotheus nach K. gesandt, zur Beilegung der Parteischwierigkeiten I 4 $_{17}$ 16 $_{10}$. Timotheus scheint nicht besonderen Erfolg gehabt zu haben. Jedenfalls schickt ihn der Apostel nicht wieder nach K. Auch I Kor hat das Ansehen des Paulus nicht dauernd in der Gemeinde gefestigt. Es sind weiterhin arge geschlechtliche Verfehlungen vorgekommen II 12 $_{21}$. Auch scheinen die Christusleute ihre Wühlarbeit gegen den Apostel fortgesetzt zu haben II 12 $_{15\,ff}$. Da ist Paulus, der seinen Aufenthalt in Ephesus länger ausdehnte, als er I 16 $_{8}$ zufolge geplant hatte, kurz entschlossen nach K. hinübergefahren. Da er II 12 $_{14}$ sein demnächst in Aussicht gestelltes Kommen nach K. als das dritte bezeichnet, hat der Apostel seine Gemeinde bis zur Abfassung von II Kor seit der Gründung nur das eine Mal wieder gesehen. Dieser zweite Besuch war kein erfreulicher. Nach II 2 $_{1\,ff}$ will er die Gemeinde nicht wieder „in Trübsal“ besuchen. Er hat die K.er betrübt, und sie ihn. Er hat auch schon bei der zweiten Anwesenheit gedroht, beim dritten Male nicht mehr schonen zu wollen II 13 $_{2}$, vgl. 12 $_{20\,f}$. Aber er hoffte noch, daß die Dinge sich zurechtziehen würden. Daher scheint er damals versprochen zu haben, die Gemeinde in der nächsten Zeit zweimal zu besuchen, einmal, ehe er nach Mazedonien reise, und dann wieder von Mazedonien aus II 1 $_{15\,f}$. Aber diese Zusage nahm er wieder zurück, was ihm als Leichtfertigkeit in seinen Entschlüssen ausgelegt wurde II 1 $_{17}$. Welches war aber der Grund der großen Verschärfung des Lage? Nach II 7 $_{12}$ hat sich ein Gemeindeglied einer schweren Beleidigung gegen Paulus schuldig gemacht, und II 2 $_{5\,ff}$ handelt der Apostel von einem, der die Majorität, oder vielmehr im Grunde die ganze Gemeinde „betrübt“ hat. Da hier das gleiche Stichwort wie 2 $_{1\,ff}$ gebraucht wird, „Trübsal“, „betrüben“, wird man berechtigt sein, die 2 $_{1\,ff}$ und 2 $_{5\,ff}$ berichteten Ereignisse in innere Verbindung zu setzen. Dann sind die schweren Beleidigungen gegen den Apostel gelegentlich seines zweiten k.ischen Aufenthalts ausgesprochen worden, und der Apostel hat dann, nach seiner Rückkehr nach Ephesus, von dort aus einen Brief nach K. geschrieben, um die Sache in Ordnung zu bringen, den sogenannten „Tränenbrief“, der uns nicht erhalten geblieben und auch aus II Kor nicht zu rekonstruieren ist. Paulus scheint in demselben die Bestrafung des Beleidigers durch die Gemeinde gefordert zu haben II 2 $_{3}$—$_{5}$. Er gewann ¶ Titus, die schwierige Aufgabe der Ueberbringung des Briefes und der Verhandlung mit der

Gemeinde zu übernehmen. Es scheint Titus gelungen zu sein, die Differenzen zu begleichen und die Gemeinde, wenigstens ihrer Majorität nach, zum Gehorsam gegen Paulus zurückzuführen. Diese Nachricht, die Titus dem Apostel in Mazedonien überbringt, macht diesen überglücklich. Er sendet Titus alsbald ein zweites Mal nach K., um die Kollekte noch weiter zu fördern. Dem eigenen Kommen des Paulus nach K. geht II Kor voraus.

2. Der Brief zerfällt in drei ungleiche Teile, Kap. 1—7, 8 und 9, 10—13. Kap. 1 $_{1—11}$ berichtet Paulus von schwerer Lebensgefahr in Asien, 1 $_{12—24}$ rechtfertigt er sich gegen den Vorwurf des Wankelmutes, 2 $_{1—4}$ handelt er von dem an die K.er unter vielen Tränen geschriebenen Brief und äußert sich 2 $_{5—11}$ befriedigt darüber, daß die Gemeinde dem Beleidiger eine Rüge erteilt habe. 2 $_{12.\ 13}$ Zusammentreffen des Paulus mit Titus in Mazedonien. 2 $_{14}$ bis 7 $_{16}$ folgt die Selbstverteidigung des Apostels gegen persönliche Anfeindungen und gegen Herabsetzung seines Evangeliums. Er gibt seiner Freude über die Unterwerfung der Gemeinde unter seine Autorität Ausdruck. Kap. 8 und 9 Anordnungen betreffend die Kollekte für Jerusalem, Kap. 10—13 nochmalige, und zwar sehr energische Abrechnung mit seinen Gegnern.

Eine häßliche Agitation war in K. gegen ihn von Leuten angezettelt worden, die von auswärts gekommen waren 11 $_4$, sich besonders jüdischer Vorzüge rühmten, und sich auf nahe Beziehungen zu Christus beriefen II 10 $_7$ 11 $_{23}$. Paulus erhebt gegen sie den Vorwurf, daß sie in fremdes Arbeitsgebiet eingedrungen sind 10 $_{14\ ff}$ und seine apostolische Würde antasten 11 $_5$ 12 $_{11}$. Sie verführen die Gemeinde wie einst die Schlange Eva 11 $_3$, sind „Lügenapostel" und betrügerische Arbeiter 11 $_{13.\ 15}$. Namentlich an der Person des Paulus haben sie schändliche Kritik geübt, an seinem persönlichen Auftreten, seinen ekstatischen Erlebnissen, seiner Verkündigung des Evangeliums, der Art, wie er die Gemeinde in den an sie gerichteten Briefen behandle. Man warf ihm Wankelmut, Lieblosigkeit gegen die Gemeinde vor; ja man beschuldigte ihn, er habe als schlauer Betrüger Kollektengelder für sich verwendet. Diese Vorwürfe sind über den ganzen Brief hin zerstreut. Paulus wird in der Selbstverteidigung in Kap 10—13 auch seinerseits, entgegen der 10 $_1$ geäußerten Absicht, bitter und schroff. Aber in den ersten sieben Kapiteln erhebt er sich zu imponierender apostolischer Höhe. Immer wieder tritt hier sein Bewußtsein hervor, daß seine Verkündigung wie sein persönliches Auftreten den K.ern gegenüber nur Abglanz der Kraft seines himmlischen Herrn ist. Stellen wie II 6 $_{3—10}$ 11 $_{22—31}$ 12 $_{1—10}$ gehören zu den herrlichsten Zeugnissen aller Zeiten von der Macht des Evangeliums. In keinem Brief spürt man den Pulsschlag des persönlichen Lebens des Paulus so deutlich wie hier.

3. Da I 5 $_9$ und II 2 $_{3\ f}$ 7 $_{8\ ff}$ Briefe des Apostels erwähnt werden, die wir nicht mehr haben, und da die drei Teile des II Kor nicht in festem innerem Zusammenhang stehen, ist man darauf ausgewesen, namentlich in II Kor noch Reste der verlorenen Briefe oder aber auch unechte Partien nachzuweisen. Die Ausscheidung von 6 $_{14}$ bis 7 $_1$ als unpaulinisch ist heute nicht mehr aufrechtzuerhalten. Daß der Abschnitt sprachlich und sachlich nichts enthält, was Paulus nicht geschrieben haben könnte, ist gut in Bachmanns Kommentar (s. Lit.) nachgewiesen.

Von allen Teilungshypothesen, die im einzelnen stark voneinander abweichen, ist die berühmteste und auch sachlich am meisten begründete die Abtrennung von II Kor 10—13 als „Vierkapitelbrief". Freilich sehen in ihm die einen (Hausrath u. a., s. Lit.) den größten Teil des sogenannten „Zwischen"- oder „Tränenbriefes", während die andern (Semler, Krenkel, s. Lit.) diese Kapitel zeitlich hinter Kap. 1— setzen. Aber gegen diese Hypothese in der einen wie in der andern Form bestehen sehr erhebliche Bedenken (vgl. die Einleitungen in das NT). Man wird den ganzen Brief trotz unleugbarer Schwierigkeiten doch am besten als Einheit fassen. Paulus diktierte seine Briefe, und kann das in diesem Falle in Absätzen und in verschiedenen Stimmungen getan haben. Mit 10 scheint er selbst die Feder ergriffen zu haben, um noch ein Schlußwort, und zwar ein freundliches 10 $_1$ hinzuzufügen. Aber indem er schreibt, erfaßt ihn der Unmut über das, was ihm die Gemeinde in den letzten Zeiten angetan hatte, und so rechnet er noch einmal gründlich mit den Widersachern und der Gemeinde ab.

In Meyers Kommentar I Kor 1896[5], II Kor 1900[6] von G. Heinrici; I Kor 1910[9] von J. Weiß; II Kor 1924[9] von H. Windisch; in Zahns Komm. I Kor 1921[5], II Kor 1922 von Ph. Bachmann; im Hand-Kommentar II, 1 1892[2] von P. W. Schmiedel; bei Joh. Weiß, Die Schriften des NT. II, 1908[3] von W. Bousset; in Lietzmanns Handbuch zum NT 9, 1923[3]; Die Hl. Schrift des NT.s, übersetzt und erklärt von A. Dausch u. a., I Kor und II Kor, 1921[2], von F. Stenberger; im International Critical Commentary I Kor 1914[2] von A. Robertson und A. Plummer, II Kor 1925[2] von A. Plummer. — Sonderkommentare zu I und II Kor von G. Heinrici 1880—87, zu I Kor von C. Holsten, 1880; zu II Kor von A. Klöpper, 1874. — Kath. Ausleger: Bisping, Cornely, Schäfer, Belser, Gutjahr; englische: Edwards, Lightfoot, Ramsay, Maclaren, II Kor von A. Menzies. — Untersuchungen: W. Lütgert: Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, 1908; — A. Schlatter, Die korinthische Theologie, 1914. **Feine**

Kornfeld, Paul, Dramatiker, * 1889 in Prag, lebt in Frankfurt a. M. Vertreter eines gemäßigten, sprachlich gebändigten ¶ Expressionismus. Seine Werke wollen hinter der äußeren Wirklichkeit, die nur Schein ist, das Metaphysische, Uebernatürliche sichtbar machen, hinter dem Menschen die himmlischen und höllischen Mächte, die um ihn ringen. Am deutlichsten wird trotz des seltsamen Gewandes diese Zielsetzung in den Tragödien „Die Verführung" (1916) und „Himmel und Hölle" (1920); aber auch die späteren Komödien und besonders die Umarbeitung der „Sakuntala" des Kalidasa sind nicht mit Soergel (s. Lit.) als Umschwenkung zu bewerten.

Vgl. A. Soergel: Dichtung und Dichter der Zeit, Neue Folge, 1925, S. 607 ff; — W. Knevels in: Der Geisteskampf der Gegenwart, 1929. **Knevels**

Korntal (bei Stuttgart), pietistische Gemeinde, 1819 von W. ¶ Hoffmann begründet mit der Absicht, die auf Grund der liturgischen Neuerungen auswandernden lustigen Pietisten (¶ Exodusgemeinden, ¶ Harmonisten) im Lande zu halten. Es sollte eine chiliastisch gerichtete, wahrhaft apostolische Gemeinde sein, mit Speziallehre: fortlaufende Auferstehung der wahrhaft Geheiligten. Das kgl. Privileg vom 22. Aug. 1819 sichert Unabhängigkeit von der Landeskirche mit dem Recht, selbst die Kirchenangestellten zu wählen, Eidesfreiheit, Verwaltung nach eigenem Ortsstatut unter ausdrücklicher Ablehnung jeder Gütergemeinschaft. 1827—43 war der spätere Prälat Sixt Karl ¶ Kapff hier Pfarrer. 1824 wurde die Zweigkolonie Wilhelmsdorf in Oberschwaben begründet. Bedeutend waren immer die Anstalten: Knabenpensionat (1819), Töchterinstitut (1821), Rettungshaus für ver-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

vahrloste Kinder (1823). Bekenntnis ist die ¶ Augs-burger Konfession unter Streichung jedes damnant ecus docentes, des Art. XVI, Abänderung von Art. XIV. Interessant ist die von Hoffmann be-gründete Güterkaufsgesellschaft (seit 1869 juristische Person) mit Verfügungsrecht über den größten Teil der Gemeindeländereien, die sie zur Nutzung an die Gemeindeglieder abgibt, mit eigener 1820 gegrün-deter Darlehenskasse, Gemeindehandlung und -gast-haus, Gaswerk. Ihr Vollmachtsorgan ist der Ge-meinderat. — Zuerst religiöse Privatgründung, wurde K. um 1870 Anstaltsgemeinde; seit 1919 ragt die Verfassungsmäßig bedingte Bürgergemeinde herein.

Joh. Hesse: K. einst und jetzt, 1910; — Daur: Die Güterkaufsgesellschaft K. (in: Damaschkes Jahrbuch der Boden-reform 15, 1919, S. 65 ff); — RE³ XI, S. 38 ff. **Stocks.**

Kortholt, Christian (1633—94), luth. Theologe, in Burg auf Fehmarn. Das Studium in Rostock, Jena und Wittenberg bestimmte seine theologische und religiöse Stellung. Er wurde 1662 Professor der griechischen Sprache in Rostock, 1669 Professor der Theologie in Kiel, wo er 1680 die Professio antiqui-tatum ecclesiasticarum übertragen erhielt. Als Pole-miker kämpfte er gegen das Papsttum (Widerlegung des Konvertiten Timotheus Laubenberger) und den Deismus (De tribus impostoribus 1680); als An-hänger der Kirchenreform schrieb er mehrere Schriften zur Behebung kirchlicher Mißstände (vgl. J. G. Walch: Hist. theol. Einleitung IV, S. 1115 f), und als Historiker verfaßte er einzelne Untersuchungen zur alten Kirchen-geschichte. Von seinen Kirchenliedern haben „Großer Gott, ich muß dir klagen" und „So gehst du nun, o Jesu, hin" in den Gesangbüchern weitergelebt.

Zedler: Universallexikon XV, 1737, Sp. 1559 ff (mit Verzeichnis seiner Schriften); — RE³ XI, S. 47 f; — H. Leube: Die Reformideen in der deutschen luth. Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924; — E. E. Koch IV, S. 258 f. **Leube.**

Korum, Felix (1840—1921), kath. Theologe, * zu Bickersweier (Elsaß), war Seminarprofessor und Münsterprediger in Straßburg, wurde 1881 Bischof von Trier (als erster nach dem ¶ Kulturkampf er-nannter preußischer Bischof), bekannt geworden durch die Ausstellung des hl. ¶ Rockes in Trier 1891, durch den Trierer Schulstreit 1903 und seine Stellung zu den inneren Kämpfen im deutschen Katholizismus in den letzten Jahren vor dem Kriege. Beim Schulstreit weigerte er sich, an der Trierer simultanen höheren Mädchenschule kath. Religionsunterricht erteilen zu lassen; den Eltern der Schülerinnen wurde Verwei-gerung der Absolution angedroht. Sein schroffes Vorgehen, auch von der Kölnischen Volkszeitung nicht gebilligt, führte zu Verhandlungen im Landtag, ¶ Kopp vermittelte; K. wurde von Rom her veran-laßt, nachzugeben, erhielt aber Zugeständnisse in an-deren Schulfragen. Bei den innerkath. Kämpfen war er Vorkämpfer des strengsten Klerikalismus (so na-mentlich der kath. Fachabteilungen gegen die Christ-lichen Gewerkschaften; ¶ Katholisch-Sozial, 3), der deshalb Trierer Richtung (im Gegensatz zur Kölner oder M.-Gladbacher) hieß. Er begründete durch die bei den Schwestern vom Armen Kinde Jesu ausge-retene) Gräfin Gertrud Schaffgotsch († 1922) die Trierer Genossenschaft der ¶ Josephsschwestern. Als Elsässer unter französischer Herrschaft aufgewachsen und durch viele Sympathien mit Frankreich verbunden, hat er doch in der kritischen Zeit nach dem Kriege den Separatismus nicht begünstigt, vielmehr den Ver-suchen entgegengewirkt, das Saargebiet vom Bistum Trier zu trennen, und so deutsche Interessen gewahrt.

Jak. Treitz: K., 1925. **Mulert.**

Korvey, berühmtes Benediktinerkloster bei Höxter in Westfalen, gegründet 822 durch Adalhard und Wala von ¶ Corbie aus (daher Corbeia nova), er-langte rasch wirtschaftliche und geistige Bedeutung (¶ Ansgar). 1632 von den Schweden verwüstet, 1803 säkularisiert, 1815 zu Preußen, 1820 durch Tausch Besitz des Hauses Hessen-Rotenburg, 1840 der Her-zöge von Ratibor.

P. Wigand: Geschichte der Abtei K., 1819. 1831; — Nordhoff: K. und die westfälisch-sächsische Früharchitektur (Repertorium für Kunstwissenschaft XI, 1888; XII, 1889); — Wattenbach⁷ I, 1904, § 18; — RE³ IV, S. 301 f; XXIII, S. 323. **Heussi.**

Kosegarten, Ludwig Gotthard (1758 bis 1818), neben dem Beruf des Pfarrers und Uni-versitätslehrers einer der fruchtbarsten deutschen Dich-ter und Anhänger der „Theologie des Herzens" und der mystischen Theologie von ¶ Poiret und G. ¶ Arnold. * in Grevesmühlen bei Wismar, wurde K. 1785 Rektor in Wolgast, 1792 Pfarrer in Altenkirchen (Rügen), 1808 Professor der Geschichte in Greifswald. 1817 übersetzte er die berühmten „Ströme" der Frau v. ¶ Guyon in der Poiretschen Ausgabe, die auch Schriften von La-combe (Beichtvater der Frau v. Guyon) und ¶ Tauler, sowie Gedichte von ¶ Johann vom Kreuz enthält. Diese schwärmerische Religiosität lebt schon seit früher Ju-gend in seinen Briefen, Tagebüchern, Predigten und zahlreichen Dichtungen, worunter sich befinden Lieder-sammlungen, Epen („Jucunde"), Trauerspiele, roman-tische Gedichte, die alle Arten der Liebe schildern. Er übersetzte auch die „Clarissa" von Richardson (¶ Eng-lische Literaturgeschichte, 4a) und steht dabei der Herrnhuter Bruderunität nicht fern. So begegnen sich in K. um 1800 romanische Mystik, deutsche Werther-Sentimentalität, Herrnhutertum und Romantik.

Joh. Gottfr. L. Kosegarten: Leben K.s von seinem Sohne, 1827; — H. Francke: G. L. K., 1887; — Kanne-gießer: Zum Andenken an L. G. K., 1819; — (Anonym): Geschichte seines 50. Lebensjahres, 1816; — Selbstbiographie in Koppes jetzt lebendem gelehrten Mecklenburg, 1793. **Wieser.**

Kosmas von Jerusalem, Zeitgenosse und Adoptivbruder des ¶ Johannes Damascenus, mit dem er gemeinsam erzogen wurde. Er ließ sich auch mit ihm zusammen in das Kloster des hl. Sabas zu Jeru-salem aufnehmen und wurde 743 Bischof von Maiuma in Phönizien. Er behält aber wegen seines langjäh-rigen Aufenthaltes im Sabaskloster den Beinamen „von Jerusalem". Sein Todesjahr ist unbekannt. Er hat sich ebenso wie Johannes Damascenus als kirch-licher Dichter einen Namen gemacht; doch leiden seine Dichtungen an Künstelei und an zu starker Be-lastung mit gelehrtem, namentlich theologischem Stoff. Gleichwohl galten seine Liederkanones den Griechen als über jeden Vergleich erhaben. Außerdem schrieb K. Erklärungen zu schwierigen Gedichten des ¶ Gre-gor von Nazianz.

MSG 98 und 38; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 674 ff. 679 f. † **Schwarzlose.**

Kosmas und Damian, die Heiligen, nach der Legende Zwillingsbrüder und berühmte Aerzte, die unentgeltlich ihren Beruf ausübten und nach ihrem Tod durch Heilungswunder vielen Kranken halfen. Die griechische Kirche kennt drei verschiedene Brüderpaare desselben Namens: aus Asien, aus Afrika und aus Rom. Ihre Priorität ist stark umstrit-ten; als wahrscheinlich älteste Ueberlieferung darf die asiatische mit ihren zahlreichen Wunderberichten gel-ten: sie läßt die Brüder eines natürlichen Todes sterben. Dagegen werden das römische und arabische Paar nach dem Geschmack der Zeit zu Märtyrern,

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

deren Lebensgeschichte im stereotypen Legendenschema verläuft. Die Gestalten K. und D. sind Phantasiegebilde, ihre Namen rein zufällig. Der Kult geht im 4. Jhd. wohl von Konstantinopel aus; die Entwicklung ist im einzelnen nicht durchsichtig; das eine jedoch ist deutlich: die ungemein rasche Ausbreitung erklärt sich nur daraus, daß K. und D. das Erbe der populären und vielgerühmten antiken Heilgötter angetreten haben, mag man dabei nun mehr an die ¶ Dioskuren oder an ¶ Asklepios denken. Die einzigartige Beliebtheit der Heiligen zeigt sich nicht nur in ihrer Triplizität, sondern auch in Parallelerscheinungen wie ¶ Cyrus und Johannes oder ¶ Zenobius. In Konstantinopel errichtete ihnen ¶ Justinian I mehrere Kirchen, Anfang des 6. Jhd.s Papst ¶ Symmachus eine Kirche in Rom. Als letzte Heilige wurden sie in den Meßkanon aufgenommen (Heiligentag: 27. Sept.). Bis heute sind K. und D. die Patrone der Aerzte und Apotheker, werden auch von den Kranken unmittelbar angerufen. Bei den Slaven wurden sie durch falsche Etymologie (Kuzma = Schmied) auch zu Schutzheiligen der Schmiede.

Die griechischen Texte bei L. Deubner: K. und D., 1907; — Die lateinischen AS Sept. VII, S. 428 ff. — Vgl. Lucius-Anrich: Die Anfänge des Heiligenkults, 1904, S. 256 ff; — O. Weinreich: Antike Heilungswunder (RVV VIII, 1), 1909 (s. Register); — RE³ IV, S. 305; XXIII, S. 323; — Künstle, S. 390 f. **Rühle.**

Kosmologie (griechisch), d. h. Lehre vom Weltall, nennt man den Teil der philosophischen Metaphysik bzw. Dialektik, welcher die Fragen nach der Entstehung oder ewigen Dauer der Welt, ihren letzten Elementen und ihrer Endlichkeit oder Unendlichkeit, ihrer Ordnung oder Beseelung (etwa im Sinne von ¶ Plato oder ¶ Fechner), ihrer Ursache untersucht. Das prinzipielle Verständnis der Religion ist dadurch bedingt, ob es von der K., d. h. der Natur, aus oder von der Geisteswelt aus erstrebt und gewonnen wird. **Titius.**

Kot, Stanislaw, polnischer Kulturhistoriker, * 1885 zu Ruda in Kleinpolen, seit 1923 ord. Prof. für Kulturgeschichte an der Krakauer Universität, führend in der kulturhistorischen Erforschung des Humanismus und der Reformation in Polen. Herausgeber der in dieser Hinsicht maßgebenden Zeitschrift: Reformacya v Polsce (seit 1921). **K. Völker.**

v. Kottwitz, Hans Ernst, Freiherr (1757 bis 1843), führende Persönlichkeit der norddeutschen ¶ Erweckungsbewegung (: 2 g; vgl. ¶ Brandenburg: II, 5). Er übernahm wahrscheinlich nach dem Tode seines Vaters († 1777) die Verwaltung der ererbten großen Güter in Schlesien, machte weite Reisen und vermählte sich mit einer Gräfin Zedlitz, die ihm die Herrschaft Peilau in die Ehe brachte. Seine Frömmigkeit stammt aus der Brüdergemeinde, die ihm schon bei seinem ersten Aufenthalt in Berlin als Page am Hofe entgegengetreten ist; mit ihr trat er später in Schlesien in nähere Verbindung, und sein leidenschaftlicher, stürmisch-unruhiger, fast krankhafter Geist kam durch sie zum Gottesfrieden, aber die Aufnahme in die Brüdergemeinde wurde ihm abgelehnt. Für die kirchliche Entwicklung wurde er bedeutungsvoll, nachdem er 1807 nach Berlin übergesiedelt war und hier durch die Gründung der „freiwilligen Armenbeschäftigungsanstalt", für die ihm bald die Wimmingsche Kaserne Alexanderstraße 4—5 eingeräumt wurde, sich bei der Bekämpfung der Armut hervorgetan hatte. Seine Anstalt wurde in bewußtem Gegensatz zu dem Arbeitshaus in Berlin und dessen zwangsartigem, gefängnismäßigem Charakter begründet. Er gab den Armen Arbeit durch Verarbeitung von Wolle, setzte dabei aber trotz königlicher Unterstützung sein Vermögen zu, so daß seine Güter verkauft wurden; d Stadt übernahm nach anfänglichem Sträuben d „Privat-Fabrik-Anstalt". Die damals gegen K. e hobenen Vorwürfe erklären sich daraus, daß ma noch meinte, daß solch menschenfreundliches Arbeit unternehmen sich materiell selbst erhalten müsse. D Eigentümliche der Anstalt lag darin, daß er de Armen Seelenberater war, und hier liegt das pra tisch vor, was man heute als „Bewahrungsgese erstrebt. — Um K. sammelten sich die Kreise der E weckten, und von ihm gingen entscheidende A regungen aus, vor allen Dingen auf A. ¶ Tholuck, d seinen geistigen Vater in der Gestalt „des Patriarche schildert (Lehre von der Sünde, 1862, Abschn. I Kap. 2), ferner auf Richard ¶ Rothe, Rudolf ¶ Stie J. H. ¶ Wichern u. a. Ihm ist zu verdanken, d sich in Berlin keine separatistischen Regungen b merkbar machten. Er hat auch dazu beigetragen, d Reaktion und Erweckung sich eng verbanden; er trä die Hauptschuld an der Absetzung ¶ De Wettes und g im Verborgenen Urteile und Vota ab zur Besetzu theologischer Lehrstühle, wobei er jedes ungünstige G rücht über die Gegner glaubte und weiter verbreitet Man darf aber nicht diese verhängnisvolle kirche politische Betätigung von K. zum Ausgangspunkt fü seine Beurteilung machen. Alles trägt bei ihm de Charakter einer gewissen Naivität; er gehört zu de „unverantwortlichen Heiligen".

Vf. u. a.: Ueber Armenwesen, 1810; Ueber öffentliche Str anstalten und die zweckmäßigsten Mittel, den gemeinen Ma zur Tätigkeit zu weisen, 1810; Aus meinem Glaubensbekenntn für meine Freunde, o. J. — Briefe enthalten in G. A. Bo wetsch: Aus A. Tholucks Anfängen, 1922. — Ueber K. v RE³ XI, S. 48 ff; — Justus L. Jacobi: Erinnerungen E. K., 1882; — A. Schultze: E. v. K., 1903; — W. Wen land in: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte 1924, S. 10 ff; 25, 1930; — Krebs: Geschichte der v. K.sch Armenbeschäftigungsanstalt, 1848; — Stiftungsnachweis d Stadt Berlin, 1910. **W. Wendlan**

Kotzde, Wilhelm, Dichter historischer Roman * 1878 in Gohlitz (Havelland); eine Zeitlang im Schu dienst; Gründer und Führer des Jugendbundes „Adl und Falken"; lebt in Ebnet (Dreisamtal). Sei Werke sind alle vaterländischer Art (ihr Zweck: zeigen, wie herrlich das deutsche Volk ist), erfüllt v einem ethisch-religiösen Idealismus im Sinne bes deutscher Traditionen, Vorbilder zeigend, Begeisteru weckend. Von den modernen Strömungen in der Lit ratur und den geistigen Problemen der allerneuest Zeit verraten die Werke K.s nichts.

Die früheren Erzählungen künden meist von der enger Heimat des Dichters und von soldatisch-heldenhaften Gesinnu gen. Die späteren Werke spielen auf den verschiedensten Scha plätzen und schildern das Edel-Menschlich-Deutsche überhau Das Christliche erscheint in Verbindung mit dem Germanische z. B. in „Und deutsch sei die Erde", 1911 (Kampf gegen Slave tum und Slavengötter), in „Die Wittenbergische Nachtigal 1917 (Luther als deutscher Nationalheros), und in „Die Burg Osten", 1925 (Geschichte des deutschen Ritterordens). Religi am tiefsten ist „Die Pilgerin", 1918 (ein Hohelied von einer Gott gegründeten Liebe, die zu dem höchsten Opfer bereit i und „Wolfram", 1920 (ein Buch vom Sängerkrieg und vo Gral, worin alles Geschilderte zum Symbol von etwas T hinterliegendem wird). Durch kultur- und kirchengeschichtli Forschungen und psychologisch feine Darstellung zeichnet s der Roman „Lupold auf dem Staufen", 1927, aus (Zeit Hei richs IV). Der Grenzlande Not behandelt „Die liebe Frau v der Geduld", 1928. **Knevel**

Kovàcs (sprich: Kowatsch), 1. Albert (1838—190 ungarischer reformierter Theologe, Vorkämpfer d

damaligen modernen Theologie und der kirchlichen Reformbewegung, Gründer und Führer des ¶ Protestantenvereins in Ungarn in den siebziger und achtziger Jahren, seit 1865 Professor der praktischen Theologie und des Kirchenrechts zu Pest, bzw. Budapest; zugleich Redakteur und Hauptmitarbeiter von mehreren kirchlichen Blättern und theologischen Zeitschriften, Schöpfer der bedeutsamen „Prot.-theolog. Bibliothek" (1874—84 17 Bde. erschienen).

Vf. ferner u. a.: Kirchenrecht, 1878; Homiletik, 1904; — Uebersetzungen und Bearbeitungen von K. ¶ Schwarz: Zur Geschichte der neueren Theologie, 1872; H. ¶ Lang: Versuch einer christlichen Dogmatik, 1876; F. Chr. ¶ Baur: Kirchengeschichte, II. Bd., 1879; ¶ Ullmann: Wesen des Christentums, 1875, u. a. **Veress.**

2. Oedön (Edmund; 1844—95), ungarischer reformierter Theologe, Bruder von 1, seit 1869 Professor in Nagyenyed (Siebenbürgen), als moderner Theologe eine führende Persönlichkeit.

Sein Hauptwerk ist ein zweibändiges Handbuch der Religionsphilosophie (ungar.), 1876—77. — Vf. außerdem u. a.: Het protestantisme in Hongarije, 1869; Der alte und der neue Glaube (ung.), 1873; Die neuesten dogmatischen Systeme (ungar.), 1879. **Szimonidesz.**

Krabbe, Otto Karsten (1805—73), lutherischer Theologe, * in Hamburg, Schüler A. ¶ Neanders, 1830 Professor am Johanneum seiner Vaterstadt, seit 1840 an der Universität Rostock. Er war mit ¶ Kliefoth erfolgreich bestrebt, lutherische Lehre und Ordnung in der Kirche Mecklenburg-Schwerins wieder zur Geltung zu bringen, führte durch sein Gutachten die Absetzung Michael ¶ Baumgartens herbei. — Seine biblisch theologischen Forschungen hat er in Rostock nicht weiter fortgesetzt, aber neben praktischer Betätigung (Missionsvereine, Pfarrkonferenzen, Mecklenburgisches Kirchen- und Zeitblatt) wertvolle Arbeiten zur Geschichte der Universität veröffentlicht.

Vf. u. a.: Die Lehre von der Sünde und dem Tode in ihrer Beziehung zueinander und zur Auferstehung Christi, 1836; Vorlesung über das Leben Jesu, 1839; Die evg. Landeskirche Preußens und ihre öffentlichen Rechtsverhältnisse, 1849; August Neander, 1852; Die Universität Rostock im 14. und 15. Jhd., 1854; Aus dem kirchlichen und außerkirchlichen Leben Rostocks. Zur Geschichte Wallensteins und des 30jährigen Krieges, 1863; Heinrich Müller und seine Zeit, 1866; David Chyträus, 1870; Wider die gegenwärtige Richtung des Staatslebens im Verhältnis zur Kirche, 1873; — Vgl. RE³ XI, S. 53 ff. **Georg Krüger.**

Kräuterweihe, auch Würzweihe. An Mariä Himmelfahrt (Assumptio, Dormitio; ¶ Marienfeste), dem 15. August, wird seit dem 9. oder 10. Jhd. in Deutschland als spezifisch deutsche Gewohnheit die Weihe von Blumen und Kräutern lose oder in Bündeln (Wischen) vollzogen. Davon hat das Marienfest den Namen Kräuterweihe, Würzweihe erhalten. Es wird allgemein zugestanden, daß der Kräuterzauber eines altheidnischen Erntebrauchs dadurch ins Christliche verändert worden sei und die Blumen möglichst mit Maria in Verbindung gebracht wurden (Frauenschühlein, Marienkerzen). Die geweihten Kräuter sollten die Häuser vor Feuer und Blitz, die Felder vor Hagel, die Ställe, aber auch die Menschen vor Krankheit schützen. So wurden sie hinter die Krippen, in die Saatfelder gesteckt, am Leib getragen, bei Gewitter verbrannt. Sie sind Schutz gegen dämonische Einwirkung. In manchen Gegenden Tirols findet die K. an Mariä Geburt, 8. September, statt.

A. d. Franz: Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, 1909, S. 398 ff; — Bal. Thalhofer-L. Eisenhofer: Handbuch der kath. Liturgik, 1912², S. 703 f; — KL² IV, S. 1420 f; — RE³ VI, S. 56. **W. E. Schmidt.**

Krafft, 1. Adam (1493—1558), der hessische Reformator, * in Fulda, Student in Erfurt, Humanist, 1514 Baccalaureus, 1519 Magister, durch die Leipziger Disputation (¶ Luther) für Luther, den er in Erfurt persönlich kennen gelernt hatte, gewonnen. 1523/24 in Fulda, dann, von dort vertrieben, in Hersfeld, 1525 von ¶ Philipp von Hessen als Hofprediger nach Marburg berufen, wo er schnell zur maßgebenden Persönlichkeit der Kirche ¶ Hessens emporstieg. 1527 Professor an der neugegründeten Universität, Primarius und erster Dekan der theologischen Fakultät, dritter Rektor, hat er als Schulreformator und Vater des Stipendiatenwesens bahnbrechend gewirkt. Der episcopus Hassiae oder archiepiscopus, wie er, rechtlich der erste Superintendent an der Lahn, genannt werden kann, wirkte als leitende Persönlichkeit u. a. bei der Durchsetzung der Reformation in Göttingen, Höxter, Frankfurt, Wittgenstein mit. Verfasser des Marburger Gesangbuches 1549. Säule der Wittenberger Tradition, stemmte er sich dem vom Landgrafen gewünschten Buceranismus (¶ Bucer) entgegen und arbeitete dadurch der konfessionellen Spaltung vor, wirkte aber dank seiner Stellung vielfach vermittelnd. Während des ¶ Interims schuf er auf Wunsch des Landgrafen für Marburg eine streng konservativ-lutherische Agende, die als katholisierende Interimsagende für Hessen empfohlen wurde.

RE³ XI, S. 57; — F. Herrmann: Das Interim in Hessen, 1901; — J. Hattendorff: Geschichte des evg. Bekenntnisses in Fulda, 1903; — W. Sohm: Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte 1526—55, 1915; — F. W. Schäfer: A. K., (1911) 1927²; — H. Hermelink in: Die Universität Marburg, 1928. **W. Koehler.**

2. Christian (1784—1845), reformierter Theologe, * in Duisburg, 1808 Pfarrer zu Weeze bei Cleve, 1817 Prediger der deutsch-reformierten Gemeinde in Erlangen, seit 1818 Professor daselbst. Auf Frühjahr 1821 datiert er „seine Bekehrung". Obwohl ohne besonders hervorstechende Begabung und wissenschaftliche Eigenart, hat K. bedeutenden Einfluß innerhalb der bayerischen ¶ Erweckungsbewegung (: 2 f) ausgeübt. Er war für v. ¶ Hofmann und viele andere (¶ Erlanger Schule) ein „geistlicher Vater". Seine akademische Tätigkeit erstreckte sich auf Pastoraltheologie, Dogmatik und neutestamentliche Exegese. Daneben nahm er sich der Aeußeren und Inneren Missionsbestrebungen in Bayern tatkräftig an.

Vf. u. a.: De servo et libero arbitrio, 1818; Predigten über Jes 53 und I Kor 1 $_{30}$, 1832; Predigten über freie Texte, 1845; Posthum erschien: Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, hrsg. von Burger, 1848. — Ueber K. vgl. RE³ XI, S. 59 f; — Gottfr. Thomasius: Das Wiedererwachen des evg. Lebens in der luth. Kirche Bayerns, 1867, S. 171 ff; — G. Pickel: Chr. K., 1925. **Nickely.**

3. Karl (1814—98), evg. Theologe, theologisch beeinflußt von seinem Onkel Christian K. (s. 2), erst Religionslehrer in Bonn, bekleidete mehrere Pfarrämter im Rheinland, zuletzt an der reformierten Gemeinde Elberfeld. Seinerzeit der beste Kenner rheinischer, zumal niederrheinischer Kirchengeschichte.

Außer Aufsätzen in den „Theol. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein" und in der „Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins" vf. K. u. a.: Die Geschichte der beiden Märtyrer A. Clarenbach und P. Fliesteden, 1886. — Vgl. RE³ XI, S. 60 ff; — Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 1897, S. 171 f.

4. Wilhelm (1821—96), evg. Theologe, Stiefbruder von Karl K. (s. 3). Seit 1846 Dozent an der Universität Bonn (1850 ao., 1859 ord. Professor für Kirchengeschichte).

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Bf.: Die Topographie Jerusalems, 1846 (Ergebnis einer Orientreise); Die Kirchengeschichte der germanischen Völker, 1854 (nur Bd. 1); Briefe und Dokumente aus der Zeit der Reformation, 1876 (gemeinsam mit Karl K.). — Ueber K. vgl. RE³ XI, S. 62 ff. **Rotscheidt.**

Kraft, Benedikt, kath. Theologe, * 1888 zu Opfenbach (Allgäu), seit 1924 Professor für NT an der philosophisch-theologischen Hochschule Eichstätt.

Bf. u.a.: Die Evangelienzitate des hl. Irenäus nach Ueberlieferung und Textart untersucht, 1924; Die nt.liche Homilie, 1925. **Rühle.**

Krakau.

I. Erzbistum; — II. Universität.

Krakau (Krakow): I. Erzbistum. — Das K.er Bistum in Polen wurde im Jahre 1000 gelegentlich der Zusammenkunft Ottos III mit dem Polenherzog Boleslaw Chrobry in Gnesen als eines der drei Suffraganate der Gnesener Metropole (¶ Gnesen) nach vorheriger Zustimmung der Kurie ins Leben gerufen und erlangte im Zusammenhang mit der Verlegung des Herrschersitzes nach der Weichselstadt eine erhöhte Bedeutung, was auch in seiner äußeren Ausstattung zur Geltung kam. K. wurde bald die reichste Diözese Polens und gehörte zu den größten Kirchensprengeln Europas. Die jeweiligen Inhaber des K.er Bischofsstuhles griffen deshalb auch meist entscheidend in die polnische Politik ein; dies gilt besonders von Zbigniew Olesnicki (1423—55), dem ersten polnischen Kardinal und einflußreichen Berater Jagiellos (¶ Polen). Durch die Teilungen Polens erfuhr K. eine empfindliche Schmälerung seines Besitzes, insofern die Petersburger Regierung auf dem an Rußland gefallenen Diözesangebiet die Bistümer Lublin (1790) und Kielce (1805) und die Wiener das Bistum Tarnow (¶ Lemberg) errichteten. K. wurde exempt. Durch das polnische Konkordat vom 10. Febr. 1925 (¶ Polen) wurde K. zum Erzbistum mit den Suffraganaten Tarnow, Kielce, Czenstochau und ¶ Kattowitz erhoben.

Die kath. Kirche auf dem Erdenrund, 1907, S. 373 ff; — Letowski: Katalog biskupów, 4 Bde., 1852.

Krakau: II. Universität. — Die Universität K. ist eine Gründung Kasimirs d. Gr. (1333—70; ¶ Polen), der in Kasimierz, einem Vorort von K., 1364 ein Generalstudium nach dem Vorbild von Bologna und Padua errichtete, jedoch ohne theologische Fakultät, da sie ihm Urban V mit Rücksicht auf ¶ Prag verweigerte. In erster Linie sollte die Jurisprudenz (acht Professoren) gepflegt werden. Infolge unzureichender Mittel verfiel die Hochschule bald wieder. — Der litauische Großfürst Wladyslaw Jagiello, der durch die Vermählung mit der polnischen Königin Hedwig Polen und Litauen zu einer Großmacht im Osten Europas zusammengeschlossen hatte, nahm den Gedanken, das Generalstudium in K. zu neuem Leben zu erwecken, auf. Mit Rücksicht auf die Christianisierung ¶ Litauens legte er besonderen Wert auf die Errichtung einer theologischen Fakultät, die ihm auch Bonifatius IX 1397 zugestand. Am 22. Juli 1400 wurde die Jagiellonische Universität, die nun nach K. selbst verlegt wurde, nach dem Muster der Sorbonne mit 205 Hörern wieder eröffnet. Zur Sicherstellung ihres Bestandes hatte ihr die Königin († 1399) einen Teil ihres Vermögens testamentarisch vermacht. Die ersten Professoren kamen aus Prag, zu der die K.er Universität bis zu deren Anschluß an die hussitische Bewegung gute Beziehungen unterhielt. Nachher stellte sie sich unter dem Einfluß ihres Kanzlers, des K.er Bischofs Zbigniew Olesnicki, des einflußreichsten Mannes am Hofe Jagiellos, ganz antihussitisch ein; so wurde der Magister Andreas Galka wegen wiclifitisch-hussitischer Lehrmeinungen 1449 aus dem Lehrkörper ausgestoßen. Die Aufmerksamkeit der großen Oeffentlichkeit lenkte die K.er Universität zum erstenmal auf sich durch ihr Auftreten auf den ¶ Reformkonzilen in Konstanz und Basel, wo sie durch ihre Vertreter mit aller Entschiedenheit auf die Seite des Konziliarismus trat. Ihr Mitglied Paul Wladimiri erregte durch seinen Traktat über die Macht des Papstes sowie über die Annaten, die er der Kirchenversammlung am Bodensee vorlegte, Aufsehen. An dem Konzilspapste Felix V hielt die K.er Universität fest, als bereits König Kasimir der Jagiellone vom Basler Konzil zu Nikolaus V übergegangen war. Auf der Höhe vermochte sie sich jedoch in weiterer Folge nicht zu behaupten, da sie es nicht verstand, zu der humanistischen Geistesrichtung, der die gebildeten Kreise Polens sich erschlossen, die rechte Einstellung zu finden. Unter dem Eindruck der Forderungen der Zeit sorgte sie gewiß für die Erweiterung ihres Studienbetriebs: die Mathematik und Astronomie fanden in Martin Bylica und Adalbert von Brudzewski, dem Lehrer des ¶ Kopernikus, nicht unbedeutende Vertreter; 1520 wurde das Griechische, 1536 das Hebräische in den Lehrplan aufgenommen; das Hauptinteresse galt aber schließlich doch der Pflege der scholastischen Ueberlieferung, mochten auch selbst die Lehrer an der theologischen Fakultät, wie Jakob aus Paradyz († 1466), in Wort und Schrift für die Notwendigkeit der Erneuerung des kirchlich-religiösen Lebens eingetreten sein. Die führenden Humanisten, die um die Jahrhundertwende sich in K. zu längerem oder kürzerem Aufenthalt einfanden, wie Callimachus, Konrad ¶ Celtes, Heinrich ¶ Bebel, die beiden ¶ Agricola, ¶ Vadian und ¶ Aventin hatten zur Universität keine unmittelbaren Beziehungen. Ihre Lehr- und Vortragstätigkeit außerhalb derselben trug nicht wenig dazu bei, das Ansehen der K.er Hochschule in den Augen der höheren Gesellschaftskreise Polens herabzusetzen. In Scharen zogen die wissensbeflissenen Adelssöhne an auswärtige Hochschulen, während in die Hörsäle der K.er Universität das Kleinbürgertum dem infolge beschränkter Hilfsmittel der höhere Schwung abging, einrückte. Die Lehrer der Jagiellonischen Hochschule erblickten ihre Aufgabe in der Verteidigung der alten Kirche gegenüber der Reformation. Aber auch auf diesem Gebiete überflügelten sie bald die Jesuiten, die, gestützt auf einflußreiche Kreise, in beiden Reichsteilen das Unterrichtsmonopol von den untersten bis zu den höchsten Bildungsstätten für sich beanspruchten. Da die K.er Universität im ganzen Land Niederlassungen zum Zwecke des Mittelschulunterrichts unterhielt, ging der Kampf bald auf der ganzen Linie los. Wohl gelang es der K.er Universität, die Verleihung des Hochschulcharakters an einzelne Jesuitenkollegien, wie in Posen und Lemberg, im Prozeßwege zu hintertreiben; gegenüber dem Zeitgeiste besser angepaßten Unterrichtsweise der Jünger Loyolas vermochte sie jedoch nicht im entferntesten aufzukommen. Die Wilnaer Jesuitenakademie stand entschieden in höherem Ansehen. So blieb die K.er Universität von der Kulturarbeit im Zeitalter der Gegenreformation in Polen im Grunde genommen ebenso ausgeschaltet, wie sie vorher an dem Aufschwung des polnischen Schrifttums in der sog. goldenen Jagiellonischen Aera unbeteiligt war. Aus dem tiefen Verfall wurde sie erst einigermaßen emporgehoben, als sich Polen nach der ersten Teilung seines Gebietes (1772) zu Reformen aufraffte. Im Auftrage „der Edukationskommission" führte der Domherr Hugo Kollątaj 1777 bis 1783 verheißungs-

volle Neuerungen in K. durch; es ging um so leichter, als der erbitterte Gegner der Universität, der Jesuitenorden, von der Bildfläche abgetreten war. 1795 fiel K. an Oesterreich, das 1801 an der Universität die deutsche Unterrichtssprache einführte, die wieder abkam, als Napoleon K. 1809 dem Großherzogtum Warschau angliederte, 1853 jedoch abermals angeordnet wurde, nachdem die österreichische Regierung 1846 die durch den Wiener Kongreß 1815 geschaffene Republik K. besetzt hatte. Mit der Umstellung der Wiener Politik in Galizien hing es zusammen, daß an der K.er Universität seit 1860 wiederum die polnische Vortragssprache schrittweise zugelassen wurde, bis 1870 ihre Polonisierung zum Abschluß gelangt war. Fortan bildete die K.er Universität den Mittelpunkt des polnischen Geisteslebens, zumal durch die 1872 ins Leben gerufene K.er Akademie der Wissenschaften, die in ihren Anfängen auf gelehrte Gesellschaften aus der Zeit des Großherzogtums Warschau zurückgeht, der Umkreis der Forschungsmöglichkeiten eine erhebliche Erweiterung erfuhr. Nach dem Weltkrieg wurde den vier überkommenen Fakultäten als fünfte eine landwirtschaftliche angeschlossen. An der theologischen Fakultät bestehen jetzt 6 Ordinariate und 2 Extraordinariate. Der derzeitige Inhaber der Professur für polnische Kirchengeschichte Jan Fijalek ist führend vor allem auf dem Gebiete der mittelalterlichen Kirchengeschichte Polens.

Acta rectoralia Almae universitatis studii Cracoviensis I (1469—1537), hrsg. von Stan. Estreicher, 1893/97, II (1536—80), hrsg. von Wlad. Wislocki, 1909; — Kasimerz Morawski: Historya uniwersytetu Jagiellońskiego, 2 Bde., 1900; — Joh. Herz: Geschichte der K.er Universität, 1847; — Roman Pilat: Historya literatury polskiej, I. Teil 2, 1926, S. 8—52; — Jan Fijalek: Mistrz Jakób z Paradyża, 2 Bde., 1900; — Derſ.: Studja do dziejów uniwersytetu Krakowskiego i jego wydziastu teologicznego, 1899. **K. Völker.**

v. Krakevitz, Albrecht Joachim (1674 bis 1732), in Rostock durch ¶ Quistorp und ¶ Fecht in kirchlich-orthodoxer Theologie erzogen, dort 1699 Professor in der philosophischen, 1708 in der theologischen Fakultät. Bedeutsam durch seinen zum Teil bis heute gebrauchten mecklenburgischen Landeskatechismus. Seit 1721 erster theologischer Professor in Greifswald und Generalsuperintendent für Vorpommern, im Pietismusstreit (¶ Greifswald, 2) von den Orthodoxen willkommen geheißen, enttäuschte er diese durch sein Bestreben, auch den Gegnern gerecht zu werden, und kam so selbst in den Verdacht des Pietismus, wiewohl er im Grunde zeitlebens orthodox blieb.

ADB XVII, S. 23 ff; — Helmut Lother: Pietistische Streitigkeiten in Greifswald, 1925. **Lother.**

Kralik, Richard, Ritter von Mayrswalden, kath. Dichter und Aesthetiker, * 1852 zu Leonorenhain (Böhmerwald), Kämpfer gegen den sog. literarischen Modernismus (¶ Reformkatholizismus), lebt in Wien.

Bſ. neben Dichtungen u. a.: Die deutschen Klassiker und der Katholizismus, 1903; Die kath. Literaturbewegung der Gegenwart, 1909; Joh. Scheffler als kath. Apologet und Polemiker, 1913; Die Weltliteratur im Lichte der Weltkirche, 1918. — Vgl. H. Leube in: Der Geisteskampf der Gegenwart 1925, S. 294 ff. **Mulert.**

Kramer, Moritz (1646—1702), evg. Kirchenliederdichter, * zu Ammerswort bei Meldorf im Süderdithmarschen, 1670 Diakonus zu Marne (Holstein), 1679 Pfarrer daselbst. Von seinen geistlichen Liedern begegnen in Gesangbüchern „Gott gib einen milden Regen" und hier und da „Meine Seele läßt Gott walten".

E. E. Koch[3] V, S. 370 ff. **Paul.**

v. Krane, Anna Freiin, * 1853 in Darmstadt, erfolgreiche kath. Erzählerin. Künstlerisch Bedeutsames hat sie geleistet in ihren Christuslegenden, die das Bild des Heilandes aus streng gläubiger Auffassung erstehen lassen.

Hauptwerke: Vom Menschensohn, 1923[17]; Das Licht und die Finsternis, 1920[18]; Der Friedensfürst, 1922[12]; Magna peccatrix, 1926[22]; Wie der König erschrak, 1922[16]; Das Schweigen Christi, 1921[21]. **Corn. Schröder.**

Krankenkommunion. Schon im 2. Jhd. bildete sich die Sitte, daß Kranken ihr Anteil an den bei der Eucharistie geweihten Elementen ins Haus gebracht wurde (Justin, Apol. I, 67, 4); das Nizänische Konzil (Can. 13) spricht von der „notwendigsten Wegzehrung" für Todkranke. Die kath. Kirche versieht Sterbende mit den „Sterbesakramenten" (Buße, Eucharistie, letzte ¶ Oelung; „Versehgang"). Die evg. Anschauung betont den Gemeinschaftscharakter des Abendmahls, der bei der K. zum mindesten stark zurücktritt. Die reformierten Kirchen haben sie daher großenteils, doch nicht allgemein, ganz abgelehnt. Auch Luther und Melanchthon traten nicht für sie ein (Belege bei Achelis, s. Lit.), wohl aber Brenz in der Württembergischen Kirchenordnung (1536); er berief sich auf die communio sanctorum, der der Kranke, wenn er glaube, angehöre. Die lutherischen Kirchen haben die K. beibehalten. Wenn sie als gemeinschaftliche Abendmahlsfeier der Familienangehörigen mit dem Kranken begangen wird, ist nichts gegen die Sitte zu erinnern; leider ist diese Art der Feier nicht immer durchzusetzen; in solchen Fällen muß die Erinnerung an die Gemeinschaft des Glaubens eintreten. Leider verbinden sich mit der K. viele abergläubische Anschauungen (Entscheidung der Krankheit zu Leben oder Tod; vgl. O. Rühle in Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens I, 1928, Sp. 45 ff); ihnen ist nachdrücklich entgegenzuwirken. Bewußtlosen Kranken ist die K. selbstverständlich nicht zu gewähren; der Pfarrer bete alsdann mit den Angehörigen. Für würdige äußere Zurichtung muß der Pfarrer sorgen.

W. Caspari: Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen Gemeindelebens, 1908[2], § 15; — E. Chr. Achelis: Lehrbuch der praktischen Theologie, 1911[3], Bd. III, S. 115 f; — H. A. Köstlin: Die Lehre von der Seelsorge nach evg. Grundsätzen, (1895) 1907[2]; — H. Hollstein: Krankenseelsorge, 1921[2]; — Gerh. Füllkrug: Krankenseelsorge, 1925[5]; — M. Ulbrich: Krankenseelsorge, 1917[2]. **Schian.**

Krankenpflege.

1. a. Das Wort Jesu: „Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht" wies die Glieder der christlichen Gemeinde auf die Pflege der Kranken hin. Wir finden in der alten Kirche mannigfache Beweise, daß sie dieser Pflicht auch treu nachkamen. Im 1. Clemensbrief Kap. 59 wird in dem Kirchengebet am Schluß auch der Kranken gedacht: „Heile die Kranken". Die Kranken wurden besucht. In den Canones Hippolyts heißt es Can. 24: „Ein Diakon begleite zu jeder Zeit den Bischof und zeige ihm die einzelnen Kranken an. Denn es ist ein großer Trost für den Kranken, wenn er von den Vornehmsten unter den Priestern besucht wird. Nicht selten erholt er sich von seiner Krankheit, wenn der Bischof zu ihm kommt, besonders wenn er über ihm betet" (vgl. dazu Jak 5 14 f; ¶ Gebetsheilung, 1). Es wird weiter bestimmt, wo der Kranke bleiben soll, wenn das Ende kommt und im Can. 25 hinzugefügt: „Der Bischof hat den Unterhalt für die Kranken zu liefern, und alles, bis auf die irdenen Gefäße, dem Armenpfleger zur Verfügung zu stellen." Auch andere Gemeindeglieder besuchten die Kranken; Tertullian schildert die Schwie-

rigkeit der Ehe einer gläubigen Frau mit einem nicht christlichen Mann und fragt: „Wer möchte seiner Gattin erlauben, straßenweise in die fremden und gerade die ärmsten Hütten einzutreten, um dort die Brüder zu besuchen?“ (Ad uxorem Buch 2 Kap. 4.) Es gehörte demnach zum Schmuck der christlichen Frau, den Armen und Kranken durch ihren Besuch zu dienen. Besondere Beispiele ergreifender und aufopfernder Pflege schildert Eusebius (Kirchengeschichte 7, 22 und 9, 8). Man pflegte nicht nur die Kranken der Gemeinde, sondern erwies auch den heidnischen Kranken volle Liebe, — eine Tatsache, die die Bewunderung Kaiser ¶ Julians in hohem Maße erregte.

1. b. Ein wesentliches Stück der mittelalterlichen Liebestätigkeit (¶ Armenpflege: III, 2 b) ist das Spital. Es schließt sich an das hospitale pauperum des Klosters an oder an das Xenodochium im Kanonikatsstift; die Laien übernehmen den K.-dienst im Spital. Es sind drei Entwicklungsstadien zu unterscheiden: der ritterliche Spitalorden (¶ Ritterorden: Johanniter, Deutschorden), der bürgerliche Spitalorden (¶ Hospitaliter), das Spital unter städtischer Verwaltung auf Grund von Spitalstiftungen, das aber weniger direktes Krankenhaus, als vielmehr Siechenhaus für Alte und Gebrechliche ist. Die Zahl der Spitäler ist sehr groß; Pflegekräfte sind zahlreich vorhanden; so finden Kranke und vom Leben Zerbrochene eine Zuflucht. Dabei wüten ab und zu Epidemien, Pestkrankheit und Aussatz suchen die Bevölkerung heim. Die Zahl der Aussätzigen war sehr groß. Ihnen zu dienen war eine besondere Uebung asketischer Frömmigkeit. Der Volksmund nannte die Pfleger „die guten Leute“, ihr Spital „den Hof der guten Leute“. Von der Fürsorge für Epileptische oder Taubstumme oder Blinde im Mittelalter hören wir nichts; geistig Kranke, Irrsinnige sperrte man ins Gefängnis oder in besondere Häuser; eines der ersten dieser Art wird in Hamburg erwähnt. Frauen wurden zur K. im Spital herangezogen, aber mehr mit der Hausreinigung und ähnlichen Tätigkeiten beauftragt. Eine K. durch Frauen oder Schwestern ist fast im ganzen Mittelalter nicht zu finden. Erst später dürfen die ¶ Beginen privatim in einzelnen Familien durch K. sich ihren Unterhalt erwerben.

1. c. Die Reformation kennt inmitten ihrer in den ¶ Kirchenordnungen des 16. Jhd.s geregelten Liebestätigkeit (¶ Armenpflege: III, 2 c) auch die Spitalpflege für die „Spitalarmen“. Auf reformiertem Boden haben entsprechend den Genfer Ordonnances ecclésiastiques (¶ Calvin, 4 a; ¶ Kirchenverfassung: III, 4) die Diakone auch als hospitaliers eine wichtige Aufgabe, und hier und da begegnet ein auch den Kranken dienendes Diakonissenamt (¶ Diakonie, 2 e). Aber über Ansätze ist es nicht hinausgekommen.

1. d. Wertvolle Anregungen gerade auf dem Gebiete der K. sind von dem restaurierten Katholizismus des 16. und 17. Jhd.s ausgegangen. Der 1550 begründete Orden der ¶ Barmherzigen Brüder hat die Pflege der Kranken zum Zweck; Spitäler entstehen in Spanien, Italien, Oesterreich und Frankreich mit trefflichen Einrichtungen. In einem dem Orden gehörigen Spital in Paris übte vorübergehend selbst die K. ein Mann aus, der für die weitere Entwicklung der K. von besonderer Bedeutung wurde, ¶ Vinzenz von Paul. Ihm trat Frau Le Gras als Helferin zur Seite, die den Gedanken hatte, dienende Mägde zur K. heranzuziehen, deren Ausbildung sie zu übernehmen bereit war. 1634 wurde das Stiftungsjahr für die Liebesarbeit der filles servantes des pauvres de la charité (¶ Vinzentinerinnen), die kein Orden der Kontemplation sein sollten, kein Kloster. Ihr Kloster, sagte Vinzenz, sind die Häuser der Kranken, ihre Zelle eine ärmliche, oft nur gemietete Kammer. Ihre Aufgabe war die Kranken- und Armenpflege in den Häusern und Familien der Armen und die Kinderpflege im Findelhaus.

1. e. Diese Barmherzigen Schwestern und ihre Tätigkeit auf dem Schlachtfeld gaben in den Freiheitskriegen mit die Anregung zur Gewinnung evg. K.rinnen; die Verwirklichung des Gedankens war das Werk Theodor ¶ Fliedners und die Begründung der evg. ¶ Diakonie (: 2 g), der weiblichen in der Diakonissenhäusern, der männlichen zuerst in dem gleichfalls von Fliedner ins Leben gerufenen Duisburger Diakonenhaus. Seit ungefähr 100 Jahren haben wir auf diese Weise in der evg. Kirche eine wirkliche K. Mit den Diakonissenhäusern zumal sind von Anfang an große Krankenanstalten (¶ Anstalten) verbunden, in denen die Schwestern in der K. gründlich ausgebildet werden, in denen zugleich der Geist christlicher Liebe wohnt und den Kranken mit der Hingabe der eigenen Persönlichkeit gedient wird. Dadurch hat die K. einen neuen Inhalt, einen neuen Sinn und einen neuen Aufschwung bekommen.

2. In der Familie ist die Pflege der Kranken wenn irgend möglich, ein mit Freuden ausgerichteter Dienst der gesunden Glieder der Familie an den leidenden. Aber die Wohnungsnot und wirtschaftliche Verhältnisse sind oft solche Hindernisse, daß der Kranke zu Hause nicht gepflegt werden kann, zumal dann nicht, wenn es sich um Operationen handelt oder um gefährliche ansteckende Krankheiten, wie Tuberkulose, Scharlach u. a. Hier tritt das Krankenhaus an die Stelle. Die Pflege in den Krankenhäusern geschieht heute zumeist durch freie Schwesternschaften, die an die einzelnen Häuser angeschlossen sind, oder durch Schwestern, die dem Roten Kreuz angehören, oder durch Schwestern des Diakonievereins oder durch Diakonissen, respektive in kath. Gegenden durch Barmherzige Schwestern.

Die gesamte K. als Institution muß nach folgenden Gesichtspunkten beurteilt werden: a) Von der hygienischen Seite aus werden die Krankenhäuser heute in mustergültiger Weise gebaut, zumeist auf der Grundlage des Pavillonsystems in großen Garten- und Parkanlagen, so daß die Kranken hier die im gesundheitlichen Interesse beste Versorgung haben. — b) Krankenpfleger und Krankenpflegerinnen werden heute zur K. nur zugelassen auf Grund einer mehrjährigen Ausbildung auf allen Gebieten der K. in staatlich anerkannten — darunter 67 evangelischen — Krankenhäusern mit abschließendem staatlichen Examen. Diesem Examen (für Preußen vgl. Erlaß des Wohlfahrtsministers vom 19. Juli 1921) haben sich auch alle anderen Schwestern, Diakonissen usw. zu unterziehen. — c) Es wird nirgends, auch in den Diakonissenhäusern nicht, die Aufgabe der pflegenden Kräfte darin gesehen, direkte Seelsorge zu üben, soweit sie über den Rahmen schwesterlicher Handreichung oder menschlich liebevoller und herzlicher Anteilnahme und Fürsorge hinausgeht. Für die Seelsorge der Kranken muß in jedem Krankenhaus ein Pfarrer im Haupt- oder Nebenberuf als Seelsorger zur Verfügung stehen. In konfessionellen Krankenhäusern wird die Seelsorge den Kranken angeboten, in interkonfessionellen wird das freie Begehren und das ausgesprochene Verlangen der Kranken als Bedingung für die Inanspruchnahme des Seelsorgers vorausgesetzt. Im Interesse der Kranken der evg. Gemeinden liegt es, daß recht viele ausgesprochen

vg. Krankenhäuser errichtet werden. Augenblicklich gibt es 360 evg. Krankenhäuser mit über 32 000 Betten, zusammengeschlossen im Deutschen evg. Krankenhausverband. — d) Der Umgang mit den Kranken verlangt eine in hohem Maße ethisch fundamentierte Einstellung der zur Pflege berufenen Persönlichkeiten. Gerade sie brauchen den Dienst des Seelsorgers ganz besonders; eine tief innerliche, immer wieder erneuerte Uebermittlung religiöser und sittlicher Kräfte an sie sollen sie von seinem Dienst erwarten dürfen. — e) Die wirtschaftliche Lage der beruflichen Krankenpfleger und Krankenpflegerinnen ließ bis vor kurzem viel zu wünschen übrig; erst ihr gewerkschaftlicher oder genossenschaftlicher Zusammenschluß in den letzten Jahren hat ihre Lage gebessert. Nur auf diesem Wege können sie auch in Zukunft wirtschaftliche und berufliche Förderung erhoffen.

Außer der Lit. zu ¶ Armenpflege: III und ¶ Diakonie vgl. J. Häser: Geschichte christlicher K. und Pflegerschaften, 1857; — G. Streiter: Die wirtschaftliche und soziale Lage der beruflichen Krankenpfleger in Deutschland, 1924²; — E. Kündig: Erfahrungen am Kranken- und Sterbebett, 1888⁹. **Mahling.**

Krankheit ist nach primitiver Auffassung stets ein von außen kommender Angriff auf den Menschen und sein Leben (vgl. den abgeblaßten modernen Ausdruck: ich „angegriffen" fühlen oder die Bezeichnung „Hexenschuß" für plötzlich auftretende Rückenschmerzen). Dabei ist zunächst eine rein dingliche, aus der Erfahrungswelt genommene Vorstellung zu beachten: K.en sind verursacht durch Steine, Dornen, Pfeilspitzen u. a., die in den menschlichen Körper eindringen bzw. von einem Feind hineingezaubert werden; südost-austrasische Stämme glauben, daß der Zauberer aus der Ferne Steinchen schleudern kann, die den Menschen krank machen (Chant⁴ I, S. 155). Auf der Stufe des ¶ Animismus ist der weit häufigere Erklärungsversuch der K. der, daß böse ¶ Geister in den Menschen gefahren sind und an seiner Lebenskraft zehren, wobei Fälle wirklicher ¶ Besessenheit zur Festigung dieser Aetiologie beigetragen haben mögen. Diese Dämonen sind ihrem Wesen nach durch und durch bös und plagen die Menschen mit K. aus bloßer Tücke; ihre Zahl bei allen Völkern und zu allen Zeiten ist Legion: als Prototyp sei der persische ¶ Ahriman genannt, der den Menschen 9999 K.en geschickt hat (Chant⁴ II, S. 233), oder das elbische Kleinvolk der Schratten, Mare usw., die bis heute im Volksglauben als Erreger von K.en leben (vgl. die ausführliche Zusammenstellung AR II, 1899, S. 86 ff). Die Vorstellung der K.sdämonen differenziert sich nun weiter dahin, daß die Geister K. über die Menschen bringen als Strafe für begangene Frevel, etwa wegen verletzter ¶ Tabus oder mangelnder Verehrung; vor allem nicht genügend versorgte Totengeister sind in dieser Beziehung höchst gefährlich. Selbst Hochgötter benutzen in ihrem Zorn K. als Strafmittel: die Hinder z. B. glauben, daß Rudras Pfeile K. erregen, den Griechen gilt Apollo als K.sender. Auch im AT finden sich Beispiele solcher Art: Jahves Engel trägt die verheerende Seuche ins Lager der Assyrer (II Kön 19 35), und Jahve schlägt Israel mit Pest (II Sam 24 15); der böse Geist, der den König Saul heimsucht, ist von Jahve gesandt (I Sam 16 14). Die Idee von der K. als Folge und Strafe für die menschlichen Sünden findet ihren ergreifendsten Ausdruck in den babylonischen Bußpsalmen und vor allem in den Klagepsalmen Israels (¶ Psalmen). Erst im Paradies, im goldenen Zeitalter wird der Fluch der K. von der Menschheit genommen werden, wie es auch in der Urzeit keine K. gegeben hat (RGL 1, S. 29). Der sufische Meister, der K. des Körpers preist als Bedingung für die Gesundheit des Geistes (Chant⁴ I, S. 746), steht vereinzelt da und dürfte wohl von christlicher Asketik beeinflußt sein.

Entsprechend den magischen Vorstellungen über Wesen und Ursachen der K. spielen bei der Heilung Zauberei und ¶ Magie eine kaum zu überschätzende Rolle. Man denke nur an die Tatsache, daß Zauberer und Medizinmann ein und dieselbe Person sind; vielfach ist die „Heilkunde" ein Privileg von Zauberer- und Schamanengenossenschaften. Wo die K. dinglich vorgestellt wird, muß der Medizinmann die gefährlichen Dornen und Steine auf zauberischem Weg aus dem Körper entfernen, indem er vor allem Gegenzauber übt gegen den Urheber der K., welch letzterer unter Umständen erst durch ¶ Mantik ermittelt werden muß (eine solche Kraftprobe zwischen einem guten und einem bösen Zauberarzt ist anschaulich geschildert in RGL 2, S. 20 ff). Auch Anhauchen (¶ Atem) oder Anspucken (¶ Speichel) hilft vielleicht. Amerikanische Ureinwohner hängen die Kleider des Kranken am Weg auf in der Hoffnung, einer der Vorübergehenden werde die K. mitnehmen (ERE IV, S. 738); ebenso glaubt man, bei ¶ Rites de passage bleibe die K. irgendwo hängen. Oder man überträgt durch bloße Berührung die K. auf ein Tier, das dann getötet wird (z. B. bei den Hottentoten ERE IV, S. 730). Auch die Uebertragung physischer Heiligkeit durch Berühren eines heiligen Gegenstandes kann gesund machen (Chant⁴ I, S. 33. 50). Wo Dämonen als Urheber der K. gelten, ist das wirksamste Mittel die Austreibung durch ¶ Beschwörung. So ziehen z. B. die Perser von den drei Heilmitteln: Messer, Arznei und Beschwörungen immer die letzteren vor (Chant⁴ II, S. 233); sehr viele ägyptische Zauberpapyri enthalten Beschwörungen gegen K.sdämonen (Chant⁴ I, S. 436). Auch im AT finden sich Spuren exorzistischer Handlungen: wenn z. B. Ps 51 9 die Rede ist von Entsündigung durch Ysop (Sprengwedel), so darf als sicher angenommen werden, daß in alten Zeiten ein solcher Heilzauber wirklich vorgenommen wurde. Zu Jesu Zeit spielten Krankenheilungen durch Dämonenaustreiben eine besonders große Rolle (¶ Exorzismus: II), und auch in der für K.sfälle angeratenen ¶ Salbung mit Oel Jak 5 14 darf das magische Moment nicht übersehen werden. — Ueberaus mannigfaltig sind die Opfer und Zeremonien, die zur ¶ Abwehr bzw. Versöhnung der erzürnten Geister geübt werden. Auf diese Weise suchen die Melanesier die K. erregenden Ahnengeister Kuzi zu verjagen (RGL 8, S. 12 f); die Japaner schützen sich durch Zauberhandlungen (Chant⁴ I, S. 274), ebenso die Babylonier (Chant⁴ I, S. 579); bei den Indern verscheuchte das heilige ¶ Feuer und der „König Soma" die K.sdämonen (Chant⁴ II, S. 46; RGL 9, S. 58); die Letten opfern heiligen Bäumen, um sich vor K. zu schützen (Chant⁴ II, S. 536); Cäsar erzählt von Menschenopfern bei Kelten (Bell. Gall. VI, 16). Auch ¶ Amulette werden vielfach zur Abwehr benutzt. In besonderem Maße richtet sich der Opferkult an diejenigen Götter, welche die K. schicken, denn sie können die Seuche auch wieder von den Menschen nehmen; so entwickeln sich in den meisten Religionen die Heilgötter (¶ Heiland): der indische Rudra, dem bei K. von Mensch und Vieh geopfert wird (Chant⁴ II, S. 48); der griechische Apollo, der später von ¶ Asklepios abgelöst wird; die indischen Aśvins sind so gut wie die griechischen ¶ Dioskuren Nothelfer in K.; in Rom erwuchs aus dem Heilzauber die Heilgöttin Meditrina (Chant⁴ II, S. 431); der Taoismus kennt eine

Barmherzigkeitsgöttin für Krankenheilung (Chant[4] I, S. 222); an japanischen Schreinen gibt es lokale Heilgottheiten (S. 292); auch an die zahlreichen christlichen Heiligen ist zu erinnern, von denen jeder für ein anderes Weh hilft. Ueber wunderbare Heilungen in Tempeln, bei denen häufig ¶ Inkubation eine Rolle spielt, vgl. die Berichte vom Heiligtum in Epidaurus (RGL 4, S. 88 ff). — Viele Zaubermittel haben sich auf Grund langer Erfahrung zu wirklichen Heilmitteln entwickelt (¶ Volksmedizin).

ERE IV, S. 723 ff (disease and medicine); — Frazer, Index. — Für das AT vgl. RE[3] XI, S. 64 ff. **Rühle.**

Krapf, Johann Ludwig (1810—81), evg. Missionar, Afrikaforscher und Sprachgelehrter, * in Derendingen bei Tübingen, vorgebildet im Basler Missionshaus und als Theologe in Tübingen, geht aus dem Pfarramt in den Dienst der englischen Kirchen-Miss.-Ges., versucht mit Isenberg und Blumhardt vergebens wiederholt in Abessinien Eingang zu gewinnen (1837—42), erforscht als Missionar von Mombassa aus von 1848—52 mit ¶ Rebmann und ¶ Erhardt das Innere Afrikas (Kenia), begleitet 1867 als Dolmetscher eine englische Strafexpedition nach Abessinien und hat als Herausgeber vielgelesener Reisebücher sowie guter sprachlicher Arbeiten die Erforschung Afrikas und seiner Sprachen, als ein um seines Heroismus willen bewunderter Missionar, trotz geringster eigener Erfolge die Liebe zur Mission nachhaltig gefördert. † in Kornthal.

Werke: Reisen in Ostafrika, 1837—55, 2 Bde., 1858, engl. (1860) 1867[2]; Vocabulary of six East African Languages, 1850; Dictionary of the Suahili Language, 1882. — Ueber K. vgl. W. Claus: L. K., 1882; — H. Bortisch: Ein Marschall Vorwärts der Mission, 1927; — AMZ 1882, S. 193; — Evg. Missionsmagazin 1919, S. 75. **Schlunk.**

Krarup, Frederik Christian, der bedeutendste dänische theologische Denker unserer Zeit. * 1852, bis 1922 Stadtpfarrer in Sorö, neben J. P. ¶ Bang der eigentliche Vertreter der Theologie A. ¶ Ritschls in Dänemark, gibt in seinen Hauptwerken eine Darstellung der ganzen systematischen Theologie, indem er versucht, den religiösen Gehalt des Christentums mit den humanen Kulturströmungen unserer Zeit zu verbinden. Durch seine Schriften hat er einen großen Einfluß innerhalb und auch außerhalb der Kirche geübt.

Hauptwerke: Om Forholdet mellem det guddommelige og det menneskelige i Christi Person, 1885 (Diss.); Grundrids af den kristl. Etik, 1894 (ins Deutsche übersetzt 1897); Religionsfilosofi, 1905; Livsforstaaelse, 1915 (Dogmatik); Livsförelse, 1918 (Ethik); Kampen om Kristendommen, 1922; Ideal Kristendom, 1926. **Geismar.**

Krasonický, Laurentius († 1532), nach 1482 utraquistischer Priester an Bethlehem in Prag. Von ¶ Lukas für die ¶ Brüderunität (: I) gewonnen, wird er bald ihr Priester, seit 1495 Vorsteher in Leitomischl. Als Anhänger von ¶ Klenovsky 1494 in den Engen Rat gewählt und „Helfer der Unität" besonders für Redetätigkeit. Später Hauptmitarbeiter des Br. Lukas in der Verwaltung, mündlicher wie literarischer Vertretung der Unität.

J. Th. Müller: Geschichte der böhmischen Brüder, 1922, S. 258. 311 f u. a.; — Jos. Fiedler: Rukovšt, 1875, S. 411 ff. — Ueber die handschriftliche Sammlung seiner Schriften vgl. Časopis Českého Musea, 1906, S. 151 ff. **W. E. Schmidt.**

Kraus, Franz Xaver (1840—1901), kath. Theologe, * zu Trier, 1864 Priester, 1872 ao. Professor für Kirchengeschichte und christliche Kunstarchäologie zu Straßburg, 1878 ord. Professor für Kirchengeschichte in Freiburg i. Br.. Heimat und Familienerlebnisse wiesen K. früh auf das Gebiet der ¶ Archäologie (: II) und Kunst. 1868 erschienen seine „Beiträge zur Trierschen Archäologie und Geschichte". In Straßburg gab er die „Roma Sotteranea" (1873, 1879[2]) heraus. 1876 begann er die Inventarisierung der elsaß-lothringischen Kunstaltertümer und nach seiner Berufung nach Baden (1878) die Sammlung und Einzelbearbeitung der Kunstdenkmäler des Großherzogtums. Hier reifte auch der Plan zur „Real-enzyklopädie der christlichen Altertümer" (1882/86). Seine kunst- und kulturhistorischen Studien fanden ihre Zusammenfassung in der „Geschichte der christlichen Kunst" (1895—1900). K. hat auf diesem Gebiete bahnbrechend gewirkt. Auf dem engeren Gebiet der Kirchengeschichte ist K. minder bedeutsam durch die kleine Einzelarbeit — diese lag ihm weniger — als durch großzügige Erfassung der kirchengeschichtlichen Entwicklung, die freilich an seiner dogmatischen Bindung eine gewisse Grenze hatte. Er schrieb katholisch. Gleichwohl erregte sein Lehrbuch der Kirchengeschichte (1871/75) schweren Anstoß, und die zweite Auflage (1882) wurde auf Verlangen der Kurie eingestampft, und erschien, nach K. als „édition demoiselles", von Konviktsdirektor Schill „korrigiert" 1887. Diese bittere Enttäuschung schärfte ihm die Augen, die Gebrechen der Kirche zu sehen, nachdem schon das ¶ Vatikanum, dessen Entwicklung er mit wehmutvollem Herzen verfolgt hatte, einen Stachel in seine Seele gesenkt hatte. Er blieb der geschworene Feind des ¶ Ultramontanismus als des Schöpfers dieses Dogmas und Feindes der modernen Kultur. Im ¶ Kulturkampf spielte er zweifellos eine ausschlaggebende Rolle als Vermittler zwischen Berlin und Rom. Mit beißender Satire ging er in seinen berühmten „Spektatorbriefen" (Beilage zur Münchener Allgem. Zeitung 1895/99), deren Autorschaft ihr bald allgemein zugeschrieben wurde, gegen den Ultramontanismus vor und geißelte die von jesuitischem Geiste und kirchlicher Machtgier geleiteten Maßnahmen der Kurie gegen die Wissenschaft ebenso wie ihre politischen Aspirationen. Seine Kritik war getragen von der Liebe zu Italien, das ihm eine zweite Heimat geworden war, und vor allem von dem Ideal einer rein religiösen Kirche, geschaffen nach den Ideen des von ihm hochverehrten ¶ Rosmini, im Geiste ¶ Dantes, dessen religiöse und politische Ideale K. dem deutschen Katholizismus näher zu bringen suchte (Signorellis Illustrationen zu Dantes Divina Comedia, 1892; Dante, Sein Leben und sein Werk, sein Verhältnis zur Kunst und Politik, 1897). Noch schwebte K. der Plan vor, eine große Geschichte der Reformbewegungen zu schreiben, die wohl gipfeln sollte in dem Grundgedanken seines letzten Werkes, seines Testamentes zugleich, seines „Cavour" (1901), die einzige Rettung der Kirche besteht in der Abkehr vom politischen und der Rückkehr zum religiösen Katholizismus. — In K. erhielt die deutsche Reformbewegung (¶ Reformkatholizismus) mächtige Antriebe. Seine Ideen und Ideale nahm die nach ihm benannte „Krausgesellschaft" in München auf. Der eigentliche „Reformkatholizismus" (Modernismus) war schon zu seinen Lebzeiten in seinen wissenschaftlich-kirchlichen wie kirchenpolitischen Ideen über K. hinausgewachsen, während K.s aristokratisch-konservative Lebensanschauung dem reformerischen Liberalismus ablehnend gegenüberstand.

Genaues Verzeichnis seiner Werke bei K. Braig: Zur Erinnerung an F. X. K., 1902; — Ernst Hauviller: F. X. K. 1904; — Schrörs: Badische Biographien, 1904; — J. Schnitzer: Der kath. Modernismus, 1912. **Engert**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Krause, 1. Albrecht (1838—1902), Hauptpastor an der Katharinenkirche in Hamburg, verdient um die ¶ Kant-Philologie, erwarb aus Kants Nachlaß das Manuskript über den „Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" (großenteils veröffentlicht von R. Reicke in der Altpreußischen Monatsschrift 1882—84) mit Anfängen zu einem „System der reinen Transzendentalphilosophie in ihrem höchsten Inbegriffe". K. versucht eine transzendentale Begründung des synthetischen Urteils a priori durch eine Logik des Gefühls.

Vf. u. a.: Die Gesetze des menschlichen Herzens, dargestellt als formale Logik des reinen Gefühls, 1876; Kant und Helmholtz, 1878; Kants Vernunftkritik, populär dargestellt, (1881) 1882²; Schriften über das nachgelassene Werk Kants, 1884 und 1888. — Lit. zum Streit um das Manuskript: Ue III, 1924¹², S. 542; — Vgl. E. Adickes: Kants opus postumum, 1920. **Bruhn.**

2. Heinrich (1816—68), evg. Theologe, * und † zu Weißensee bei Berlin, Vorkämpfer des kirchlichen Liberalismus, lebte, nachdem sein Plan, sich in Berlin zu habilitieren, auf Widerspruch gestoßen war, dort als Schriftsteller, gab von 1854 an die Protestantische Kirchenzeitung heraus.

H. Späth: Protestantische Bausteine. Leben und Wirken des Dr. K., 1873. **Mulert.**

3. Johann Gottfried (1685—1746), evg. Kirchenliederdichter, * zu Greußen (Schwarzburg), † als Superintendent und Hauptpastor zu Dahma, kurz bevor er als Generalsuperintendent nach Lübben kommen sollte. „Bete nur, betrübtes Herz, wenn dich Angst und Kummer kränken" findet sich in etlichen Gesangbüchern.

E. E. Koch³ V, S. 525.

4. Jonathan (1701—62), evg. Liederdichter, * zu Hirschberg (Schlesien), 1726 Erzieher im Hause eines Herrn v. Nostitz, 1728 Diakonus zu Probsthain (bei Liegnitz), 1733 Pfarrer zu Liegnitz, später Superintendent und Assessor des Konsistoriums. Sein Lied: „Halleluja, schöner Morgen" ist fast in allen Gesangbüchern zu finden (die erste Ausgabe seiner Lieder mit Vorrede von Erdmann ¶ Neumeister).

E. E. Koch³ V, S. 494; VIII, S. 157. **Paul.**

5. Karl Christian Friedrich (1781—1832), Philosoph, * zu Eisenberg (S.-Altenburg), 1802—04 Privatdozent in Jena, unterbrach dann oft seine Lehrtätigkeit, lebte ohne festes Amt und in kümmerlichen Verhältnissen teils als Lehrer der Ingenieurakademie in Dresden, teils als Privatdozent in Berlin, Göttingen und München, wo er starb. K. hat ein von Fachgenossen als bedeutsam anerkanntes, aber um seiner seltsamen selbstgeschaffenen Ausdrucksweise willen in weiteren Kreisen wenig beachtetes idealistisches System geschaffen, für das eine geringe Zahl von Anhängern in Deutschland und namentlich in Spanien eifrig wirbt. Auf religionsphilosophischem Gebiete vertritt er den sogenannten ¶ Panentheismus; von seinen übrigen philosophischen Arbeiten gilt als besonders wertvoll seine Rechtslehre.

Vf. u. a.: Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828, 1889² hrsg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche; Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829, 1911² hrsg. von Wünsche. — K.s zahlreiche nachgelassene Werke sind von seinen Schülern herausgegeben worden. — Ueber K. vgl. Br. Martin: K.s Leben, Lehre und Bedeutung, (1881) 1885²; — H. v. Leonhardi: K.s Leben und Lehre, 1902; — Ue IV, 1923¹², S. 102 ff. **Scheunemann.**

Krauß, 1. Alfred (1836—92), evg.-reformierter Theologe, * zu Rheineck in der Schweiz, 1859 Pfarrer in Stuttfurt (Thurgau), 1870 ao., 1871 ord. Prof. in Marburg, 1873 in Straßburg.

Vf. u. a.: Ueber die Bedeutung des Glaubens für die Schriftauslegung, 1862; Theologischer Kommentar zu I Kor 15, 1864; Die Lehre von der Offenbarung, 1868; Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876 (K. erklärt hier die in äußeren Ordnungen sich bewegende Kirche für etwas Weltliches und ersetzt den Begriff der unsichtbaren Kirche durch den des Reiches Gottes); Lehrbuch der Homiletik, 1883; Lehrbuch der praktischen Theologie, 1890—93 (2. Bd. hrsg. von Holtzmann), von modern unionistischem Geist beeinflußt. **Resch.**

2. Samuel, jüdischer Theologe, * 18. Febr. 1866 in Ulk (Slowakei), seit 1905 Professor für Bibelwissenschaft und jüdische Geschichte an der Israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien. Sein Hauptarbeitsgebiet ist die jüdische Archäologie.

Von seinen sehr zahlreichen Veröffentlichungen seien genannt: Griech. und lat. Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum, 2 Bde., 1898/99; Das Leben Jesu nach jüd. Quellen, 1902; Talmudische Archäologie, 3 Bde, 1910—12; Synagogale Altertümer, 1922. — K. war auch Mitarbeiter an der ungarischen Bibelübersetzung, 1905. **Elbogen.**

Kraußold, Lorenz (1803—81), evg. Theologe, * in Mistelgau bei Bayreuth, Hauptpastor und Konsistorialrat in Bayreuth.

Vf. u. a.: Katechetik, (1843) 1880²; Beitrag zur Altarliturgie, 1844; Versuch einer Theorie des Kirchenliedes, 1844; Vom alten protestantischen Choral, 1847; Musikalische Altaragende, 1853; Historisch-musikalisches Handbuch für den Kirchen- und Choralgesang, 1855; Theodorich Morung, 1879. **Glaue.**

Krauth, Charles Porterfield (1822—83), lutherischer Theologe, in Gettysburg (Pa.) erzogen, 1842 Geistlicher in Baltimore, dann in Pittsburgh und Philadelphia, wurde er 1864 Professor der Kirchengeschichte in Gettysburg. Im großen Streit der Lehrfragen, der zur Trennung des „Generalkonzils" von der „Generalsynode" führte (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika), war K. anerkannter Führer derer vom Generalkonzil.

Vf.: Fundamental Principles of Faith and Church Polity, 1866. — Seine „Biography" wurde von A. Spaeth herausgegeben, New York 1898 ff; — RE³ XI, S. 81 ff. **Haupt.**

Kreaturgefühl, eine bestimmt geartete Gemütsreaktion des Menschen auf das ihm begegnende ¶ Heilige. Das Heilige, insofern es erlebt wird als objektive numinose Realität und zugleich als numen praesens (¶ Numinos), weckt im Gemüt ein Gefühl, das zwei Momente einschließt. Es ist einerseits charakterisiert durch das Moment der Abhängigkeit („schlechthiniges ¶ Abhängigkeitsgefühl"). Diese Abhängigkeit wird empfunden hinsichtlich der Tatsache, Gott gegenüber Kreatur zu sein. Das zweite Moment im K. ist die auf Grund dieser Erfahrung erfolgende Abwertung des gesamten eigenen Daseins, wobei zunächst weder die religiöse Kategorie der ¶ Sünde noch die moralische der Unvollkommenheit mitwirkt. Das bekannteste Beispiel solchen K.s findet sich Gen 18 $_{27}$: „Ich habe mich unterwunden, mit Dir zu reden, wiewohl ich Erde und Asche bin." **Mensching.**

Krebs, Engelbert, kath. Theologe, * 1881 zu Freiburg i. Br., 1911 Privatdozent, 1915 ao. Prof., seit 1919 ord. Prof. der Dogmatik an der Universität seiner Vaterstadt.

Vf. u. a.: Der Logos als Heiland im 1. Jhd., 1910; Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik, 1911; Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, 1913; Heiland und Erlöser, 1914; Gedanken über den großen Krieg: I. Die Stunde unserer Heimsuchung, 1915; II. Am Bau der Zukunft, 1916; III. Das Geheimnis unserer Stärke, 1916; Grundfragen der kirchlichen Mystik, 1921; Dogma und Leben I, 1923²; II, 1925; Die Protestanten und wir, 1922; Die Kirche und das neue Europa, 1924; Um die Erde, 1928. **Rühle.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kreidolf, Ernst, Maler, * 9. Febr. 1863 in Bern, machte seine Studien in Konstanz bei einem Lithographen, in München auf der Kunstakademie, lebte in Partenkirchen und München, seit 1914 wieder in Bern. K. ist Maler und Dichter zugleich. Als Künstler eine ganz eigenartige Gestalt, fast ohne Vorläufer (Grandville, Crane und Disteli sind es nur formal). Blumen und Insekten erscheinen in Menschengestalt. Tiefe, Poesie, Naturliebe und Frömmigkeit liegen sowohl in dem begleitenden Text, als in den eindrücklichen Bildern. Treue und Andacht der Natur gegenüber, überreiche Phantasie, Humor, Kindlichkeit und ein großes technisches Können zeichnen seine Schöpfungen aus. Sie sind Erwachsenen wie Kindern zugänglich. Eine Mappe „Biblische Bilder" (1924) scheint eine neue Seite seines Könnens zu zeigen; doch verdeutlicht sie nur etwas, was schon in den früheren Veröffentlichungen liegt.

Andere Werke sind: Blumenmärchen, 1898; Fitzebutze, 1899; Schlafende Bäume, 1901; Wiesenzwerge, 1902; Schwätzchen, 1903; Alte Kinderreime, 1904; Sommervögel, 1908; Gartentraum, 1911; Blumenritornelle, 1920; Alpenblumenmärchen, 1920; Traumgestalten, 1922; Bergblumen, 2 Mappen, 1923/25; Lenzgesind, 1926; Das Hundefest, 1927. **Helene Christaller.**

Kreis. Der Zauberkreis wird in der Magie dreifach verwandt: 1. Analog dem ¶ Knoten dient er zur Bannung und Fesselung von Menschen und Dämonen („Mir scheint es, daß er magisch leise Schlingen — zu künft'gem Band um unsere Füße zieht"). — 2. Durch den K. werden dämonische Mächte von dem Umkreisten ferngehalten, solange er undurchbrochen bleibt, während gleichzeitig innerhalb des K.es bestimmte ¶ Tabu-Gebote gelten. Innerhalb des altrömischen Pomerium darf das Heer nicht zusammentreten und dürfen (bis 217 v. Chr.) Heiligtümer anderer als der di indigetes nicht errichtet werden. Die prähistorischen Steinkreise dürften hier ihre Wurzel haben; auch der Zauberer (bezw. der Schwörende) benutzt häufig diese apotropäische Bedeutung des K. zu seinem Schutze während der magischen Handlung (des Eides). Verstärkbar ist der K. dadurch, daß er mit einem machtgeladenen Gegenstand, z. B. mit den Hälften oder dem Blut eines (Opfer-) Tieres oder Urin oder dem Schwert oder einem Feuerbrand gezogen wird. — 3. Durch das Umkreisen eines machtgeladenen Menschen oder Gegenstandes gehen dessen (gute oder böse) Kräfte auf den Umwandelnden über. So wurden die altrömischen Lustrationen durch Herumführen von Schwein, Schafbock und Stier um die zu entsühnende Bürgerschaft (bzw. einzelne Grundstücke) vollzogen, während umgekehrt das Umwandeln der Opferkuh oder des Brahmanen bzw. des Heiligtums zu den festen Sitten des indischen bzw. islamischen Rituals, das Umwandeln ¶ Buddhas zu den stehenden Zügen der Legende gehört. Es heiligt den, der es vollzieht. — Ob die ornamentale Verwendung des Kreises auf Geräten, Tonwaren usw. mit der magischen Bedeutung im Zusammenhang steht, ist unsicher; gelegentlich mag es sich auch um solare Symbole handeln (¶ Rad).

R. Pischel: Philologische Abhandlungen für M. Hertz, 1888, S. 69 ff; — R. C. Thompson: Semitic Magic, 1908; — J. Scheftelowitz: Das stellvertretende Huhnopfer (RVV 14, 3), 1914; — G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1912² (s. Reg. unter pomerium, lustratio, suovetaurilia); — T. Canaan: Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel, 1914; — E. Doutté: Magie et religion dans l'Afrique du Nord, 1909; — E. Westermarck: Ritual and belief in Morocco I. II, 1926 (s. Reg. circambulation). **Hempel.**

Krementz, Philipp (1819—99), kath. Theologe, * zu Koblenz, Pfarrer und Dechant daselbst, 1867 Bischof von Ermland. Auf dem ¶ Vatikanum gehörte er zur Opposition, unterwarf sich aber dann und kam durch sein Vorgehen gegen einen Religionslehrer in Braunsberg, der die päpstliche Unfehlbarkeit nicht anerkannte, bald in Konflikt mit der preußischen Regierung, der ein Vorspiel zum ¶ Kulturkampf war. Den Maigesetzen widerstand er wie die anderen preußischen Bischöfe; 1872—83 waren ihm vom Staat seine Einkünfte gesperrt. 1885 wurde er als Nachfolger von ¶ Melchers Erzbischof von Köln, 1893 Kardinal. Literarisch war er als Exeget und Apologet tätig; im Alter wandte er sich apokalyptischen Gedanken zu.

H. Schrörs: Kirche und Wissenschaft, 1907, S. 41 ff. **Mulert.**

Kreta, um die Wende des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr. Sitz einer hochentwickelten Kultur (¶ Kretisch-mykenische Religion), schon im ersten christlichen Jhd. christianisiert (Apgsch 27 $_{7\,ff}$ Tit 1 $_{5}$). Bei der Teilung des römischen Reiches (395) kam die Insel an Byzanz. 826 setzten sich Araber unter Omars Führung auf der Insel fest; seine Nachkommen machten aus ihr einen Korsarenstaat, der eine Geißel des Aegäischen Meeres war. Erst 961 gelang Byzanz die Rückeroberung; die islamische Bevölkerung wurde verjagt oder christianisiert. Im Zusammenhang des 4. Kreuzzuges (¶ Kreuzzüge, 6) kam die Insel, die von jetzt an meist Candia genannt wurde, an den Markgrafen Bonifaz von Montferrat, der sie 1204 an die Venetianer austauschte. Infolge deren Herrschaft entstand nun auch eine lateinische Hierarchie mit 11 Bischöfen unter einem Bischof in Candia. K. blieb jedoch nach wie vor ein Sitz vielseitiger griechischer Bildung. Seit 1645 begannen sich die Türken auf der Insel festzusetzen; 1669 eroberten sie die Stadt Candia und erhielten die ganze Insel. Damit verschwand die lateinische Kirchenorganisation, während die griechische (1 Erzbischof und 11 Bischöfe) von der Pforte anerkannt wurde. Der größere Teil des Grund und Bodens wurde aber an eingewanderte Moslims gegeben; Kirchen wurden in Moscheen verwandelt, die Christen geknechtet. Trotzdem blieb die Mehrheit der Bevölkerung dem christlichen Bekenntnis treu; heute sind unter 345 000 Einwohnern 320 000 orthodoxe Christen. Die in verschiedenen Aufständen versuchte Vertreibung der Türken mißlang. Auch die Beteiligung am griechischen Freiheitskampf (1821; ¶ Griechenland) brachte keine Unabhängigkeit; denn Muhamed Ali, der Vizekönig von Aegypten, unterwarf die Insel wieder (1824) und behielt sie mit Zustimmung des Sultans bis 1840. Der harte Steuerdruck und das erwachte Nationalbewußtsein, das die Vereinigung mit Griechenland anstrebte, riefen 1858 und 1866/67 von neuem schwere Aufstände hervor, die von der Türkei zwar niedergeschlagen wurden; aber diese mußte sich, da die Aufmerksamkeit der Großmächte wachgerufen war, zu Verwaltungsbesserungen verpflichten. Auch der Berliner Kongreß von 1878 drang auf Reformen, u. a. auf Einsetzung eines christlichen Generalgouverneurs, der auch endlich 1889 vom Sultan gewährt wurde. Um die Durchführung der verheißenen Reformen entstanden neue Streitigkeiten und Aufstandsbewegungen, weshalb am 14. Nov. 1898 die Großmächte England, Frankreich, Italien und Rußland die Verwaltung K.s dem griechischen Prinzen Georg unter ihrem Schutz und unter formeller Beibehaltung der türkischen Souveränität übertrugen. 1899 gab sich die Insel eine Verfassung in 114 Artikeln, deren erster besagte, daß K. ein autonomer

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Staat sei. Die Muhammedaner begannen in Scharen auszuwandern. Der von nun an mehrfach, namentlich 1908 unternommene Versuch, K. gänzlich aus der türkischen Herrschaft loszulösen und mit Griechenland zu vereinigen, scheiterte zunächst am Widerspruch der Türkei und der Schutzmächte; aber in Verfolg der Balkankriege von 1912 wurde K. durch den Frieden von Bukarest (10. Aug. 1913) Griechenland zugesprochen und am 29. Sept. 1913 die langersehnte Vereinigung vollzogen. Seitdem gehören die kretischen Bistümer zur Kirche von Hellas.

KL III, S. 1191 ff; — RE³ XI, S. 88 f; — Bothmer: K. in Vergangenheit und Gegenwart, 1899; — P. Kriaris: Geschichte K.s, 1902. † **Schwarzlose.**

Krethi und Plethi ist dadurch zum geläufigen deutschen Ausdruck für „allerlei Volk" geworden, daß Luther nicht wußte; wie er den gleichen hebräischen Ausdruck (II Sam 8_{18} 15_{18} 20_{7} I Kön $1_{38.44}$ I Chron 18_{17} und auch II Sam 20_{23}) übersetzen sollte. P. ist sicher nichts anderes als ein mit K. reimendes Wort, wohl kaum aus Pelischthi = ¶Philister entstanden. Das Südland der K. I Sam 30_{14} und die K. Ezech 25_{16} Zephanja 2_{5} bringt K. in engen Zusammenhang mit den Philistern. Ob es etwas mit deren vermuteter Heimat Kreta zu tun hat, steht aber dahin. — Die K. und P. sind nach den genannten Stellen eine ausländische Leibwache oder Schutztruppe ¶Davids. Eine solche zu halten, war bis in die neuere Zeit hinein oft üblich. Später, bei Athalja, begegnen uns als ausländische Leibwächter Karer (II Kön $11_{4.19}$).

Vgl. die Kommentare und RE³ XI, S. 89 f. **Ludwig Köhler.**

Kretisch-mykenische Religion.

1. Definition und Quellen; — 2. Altkretische R.: Formen; — 3. Altkretische R.: Inhalt; — 4. Mykenische R.

1. Unter k.-m. R. ist die herrschende Religion des k.-m. Zeitalters (3.—2. Jahrtausend v. Chr.) der — später griechischen — Aegäis zu verstehen. Ihr Umfang ist nur ideell, nicht geographisch-historisch zu begrenzen. Mit hinreichender Deutlichkeit und in ungestörter Entwicklung tritt sie uns nur auf Kreta selbst entgegen, welches bis etwa 1400 die Inseln und Randländer der ägäischen Welt kulturell beherrschte. Daß in diesen, namentlich auf der südlichen Balkanhalbinsel, verwandte Kulte und Religionen in vorgriechischer Zeit verbreitet waren, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich. Im Verlauf des 2. Jahrt.s unterlagen das Festland und die Inseln einer fortschreitenden Hellenisierung. Die mykenische Kultur der Peloponnes, der Kykladen und Mittelgriechenlands im engeren Sinne (16.—13. Jhd.) war von Griechen geschaffen und getragen. Eine völlig neue und andersartige religiöse Gedankenbildung schiebt sich hiermit in den Formen- und Ideenkreis der kretisch-vorgriechischen Religion, gelangt an ihm zur ersten Ausprägung und sprengt ihn schließlich. Die „mykenische" Religion, in der Schicht des eigentlich Religiösen weit primitiver, in ihrer Richtung ein Neuanfang, ist trotz weitgehender Gemeinschaft der äußeren Formen nicht identisch mit der „kretischen". Anderseits vollzog sich ihre Ausformung, sowohl nach der Seite des Verwandten als auch der des Gegensätzlichen hin, unter der zwingenden Einwirkung der weit höher entwickelten religiösen Ideenwelt Kretas und des vorgriechischen Griechenlands (¶Griechische Religion), lieh ihr wie der ganzen mykenischen Kultur Kreta die Zeitfarbe.

Liegt hierin die Berechtigung, die k.-m. Religion als eine Einheit zu behandeln, so erweist dies als notwendig der Charakter des Quellenmaterials. Es ist, wenigstens bis zur Entzifferung der zahlreichen literarischen Dokumente der Zeit, lediglich monumentaler Art: Kultstätten, Votive, Geräte und Gegenstände religiöser Handlung und Verehrung, Darstellungen sakraler Szenen. Ihr Vorhandensein, so daß sich aus der Kombination der verschiedenen Ueberlieferungsgattungen zureichend begründete Schlüsse ziehen lassen, setzt einen ausgebildeten rituellen Formenapparat und eine reife Kunst voraus. Das war nur auf Kreta selbst der Fall und — in weit geringerem Maße — an den wenigen Stellen der Peloponnes, Mittelgriechenlands und Thessaliens, in Troja und auf Cypern, wo die eindringende Kultur und Kunst Kretas der Religiosität eine differenziertere Betätigungsmöglichkeit schuf, dem religiösen Ausdrucksbedürfnis die Zunge löste. Ihr Fehlen schließt daher nicht die Zugehörigkeit zu dem gleichen Religionskreis aus. Die sakralen Denkmäler des k.-m.en Zeitalters sind von Evans, Karo und zuletzt nahezu vollständig von Nilsson gesammelt, gesichtet und aus sich heraus erklärt. Die hier gewonnenen, fragmentarischen und im Einzelnen noch unsicheren Ergebnisse gewinnen an Festigkeit, wenn sie eine bestimmte Stufe religiöser Entwicklung einheitlich repräsentieren und sich in historisch bekannte, religiöse Form- und Denksysteme des östlichen Mittelmeerbeckens einordnen lassen. Ueber die Formen vorgriechischer Kulte auf dem Festland und über das religiöse Leben der myk. Griechen, das sich nur die äußere Sprache von Kreta borgte, wissen wir nichts oder nur das, was sich durch Rückschlüsse aus späterer historischer Ueberlieferung und ihre Kombination mit Denkmälern des 2. Jahrt.s ermitteln läßt.

2. Formen und Form altkretischer Religion: Kultstätten waren schon im 3. Jahrt. Berghöhlen (Arkalochori, Niru Chani). Aus der Zeit um 2000 stammen ummauerte Bezirke ohne Kultbauten auf Bergeshöhen (Petsofa, Juktas). Um die gleiche Zeit lassen sich winzige Kapellen in Palästen und vornehmen Häusern nachweisen (Phaistos), die bis zum Ende der kretischen Epoche immer reichere Ausgestaltung erfahren. Man hat (Nilsson) ohne durchschlagenden Grund zwei aus verschiedener Wurzel erwachsene Kulte, einen Natur- und einen Palast- oder Hauskult unterscheiden wollen. Eher wird man die Palastkapellen auf die auch sonst zu erhärtende Tatsache beziehen müssen, daß das Priesteramt wie vielfach im benachbarten Kleinasien und im vorderen Orient mit dem König- oder Stadtfürstentum verbunden war. Ob theokratische Vorstellungen hereinspielten und nicht vielmehr der König nur der rex sacrorum war, bleibt ungewiß. Die Form des späteren griechischen Heiligtums, bestehend aus hl. Bezirk, Altar, Tempel mit Kultbild, war der kretischen Religion unbekannt. Die Weihgeschenke bestehen aus Gefäßen, Statuetten, Nachbildungen von Körperteilen und Kultgegenständen in Bronze und Ton, die sakralen Utensilien aus Altären, Opfertischen, Opfer- und Spendegefäßen verschiedenster Form. Hauptopfertier ist neben der Wildziege der Stier. Eine wichtige Rolle spielt heiliges Gerät, das aus dem Umkreis des Opfer- und Festrituals zu sakrosankter Bedeutung aufsteigt, ja zum Gegenstand der Verehrung selbst wird. Stierhörner, entweder sie selbst oder Nachbildungen von solchen, schmücken die Altäre oder die Fassaden von Kultbauten, sind hier oder selbständig verwendet von konsekrierender Wirkung. Die ¶Doppelaxt, ursprünglich das Beil, mit dem das Stieropfer dargebracht wird, wird zur Insignie des Priesterkönigs, zum Sitz seiner magischen Gewalt, zum Kultobjekt und wichtigsten Symbol des Göttlichen (in Kleinasien und erst gegen Ende des

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

2. Jahrt.s zum Götterattribut). Ebenso waren die Fassaden der kleinen Palastkapellen, der Schrein, und ihre Abkürzung, die Säule, als Wohnung des Göttlichen heilig. Ob ein gleiches für die Pfeiler galt, ist zweifelhaft. Aus alter Zeit stammte die Verehrung heiliger ¶ Bäume, die in umfriedeten Bezirken standen. Demgegenüber fehlte das Kultbild. Nur an einer Stelle haben sich menschenähnliche Steinfetische gefunden, Natursteine, sicher aus grauer Vorzeit aufbewahrt. Statuetten von Göttinnen (oder Priesterinnen?) mit Schlangen in den Händen erklären sich am einfachsten als Votive, andere, halbikonische, die sogenannten Glockenidole, ebenso, nur daß in ihrer Bildung noch eine Erinnerung an ältere und aus dem Kultus ausgemerzte Idolformen weitergeführt wird. Menschengestaltige Götter stellen sich nur in der freien Imagination der Künstler ein, wenn sie Darstellungen religiöser Handlungen geben. Der kretische Kultus war bildlos. Umgänge (¶ Prozessionen), Reigen, vor allem ekstatische Solotänze nahmen einen großen Raum ein. Traum und jäher Umschwung in Jubel stehen hart nebeneinander. Die höchste Form der Vereinigung von Mensch und Gottheit war die ¶ Ekstase. Die Epiphanie der Götter wird häufig dargestellt: symbolisch in Vogelgestalt; in der erhitzten Phantasie der Andächtigen oder Verzückten steigen sie auf manchen Bildern in menschlicher Gestalt, aber klein gebildet aus der Luft herab oder zeigen sich auf Bergesgipfeln. Der Ort ist ein ländlicher Festplatz, meist vor einem hl. Baum.

3. Ueber den Inhalt der altkretischen Religion ist Uebereinstimmung nicht erreicht. Wie im Kultus Priesterinnen sichtlich hervortreten, so überwiegt auch in der Götterwelt das weibliche Element weitaus vor dem männlichen. Nilsson unterscheidet eine mit dem Baumkult verbundene Naturgöttin, eine Jagdgöttin, die Herrin der Tiere, eine Meeresgöttin und eine Palastgöttin. Die Vorstellungen scheinen jedoch ineinander überzufließen; manche der hier personell getrennten Eigenschaften finden sich in späterer, historischer Zeit vereinigt bei den griechischen Nachfahren der kretischen Götterwelt: Artemis, Aphrodite, Athena (¶ Griechische Religion, 3). Es fragt sich, ob eine so scharfe Konturierung einzelner Göttergestalten angenommen werden darf. Anderseits ist eine henotheistische Tendenz in der k. R. unverkennbar. Das kretische Pantheon scheint „despotisch" geordnet gewesen zu sein unter einer großen Natur- und Muttergöttin, deren verschiedene Gestalten nur Aspekte eines göttlichen Wesens waren (¶ Muttergottheiten). Sie ist in der kretischen, aber ganz ungriechischen Rhea der klassischen Epoche wieder zu erkennen, von deren ekstatischen Festen berichtet wird. Danach entsprechen die sehr untergeordneten, meist mit Schild und Lanze bewaffneten männlichen Begleiter der altkretischen großen Mutter den „Kureten" dort (¶ Griechische Religion, 3, Sp. 1463 f); sie sind der mythische Reflex des irdischen Kultpersonals der Göttin und werden zu Fruchtbarkeitsdämonen. Ihr Führer, der μέγιστος κοῦρος eines hellenistischen Hymnos, muß schon im 2. Jahrt. zur festen Gestalt geworden sein; er erscheint als Jäger dargestellt oder, wie die Göttin selbst, als Bezwinger wilder Tiere. Die Griechen nannten ihn den kretischen Zeus, feierten jährlich seine Geburt und zeigten sein Grab. Die Hauptbegehungen, in deren Mitte neben manchen andern das Stieropfer stand, fanden aller Wahrscheinlichkeit nach an einem großen Frühjahrsfest statt, das der Trauer um die abgestorbene Vegetation und der Förderung der neuen galt. Aus ihm scheint sich auch auf Kreta das Mysterium des sterbenden und wieder auflebenden Gottes entwickelt zu haben (¶ Auferstehung: I A).

Die nächsten Analogien finden sich in Vorderasien: Kybele-¶ Attis, Aphrodite-¶ Adonis. Die altkretische Religion stellt sich in einen Religionskreis, der das westliche und südwestliche Kleinasien, Syrien, vielleicht auch das vorisraelitische Palästina, das Nildelta umfaßte und bis zur südlichen Balkanhalbinsel hinüberreichte. Sie bietet die früheste Ueberlieferung für diesen Kreis und erlaubt einen Einblick in die Vorgänge der Religionsbildung in ihren prinzipiellen Grundlinien. Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß, was Form und Geist anlangt, die altkretische Religion wie die Kunst und Kultur Kretas sich früh vom Orient löste und eine völlig eigene Entwicklung nahm. Spätere orientalische Einflüsse beschränken sich auf Aeußerliches, ägyptische sind nur in Südkreta zu verspüren. Auch die großenteils von dort übernommene Dämonenwelt (Sphingen, Greife, tierköpfige oder aufrecht schreitende Tierdämonen) gelangt nicht zu höherer religiöser Bedeutung.

Aus der ¶ Totenverehrung, deren monumentalste Ausgestaltung noch ins 3. Jahrt. fällt, entwickelte sich ein Jenseitsglaube, der eine enge Bindung mit dem religiösen Denken einging, wie sie erst wieder im 6. Jhd. v. Chr. erreicht wurde. Die Darstellungen des Bildersarkophags von Hagia Triada (14. Jhd.) geben keine Szenen des Totenkultes wieder, sondern religiöse Begehungen; sie sind das ausführlichste Dokument zur k. R.: in der Wiedergeburt des toten Gottes wird die Erlösung von den Schrecken des Todes erfahren. Die k. R. ist die Vorläuferin und letztlich der Ursprung der griechischen Mysterien (¶ Griechische Religion, 5 b).

4. Die mykenische Religion des Festlandes ist nur durch ihre monumentale Hinterlassenschaft an den Burgen und Höfen myk. Könige und Großen und aus myk. Städten bekannt. Darnach hat von der Mitte des 2. Jahrt.s ab eine weitgehende Uebernahme von Elementen und Formen des k. Kultus stattgefunden. Vorbereitet wurde diese Uebernahme zweifellos durch entsprechende Einrichtungen und eine entsprechende seelische Disposition der mit den Kretern verwandten vorgriechischen Urbevölkerung, begünstigt durch bis ins 3. Jahrt. zurückreichende Verbindungen mit Kreta, herbeigeführt endlich durch das bedeutende Uebergewicht der k. Kultur. Neben bald einsetzende Entartungserscheinungen der religiösen Symbolik treten jedoch prinzipiell neue Züge: eine kriegerische Palastgöttin, ein palladionartiges Kultbild. Primitiv im Vergleich mit der spirituellen Form k. Religiosität bleibt auch der Ahnendienst, der ganz andere Wege geht als dort. Aus dieser ersten Religionsmischung der griechischen Kultur gehen Gottheiten wie Artemis, Athena, auch Aphrodite hervor, denen die große Naturgöttin Kretas Gestalt und Bedeutung verlieh. Ohne daß sie ihre Bildersprache schon entwickelt hätte, ist aber gleichzeitig eine zweite, für die Folgezeit wichtigere Götterwelt im Entstehen, anderen Ursprungs und anderer Struktur: Poseidon und Zeus, Demeter, deren Religion der altägäischen Muttereligion zu tiefst entgegengesetzt ist, und Hestia (¶ Griechische Religion, 3. 4).

M. P. Nilsson: The Minoan-Mycenaean Religion, 1927 (vgl. Gnomon 4, 1928, S. 169 ff; Journal of Hellenistic Studies 47, 1927, S. 297 ff); — G. Karo: Religion des ägäischen Kreises, 1925 (Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hrsg. von H. Haas); — A. J. Evans: Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations (Journal of Hellenistic Studies 21, 1901, S. 99 ff); — Derſ.: Palace of Minos I, 1921; II, 1—2,

1928; — G. Rodenwaldt: Votivpinax aus Mykenai (Athenische Mitt. 37, 1912, S. 129 ff); — Ed. Meyer: Geschichte des Altertums II 1, 1928², S. 182 ff. **B. Schweitzer.**

Kretzer, Max, Romanschriftsteller, * 7. Juni 1854 in Posen, seit 1867 in Berlin Fabrikarbeiter, dann Dekorationsmaler, Autodidakt, 1878 Mitarbeiter der „Berliner freien Presse", 1882 des „Deutschen Tageblatts", lebt in Berlin-Charlottenburg. In seinen vielgelesenen und auch in verschiedene fremde Sprachen übersetzten Romanen behandelt er in mannigfacher Weise die soziale Frage und gibt aus eigener genauer Kenntnis heraus mit einer Realistik ohnegleichen (der „Berliner ¶ Zola") erschütternde Bilder aus der Berliner Proletarierwelt. Für die Kirchen- und Religionsgeschichte sind besonders zwei Romane bedeutsam: „Die Bergpredigt", (1890) 1920[10]; hier stellt er das herrschende Kirchenchristentum mit seiner Wirkungslosigkeit in den sozialen Kämpfen in scharfen Gegensatz zu Jesus und seiner Lehre. In „Das Gesicht Christi", (1897) 1920[12], einem symbolistischen Kunstwerk, läßt er Jesus als den Heiland der Armen und Verlorenen mitten unter den Menschen der Gegenwart erscheinen und lehrt sie, ihr Handeln an dem Geist und Beispiel Christi zu messen (¶ Jesusbild der Gegenwart: A, 2 g, Sp. 160).

Vf. außerdem: Die Betrogenen, 2 Bde., (1882) 1920[12]; Die Verkommenen, 2 Bde., (1883) 1924[20]; Meister Timpe, (1888) 1920[16]; Der Millionenbauer, (1891) 1926[30]. — Eine Analyse seiner Werke gibt E. Kloß: M. K., (1896) 1905². **Brecht.**

Kretzschmar, Hermann (1848—1924), hervorragender Musikforscher, * zu Olbernhau im Erzgebirge. Ersten Musikunterricht beim Vater (Organist und Kantor), Studium in Leipzig. 1877 Universitätsmusikdirektor in Rostock, 1887 in Leipzig, wo er die akademischen Konzerte ins Leben rief und vielseitig als Dirigent tätig war. 1904 erhielt er das neue Ordinariat für Musik an der Berliner Universität. 1907 kommissarischer Direktor des Kgl. Instituts für Kirchenmusik, 1909 Direktor der Kgl. Hochschule für Musik; seit 1920 im Ruhestand. Als Musikhistoriker, der aller Musikphilologie abhold war, wirkte er nicht minder, denn als Reformator der ganzen Musikerziehung. In die Breite drang sein „Führer durch den Konzertsaal" (I[6] 1921; II, 1[5] 1921; II, 2[4] 1920), in dem er das einzelne musikalische Motiv in seinem Ausdrucksgehalt deutet. K. war auch an der großen Bach-Ausgabe beteiligt.

Weitere Werke K.s in Riemanns Musiklexikon, 1929[11], 1, S. 956. **W. Siebeck.**

Kreuz.

1. Religionsgeschichtlich; — 2. In der christlichen Kunst; — 3. Der Crucifixus. — ¶ Kreuzzeichen hat eigenen Artikel.

1. „In der neuentdeckten Welt — in dem finstern Heidentempel — harret unser Jesu Kreuz!" Was die Spanier unter Cortez in Mexiko staunend erfuhren, gilt ebenso für den vorderorientalischen und den nordischen Kulturkreis: das Vorhandensein des K.es als eines außerchristlichen religiösen Symbols. Zwar ist die Form zweier rechtwinkelig gekreuzter gleichlanger Linien oder zweier senkrecht zueinander gestellter Kreisdurchmesser (¶ Rad) zu einfach, als daß sie nicht auch als bloßes Ornament oder als primitives Handwerkszeichen (Bodenmarke früher Keramik) ohne Symbolcharakter sich immer wieder spontan erzeugen könnte. In sehr vielen Fällen aber legt entweder das Vorkommen des K.es neben stark geometrisierten bzw. schematisierten Menschen- und Tiergestalten (K. von Solsemhulen) und anderen Symbolen, z. B. dem ¶ Hakenkreuz (troische Spinnwirtel und Gesichtsvasen) oder auch die Anbringungsstelle bzw. der Fundort (K. des mexikanischen Tlalok, mittel- und spätminoische K.e im Palast von Knossos und kretischen Höhlen, Platten des Kivikgrabes) den Gedanken an inhaltliche, nicht nur ornamentale Bedeutung nahe. Dabei führt sowohl in der neolithischen Keramik von Susa als im nordischen Kreis die Art der Darstellung (K. im Aschenlicht des Mondes; erhöhtes Radkreuz an den Schiffs- und Stelendarstellungen von Bohuslän) auf solaren Ursprung des Symbols, von wo aus die Bedeutung als Lebenszeichen (im Vegetations- oder Totenkult) sich von selbst ergibt. Analoges gilt von den K.en neben Astralsymbolen auf Adorationsszenen kassitischer Siegel, und auch die (seltenen) K.e auf assyrischen Königsdarstellungen dürften aus der babylonischen Sonnenscheibe abzuleiten sein (E. Unger). Dabei ist die Frage eines Zusammenhangs des elamitischen und des nordischen Kreises noch ungeklärt (homo alpinus?), ebenso die ursprüngliche Bedeutung des K.es in den vorderorientalischen Silben- und Buchstabenschriften. Nur für die ägyptische Spielform, das Henkelkreuz, steht die Bedeutung als Lebenszeichen fest. Als Schlußbuchstabe des semitischen Alphabets, in dem es sowohl in Serabit el chadem als auf dem Achiramsarkophag begegnet, hat das K. (als taw) sekundär die Bedeutung „Unterschrift" gewonnen; vgl. z. B. Hiob 31 [35].

RLV IV 2, 1926, S. 435 (E. Unger); VII, 1926, S. 101 f; XI, 1928, S. 10 ff (A. van Scheltema); — RGG[1] II, Sp. 513; — ERE IV, S. 324 ff; — G. de Mortillet: Le signe de la Croix avant le Christianisme, 1866; — E. Bunsen: Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen, 1876; — A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, S. 96 ff; — O. Montelius: Das Sonnenrad und das christliche Kreuz (Mannus I, 1909, S. 53 ff. 169 ff); — H. Wirth: Der Aufgang der Menschheit I, 1928. — Für christlichen Ursprung der präkolumbischen amerikanischen K.e tritt ein C. M. Kaufmann: Amerika und Urchristentum, 1924. **Hempel.**

2. Die Darstellungen des christlichen K.es sind in der vorkonstantinischen Zeit selten. Da aber das K.eszeichen am Ende des 2. Jhd.s sicher eingebürgert ist, kann es Zufall sein, daß aus der frühchristlichen Malerei (und Plastik) nicht mehr Beispiele auf uns gekommen sind. Die Ansicht, daß das K. in gewissen überkommenen symbolischen Zeichen (Svastika = ¶ Hakenkreuz, Anch = Henkelkreuz) verhüllt bezeichnet werde, läßt sich nicht erweisen; mit dem griechischen Tau und mit dem ¶ Monogramm Christi ist es frühzeitig in Zusammenhang gebracht worden. Nach dem Sieg des Christentums ist das K. das eigentliche Symbol der neuen Religion geworden. Dabei läßt sich der bekenntnismäßige von dem magischen Gebrauch meist nicht sicher scheiden. Mit dem K. bezeichnete man Türen und Wände des Hauses, Einrichtungsgegenstände, Gegenstände des täglichen Handgebrauchs, Gewänder, Schmucksachen und Amulette. Es gehört zum Außen- und Innenschmuck der Kirchen, zur Zier der priesterlichen Gewänder und der hl. Geräte, wie es die Herrscherabzeichen krönt und auf den Münzen ausgeprägt wird. Es erscheint auf Sarkophagen und in Grabinschriften. Die Form ist teils die gleichschenklige des „griechischen" K.es, teils die des „lateinischen" mit dem durchgehenden Längsbalken. Wenn nicht schon während des christlichen Altertums, so nimmt doch während des Mittelalters das K. auch dekoratives Gepräge an, wie denn ein Symbol die ganze Spannweite vom wirklichen Kraftträger bis zum formelhaften Schmuckzeichen umfaßt. — Im Mittelalter herrscht das liturgische K., im Abendland jedenfalls, zunächst als Vortragekreuz, das der aufziehenden Prie-

sterschaft vorangetragen und während der Handlung am Altar befestigt wird. Zum Standkreuz auf dem Altar ist es erst nach 1100 geworden; auch in dem Zelebrationsbild auf der Deckelplatte des Paderborner Domtragaltars wird man das Altarkreuz noch als ein auf einem Dorn befestigtes Vortragkreuz anzusehen haben. Für die Ostkirche dagegen ist das Altarkreuz schon für das 5. und 6. Jhd. als üblich bezeugt, sofern es sich dabei nicht ebenfalls um ein Tragkreuz mit aufsteckbarem Dorn handelt. Der Bischof Maximian jedoch auf dem Donatorenbild der Apsis von S. Vitale (Ravenna, geweiht 547) hält ein goldenes mit Gemmen besetztes lateinisches Stehkreuz. Die frühmittelalterlichen Altarkreuze, aus Holz, mit Kupfer- oder Goldblech überkleidet, mit Edelsteinen, Perlen, Glasflüssen reich geschmückt, haben oft keinen Kruzifixus, der zuweilen erst nachträglich aufgeheftet wird, wie auch der Fuß selten ursprünglich ist. Im 12. Jhd. werden auf der Rückseite die gewöhnlichen Symbole (Evangelistenzeichen, Gotteslamm) eingraviert. In frühromanischer Zeit läuft das K. häufig in rechteckige Armenden aus, während es in der Gotik in Kreisen, Vierpässen oder Kleeblattbogen endet. Hier wird nun auch der Umriß in die bewegte gotische Linie übergeführt. Dafür sorgen neben der Profilierung durch Stäbe und Kehlen die einfassenden Perlschnüre und die begleitenden Friese und Ranken und der reichgegliederte Aufbau des Fußes. Als Stoff wird in der Gotik das Silber bevorzugt. Der privaten Andacht dienen schlichtere Stoffe, in der romanischen Zeit Bronzekreuze, oft mit rohem Guß. In das Monumentale erhebt sich das Triumphkreuz, das entweder im Triumphbogen frei in Ketten hängt oder auf einem Querbalken (Dom, Halberstadt) aufgerichtet ist. Dies leitet bereits zum Kruzifixus hinüber.

3. a. Die Verehrung des hl. K.es mag im Orient schon eher Versuche, Christus am K.e darzustellen, hervorgerufen haben; doch bleiben sie in der Frühzeit tastend. Im Abendland, wo das antike Empfinden der Wiedergabe länger widerstrebte, ist die älteste Darstellung der Kreuzigung das Holzrelief an der Tür der Sabinakirche in Rom. Der bärtige Herr (¶ Christusbilder, 2 b) mit schmalem Lendentuch steht lebend am K. auf dem Trittbalken, die Hände sind von Nägeln durchbohrt, während die Füße keine Nagelspuren aufweisen; die Körperhaltung ähnelt der des Oranten. Rechts und links die kleineren Figuren der Schächer. Steht dieses Relief noch der älteren symbolischen Kunst nahe, so nimmt nun die Darstellung der Kreuzigung an der Ende des 4. Jhd.s eingetretenen Wendung der christlichen Kunst zur Historie teil, wozu die Illustration der Bibelhandschriften den Anstoß gegeben haben wird. Der Rabulaskodex (586, aus dem Kloster Zagba in Mesopotamien stammend) bringt ein historisches Bild der Kreuzigung, das der Illustrator nicht erst erfunden hat: Christus und die Schächer hängen am K., an Händen und Füßen von Nägeln durchbohrt, Christus mit langem ärmellosem verziertem Gewand (Colobium), die Schächer nur mit dem Lendentuch bekleidet, unter dem K. der Speerträger und Schwammhalter, zu Füßen des mit Keilen im Boden befestigten K.es Mora spielende Soldaten, links Maria und der Evangelist Johannes, rechts der Hauptmann und Kriegsknechte mit sprechenden Geberden, der Gekreuzigte ohne eigentlichen Leidensausdruck, die Wunden blutend, Christus und Maria mit Nimbus, am Himmel Sonne und Mond, — eine realistische Darstellung mit signifikanten Einzelheiten und symbolischen Beigaben, wie sie zum Teil schon bei den ersten andeutenden Versuchen im Orient sich eingestellt haben. Dieses Schema hat das Abendland mehr oder weniger vollständig übernommen. In St. Maria Antiqua in Rom (8. Jhd.) hängt Christus mit leicht nach rechts geneigtem Haupt völlig ausgestreckt, von vier Nägeln durchbohrt, am K. Hier erscheint der Titulus; Maria wird von einer Frau gestützt. Die hergebrachte Unterscheidung zwischen einem spätrömischen und byzantinischen Typus ist jedenfalls nicht durchgreifend; denn der sterbende oder tote Kruzifixus ist kein ständiges Merkmal des byzantinischen Typus. Auch die irischen Miniaturen und Hochkreuze (Ruthwellkreuz), die eine eigene Gruppe bilden, haben dieselbe Grundauffassung: Christus lebend, den Körper ausgestreckt, mit der ärmellosen Tunika bekleidet, am Kreuze stehend. Die Eigenart liegt in der Ornamentation, die die Körperzeichnung nicht nur umspielt, sondern in sie eindringt und sie zum Teil auflöst, bei unleugbarer Roheit von seltsamer Naivität. Noch die karolingisch-ottonische Epoche, aus der die Großkunst keine Darstellungen der Kreuzigung hinterlassen hat, bleibt abhängig von dem altchristlichen Vorbild, gestaltet es aber vor allem in symbolischer Richtung nicht ohne Selbständigkeit aus. Christus, jugendlich oder bärtig, trägt den Lendenschurz; seine Stellung am K. wird durch das Trittbrett markiert; Maria weint; Gottvater oder Engel halten einen Kranz über dem Gekreuzigten; Auferstehende kommen hinzu. Die symbolischen Gestalten werden bereichert: durch die Personifikationen von Erde und Meer, die Schlange am Fuß des K.es, vor allem durch Kirche (mit dem Kelch Christi Blut auffangend) und Synagoge, deren Auftreten so folgenreich für das geistliche Schauspiel geworden ist. Der Vorgang wird zum Mittelpunkt der Weltgeschichte. Die zentrale Stellung des K.es droht aber unter der überladenen bewegten Symbolik verlorenzugehen. Demgegenüber beschränkt sich die Bibelillustration der Reichenauer Malerschule auf die evg. Bestandteile.

3. b. Erst die romanische Kunst (¶ Romanik) hat den Kruzifixus zum Symbol erhöht, ausgehend von dem überlieferten Typus der karolingisch-ottonischen Zeit, unterstützt durch das Aufkommen der Stand- und Hängekreuze (K.altar; ¶ Altar: III, 2a). Die Großplastik, der diese Aufgabe zufiel, beschränkte sich auf die Hauptfigur oder einen einheitlichen Aufbau mit wenigen Nebenfiguren, so daß jetzt an Stelle der Kreuzigungsdarstellung die des Gekreuzigten tritt. Selbst durch die rauhen Formen (Dom in Braunschweig, mit langem Rock) wird doch die herrscherliche Hoheit des Ueberwinders (Museum zu Münster) sichtbar, auch wenn er nicht die Königskrone auf dem Haupte trüge. Noch im 12. Jhd. wird diese indessen mit der Dornenkrone vertauscht. Der Herr steht am K.e; der bekleidete (syrische) und der nackte (hellenistische) Typus gehen nebeneinander einher. Außer dem germanischen Empfinden befriedigte sich auch das klassische der italienischen ¶ Malerei (: I. II) an dem leidenlos triumphierenden Erlöser (Giotto), dieses aus ästhetischen Motiven. Am einschneidendsten wurde das Kruzifixusbild im 13. Jhd. verändert. Die verschiedenen neuauftretenden Grundformen gehen allmählich ineinander über. Das Trittbrett verschwindet; der Körper sinkt infolgedessen herab; die Arme sind schräg angezogen, der Kopf neigt sich zur Seite, die Kniee schieben sich vor, die eine Hüfte weicht wie schon in byzantinischen Miniaturen und Kleinbildwerken aus. Entscheidend wird die Kontrastierung der oberen und unteren Körperhälfte, sowie die Gesamthaltung beeinflußt durch das Uebereinanderlegen der Füße und deren

Durchbohrung mit einem Nagel. Künstlerische und religiöse Beweggründe wirken bei diesem Wandel zusammen: der Tod des Herrn soll als Leidens- und Opfertod empfunden werden; das Mitleid wird angerufen; doch wird trotz der Betonung des körperlichen Leidens das Siegerische noch nicht aufgegeben. Die anatomischen Fortschritte sind beträchtlich. Die bedeutendsten Schöpfungen dieser neuen Art, die ihren Ursprung aus der Plastik verrät, sind die Kreuzigungsgruppen in Wechselburg und Naumburg. Den Deutschen ist das Kreuzigungsbild von Anfang an nahegegangen. Während aber die italienische Kunst (Giotto) in der Darstellung des sterbenden oder toten Heilands Maß hält, sucht die deutsche des 14. Jhd.s (¶ Malerei: II A) die Verelendung des gemarterten, verrenkten und blutüberströmten Körpers und den mystischen Segen der heiligen Wunden vor Augen zu führen. Ihren Gipfelpunkt erreicht diese Pathologie der Passionsmystik in dem gekreuzigten Titanen ¶ Grünewald's, während sonst bereits im 15. Jhd. der niederländische Naturalismus auf die Leidensseligkeit ermäßigend einwirkt. Dagegen wird seit Cimabue und Giotto das Kreuzigungsbild von der Großkunst wieder historisiert und seit dem Eintritt des Realismus zu einer vielfigurigen Handlung und gruppenreichen Volksszene, auch mit derben Naturalismen, umgebildet. Verlorengegangen ist indessen das Andachtsbild nicht. Gerade die deutsche Kunst, bei der die Passionsverehrung besonders hoch stieg, hat im Ausgang des Mittelalters das Haupt voll Blut und Wunden in einer Anzahl edler Abbilder verewigt. Doch den göttlichen Ueberwinder hat erst der männliche ¶ Dürer gegeben (¶ Christusbilder, 2 d). Die Renaissancemeister geben dem mit anatomischer Kenntnis gezeichneten, von Leidensspuren nicht entstellten Körper wieder ruhigen Umriß und vornehme Haltung, wirken aber leicht kühl (¶ Malerei: II B). Sieht man von der Spiritualisierung durch ¶ Rembrandt, mit der es eine besondere Bewandtnis hat, ab, so hat weder barocke Pathetik (¶ Barock) noch romantische Sentimentalität dem Kreuzigungstypus neue Momente hinzufügen können; doch kommen auch hier beseelte Kruzifixe vor (Kirche in Nidda, 17. Jhd.). Die Gegenwart ist seit dem ¶ Expressionismus wieder dem gotischen Leidenstypus geneigt; aber gegenüber dieser gequälten Betonung der Marter darf an das erinnert werden, was Goethe in Wilhelm Meisters Wanderjahren (II, 2) über den Kruzifixus sagt: Erlösend ist nicht das Leiden, sondern der Gehorsam.

RE³ XI, S. 93 ff. 155 ff; — J. Stockbauer: Kunstgeschichte des Kreuzes, 1870; — O. Zöckler: Das Kreuz Christi, 1875; — R. Forrer und Gustav A. Müller: Kreuz und Kreuzigung Christi in ihrer Kunstentwicklung, 1894; — Joh. Neil: Die frühchristlichen Darstellungen von der Kreuzigung Christi, 1904; — G. Schönermark: Der Kruzifixus in der bildenden Kunst, 1908; — Hans von der Gabelentz: Die kirchliche Kunst im italienischen Mittelalter, 1907; — H. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1905; — Béla Lázár: Die beiden Wurzeln der Kruzifixdarstellungen, 1912; — K. Künstle: Ikonographie der christlichen Kunst, 1928 (wo weitere Lit.). **Rudolf Günther.**

Kreuz, Töchter vom hl. K., gegründet 1832 von Johanna Haze (1782—1876) in Lüttich, die mit ihren begüterten Eltern in der französischen Revolution nach Deutschland geflüchtet war und nach deren Tode 1828 in der Pfarrei St. Bartholomäus zu Lüttich eine 1830 zu einem Kloster erweiterte Schule gegründet hatte. Vikar Habet gab der Genossenschaft provisorische Statuten mit der ¶ Augustinerregel und den Konstitutionen der „Gesellschaft Jesu". 1851 erfolgte die päpstliche Bestätigung der Regel, der inzwischen die Satzungen der reformierten unbeschuhten ¶ Karmeliterinnen Theresias von Jesu zugrunde gelegt waren. Schnelle Ausbreitung; 1851 zuerst in Deutschland, Provinzhaus Aspel bei Rees am Niederrhein; 1862 in Vorderindien, Provinzhäuser in Bandora und Bombay; 1863 in England (Carshalton bei Westminster), London, Wilfrids-Priory. 1911 in Belgisch-Kongo (Nordkatanga). Ordensarbeit: Offizium für die Chorschwestern und Hausarbeit für die Laienschwestern. Unterricht, Erziehung, Fürsorgearbeit und Krankenpflege für alle Schwestern. Kleidung: schwarzer Habit und weißer Schulterkragen, dazu schwarzes Halskreuz mit elfenbeinernem Kranz in der Achse. Gesamtzahl der Ordensmitglieder 1927: 1782; in Deutschland (Rheinland und Westfalen) in 18 Niederlassungen 568 Schwestern.

Heimbucher III, S. 387; — H. C. Wendlandt: Die weiblichen Orden und Kongregationen, 1924. **Sauren.**

Kreuzer, Erwin, alt-kath. Theologe, * 24. Febr. 1878 zu Berlin, Priesterweihe 1900, jetzt Pfarrer in Freiburg im Breisgau, Präsident der Badischen alt-kath. Landessynode und bischöflicher Stellvertreter für deren Bereich, Hauptschriftleiter des Alt-kath. Volksblattes. Organisierte die süddeutschen Landessynoden, ist auch in der Bodenreform tätig.

Vf. außer zahlreichen Aufsätzen in Zeitschriften (meist unter dem Namen E. K. Zelenka): Wesen und Wirkung des römischen Systems, 1902; Bodenrecht und Bodenunrecht, 1911; Der Alt-Katholizismus, 1924². **Rühle.**

Kreuzesfeste. Aus der Reihe von Festen, die in christlichen Kirchen mit Bezug auf das Kreuz Christi gefeiert werden, heben sich das Fest der Kreuzauffindung (oder Kreuzerfindung, inventio s. crucis) und das der Kreuzerhöhung (exaltatio s. crucis) heraus. Erst um die Mitte des 4. Jhd.s wird das Vorhandensein des Kreuzes und von Kreuzpartikeln erwähnt (bei Cyrill von Jerusalem, Cat. 4_{10} 10_{19} 13_4). Ein Fest der Kreuzauffindung — daß diese auf ¶ Helena, Konstantins Mutter, zurückgeht, ist spätere Legende — hat man in Jerusalem mit dem ¶ Kirchweih-Festtag (14. Sept.) verbunden; erster Zeuge dafür ist die Peregrinatio Aetheriae, wenn diese aus dem Jahr 385 stammt. Am 14. Sept. feiert später — wohl erst, seitdem unter Kaiser Heraklius 629 das durch Chosroes II 614 geraubte Kreuz in Jerusalem wieder aufgestellt worden war — unter Wegfall des Festes der Kreuzauffindung die griechische Kirche Kreuzerhöhung (Hypsosis); ebenso die stadtrömische Kirche, in die eine Kreuzreliquie gekommen war, und zwar zuerst unter Honorius I (625—638), erneuert durch Sergius I (687—701). Die Feier der Kreuzauffindung am 3. Mai, wie sie jetzt neben dem Kreuzerhöhungsfest am 14. Sept. in der röm.-kath. Kirche üblich ist, wird nur von abendländischen Zeugen, zuerst für Gallien (Sacramentarium Gallicanum) belegt. Eine genaue Untersuchung der K. steht noch aus.

RE³ XI, S. 92 f; — K. A. H. Kellner: Heortologie, 1906³, S. 236 ff; — J. Straubinger: Die Kreuzauffindungslegende, 1913; — A. Baumstark: Die älteste erreichbare Gestalt des Liber Sacramentorum anni circuli der römischen Kirche (Cod. Pad. D. 47) (Liturgiegeschichtliche Quellen, H. 11/12, 1927, S. 156* ff); — Bernardakis: Le culte de la croix chez les Grecs (Échos d'Orient V, 1901—02, S. 193 ff. 257 ff). **Glaue.**

Kreuzritter. Die K.bewegung ist im Ruhrgebiet zur Zeit der französischen Besetzung geboren worden. Etienne ¶ Bach, der damals Kapitän in der französischen Besatzungsarmee war, empfing die Berufung zum Beginn der Arbeit durch die Pflege eines deut-

schen Laienpredigers: „Bruder, hast Du Christus zum Heiland?" Später wurde ihm der militärische Abendmahlsgang in Datteln bei Bochum die Manifestation des Triumphes einer außerirdischen Macht über das Kräftespiel dieser Welt. Aus der militärischen Umgebung ergab sich ein Abscheu vor dem internationalen Pazifismus (¶ Friedensbewegung). Die K.bewegung wollte sich von Anfang an nur an die chauvinistischen Kreise wenden. Im weiteren Verlauf aber wurde der Krieg von ihr immer mehr als Verbrechen erkannt. So ließ sich der Geist der K. in das Wort zusammenfassen: „Wiederversöhnung". — Nach seiner Rückkehr nach Frankreich zog Bach weitere Freunde zur Mitarbeit heran. Nachdem sich in Frankreich und auch in der französischen Schweiz Ortsgruppen der K. gebildet hatten, sprang die Bewegung nach Deutschland über, wo sie in erster Linie im Süden und im Ruhrgebiet Wurzel schlug; auch die Schweiz interessierte sich mehr und mehr für die Sache. Die Jahrestagung der K. von 1928, die in Bad Boll stattfand, vereinigte einen beträchtlichen Kreis von Menschen, der an der Stätte der ¶ Blumhardt die Erfahrungen eines Triumphes Christi über die Hemmungen des Lebens erneuerte. Die Hauptfrage, die letzthin den Kreis beschäftigte, war die, ob in der Tat, wie der französische Führer der Bewegung von Anfang an gewünscht hatte, die Politik aus der Arbeit des Bundes ausgeschlossen sein sollte. Der Wiederspruch deutscher und ausländischer Mitglieder gegen diesen Punkt der Aufnahmebedingungen wurde jedoch auf Grund der Argumente der französischen Teilnehmer, denen zufolge die Kriegswunden eine Berührung der politischen Fragen noch nicht vertrügen, zurückgestellt. — Die Bewegung steht in enger Verbindung mit dem ¶ Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen, dessen Arbeitsausschuß der Leiter angehört.

Das Werbeblatt: „Der Neue Kreuzzug"; Das Berichtheft: „Die Kreuzritter in Bad Boll", beides zu beziehen durch die Geschäftsstelle, München, Kaulbachstraße 11a, Gartenhaus.

Siegmund-Schultze.

Kreuzweg.

1. Religionsgeschichtlich; — 2. Im Katholizismus.

1. K.e gelten allgemein als unheimliche Stätten — begreiflich genug, wenn man sich hineinfühlt in die Not etwa des nächtlichen Wanderers, der nicht weiß, welcher Weg der rechte ist. Geht er dann in die Irre, so sind es böse Geister, die ihn falsch geführt haben. Solche an K.en hausenden Dämonen kennen die vedischen Inder, besonders auch der grausige Rudra wandert gern auf ihnen (Chant[4] II, S. 17. 29); nach buddhistischer Lehre lauern die Geister der Verstorbenen an K.en (RGL 11, S. 95), ebenso die Dschinnen des Islam; nach europäischem Volksglauben brausen Hexen- und Geisterzüge über K.e; Frau Holle zieht am K. die Menschen in ihr Totenreich. Der unheimliche Charakter des K.s wird dadurch noch gesteigert, daß vielfach an K.en Begräbnisstätten angelegt wurden, um die Geister der Toten irrezuführen und sie an der Umkehr zu hindern; obendrein wurde die Leiche meist noch mit einem Stein beschwert oder mit einem Pfahl im Boden festgepflockt. So wird am K. Totenkult geübt, der sich eng mit ¶ Abwehr-Riten verbindet: den Geistern werden Opfer dargebracht, um ihren Zorn zu besänftigen. Der Hindu bringt im Zwielicht ein Reisopfer dar (ERE IV, S. 334); der abergläubische Grieche übergießt die Steine an K.en mit Oel und betet davor (RGL 4, S. 5); der griechischen Zauber- und Gespenstergöttin Hekate wurden in mondlosen Nächten an K.en Opfer dargebracht (Chant[4] II, S. 365), und noch bis in die Gegenwart herein werden den Nereiden Opfer an K.en hingestellt (S. 417); die Russen am Dnjepr zünden an K.en Feuer an, damit die Ahngeister sich die Füße wärmen können (S. 515). — Allmählich vollzieht sich der Uebergang von der grausigen zur heiligen Stätte: zum Schutze gegen die bösen Geister werden Götter an den K.en lokalisiert; auch der Tabucharakter der mit dem K. oft zusammenfallenden ¶ Grenze mag bei dieser Wandlung mitspielen. Als solche Schutzgötter sind z. B. die römischen Laren zu verstehen, deren Kultfeste an K.en gefeiert werden (Compitalia). — Gerade in seinem Doppelcharakter als unheimlicher und zugleich heiliger Ort eignet sich der K. ganz hervorragend zu allerlei Zauberhandlungen. Reinigungszeremonien und Krankenheilungen werden hier vollzogen. Erde und Pflanzen von K.en sind besonders heilkräftig. An K.en kann man zu bestimmten Zeiten (um Mitternacht; Neujahr; Andreastag u. a.) in die Zukunft sehen; wer das zweite Gesicht hat, kann den Zug derjenigen sehen, die im folgenden Jahr sterben. Am K. werden Geister zitiert; gerne erscheint hier auch der Teufel, um mit den Menschen zu paktieren; so soll nach einer alten Ueberlieferung Dr. Faust dem Teufel seine Seele auf einem K. in der Nähe von Wittenberg verschrieben haben. — Die christliche Kirche hat mit Vorliebe Kapellen und Heiligenbilder an K.en aufgestellt; mit christlichen Vorstellungen hängt auch die gelegentlich im Volksglauben sich findende Anschauung zusammen, man sei an K.en vor Geistern geschützt, da die wilde Jagd und die Hexen die geweihten Stätten meiden.

Reiches religionsgeschichtliches Material in ERE IV, S. 330 f (cross-road). — Zum deutschen Volksglauben vgl. Ad. Wuttke Der deutsche Volksaberglaube, 1900[2] (s. Register). **Rühle**

2. Seit den Kreuzzügen — früher ist es jedenfalls nicht nachweisbar — sind in ¶ Jerusalem (: III, 4 14 Stellen zwischen der Burg Antonia und dem Golgatha-Kalvarienberg durch liegende Säulenschäfte oder in die Häuser eingemauerte Steine bezeichnet. So suchte die Andacht die Stellen festzuhalten, an denen die teils durch die Evangelien, teils durch die Tradition bezeugten Szenen des K.s stattgefunden haben sollen. Es sind folgende biblische Szenen: Verurteilung durch Pilatus I (die römischen Zahlen bezeichnen die Nummern der K.stationen), Uebernahme des Kreuzes II, Unterstützung durch Simon von Kyrene V, Weinende Frauen VIII, Entkleidung Jesu X, Annagelung XI, Kreuzestod XII, Kreuzabnahme XIII, Begräbnis XIV; aus späterer Tradition treten hinzu: drei Fälle unter dem Kreuz III, VII, IX, Begegnung mit Maria IV, Schweißtuch der Veronika VI. Die 5 letzten Stellen finden sich in der Grabeskirche. Jene 14 Stellen heißen Stationen, weil die Pilger an diesen Stellen Halt (statio) zu machen pflegten. — Die Franziskaner, seit 1219 als Wächter vom Hl. Grabe angestellt (¶ Kustodie), errichteten von der Mitte des 15. Jhd.s an in oder bei ihren Klöstern in Europa Nachbildungen des K.s; seit dem 18. Jhd. dürfen sie mit Erlaubnis der kirchlichen Oberen auch anderwärts solche anlegen. Natürlich steht auch dem Papst das Recht zu, Bischöfen und einzelnen darum ansuchenden Priestern die dazu nötige Vollmacht zu geben oder auch die Errichtung von K.en in Privathäusern zu gestatten. Doch sind die Franziskaner noch immer die eigentlichen Hüter der K.e. Diese werden zumeist in Kirchen und Oratorien errichtet, oft auch im Freien an Wallfahrtsorten, vielfach an landschaftlich hervorragenden Stellen, gern an Bergabhängen, oft mit großer Pracht. Die ein-

zelne Station ist meist mit einem gemalten oder geschnitzten Bild der betreffenden Leidensszene geschmückt. Holzkreuze müssen an jeder Station angebracht sein. — Die mit ¶ Ablaß ausgestattete K.andacht ist öffentlich oder privat. Die öffentliche K.andacht führt ein Priester an. Bei jeder Station liest ein Priester oder Kleriker eine auf die Leidensszene sich beziehende Betrachtung. Dann betet die Gemeinde das Vaterunser und Ave Maria, auch den Reueakt und zieht unter Gesang eines Liedes zur nächsten Station. Außer den öffentlichen K.andachten vermag jeder Katholik privatim die Andacht zu verrichten. Er muß dabei an jeder Station nach Vermögen das Leiden Jesu betrachten. Die kirchlichen Segnungen und Ablässe sind an die geweihten Holzkreuze der Stationen gebunden.

KL VII, S. 1130 ff; — Franz Beringer: Die Ablässe, 1916[14]; — RGG[1] III, Sp. 1759 ff. **W. E. Schmidt.**

Kreuzzeichen (Signum crucis). Das Schlagen des Kreuzes mit der Hand ist alte christliche Sitte; das Sich-Bekreuzigen (dreimal, an Stirne, Mund und Brust, unter Anrufung der hl. Dreieinigkeit) ist heute noch im Katholizismus allgemein verbreitet (¶ Sitten, kirchliche) und mit Ablässen ausgestattet. In der Liturgie wird das K. hier gleichfalls bei unzähligen Gelegenheiten (in der Messe, bei allen Sakramenten, bei Benediktionen und Exorzismen) angewendet. Im Protestantismus hat sich dieser Gebrauch zum Teil erhalten, zum Teil ist er später wieder aufgenommen worden (bei der Taufe, der Konsekration im Abendmahl, am Schluß des Segens).

KL VII, S. 1135 ff; — RE[3] XI, S. 93 ff (dort weitere Lit.); — Beresford-Cooke: The sign of the cross in the western liturgies, 1907. **Mulert.**

Kreuzzüge.

1. Allgemeines über die Ursachen der K.; — 2.—8. Verlauf der K. (die übliche Zählung wird beibehalten, wenn sie auch nicht zutreffend ist); — 9. Folgen und Bedeutung der K.; — 10. Kreuzzugsliteratur.

1. Die K. sind ein Beweis für die Macht des religiösen Gedankens über das Mittelalter, insbesondere die Entstehung des ersten Kreuzzugs ein Zeichen für die Stärke des abendländischen kirchlichen Bewußtseins am Ende des 11. Jhd.s. Doch ist der Enthusiasmus für die christliche Sache, für die Befreiung des hl. Grabes und die Niederwerfung der Ungläubigen nicht die einzige Triebfeder gewesen. Selbst bei den Päpsten, denen es gelegen kam, sich als die Führer der abendländischen Christenheit zu zeigen, mischt sich das äußere Interesse ein, ihre hierarchische Gewalt ausbreiten zu können, und das Verlangen, der Macht des Kaisertums Abbruch zu tun. Auch bei den Teilnehmern ist Abenteurerlust, Gewinnsucht und die Freude, unangenehmen Situationen in der Heimat zu entgehen, mindestens ebenso stark beteiligt gewesen, wie religiöse Begeisterung. Daß die ¶ Normannen, die Verbündeten des Papsttums, die schon längst gewohnt waren, von Eroberungen zu leben und neue Staaten zu gründen, jetzt in die Lage kamen, ihre Herrschaft nach dem Ostrande des Mittelmeeres auszudehnen, verstärkte den päpstlichen und im wesentlichen französischen Charakter der Unternehmungen. Daß eine richtige Vorstellung von der Stärke des zu überwindenden Gegners nicht vorhanden war, macht die K. zu völlig phantastischen Unternehmungen. Sie haben auch dem ¶ Islam keinen irgendwie nennenswerten Abbruch getan. Die durch den ersten Kreuzzug erzielten Schöpfungen konnten sich auch nur halten infolge der Uneinigkeit der Muhammedaner; als diese beseitigt war, sind sie untergegangen. Auch die beiden ¶ Ritterorden, auf denen ihre militärische Kraft beruhte, konnten sie nicht halten.

2. Seit dem Ende des 10. Jhd.s mehrten sich die Wallfahrten nach dem Hl. Lande, namentlich von Südfrankreich aus, und bei der Wiederbelebung der mönchischen Ideale und der Ehrfurcht vor den Reliquien wurde es immer deutlicher als Schmach empfunden, daß die hl. Stätten Palästinas im Besitz der Ungläubigen wären. Bedrückungen, die die christlichen Wallfahrer zu erleiden hatten, steigerten die gereizte Stimmung. Der Vorstoß der selbschuckischen Türken nach dem Westen veranlaßte den griechischen Kaiser Michael VII Dukas 1073, sich an ¶ Gregor VII um Hilfe zu wenden. Der Papst nahm den Gedanken auf, um die griechische Kirche und das Hl. Grab zu gewinnen, und ermahnte die Gläubigen zum Zuge nach dem Osten. Es wurde nichts aus dem Plane. Aber Kaiser Alexius I Komnenus (¶ Byzanz, 4a) erneuerte 1094 die Bitte um Hilfe bei ¶ Urban II, und dieser wußte schon auf der Synode vom Piacenza 1095, vor der er die griechische Gesandtschaft empfing, noch mehr aber auf der Synode von Clermont 1095 die Begeisterung der Massen zu entflammen. Am 26. Nov. 1095 folgten seiner auf freiem Felde gehaltenen Rede, in der er den Teilnehmern am Zuge Ablaß und den Besitz der den Ungläubigen abgenommenen Länder und Schätze versprach, der Ruf der Menge: Deus lo volt, die Bezeichnung mit dem Kreuze und die Ansetzung des Zuges auf August 1096. Kreuzzugsprediger forderten zur Teilnahme in Frankreich und den angrenzenden Ländern auf. Einer der rührigsten von ihnen, aber nicht der geistige Urheber des 1. Kreuzzugs, ist der Eremit Petrus von Amiens († 1115), der in Frankreich und in Deutschland am Rheine predigte. Unorganisierte Haufen fanden schon in Ungarn 1096 oder in Kleinasien ihren Untergang. Dagegen erreichten die organisierten Scharen der Fürsten Konstantinopel, wo ihnen der griechische Kaiser sofort Schwierigkeiten machte und die Führer verpflichtete, ihm den Lehenseid für die zu erobernden Gebiete zu leisten. Die Hauptführer sind Graf Raimund von Toulouse, den der vom Papst bestellte Legat Ademar von Monteil, Bischof von Puy († 1098) begleitete, die Normannen Bohemund von Tarent und Tancred, der Lothringer Gottfried von Bouillon mit seinen Brüdern Eustachius und Balduin. Da die Normannen Franzosen sind, so trägt der Kreuzzug überwiegend französischen Charakter; von Deutschland hatte nur der von Frankreich beeinflußte Westen Teilnehmer gestellt. Am 3. Juni 1098 wurde Antiochien, wo die betrügerische Auffindung der hl. ¶ Lanze große Begeisterung erweckte, am 15. Juli 1099 unter Verübung schrecklicher Greuel an den Ungläubigen Jerusalem erobert. Als Oberhaupt wurde Gottfried von Bouillon, der sich Herzog, Fürst und Beschützer des Hl. Grabes nannte, gewählt (¶ Jerusalem: II, 3a).

3. Nach seinem Tode (1100) ließ sich sein Bruder Balduin, Graf von Edessa, zum König machen (1100—1118); so war das Königreich Jerusalem entstanden. Er zerstörte die Pläne des Patriarchen Daimbert, der das Reich zum Lehen des Petrus machen wollte. Außer diesem Reiche entstanden noch drei andere lateinische Fürstentümer: die Grafschaft Edessa, das Fürstentum Antiochien, die Grafschaft Tripolis, über die Jerusalem eine Art Oberherrschaft ausübte. Es wurde das lateinische Kirchenwesen aufgerichtet. Reibereien zwischen den lateinischen Bischöfen und die Rivalität zwischen den beiden Patriarchen von Jerusalem und Antiochien machten sich bald bemerkbar. Die beste

Stütze der lateinischen Macht wurden die beiden ¶ Ritterorden, der Johanniter- oder Hospitaliterorden und der Templerorden. In beiden überwog das französische Element. ¶ Bernhard von Clairvaux zeichnete den Templern in seinem Liber de laude novae militiae ad milites templi (verfaßt zwischen 1132 und 1136) das Ideal des christlichen Ritters, charakteristisch für den Versuch, das Rittertum mönchisch-päpstlichen Gedanken zu unterwerfen.

4. Zweiter Kreuzzug. Die Eroberung von Edessa durch den Emir von Mosul Emadeddin Zenki Weihnachten 1144 veranlaßte ¶ Eugen III zu einem neuen Aufruf an die Christenheit. Mit der Agitation wurde von ihm ¶ Bernhard von Clairvaux betraut, der auch den Erfolg hatte, daß Ludwig VII von Frankreich und Konrad III von Deutschland 1146 das Kreuz nahmen. Aber weder ihre persönliche Beteiligung, noch die Anwesenheit zweier päpstlicher Legaten konnten Erfolge erzielen. Der größte Teil der Kreuzfahrer ging in Kleinasien 1147/48, der Rest Sommer 1148 bei der erfolglosen Belagerung von Damaskus zugrunde.

5. Dritter Kreuzzug 1189—92. Die Vereinigung der Macht der Muhammedaner durch Saladin († 1193) brachte den Christen die Niederlage bei Hattin westlich vom See von Tiberias 1187 und den Verlust von Jerusalem (2. Okt. 1187). Der Papst rief zum Kreuzzug auf. Auf dem Hoftage Christi zu Mainz im März 1188 nahm ¶ Friedrich Barbarossa das Kreuz. Auch die Könige Heinrich II von England und Philipp II August von Frankreich wußte der päpstliche Legat 1188 zu versöhnen und zum Kreuzzug zu bewegen. Aber Friedrich ertrank im Salef am 10. Juni 1190, und die Uneinigkeit der Könige brachte es nicht zu nennenswerten Erfolgen. Richard von England erreichte im Frieden von 1192, daß Pilger unbewaffnet das Hl. Grab besuchen durften. Die Beteiligung Deutschlands am Kreuzzuge führte zur Gründung des Deutschritterordens (¶ Ritterorden).

6. Vierter Kreuzzug. Die Pläne Heinrichs VI († 1197) für die deutsche Vorherrschaft auch in Syrien und Palästina waren mit seinem Tode zu Ende. Mit ¶ Innozenz III schob sich das kirchlich-päpstliche Interesse wieder in den Vordergrund. Er wollte wohl den Kreuzzug gegen die Ungläubigen, mußte es aber geschehen lassen, daß durch die Einnahme von Konstantinopel das lateinische Kaisertum von Konstantinopel (1204—61; ¶ Byzanz, 4 a) aufgerichtet und die griechische Kirche der lateinischen unterworfen wurde. Durch die Bedrückung der Griechen wurde ihr Haß gegen die Lateiner erzeugt und durch die Niederwerfung des byzantinischen Reichs ein Bollwerk gegen die Ausbreitung des Islam hinweggeräumt. In dem unglückseligen Kinderkreuzzug vom Jahre 1212 sah Innozenz nur ein Zeichen, daß Gott die Erwachsenen beschämen wollte. Er setzte 1213 eine neue großartige Agitation für den Kreuzzug in Szene und verkündete, daß das Ende des Islam nahe sei.

7. Noch einmal ist Jerusalem für kurze Zeit in den Besitz der Christen gekommen und zwar durch den fünften Kreuzzug, der unter dem Protest des Papstes 1228 von dem gebannten Kaiser ¶ Friedrich II unternommen wurde. Friedrich gewann durch diplomatische Verhandlungen mit dem Sultan El-Kamil von Aegypten am 18. Febr. 1229 Jerusalem und krönte sich am 18. März in der Grabeskirche zum König von Jerusalem. Der Patriarch Gerold belegte dafür die heiligen Orte mit dem Interdikt.

8. Ausgang der Kreuzzüge. Während das Papsttum alle Kräfte des Abendlandes zum Kampfe gegen die Staufer, gegen die es das Kreuz predigen ließ, zusammenzufassen suchte, ging die Widerstandsfähigkeit des Königreichs Jerusalem zurück. Jerusalem wurde 1244 an die von dem ägyptischen Sultan herbeigerufenen türkischen Chowarismier verloren. Frankreich war fortan das einzige Land, das Interesse a den K.n hatte. Ludwig IX von Frankreich nahm 124 das Kreuz (sechster Kreuzzug) und wandte sic gegen Aegypten, damit einen Gedanken aufnehmend der in den Jahren 1218—21 in Nachwirkung de Tätigkeit Innozenz' III zu einem Kreuzzug unte König Johann von Jerusalem und dem päpstliche Legaten Pelagius und zur Eroberung von Damiett und seinem Wiederverlust geführt hatte. Auch Ludwi eroberte Damiette 1249, wurde aber 1250 gefange und blieb bis 1254 in Palästina. 1270 unternahm e den letzten Kreuzzug, nach Tunis, weil er glaubte daß der dortige Bey bereit sei, Christ zu werden. Ar 25. Aug. 1270 ist er dort gestorben. Mit dem Fall de drei glänzenden Seefestungen Antiochien 1268, Tripolis 1289 und Akkon 1291 hatte die Christenherrschaf in Syrien ihr Ende erreicht. K. zur Wiedergewinnun des Hl. Landes blieben ein frommer Wunsch de Päpste, dem keine Erfüllung mehr zuteil wurde; si hatten sich überlebt.

9. Der äußere Erfolg der K. ist verschwinden gering; aber ihre Bedeutung für das Abendlan kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Sie erweiterten den Gesichtskreis des Abendlandes und brachte eine Kultur zur Kenntnis, die der abendländische in vieler Beziehung weit überlegen war; sie ließen de Gedanken an Toleranz gegen Andersgläubige in man chen Kreisen aufdämmern; sie brachten den Handel z einer ungeheuren Entfaltung und erzeugten die Blüt der italienischen Städte. Von größter Bedeutun aber war ihre Einwirkung auf das innerkirchliche Leben; die Uebungen der Frömmigkeit, un zwar in ihren sinnlichsten Formen wurden gesteiger Aberglaube, Reliquienglaube, Wunderglaube wuch und nahm gerade wegen der ebenfalls infolge de K. erwachenden Kritik immer überspanntere und ra finiertere Züge an (¶ Reliquien); besonders aber i das Ablaßwesen, das der Frömmigkeit von nun a das Gepräge gibt, hervorgerufen worden (¶ Ablaß Und zu alledem mußte jeder an ihnen sehen, daß de Papst der höchste Herrscher der abendländische Christenheit sei: die K. begründeten die Stimmung auf der die Weltherrschaft des ¶ Papsttums beruhe sollte. Als sie schließlich ohne Erfolg ausliefen, wurd seine Autorität wesentlich geschädigt.

RE³ XI, S. 97 ff; — RGG¹ III, Sp. 1761 ff; — Ausführlich Literaturangaben in BZ; — Recueil des historiens des croisade publié par l'Académie des Inscriptions et des belles Lettres, Pari seit 1841; — H. Prutz: Kulturgeschichte der K., 1883; — R. Kugler: Geschichte der K. (W. Oncken, Allgem. Gesch. II, 5 (1880) 1891²; — R. Röhricht: Geschichte der K. im Umri Innsbruck 1898 (dazu viele Einzelstudien); — A. v. Ruvill Die K., 1920; — L. Bréhier: L'église et l'orient au moye âge, les Croisades, Paris 1928⁵; — N. Jorga: Brève histoi des croisades et de leur fondations en Terre Sainte, Par 1924; — Fd. Chalandon: Histoire de la première cro sade jusqu'à l'élection de Godefroid de Bouillon, Par 1925; — W. Holtzmann: Studien zur Orientpolitik d Reformpapsttums und zur Entstehung des ersten Kreuzzug (HV 22, 1924/25, S. 167 ff); — Bernh. Kugler: An leiten zur Geschichte des 2. K., 1878, 1883; — Stanley Lane-Poole: Saladin and the Fall of the Kingdom Jerusalem, London 1926; — E. Traub: Der Kreuzzugspla Kaiser Heinrichs VI im Zusammenhang mit der Politik d Jahre 1195—1197, 1910; — W. Norden: Das Papsttu und Byzanz, 1903; — Derſ.: Der 4. K., 1898; — E. Ger

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

nd: Geschichte des lat. Kaiserreichs von Konstantinopel I (1204 s 1216), 1904; — Derſ.: Geſchichte der Frankenherrſchaft in riechenland, 1905; — G. Schlumberger: Byzance et roisades, Paris 1927; — Joſ. Greven: Frankreich und der . K. (von Damiette) (HJG 43, 1923, S. 15 ff). **G. Ficker.**

10. Kreuzzugsliteratur des Mittelalters. Unter Kreuzfahrt verſtand man im Mittelalter nicht ſo ausſchließlich, wie wir heute den kriegeriſchen Zug ins Hl. Land. Die Maurenzüge Frankreichs, die Preußenfahrten des Deutſchen Ordens, ja ogar die Albigenſerkriege führen dieſe Bezeichnung, nd ſo wären das Rolandslied, die eifervollen Verſe es Troubadours Marcabru gegen die Mauren, die iſtoriſchen Deutſchordensdichtungen, die Schilderun- en der Albigenſerverfolgung im weiteren Sinne ieherzuziehen. Wir faſſen das Thema aber in dem ns geläufigen engeren Sinne.

Das Kreuzzugsthema, unmittelbar bandelt, iſt Gegenſtand der hiſtoriſchen, der geiſtlichen nd der ſchönen Literatur. Es läßt ſich ſcheiden: reuzzugsgeſchichte, Kreuzzugsepik, Kreuzzugslyrik. Geſchichte, wenn nach älterem mittelalterlichem rauch in Verſen dargeſtellt, fließt in die Epik, d. h. ie dichteriſche Darſtellung der Kreuzzugsereigniſſe ber. Die Lyrik iſt zunächſt geiſtliche Zweckliteratur: ufmunterung zum Kampfe gegen die Heiden, Er- ahnung zur Fahrt über Meer, die Gottes Wille iſt nd dem Seelenheile zugute kommt. Die früheſten ieder in der Volksſprache dienten dem praktiſchen ebrauch der Kreuzfahrer; erhalten haben ſich aller- ings faſt nur Kehrreime. An der Grenze der ſchönen iteratur ſtehen die mehr politiſch als religiös ge- irbten kritiſierenden und mahnenden Zeitgedichte, reuzzugsſirventeſe und Kreuzzugsſprüche; rein der ealiſtiſchen Kunſtlyrik zuzuzählen ſind die minnig- chen Kreuzlieder.

Die mittelbaren Wirkungen des Kreuz- ugserlebniſſes für die ſchöne Literatur des MA.s ſind um abzuſchätzen. Orientaliſche Erzählſtoffe und motive (uns meiſt aus 1001 Nacht bekannt) haben en Weg in alle Schichten der erzählenden Literatur efunden. Aeſthetiſches Wohlgefallen an orientaliſcher racht der Landſchaft und der Lebensführung ſchulte as Auge der beſchreibungsklüſternen höfiſchen Epiker; ie Hochachtung vor dem ſarazeniſchen Gegner läßt en Geiſt einer internationalen humanen Ritterlich- eit erſtehen, von dem ſich unſere höchſtſtehenden Epiker efüllt zeigen (Die Heldenepik verharrt allerdings in fäffiſcher Verdammung der Heiden). Und ſchließlich alf die ritterliche Waffenleiſtung, mit der der Kreuz- ahrer nach ſeiner Anſchauung Gott ſelbſt unmittel- ar beiſtand, ihr gutes Teil zur Ueberwindung des n 12. Jhd. noch ſo ſtarken Widerſtreits zwiſchen geiſt- cher und weltlicher Lebensanſchauung und Lebens- ührung.

Die K., internationale Unternehmungen ritterlichen haraktérs, verleugnen doch nirgends ihren franzö- ſchen Urſprung und ihren geiſtlichen Grundzug. Dem ntſpricht es, daß die wichtigſten literariſchen Behand- ungen und Reflexe der Kreuzzugsbewegung der franzöſiſchen und lateiniſchen Literatur angehören.

Die Lyrik begleitet, noch ganz religiös gehalten, hon den erſten Kreuzzug; vier lateiniſche Lieder ſind ewahrt und wenigſtens der Reſt eines franzöſiſchen. alb regte ſich auch epiſche Berichterſtattung in latei- iſchen und franzöſiſchen Verſen; die älteſten franzö- ſchen Chansons de croisade ſind allerdings verloren, an denkt ſie ſich weſentlich hiſtoriſch gehalten. Der weite Kreuzzug zeigt etwa denſelben literariſchen efund; nur hat ſich die inzwiſchen erblühte höfiſche Lyrik der Provenzalen jetzt auch des Themas bemächtigt, freilich noch nicht in der ſpäter ſo beliebten Form des Kreuzzugsſirventes; das Kreuzzugserlebnis erſcheint noch mehr als Anhängſel des zentralen Minneerlebniſſes.

Merkwürdig iſt nun, daß es nach wie vor nur der erſte Kreuzzug iſt, der epiſche Behandlung in der Volksſprache findet. Sein Held Gottfrid von Bouillon wird ſchließlich in ganz unhiſtoriſchem Licht geſehen und tritt in den Mittelpunkt wahrer Kreuzzugsromane. Die älteren Kreuzzugsepen erhielten Ende des 12. Jhd.s ihre endgültige Chanson de geste-Form. Erſt um 1200 wird die Proſa dem Kreuzzugsthema dienſtbar gemacht. ¶ Wilhelm von Tyrus liefert ſeine Historia belli sacri, die auch ins Franzöſiſche übertragen wird. Gleichzeitig entſteht auch ſchon ein franzöſiſcher Jeruſalemführer. Den Höhepunkt der Kreuzzugsgeſchichtsſchreibung erreicht in franzöſiſcher Proſa Geoffroi de Villehardouin mit ſeiner Darſtellung des 4. Kreuzzugs.

Die höfiſche Lyrik gewinnt Fühlung mit dem aktuellen Kreuzzugsereignis erſt im Jahre 1187, mit dem Fall Jeruſalems, der das Anſchwellen der Kreuzzugslieddichtung in allen Sprachen und Ländern zur Folge hat, namentlich der provenzaliſchen Sirventesliteratur. Aber jene andere Gattung des Kreuzliedes, die ſchon Jauffre Rudel gepflegt hatte, äußert jetzt erſt ihren Einfluß auf Nordfrankreich und Deutſchland. Das Kreuzzugserlebnis wird mit dem bis jetzt alleinherrſchenden Motiv der Kanzonen- und Lieddichtung, dem Frauendienſt, in Verbindung gebracht, und damit war der höfiſchen Lyrik der ma.liche weltanſchauliche Dualismus in beſonderer Ausprägung erſchloſſen: das geteilte Gefühlsleben des ritterlichen Kreuzfahrers, der Konflikt zwiſchen Herz und Leib, Frauendienſt und Gottesdienſt, himmliſcher und irdiſcher Minne. Nach dem Vorbild vor allem des Conon von Bethune haben Friedrich von Hauſen (Kreuzzug Barbaroſſas), Albrecht von Johannsdorf, am geſteigertſten Hartmann von Aue (Kreuzzug Heinrichs VI) dem Ausdruck verliehen. ¶ Walther von der Vogelweide ſtellte auch auf dieſem Gebiet die Lyrik in den Dienſt politiſch religiöſer Gegenwartsgedanken. Er iſt (nach Heinrich von Rugge) der eigentliche Vertreter poetiſcher Kreuzzugspropaganda in Deutſchland. Realiſtiſche Bilder des Kreuzfahrerlebens und herbe Kritik, wie ſie auch von den Provenzalen und aus der lateiniſchen Lyrik erlernt werden konnte, bringt in Deutſchland neben dem Tannhäuſer vor allem Freidanks (unſanghafte) Spruchpoeſie, „das Buch von Ackers“, das ſich gleich Walthers wichtigſten Liedern auf den Kreuzzug Friedrichs II bezieht.

Deutſchland kennt keine Kreuzzugsepik. Erſt mehr als 100 Jahre nach den geſchichtlichen Ereigniſſen wurde durch einen Schleſier in dem Gedicht auf „Landgraf Ludwig des Frommen Kreuzfahrt“ eine Epiſode aus dem Kreuzzug Barbaroſſas zum Teil recht unhiſtoriſch in Verſe gegoſſen. Daneben zeigen andere deutſche Epen der mittelhochdeutſchen Zeit allerhand Reflexe und unklare Reminiſzenzen aus Kreuzfahrerzeiten (Graf Rudolf, Herzog Ernſt, Reinfrid von Braunſchweig, Wilhelm von Oeſterreich). Der deutſchen Geſchichtsſchreibung iſt die Kreuzfahrt niemals zentrales Thema geweſen.

K. Voretzſch: Einführung in das Studium der altfranzöſiſchen Literaturgeſchichte, 1925³, S. 152 und 233; — H. Schneider: Kreuzzugsliteratur (Reallexikon der deutſchen Literaturgeſchichte von Merker-Stammler II, 1927, S. 134 ff). **Hermann Schneider.**

Unter K etwa Vermißtes iſt unter C zu ſuchen.

Krieg.

I. Religionsgeschichtlich; — II. K. und Christentum (vgl. auch ¶ Kampf); — III A. Weltkrieg und Kirche; — III B. Der Weltkrieg in seinen religiösen und sittlichen Auswirkungen.

Krieg: I. Religionsgeschichtlich.

1. Nach dynamistischer Auffassung; — 2. Nach dämonistischer Auffassung; — 3. K. und Religion; — 4. Krieg im AT.

1. Auf der Stufe dynamistischer Auffassung bedeutet K. ein Kräftespiel: der ist der Sieger, der über die größern magischen Kräfte verfügt. Zu diesem Zweck gilt es, den K.er möglichst mit Kraft zu laden, schon durch ¶ Amulette und Talismane, durch besondere ¶ Kleidung und Ausstattung (z. B. bei Sioux-Indianern mit Vogelbälgen, hauptsächlich von Habichten, AR VII, S. 241), und alle Vorkehrungen zu treffen, den Entzug solcher Kraft zu verhindern. Dem dient eine Reihe uns seltsam anmutender Bräuche, unter Umständen sogar große Peinigungen, denen sich die in den K. Ziehenden zu unterziehen hatten. So schnitten sich die jungen Leute bei den Lilluet-Indianern die Spitzen von acht Fingern auf, um das schlechte Blut herauszulassen (K. Th. Preuß, Die geistige Kultur der Naturvölker, 1914, S. 32). ¶ Blut nämlich ist ein besonderer Kraftträger. Daher trinken auch gerne K.er das Blut erschlagener Feinde (¶ Kannibalismus). Bei den Maori auf Neu-Seeland ist es magische Speise, vom Priester im heiligen Sack in den Kampf geführt und den einzelnen K.ern verteilt, welche sie furchtlos und scharfsichtig macht (AR X, S. 546). Umgekehrt dürfen K.er nicht das Fleisch eines als furchtsam angesehenen Tieres essen, um nicht selbst den Mut zu verlieren (Chant[4] I, S. 153). Anderseits gilt als Träger und Mittel der Kraft das ¶ Haar, und der K.er hütet sich, es zu scheren. Bei Malayen gilt diese Meidung sogar für Frauen und Kinder der im Felde Stehenden. Vor allem hat sich auch in geschlechtlicher Hinsicht der K.er Enthaltsamkeit (¶ Askese: I, 5; ¶ Keuschheit: I, 1 a) aufzuerlegen, um an Kraft nichts einzubüßen. Indianische K.er Nordamerikas sehen sogar ernstlich darauf, sich nicht auf die Erde zu setzen, um nicht an sie ihre Kraft abzugeben (andere Meidungen z. B. AR X, S. 543 f). Kraftbegabt ist aber auch alles, was der K.er handhabt, ¶ Banner, ¶ Waffen (z. B. der hl. Speer, AR XX, S. 299 ff), der Gürtel (AR X, S. 546). Bei den Römern mußten vor dem K.e Pferde, Waffen und Trompeten gereinigt werden, damit ihre Kräfte während des Feldzuges unvermindert seien (Chant[4] II, S. 423).

Zur K.sführung selber gehört auf dieser Stufe vor allem die magische ¶ Beschwörung. So hatte bei Indianern der K.schamane den Feind durch Riten und Gesänge zu schwächen und seine Augen mit Blindheit zu schlagen (AR XIV, S. 261; vgl. Entsprechendes in Mikro- und Polynesien: AR X, S. 548; bei Arabern die sogenannte Higâ, siehe Bd. I, Sp. 1119). Dazu kam die mimetische Handlung, vor allem der Kriegstanz als Vorausnahme des Sieges, der auf diese Weise herangezwungen werden sollte (vgl. AR X, S. 143). Und kraft solidarischen Zusammenhanges der K.er mit den zu Hause Gebliebenen sind nicht minder wesentlich gewisse entsprechende Handlungen dieser letztern, so wenn unter den Tshisprechenden Völkern der Goldküste die Frauen der im Kampfe Abwesenden am vermutlichen Schlachttag Melonen mit ihren Messern bearbeiten, als hieben sie Feinden die Köpfe ab (Frazer, Abr. Ed. S. 26), oder wenn Indianerfrauen über ihre Kinder herfallen und sie scheinbar zu Sklaven machen, um das Gleiche ihren Gatten zu erleichtern (AR XIV, S. 226). Weitverbreitet sind die Versuche, den Ausgang eines K.s durch ¶ Mantik und Divination vorher in Erfahrung zu bringen (z. B. AR X, S. 545). Vielfach haben sich die zurückkehrenden K.er mehr oder minder umständlichen Reinigungszeremonien zu unterziehen (vgl. z. B. AR XIV, S. 267; XVII S. 383 f). In primitiven Gesellschaften bilden sich zuweilen besondere K.ergesellschaften (vgl. AR XIV S. 246), die Vorläufer der K.erkasten (¶ Kaste), wie man sie besonders aus Japan und Indien kennt.

2. Auf dämonistischer Stufe sucht der K.er seine Hilfe bei Geistern, vielleicht zunächst gerne bei den Ahnen, und die Hauptmittel, sich ihrer zu versichern, sind Gebet und Opfer. Das leitet von selber auf das Gebiet des rein Religiösen über, wenn auch die Uebergänge zunächst fließende sind. So opfert der Batak noch dem K.szauber, seinem Zauberstab (vgl. AR XVIII, S. 350 f). Der verehrte Geist macht die Sache seiner Verehrer zur seinen. In seiner Entwicklung liegt der Ursprung unendlich vieler K.sgötter. Zuweilen ist der K.sgott ein zum Gott gewordener Mensch. Das findet sich häufig schon bei Primitiven (vgl. z. B. Chant[4] I, S. 179); besonders deutlich aber ist das Beispiel des chinesischen Kuan Yü oder Kuanti der aus einem um 219 n. Chr. enthaupteten K.shelden herauswuchs. Aber auch aus einem Totengott kann ein K.sgott sich entwickeln, wie sich das z. B. am Wandel der Anschauung Wodans beobachten läßt. Anderseits kennen Primitive auch Tiere als K.sgötter. So scheint Toh Bulu, der K.sgott der Kayan (in Indonesien), ursprünglich der Buceros (Nashornvogel) zu sein, dessen Federn ein Symbol der Tapferkeit im K.e sind (AR XVII, S. 593). Wiederum kann wie namentlich das Beispiel des indischen Indra zeigt, ein Naturgott zum K.sgott werden. Dem K.sgott wird zum Dank für den Sieg gerne ein Teil der Beute, vielleicht der beste, dargebracht, vor allem in unendlich vielen Fällen, Menschenmaterial (vgl. z. B. Chant[4] II, S. 577. 584. 611; AR XV, S. 429. 431; ¶ Bann), und das geschieht großenteils in Erfüllung entsprechender Gelübde. Der K., der hier überall in Gottes Namen geführt wird, wird zum heiligen K., und das im engeren Sinne natürlich da wo er der Ausbreitung der eigenen Religion gilt. Dieser Art ist der „Dschihad" des ¶ Islam (: I, 2 b). „Ein Tropfen Blutes für Allahs Sache vergossen, ist kräftiger als zwei Monate Fasten und Beten." Solche Kämpfer erwartet auch besonderer Lohn. Aber überhaupt ist der Gedanke, daß die im Kampfe Gefallenen eines bevorzugten jenseitigen Loses teilhaftig werden, überaus weit verbreitet. So gingen bei den Azteken gewöhnliche Tote in die Unterwelt, im Kæ Gefallene aber zur Sonne; die Gefallenen von Thermopylä wurden zu Heroen; bei den Germanen „bekommt Odin die Helden von hohem Geschlecht, die auf der Walstatt fallen, aber Thor bekommt den Haufen der Sklaven" (Chant[4] II, S. 591).

3. Aber mit dem Fortschritt religiöser Auffassung mußte sich das Problem K. und Religion unendlich verwickeln. Wie, wenn mit dem Wachstum eines Gottes über einen Stamm oder ein Volk hin aus Stämme und Völker sich bekriegten, die denselben Gott verehrten, der doch nur dem einen den Sieg verleihen konnte (vgl. Chant[4] II, S. 340)? Und je mehr sich die Religion mit ethischen Zügen durchsetzte, wie stimmte zu der von ihr vertretenen Forderung gerechten, friedfertigen, die Affekte überwindenden Verhaltens der K.? Der Mazda-Anbeter gelobt die Religion, „die den Streit niederschlägt". Die Waffe als Unglückswerkzeug ist nach Laotse

kein des Edlen würdiges Werkzeug". „Nicht wer zehn underttausende von Kämpfern in der Schlacht gefällt, wer einzig nur sich selbst besiegt, der wahrlich ist er größte Held", verkündet der Buddhismus. Und das die Gegenwart nicht zustande bringt, erwartet die Religion vielleicht von der Zukunft, den ewigen Frieden, mögen ihm unter Umständen noch, gerade als höchste Steigerung alles Uebels, besonders heftige K.e unmittelbar voraufgehen (vgl. z. B. auch Chant[4] I, S. 347). Umgekehrt haben k.slustige Völker die die Germanen kriegerische Betätigung noch in ihre Jenseitsvorstellungen hineinprojiziert.

A. Bertholet: Religion und K., 1915 (RV V, 20); — F. M. Kronfeld: Der K. im Aberglauben und Volksglauben, 1915 (vgl. AR XIX, 1916/19, S. 541 A. 4); — O. Kern: K. und Kult bei den Hellenen, (1915) 1917[2]; — Fr. Schwenn: Der K. in der griechischen Religion (AR XX, 1921, S. 299 ff; XXI, 1922, S. 58 ff; XXII, 1923/24, S. 224 ff); — ERE XII, 691 ff. **Bertholet.**

4. K. im AT. „Jahve ist ein Kriegsmann, Jahve heißen; Roß und Rosselenker stürzt er ins Meer." So singt Moses nach dem Durchgang Israels durch das Schilfmeer Ex 15 $_{1-3}$ (¶ Mosessegen usw.). Erst seit Moses trägt die israelitische Religion kriegerischen Zug, der freilich vielleicht auf die Leastämme zurückgeht, denen Moses selbst entstammt Ex 2 $_{1}$, während die Rahelstämme von Berseba, denen die Vätersagen entsprungen sind, durchaus friedliche Züge in der Patriarchenzeit aufweisen. Die ganze Mosezeit ist vom Kriege durchhallt, wie der Amalekiterkrieg Ex 17 $_{8}$ ff, die Schlacht bei Chorma Num 14 $_{39}$ ff 21 $_{1-3}$, der Kampf gegen Sichon Num 21 $_{21}$ ff zeigen. In der hl. ¶ Lade gegenwärtig, zog Jahve inmitten Israels in die Schlacht und siegreich heim Num 10 $_{35}$ f. Und im hl. K.e ist Kanaan von Israel unter ¶ Josua erobert worden. Das „Buch der K.e Jahves" (Num 21 $_{14}$) enthielt nationale Heldenlieder, aber auch im „Buch des braven Mannes" (Jos 10 $_{13}$ II Sam 1 $_{18}$) standen K.sgedichte. So ist Moses Zeit die Geburtszeit des hl. K.es.

Jahve, Israels Gott, ist als Jahve ¶ Zebaoth ein Gott der K.sheere, ein Heldengott vgl. Jes 10 $_{20}$. Heiliger K. ist aber nur der Nationalkrieg, der Israel gegen fremde Völker eint, wie die genannten Beispiele zeigen. Stammeskriege zwischen Juda und Israel oder zwischen einzelnen israelitischen Stämmen Jes 9 $_{20}$ sind nie hl. K. Die Unterscheidung zwischen Angriffskrieg und Verteidigungskrieg, so daß der hl. K. mit Caspari im Verteidigungskrieg zu sehen wäre, läßt sich im K.e schwer machen; doch freilich ist hl. K. immer eine nationale Notwendigkeit, ohne patriotisches Ethos undenkbar. Wie Debora gegen Sisera Jud 4 f, Gideon gegen die Midianiter Richt 7 $_{9}$ ff Jes 9 $_{3}$, David gegen die Philister II Sam 5 $_{17}$ ff Jes 28 $_{21}$ hl. K.e führen, in dem Jahve persönlich gegenwärtig ist, so sind die alten Propheten Patrioten, die die ¶ Samuel I Sam 7. 15 den K. beginnen oder die ¶ Elia und ¶ Elisa, der im Heere anwesend ist I Kön 3, als Wagen und Reiter Israels angesprochen werden II Kön 2 $_{12}$ 13 $_{14}$. Bei den Schriftpropheten erhält sich der kriegerische Zug; aber freilich kämpft jetzt Jahve Zebaoth gegen sein eigenes abtrünniges Volk an der Spitze fremder Völker Amos 5 $_{27}$ 6 $_{14}$ Jes 5 $_{26}$ ff Zeph 1 $_{7}$ ff Jerem 4 $_{5}$ ff 5 $_{15}$ ff 6 $_{1}$ ff 25 $_{14}$ ff, ja auch diese Mächte durch ihn fallen Jes 10 $_{5-15}$ 14 $_{24-27}$ 30 $_{27}$ ff Jerem 51 $_{59}$ ff. Auch in den Psalmen sammt der kriegerische Geist Israels gelegentlich auf Ps 46. Der „Tag Jahves" Ps 2 $_{7}$ ff 110 $_{5}$ ff vgl. Amos 5 $_{18}$ bedeutet den Endsieg über die Feinde.

Der hl. K. wird mit Opfern begonnen Richt 10 ff I Sam 7 $_{9}$, vgl. 13 $_{7}$ ff Zeph 1 $_{7}$ ff, womit die Formel „den hl. K. eröffnen" Micha 3 $_{4}$ Jerem 6 $_{4}$, vgl. 22 $_{7}$ 51 $_{27}$ f Joel 4 $_{9}$ zusammenhängt. Der K.er befindet sich im „heiligen" Zustande I Sam 21 $_{5}$, der ihm hl. Brot zugänglich macht, ihn aber fern hält von den Genüssen der Liebe und des Weins II Sam 11 $_{1}$ ff. Der ¶ Nasiräer ist ursprünglich der geweihte K.er Gen 49 $_{26}$ Deutn 33 $_{16}$, vgl. Richt 13 ff, der das Haar lang trägt, vgl. Richt 5 $_{2}$ bis nach der Schlacht. Das K.slager, in dem wenigstens vor der Königszeit die Lade Jahves steht, vgl. I Sam 4, darf nicht verunreinigt werden Deutn 23 $_{10}$ ff; im hl. K.e verfällt die Beute dem ¶ „Bann", indem das Lebendige getötet und das Dingliche zum Anathema wird, vgl. Josua 6 $_{26}$ I Sam 15 $_{1}$ ff. Noch im Deuteronomium, das als Nationalrecht den Nationalkrieg berührt, wachen altertümliche K.sbräuche auf Deutn 20 $_{1}$ ff. Der Priester feuert das Volk an V. $_{2}$, aber wessen Haus und Weinberg noch ungeweiht ist, wessen Ehe noch nicht vollzogen ist V. 5 ff, der soll umkehren; gegen feindliche Grenznachbarn gilt der „Bann" mit völliger Vernichtung V. $_{16}$, gegen entferntere Völker V. $_{10}$ ff gilt milderes K.srecht. Nach dem Exil wacht der Nationalkrieg in der Makkabäerzeit noch einmal auf.

F. Schwally: Semitische Kriegsaltertümer, 1901; — W. Caspari: Was stand im Buche der Kriege Jahves? (ZwTh LIV, 1912, S. 110 ff); — H. Gunkel: Israelitisches Heldentum, 1916; — A. Bertholet: AT und Kriegsfrömmigkeit, 1917; — R. Kittel: Kriege in biblischen Landen, 1918; — Aelteres in RE[3] XI, S. 111 ff. **Procksch.**

Krieg: II. Krieg und Christentum.

1. Das Recht der Frage; — 2. Klärung der Frage; — 3. Die Notwendigkeit des K.es; — 4. Der K. und das Böse; — 5. K. und Völkerbund; — 6. Die Aufgabe der Kirche.

1. Hiermit ist ein wirkliches Problem der Theologie bezeichnet, und zwar ein Problem der Ethik. Es geht nicht an, den K. von vornherein lediglich als einen Sonderfall des von allem menschlichen Willen unabhängigen Weltübels aufzufassen. Dann wäre freilich die Zusammenstellung „K. und Chr." nicht sinnvoller als etwa „Gewitter und Chr.", wie denn D. Fr. ¶ Strauß zu der Friedensbewegung bemerkt hat: „Warum agitiert man nicht auch für Abschaffung der Gewitter?" Der K. wäre dann kein ethisches, sondern höchstens ein dogmatisches, ein Theodizee-Problem. Aber, wieviel auch späterhin noch über die Unentrinnbarkeit des K.es in unserer geschichtlichen Welt zu sagen ist, zunächst ist davon auszugehen, daß der K. eine menschliche Handlung darstellt. Damit unterliegt er ohne weiteres der ethischen Frage. Der Unbedingtheit des Willens Gottes läßt sich kein Gebiet individuellen oder kollektiven Handelns entziehen. Der Hinweis auf die „Eigengesetzlichkeit" einzelner Lebensgebiete darf nicht den Sinn haben, sie von der Frage nach dem Willen Gottes auszunehmen, sondern kann nur bedeuten, daß der Wille Gottes über sie nicht abstrakt und aprioristisch, sondern nur durch Vertiefung in die besondere Art und Aufgabe des Einzelgebietes im Zusammenhange des Gesamtlebens der Menschheit zu erkennen ist.

2. Das Problem K. und Chr. scheint dann aber für unverbildetes christliches Denken schnell und eindeutig erledigt. Die biblische Hoffnung auf Gottes Herrschaft ist Erwartung eines Friedensreiches (Jes 2 $_{4}$ Micha 4 $_{3}$). Die Ankündigung und Gegenwart der Gottesherrschaft in Jesus beruft die von ihr Ergriffenen zu der Haltung wehrloser, alles duldender, alles glaubender ¶ Liebe; mit ihr zeugen sie von dem kommenden Reiche und seiner schon die Gegenwart durchwaltenden Kraft. Das Evangelium kennt keine andere Macht und Größe als den Dienst,

keine andere Selbstbehauptung als die Selbsthingabe im Opfer. Die Herrschaft Christi ist gerade in seiner ¶ Kenosis bis zum Tode am Kreuz, in der wehrlos sterbenden Liebe begründet. Die Nachfolge Jesu führt wohl in den ¶ Kampf, aber nicht in den K. So kann offenbar das Chr. nur ein klares Nein zum K. haben (¶ Friede, Sp. 786; ¶ Friedensbewegung, 1). Indessen dieser Radikalismus, der scheinbar mit der ¶ Nachfolge Jesu ganzen Ernst macht, darf doch nicht übersehen, daß nach Jesu Verkündigung im ¶ Reiche Gottes nicht nur der K. (dieser wird nirgends im NT besonders verneint!), sondern auch Herrschaft nach Art weltlicher Staaten (Luk 22 $_{25}$ und die Parall.), ja Rechtsverwaltung und Rechtsentscheidung (Mtth 5 $_{39\,ff}$; vgl. I Kor 6 $_{1\,ff}$) unmöglich sind. Und doch verneint Jesus Recht und Staat nicht überhaupt, er läßt sie ohne Nein und ohne besonderes Ja stehen. So löst er das Problem „Christ und Recht bzw. Staat" nicht, sondern er stellt es seinen Jüngern (¶ Bergpredigt: II). Man kann die Frage nach dem Recht und Sinn von Recht und Staat nicht unmittelbar vom Liebesgebote des Evangeliums her entscheiden. Das gilt dann aber auch von der Frage des K.s. Sie darf aus dem größeren Zusammenhange des Rechts- und Staatsproblems nicht herausgenommen werden. Für dieses aber ist grundsätzlich an ¶ Luthers Lehre von dem Bürgertum des Christen in zwei Reichen, dem Gottesreiche und dem Staate, anzuknüpfen. Sie hat die tatsächliche Doppelheit in Jesu Verkündigung und Haltung auf den schärfsten und klarsten gedanklichen Ausdruck gebracht. Die Lebensordnung des Evangeliums ist eine andere als die des Rechtes und Staates. Aber man kann die Welt nicht mit dem Evangelium regieren. Und die Welt soll doch, um der Kirche willen, regiert, in Ordnung und Friede erhalten werden. In diesem Gotteswillen liegt das Recht des ¶ Staates als eines von Gott gegebenen Amtes begründet. Gehen wir von diesem lutherischen Ansatze aus, dann ist die Frage, ob der K. sich mit dem Evangelium vertrage, durch die andere zu ersetzen: ob der K. zu der Gottesordnung des Staates, die gewiß in Spannung, aber auch in dienender Beziehung steht zu der Lebensordnung des Gottesreiches, notwendig hinzugehört, so notwendig wie das Gewaltüben überhaupt.

3. Um darauf zu antworten, muß man sich den Sinn des Staates und das Wesen der Geschichte, in der er seinen Sinn zu erfüllen hat, klar machen. Der Staat ist berufen, dem Volke die Freiheit zur Entfaltung seines eigenen Lebens zu sichern. In der Form des Staates erfaßt ein Volk sich in seinem Eigensein und in seiner geschichtlichen Verantwortung. Dieser Verantwortung soll es aber leben in dem Elemente der bewegten, lebendigen Geschichte einer Menschheit, die in Völkern verfaßt ist. In der Geschichte werden Völker gezeugt und vergehen, steigen empor und sinken, kommen zu hoher Macht und erlahmen, haben ihren Tag und erschöpfen sich. Starke und zu geschichtlichem Leben schwache, herrschbegabte und geringe, alternde und junge wohnen nebeneinander, durcheinander. Der Wille eines jungen, erwachenden Volkes zu eigener Staatlichkeit findet schon verfestigte Verhältnisse und einen Gegenwillen vor. Der geahnte und ergriffene Beruf eines starken Staates zur Führung begegnet fremdem Anspruche. Die Rassen sind im Wandern und drängen sich. Das Durcheinanderwohnen der Völker schafft schwere völkische und staatliche Fragen. So sind die Völker auf ihrem Wege zu ständiger Auseinandersetzung miteinander gezwungen. Dabei gibt es nun weiten Raum für friedliche A grenzung gegeneinander, für verständigen Ausgleic Aber dieser Raum hat seine Grenzen. Es kommen g schichtliche Fragen auf, bei denen nicht ein Ausgleic sondern nur die Entscheidung möglich ist. D Entscheidung aber kann dann nicht in allen Fälle durch den Schiedsspruch eines internationalen Forum gesucht werden. Denn das Recht eines Volkes wid ein anderes, z. B. auf staatliche Selbständigkeit od auf Führerschaft, läßt sich nicht durch Anwendur allgemeiner völkerrechtlicher Grundsätze (vgl. ein die 14 Punkte Wilsons), überhaupt nicht durch d Urteil eines Dritten feststellen. Das geschichtlich Recht eines Volkes hängt mit an seiner von ih selber nur wagend geahnten, erst noch zu erprobende Mächtigkeit, fruchtbar zu gestalten. ¶ Macht u ¶ Recht sind keine Gegensätze; das geschichtliche Rec trägt Elemente der Macht in sich. Dann kann sich ab die Entscheidung großer Fragen nicht anders als i Elemente der Mächtigkeit vollziehen, d. h. so, daß d Völker ihre ganze Macht an ihre Freiheit und d ihnen gewiß gewordene Aufgabe setzen. Der K. kan also zur sittlichen Pflicht eines Volkes, d gehorsam sein will, werden. So die Entscheidung eine unausweichlichen Konfliktes durch Einsatz der gesamte Volkskraft zu erreichen suchen, bedeutet keinen u würdigen, sondern in bestimmter Lage den allei sachgemäßen Weg. Die Welt des Staates ist d Sphäre machtvoller Gestaltung der Geschichte. D bestimmt die Art der letzten Entscheidungen auf diese Gebiete. Der Ruf nach „Frieden durch Recht" statt d in einer Kampfentscheidung begründeten Frieden stammt aus der pazifistisch-doktrinären Entgegensetzu von Recht und Macht. Das wirkliche Recht der Völk in der Geschichte ist ein lebendiges, in der Leben kraft und geschichtlichen Tüchtigkeit wurzelndes. Ur die echte geschichtliche Macht ist niemals ohne Gei innere Bindung, Begrenzung durch Verantwo tung. Das gilt auch vom K. Der „wahrhafte" ist alles andere als anarchistische Verneinung d Rechtes, sondern gerade das ringende Fragen na der lebendigen Gerechtigkeit, die den Völkern in d ruhelosen Bewegung der Geschichte Platz und Rau gibt. Ob die einzelnen K.sausgänge wirklich imm der lebendigen Gerechtigkeit zum Siege helfen od nicht oft auch der größeren Bosheit und Brutalität ist eine andere Frage. Hier geht es nur darum, d die Völker in bestimmter Konfliktslage sittlich g zwungen sein können, die Entscheidung der lebendige Gerechtigkeit auf dem Wege des K.s zu suchen.

Man kann demgegenüber auch nicht die christliche Liebe aufrufen und für den Konfliktsfa eine „Politik des Opfers" empfehle Opfern kann und darf man nur aus dem Eigene Eine Volksgeneration kann sich selbst ihrer Veran wortung, aber nicht diese einem fremden Anspruch „opfern". Dem lebenden Geschlecht ist eine Volk vergangenheit und -zukunft zu treuen Händen anve traut. Der Hinweis auf die werbende Macht d „Opfers", der „Liebe" und „Wehrlosigkeit" hat keine Sinn, weil es sich gar nicht um Ueberwindung eine bösen, zu Unrecht angreifenden Willens zu handel braucht, sondern um die Konkurrenz zweier Völker i einer großen geschichtlichen Entscheidungsfrage, d nicht moralisiert werden darf. Nicht ein böser, sonder ein gegensätzlicher Wille steht wider den meines Vo kes. Daher ist auch der passive Widerstand nicht chri licher als der volle Einsatz im aktiven Kampfe. Pa siver Widerstand ist eine Not, aber keine Tugen Wer, in falscher Moralisierung geschichtlicher Gege

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

itze, den Glauben an die Siegesmacht der Liebe, der eidenden Geduld predigt, der muß wissen, daß er icht nur den K., sondern auch Recht und Staat ver- rteilt, nicht nur das Militär, sondern auch die Polizei nd das Strafgesetz.

4. Nunmehr können wir das Verhältnis des .s zur ¶ Sünde verstehen. Hier sind verschiedene Gesichtspunkte scharf zu unterscheiden. a) Falsche Moralisierung finden wir dort, wo man den K. als olchen und daher in jedem Falle aus der Selbst- icht und Gier der Völker herleitet, als stehe jedesmal Unrecht (des angreifenden Volkes) wider Recht oder Unrecht wider Unrecht. Demgegenüber betonen wir: Die großen Konfliktsfragen stellt die Geschichte selber, nd die Unausweichlichkeit einer kriegerischen Ent- heidung wird nicht erst durch zuchtlose Politik, son- ern vielfach schon durch die Art des Konfliktes selber egründet. Wenn ein Volk sich mit dem Ernste des Berufsgehorsams einer Entscheidungsfrage in Kampf ellt, dann kann auch das Vergewaltigen und Töten n K. nicht anders beurteilt werden als die Gewalt- bung und der Vollzug der ¶ Todesstrafe innerhalb es Staates; beides ist ein Handeln im Amte und hat nit dem Morde nichts gemein. So hat der rechte K. achlichkeit und damit Ritterlichkeit. Es ist dann nicht nnvoll, im Namen des Chr.s zur „Versöhnung" zu ufen, als läge es an einer Bekehrung der Willen, ie den Völkern gestellte Entscheidungsfrage und die ötigung, sich ihr zu stellen, zu beseitigen. Nicht Versöhnung" statt des K.s, sondern Gemeinschaft m K., aus dem Bewußtsein um die sachliche Würde er beiden gestellten Fragen und des Ringens um re Entscheidung!

b) Wir haben damit vom wahrhaften K. im Sinne ¶ Fichtes geredet. Aber wieviele solcher K.e gab s in der Geschichte? Weitaus die meisten stammen ffenbar aus naturhaftem, selbstzwecklichem Macht- range, der noch nicht oder nicht mehr in den Dienst m Leben und Berufe eines Volkes gebunden ist, oder us den Dämonien des nationalen Hochmutes, des Kammonismus usw., oder auch aus der Eigengesetz- chkeit der Kampfmittel, die sich aus Dienern zu erren machen. Auch in das Entstehen und die Durchführung eines „gerechten" K.es strömen alle iese Mächte mit ein. Insofern ist jeder K. böse. Gegen iese Mächte hat die Christenheit mit Ernst zu kämpfen. Damit kämpft sie gegen die K.e. Wenn das Böse ge- ändigt wird, dann werden die K.e seltener. Aber der Kampf gegen das Böse, aus dem K.e geboren, mit dem e geführt werden, ist nicht „Aechtung des K.es". Denn die Einsicht in den Zusammenhang der K.e it dem Bösen und den Dämonien hebt das unter) Gesagte nicht auf. Daß Politik und K. selber Dä- nonien in sich haben, bedeutet ein unlösbares ineinander des „wahrhaften K.es" und es Bösen. Daraus folgt einerseits, daß kein Volk nit einem Pathos der „gerechten Sache" in den Kampf reten darf, das vergißt, wie in jedes geschichtliche Recht Schuld mithineingebaut ist. Anderseits ist festzuhalten, aß in der Entscheidungsstunde die Sache des Vater- andes den vollen Einsatz des Volkes fordert, wieviel Irrtum und Schuld auch die Geschichte des Volkes nd die damalige Konfliktslage mitgestaltet haben mag. Zur Kriegsdienstverweigerung könnte die Kirche nur ann rufen — müßte es dann aber auch (vgl. Luther, VA VI, S. 265, 21 ff; XI, S. 277, 28 ff; XIX, S. 56, 22 ff; vgl. Enders XIV, S. 232, Z. 195 ff) —, wenn er K. durch eine Regierung offenkundig leichtfertig, hne den Ernst der Verantwortung für das Leben es anvertrauten Volkes heraufgeführt würde. Aber wie schwer läßt sich dieser Fall feststellen, da auch brutale Machtgier und Mammonismus sich hinter dem Vorwande idealer Ziele oder dringender Lebensnot- wendigkeiten des Volkes verstecken können!

c) Auch der „wahrhafte" K. kann nicht idealistisch eindeutig als ursprüngliche Gottesordnung der Ge- schichte hingestellt werden. Das Konfliktsgesetz der Geschichte, die Unentrinnbarkeit der Machtkämpfe hängt mit dem Todeslose alles Lebendigen zusammen. Das christliche Gewissen weiß jenes wie dieses der Sünde der Menschheit zugeordnet. Nicht der einzelne K. entsteht in allen Fällen durch konkrete geschichtliche Schuld, aber die ganze k.gebärende Geschichtsverfassung gehört zu der Welt des Falles und Todes. Das Konfliktsgesetz der Geschichte und die Unentrinnbarkeit des K.es sind Fluch, ein Fluch, den wir erleiden und vollziehen müssen, wie wir auch den Tod sterben und, um zu leben, Geschöpfe Gottes töten müssen. Aber Gottes Fluch ist niemals ohne seine Gnade. Die Geschichte ist gerade da auch herrlich, wo sie schrecklich ist. An der Schwere des Gegensatzes entsteht der hohe, herrliche Beruf zum letzten Einsatze und Opfer für die Sache des Vater- landes. Die Furchtbarkeit des Töten-müssens hat zur Kehrseite das dulce et decorum des Sterben-dürfens für das Vaterland. Jede eindeutige Rede, es sei von der Herrlichkeit oder von dem Fluche des K.es, ist uns verwehrt. Die Schändung des K.es hat genau so wenig Recht wie die Verherrlichung. Wir reden von ihm gleich wie vom Tode, der uns auch als Gottes uns zerstörender Fluch furchtbar und zugleich als gnädige Berufung zum Gottesdienste höchsten Glaubens lieb ist.

5. Unsere Zusammenstellung des K.es mit dem bis zum Ende der Geschichte unentrinnbaren Tode soll keineswegs bedeuten, daß der K. nicht vielleicht inner- halb der europäisch-amerikanischen Völkergruppe und auch weiterhin überwunden werden könnte. Diese Entwicklung ist, so scheint es, auf dem Wege. Nach den unerhörten physischen und moralischen Qualen des letzten K.es geht heiße Sehnsucht nach dauerndem Frieden durch die Menschheit. Die immer stärkere weltwirtschaftliche Zusammenfassung der Völ- ker fordert eine rechtliche Organisation, die die Welt- wirtschaftskatastrophe, wie sie ein neuer K. bedeuten würde, unmöglich macht. Der K. scheint schließlich durch die immer furchtbareren Zerstörungsmittel sich selber zu fressen. — Die christliche Ethik muß ange- sichts dieser Entwicklung zunächst nachdrücklich be- tonen, daß die Menschheit damit wohl in ein bio- logisch neues Stadium, aber keineswegs auf eine ethisch höhere Stufe tritt, geschweige denn sich dem Reiche Gottes annähert. Die fortschreitende rechtliche Organisation der Völker im ¶ Völkerbunde zeigt an, daß das Zeitalter der großen nationalen Kampf- themata zu Ende ist oder jedenfalls, nach dem Wunsche der jetzt auf der Höhe ihres Erfolges stehenden Völker, zu Ende sein soll; im übrigen wird, wo eine würdige, große Entscheidungsfrage sich erhebt, die Grenze der Möglichkeiten des Völkerbundes bald genug sichtbar werden. Geht das Zeitalter der nationalen Kämpfe jetzt wirklich zu Ende, so doch wahrhaftig nicht, weil die Völker selbstloser, brüderlicher, „friedlicher" ge- worden wären, sondern im besten Falle, weil die wichtigen Fragen ausgekämpft sind und die euro- päische Geschichte aus den nationalen Mannesjahren in das internationale Alter tritt, da die gemeinsamen Wirtschafts- und Zivilisationsinteressen alles andere in den Hintergrund drängen. Es hat dann aber keinen Sinn, die kriegerischen Zeitalter als moralisch tiefer- stehend zu ächten und dem jungen Geschlechte die

Kampfes- und Heldenzeiten seines Volkes als barbarisch zu verleiden. Solcher ethischen Begriffsverwirrung und Heuchelei muß gerade die Kirche scharf entgegentreten. Sie hat den Mißbrauch, der jetzt mit Worten wie „Versöhnung", „Abrüstung", „Gemeinschaft" getrieben wird, aufzudecken. Als ob man von „Versöhnung" reden dürfte, wo Völker ihre notwendige Auseinandersetzung zu Ende gebracht haben oder aus wohlverstandenem beiderseitigem Interesse zu neuen Formen des Ringens miteinander übergehen! Als ob eine durch die gemeinsamen egoistisch-eudämonistischen Interessen der Völker geforderte „Abrüstung" irgend etwas mit der Wehrlosigkeit des Christenmenschen zu tun hätte! Als ob die Besinnung auf die „Solidarität" der Interessen, die den K. verbietet, einfach neue „Gemeinschaft" bedeutete! Als ob nicht Grund bestehen könnte, von einem heuchlerischen Frieden, der einen der Mehrheit genehmen status quo verewigen will, sich nach der Offenheit eines K.es zu sehnen, als der in solchem Falle wohl sittlicheren Beziehung zweier Völker! Nicht zuletzt: während die Weltvölker der letzten Epoche und ihre Trabanten in dem Völkerbunde, der den Ertrag ihrer Taten sichert, den Weltfrieden anzubahnen meinen, läßt das Gären und Grollen in den vom kapitalistischen Imperialismus niedergehaltenen und ausgebeuteten Schichten und Rassen das Nahen schwerer Katastrophen ahnen, deren furchtbarem Entscheidungsernste kein nach dem Kodex der Menschen- und Völkerrechte urteilendes Schiedsgericht, kein Völkerbund gewachsen sein wird.

6. An alles dieses zu erinnern und die ¶ Friedensbewegung (: 2. 3) der herrschenden Völker zur Nüchternheit und Wahrhaftigkeit zu rufen, das ist die Aufgabe der Kirche. Man wirft es den deutschen evg. Kirchen vor, daß sie sich nicht, wie die katholische, begeistert hinter die Friedensbewegung und den Völkerbund stellen. Es bedarf keines Wortes, daß jede christliche Kirche mit ganzem Ernste für edlen Frieden zu wirken hat. Aber sie muß sich zurückhalten, wenn eine unwahre ethische und religiöse Ideologie die Sicherung eines fragwürdigen geschichtlichen Zustandes mit hohen Worten verklärt und die Härte der Geschichte verhüllt. Die Kirche hat die Völker nicht zum K.e zu erziehen, aber auch nicht zum Frieden, sondern zum politischen Ernste und Verantwortungsbewußtsein. Sie hat dabei das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß der Unterschied von sittlicher und unsittlicher Politik niemals einfach darin besteht, daß die eine zum Frieden führt, die andere zum K. K.führen kann für ein Volk Sünde sein, aber auch Friedehalten, wo der Kampf, etwa der Freiheitskampf, klare Pflicht ist. Die Kirchen müssen vor allem, was „Gemeinschaft" der Völker in dem Berufensein zur una sancta heißt, ganz tief erfassen und so den Weg zeigen zum Frieden auch mitten im notwendigen, kriegerischen oder unkriegerischen Widerstreite.

M. Luther: Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können, 1526 (W. A. XIX, S. 623 ff); — J. G. Fichte: Ueber den Begriff des wahrhaften K.es (Werke, Medicus Bd. 6); — RE³ XI, S. 106 ff; — L. Ihmels: Der K. und die Jünger Jesu, 1916³; — K. Heim: K. und Gewissen, 1916 (in: Glaube und Leben, 1928²); — Fr. W. Förster: Weltpolitik und Weltgewissen, 1919; — P. Althaus: Pazifismus und Christentum (NkZ 1919, S. 429 ff, mit Nachweis weiterer Literatur); — J. Weise: Pazifismus und Christentum, 1924³; — E. Hirsch: Deutschlands Schicksal, (1920) 1922², S. 93 ff; — P. Althaus: Staatsgedanke und Reich Gottes, (1923) 1925³; — Fr. Meinecke: Die Idee der Staatsräson, 1924; — A. Schmidt: Die Weltanschauung des Pazifismus im Lichte des christlichen Glaubens, 1927. — Außerdem die un ¶ Friedensbewegung angegebene Literatur, besonders die Na kriegsjahrgänge der Zeitschrift „Die Eiche". Altha

Krieg: III A. Weltkrieg und Kirche.

1. Kirche und Heer: a) Kirchliche Arbeitskräfte im He b) Arbeit der Heimatkirche für das Heer; — 2. Kirchliche Arb im engeren Sinne: a) Gottesdienste; b) Soziale Arbeit; 3. Arbeit für das Vaterland: a) Hilfstätigkeit und Opfer; b) A ralische Kräftigung; — 4. Einzelgebiete (Ostpreußen, Els Lothringen); — 5. Abschluß.

1. a. Die evg. Kirchen hatten eine nicht geringe Z ihrer Pfarrer, Vikare, Kandidaten, Kirchenbeamt um ihrer Heerespflicht willen an das Heer abzugeb Die zum Heeresdienst eingezogenen Pfarr traten meist in den Dienst der Seelsorge; ein Teil wur in der Krankenpflege verwendet, ging aber später durchgängig entweder in die Seelsorge über oder den Heimatdienst zurück; ein Teil nahm anfangs un Widerstreben einiger Kirchenbehörden, dann ihrer Zustimmung die Waffe. Im ganzen haben all im preußischen Heere 1045 Feldgeistliche Dienst tan, die aus dem heimatlichen Pfarrdienst überno men waren. Dazu haben 334 Geistliche und Hil geistliche aus der bayerischen, der württembergisch und der sächsischen Kirche als Militärgeistliche gedie Die in der Heimat verbleibenden Pfarrer übern men in vielen Fällen die Seelsorge an Heimatla retten und in der Heimat verbleibenden Formation So ist ein sehr großer Teil der evg. Pfarrer in eng Berührung mit dem Heere getreten; zwischen Heer seelsorge und Heimatseelsorge, zwischen Armee u Kirche bestand nahe Fühlung. Die für die heimisch Gemeinden zur Verfügung stehenden Kräfte a waren während des ganzen Krieges bedeutend v mindert, während die Arbeit sich häufte.

1. b. Die Arbeit der Heimatgemeind und ihrer Pfarrer galt in großem Umfang dem Hee Für die ausziehenden Krieger wurden Abschiedsfeie und oft Abschiedsabendmahlsfeiern veranstaltet. A den im Felde stehenden Gemeindegliedern unterhielt die Pfarrer einen oft sehr lebhaften Briefwech Viele Gemeinden schickten regelmäßig gedruckte o sonstwie vervielfältigte Heimatgrüße ins Feld. F überall wurden mindestens zum Weihnachtsfest a gesammelten Mitteln Liebesgaben hinausgesan Für die in den Lazaretten befindlichen Krieger ri teten die Kirchengemeinden Soldatenheime als A enthaltsort für freie Stunden ein; manche schuf eigene Lazarette. Mit den in Urlaub kommend Kriegern suchten die Pfarrer Verbindung herzustelle die in den Heimatlazaretten liegenden Gemeinde gehörigen besuchten sie, soweit das anging. Den a dem Feld nach Kriegsende Zurückkehrenden wurd Begrüßungsfeiern bereitet, oft gedruckte Begrüß gen überreicht. Auch die Fürsorge für die Krieg frauen und -kinder gehört mittelbar hierher; sie zei den draußen Kämpfenden, daß die heimischen Kirche gemeinden für die Ihrigen sorgten.

2. a. Die Arbeit der Heimatgemeinden für i Glieder ging weiter; für sie mußte natürlich größte Teil der Pfarrer vom K.sdienst zurückgeste werden. Die Zahl der Gottesdienste wurde, sich sofort bei K.sausbruch ein wachsendes Bedürf darnach zeigte (s. III B), vermehrt. Regelmäßige K betstunden, meist in einfacher Form, zuweilen in G stalt ausgeführter liturgischer Gottesdienste, wurd in der großen Mehrzahl der Gemeinden eingericht In manchen wurden sie anfangs täglich, in vielen w chentlich, in einigen seltener gehalten; im Laufe d K.es wurde die Zahl eingeschränkt, zuweilen fiel

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

sie ganz fort. Den Charakter von Betstunden im eigentlichen Sinne hatten diese Wochengottesdienste selten; Gesang und Ansprache füllten sie aus; in der ersten Zeit wurden in Landgemeinden hier und da auch K.sberichte gegeben. — Gleichfalls eine K.serscheinung waren die in dem ersten K.sjahr in Dorfgemeinden nicht ganz seltenen Gemeindezusammenkünfte Sonntags oder am Abend eines Wochentags, bei denen der Pfarrer die K.sereignisse erläuterte oder auch, in innerem Zusammenhang mit den Zeitgeschehnissen, allgemeinere Gegenstände besprach. — Die regelmäßigen Sonntagsgottesdienste nahmen besonders in der ersten Zeit, oft aber auch später, so stark auf den K. Bezug, daß nicht wenige Gemeindeglieder, die das Bedürfnis nach einer mehr von den Zeitgeschehnissen unabhängigen Andacht empfanden, dadurch abgestoßen wurden. In den Stadtgemeinden wurde häufig, etwa nach der Predigt, ein kurzer Akt des Gedächtnisses an die in der letzten Zeit gefallenen Gemeindeglieder eingefügt; in Landgemeinden wurden vielfach mit gleicher Absicht besondere Gedächtnisgottesdienste angesetzt, die große Teilnahme fanden. — Zu bestimmten Zeitpunkten wurde allgemein die Anregung gegeben, die Gottesdienste unter einen vaterländischen Gesichtspunkt zu stellen; so wurden Betgottesdienste, Siegesfeiern, Gottesdienste beim Beginn eines neuen K.sjahres, am Gedenktag für die deutschen K.sgefangenen, an Gedenktagen für die Gefallenen gehalten, nach K.sende auch Begrüßungsgottesdienste für die heimgekehrten Krieger gehalten; Feldgottesdienste wurden auch für Zivilgemeinden nicht selten veranstaltet.

2. b. Außerordentlich bedeutsam war die soziale Arbeit der Kirche. Die Kirchengemeinden boten den Familien der Krieger in mannigfachster Weise Unterstützung: durch bare Unterstützungen, durch Vermittlung von Arbeit, durch Fürsorge für die Kinder von Kriegerfrauen in der Zeit, während diese ihrer Arbeit nachgingen. Den Kindern gefallener Krieger dienten die auch von Kirchengemeinden übernommenen K.spatenschaften. Selbstverständlich nahmen sich die Kirchengemeinden auch der Not anderer Gemeindeglieder an; zumal in den Jahren der großen K.sschwierigkeiten veranstalteten sie Speisungen oder vermittelten auf andere Weise Nahrungsmittel, Heizmaterial, Kleidungsstücke. Krankenküchen wurden eingerichtet, Wäschesammlungen veranstaltet; Schneiderkurse leiteten zur Selbstanfertigung von Kleidungsstücken an; Flickkurse, ja auch Schuhmacherkurse fehlten wenigstens in großen Gemeinden nicht. Die Krankenpflege wurde stärker ausgebaut; der Säuglingspflege widmeten evg. Frauenhilfen Aufmerksamkeit. Natürlich konnte diese soziale Tätigkeit nicht gleichmäßig gestaltet werden; sie mußte sich nach den örtlichen Verhältnissen und nach den aufzubringenden Mitteln richten. Sie wurde in den Städten mehr als auf dem Lande von kirchengemeindlichen Organen getragen. Aber sie fehlte nirgends völlig; und vielerorts nahm sie großen Umfang an.

3. a. Ein besonderes Kapitel ist diejenige Tätigkeit der evg. Kirche, die sich geradezu in den Dienst des k.führenden Vaterlands stellte. Die Kirchen brachten große Opfer für vaterländische Zwecke; erst viel später freilich ließ sich übersehen, wie ungeheuer diese Opfer waren. Sie empfahlen nicht nur die Zeichnung der K.sanleihen, sie zeichneten selbst alle verfügbaren Mittel; Kirchengemeinden nahmen behufs Erhöhung ihrer Zeichnung sogar Darlehen auf. Sie sammelten K.skollekten für das Rote Kreuz, für die Nationalstiftung für Hinterbliebene der Gefallenen und viele andere K.szwecke. Sie brachten eine Fülle freiwilliger Gaben für die K.swohlfahrtspflege auf. Am schwersten wurde den Gemeinden die vom Reich geforderte Hergabe der meisten Glocken; eine ganz kleine Landeskirche wie Schwarzburg-Sondershausen lieferte allein 165 Glocken ab. Auch die zinnernen Orgelprospektpfeifen wurden enteignet; Kupferdächer, andere Kupfergegenstände, sogar kupferne Blitzschutzanlagen hatten dasselbe Geschick. Für die Ablieferung von Goldsachen setzten sich die Kirchenbehörden und viele Pfarrer nachdrücklich ein. — Darüber hinaus haben Kirchenbehörden und -gemeinden alle die zahlreichen Maßnahmen der Staatsbehörden unterstützt, die die Sicherung des Heeresbedarfs an Rohstoffen, Kleidungsstücken usw. bezweckten; sie leisteten der Laubheugewinnung, der Sammlung der Reichswollwoche Unterstützung. Was sie im Interesse der Volksernährung tun konnten, haben sie getan; wie haben sich Pfarrer gemüht, um die Landleute zur Ablieferung von Nahrungsmitteln zu bestimmen! Zweifellos hat die evg. Kirche auf diesem Gebiet in völliger Selbstlosigkeit dem Vaterland gedient. Bei den Gemeinden hat sie sich durch diese Tätigkeit reichlich geschadet; und in ihrem eigenen engeren Arbeitsbereich lag diese Aufgabe nicht. Aber sie hielt es für ihre Pflicht, die vaterländische Opferwilligkeit ihrer Glieder aufs Kräftigste zu fördern.

3. b. Der wichtigste Dienst, den die evg. Kirchen dem Vaterland leisteten, war die moralische Kräftigung mit dem Ziel der Stärkung der Liebe zum Vaterland, der Bereitschaft zum Opfer für das Vaterland, der Willigkeit, das K.sleid bis zum guten Ende zu tragen. Die Art dieses Dienstes wandelte sich mit den Phasen des K.s. Während anfangs die K.sbegeisterung keiner Nachhilfe bedurfte, wurde die Lage seit dem zweiten K.swinter allmählich sehr ernst; die Volksschichten, die zum Frieden drängten, wuchsen an. Aufs Ganze gesehen hat die evg. Kirche ihre Glieder in der Ueberzeugung von der Notwendigkeit des Weiterkämpfens bestärkt; an der staatlicherseits organisierten „Aufklärungsarbeit“, die den Siegeswillen kräftigen wollte, hat sie sich lebhaft beteiligt. Gerade hier setzen schwere Anklagen gegen sie ein: sie habe, statt den Frieden zu fördern, zum K.e „gehetzt“. Richtig ist, daß auch evg. Pfarrer sich nicht vereinzelt in einseitigen Aeußerungen über den K., seinen Segen, seine stählende Kraft usw. ergangen haben; auch daß manche von ihnen erbarmungslose K.führung gefordert haben (um der Abkürzung des K.es willen), während sie die schlimmen entsittlichenden Wirkungen des K.es minder stark beachteten. Richtig ist auch, daß die Mehrzahl der Pfarrer (wie der Deutschen überhaupt) in der Verteilung von Licht und Schatten auf das eigene Volk und die fremden Völker einseitig, oft sehr einseitig verfuhren. Vor allem die Pfarrer haben zu ernstem „Durchhalten“ gemahnt, auch wohl hier und da darüber hinaus vor einem faulen Frieden gewarnt. Dabei sind einige sicher weiter gegangen, als vom christlichen Standpunkt aus gut war. Es sind übereifrige Aeußerungen, auch Entgleisungen vorgekommen. Aber das alles berechtigt nicht zu der Anklage, daß die Kirche zum K.e gehetzt habe. Sie hat, als es — nach ihrer besten Ueberzeugung, die ja auch geschichtlich als gerechtfertigt gelten kann — durch die Haltung der anderen Völker unvermeidlich geworden war, getan, was sie durfte und mußte: sie hat die Sache des deutschen Volks zu ihrer eigenen gemacht. Sie hat das im Bewußtsein getan, der gerechten Sache zu dienen. Manche Pfarrer haben das zu vorbehaltlos, zu leiden-

schaftlich getan; die richtigen Grenzen sind nicht immer innegehalten worden. Aber — aufs große Ganze gesehen — wie hätte die Kirche anders verfahren sollen, wenn sie doch von der Gerechtigkeit der deutschen Sache überzeugt war? Hätte sie etwa zur K.sdienstverweigerung aufrufen oder (wie ja wirklich einige Berliner Pfarrer taten) im ungeeigneten Augenblick durch Mahnung zur Verständigung die Position Deutschlands schwächen sollen? Hätte sie sich jeder eigenen Stellungnahme enthalten sollen? In allen Gottesdiensten? Auch im Anfang? Das Eine war so unmöglich wie das Andere. Daß die Haltung der evg. Kirche in manchen Stücken Kritik verträgt, ist oben gesagt; im allgemeinen hielt sie die gewiesene Linie. Sie konnte mit gutem Gewissen auf die Seite des deutschen Volkes treten; sie durfte ihm unter keinen Umständen in den Rücken fallen. Vor allem war es völlig unmöglich, daß die Kirche etwa den Zeitpunkt bestimmt hätte, an dem der Krieg abzubrechen und die Hand zum Frieden zu reichen gewesen wäre; das war wahrlich nicht ihres Amtes; ein solches Vorgehen wäre hochverräterisch und zudem im krassesten Sinne dilettantisch gewesen. Die Grundfrage ist, ob die evg. Kirche eines Landes sich das Recht nehmen darf oder soll, im K.sfall selbst zu entscheiden, ob ihre Glieder am K. teilnehmen dürfen oder nicht. Im Weltkrieg aber war die Stellung der Kirche dadurch erheblich erleichtert, daß die Kirche von der Gerechtigkeit des K.es vollständig überzeugt sein durfte.

4. Die deutschen evg. Kirchen litten in einigen Teilen schwer unter dem Einbruch der feindlichen Heere. Elsaß-Lothringen war K.sschauplatz. Die gegenüber dem Katholizismus in der Minderheit befindlichen evg. Gemeinden, lutherische so gut wie reformierte, trugen ihr gutes Teil K.sleid, und zwar die sämtlichen K.sjahre hindurch. Ostpreußen war nur zeitweise K.sgebiet; während dieser Zeit aber hatte es schwer zu leiden. Die Flucht der Bewohner vor den andringenden Russenheeren zerstörte und verwirrte ganze Gemeinden, die sich später nur langsam wieder zusammenfanden. Mancher Pfarrer harrte bei dem nicht fliehenden Rest in Treue aus. Sechs ostpreußische Pfarrer wurden in russische Gefangenschaft geschleppt; drei von ihnen wurden von den Russen umgebracht; ein vierter starb hochbetagt in der Gefangenschaft. 19 Kirchen wurden zerstört, 136 beschädigt, 23 Pfarrhäuser zerstört, 170 beschädigt, 136 Pfarrwirtschaftsgebäude zerstört, 311 beschädigt, 65 sonstige kirchliche Gebäude zerstört, 229 beschädigt. Orgeln, kirchliche Geräte, Kirchenbücher, Kassenbücher wurden in großer Zahl zerstört, beschädigt oder kamen abhanden. Der Wiederaufbau der zerstörten kirchlichen Gebäude erforderte gewaltige Mittel, die großenteils aus Sammlungen in anderen Kirchengebieten bestritten wurden.

5. Der ungeheure K. bedeutete, auf das innere Leben der Kirchen gesehen, eine tiefgehende schwere Schädigung. Dem Aufschwung 1914 folgte nur zu bald Ermattung und Lähmung; der Besuch der Gottesdienste war bei K.sanfang glänzend, bis Mitte 1915 besser als sonst; dann ließ er nach; in den letzten K.sjahren war er vielfach schwächer als vor dem K. Die Angehörigen gefallener Krieger, deren Gebete um Erhaltung keine Erhörung gefunden hatten, wandten sich oft von der Kirche, ja von Gott ab. Da die einfache Logik, nach der das einen gerechten K. führende Volk siegen mußte, nicht Recht bekam, wurden viele an Gott irre. Die allgemeine Verwirrung der Geister bei K.sende wirkte in gleicher Richtung. Wenn die Jahre nach dem K. Kirchenaustrittsjahre erster Ordnung wurden (¶ Kirchenaustritt: II) so ist das, so gewiß die letzten Gründe tiefer lagen, mittelbar als K.sfolge anzusehen. Die evg. Kirche ist aus dem K. mit schweren Wunden hervorgegangen. Sie hätte durch größere Zurückhaltung vielleicht einen Teil dieser Folgen abwenden können, wahrscheinlich aber nur einen sehr geringen. Die kirchenfeindliche Agitation wäre im allgemeinen die gleiche geblieben; sie setzte ja nicht bloß bei einzelnen Entgleisungen ein, sondern bei der kirchlichen Gesamthaltung (¶ Krieg: III B).

Martin Schian: Die deutsche evg. Kirche im Weltkriege 2 Bde., bes. Bd. 2: Die Arbeit der evg. Kirche in der Heimat 1925 (hier S. 355—361 ausführliches Literaturverzeichnis); — Derſ.: Das deutsche Christentum im Kriege, (1915) 1916²; — Derſ.: Die evg. Kirchengemeinden in der Kriegszeit, 1918; — Johannes Müller: Und die Kirche? (ChrW 1914, S. 16 bis 169); — August Pauli: Versagt die Kirche? (ChrW 1914 S. 257—260); — Nietzki: Was wir in der Russennot 191 erlebten (Ostpreußen), 1915; — Moszeit: Kriegserlebniss ostpreußischer Pfarrer, 2 Bde., 1915—16. Schian

Krieg: III B. Der Weltkrieg in seinen religiöse und sittlichen Auswirkungen.

1. 1914; — 2. 1919; — 3. 1929; — 4. Bleibende Wirkunger

Wäre über dieses Thema etwa im Winter 1914/1 zu schreiben gewesen, so würde das Bild gewiß gan anders ausgesehen haben wie vom Standpunkt de Jahres 1919 aus; und wiederum würde dies zweit Bild sich vom heutigen Standpunkt aus mancherle Korrekturen gefallen lassen müssen.

1. Nach den Erfahrungen und Beobachtungen de K.sanfanges mußte der K. als der große Reini ger und Läuterer des sittlichen Lebens und Wecke aller edlen und sozialen Kräfte der Volksseele er scheinen. Wer vor dem K.e oft genug die zunehmend Verweichlichung und Vergnügungssucht, die Erschlaf fung sexueller Bindungen, das Umsichgreifen des rei egoistischen Erwerbsstrebens, die partei- und klasser mäßige Zersetzung der Volksgemeinschaft beklagt ode gescholten hatte, fühlte sich von dem Schwunge de nationalen Erhebung im August 1914 nahezu be schämt. Unser Volk entfaltete eine Stärke, eine Opfer fähigkeit, einen Gemeinsinn, eine begeisterte Hin gebung, die ihm seine sittlichen Kritiker kaum noc zugetraut hatten. Und zugleich mit der Sittlichkei flammte eine Religiosität auf, die die so vielfach ver lassenen Kirchen füllte, sich dem Ernst der Bußpredig nicht widersetzte und empfänglich und sehnsüchtig de Trost des Gottesglaubens annahm. In dieser Glu schienen alle Untugenden, alle Zweifel, alle Skepsis aller theoretische und praktische Materialismus dahin zuschmelzen und eine neue Gemeinschaft der innere Bindung an die ewigen Güter der christlichen Reli gion geboren zu werden (vgl. ¶ Jesusbild, B 1).

2. Allein die religiöse Welle von 1914 sank nach weni Monaten in sich zusammen. Die aufbauenden und e neuernden Wirkungen des K.es verloren sich nur z bald. Je länger der K. dauerte, von Monat zu Mond und von Jahr zu Jahr, desto mehr traten die ze störenden und zersetzenden Wirkungen hervor. Als de K. dann mit der Niederlage Deutschlands endet konnte der Beobachter nichts anders wie dies sehen Der K. hat die Seele des Volkes verdorben. Vo diesem Standpunkt aus hat Otto ¶ Baumgarten i dem unten genannten Werke die Wirkungen des K.e auf sittlichem Gebiete dargestellt in einer eindring lichen und ergreifenden Schilderung. Der K. hat de Wirklichkeitssinn, eine der wichtigsten Grundlagen de Volkssittlichkeit, zerbrochen und statt dessen den Illu sionismus, die Neigung, sich dem Zwang der Ta sachen durch Rausch oder Trotz zu entziehen, zur b

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

herrschenden Macht erhoben. Er hat eine Gefühlsroheit erzeugt, der nichts mehr als heilig gilt, selbst das Menschenleben nicht. Er hat den Selbsterhaltungs- und Erwerbstrieb über alle Schranken des Rechtes und der Sitte hinausgetrieben und auf sexuellem Gebiet alle Zucht und Scheu aufgelöst. Zugleich hat der K. dem schon vorher so gefährlichen Gruppenegoismus, den Gegensätzen zwischen Stadt und Land, zwischen Arbeiterschaft und Unternehmertum, dem durch die Verfassung des Reiches nur mühsam zugedeckten Partikularismus der Stämme und Stände neue Nahrung zugeführt, Deutschland in ein Heerlager einander bis aufs Blut bekämpfender Interessengruppen verwandelt, deren Gehässigkeit alles öffentliche Leben vergiftet und dem Parlamentarismus die Voraussetzung entzieht, in der Jugend die Autorität des Alters und bei den Erwachsenen die Verantwortung gegen die kommende Generation zerbrochen.

3. Aber auch diese Zeichnung eines tiefblickenden und aufrichtigen Beobachters unseres Volkes wird nach den Erfahrungen der seither verflossenen zehn Jahre heute doch nicht mehr als ganz zutreffend erkannt werden. Wir haben seitdem besser unterscheiden gelernt zwischen vorübergehenden und bleibenden Wirkungen des K.es. Vieles von dem, was Baumgarten geschildert hat, war doch mehr Symptom des Fiebers und einer Psychose, die begreiflich genug diesen furchtbaren K.ausgang begleitete. Mit der allmählich eintretenden Beruhigung und Festigung ist es auch wieder verschwunden oder doch zurückgebbt. Man möchte sogar manchmal fragen, ob der K. überhaupt große Wirkungen auf das religiöse und sittliche Leben ausgeübt hat, ob nicht das eigentlich Erschütternde gerade das ist, daß ein so ungeheures Erlebnis nicht viel tiefere Spuren in der Volksseele zurückgelassen hat, ob nicht im Grunde alles beim Alten geblieben und die heute aufwachsende und den Vordergrund füllende Generation der Vorkriegszeit nur zu ähnlich ist. Es gibt eine breite und nicht einflußlose Schicht, die, wie sie die staatlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse vor dem K.e unbedingt und mit einer Entschlossenheit, die vor 1914 kaum noch irgend jemand aufgebracht hätte, bejaht, so auch die damals geltenden sittlichen Grundsätze, Maßstäbe, Gepflogenheiten und Formen sich idealisiert und ihr Ziel darein setzt, sie möglichst so, wie sie waren, wieder aufzurichten, und jeden Versuch der Reform und Wandlung als Zugeständnis an die Revolution verdächtigt. Also eine Schicht, die aus dem K.e gerade nichts lernen will und alle Wirkungen des K.es gern ungeschehen machen möchte. Dabei steht diese Schicht dem kirchlich religiösen Leben selbst viel näher als die maßvolle oder radikalere Forderungen erhebenden Reformer; ja bei ihrem Unternehmen der Restauration möchte sie sich gerade auf die Kirchen stützen und begehrt von ihnen wie selbstverständlich Förderung und Sanktion.

So gefährlich nun auch dies Ansinnen einer Bundesgenossenschaft mit einer entschlossen reaktionären Richtung besonders für die evg. Kirche ist, deren innere Haltung dank der lutherischen Tradition und der Gewöhnung des Staatskirchentums ja für solche Versuchung empfänglich macht, — es ist doch nicht zu befürchten, daß diese Tendenzen zum Siege gelangen könnten. Dazu war der Stoß, den der K. der Volksseele gegeben hat, doch viel zu stark und der Bankerott der bis dahin geltenden sittlichen und religiösen Autoritäten und Ordnungen zu evident. Vielleicht ist nichts so charakteristisch für die neue Zeit wie das immer häufigere Auftreten des Wortes „fragwürdig" in allen Erörterungen über die sittliche und religiöse Lage, populären wie wissenschaftlichen. Der K. hat die ganze europäische Kultur, auch die in ihrem Zentrum wohnende Sittlichkeit und Religiosität „in Frage gestellt". Der Unterschied gegenüber der Situation von 1919 aber ist der, daß damals aus diesem Stoß der gefährliche Drang entstand, alles Alte, alle bis dahin geltenden Güter, Werte, Ideale, Autoritäten, Ordnungen, Einrichtungen in Scherben zu schlagen und unbesehen zum alten Eisen zu werfen, heute aber auf allen Gebieten ein Streben nach sorgfältiger Sichtung zwischen Bleibendem und Vergänglichem, nach tieferer Begründung von sittlichen Autoritäten und Heilsgewißheit, nach dem Wiedergewinn einer verlorengegangenen Lebensnorm und einem Sinn des Lebens und Schaffens sichtbar und daß in diesem Streben neben der strengsten Kritik der Fehlentwicklung in der jüngeren und jüngsten Vergangenheit auch die Besinnung auf die gerade durch sie verschütteten Grundlagen und Kräfte einer weiter zurückliegenden Vergangenheit erwacht ist. In dieser Bewegung ist freilich noch längst keine Einmütigkeit des Urteils erreicht. Während die einen in der Bewegung des deutschen Geistes, die mit der ¶ Aufklärung begonnen hat und ihren Höhepunkt im Deutschen ¶ Idealismus oder im sogenannten ¶ Neuprotestantismus erreichte, nichts als Abfall erkennen und den Glauben an die Vernunft, an das Vermögen des Menschen, der Welt die Gesetze seines Geistes aufzuerlegen und sie wie eine plastische Masse zu gestalten, als Ursache des Verfalls anklagen (vgl. auch ¶ Jesusbild, B 2. 3), urteilt andererseits z. B. Albert ¶ Schweitzer, daß ein Wiederaufbau der Kultur nur aus der Kraft des Denkens und aus der Erneuerung des Zutrauens zu der Macht der Vernunft erfolgen könne, und daß gerade die Erschlaffung des Vernunftglaubens der Aufklärung Europa zerrüttet habe.

4. Jedenfalls aber zeigt sich heute als die bleibendste und fruchtbarste Wirkung des K.es auf allen Gebieten die Nötigung, die Voraussetzungen und Begründungen der Kultur bis aufs letzte zu prüfen und zu erneuern. Philosophie und Theologie, Gesellschafts- und Staatswissenschaften, aber auch die Gesundheitslehre und selbst die Kunst, besonders die Architektur und die Musik, haben von diesem Stoß stärkste Anregungen empfangen.

Alle diese Bemühungen laufen unter der Losung eines Stichwortes: neue Sachlichkeit oder neuer Realismus. Was damit gemeint wird, ist etwa dieses: Die bisherige Sittlichkeit und Religion beruhte auf der Voraussetzung, die der Satz des ¶ Descartes ausspricht: Cogito, ergo sum. Aus dem Denken entnahm man das Sein und Sollen. Erkenntnis und Ordnung der Welt fiel zusammen mit Erkenntnis und Ordnung der Welt des ¶ Bewußtseins. Damit war das Ich (freilich nicht das empirische Ich) in den Mittelpunkt aller Dinge gerückt. Es setzte sich als autonom; es behandelte die Außenwelt nur als Stoff, den der schöpferische Geist zu formen und zu gestalten habe, betrachtete die Geschichte als Selbstentfaltung und Betätigung dieses Geistes. Dieser ¶ Idealismus (: I) erscheint nun als Hybris, als titanische Selbstüberschätzung des Menschen, als ein überheblicher oder kindischer Versuch, an Stelle der Wirklichkeit eine erdachte, eingebildete, traumhafte Welt zu setzen. Die schlimmste Ausartung ist die moderne Religion, die Vergöttlichung eines Inhaltes des Bewußtseins, der Gottesdienst vor einem Gott im Menschen, vor einem Gott, den die Menschen sich zurechtgemacht haben, und der bei Lichte besehen nichts anderes ist als die eigenmächtige Transzendierung

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

eines menschlichen Wunschgebildes, wie schon ¶ Feuerbach gesehen hat (¶ Illusionismus, 2). Es gilt, die Selbsttäuschung dieses Traumes zu durchschauen, der Eitelkeit des Ich den Abschied zu geben, das ganze aus dem Wesen des Menschen geschöpfte System der Werte und Güter abzubauen, den Menschen gerade nicht als schöpferisch frei, sondern als bestimmt durch die Zeitnotwendigkeit, als verantwortlich einer konkreten Situation, als Kreatur anzuerkennen, die Wirklichkeit nicht im Innern zu suchen, sondern jenseits des Bewußtseins, außerhalb, im Andern, das Ich nicht als Ausgangspunkt und Maßstab, als Gesetzgeber und Herrn der Welt zu nehmen, sondern als bedingt, ja überhaupt erst zum Leben kommend durch ein ihm begegnendes, ihn eben durch die konkrete, existentielle Situation ansprechendes, seinem Ich vorgesetztes Du. War im ¶ Neuprotestantismus Gott der Objektgehalt des Glaubens, sozusagen ein Schluß aus der Erfahrungstatsache des Abhängigkeitsgefühls, so soll sich nunmehr der Glaube vielmehr als Antwort auf die ¶ Offenbarung, und zwar als sehr unzulängliche Antwort, erkennen (¶ Glaube: V); galt dort die ¶ Kirche (: IV) als Werk und Machtbereich der Gläubigen, so wird damit ihre Wirklichkeit als Anstalt und Stiftung Gottes und Mutter der Gläubigen verkannt; war bis dahin die ¶ Sittlichkeit in die Treue gegen die eigene Ueberzeugung und die Vernunftideale gesetzt, so muß sie vielmehr in die Bereitwilligkeit verwandelt werden, sich unter Verzicht auf jeden Standpunkt, auf jede mitgebrachte Weltanschauung oder Norm, allein durch die Forderungen der jeweiligen Gegenwart und der gegebenenfalls — so wird behauptet — immer eindeutigen und unmißverständlichen Situation bestimmen zu lassen (¶ Dialektische Theologie).

Eine Kritik dieses Versuches, der Wirklichkeit, dem Objektiven, ohne den Umweg durch das Bewußtsein zu begegnen, kann hier nicht gegeben werden. Es soll hier nur der Zusammenhang zwischen dieser Gesamtwendung und dem K.serlebnis gezeigt werden, der übrigens auch von ihren Hauptträgern ausdrücklich anerkannt und bezeugt ist. Ob diese Wirkung des K.es positiv oder negativ zu bewerten ist, ob daraus eine tiefere Frömmigkeit und eine strengere Sittlichkeit erwachsen wird, oder ob sie nur in einen neuen Dogmatismus und dann fast unvermeidlich in Skepsis, dunkeln Schicksalsglauben und Relativierung der ethischen Normen hineinführen wird, das zu entscheiden wird heute niemand vermessen genug sein.

Als fruchtbar aber darf diese Wendung jedenfalls deshalb bezeichnet werden, weil sie sich bei einer Fülle von Einzelaufgaben bereits maßgebend geltend macht. Der Geist der neuen Sachlichkeit bestimmt z. B. heute ebenso den modernen Wohnungsbau mit seiner Ablehnung jeder Stilgebundenheit und jeder Rücksicht auf individuellen Geschmack und Wunsch, und mit seinem Bemühen, das Haus rein nach den im Baustoff und in der Struktur des heutigen Massen- und Maschinenmenschen gegebenen Nötigungen zu konstruieren, wie in den Werkbundtendenzen des Kunstgewerbes. Er nimmt den Auseinandersetzungen — besonders in jugendlichen Kreisen — über Ideen und -ismen (Nationalismus, Internationalismus, Sozialismus, Kapitalismus, Pazifismus) ihre Leidenschaftlichkeit und Einseitigkeit. Er vermag Menschen von sehr verschiedener Weltanschauung in gemeinsamen praktischen Nötigungen zu einigen. Er zeigt sich in der weitgehenden Bejahung des Körpers im Sport und in der übertriebenen Schätzung der Leistung und des Rekordes. Er erzwingt die Rationalisierung der Wirtschaft und gefällt sich in der nüchtern praktischen Beurteilung der Staatsformen und -einrichtungen. Aller Romantik erbitterter Feind, betrachtet und behandelt er Ehe und Geschlechtsverkehr nicht sowohl unter dem Gesichtspunkt eines zu erreichenden Ideals oder eines zu erfüllenden Glückes, denn als ein harte Not der Natur, der wenigstens die schlimmsten Gefährlichkeiten zu benehmen genügen müsse. Ueberall dasselbe Mißtrauen gegen Ideale, Illusionen, Theorien, ewig gültige Ideen, zeitlose, bleibende Normen, dasselbe Streben, unter Ausschaltung individueller Neigungen, subjektiver Einbildungen, geschichtlicher Vorurteile, so nah wie möglich an die Dinge selbst heranzukommen, die darin liegenden Nötigungen zu erfassen, die Sache, nichts als die Sache reden und gebieten zu lassen, — solch demütige und bedingungsloses Hingegebensein an eine Sache verstanden als Hingegebensein an die echte Wirklichkeit, an Gott, und deshalb Sachlichkeit nichts andere wie Gehorsam gegen den außer uns seienden, transzendenten, nur durch die konkrete, wechselnde, endliche Situation zu uns kommenden Gott, der der Kreatur einzig mögliche und angemessene Gottesdienst.

Geistige und sittliche Wirkungen des Krieges in Deutschland von Otto Baumgarten, Erich Foerster, Arnold Rademacher, Wilhelm Flitner (Wirtschafts- und Sozialgeschichte des Weltkrieges. Deutsche Serie. Veröffentlichung der Carnegie-Stiftung für internationalen Frieden), Stuttgart 1927. **Erich Foerster**

Krieg, Cornelius (1838—1911), kath. Theologe, * zu Weisenbach bei Rastatt, 1866 Priester, 1872 Gymnasialdirektor in Altbreisach, 1884 ao., 1885 ord. Prof. für Pastoraltheologie und Pädagogik an der Universität Freiburg i. Br.

Vf. u. a.: Grundriß der römischen Altertümer, (1872) 1889⁴; Lehrbuch der Pädagogik, (1893) 1922 f⁵; Enzyklopädie der theologischen Wissenschaft, 1899; Wissenschaft der Seelenleitung I, (1904) 1919²; III, 1915; In Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" I, 4: Kath. praktische Theologie. **Scheunemann**

Krieger, 1. Adam (1634—66), Organist und Liederkomponist, * zu Driesen (Neumark), Schüler von ¶ Scheidt in Halle, 1655—57 Organist in Leipzig (Nikolai-Kirche). K. war sein eigener Textdichter. Seine abwechslungsreichen „Arien", die an das Volkslied anknüpfen, gab er 1657 selbst heraus. „Nun sich der Tag geendet hat" wurde in Umdichtung von der protestantischen Kirche übernommen (¶ Kirchenlied II, 4, Sp. 939).

Neuausgabe der Arien in Denkmäler deutscher Tonkunst Bd. XIX; — Vgl. H. Kretzschmar: Geschichte des neuen deutschen Liedes I, 1911, S. 93 ff. **W. Sieber**

2. Johann Philipp (1649—1725), einer der hervorstechendsten Kirchenmusiker vor J. S. ¶ Bach, auch ein Hauptmeister der frühdeutschen Oper, * in Nürnberg, in Italien geschult, seit 1680 Hofkapellmeister in Weißenfels, wo ihm 1704—06 der Kantatendichter Erdmann ¶ Neumeister als Hofdiakonus zur Seite stand, und von wo die ältere Kirchenkantate einen Siegeszug durch Deutschland antrat (¶ Kirchenlied: II, 5, Sp. 944).

Eine Auswahl seiner Vokalwerke in: Denkmäler deutscher Tonkunst, 1892 ff, 53/54 und Denkmäler deutscher Tonkunst in Bayern 1900 ff, VI 1; — Hans Joachim Moser: Geschichte der deutschen Musik II, 1, 1924², S. 91 ff. 174 ff; — ADB XVII S. 458 f; — Arno Werner: Dem Gedächtnis J. Ph. K.s (MGkK XXX, 1925, S. 105 ff). **K. Günther**

Krischnamurti, * etwa 1897, ein südindischer Brahmane, von dem Annie Besant, die Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft, bereits 1910 behauptete, daß in ihm die Hoffnung der Christen auf die Wiederkunft Christi und die der Buddhisten auf das

Kommen Maitreyas in Erfüllung gehen würde. Von dem Meister Koot Hoomi, der u. a. früher als Pythagoras gelebt haben soll, soll er direkte Unterweisungen erhalten haben, die er noch als Knabe in einem Büchlein „Zu den Füßen des Meisters" veröffentlichte. Um ihm den Weg zu bereiten, gründete Annie Besant in Benares einen Orden der aufgehenden Sonne und etwas später für weitere Kreise den Orden des Sternes im Osten mit dem internationalen Hauptquartier in Ommen = O, Holland. Herkommend vom indischen Theopanismus langt K., wohl infolge des Einflusses seiner europäischen Lehrmeister, besonders der Mrs. Besant, bei einem ausgesprochenen Pantheismus an. Das Ziel, dem man zustreben muß, ist für ihn, der letzten Wahrheit, nämlich der des Pantheismus, daß das Göttliche im All, ja daß das All das Göttliche ist, daß Ich Er bin und Er Ich ist, teilhaftig zu werden und dadurch Frieden und vollkommene Ruhe zu erlangen. Der einzige Weg zu diesem Ziele ist die Intuition. Im Sommer 1929 hat K. den Orden aufgelöst mit der Begründung, die Wahrheit könne nicht organisiert werden, und die wenigen, die die Wahrheit erkennen, brauchen keine Organisation. — ¶ Jesusbild der Gegenwart: B, 2 b.

Deutsch erschien: Königreich Glück, 1928. — In Vorbereitung sind Lagerfeuer-Reden: The Pool of Wisdom. **H. W. Schomerus.**

Kristensen, William Brede, evg. Religionsphilosoph, * zu 1867 Kristianssand (Norwegen), seit 1901 Professor für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in Leiden.

Vf. außer zahlreichen Aufsätzen in norwegischen und holländischen Zeitschriften: Aegypternes forestillinger om liv efter döden i forbindelse med Ra og Osiris, 1896; De Delphische Orievoet, 1925; Livet fra doden, 1925; Het leven uit den dood, 1926. **Rühle.**

Kritizismus im allgemeinen Sinne des Wortes ist diejenige philosophische Einstellung, welche vor alle Erkenntnis die planmäßige Ueberprüfung des Erkennens nach Entstehung, Geltung und Reichweite stellt (¶ Erkenntnistheorie, 3 b; ¶ Idealismus: I, 2 b; II). In der Entstehungsfrage wendet sich K. ebensowohl gegen einen unkritischen Empirismus und ¶ Sensualismus wie gegen einen unkontrollierten ¶ Rationalismus und voreiligen Intuitionismus. In bezug auf die Haltung der Erkenntnis steht er in der Mitte zwischen dem ¶ Dogmatismus mit seinem apriorischen Vertrauen auf die restlose Zureichendheit und dem ¶ Skeptizismus (in seinen Schattierungen als ¶ Positivismus, ¶ Relativismus, ¶ Illusionismus, ¶ Pragmatismus) mit seinem ebenso vorschnellen Mißtrauen gegen die Zulänglichkeit des erkennenden Subjekts. Als den Gegenstand des Erkennens sieht er weder mit dem naiven ¶ Realismus die auch ohne den Menschen gegebene reale Wirklichkeit der Dinge an noch mit dem ¶ Spiritualismus die Geistwelt des Subjekts allein, sondern die aus dem unbekannten Objekt im Subjekt erzeugte Welt der Erscheinung (¶ Idealrealismus). Als methodisches Bestreben, in all diesen Fragen Klärung zu schaffen, war der K. innerhalb des antik-mittelalterlichen ¶ Intellektualismus abgesehen von Ansätzen: ¶ Plato, ¶ Universalienstreit der ¶ Scholastik) eine Unmöglichkeit und erst das Ergebnis der Entwicklung von ¶ Locke über ¶ Hume zu ¶ Kant (vgl. auch ¶ Leibniz, ¶ Lambert, ¶ Tetens).

K. im engeren Sinne ist das erkenntnistheoretische Denken Kants (¶ Transzendentalismus, ¶ Idealismus: I), nach welchem Erkenntnis aus dem Zusammenwirken von Erfahrung und Denken entsteht, ihre Geltung aus den ¶ Anschauungsformen und ¶ Kategorien des Verstandes bezieht und in ihr auf den Bereich der wahrnehmbaren Erscheinung beschränkt ist: ¶ Phänomenalismus (positiv), ¶ Agnostizismus (negativ). Nach dem letzten großen Aufflackern des spiritualistischen Idealismus in ¶ Fichte, ¶ Schelling, ¶ Hegel lebte der K. im ¶ Neukantianismus wieder auf. Da aber Kant offen läßt, ob das ¶ „Ding an sich" ein Erkenntnis (einer Ueberwelt) begründender oder nur ein Erkenntnis (der Wahrnehmungswelt) regelnder Begriff sei, so mußte der neue K., je nach dem Maße des Vertrauens auf die Reichweite des erkennenden Subjekts, in verschiedene Gruppen: vom neutralen Phänomenalismus bis zum kritischen Realismus einerseits, zum ¶ Fiktionalismus anderseits auseinandertreten. Bei den erkenntnisbewirkenden Funktionen ließ sich das Schwergewicht teils auf die Seite der Erfahrung (Empiriokritizismus), teils auf die des Denkens legen (Logizismus der Marburger Schule). Weiterhin konnte man den Versuch machen, von dem Tatsachenerkennen der denkenden Erfahrung ein Werterkennen zum Zwecke der zu verselbständigenden Kulturwissenschaften im Unterschied zu den Naturwissenschaften abzusondern (¶ Wertphilosophie); endlich auch den anderen: allen diesen subjektgebundenen Funktionen in der ¶ Intuition ein in das Ansich des Objekts übergreifendes Erkenntnisorgan entgegenzustellen (¶ Phänomenologie, ¶ Irrational).

A. Riehl: Der philosophische K., 2 Bde., 1876—87, Bd. I 1908³; — E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem, 3 Bde., 1920—22; — A. Liebert: Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich?, 1923³; — R. Eisler: Wörterbuch der philos. Begriffe I, 1927⁴, S. 877 ff. **Bruhn.**

Kritzinger, Friedrich Wilhelm (1816—90), evg. Kirchenliederdichter, * zu Lehnin in Brandenburg, mehrere Jahre Hauslehrer, zuletzt zu Pyritz in Pommern, 1850 Rektor zu Naugard, 1852 Direktor des neuerrichteten Lehrerseminars zu Droyßig bei Zeitz, lebte seit 1890 in Naumburg im Ruhestand. „Komm, Heil'ger Geist hernieder" und das Weihnachtslied: „Süßer die Glocken nie klingen als zu der Weihnachtszeit" begegnen in Gesangbüchern.

Franz Brümmer: Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten des 19. Jhd.s IV, 1914, S. 116. **Paul.**

Krochmal, Nachman (1785—1840), jüdischer Denker, * in Brody, † in Tarnopol, lebte als Gelehrter und Kaufmann lange Zeit in Zolkiew bei Lemberg, wo sich ein kleiner Kreis von Schülern bei ihm zusammenfand, unter denen der bedeutendste und nächststehende S. J. ¶ Rapoport war. Den bestimmenden Einfluß haben auf ihn vom Mittelalter her ¶ Maimonides und Abraham ¶ Ibn Esra, von der neuen Zeit ¶ Mendelssohn, danach ¶ Kant und später vor allem ¶ Hegel ausgeübt. Er ist einer der Wegweiser der neuen Wissenschaft des Judentums (¶ Judentum: II B, 2 a); er hat den Talmud als historische Quelle erschlossen und hat als erster, mit dem Blick für das Ganze, die Gesamtentwicklung des Judentums geschichtsphilosophisch darzustellen versucht. K. hat wenig geschrieben und noch weniger, nur einige Aufsätze in hebräischen Zeitschriften, veröffentlicht. Sein einziges Buch, hebräisch geschrieben, nach dem philosophischen Werk des Maimonides more nebuche haseman, „Führer der Schwankenden der Zeit" betitelt, nach seinem Tode hrsg. von ¶ Zunz, dem er es letztwillig anvertraut hatte (1851).

H. Graetz: Geschichte der Juden XI, 1870, S. 482 ff; — Leop. Zunz: Ges. Schriften II, 1876, S. 150 ff; — Sal. Schechter: Studies in Judaism I, 1896, S. 56 ff; — S. Rawidowicz: N. K.s Werke nebst Einleitung, Anmerkungen und Register (hebr.), 1924. **Baeck.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kröger, Timm (1844—1918), Dichter, * in Haale (Holstein), aus Bauerngeschlecht, wurde Rechtsanwalt und Notar, seit 1904 freier Schriftsteller, durch Krankheiten im Schaffen behindert. Seine Dichtung, an den besten deutschen Erzählern geschult, erwächst auf dem Heimatgrunde, reift aber allmählich zu geistiger Höhe und allgemein-menschlicher Weite; in allen späteren Werken steht die Frage nach dem Sinn des Lebens im Mittelpunkt. K. war religiös veranlagt, wurde durch Ueberfütterung mit Religion in der Volksschule dem Glauben entfremdet und fand sich nach und nach zu einem von allen „trüben Dogmen" befreiten Gott zurück.

Von seinen Werken, die bei Westermann in 6 Bänden als Gesamtausgabe und in einzelnen Bändchen erschienen sind, seien als die religiös wichtigsten genannt (die Zahl bedeutet das Entstehungsjahr): Ein Unbedingter, 1899—1902 (ein Mann, der ohne Hemmung und Rücksicht das ausführt, was er für richtig hält und auf vermeintlichen göttlichen Auftrag den Vater vergiftet); Gräff, 1901 (mit einem Selbstmord ganz eigener Art endend); Woher, 1906 (Seelenwanderung); Du sollst nicht begehren, 1906 (von einem Pfarrer, einem fanatischen Moralisten, der nach jenem Wort lebt und lehrt); Des Reiches Kommen, 1907/08 (ein Rechtsfall mit religiösem Ausgang); Und erlöse uns, 1909 (Sühnung von Schuld durch Reue und Arbeit); Dem unbekannten Gott, 1908/13 (ein strenggläubiger Bauer verstößt in at.licher Härte seinen Sohn, der als Student der Naturwissenschaft Gottesleugner geworden ist, wird aber von dem milden Pastor zum Gott des NT.s geführt und nimmt den inzwischen zu einem freien Glauben zurückgekehrten Sohn wieder auf; hier sind K.s religiöse Anschauungen ausführlich niedergelegt); Daniel Dark, 1908/13 (mit autobiographischen Zeugnissen über die religiöse Entwicklung des Dichters). — Ueber K. vgl. Jacob Bödewadt: T. K., 1916. **Knevels.**

Krönlein, Johann Georg, Erforscher der Namasprache (1826—92), *₅zu Segnitz in Unterfranken (Bayern), 1851 Missionar der ¶ Rheinischen Missionsgesellschaft in Bersaba (Südafrika), 1877 Prediger in Kapstadt; leistete als hervorragender Kenner der Eingeborenen der Regierung in den Zwistigkeiten zwischen der schwarzen Rasse und den Mischlingen wertvolle Dienste; 1887 Missionssuperintendent in Wynberg bei Kapstadt.

Vf. u. a.: Wortschatz der Khoi-Khoin (Namaqua-Hottentotten), 1889; Uebersetzte Luthers Kl. Katechismus, das NT, sowie die Calwer bibl. Gesch., die Psalmen und einige andere Schriften in die Namasprache. — Seine Uebersetzung des AT.s in die Namasprache blieb ungedruckt. **Mertel.**

Krogh-Tonning, Knud (1842—1911), norwegischer Theologe, seit 1873 Pfarrer an verschiedenen Orten, zuletzt in Kristiania, wo er seit 1882 zugleich als Dozent der Pädagogik am praktisch-theologischen Seminar der Universität tätig war. Schüler von G. C. ¶ Johnson und C. P. ¶ Caspari, wurde er durch seine hochkirchlichen Neigungen allmählich zum Katholizismus geführt und vollzog 1900 den Uebertritt.

Vf. u. a.: Ord og Sacrament, 1878; Christelige Dogmatik, 5 Bde., 1885—94; Kirken og Reformationen, 1892 (deutsch 1893); Den kirkelike Oplösningsprocess, 1896; Der Protestantismus in der Gegenwart, 1897; Hugo Grotius, 1904; Kath. Christentum und moderne Welt, 1905; Leibniz als Theologe, 1906. — Vgl. seine Selbstbiographie: En Konvertits Erindringer, 1906 (deutsch: Erinnerungen eines Konvertiten, 1907); — ChrW 1899, S. 592 ff. 1246 f; — RGG ¹ III, Sp. 1783 f. **Zscharnack.**

Kroll, 1. Josef, klassischer Philologe, * 1889 zu Arnsberg i. W., 1918 Prof. an der Akademie Braunsberg, seit 1922 ord. Prof. an der Universität Köln.

Vf. u. a.: Die Lehren des Hermas Trismegistos, 1914; Die frühchristliche Hymnodik, 1921; Beiträge zum Descensus ad inferos, 1922.

2. Wilhelm, klassischer Philologe, * 1869 zu Frankenstein (Schlesien), 1894 Privatdozent in Breslau, 1899 ord. Prof. in Greifswald, 1906 in Münster i. W., seit 1913 in Breslau.

Vf. u. a.: Antiker Aberglaube, 1897; Die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert, 1905; Geschichte der klassischen Philologie, 1908; Freundschaft und Knabenliebe, 1924; Studien zum Verständnis der römischen Literatur, 1925. — Herausgeber von Pauly-Wissowa, neue Ausgabe, 1908 ff. **Rühle**

Kromayer, 1. Hieronymus (1610—70), lutherischer Theologe, * in Zeitz, in Leipzig erst Dozent der Geschichte und Beredsamkeit, dann der Theologie seit 1657 ord. Prof. der Theologie. Theologisch J. B. ¶ Carpzov und ¶ Hülsemann nahestehend, behandelte er die Dogmatik nach der Stoffanordnung Johann ¶ Gerhards (¶ Orthodoxie, 2 c) unter Fernhaltung von neueren Ideen wie der ¶ Unio mystica. Auch im ¶ Synkretistischen Streit vertrat er die reine Lehre; er zusammen mit seinem Kollegen Daniel Heinrici (1615—66) stellte 1655 auf Grund von Vorarbeiten Hülsemanns den gegen Georg ¶ Calixt gerichteten Consensus repetitus fidei vera Lutheranae zusammen (von ihm stammt auch dessen deutsche Uebersetzung).

Hauptwerk: Theologia positiva polemica, 1667 (Neuausgabe von A. Pfeiffer, 1711). — Vgl. Otto Kirn: Die Leipziger Theologische Fakultät, 1909; — W. Gaß: Geschichte der protestantischen Dogmatik I, 1854, S. 330 ff.

2. Johannes (1576—1643), lutherischer Theologe, * in Döbeln, nach längerer Amtstätigkeit in Eisleben seit 1613 Hofprediger in Weimar, seit 1627 ebenda Generalsuperintendent, bekannt als Gegner der Reformen ¶ Ernsts des Frommen. Als Anhänger des ¶ Ratichius von der Notwendigkeit der Schulreform überzeugt, unterschied er sich doch durch seine stärkere Wertung des objektiven Kirchentums von den Gothaer Reformern und deren ethischen Ideen, sah auch in ihren Reformen eine Kritik seiner eigenen langjährigen Tätigkeit und eine Schwächung seiner amtlichen Stellung.

Schriftenverzeichnis in Jöchers Gelehrtenlexikon II, 1750, S. 2171. — Ueber seine pädagogischen Anschauungen vgl. Ldw. Wenigerin Ztschr. für Thüringische Geschichte und Altertumskunde, N. F. 10, 1896, S. 245 ff, und im GPr Weimar 1900/01 (Abdruck seiner Schulordnungen von 1614 und 1617). — Vgl. die Schriften über ¶ Ernst den Frommen, besonders Ch. Waas, S. 88 ff. 101 ff u. ö. **Zscharnack.**

Kromer, Martin (1512—89), * in Biecz in Krakauischen, studierte in Krakau, Padua, Bologna und Rom auch humanistische Fächer. 1544 königlicher Sekretär, wiederholt mit diplomatischen Aufgaben betraut, 1558—64 polnischer Gesandter in Wien, 1569 Koadjutor und 1579 Bischof von Ermland als Nachfolger seines Freundes und Gesinnungsgenossen ¶ Hosius, in dessen Gemeinschaft er in Wort und Schrift (besonders im „Dialog zwischen einem Hofmann und Mönch") als einer der ersten Verfechter der Gegenreformation in ¶ Polen zum Kampf gegen den Protestantismus auftrief. Neben theologischen Gelegenheitsschriften verfaßte er auch eine wiederholt aufgelegte Geschichte Polens.

A. Eichhorn: Der ermländische Bischof M. K., 1868; — Die deutschen Predigten und Katechesen des Stanislaus Hosius und M. K., hrsg. von Hipler, 1885; — St. Bodniak: M. K. w obronie kościola (in: Reformacya w Polsce III, 1925, S. 203 bis 207). **K. Völker**

Kroner, Richard, Philosoph, * 1884 in Breslau, 1912 Privatdozent in Freiburg i. Br., 1919 daselbst ao. Prof., 1927 ord. Prof. an der Technischen Hochschule Dresden, seit 1929 an der Universität Kiel

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Sein Werk „Von Kant bis Hegel" (1921—24) sieht in ¶ Kant die Ansätze zu dem in ¶ Hegel zur Vollendung kommenden Vernunftsystem, in Hegel die Versöhnung von Christentum und Griechentum und die Einigung von griechischem und deutschem Geist.

Vf. außerdem: Die Selbstverwirklichung des Geistes. Prolegomena zur Kulturphilosophie, 1928. **J. Wendland.**

Kronstadt, Vorort des durch den Deutschen Ritterorden 1211—25 besiedelten Burzenlandes im südöstlichen Siebenbürgen, Mittelpunkt des die Stadt und 14 Landgemeinden umfassenden Kronstädter Kirchenbezirks, durch ¶ Honterus Herd der Reformationsbewegung der Sachsen in ¶ Siebenbürgen.

Quellen zur Geschichte der Stadt K. (Brassó — Brasov), 1886 ff, bis jetzt 7 Bde.; — Johannes Reichart: Das Sächsische Burzenland einst und jetzt, 1925; — Heinrich Zillich: K., 1926 [2]; — Kronstadt, hrsg. von Erich Jekelius für das Burzenländer Sächsische Museum I, 1928. **Netoliczka.**

Kropatschek, Friedrich (1875—1917), evg. Theologe, * zu Wismar, 1899 Privatdozent in Greifswald, 1902 ao. Prof. ebenda, 1904 in Breslau, 1907 ord. Prof. für systematische Theologie daselbst. K. gehörte zur ¶ Greifswalder Schule.

Vf. u. a.: Occam und Luther, 1900; Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I, 1904. — Herausgeber der Biblischen Zeit- und Streitfragen (¶ Modern-positiv). **Scheunemann.**

Kropf, Albert (1822—1910), evg. Missionar, * zu Potsdam, 1845 von der ¶ Berliner Missionsgesellschaft nach Südafrika zu den Xosa-Kaffern abgeordnet (¶ Afrika: III B, 2), seit 1867 Superintendent der Berliner Kaffraria-Synode in Bethel (Distrikt Stutterheim).

Vf.: Das Volk der Xosa-Kaffern, 1889; ferner ein ausgezeichnetes Xosa-englisches Wörterbuch, 1889; K. hatte auch den Hauptanteil an der Revision der zuerst von dem Missionar Appleyard besorgten Uebersetzung der Bibel in die Xosasprache. — Ueber K. vgl. Käthe Kropf-Kühne: D. A. K., 1912; — Jul. Richter: Geschichte der Berliner Missionsgesellschaft, 1924. **Scheunemann.**

v. Krüdener, Juliane, geb. v. Vietinghoff (1764—1824), * zu Riga, Verfasserin stark gefühlvoller Romane (1803 Valerie, französisch), seit 1804 Gegnerin Napoleons. Gleichzeitig trat eine religiöse, mystische Wendung ein; sie trat mit ¶ Jung-Stilling in Verbindung, fühlte sich als Pietistin und suchte, viel geschäftig und reisend, Bekehrungen herbeizuführen, vor allem durch Briefe, denen sie religiöse Meditationen beilegte. In Württemberg suchte sie ein christliches Gemeinwesen zu gründen (1809), gewann 1815 auf Alexander I von Rußland Einfluß; die Hl. ¶ Allianz gilt mit Recht als ihr Werk. In der Schweiz und in Süddeutschland wirkte sie dann als Evangelistin und Wohltäterin unter den Armen und Elenden, wurde um ihrer leidenschaftlichen Anklagen gegen die Regierenden willen ausgewiesen, kehrte nach Rußland zurück und starb schließlich auf einer Reise zu den Notleidenden in der Krim. Ihr Charakter ist heftig umstritten. Ihre religiöse Wendung ist jedenfalls nicht künstlich gemacht und als Heuchelei anzusehen, sondern subjektiv wahr. Die religiöse Ekstase tritt schon in ihrem Weltleben gerade in den seligen Augenblicken starker Liebeserlebnisse hervor, und die religiöse Anlage zeigt sich schon in den 1801 geschriebenen Briefen an ¶ Borowski. Sie ist ein aus weltlicher Hoffart und christlicher Demut, aus Berechnung und Ekstase seltsam gemischter Charakter.

ADB XVII, S. 196 ff; — RE [3] XI, S. 146 ff; — E. Muhlenbeck: Études sur les origines de Sainte-Alliance, 1887; — R. Burger: J. v. K. (in: Die Frau XXXIII, 1926, S. 680 ff; mit Briefen an Borowski). **W. Wendland.**

Krueger, Felix, Psychologe und Philosoph, * 10. Aug. 1874 in Posen, 1906—08 Prof. der Philosophie in Buenos Aires, 1909 in Leipzig, 1910—17 in Halle, seit Herbst 1917 Professor und Direktor der Psychologischen Institute in Leipzig. Er ist der Begründer der entwicklungspsychologischen Forschung.

Seit 1914 gibt K. „Arbeiten zur Entwicklungspsychologie" heraus. — Vf. ferner u. a.: Der Begriff des absolut Wertvollen 1898; Ueber Entwicklungspsychologie, 1915; Der Strukturbegriff in der Psychologie, 1924. **Wobbermin.**

Krüger, Gustav, evg. Theologe, * 29. Juni 1862 in Bremen, 1886 Privatdozent, 1889 ao. und seit 1891 ord. Prof. für Kirchengeschichte in Gießen, seit 1927 im Ruhestand.

Vf. u. a.: Monophysitische Streitigkeiten, 1884; Lucifer von Calaris, 1886; Justins Apologien, (1891) 1914 [4]; Geschichte der altchristl. Literatur, (1895) 1897 [2] (Nachträge dazu 1898); Petrus Canisius in Geschichte und Legende, 1897; Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, 1899; Landgraf Philipp als Politiker, 1904; Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, 1905; Das Papsttum, 1907 (englisch 1909); Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts, 1913; Die christliche Literatur des 5. und 6. Jhd.s, 1920; Der Stand der kirchengeschichtlichen Forschung, 1928/29. — Gab heraus: K. v. ¶ Hases Kirchengeschichte, Bd. 2 und 3, (1890—92) 1895—97 [2]; JB 1895—1914; Handbuch der Kirchengeschichte, 4 Bde., 1909 bis 1912 (I 1923 [2]; II 1929 [3]); Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengesch. Quellenschriften, 1890 ff. **Brecht.**

Krüppelfürsorge. Der § 9 des preußischen K.gesetzes vom 6. Mai 1920 gibt folgende Beschreibung des Wesens der Verkrüppelung: „Eine Verkrüppelung im Sinne dieses Gesetzes liegt vor, wenn eine Person (Krüppel) infolge eines angeborenen oder erworbenen Knochen-, Gelenk-, Muskel- oder Nervenleidens oder Fehlens eines wichtigen Gliedes oder von Teilen eines solchen im Gebrauch des Rumpfes oder der Gliedmaßen nicht nur vorübergehend derart behindert ist, daß ihre Erwerbsfähigkeit auf dem allgemeinen Arbeitsmarkte voraussichtlich wesentlich beeinträchtigt wird." Am 1. Juli 1897 wurde eine genaue Zählung der Verkrüppelten in der Provinz Schleswig-Holstein vorgenommen auf Grund eines sorgfältig gearbeiteten Fragebogens. Das Resultat war überraschend: 1295 Krüppel unter 16 Jahren, 3475 über 16 Jahre, zusammen 4770 verkrüppelte Personen in einer einzigen Provinz, 2857 männliche und 1913 weibliche; und welch ein Elend trat da zutage! 1906 fand eine Zählung der Krüppel in ganz Deutschland statt und ergab 250 000 verkrüppelte Personen. Der Krieg hat diese Zahl anwachsen lassen auf rund 500 000. Die Not der Krüppel ist nicht nur eine leibliche oder wirtschaftliche infolge der Erwerbsbeschränktheit, sondern auch eine seelische (Erfahrung von Lieblosigkeiten, Aeußerungen des Abscheus über die Entstellungen, Weckung der eigenen Minderwertigkeitsgefühle dadurch hervorgerufene Mißstimmung, Verbitterung, Verzweiflung). Sie bedürfen darum der Hilfe äußerer und innerer Art.

Gewiß haben in früheren Zeiten die einzelnen Mißgestalteten auch in ihren jeweiligen Familien Verständnis und Fürsorge gefunden. Aber die Art dieses Leidens ist so, daß nur eine Anstalt und die in ihr zu Gebote stehenden Apparate, Werkzeuge und Pflegekräfte ihnen ausreichende Hilfe gewähren können und ihnen die Möglichkeit zur Ausbildung und zur Erlernung einer eigenen Erwerbsbeschäftigung bieten. Derartige Anstalten kennt man erst seit dem 19. Jhd. 1832 begründete der bayerische Konservator v. Kurz die erste private Unterrichts-, Erziehungs- und Beschäftigungsanstalt für krüppelhafte Knaben

in München, die 1844 zu einer staatlichen umgewandelt wurde; Württemberg folgte 1845 mit der Armen-Heilanstalt Paulinenhilfe für orthopädisch Kranke in Stuttgart, an die sich 1867 der Verein für künstliche Glieder in Stuttgart anschloß. Aber erst 1872 wurde die K. richtig aufgenommen und zwar von dem früheren Missionar Pastor Knudsen, der in Kopenhagen zur Begründung eines Vereins geführt wurde, dessen Aufgabe es sein sollte, sich gelähmter und verkrüppelter Kinder anzunehmen. Man verschaffte den Kindern Apparate, Bandagen, Krücken; das ganze führte zur Errichtung einer Anstalt. 1886 begründete nach ihrem Muster Th. ¶ Hoppe eine Krüppelanstalt in Verbindung mit dem Kranken- und Diakonissenhaus „Oberlinhaus" in Nowawes bei Potsdam und nahm hier sich besonders der Taubstummblinden an. Im Laufe der Zeit entstanden 78 Krüppelanstalten; von ihnen gehören 39 zu den Anstalten der evg. Liebestätigkeit der Inneren Mission. Das Jahr 1906 brachte die „Deutsche Vereinigung der Krüppelpflege" im allgemeinen, und die Begründung des „Verbandes der deutschen Krüppelheime der J. M." im besonderen. Neben Th. Hoppe ist als Förderer der Krüppelpflege ¶ Ulbrich, der Vorsteher der Anstalten in Magdeburg-Cracau, zu nennen.

Das Ziel der Hilfe ist in erster Linie das, die verkrüppelten Kinder rechtzeitig zur Besserung oder Heilung zu bringen, die erwerbsbeschränkten soweit auszubilden, daß sie sich selbständig ernähren können durch Erlernung eines Handwerks oder durch Uebernahme einer ihnen besonders liegenden Beschäftigung (Stickereien anfertigen mit der Maschine, Bürstenarbeiten, Korbflechten u. ä.). Sie sollen möglichst selbständig und unabhängig sich bewegen können. Daneben müssen die seelischen Kräfte gestählt werden, um das schwere körperliche Mißgeschick tragen und innerlich überwinden zu können. Darum soll in den Anstalten der Geist der Güte und Freude heimisch sein und die Pflegenden sollen in der Gesinnung der Liebe Jesu ihr Amt ausrichten.

Die Mittel der Hilfe sind, soweit sie die körperliche Heilung betreffen, sorgfältige ärztliche Behandlung, operative Eingriffe, um etwa fehlerhaft gelagerte oder gebildete Knochen zu entfernen oder sie gerade zu biegen, Uebungen im Liegen und Ausstrecken der Glieder, auch Turnen und gymnastische Bewegungen, Uebertragen der Fähigkeiten fehlender Glieder auf andere vorhandene Glieder, Ersatz oder Unterstützung der Gliedmaßen durch Prothesen, Gestelle, besonders angefertigte Arbeitsstühle. Für die Kriegsbeschädigten und Schwerbeschädigten sind durch besondere Gesetze seit 1919 2% Arbeitsplätze in allen Betrieben, die 20—50 Personen und mehr beschäftigen, sichergestellt, so daß bis dahin außer den Kriegsbeschädigten rund 100 000 Schwerbeschädigte in die Arbeit eingestellt werden konnten. Die seelische Beeinflussung geschieht am besten durch ihren Zusammenschluß in Anstalten und Heimen oder auch in besonderen Organisationen, vor allem durch die christliche Gemeinde selbst, wenn sie sich der in ihrer Mitte befindlichen Leidenden treu annimmt.

M. Ulbrich: Was jeder vom Krüppeltum und seiner Bekämpfung wissen muß, Heft 4 des Evg. Wohlfahrtsdienstes, 1925; — Th. Schäfer: Jahrbuch der K., 10 Bde., 1899 bis 1908; — C. Bielalski: Grundriß der K., 1926. **Mahling.**

Krug, Wilhelm Traugott (1770—1842), rationalistischer Philosoph, Professor der Philosophie in Wittenberg, seit 1801 in Frankfurt a. O., seit 1805 als ¶ Kants Nachfolger in Königsberg, seit 1809 in Leipzig, stark populärphilosophisch eingestellt.

Von theologischen Schriften seien genannt seine „Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion", 1794—96. — Ferner: Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöset, nebst einem kurzen Entwurf zu einer philosophischen Theorie des Glaubens, 1802. — Ueber K. vgl. seine Selbstbiographie: Meine Lebensreise in sechs Stationen, 1848[2], und die Literatur bei ¶ Rationalismus: II. **Zscharnack.**

Krukenberg, Elsbeth, geb. Conze, * 5. Febr. 1869 in Halle a. S., lebt jetzt in Bad Kreuznach. Sie ist eine der ersten Führerinnen der Rheinischen Frauenbewegung, von der mehrere Jahre hindurch ein großer und bestimmender Einfluß ausgegangen ist. Von 1901—11 war sie Vorsitzende des Rheinisch-Westfälischen Frauenverbandes. Während einiger Jahre war sie in Kreuznach Stadtverordnete und wiederholt Mitglied von städtischen Kreiskommissionen. Als Schriftstellerin ist sie eingetreten für die Selbständigkeit der Frau, für ihre kulturellen Aufgaben in der Familie, für Mädchen- und allgemeine Jugenderziehungsfragen. Sie gehört als Vorstandsmitglied zu dem Evg.-Sozialen Kongreß und zu den Freunden evg. Freiheit, seit 1922 auch zu der Gesellschaft der Freunde (den Quäkern).

Vf. Ziel und Bedeutung der Frauenbewegung, 1905; Jugenderziehung und Volkswohlfahrt, 1907; Kulturaufgaben der Frau in der Familie, 1910; Erziehung der Kinder zu Gesundheit und Arbeitsfreudigkeit, 1914; Von Sehnsucht und Reichtum. Aus dem Leben der Herta Wieser, 1921. **Paula Mueller-Otfried.**

Krummacher, 1. Friedrich Adolf (1767 bis 1845), reformierter Theologe, * zu Tecklenburg in Westfalen, 1790 Konrektor am Gymnasium in Hamm, 1793 Rektor in Mörs, 1800 vorübergehend Professor an der theol. Fakultät Duisburg, 1807 Prediger in Kettwig im Ruhrtal, 1812 Oberpfarrer in Bernburg, 1824 Prediger an der Ansgarikirche in Bremen, eine vielseitig gebildete, hochpoetische Natur. Von Anfang an Gegner des Rationalismus wurde K. von der ¶ Erweckungsbewegung (:2 d) ergriffen. Weithin war K. bekannt als christlicher Volksschriftsteller; am verbreitetsten waren seine auch in fremde Sprachen übersetzten Parabeln (zuerst erschienen 1805).

RE[3] XI, S. 150 ff; XXIII, S. 806 f; — A. W. Möller F. A. K. und seine Freunde, 1849; — K. Büttner in MGkK 1912, H. 7—8; — Maria Krummacher: Unser Großvater der Aetti, 1926.

2. Gottfried Daniel (1774—1837), jüngerer Bruder von 1, in Duisburg durch ¶ Hasenkamp und Möller beeinflußt, 1798 Pfarrer in Baerl, 1801 in Wülfrath bei Elberfeld, seit 1816 in Elberfeld, streng reformierter Theologe und gleichzeitig Führer der ¶ Erweckungsbewegung (:2 d). Er sah in der Rückkehr zum ursprünglichen Calvinismus das Heilmittel für die Kirche und brachte die Lehre von der ¶ Prädestination als der Grundlage des Glaubens unverhüllt auf die Kanzel. K. rief eine tiefgehende Erweckung im Wuppertal hervor; aber auch separatistische Neigungen machten sich unter seinen Anhängern bemerkbar, so daß nach seinem Tode ¶ Kohlbrügge hier Eingang fand. In seinen Predigten arbeitet K. nicht auf Erregung des Gefühls hin, sondern er gibt eine biblische Auslegung und wendet sich stark an den Verstand und den Willen.

Vf. u. a.: Gute Botschaft, 1838 (mit ausführlichem Lebensbild); Wahrheit zur Gottseligkeit oder Hauspostille, 1834; Tägliches Manna für Pilger durch die Wüste, 1891[12]. — Vgl. RE[3] XI, S. 153 ff; — W. Rotscheidt: G. D. K., 1903; — Reformierte Kirchenzeitung 1895, S. 268 ff. — F. W. Krummacher: Zur Geschichte der niederrheinischen Erweckungsbewegung, 1930. **W. Wendland.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

3. Friedrich Wilhelm (1796—1868), * zu Mörs a. Rh. als Sohn von 1, 1819 Hilfsgeistlicher der reformierten Gemeinde in Frankfurt a. M., 1823 Pfarrer in Ruhrort, 1825 in Barmen (Gemarke), 1847 an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, 1853 Hofprediger in Potsdam. Als Prediger in Wort und Druck außerordentlich produktiv. Goethe freilich hat (Werke Bd. 32, S. 377 ff) einen seiner Predigtbände rezensiert und als „narkotisch" bezeichnet, „weil sie die in Handarbeit versunkenen Bewohner jener Gegenden über ihre körperlichen und geistigen Unbilden in Schlaf lullen". K. ließ seiner darstellenden Phantasie freieſten Lauf; er ist Meister in der Ausmalung und drastischen Schilderung von Situationen, auch von Situationen innerseelischen Lebens. Sein Geschmack war, nach eigenem Ausdruck, das „biblisch Massive".

Vf. u. a.: Salomo und Sulamith, 1827; Blicke ins Reich der Gnade, 1828; Elias der Thisbiter, 1828; Der Prophet Elisa, 1835; Die Sabbathsglocke, 12 Teile, 1851—58; David, der König von Israel, 1867. — Vgl. Selbstbiographie, 1869; — RE³ XI, S. 52 f; — A. Nebe: Zur Geschichte der Predigt, 1879. **Ukeley.**

4. Emil Wilhelm (1798—1886), Sohn von 1, * in Mörs, 1821 Pfarrer in Coswig (Anhalt), 1822 in Baerl (Niederrhein), 1825 in Langenberg bei Elberfeld, 1841 in Duisburg, lebte seit 1876 als Emeritus in Bonn.

Vf. u. a.: Tägliche Herzensweide aus Dr. M. Luthers Schriften, 1834; Konfirmandenbüchlein, 1841; Expektorationen über das Studium der Theologie, 1847; Zur Charakteristik der römisch-kath. Polemik, 1848; Evg. Hausschatz, 1852; Das Dogma von der Gnadenwahl, 1855; Lebenserinnerungen eines geistlichen Veteranen, 1889 (Selbstbiographie). **Rotscheidt.**

5. Cornelius Friedrich Adolf (1824 bis 1884), evg. Liederdichter, Sohn von 3, * zu Ruhrort, Hofprediger in Halberstadt und Oberpfarrer zu Barby, † zu Wernigerode. Sein, vielfach irrtümlich seinem Großvater zugeschriebenes Lied: „Stern, auf den ich schaue, Fels, auf dem ich steh" (mit der schönen Melodie von Frau Superintendent Mina Koch, geb. Schapper in Elberfeld) ist auch als Konfirmationslied vielfach verbreitet. **Paul.**

6. Karl (1831—99), Sohn von 4, * in Langenberg, zuerst Gefängnisgeistlicher in Elberfeld, nacheinander Pfarrer in Gruiten, Radevormwald und zuletzt in Elberfeld, seit 1890 auch Superintendent. Besonders tätig auf dem Gebiete der evg. Jünglings- und Jungmännervereine als Bundespräses des Westdeutschen Jünglingsbundes (seit 1873) und Nationalpräses der Vereinigung der deutschen evg. Jünglingsbündnisse (seit 1887; ¶ Jugendbünde, 1).

Vf. u. a.: Die evg. Jünglingsvereine und verwandte Bestrebungen, 1895²; Lebensbilder von Freunden und Förderern der evg. Jünglingsvereine, 1882; 50jährige Geschichte des Westdeutschen Jünglingsbundes, 1898²; Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1889; Ein Vermächtnis (Predigten), 1900. — Vgl. J. Klug: K. K. Sein Leben und Wirken, 1902. **Rotscheidt.**

Kryptocalvinisten, d. h. heimliche Calvinisten, nannte man in den vor wie nach Abschluß der ¶ Konkordienformel tobenden Kämpfen um die „reine Lehre" ¶ Melanchthons Anhänger, die Philippisten, wegen ihrer Abweichung von der lutherischen Abendmahlslehre (¶ Abendmahl: II, 4 b). Dieser Ketzername verdächtigt sie als „Sakramentierer", schließt sie zugleich aus dem nur den Anhängern der ¶ Augsburger Konfession gewährten Religionsfrieden aus und führte in Kursachsen (¶ Sachsen) zu ihrer Verfolgung und Unterdrückung.

R. Calinich: Kampf und Untergang des Melanchthonismus in Kursachsen 1570—74, 1866; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV, 1927, S. 33 ff. **Zscharnack.**

Kübel, 1. Johannes, evg. Theologe, * 20. Sept. 1873 zu Neustadt a. d. Aisch, seit 1896 im bayerischen Kirchendienst, seit 1909 Pfarrer in Frankfurt a. M., Mitglied des dortigen Landeskirchenrats.

Vf. u. a.: Geschichte des kath. Modernismus, 1909. — Gab 1910—17 die CcW heraus. **Mulert.**

2. Robert Benjamin (1838—94), evg. Theologe, * in Kirchheim u. T., 1867 Diakonus in Balingen, 1870 Direktor des Predigerseminars in Herborn, 1874 Stadtpfarrer in Ellwangen, 1879—94 Professor in Tübingen als Nachfolger J. T. ¶ Becks. Wie dieser ist er Vertreter des ¶ Biblizismus, nimmt jedoch zur historischen Bibelforschung eine freiere Stellung ein. Im übrigen will er wie Beck „pneumatische Theologie" treiben, ohne jedoch die theologia naturalis abzulehnen, die er als Vorstufe für jene anerkennt. An Originalität hinter Beck zurückstehend, war doch auch K. eine kraftvolle christliche Persönlichkeit und hat als geistvoller, volkstümlicher Prediger auch auf solche gewirkt, die seiner Theologie nicht zu folgen vermochten.

Hauptschriften: Bibelkunde, (1870) 1891⁵; Christliches Lehrsystem, 1873; Ueber den Unterschied der positiven und liberalen Richtung in der modernen Theologie, (1881) 1893³; Geistliche Bedenken über modern christliches Wesen von einem Sorgenvollen, (1888) 1892⁴; Exegetisch-homiletisches Handbuch zum Evangelium des Matthäus, 1889. — Nach K.s Tode erschien: Christliche Ethik, 1896. — Ueber K. vgl.: R. K. nach eigenen Aufzeichnungen, 1895; — RE³ XI, S. 157 ff. **Fr. Traub.**

v. Kübel, Lothar (1823—81), kath. Theologe, aus Sinzheim bei Baden-Baden, 1847 Priester, 1848 Repetitor (der Moral) und 1857 Direktor des Freiburger theologischen Konvikts, seit 1854 auch Ordinariatsassessor, 1867 Domdekan, Generalvikar und Weihbischof, 1868—81 Bistumsverweser von Freiburg i. Br. In den badischen kirchenpolitischen Kämpfen der 50er Jahre („Kirchenstreit"; ¶ Baden, 4; ¶ Freiburg: I) wie später in der Schul- und Zivilehefrage, im Examensstreit, in Sachen des Stiftungs-, Ordens- und Altkatholikenwesens mit Prozessen, Geldstrafen und Pfändung bedroht, hat er sich als friedliebender, aber von schroffen Ratgebern geleiteter, unnachgiebig starkmütiger Verteidiger der strengeren Richtung seiner Kirche bewährt.

Badische Biographien IV, 1891, S. 230 ff; — ADB XVII, S. 283 f; — Josef Schofer: Bischof L. v. K., 1911. **Albert.**

Kübler, Theodor (1832—1905), evg. Theologe, * zu Stuttgart, kurze Zeit Missionar in Indien, alsdann deutscher Pfarrer in London. Manche von ihm aus dem Englischen ins Deutsche übertragenen geistlichen Volkslieder, welche H. E. ¶ Gebhardt in seiner „Frohen Botschaft" veröffentlichte, fanden in den Gemeinschaftskreisen Deutschlands Eingang.

H. Petrich: Unser geistliches Volkslied, 1920, S. 245. **Paul.**

Küchler, Friedrich (1874—1921), evg. Theologe, Alttler und Assyriologe, * zu Triest, 1906 Privatdozent in Berlin, 1910 ao. Prof. in Straßburg, 1918 beim Zusammenbruch vertrieben, seitdem in Heidelberg.

Vf.: Beiträge zur Kenntnis der assyrisch-babylonischen Medizin, 1904; Hebräische Volkskunde (RV II, 2), 1906; Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit, 1906; Das priesterliche Orakel in Israel und Juda (in der Festschrift für Baudissin, 1918, die K. mit W. ¶ Frankenberg herausgab). **Gunkel.**

v. Kügelgen, Wilhelm (1802—67), Sohn des Malers Gerhard v. K., Maler, doch bekannter als Verfasser der „Jugenderinnerungen eines alten Mannes" (¶ Autobiographien). * in Petersburg, verlebte K. seine Kindheit in Dresden, Ballenstedt und Bernburg, studierte an der Akademie der Künste in Dresden und vollendete seine künstlerische Ausbildung in

Rom. 1827 vermählte er sich mit Julie Krummacher, einer Tochter von Fr. Ad. ¶ Krummacher. Nach zweijährigem Aufenthalt in Estland und Petersburg lebte K. mit seiner Familie zuerst wieder in Dresden, von 1834 ab als Hofmaler, seit 1853 als Kammerherr des Herzogs Alexius Friedrich Christian von Anhalt-Bernburg in Ballenstedt. — Verriet das erst nach seinem Tod herausgegebene autobiographische Meisterwerk der Jugenderinnerungen, daß in dem wenig bekannt gewordenen Maler vielleicht ein viel gestaltungskräftigerer Dichter steckte, so zeigen uns die neuerdings veröffentlichten Briefe an seinen Bruder Gerhard ihn als religiösen Grübler und theologischen Denker, der von sich sagt: „Mein höchstes Interesse war nicht der Kunst, sondern immer dem christlichen Glauben zugewandt." Das nach mannigfachen Krisen sich herauskristallisierende Christentum des reifen K. ist eine auf der Grundlage eines agnostizistischen Pragmatismus ruhende herb-ethische Größe; jedes sich als Selbstzweck ansehende religiöse Gefühlserlebnis ist ihm Schwärmerei: „Wo Gott uns wirklich nahe ist und hilft, da hilft er uns jedesmal durch einen Entschluß."

Bf.: Jugenderinnerungen eines alten Mannes, 1802—20, erste ungekürzte Veröffentlichung des Originalmanuskripts 1924; Zwischen Jugend und Reife des alten Mannes, 1820—40. Aus Briefen, Tagebüchern und Gedichten gestaltet von Joh. Werner, 1925; Lebenserinnerungen des Alten Mannes in Briefen an seinen Bruder Gerhard, 1840—67, hrsg. von Paul Siegwart v. Kügelgen und Joh. Werner, 1925. **Fellner.**

Kühl, Ernst, evg. Theologe (1861—1918), * in Wisbuhr bei Köslin, 1883 Privatdozent in Breslau, 1887 ao., 1893 ord. Prof. in Marburg, 1895 in Königsberg, 1910 in Göttingen.

Bf. u. a.: Die Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen, 1885; Die Heilsbedeutung des Todes Christi, 1890; Das Selbstbewußtsein Jesu, 1901; Die Stellung des Jakobusbriefes zum at.lichen Gesetz und der paulinischen Rechtfertigungslehre, 1905; Erläuterung der paulinischen Briefe I, 1907, II, 1909; Der Brief des Paulus an die Römer ausgelegt, 1913. — Bearbeitete in Meyers Kommentar die Briefe Petri und Judae, 1887[5], 1897[6]. **A. Meyer.**

Kühnemann, Eugen, Philosoph, * 1868 in Hannover, 1895 Privatdozent in Marburg, 1903 in Bonn, 1903 Professor und Rektor der Deutschen Akademie in Posen, seit 1906 Professor der Philosophie in Breslau. 1906 und 1908/09 war K. Austauschprofessor an der Harvard-Universität Cambridge, U.S.A., 1912/13 erster Inhaber der Carl-Schurz-Professur in Madison (Wisc.), 1914—17 freiwilliger Verteidiger der deutschen Geisteskultur in den U.S.A. — K. kommt von der Philosophie ¶ Kants und ¶ Fichtes her, deren Gedanken er in einem starken intuitiven Nacherleben des klassischen ¶ Idealismus (: II. III) verbreitert und zu einer deutschen Kulturphilosophie ausbaut. Seine eigene Systematik verbirgt er in den großen Gestalten und Gestaltern der Menschheit, in deren Beschreibung er die höchsten Werte ethischer und ästhetischer Persönlichkeitsbildung aufweist. Darüber hinaus hat er den Wert der Religion als Lebensgefühl in der Philosophie der Gegenwart erfaßt und die Kulturprobleme in ¶ Herder'schem Sinne christlich durchdrungen. In ¶ Schiller schaut K. die christlich-idealistischen Kräfte und legt sie der Kantischen Lebensanschauung in einer Darstellung Jesu zugrunde, die in der deutschen Philosophie der Gegenwart einzigartig ist. „Der Gedanke Jesu eint alle. Er gründet ein Volk, er gründet eine Menschheit. Er stellt die Tat als die einzig wirkende Kraft in der Geschichte heraus" (Kant, Bd. I, 1923, S. 258).

Werke: Kants und Schillers Begründung der Aesthetik, 1895; Herder, (1895) 1912[2], 1927[3]; Schiller, (1905) 1927[7]; Kant 2 Bde., 1923/24; Aus dem Weltreich des deutschen Geistes (1914) 1926[2]; Goethe, 1931. — Selbstbiographie in: Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen VI, 1927. — Ueber K. vgl. H. v. Lüpke: Tat und Wahrheit, 1903; — K. Bornhausen: Schiller-Renaissance durch E. K. (in: Festschrift der Breslauer Volkshochschule für K., 1928). **Bornhausen.**

Külpe, Oswald (1862—1915), Philosoph, * in Landau, 1887 Assistent bei W. ¶ Wundt, 1894 Prof. in Würzburg, 1909 Bonn, 1913 München. Als Psychologe entwickelte K. allmählich die neue Richtung der „experimentellen Denkpsychologie" (Kennzeichen: Selbstbeobachtung, exakte Protokollierungstechnik, These unanschaulicher Bewußtseinsinhalte). K. veröffentlichte hierüber nichts (auch in den „Vorlesungen" 1920 fehlt eine „Denk"- und „Willens"-Psychologie); doch trat seit 1905 sein Schülerkreis als „Würzburger Schule" lebhaft hervor (Ach, Marbe, Bühler u. a., auch der Theologe ¶ Girgensohn; vgl. auch Hönigswald). Allgemeinphilosophisch neigte K. von Wundt her einer „induktiven Metaphysik" zu; deren Unterbauung in einem Neu-¶Realismus durch eine Kritik der empirischen Vernunft in Prolegomenis „einer jeden künftigen Metaphysik" „als Realwissenschaft" sah er als seine besondere Lebensaufgabe. Die Frage ist, „ob" und „wie" „Setzung" (Anerkennung, nicht Erzeugung) und (nähere) „Bestimmung" von Realem möglich ist. Im Kampf mit dem Konszientialismus, dem objektiven ¶ Idealismus (: I) und dem ¶ Phänomenalismus wurde K. hier der Hauptbegründer des Neurealismus und ein Wegweiser der modernen neumetaphysischen Tendenzen (¶ Metaphysik).

Hauptwerke: Die Realisierung I, 1912, II/III hrsg. von Messer, 1920/23; Einleitung in die Philosophie, (1895) 1919[9]. Ferner u. a.: Die Philosophie der Gegenwart, 1920[7]; Vorlesungen über Psychologie, hrsg. von Bühler, 1920; Grundlagen der Aesthetik, hrsg. von Behn, 1921. **Koepp.**

Kuenen, Abraham (1828—91), holländischer Theologe, * in Haarlem, 1852 ao., 1855 ord. Prof. in Leyden für NT und Enzyklopädie, 1860 auch für Ethik, 1877 für AT, nachdem er zuvor schon at.liche Vorlesungen gehalten hatte. Und auf diesem Gebiet liegt theologisch seine Hauptbedeutung (auch kirchenpolitisch wurde er neben seinem Lehrer J. H. ¶ Scholten und C. W. ¶ Opzoomer eine Hauptstütze der ¶ Modernen Richtung). Sein Hauptwerk ist seine Einleitung ins AT: Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds I—III, 1861—65, in zweiter vollständig umgearbeiter Ausgabe 1885—93 (III durch J. C. Matthes herausgegeben; deutsch 1887—94), ein Musterwerk literarkritischer Behandlung. K. ist im Verfolg von Anregungen K. H. ¶ Grafs der eindringlichste Verfechter der modernen kritischen Ansicht über die Entstehung der ¶ Mosesbücher geworden, die für die ganze Auffassung von der Entwicklung der israelitischen Religion von einschneidenster Bedeutung wurde (¶ Bibelwissenschaft: I, 6 d).

Von seinen Werken seien noch genannt: De Godsdienst van Israël I—II, 1869 f; De profeten en de profezie onder Israël 1875; Volksgodsdienst en werelds godsdienst, 1882 (deutsch: Volks- und Weltreligion, 1883). — Nach seinem Tode hrsg.: Het onderwijs in de zedekunde, 1893; Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft, übersetzt von K. Budde, 1894 (mit einleitendem Vorwort und Verzeichnis sämtlicher im Druck erschienenen Arbeiten K.s); — W. C. van Manen in: Protest. Kirchenzeitung, 1892, Nr. 12—14; — RE[3] XI, S. 162 ff. **Bertholet.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Künstle, Karl, kath. Theologe, * 1859 zu Schutterwald (Baden), 1895 Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Freiburg i. Br., 1896 ao., 1903 Honorarprofessor, 1911 ord. Prof. daselbst, 1924 emeritiert.

Vf.: Ueber den libellus precum des Faustinus und Marcellinus, 1890; Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis cum VII filiis, 1894; Eine Bibliothek der Symbole und theologischen Traktate, 1900; Zwei Dokumente zur altchristlichen Militärseelsorge, 1900; Die Pfarrkirche St. Peter und Paul in Reichenau-Niederzell und ihre neuentdeckten Wandgemälde (mit Beyerle), 1901; Das Comma Johanneum auf seine Herkunft untersucht, 1905; Antipriscilliana, 1905; Die Kunst des Klosters Reichenau im 9. und 10. Jhd., 1906; Die Legende der drei Lebenden und der drei Toten und der Totentanz, 1908; Vita S. Genovefae, 1910; Reichenau. seine berühmtesten Aebte, Lehrer und Theologen, 1924; Ikonographie der Heiligen, 1926; Ikonographie der christlichen Kunst, 1928. **Rühle.**

Küry, Adolf, altkath. Theologe, * 1870 zu Basel, Pfarrer 1893 zu Starrkirch-Dullikon, 1896 zu Luzern, 1906 zu Basel, seit 1924 Bistumverweser bzw. Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz (¶ Altkatholiken) in Bern, wo er zugleich an der kath.-theologischen Fakultät seit 1924 ao. und seit 1925 ord. Prof. der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts ist.

K. ist Hauptschriftleiter der IKZ und veröffentlichte u. a.: Die Durchführung der kirchlichen Verordnungen des Konstanzer Generalvikars J. H. v. Wessenberg in der Schweiz (IKZ 1915, S. 132—161. 297—315. 422—443). **Moog.**

Küster, Gottlieb (1732—99), evg. Kirchenliederdichter, * zu Watzum (Braunschweig), 1762 Pfarrer zu Volkmarode, ab 1772 zu Braunschweig (St. Andreas), zuletzt Generalsuperintendent daselbst. Sein Konfirmationslied: „Erhör, o Gott, das heiße Flehen der Kinder" begegnet häufig, zuweilen auch sein Lied: „Den Höchsten öffentlich verehren und in sein Haus mit Freuden gehn."

E. E. Koch[3] VI, S. 237 ff; — Pl. Sturm: Das Gesangbuch der Aufklärung, 1923. **Paul.**

Kugler, Franz Xaver (1862—1929), Astronom und Assyriologe, * zu Königsbach (Rheinpfalz), wurde 1886 Jesuit, 1893 Priester, seit 1894 Professor für Mathematik und Astronomie am Ignatiuskolleg zu Valkenburg (Holland), besonders verdient um Aufhellung der babylonischen Astrologie und Chronologie (¶ Chronologie: II).

Vf. u. a.: Die babylonische Mondrechnung, 1900; Babylon und Christentum, 1903; Auf den Trümmern des Panbabylonismus (Anthropos IV 2, 1909); Sternkunde und Sterndienst in Babel I, 1907; II 1, 1909; II 2, 1922/24; Ergänzungsband 1913/14; Im Bannkreis Babels, 1910; Von Moses bis Paulus. Forschungen zur Geschichte Israels, 1922; Rätselhafte Riesenzahlen im AT (Stimmen der Zeit 109, 1925); Angebliche Uebertreibungen der biblischen Chronik (ebda.); Vom Hohen Lied (Scholastik II, 1927); Sibyllinischer Sternkampf und Phaethon in naturwissenschaftlicher Beleuchtung, 1927. **Rühle.**

Kuh. Im ältesten Aegypten genoß die K. religiöse Stellung und Verehrung, da sie sehr früh domestiziert wurde. Der ¶ Himmel (: 1) galt als eine gewaltige, offenbar Labung spendende K., deren Beine auf der Erde standen. In der spätägyptischen Periode der eigentlichen Tiervergötterung (¶ Tierkult) war ihre Schlachtung, selbst zu sakralen Zwecken, nicht erlaubt; denn sie wurde ¶ Isis gleichgesetzt. Ein solches Verbot entsprach den volkswirtschaftlichen Notwendigkeiten, ehe die Viehzucht eine gewisse Höhe erreichte, weil die Tötung dieses Tieres einen Eingriff in die Vermögenssubstanz des Stammes bedeutet hätte. Deshalb galt die K. bei sehr vielen niederen und wohl allen indogermanischen Stämmen einer alten Aera als unverletzlich. Daher stammt einer ihrer Namen im ältesten (vedischen) Sanskrit: aghnyā, d. h. „die Unantastbare". Vielen ihrer Körperteile (Hufen, Hörnern, Maul) und Ausscheidungen (Milch, Urin) wurden wunderbare Kräfte zugeschrieben. Mit dem Staube ihrer Hufe bestreuen sich orthodoxe Hindu das Haupt; ihr Beschnuppern gilt als gefährlich, d. h.: ihr Maul als „heilig", der Urin als kostbarste Medizin, die Milch als bevorzugtes Opfermittel. Für bestimmte Religiose ist es die einzige Nahrung. Mythenbildend wird ihre Gestalt, wenn die Erde, das (befruchtende) Wasser, die Sterne als Kühe gepriesen werden. Sie ist das Bild spendender Mütterlichkeit auch in der Poesie Indiens. Im Kultus tritt sie hervor, wenn der sterbende Inder sich an ihren Schwanz klammert, um über die Vaitaraṇī (den Totenfluß) herüberzugelangen. Ihre Mißhandlung gilt als schweres Unrecht. Strenge Hindus vermeiden sogar den Milchgenuß, um ihn den Kälbern nicht zu entziehen. Ihre Tötung gilt als religiöses Verbrechen von beispielloser Schwere. Moslems Indiens (die dieser Auffassung gänzlich fernstehen) sollen jetzt aus Rücksicht auf die Hindus, denen sie sich aus politischen Rücksichten anzunähern trachten, diese Sünde zu meiden gelobt haben; denn eben dadurch ist zwischen den beiderseitigen Religionsvertretern bisher eine sehr tiefe Kluft geschaffen worden.

Der Vorgeschichte kann die Verehrung der K. nicht fremd gewesen sein. Die Riesen (Cyclopen) des Mythus sind niemals Ackerbauer, sondern stets Kühe haltende Nomaden. Sie leben mit den Menschen in Feindschaft. Die Kämpfe der Arier mit niederen eingeborenen Stämmen spiegeln sich in diesen Sagen wieder. **v. Negelein.**

Kuhl, Curt, evg. Theologe, * 28. Dez. 1890 in Graudenz (Westpreußen), 1920 Pfarrverweser in Schlawe, 1921 Pfarrer daselbst, 1925 Pfarrer der Kreuzkirche in Suhl, 1928 Pfarrer in Berlin-Frohnau.

Vf. u. a.: Literarische Einheit des Buches Ezechiel, 1917; Römische Straßen und Straßenstationen in der Umgebung von Jerusalem I, 1928 (PJ XXIV). **Gunkel.**

Kuhlmann, Quirinus (1651—89), wohl der originellste Typus kirchenfremder Barockfrömmigkeit. Als Breslauer in den Strom der schlesischen mystischen Tradition eingetaucht, gelangt K. unter unaufhörlichen visionären Berührungen mit der oberen Lichtwelt zu einem völligen Bruch mit dem humanistisch-scholastischen Wissenschaftsbetrieb und dem dogmatisch erstarrten und ethisch unfruchtbaren Kirchentum, bis ihn nach Absolvierung des juristischen Studiums in Jena und Leyden literarische Berührung mit J. ¶ Böhmes Gedankenwelt und persönlicher Umgang mit Mystikern wie Fr. ¶ Breckling und Propheten wie Joh. ¶ Rothe in die Bahn des revolutionären Apokalyptikers treiben. In der dichterischen Selbstbiographie seines „Kühlpsalters" schlägt er einen Ton der Erlebnisdichtung an und redet in seinen Agitationsschriften eine Sprache, die zu der besten Prosa des Jahrhunderts zählt. Nach einem Apell an alle geistlichen und weltlichen Obrigkeiten in seinem „Neubegeisterten Böhme", das Babel der Kirchen und Akademien zu vernichten, zieht er nach mancherlei Fahrten durch die europäischen Länder in abenteuerlicher Reise als „Prinz Gottes" und „Jesueliter" nach Konstantinopel, um den Sultan zur Vollstreckung des Gottesgerichts an den entarteten Kirchen und Staaten des Abendlandes zu bewegen, sucht in Berlin den Großen Kurfürsten zur Union zwischen Lutheranern und Reformierten willig zu machen und bezahlt seinen abenteuerlichen Versuch, in Moskau für die

Aufrichtung seines Kuhlmannstums zu werben, mit dem Feuertode. K. gehört in die Linie, die von den ¶ Schwenckfeld'schen Niederländern zum deutschen ¶ Pietismus hinüberführt.

Gottfr. Arnold: Unparthenische Kirchen- und Ketzer-Historie, 1699; — G. Liefmann: Dissertatio historica; de Fanaticis Silesiorum et speciatim Q. K., Wittenberg 1713; — J. Chr. Harenberg: Dissertatio de Q. K. fanaticorum speculo et exemplari (Museum Bremense 1732, S. 651 ff); — W. Mahrholz: Deutsche Selbstbekenntnisse, 1919, S. 110 ff. **Kochs.**

Kuhlo, Johannes, evg. Theologe, * 1856 in Gohfeld in Westfalen, studierte in Halle, Leipzig und Erlangen, wurde 1879 Oberhelfer im Rauhen Haus in Hamburg, 1882 Pfarrer in Hüllhorst, 1893 Direktor der Westfälischen Diakonissenanstalt „Nazareth" und Pfarrer der Zionsgemeinde in Bethel. Er hat sich als Reichsposaunenwart („Posaunengeneral") große Verdienste um die Pflege des Posaunenchorwesens erworben. **Faber.**

Kuhn, 1. Adalbert (1812—81), Sprach- und Mythenforscher, * zu Königsberg. (Neumark), 1841 Lehrer, seit 1870 Direktor am Köllnischen Gymnasium Berlin. K. ist einer der Bahnbrecher der vergleichenden Methode in Sprachwissenschaft und Mythologie und hat vor allem die Kenntnisse von Sprache und Mythus der ¶ Indogermanen gefördert.

Vf. u. a.: Die älteste Geschichte der indogermanischen Völker, (1845) 1850²; Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, (1859) 1886²; Ueber Entwicklungsstufen der Mythenbildung, 1874; Märkische Sagen und Märchen, 1842; Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, 1848; Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen, 2 Bde., 1859. — K. war Herausgeber der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung (1851 ff) und der Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung auf dem Gebiete der arischen, keltischen und slawischen Sprache (1862 ff); seit 1875 beide vereinigt in der Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen. **Rühle.**

2. Felix (1824—1905), französischer lutherischer Theologe, * in Mömpelgard, wurde 1865 Pfarrer in Paris, 1868 Nachfolger Louis ¶ Meyers an der Redemptionskirche, gründete 1865 mit ¶ Mettetal die lutherische Kirchenzeitung „Le Témoignage" und ein luth. theologisches Seminar, das 1870 einging. 1886 wurde er Präsident des Konsistoriums, 1889 Kircheninspektor.

Vf. u. a.: Luther, sa vie et son oeuvre, 3 Bde., 1883—84; ferner Uebersetzungen der wichtigsten Schriften Luthers; Choses anciennes et nouvelles, 1911 (aus dem Nachlaß). — Ueber K. vgl. RE³ XXIII, S. 807 ff. **Lachenmann.**

v. Kuhn, Johannes (1806—87), kath. Theologe, * zu Wäschenbeuren (Württ.), 1831 Priester, 1832 Professor für nt.liche Exegese in Gießen, 1837 in Tübingen, hier seit 1839 für Dogmatik. „Der scharfsinnigste Kopf unter den Tübingern und wohl unter den deutschen kath. Theologen überhaupt" (Adam). K.s Bedeutung liegt darin, daß er 1. im Gegensatz zu ¶ Hermes und ¶ Günther das kath. System nicht aus der Denknotwendigkeit heraus konstruierte, sondern die Gegebenheit dieses Systems an den Anfang setzte, und es historisch und spekulativ nach der in diesem System liegenden Logik entwickelte; 2. im Gegensatz zu ¶ Hegel die Glaubenswahrheiten nicht aus der Dialektik der Hegelschen Idee sich entfalten ließ, sondern in der kath. Glaubenswahrheit die Idee fand, welche sich entfaltet; 3. im Gegensatz zu ¶ Schleiermacher das Apriori der Religion und der Theologie nicht im Gefühl sah, sondern in der inneren Beteiligtheit am kath. kirchlichen Glaubensleben; 4. im Gegensatz zu den Neuscholastikern a) die Demonstrabilität des Daseins Gottes nicht der natürlichen Vernunft zuschob, sondern der im menschlichen Bewußtsein angelegten Gottbezogenheit, b) die Selbständigkeit des philosophischen Denkens statuierte, c) die Gnade nicht physisch, sondern moralisch wirksam sein ließ (Freiheit des Menschen). Aber K. setzte sich nicht durch, es siegte die ¶ Neuscholastik.

Vf.: Kath. Dogmatik I 1, (1846) 1859²; I 2, (1849) 1862²; II, 1857; III 1, 1868; Natur und Uebernatur, 1864; Die christliche Lehre von der Gnade I, 1868. — Vgl. Hurter V, 1509 ff; — KL VII, Sp. 1328 ff; — KHL II, Sp. 518 f. **Fendt.**

Kuinöl (Kühnöl), Christian (1768—1841), evg. Theologe, der Schule des rationalen Supranaturalismus (¶ Rationalismus: II) angehörend, * in Leipzig, wo er auch studierte und sich 1788 für Philosophie und Philologie habilitierte; 1790 ao. Prof. ebenda. Seit 1799 ord. Prof. der Philologie und 1809 der Theologie in Gießen.

Seine z. T. geschätzten schriftstellerischen Arbeiten liegen auf philologischem (Ausgaben des Propertius, von Sophokles' Oedipus Rex, von Euripides' Alcestis u. a.) und biblisch-exegetischem Gebiet. Von letzteren seien genannt seine Beiträge zu den von ihm begründeten Commentationes theologicae 1794—98, sein Commentarius in libros Novi Testamenti historicos, 1807 (mehrfach aufgelegt), die Observationes ad N. T. ex libris apocryphis Veteris Test., 1794, ferner die „Geschichte des jüdischen Volks, für denkende Leser der Bibel", 1791 (holländisch 1792). — Ueber K. vgl. C. Schürer in: ADB XVII, S. 354 ff; — O. Zöckler in: RE³ XI, S. 161 f. **Zscharnack.**

Kukatianer sind die Anhänger des an ältere pietistische Bewegungen anknüpfenden litauischen Stundenhalters Christoph Kukat (1844—1914), von ihm 1885 als „Ostpreußisch-evangelischer Gebetsverein" organisiert mit von Kukat eingesetzten, meist unvorgebildeten Reisepredigern und festen Versammlungsformen (knieendes Gebet) unter Betonung der „reinen Lehre" des Kleinen Katechismus und strengste Abkehr von der „Welt". Weniger strenge Absplitterungen sind: der Zionsverein (Königsberg) und unter Kukats Nachfolger Mäder-Berlin, der Posaunenchöre und Chorgesang verwirft: der Gebetsverein I (Rastenburg). Die K. sind verbreitet unter Litauern, Deutschen (zweisprachiges Blatt: Friedensbote-Paka jaus Paslas) und Masuren nicht nur Ostpreußens, sondern auch Berlins und des Westens.

Statuten des Ostpreußisch-evg. Gebetvereins, 1897; — W. Gaigalat: Die evg. Gemeinschaftsbewegung unter den preußischen Litauern, 1904; — A. Rapp: Gnadenspuren. 50 Jahre Gemeinschaftsarbeit in Ost- und Westpreußen, 1927. **Fleisch.**

Kukluxklan (KKK.), ein politischer Klub in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, der die Monroëdoktrin in der inneren Politik angewendet und Amerika den Amerikanern vorbehalten wissen will. Im 19. Jhd. haben sich dort mehrfach solche Bünde gebildet, die gegen die Ueberfremdung durch kath. Einwanderung protestierten, z. B. 1847 „Die Söhne von 1776", die die irischen Einwanderer bekämpften. Dagegen bildete sich der Orden der ¶ „Kolumbusritter" zum Schutz der kath. Amerikaner. Der KKK. wurde 1866 von dem General Forrest als eine Geheimgesellschaft organisiert, die den aus dem Bürgerkrieg übernommenen Verdacht gegen die Neger als Vollbürger sammelte und daher besonders in den Südstaaten Anhang fand. Das Bundessystem ist autokratisch, militärisch und entnimmt seine phantastischen Bilder und Gebräuche den Indianern, die als autochthone, aber politisch ungefährliche Uramerikaner in Achtung stehen. Die Ritter des KKK. üben eine Femgerichtsbarkeit aus, die in der Lynchjustiz an Negern öffentlich hervortritt. Mit den humanen Grundsätzen der ¶ Freimaurerei hat der KKK. nichts gemein, obwohl häufig amerikanische Freimaurer im KKK. führend wurden. Der fast ein

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

storbene Bund kam 1915 durch Oberst Simmons zu neuem Leben und entfaltete nach dem Weltkrieg eine umfassende und aufregende Tätigkeit gegen Ueberfremdung und politische Korruption in den U.S.A. Bis 1924 hatte der KKK. vier Millionen Mitglieder gewonnen; starke Bünde waren auch in den Nordstaaten vorhanden und haben verschiedentlich politische Bestechlichkeit und üble Mißwirtschaft in den Regierungen aufgedeckt. Der Klan wollte die Masse der Amerikaner zu einer verantwortlichen demokratischen Selbstregierung unter Führung der landesgeborenen weißen protestantischen Bürger erziehen; er wollte vor allem für die Wahl solcher Männer sorgen. Gerade bei den Wahlen ließ sich aber der KKK. zu denselben korrupten und gewalttätigen Maßnahmen hinreißen, die er bekämpfte. Da zudem seine Heimlichkeit dem amerikanischen Staatsrecht und dem demokratischen Bürgersinn widersprach, brach seine politische Macht in Jahresfrist zusammen. Der religiöse Fanatismus entspricht dem gegenwärtigen Amerikanertum so wenig, daß man die demokratische Nomination des Gouverneurs von New York, des Katholiken Al. Smith, 1928, der allerdings in der Wahl gegen Hoover unterlag, als eine Niederlage des KKK. bezeichnen kann. Dennoch oder gerade darum hat der KKK. in den U.S.A. noch lange nicht ausgespielt.

K. Bornhausen: Faszismus und Fundamentalismus in den Vereinigten Staaten (ChrW 1924, Sp. 235 ff); — Derſ.: Der christliche Aktivismus Nordamerikas in der Gegenwart, 1925, S. 11 f. **Bornhausen.**

Kullen, württembergische Lehrersfamilie, seit dem Ende des 17. Jhd.s in Hülben auf der Schwäbischen Alb ansässig, seit 1722 in ununterbrochener Folge von Vater auf Sohn im dortigen Schuldienst tätig und seit der Mitte des 18. Jhd.s ein bedeutsamer Mittelpunkt des Gemeinschaftslebens im Sinne des an ¶ Bengel, ¶ Rieger u. a. sich anschließenden, gesunden schwäbischen Pietismus. Die bedeutendsten Vertreter der Familie sind: 1. Christian Friedrich K. (1785—1850) und seine treffliche Frau Agnes geb. Daumüller; — 2. Johannes K. (1787—1842), Bruder von 1, Verfasser eines „Gemeinschaftsentwurfs für die Gemeinschaften auf der Alb", deren in Württemberg traditionelle kirchenfreundliche Haltung bestärkend und die heute noch bestehenden Monatskonferenzen anregend; er kam außerhalb Hülbens zu angesehener Stellung als Mitbegründer der Brüdergemeinde ¶ Korntal und Leiter der dortigen Knaben- und später der Töchteranstalt; — 3. Johannes K. (1827—1905), Sohn von 1, treuer Verwalter des väterlichen Erbes in der Gemeinschaftspflege (¶ Gemeinschaften, altpietistische), hervorragender Erzieher und Schulmann, auch für die äußere und innere Hebung des Lehrerstandes tätig.

W. Claus: Württ. Väter II², 1905, S. 297 ff; — Fr. Baun: Die Familie K., 1922; — Wilh. Busch: Aus einem schwäbischen Dorfschulhause, 1906. **Rauscher.**

Kulm, Bistum, 1243 errichtet, anfänglich das Gebiet zwischen Weichsel, Ossa und Drewenz umfassend, dem Erzbistum ¶ Riga unterstellt, und als dieses evangelisch wurde, dem Erzbistum ¶ Gnesen. Bischofssitz war Löbau, dann Kulmsee, seit 1821 Pelplin, das jetzt polnisch ist. Seit 1821 umfaßte es im wesentlichen die Provinz Westpreußen. 1922 verlor es das Gebiet der Freien Stadt ¶ Danzig und andere deutsch gebliebene Teile, die zu apostolischen Administraturen zusammengefaßt wurden. Die Reformation hatte einst in dem Bistum die weiteste Verbreitung gefunden; 1558 hatte Thorn, bald auch die anderen Städte Religionsfreiheit erhalten. Aber noch im 16. Jhd. setzte die Gegenreformation ein und mit ihr die Polonisierung. Seit 1549 wurden von dem Könige nur Polen zu Bischöfen ernannt. Die verödeten Klöster wurden neu eingerichtet und mit polnischen Mönchen besetzt, die Pfarrkirchen in Graudenz, Marienburg, Christburg usw. katholisiert, selbst in Thorn die Johannis- und Jakobskirche den Evangelischen entrissen. Die Jesuiten erhielten trotz des Widerspruchs der Stände in Marienburg, Graudenz und selbst in Thorn Niederlassungen. Wie für die Evangelischen in ganz Polen, ist für die in der K.er Diözese das 17. und 18. Jhd. eine Zeit schweren Märtyrertums gewesen, die im Thorner Blutbad ihren Höhepunkt erreichte (¶ Polen).

RE³ IV, S. 348; — Th. Rudolph: Staat und Bistum Danzig (Archiv für Politik und Geschichte, 1927, S. 443 ff). **Wotschke.**

Kultgeschichtliche Methode nennt man neuerdings eine Betrachtungsweise der Evangelien, die in Weiterführung und teilweiser Vertiefung der formgeschichtlichen Arbeitsweise (¶ Formgeschichte) die Ueberlieferung von Jesus als Kulterzählung verstanden wissen will. Programmatisch hat diesen Gedanken Georg ¶ Bertram in seiner Berliner Probevorlesung (Die Bedeutung der k.n M. für die nt.liche Forschung, ThBl 1923, Sp. 25 ff) entwickelt, nachdem er ihn in seinem Buch „Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult" 1922 auf ein Teilgebiet angewendet hatte. Zugrunde liegt der k.n M. ebenso wie der formgeschichtlichen die Erkenntnis, daß die Religion für den Historiker nur in ihren Ausdrucksformen zu erkennen ist, und die andere, daß unter diesen Formen die wichtigsten die sind, die die engste Beziehung zum praktischen religiösen Leben des Kultgläubigen haben; die in der neueren religionsgeschichtlichen Forschung betonte Ueberordnung des Kultus über Mythus und Dogma gelangt hier auf besondere Weise zum Ausdruck. Gemeinsam mit der formgeschichtlichen Methode ist der k.n M. dementsprechend der antiindividualistische, soziologische Zug: nicht die Persönlichkeit des einzelnen Evangelisten (oder eines hypothetischen Urevangelisten oder ersten Erzählers) ist das, was die Formwerdung des Stoffes bedingt, sondern das Kollektiv, die Gemeinde, die bestimmte Gattungen schafft; und deren Stil empfängt von dem kultischen Leben dieser Gemeinde sein Gesetz. Dabei wird ein sehr weiter Begriff des Kultischen vorausgesetzt: der Christen ganzes Leben — nicht nur ihr gottesdienstliches Feiern — war ein sakramentales, sofern sie in der Nachfolge Jesu dem Gleichwerden mit ihm zustrebten. Während die k. M. also im wesentlichen dieselbe Genealogie wie die Formgeschichte hat, will sie in ihrer theologischen Zuspitzung eine besondere Position begründen: sie will den Maßstab der historischen Echtheit zurücktreten lassen zugunsten einer Betrachtung, die nach dem fragt, was den ältesten Christen aus Jesuswort und Jesusschicksal als erlösende Macht entgegentrat, also nach dem Wort Gottes im NT. — Die kritische Auseinandersetzung mit der noch keineswegs zu breiter literarischer Auswirkung gelangten k.n M. pflegt bei jener weiten Fassung des Begriffs „Kultus" einzusetzen; sie kann aber wohl nur geführt werden, indem man die k. M. der neuen theologischen Bewegung einordnet, die sich gegen die historisierende, individualisierende, psychologisierende und darum modernisierende Betrachtungsweise der („liberalen" wie „positiven") Theologie des 19. Jhd.s wendet.

Außer Bertram (s. o.) vgl. K. L. Schmidt: Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte (Eucharisterion für Gunkel II, 1923, S. 117 ff). **M. Dibelius.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kultur.

I. Begrifflich; — II. K. und Religion; — III. K. und Christentum, geschichtlich; — IV. K. und Christentum, grundsätzlich. — Ergänzend vgl. ¶ Kulturwissenschaft und Kulturphilosophie.

Kultur: I. Begrifflich.

K. bezeichnet den begrifflichen Gegensatz zu Natur, und zwar die Tätigkeiten, durch die der Mensch die Natur verändert, ihre Ansätze in seinen Dienst stellt, ihre Stoffe zu seinen Zwecken verwendet, sich gegen ihre Gefahren schützt. Daher gibt es ebenso Wohn- und Nahrungs-K. wie Baum- und Hühner-K. Zu dieser kulturellen Nutzung der Natur gesellt sich die Geistes-K., die die naturgegebenen Geistesanlagen (¶ Geist) des Menschen, Verstand und Vernunft, sittliche Tätigkeit und Schönheitssinn, Gefühle der Freiheit und Abhängigkeit zu einer Erziehungs-K. vereinigen. Der menschlichen Erziehung (¶ Humanitätsideal) schwebt daher das Ziel einer universalen K. vor, auf die sich die verschiedenen einander ablösenden und sich doch nie ganz auflösenden K.kreise der Menschheit, der asiatische, afrikanische, europäische hinbewegen. Das humane K.ideal ist ein Ziel, das sich aus der Morphologie der Menschengeschichte ergibt. Diese K. ist von ¶ Zivilisation sehr verschieden, die bloß die schon erreichten Errungenschaften der Völker in ihren jeweiligen geographischen und geopolitischen Bedingungen bezeichnet. Innerhalb ihrer verschiedenen K.kreise strebt die Menschheit nach K.religion, insofern es ihr Ziel ist, die Naturreligion aus ihren unvernünftigen und unsittlichen Bindungen zu befreien und zu rein geistiger Gestalt zu führen. Auch hier gilt: „K. heißt Uebung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist“ (J. G. ¶ Fichte).

Literatur bei ¶ Rickert, ¶ Natorp, ¶ Spranger. — K. Bornhausen: Der deutsche Staatsbürger, 1924. **Bornhausen.**

Kultur: II. Kultur und Religion.

1. Uebersicht; — 2. Ursprüngliche Verflochtenheit; — 3. Religion gegen K.; — 4. K. gegen Religion; — 5. Höhere Synthese.

1. Die Schwierigkeit einer Gegenüberstellung von K. und R. ist schon durch die Tatsache gegeben, daß diese wie jene (und jene namentlich) außerordentlich vieldeutige Begriffe darstellen. Vertritt man den Standpunkt, daß K. gleichbedeutend sei mit der Summe menschlicher Lebensäußerungen überhaupt, und daß daher die R. nur eine Seite dieser K. ausmache, so gibt es im Grunde nur die Möglichkeit, die Bedeutung der R. innerhalb der K. in Betracht zu ziehen und die R. der übrigen K. gegenüberzustellen. In diesem engern Sinn der „übrigen K.“ ist der K.begriff im folgenden verstanden. Diese K. ließe sich etwa definieren als die Zusammenfassung menschlicher Tätigkeit in der Welt im Sinne ihrer Nutzbarmachung, Beherrschung und Verschönerung, sowie als die Gesamtheit der dadurch gewonnenen Güter. Faßt man anderseits R. als die Summe der Beziehungen des Menschen zu übermenschlichen Mächten, so sind die Schnittpunkte von K. u. R. klar genug durch das bedingt, was als Verhältnis der übermenschlichen Mächte zur Welt vorgestellt wird. Je mehr die übermenschlichen Mächte in diese Welt verflochten erscheinen, je mehr die Welt vergöttlicht ist, um so enger werden die Beziehungen von K. u. R. sein (s. 2), je mehr die Welt entgöttlicht wird, d. h. je mehr jene Mächte der Welt entrückt erscheinen, um so selbständiger werden K. u. R. einander gegenüber sein (s. 3). Aber zu vollständigem Bruche (s. 4) wird es erst kommen, wo der Mensch seine Beziehungen zum Uebermenschlichen aufgibt, während wo immer er sie Mächten gegenüber pflegt, die selber zwar von eigentlicher Weltgebundenheit gelöst sind, schon die innere Bindung seiner Psyche an das Uebermenschliche seine ganze K.tätigkeit bestimmend beeinflußt (5).

2. Es ist ein treffendes Wort ¶ Wellhausens (AR VII, S. 41): „Die alte R. führte kein abgesondertes Sonntagsleben, sondern durchdrang alle Gebiete des Tuns und Treibens“. Je weiter man auf primitivem Boden zurückgeht, um so mehr bewahrheitet sich das. Bei einer Auffassung, die alles, was einem auffällig entgegentritt, mit höherer ¶„Macht“ (¶ Mana, ¶ Orenda) geladen oder von irgendeinem Geiste bewohnt sein läßt, ist alle menschliche Tätigkeit in der Welt von hunderterlei Vorsichtsmaßregeln umhegt (¶ Tabu). Schon die einfachste Arbeit an Grund und Boden wird nicht in Angriff genommen ohne Mittel der ¶ Abwehr möglicher Gefahren, die sich unter Umständen schon rein automatisch auszuwirken drohen, oder ohne Versuche der Beschwichtigung in ihrem Geltungsbereich betroffener zürnender Dämonen, vor allem auch nicht ohne Praktiken, das erstrebte Resultat auf dem Wege der ¶ Magie herbeizuzwingen (¶ Ackerbau, ¶ Fruchtbarkeit). Auch ist nicht jede Zeit zu ihrem Beginn geschickt (¶ Tagewählerei). Wie anderseits nicht nur zeitlich, sondern auch rein örtlich dem Menschen durch Rücksichten auf die Auswirkung eines geheimen Kräftespiels die Hände gebunden sein können, lehrt ein Blick auf die Macht des chinesischen Fêng-schui (Chant[4] I, S. 224), einer ¶ Geomantik, die für die Errichtung irgendeines Baues erst die günstigen Landschaftsbedingungen zu ergründen oder zu schaffen hatte. Ueberhaupt aber sind auf solcher Stufe die natürlichsten menschlichen Verrichtungen, Essen und Trinken, sich kleiden usw. weit davon entfernt, gleichgültige Dinge zu sein (¶ Speiseverbote, ¶ Kleidung). Aber man würde den Tatsachen nicht gerecht werden, wenn man in dieser starken Bindung der K. an die R. nur das die K. Hemmende sehen wollte. So hat ohne Zweifel der Respekt vor dem Tabu nicht nur äußerlich zur Förderung sozialer Disziplinierung beigetragen; er ist auch für die Ausbildung des Menschheitsgewissens, in welchem er wie eine Vorwegnahme des kategorischen Imperativs wirken mußte, von entscheidender Bedeutung geworden. Und aus der Verknüpfung ethischer Ideen mit der Gottheit hat das Rechtsleben seine nachhaltigsten Impulse empfangen. Dazu kommt die ganze Fülle von Anregungen, welche werdende Wissenschaft aus der Beschäftigung mit dem Heiligen gezogen hat. Ohne ¶ Astrologie keine Astronomie, ohne ¶ Alchemie keine Chemie. Und so läßt es sich von einer ganzen Reihe von Disziplinen, z. B. Philologie, Anatomie, Geometrie (vgl. ERE VIII, S. 250 b) u. a., nachweisen, wie sie, zu einem guten Teile wenigstens, dem Heiligen entstammen. Schon die Verbindung von Priester und Medizinmann spricht eine deutliche Sprache. Allgemeiner anerkannt ist, daß die ¶ Kunst (: II) durch das Heilige befruchtet worden ist (vgl. auch ¶ Drama, ¶ Musik, ¶ Tanz, usw.). Aber auch das wirtschaftliche Leben hat hier eine seiner Quellen. „Der Begriff ¶ Geld entstammt der Kultsphäre“. Mit den kultischen Festen verbanden sich gerne Messen (¶ Handel), und die Tempel spielten in gewisser Weise die Rolle der Banken, indem ihrem heiligen Schutze gerne anvertraut wurde, was der Mensch an Schätzen besaß. Noch am Islam läßt sich beobachten, wie seine religiöse Antipathie gegen die ¶ Nacktheit ihn zum Träger der Entwicklung der Textilindustrie oder doch eines

Marktes für sie hat werden lassen (M. Weber, s. u. III, S. 205). Unter solchen Umständen wird es verständlich, wenn K.mythen zu erzählen wußten, wie die Götter selber die Menschen alle K. gelehrt hätten. Keine R. zeigt deutlicher als der Parsismus (¶ Perser: II), wie weit die Förderung der K. durch die R. gehen kann. Entstanden unter Menschen, die im Begriffe waren, vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit überzugehen, stellt er die ganze Arbeit der Bodenbebauung unter den Gesichtspunkt eines fortschreitenden Sieges der Sache des guten Gottes, für die der Gläubige einzutreten hat, über die Mächte der Finsternis und der Dämonen.

3. Aber alle höhere R. hat den Zug ins Transzendentale, Ueberweltliche. Sie will den Menschen erlösen von materieller Gebundenheit und diesseitiger Enge und die Fesseln sprengen, die ihn zum Sklaven irdischen Strebens und vergänglicher Güter machen. Hier ergibt sich eine Spannung zwischen ihr und der K., die den Menschen ja doch gerade an die Arbeit des Alltags bindet. Birgt die Beschäftigung mit ihr nicht die Gefahr, von dem Wichtigeren und Bleibenden, dem einen, „was nottut", abzuziehen? Jeder K.fortschritt verflicht den Menschen in Neigungen und Gewohnheiten, die von der einfachen alten Sitte ablenken, und in der Verbundenheit der alten Sitte mit dem alten Gottesglauben liegt eine religiöse Weihe, deren Fortbestand ängstlich gehütet wird. Das läßt sich besonders deutlich beobachten, wo man den Menschen in veränderte, ungewohnte Lebensverhältnisse, z. B. aus dem Nomadentum in die Seßhaftigkeit, hineinwachsen sieht; da ist auf at.lichem Boden typisch der Protest, mit dem sich die ¶ Rechabiten gegen die dionysische K. des palästinensischen Landes wehren, indem sie Haus- und Acker-, vor allem Weinbau verpönen. Der unmißverständliche Aufruf zur Umkehr, der in solchen Strömungen liegt, ertönt von Stufe zu Stufe. Und gerne vermengt er sich mit einer grundsätzlichen Gegenüberstellung von Leib und Seele im Menschen im Sinne mehr oder weniger absoluter Gegensätzlichkeit: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele" (Mtth 16_{26}; ¶ Kultur: III, 2)? Die Pflege eines innern Lebens, der Zug, sie der Erlangung einer transzendentalen Welt dienstbar zu machen, kann zu einer Weltflucht führen, die, mit den Mitteln der ¶ Askese (: I, 7) arbeitend, innerweltliche Betätigung beargwöhnt oder gar verabscheut: „Ein Mönch, der die Erde gräbt oder graben läßt, ist der Buße schuldig" — so bestimmt die altbuddhistische Beichtformel, und Entsprechendes findet sich auch im ¶ Jinismus. Mag im besondern Fall zu solchem Verbot die Scheu vor Tötung lebender Wesen („ahimsā") mit beigetragen haben, so hat sie in den gleichen Religionen noch weiter gewirkt und zum Verbot gewisser Berufe geführt, bei denen es nicht ohne solche Tötung abgeht. Davon kann dann allerdings die Kehrseite eine bestimmtere Zuwendung zu andern Berufen sein (vgl. oben Sp. 178).

4. Auch von seiten der K. selber hat sich in aufsteigender Linie der Widerspruch gegen ihre ursprüngliche Verflochtenheit mit der R. geregt, und sie hat im Kampf um das Recht ihrer Autonomie das Joch unerträglicher Bindungen zunehmend gesprengt. Vor allem sind hier die Griechen die Schrittmacher auf dem Wege der Befreiung einer rein menschlichen K. von hieratischem Zwange geworden. Es braucht z. B. bloß die Sophistik (¶ Griechisch-römische Philosophie, 3) genannt zu werden. Ueberhaupt aber kann man von Zeiten der Aufklärung sprechen schon längst vor der eigentlichen „Aufklärung", in der allerdings die Emanzipation der K., vor allem nach Seiten des Geistigen hin, so gewaltig vorstieß, daß sie in ihrer radikalsten Auswirkung bis zur Zersetzung aller R. überhaupt führen konnte (¶ Aufklärung, 4 b). Ein Schlußpunkt dieser Entwicklung liegt in den Versuchen, die K. an die Stelle der R. zu setzen, etwa im Sinne eines David Friedrich ¶ Strauß. Das relative Recht einer solchen Entwicklung liegt im Gefühl für die Unerträglichkeit von Zuständen einer Einmischung der R. in Fragen, die ihrem Wesen nach auf einem Boden liegen, der unter eigenen Gesetzen steht. Aber wie die Religionsgeschichte lehrt, kam der Mensch erst nach und nach zur Erkenntnis, daß, was er esse und trinke und wie er sich kleide, religiös indifferent sei, daß die Regeln des Landbaus nur aus immanenter Zweckmäßigkeit herzuleiten seien, und daß die R. ebensowenig der Wissenschaft ihre Resultate wie der Kunst ihre Formen vorschreiben dürfe. So konnte z. B. noch der Stoiker Kleanthes einen Aristarch, weil dieser das heliozentrische System verfocht, der Gottlosigkeit anklagen, von der langen Kette christlicher Ketzerrichterei ganz zu schweigen!

5. Aber bei aller Eigengesetzlichkeit der verschiedenen kulturellen Gebiete und bei aller Anerkennung, daß der Mensch K.arbeit mit und ohne R. zu leisten vermag: zwischen der Verflochtenheit von K. u. R. einerseits (§. 2) und ihrer Lösung anderseits (§. 3. 4) bleibt eine Synthese im Rest, und gegeben ist sie in der einfachen Tatsache der Personalunion des Menschen, der am Fortschritt der K. arbeitet und sich bewußt ist, die besten Kräfte zu all seiner Arbeit aus der R. zu beziehen, der auch aus seiner religiösen Einstellung heraus sein ganzes Tun in den Dienst der von ihm erstrebten religiösen Zweckbeziehung stellt; und die Summierung solcher Strebungen in kollektivem Handeln Gleichgesinnter kann als ihren Ertrag soziale Werke in die Erscheinung treten lassen, die wiederum als unmittelbare K.werte in Rechnung gestellt werden dürfen. Wenn auf diese Weise dem K.fortschritt durch die R. direkter Nutzen zuwachsen kann, so ergibt sich anderseits aus religionsgeschichtlicher Betrachtung, daß im allgemeinen der Fortschritt der K. auf die R. sittigenden und vergeistigenden Einfluß ausgeübt hat — verschiedenen Gegenwirkungen zum Trotz. So sind K. u. R. letzten Endes nicht voneinander unabhängig, so wahr es ist, daß zwischen R.sgeschichte und K.geschichte ein unlösbarer Zusammenhang besteht.

Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 Bde., 1922/23; — A. Bertholet: K. und R., 1924; — Kurt Sternberg: Die Geburt der K. aus dem Geiste der R., 1925. **Bertholet.**

Kultur: III. Kultur und Christentum, geschichtlich.

1. Grundsätzliches; — 2. Jesus als Grundlage aller sittlichen Kultur; — 3. Vom Urchristentum zur altkath. Kirche. Angleichung von Chr. und K.; — 4. Die Reichskirche als Kulturträgerin; — 5. Die Entfaltung einer kath. Einheitskultur im Abendland und ihre innerliche Zersetzung; — 6. Luthers Persönlichkeits- und Gemeinschaftsbegriff in der neuzeitlichen K.entwicklung.

I. Die geschichtliche Betrachtung der beiden Größen steht vor dem geschichtsphilosophischen Problem der Ausdeutung der Geschichte. Der modern-philosophische Begriff der K. (¶ Kultur: I) versagt dem Chr. gegenüber vollständig. Einerseits besteht bei dem Versuch, von der K. aus zu denken, keine Möglichkeit, das Chr. einzubegreifen. Andrerseits ist dem Chr. K. ohne die christliche Sinnbegreifung der Geschichte keine K. Denn für das Chr. ist letzter Sinn und höchstes Ziel auch der K. Gottes Reich; letzten Endes können beide Größen nur eschatologisch begriffen werden.

Sie dürfen also bei der geschichtlichen Behandlung nicht an sich betrachtet werden, zumal mindestens die K. stets zeitlich begrenzt ist; sondern es sind die Werte einander gegenüberzustellen, die Chr. und K. in ihrem geschichtlichen Miteinander in der Welt dargestellt haben. Daraus ergibt sich ein doppeltes Verhältnis: einmal handelt es sich um die begriffsmäßige Würdigung im Gegeneinander beider Größen, zum andern um die tatsächlichen Beziehungen und Auswirkungen im geschichtlichen Miteinander von K.en und dem geschichtlichen Chr.

2. Jesus hat zur K. seiner Umwelt keine grundsätzliche Stellung genommen. Die Welt und Alles, was in ihr ist, ist überwunden; ein Neues, eine neue Menschheit soll erwachsen; Gott und sein Reich beherrschen das Leben in allen seinen Aeußerungen. Dennoch war Jesus kein Asket und kein K.verneiner. Er läßt ¶ Arbeit (: 4) und ¶ Beruf (: II, 2 a) bestehen; er hat Armut, Elend und Not bekämpfen heißen (¶ Armut: I, 1; ¶ Armenpflege: III, 2 a); er hat den ¶ Staat (: II) und sein Recht anerkannt und gegen seine Sache abgegrenzt. Er hat aber auch von den Menschen Selbstentäußerung und Verzicht auf irdische Werte gefordert (¶ Askese: III, 2). In allem waren seine Gedanken bestimmt von dem fordernden Ernst des Gerichtes Gottes und von der Hoffnung auf Gottes Reich der Gerechtigkeit, des Friedens, der dienenden und helfenden Liebe. Er hat selbst keine K.philosophie geschaffen; aber er selbst und sein Wort allein ist die Grundlage aller sittlichen K. Alle Begriffe des menschlichen Lebens werden unter seinen Augen und unter seinem Worte religiöse Werte (¶ Jesus Christus: C, 2; ¶ Kultur: IV, 2).

3. a. Die Gemeinden des Urchristentums übernahmen vom Judentum den Gedanken, „das auserwählte Volk" zu sein (¶ Kirche: II, 2; III, 1 a). Als solches fühlten sie sich fremd in dieser Welt und diesem Staat, verzichteten freilich nicht auf das irdische Dasein, schlossen sich aber nach außen gegen Juden und Griechen ab und kannten für das innere Leben des Christen kein anderes Ziel, als Gottes Willen zu tun. Das Gebot der Nächstenliebe setzt sich bei ihnen in ein ausgedehntes System von Liebestätigkeit und Hilfeleistung um (¶ Armenpflege: III, 2 a; ¶ Krankenpflege, 1 a). Diese Leistungen, in denen das Chr. seinen sittlichen Wert und seine soziale Kraft mit missionarischer Wirkung der Welt vor Augen stellt, entwickelte es ganz aus sich selbst heraus und öffnete damit zugleich den Weg zu höherer geistiger Gemeinschaft in Ueberwindung aller irdischen Bindungen und in Entwertung aller sozialen und nationalen Gegensätze. Schon im Hinblick auf die soziale Schichtung der Gemeinden, zu denen fast ausschließlich die unteren und mittleren Schichten der Großstädte gehörten (I Kor $1_{26\,ff}$ 6_{11}; Tacitus Annales XV, 44), ist es begreiflich, wenn ihnen jede Beziehung zur antiken Hochkultur fehlt, und wenn sich auch der Haß gegen „die Reichen" (Jak $2_{6\,ff}$ 5_{1-6}) und gegen die Welt und ihren Glanz regt; in der Apokalypse hat er einen wilden Ausdruck bekommen. Aber auch um seines Heilands- und Gottesglaubens willen mußte das Chr. in Gegensatz zu Welt und K. und ihren höchsten Werten treten. Das Wort vom Kreuz ließ neue Werte an deren Stelle treten und machte die Weisheit dieser Welt zur Torheit (I Kor $1_{20.\,23.\,25}$ 2_{14} 3_{19}). ¶ Paulus ist weder dem Hellenismus noch dem Synkretismus erlegen. Wenn er die Würdenamen des Kaiserkultes (¶ Herrscherkult) und andere religiöse Begriffe aus der Umwelt des Chr.s (¶ Christologie: I, 2; ¶ Antike, 2 b) in die Sprache seiner Frömmigkeit herübernahm, so geschah dies nicht ohne ihnen einen neuen Gehalt zu geben und den Bewußtsein Ausdruck zu verleihen, daß nur das Chr die Fülle der Werte besitzt, die jene Begriffe um schließen. Darin spiegelt sich das ungeheuere Selbstbewußtsein des Chr.s und sein Distanzgefühl gegenüber allen anderen Größen, auch gegenüber dem Staat, dessen Ablehnung sich zu fanatischem Haß, der im Weltstaat den Teufelsstaat sieht (Apokalypse), steigern kann.

3. b. Auch wo das Chr. es unternimmt, sich nicht nur gegen die Welt abzugrenzen, sondern auch sich mit ihr in Beziehung zu setzen und mit ihr zu messen (¶ Antike, 2 b. c; ¶ Heidenchristentum, 5), bleibt der Anspruch bestehen, eine neue, höchste Stufe der Menschheitsentwicklung darzustellen: Barbaren und Juden gehen in der Entwicklung voran; die Kirche Christi löst sie ab und schließt sie zu höherer Einheit zusammen (Röm 1_{14} I Kor 10_{32} Gal 3_{28} Kol 3_{11} Eph $6_{11\,ff}$ Joh $4_{21\,f}$ 10_{16}). Auch die Apologeten (¶ Apologetik: II) begründen die Ueberlegenheit des Chr.s mit dieser dreistufigen Entwicklung der Menschheit (Brief an Diognet c. 1 Aristides c. 1). Aber ihr Versuch, vom Chr. aus die Weltgeschichte zu deuten, das Chr. selbst als historisch-politische Größe zu würdigen, ist doch zugleich der letzte Schritt zur Angleichung an die Welt. Bei Paulus (II Thess 2_{5-7}, Röm $13_{1\,ff}$; auch I Petr $2_{13\,ff}$ Tit $3_{1\,f}$) finden sich die Ansätze dazu, das römische Reich unter positiven Gesichtspunkten als Gottes Dienerin zu würdigen. Der ¶ Diognetbrief bestimmt dann das Verhältnis von Staat und Christen wie das von Leib und Seele (c. 6): „Die Christen werden gleichsam wie im Gefängnis von der Welt beherrscht, halten aber ihrerseits die Welt zusammen". ¶ Justin schreibt: „Wir sind eure Helfer und Mitstreiter in bezug auf den Frieden in höherem Maße als alle anderen Menschen" (Apologie I, 12). Ja, ¶ Melito von Sardes sieht im Chr. die dem Staat ebenbürtige Kraft, der der Staat seit Augustus seine neue Blüte und seinen Glanz verdankt (bei Eusebius hist. eccl. IV, 26).

Das Chr. war in dieser Auseinandersetzung äußerlich eine abgeschlossene Größe geworden, die eine eigene Lebensform besitzt. Die ¶ Altchristliche Literatur wie die ¶ Altchristliche Kunst wollen anderes sein als die der Heiden; denn das Chr. entwickelt in der Literatur seinen eigenen Stil und läßt in der Kunst seinen eigenen Bilderkreis zu sich sprechen. Innerlich war es dabei freilich rationalisiert und moralisiert, auf dem Wege, sich selbst mit den Erscheinungen der heidnischen K. abzufinden. Auf dem Boden der wissenschaftlichen Auseinandersetzung begegnet das Chr. der sozialen Theorie der Antike. Der religiös gefärbte ¶ Platonismus und die stoische Ethik vom sittlichen Naturgesetz (¶ Naturrecht) formen die christlichen Gedanken innerlich um und begründen einerseits jenen philosophisch sich gebenden Ausgleich: das Chr. ist die beste und einzig wahre Philosophie, andrerseits die Sicherheit, mit der das Chr. die Fragen des Lebens in der Welt: Besitz, Arbeit, Beruf behandelt (¶ Eigentum, 5 a; ¶ Arbeit, 4; ¶ Beruf: II, 2 a. b). Die Grundlage zur Entwicklung einer christlichen Einheitskultur wird damit gewonnen.

Der Zustrom von Menschen aller Stände zum Chr. hat die Kirche selbst vor die Entscheidungsfrage nach ihrem Verhältnis zur Welt gestellt. Hätte sie sich grundsätzlich verneinend eingestellt, dann hätten unendlich viele Christen: Beamte, Soldaten, Handwerker, Kaufleute ihren Beruf aufgeben müssen, wollten sie

mit dem Heidentum nicht in Berührung kommen, oder sie hätten nicht Christen bleiben können. ¶ Tertullian hat als Wortführer des ¶ Montanismus, der sich grundsätzlich von der Welt scheiden will, diese Forderung erhoben (de idololatria); die Christen der Großkirche aber bleiben treu und gewissenhaft in ihren weltlichen Berufen, fliehen allein den Götzendienst und heben sich durch ihre Sittlichkeit, die auch Heiden anerkennen, von ihrer nichtchristlichen Umgebung ab. Die altkatholische Kirche (¶ Altchristliche Kirche, 5) zeigt uns das Chr. als eine bereits im geistigen Leben der Spätantike führende, aber zugleich mit dieser eng verbundene Macht. Es hatte auch in seiner Gottesdienstgestaltung durch Ausbau seiner eindrucksvollen Mysterien (¶ Taufe: IV; ¶ Abendmahl: II, 2; IV; ¶ Arkandisziplin) weithin Empfindungsweise und Ausdrucksformen seiner Umgebung angenommen. Hat ein christlicher Denker wie ¶ Origenes die Aufgaben des Chr.s gegenüber der Welt als Ueberwindung des Weltstaates in der Kraft des Logos und seiner vernünftigen allgemein gültigen Gesetze bestimmt, so hat er doch zugleich die christlichen Gedanken in ein auch von den gebildeten Heiden inhaltlich anerkanntes philosophisches System umgeformt, das der neuen Frömmigkeit der Welt mit ihrer Verbindung von Religion und Sittlichkeit, ihren Gedanken der Veredelung des Menschen, geistiger Gottesverehrung, Buße und Entsühnung, innerer Verbindung mit der Gottheit, Sehnsucht nach Offenbarung und Vergottung kraftvoll entgegenkam. Hier war über alle Gegensatzgefühle hinweg die Angleichung von Chr. und antiker K. vollzogen, noch ehe das Chr. die staatliche Anerkennung gefunden hatte.

4. Als ¶ Konstantin dem Chr. staatliche Anerkennung gewährte und die christliche Kirche dann in den folgenden Jahrzehnten des 4. Jhd.s zur Reichskirche wurde (¶ Altchristliche Kirche, 5. 6), hatten sie ihre K.fähigkeit längst bewiesen, waren selbst zu Gliedern der antiken K. geworden und traten nun vollends als Träger auch des kulturellen Lebens in das helle Licht der Oeffentlichkeit. Gegenüber den Einflüssen der antiken K. bedeutete die Anerkennung des Chr.s den Sieg über die Naturreligion und über die politische Religion sowie die Erhaltung des Monotheismus gegenüber allen dualistischen Religionssystemen, mag auch das Chr. fortan noch soviele Kompromisse mit der Welt, in der es fortab herrschte, eingegangen sein: ein Teil des heidnischen ¶ Herrscherkultes lebt im Glauben an die göttliche Aufgabe des Kaisers weiter; das Hofzeremoniell überträgt sich auf Gottesanschauung und Gottesdienst; in seiner äußeren Form als wohldurchdachtes philosophisches System der Gotteserkenntnis und der Vergottung stand das Chr. in engster Parallele zum ¶ Neuplatonismus; in der ¶ Heiligenverehrung und im ¶ Reliquien-Kult mit ihren Wunderbezeugungen ging es die Wege heidnischen Götter- und Heroenkults. Die Bilderverehrung (¶ Bilder: III) und das Bedürfnis, die Werte der Religion sichtbar zu schauen, ließen zwar die christliche Kunst einen zweiten Abschnitt reicherer Entfaltung erleben, der in Kirchenbau, Mosaikbildern, Sarkophagen eine hohe Blüte erreichte (¶ Altchristliche Kunst), spiegelte aber auch ihrerseits die Uebernahme heidnischer Religionsformen in das Chr. wieder. Wie das Chr. in der Kunst mit der Antike verbunden ist, so auch in der Bildung, von der ¶ Julian die Christen vergeblich auszuschließen versuchte, um so das Chr. unmöglich zu machen. Wenn die christliche Literatur und Dichtung (¶ Altchristliche Literaturgeschichte, 4) mit ihrem christlichen Inhalt an die Stelle der heidnischen treten und einem ¶ Chrysostomus auch Nichtchristen in Ehrfurcht lauschen, so ist solcher Einfluß doch mitbedingt durch die Teilnahme des christlichen Schaffens an Form und Inhalt der antiken K., die sich auch in dem Glanz der Sprache der christlichen Literatur und Predigt und in der klaren Prägung ihrer Gedanken auswirkt. Der ἑλληνικὴ παιδεία kann auch die christliche Bildung nicht entraten; die Männer der Kirche bekennen teils voller Dankbarkeit (z. B. ¶ Augustin, conf. 3 4. 7; ¶ Ambrosius), teils allerdings auch voller Bitterkeit (¶ Cassian, ¶ Hieronymus) ihre geistige Verbindung mit den libris gentilium artium (Hieronymus, ep. 22. 30). Bei den letztgenannten Kritikern wie überhaupt im christlichen ¶ Mönchtum (: II) zeigt sich der Protest gegen die auch in solcher K.bejahung vorliegende Weltförmigkeit, der aber die bei den größten christlichen Denkern vorliegende Einheit von ¶ Antike und Christentum nicht hat aufheben können, weder in Byzanz noch im Abendland. ¶ Augustin schafft in den Büchern vom Gottesstaat ein erstes christliches Kulturprogramm. Die Naturphilosophie wird darin überwunden durch die christliche Geschichtsphilosophie (¶ Kirchengeschichte: I, 1; II, 2); als Aufgabe der Kirche, das ist des Christentums, ergibt sich nicht etwa eine Verbesserung der bestehenden antiken K., sondern das höchste Ziel, die Welt dem Chr. unterzuordnen, damit die Kirche als ökumenische Gemeinschaft der bleibenden und höchsten K. in der Welt und mit Hilfe ihrer Werte und Kräfte sich als Gottesstaat entfalte.

5. Mit diesen Gedanken legt Augustin den Grund zur mittelalterlichen K., auch zu den Weltherrschaftsansprüchen des ¶ Papsttums. Dieses mittelalterliche System setzt ein grandioses einheitliches Gesellschaftsideal voraus; es spannt das gesamte Tun des Menschen und alle Aeußerungen seines Geistes in den Dienst dieses Ideals und läßt dennoch den Menschengeist Sünde und Gnade, Schuld und Rechtfertigung erfahren (¶ Mittelalter). Daß diese Verbindung nicht letzte Lösung und nicht Lösung im Sinne des Evangeliums ist, ist daran deutlich, daß sie nur in der starren Rechtsform der hierarchischen Kirche zu erlangen ist, die Irdisches und Ueberirdisches, Recht und Religion, Politik und Zeremonie zu einer dem Evangelium fremden Einheit verschmilzt.

Das neue Element in der mittelalterlichen Kirchengeschichte, das Germanentum, das seit dem 3. Jhd. mit dem Chr. in Berührung kam, besaß eine Religion und K., die völlig andersartig sind als die der Spätantike (¶ Germanische Religion). Haben die Germanen der Völkerwanderungszeit in der Kirche zusammen mit der antiken K. (¶ Antike, 3 a) das Chr. als ein Stück der ihnen höher dünkenden K. übernommen und verhalten sie sich auch zunächst durchaus aufnehmend, so ergaben sich doch aus der Eigenart ihres Geistes Reaktionen gegen den romanisch-antiken Geist, die religiös wie kulturell fruchtbar geworden sind. In den arianischen Landeskirchen war eine ihrem Wesen entsprechende Verbindung von nationalem und religiösem Leben geschaffen worden, die auch die negative Ethik der Weltflucht ausschloß und mit ihrer gesunden Sittlichkeit die Bewunderung der Katholiken, selbst der Mönche erregte. Als „Staatskirchen" legten diese Kirchen trotz kurzer Lebensdauer den Grund zur Ausbildung des nationalen Kirchenrechts, dessen Auseinandersetzung mit dem römischen Kirchen- und Staatsrecht eines der großen Themata der mittelalterlichen Geschichte ist (¶ Kirchenverfassung: II, 5). Der Wille

zu einer nationalen K. auf christlicher und antiker Grundlage kommt nicht erst in der Ottonischen Renaissance (¶ Otto d. Gr.), sondern schon in der Karolingischen (¶ Karl d. Gr.) und in der angelsächsischen unter Alfred d. Gr. (¶ England, 1a) zum Durchbruch, sobald nach den Zeiten des Ueberganges geordnete Verhältnisse erreicht sind. Es sind die Zeiten, in denen uns auch die ersten Ansätze einer hochwertigen christlichen Literatur in der Nationalsprache der neubekehrten Völker begegnen (¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2a; ¶ Englische Literaturgeschichte, 1), und in denen auch die bildende Kunst eine erste Blütezeit in ihrer Mitte erlebt (¶ Kirchenbau: I, 1; ¶ Romanik; ¶ Bibelausstattung, 2).

Es ist eine Pflege von K., Bildung, Kunst, die durchaus im Dienste von Religion und Kirche steht. So bleibt es das Mittelalter hindurch, so daß man diese Zeit als die kirchliche Periode unserer abendländischen K.epoche bezeichnen muß. Unleugbar ist dabei die Förderung der K. seitens der Kirche, die in ihrer Arbeitsethik den einzelnen Zweigen auch der „weltlichen" Berufsarbeit die ihnen zukommende Wertung zuteil werden ließ (¶ Arbeit, 5; ¶ Beruf: II, 2b); aber ebenso unverkennbar, zumal in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters, ist die Verweltlichung der Kirche durch die die überirdischen Aufgaben zurückdrängende und oft im K.genuß aufgehende Pflege der K. Die Hauptträger der K.pflege sind zunächst die Klöster (auf deutschem Boden vor allem ¶ Reichenau, Sankt ¶ Gallen, ¶ Fulda, ¶ Corbie), wie auch die Klosterschulen neben den Domschulen Hauptübermittler von Bildung und Wissenschaft an die folgenden Generationen sind (¶ Schulgeschichte). Die Ueberflügelung der Laien durch die Geistlichkeit auch auf dem Gebiete der Geistesbildung bleibt dabei noch lange typisch, bis in der hochmittelalterlichen Periode auch das Bürgertum in den großen Strom geistigen und künstlerischen Lebens, der seit der Berührung mit dem Morgenland in den ¶ Kreuzzügen aufs neue aus seinen ursprünglichen Quellen Nahrung schöpft, mithineingenommen und allmählich zur stärksten Macht des Fortschritts wird (¶ Malerei und Plastik: I. II; ¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2b ff; ¶ Englische Literaturgeschichte, 2). Am Ende des Mittelalters stehen die Städte in der Pflege der K.aufgaben mit an erster Stelle.

Dieser Umschwung gehört mit zu den Kennzeichen des letzten Abschnitts der mittelalterlichen Geschichte, wo sich ganze Gruppen von der Kirche und ihrer Prägung des Chr.s zu lösen beginnen, wo wissenschaftliche Kritik an dem Vernunft und Offenbarung vereinenden System der ¶ Scholastik, an der kirchlichen Metaphysik, ihrer Eschatologie, ihrer Psychologie, ihren Rechtsmitteln rüttelt, wo das ¶ Naturrecht den Staat aus seiner Umklammerung durch das kirchliche Recht löst und der mittelalterliche Gedanke einer kirchlich geleiteten Einheitskultur aufhört, ein selbstverständlicher Gedanke zu sein. In ¶ Renaissance und ¶ Humanismus lösen sich zum ersten Male die K. und die Bildung von der Kirche und gestalten jene glänzende Entfaltung des menschlichen Geistes auf den Gebieten von Wissenschaft, Bildung, Literatur, Malerei und Plastik, der freilich oft ein Tiefstand sozialen und sittlichen Lebens gegenübersteht; — das beweist, daß weder eine kath. Einheitskultur, noch die Schaffung einer weltlich-antiken K.aristokratie mit ihrer ästhetischen K. (¶ Antike, 3b) eine Verbindung von Chr. und K. ergeben.

6. Die Reformation ¶ Luthers macht in bewußt religiöser Konzentration auf das Evangelium (¶ Reformation) mit der Lösung des Chr.s von der K. ganzen Ernst. Das Evangelium hat nichts über Essen und Trinken, Ackerbau und Viehzucht zu lehren: „So doch das Evangelium sich weltlicher Sachen gar nichts annympt und das eußerliche leben alleyn in leyden, unrecht, creutz und verachtung zeitlicher guter und lebens setzt" (Weimarer Ausgabe XVIII, S. 321, 29 ff). Da aber der Glaube sich immer gerade in der Welt, in der Wirklichkeit des Lebens zu betätigen hat, liegt für Luther die wahre Aufgabe der K. im Menschen selbst und zwar im Verhältnis von Mensch zu Mensch, in der Vertiefung und Bereicherung der Gemeinschaft. Die neuen Begriffe von Persönlichkeit und Gemeinschaft, die Luther aus seinem Gottesverhältnis gewann (¶ Individualismus: IV, 5), geben die Grundlage für das Verhältnis des Chr.s zur K. Es wird damit wieder auf das nt.liche Liebesgebot gestellt. Auch ¶ Zwingli und ¶ Calvin haben ebenso wie die „Schwärmer" und „Sekten" diese Gedanken aufgenommen. Wer das von der Reformation Erreichte nicht vom Religiösen und Sittlichen her, sondern vom Aesthetischen her anschaut und beurteilt, wird leicht geneigt sein, ihr Zurückbleiben hinter der Renaissance oder auch hinter den künstlerischen Leistungen des Mittelalters als einen Mangel festzustellen. In der Tat ist es zur Objektivierung des neuen religiösen Erlebnisses in künstlerischer Form erst nach und nach gekommen (vgl. z. B. ¶ Kunst: I, 3; IV, 5; ¶ Deutsche Literaturgeschichte, 2c—g; ¶ Musik: III). Aber das ist natürliche Folge der heilvollen und notwendigen Konzentration auf das Religiöse und Wesentliche. Und deren kulturell weitreichende Kehrseite war andrerseits jene Anerkennung der Werte und Formen des natürlichen Lebens (vgl. z. B. ¶ Arbeit, 6—7; ¶ Beruf: II; ¶ Staat) und jene Freilassung eigengesetzlicher K.tätigkeiten, ohne die die Entstehung der neuzeitlichen nicht kirchlich gegängelten K. in Bildung, Wissenschaft, Kunst, Schulwesen, auch das Werden des modernen nationalen K.staates nicht möglich gewesen wäre. Unabhängig davon, daß die Beurteilung der K. in ihrem Verhältnis zum Chr. in der ¶ Orthodoxie, dem ¶ Pietismus, der ¶ Aufklärung, dem ¶ Idealismus (: II. III), der ¶ Erweckungsbewegung und den weiteren Bewegungen des 19. Jhd.s schwankt zwischen völliger Ablehnung, Mitarbeit ohne innere Anteilnahme, begeisterter „K.seligkeit" und religiös-sozialer Schwärmerei für eine Zukunftskultur, besteht bis zur Gegenwart auf dem gesamten Gebiet der höheren K., Volksbildung, Wissenschaft, Philosophie und Kunst, ein nachhaltiger Einfluß der reformatorischen Grundgedanken, deren weltwirkende Kraft sich nach einer Erneuerung und Vertiefung der sittlichen Begriffe zu entfalten berufen ist (¶ Kultur: IV).

Außer den Lehrbüchern der ¶ Kirchengeschichte, der ¶ Dogmengeschichte, der Geschichte der ¶ Kunst, ¶ Malerei und Plastik u. dgl. vgl. E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912; — Fr. Overbeck: Chr. und K., 1919; — Theod. Häcker: Chr. und K., 1927; — E. W. Mayer: Chr. und K., 1905; — P. Althaus: Chr. und K., 1919; — Ad. v. Harnack: Mission und Ausbreitung des Christentums I, 1915, S. 154 ff; — W. Schultze: Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I, 1887, S. 97 ff. 298 ff; — Joh. Geffcken: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, 1920; — J. Biglmair: Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit, 1902; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897 ff, S. 37 ff. 653 ff; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921; — H. v. Eicken: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887; — G. Schnürer: Kirche und K. im Mittelalter, 1926 ff; — J. Zoepfl: Deutsche K.geschichte (mit großem Literaturverzeichnis), 1928; — K. Holl:

Die K.bedeutung der Reformation (Ges. Aufsätze I, 1923, S. 468 ff); — E. Friedell: K.geschichte der Neuzeit, 1929; — Joh. Wendland: Handbuch der Sozialethik, 1916, S. 27 ff; — Albert Schweitzer: Verfall und Wiederaufbau der K., 1923. **Hohlwein.**

Kultur: IV. K. und Christentum, grundsätzlich.

1. K. und Chr. als Antinomie; — 2. K. und Chr. als Synthese. — Ergänzend vgl. ¶ Kulturwissenschaft; ¶ Christentum: V. VI; ¶ Immanenz und Transzendenz; Das ¶ Aesthetische und die Religion; ¶ Sittlichkeit; ¶ Staat u. ä.

1. K. und Chr. sind zwei geschichtliche Erscheinungen der Menschheit, die mit der Natur wirkende Verbindungen eingehen; beide haben sowohl natur- wie geistesgeschichtliche Bedeutung, so daß es nicht angeht, die K. einer niederen, das Chr. einer höheren Ordnung grundsätzlich zuzuweisen. Beide können in unzähligen Uebergängen von völliger Naturgebundenheit bis zur höchsten Geistesfreiheit wechseln; ein prinzipieller Gegensatz zwischen K. und Chr. besteht nicht. Vielmehr zeigt sich sowohl in der K. als auch im Chr. ein antinomisches Verhalten, das diese geschichtlichen Erscheinungen genau so wie die Naturerscheinungen grundsätzlich spaltet. Dafür ist ¶ Kants Antinomienlehre in der „Kritik der reinen Vernunft" maßgebend. „Der Antinomie der reinen Vernunft zweiter Widerstreit der transzendentalen Ideen" lautet in der Thesis: „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist." Dagegen die Antithesis: „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben." Jeder dieser beiden Sätze erscheint richtig und beweisbar; da K. und Chr. jedes für sich sowohl als eine zusammengesetzte als auch als eine einfache geschichtliche Erscheinung angesehen werden können, gilt diese Antinomie für beide, woraus sich der nicht zu schlichtende Streit über den Sinn der K. und des Chr.s erklärt. Ferner haben sowohl K. wie Chr. Anteil an der dritten Antinomie über ¶ Kausalität und Freiheit, wodurch das unlösbare Problem des ¶ Determinismus und der ¶ Willensfreiheit in die abendländische K. und in das Chr. kath. und evg. Konfession gekommen ist. Während aber K. und Chr. bei dieser Antinomie in gleicher Lage sind, ist ihr Verhalten bei der Antinomie der reinen Vernunft beim vierten Widerstreit der transzendentalen Ideen verschieden. Die Thesis behauptet: „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist." Die Antithesis stellt entgegen: „Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt noch außer der Welt, als ihre Ursache." In dieser Antinomie handelt es sich um Notwendigkeit und Zufall unter Abzielung auf Gott in der Natur wie in der Geschichte. Während es aber für die K. offen bleibt, ob sie dem Gesetz der transzendenten Notwendigkeit oder des immanenten Zufalls untersteht, gehört das Chr. nur zu der Thesis dieser Antinomie. Der kosmologische Beweis (¶ Gottesbeweise), den Kant „für eine transzendente Philosophie" hier führt, ist für das Chr. schlechthin verbindlich, die Antithesis leer. Daraus ergibt sich eine beziehungs- und aufschlußreiche Antinomientafel über das Verhältnis von K. und Chr.: a) Die Vereinbarkeit von K. und Chr. schließt vier Möglichkeiten ein: Gottbedingte zusammengesetzte K. und zusammengesetztes Chr., gottbedingte einfache K. und zusammengesetztes Chr., gottbedingte zusammengesetzte K. und einfaches Chr., gottbedingte einfache K. und einfaches Chr.; b) ebenso der Widerstreit von K. und Chr.: Gottlose zusammengesetzte K. und gottbedingtes zusammengesetztes Chr., gottlose einfache Kultur und gottbedingtes zusammengesetztes Chr., gottlose zusammengesetzte K. und gottbedingtes einfaches Chr., gottlose einfache K. und gottbedingtes einfaches Chr. Für Vereinbarkeit und Widerstreit von K. und Chr. sind also je vier grundsätzliche Möglichkeiten vorhanden; unter diese acht Gesichtspunkte lassen sich alle historischen und systematischen, philosophischen und theologischen Urteile über K. und Chr. ordnen, ohne daß über ihre Notwendigkeit und Wirklichkeit etwas auszumachen wäre. Diese antinomische rationale Dialektik bleibt trotz ihrer Richtigkeit sehr kompliziert und unfruchtbar. Die Notwendigkeit der Geschichte und die Wirklichkeit des Chr.s bekümmern sich daher um die rationale Antinomie nicht, sondern sie halten sich grundsätzlich an die mögliche These der Vereinbarkeit von K. und Chr., aus der sich die Notwendigkeit des Kontrastes zwischen K. und Chr. nur zum Zweck der Synthese, der wirklichen Vereinigung von K. und Chr. ergibt.

2. Aller K. liegt zugrunde das Problem von Individuum und Gemeinschaft. Wie ist es möglich, daß der einzelne Naturmensch mit seinen unmittelbaren selbstsüchtigen Trieben ein soziales Wesen werde, das über Ehe und Familie ein Volk, einen Staat, Gesellschaft und Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst, — einen K.kreis aufbaue? Dieser Aufgabe hat sich das Chr. von Anfang an hingegeben (¶ Kultur: III), und zwar auf ausdrückliche Weisung Jesu hin, der sich dabei auf die K.religion Altisraels berief. Neben das Urgebot der Individualreligion, die Gottesliebe, tritt das Urgebot der Sozialreligion, die Nächstenliebe Mrk 12_{29-31} (¶Jesus Christus: C, 2 b). Wenn Mtth 22_{40} Jesus hinzufügt: „In diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten", so ist mit Gesetz und Propheten der Umkreis von K. und Religion bezeichnet, der eben in dem Doppelgebot der ¶ Liebe zusammengefaßt wird. Grundsatz einfachster Menschlichkeit und kompliziertester Geisteskultur, Gebot des reinen Glaubens und der reinen Sittlichkeit, Gewissensforderung des schlichten Individuums und Fundament der subtilsten religiösen Gemeinschaft: die ganze europäische K. hängt ursprünglich in Jesu Doppelgebot der Liebe. Dieses Gebot hat das Chr. zum Erzieher der Völker gemacht, hat diese Religion gerade den Unkultivierten der Spätantike nahegerückt. Ob Sklaven oder Barbaren, ob römischer Pöbel oder afrikanische Kolonen, — die Bauern in der antiken Agrarnot des 4. Jhd.s in Libyen und die Bauern in der süddeutschen Agrarnot des 16. Jhd.s waren Christen. Und wie das Chr. aus dem Gebot Jesu die Kraft zur Kultivierung des Bauerntums in Europa gewann, so hat es auch die europäische Städtekultur folgerichtig aufgebaut.

Die heute viel verbreitete Ansicht, das Chr. sei als Religion im Prinzip kulturfeindlich, ist ein geschichtlicher und grundsätzlicher Irrtum. Das Chr. hat in seinem Wesen die aller Religion zugehörige Eigenschaft, gegenüber den K.werten indifferent zu sein. Daher bleibt dieser Religion im einzelnen geschichtlichen Fall sowohl enge Verbindung mit Staat, Gesellschaft, Kunst, Wissenschaft als auch uninteressierte Ablehnung dieser K.güter offen (s. III). Was das empirische Chr. in diese allgemeine Religionslage als neue europäische Eigenheit der Religion gebracht hat, ist die Intoleranz. Der antiken Religion um das Mittelmeerbecken war Intoleranz fremd; besonders die römische K. war gegenüber der Fremdreligion nicht nur tolerant, sondern sehr aufnahmefähig. Wenn der römische Staat gegen Judentum und Chr. feindlich

gesinnt war, so nicht wegen ihrer religiösen, sondern wegen ihrer kulturellen und politischen Grundsätze. Die Verquickung von Religion und Politik ist eine Gefahr des Chr.s, die es wahrlich nicht aus dem Evangelium, geschweige von Jesus her hat. Die Intoleranz, mit der das Chr. sich gegen antike Religion und K. stellte, hat ihm die Kraft gegeben, die durch inneren Verfall und äußere Ueberfremdung gebrochene antike Religion und K. zu zerstören. Sogleich aber hat sich die empirische christliche Religion in dem kulturellen Erbe der Antike festgesetzt, dessen weltliche Güter und Kräfte für sich ausgenutzt, ja ihr religiöses Erbe übernommen und sich über Besitz und Anwendung all dessen mit gleicher Intoleranz verzwistet. Von ¶ Augustin bis zum Dreißigjährigen Krieg tritt das Chr. in Europa und der Welt geschichtlich als Religion der Intoleranz auf. Und erst seit den Tagen der ¶ Aufklärung zeigt es sich, daß die europäische Erlösungsreligion, der die Engel vom Himmel den Frieden auf Erden verkündeten, nicht grundsätzlich der Intoleranz verschrieben ist. Gewiß hat die christliche Religion zu ihrer Rechtfertigung die Ueberzeugung, die Bringerin höherer Güter zu sein. Aber in den Anweisungen Jesu steht nirgends, daß der Zweck das Mittel heilige. Auch gibt es keinen Beweis, daß die hohen seelischen Güter dieser Religion nur durch Intoleranz, durch Pochen auf alleinigen Heilsbesitz, alleinige Absolutheit verbreitet werden könnten. Die Tatsache besteht, daß die k.feindliche oder k.freundliche Intoleranz des Chr.s sich in 1800 Jahren als eine humanitätswidrige und unevg. Geschichtsgewöhnung erwiesen hat, die überwunden werden muß, wenn das Chr. seiner Aufgabe, die Menschheit zum Heiland zu führen, weiterhin dienen will. Die Besinnung über diesen Fehler und seine Besserung fällt nicht so sehr der christlichen Religion, als vielmehr den Organisationen, den Kirchen, zu; sollten sie zu dieser Umstellung unfähig sein, so werden sie zerfallen, und der christliche Glaube wird sich neue Gefäße schaffen an Stelle der veralteten. Die Intoleranz ist ein falscher Bezug zwischen K. und Chr.

In zwei Erscheinungen ist das Chr. grundsätzlich k.feindlich: in der ¶ Mystik und der ¶ Eschatologie. Beide Erscheinungen treten schon im NT auf, und zwar als christliche Einstellung zu einer zerfallenden K.; beide sind daher Kennzeichen kulturellen Niedergangs in Europa geblieben: 13., 16., 17. Jhd. In diesem Verhalten entsprechen sie der grundsätzlichen Antinomie von Gott und Welt und betonen die Uebergeordnetheit Gottes über alle K. Trotzdem ist es nicht angebracht, Mystik und Eschatologie im NT wie im Chr. überhaupt für entscheidend zu halten. Man könnte sie als Sicherheitsventile an der leichtlich überhitzten europäischen K.maschine bezeichnen, die recht gern das Chr. als Heizmaterial verbrauchen möchte.

Immerhin hat sich in Europa das Chr. nicht als ein bloßer K.faktor, sondern als K.dominante behauptet, und zwar dadurch, daß es drei Formen von christlicher Geisteskultur schuf. Gemeinde, Kirche, freie Geistesausbreitung sind innerhalb der K. neue, eigenartige, selbständige Erscheinungen, die jede für sich Individuum und Gemeinschaft in Beziehung setzen und sozialen Charakter haben, zugleich aber innerhalb des profanen K.kreises einen christlichen Sinn von Seelengemeinschaft gründen, der aus Jesu Leben und Jüngerkreis, seinem Wesen und seinem Wort eine noch immer lebendige und weiterwirkende K.kraft hat. Dabei tritt sein Gedanke vom ¶ Reich Gottes ein in die geschichtliche Erfahrungswelt und verbindet sich mit dem europäischen K.ideal, das seit Augustin nicht eine bloße eschatologische Schwärmerei ist, sondern zu einer Wirklichkeitsgestalt europäischer K. und Frömmigkeit geworden ist. Liegt auf den Kirchen als Trägern des Chr.s noch der Schlagschatten antiker Weltlichkeit, so entfaltet sich in der freien Geistesausbreitung des Evangeliums Jesu für die Zukunft die Aussicht auf eine christliche K., in der nicht bloße Toleranz, sondern der Gottesfriede christlicher Nächstenliebe herrscht.

Literatur bei den am Kopf des Artikels genannten Stichworten. Ferner die Schriften von ¶ Troeltsch, ¶ Leese, A. ¶ Schweitzer u. a. — K. Bornhausen: Der Erlöser, 1927; — Ders.: Die Offenbarung, 1928. **Bornhausen.**

Kulturkampf.

1. Entstehung; — 2. Phasen des Kampfes; — 3. Würdigung.

Der allgemein übliche Name, geprägt von Rudolf Virchow in einer Rede vom 17. Januar 1873, bezeichnet den Konflikt, der nach dem ¶ Vatikanum und der Gründung des Deutschen Reiches zwischen dessen Vormacht, Preußen, und der römisch-kath. Kirche ausbrach, und auch auf das Reich übergriff.

1. Die preußische Regierung und ¶ Bismarck hatten entgegen den Vorstellungen des bayerischen Ministerpräsidenten Chlodwig zu ¶ Hohenlohe und den Ratschlägen des Gesandten am päpstlichen Hofe, Grafen Harry von ¶ Arnim, das ¶ Vatikanum als eine innere Angelegenheit der kath. Kirche behandelt und den Widerstand dagegen den oppositionellen deutschen Bischöfen überlassen, der aber nach der Verkündigung des Unfehlbarkeitsdogmas erlosch. Das Staatsministerium beschloß am 8. Okt. 1870, „daß den Erlassen der preußischen Bischöfe über die Beschlüsse des vatikanischen Konzils gegenüber ein nur theoretisches Eingehen von seiten der Staatsregierung nicht stattzufinden habe, vielmehr lediglich abzuwarten sein werde, ob daraus praktische Konsequenzen gezogen würden, denen Verwaltung oder Gesetzgebung entgegenzutreten haben werde." Diese praktischen Konsequenzen aber wurden von kath. Seite gezogen, indem der Erzbischof von Köln im Oktober 1870 von den Professoren geistlichen Standes in Bonn, ¶ Hilgers, ¶ Knodt, ¶ Reusch, ¶ Langen (¶ Bonn, 3), einen die Annahme des Dogmas bekennenden Revers verlangte, die Weigernden von priesterlichen Tätigkeiten suspendierte und den Studierenden den Besuch ihrer Vorlesungen verbot. Er verlangte daraufhin vom Staate die Absetzung der genannten Professoren. Ebenso verfuhr der Bischof von Ermland gegen einen kath. Religionslehrer am Gymnasium zu Braunsberg, Kaplan Wollmann. In beiden Fällen griff der Kultusminister v. Mühler ein, wahrte das Recht des Staates gegen die Anmaßung einer Disziplinargewalt über Staatsdiener und schützte diese in ihren Rechten und Einkünften. Gegen dies Verhalten des Ministers protestierten die preußischen Bischöfe in einer gemeinsamen Immediatvorstellung bei dem Kaiser (7. Sept. 1871). In dessen Antwort war bereits ausgesprochen, es werde Aufgabe der Regierung sein, im Wege der Gesetzgebung dahin zu wirken, daß die neuerlich vorgekommenen Konflikte zwischen weltlichen und geistlichen Behörden, soweit sie nicht verhütet werden könnten, ihre gesetzliche Lösung fänden (Erlaß vom 18. Okt. 1871). Es war um so sicherer vorauszusehen, daß derartige Konflikte sich mehren und verschärfen würden, als seit dem September 1870 eine altkatholische Bewegung der das Vatikanum nicht anerkennenden Katholiken entstanden war und rasch anwuchs (¶ Altkatholiken) und aus diesen Kreisen Hilferufe an die Oeffentlichkeit und die Regierung gelangten, sie gegen den gewaltsamen Aus-

schluß aus der Kirche zu schützen. War es für die Regierung überhaupt möglich, eine prinzipielle Stellungnahme zu vermeiden? Dennoch sind diese Schwierigkeiten der Verwaltung für Bismarcks Entschluß, den Kampf aufzunehmen, nicht ausschlaggebend gewesen, sondern die Bildung des ¶ Zentrums. Darin sah Bismarck eine tödliche Gefahr für das junge Reich. Er hat sich darüber mit rücksichtsloser Deutlichkeit vor allem in einer Herrenhausrede vom 24. April 1873 ausgesprochen. Für ihn war also das wichtigste Motiv, diese Partei — nachdem ein Versuch, sie durch einen Druck auf die Kurie zu gouvernementaler Haltung zu bestimmen, schon im ersten Anlauf gescheitert war —, und, da er darin eine Schöpfung des seit dem ¶ Syllabus von 1864 an der Kurie zur Herrschaft gelangten Geistes erkannte, die politische Macht der Kirche selbst zu zerbrechen. Ein berühmter Kreuzzeitungsartikel vom 22. Juli 1871 enthielt eine Art von Kriegserklärung. Daneben sind freilich auch andere Motive im Spiel gewesen: die von Bismarck später selbst betonte Gefahr des Rückhalts, den die polnische Bewegung am kath. Klerus fand, die Verbindung von Ultramontanismus und Partikularismus, die in Bayern den deutschnational gesinnten Elementen schwer zu schaffen machte, aber auch in der Führerstellung von Ludwig ¶ Windthorst in der Zentrumspartei und der Haltung seines welfischen Anhangs zum Ausdrucke kam. Mit guten Gründen ist neuerdings darauf hingewiesen worden, daß auch Erwägungen der auswärtigen Politik entscheidend mitgewirkt haben: Bei der europäischen Lage des Reiches — Frankreich ein bleibender dezidierter Feind; England nicht geneigt, sich um festländische Dinge zu kümmern; Oesterreich seit 1866 schwankend zwischen Groll und staatsmännischer Einsicht für den Vorteil eines freundschaftlichen Verhältnisses; das russische Volk im Unterschied vom Zaren in seiner Masse leidenschaftlich deutschfeindlich — mußte Bismarck viel daran liegen, Bundesgenossen zu gewinnen. Der Kampf gegen Rom konnte vielleicht dazu dienen, in Italien die angestammte Neigung zu der lateinischen Schwesternation, Frankreich, das damals von klerikaler Mehrheit regiert wurde, zu dämpfen und es an Deutschland zu ketten, wenn dieses in die für den italienischen Einheitsstaat gegebene Frontstellung gegen Rom mit eintrat; vielleicht auch bei der russischen Regierung Sympathien zu gewinnen, die gleichfalls in einen heftigen Kampf gegen die polnische kath. Geistlichkeit verwickelt war. Das ist einleuchtend; aber es ist gewiß übertrieben, allein aus diesem Motiv Bismarcks Entschluß zum Kampfe zu erklären. Schließlich darf auch nicht vergessen werden, daß schon seit dem Syllabus und gesteigert durch das Vatikanum das Gefühl für die ungeheuere Gefahr, die diese Tendenzen für das Ganze der modernen Welt- und Staatsanschauung bedeuteten, bei allen Denkenden, nicht nur in Deutschland, auf das stärkste erregt und die Abwehr dagegen allgemein verlangt war. Bismarck hätte den kirchlichen Ansprüchen gar nicht nachgeben können, ohne sich mit der ungeheueren Mehrheit der Gebildeten, sonderlich der Protestanten, in Widerspruch zu setzen.

2. a. Einleitung und erste Phase des Konfliktes bis 1875. Bismarcks erster Schritt war die Aufhebung der kath. Abteilung im Preußischen ¶ Kultusministerium, die sich nach dem Urteil Bismarcks zu einem Bollwerk kirchlicher Machtansprüche im Lager der Staatsregierung entwickelt hatte. Darauf folgte die Unterstützung eines bayerischen Antrages auf Strafbestimmungen gegen Mißbrauch der Kanzel (¶ Kanzelparagraph) im Bundesrat und Reichstag und die Ernennung des Kultusministers ¶ Falk mit dem Auftrage, „die Rechte des Staates der Kirche gegenüber herzustellen", also dem Staate die nach Bismarcks Ansicht in der Verfassung aufgeopferte landrechtliche Stellung zurückzugewinnen. Diesem Zwecke diente die erste Reihe der kirchenpolitischen Gesetze vom Mai 1873. Mit ihnen war es auf eine dauernde prinzipielle Grenzregulierung zwischen Staat und Kirche abgesehen und sie wurde ergänzt durch die gleichzeitige Inanspruchnahme der bisher als res mixtae behandelten Ehe und Schule (¶ Ehe: V; ¶ Schulaufsicht) für die alleinige Zuständigkeit des Staates und die Freigabe des Austritts aus der Kirche. Die bleibende Bedeutung dieser Gesetze ist deshalb die eines ersten Versuches zu reinlicher Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, zur Lösung des Problems, das mit dem Schlagwort Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirche VII, 2d) gestellt war. Schwierigkeiten bereitete dabei daß eine evg. Kirche im Rechtssinne, auf die diese Prinzipien in gleicher Weise anwendbar gewesen wären, noch gar nicht bestand. Falk war also sofort auch vor die zweite Aufgabe gestellt, eine solche Kirche zu konstituieren, in der Weise, daß das landesherrliche Kirchenregiment, das er nicht beseitigen konnte und wollte, von der königlichen und staatlichen Gewalt unterschieden, auf eigene Füße gestellt und durch geordnete Mitwirkung von Synoden gestärkt und gefestigt wurde (¶ Preußen). Das Urteil über die Maigesetze wird ganz wesentlich dadurch bestimmt sein müssen, ob in ihnen die Grenzsteine zwischen der ¶ Kirchenhoheit, auf die der moderne Staat nie verzichten kann, und der selbständigen ¶ Kirchengewalt richtig gesetzt waren. An einigen Punkten hat Falk den Begriff der Kirchenhoheit wohl zweifellos zu weit erstreckt, namentlich darin, daß er für den Staat bei innerkirchlichen Kämpfen ein Recht zum Schutze dissentierender Minderheiten und Untergebener behauptete (worin er den Gönnern der altkath. Bewegung längst nicht weit genug ging); im ganzen aber hat er die entscheidenden Punkte richtig gesehen: der Staat muß einen Einfluß auf Vorbildung und Anstellung der Geistlichen haben, er muß über die Disziplinargewalt der Kirche eine Kontrolle üben und sich gegen den Mißbrauch der kirchlichen Straf- und Zuchtmittel schützen können. Der Hauptanstoß für die deutschen Katholiken, deren geschickte und erbitterte Führung das Zentrum übernahm, war weniger der Inhalt der Gesetze — Bischöfe und Abgeordnete konnten nicht leugnen, daß die kath. Kirche in anderen Ländern ganz ähnliche Bestimmungen ertrug — als der Gesetzesanspruch selbst, daß der Staat diese Materie kraft seiner Souveränität allein ordnen wollte, ohne darüber mit der höchsten kirchlichen Gewalt zu verhandeln. Die Theorie des kanonischen Rechtes (¶ Kirchenrecht: II A) widerstrebte der Theorie der unbeschränkten Souveränität des Staates. Daher verurteilen rein realpolitisch denkende Historiker „den Fehler" des K.es als eines zwecklosen Streites um wertlose und abstrakte Dogmen. Sie übersehen nur, daß der damalige Träger der kirchlichen Gewalt durchaus abgeneigt war, das Dogma beiseite zu lassen und praktische Lösungen zu suchen.

Die Situation verschärfte sich durch einen diplomatischen Konflikt zwischen Reichsregierung und Kurie über die Person eines neuen Botschafters des Reiches bei dem Hl. Stuhl, da der von Bismarck vorgeschlagene Kardinal Prinz ¶ Hohenlohe abgelehnt

wurde (darüber Bismarcks berühmte Rede im Reichstage, 14. Mai 1872: „Seien Sie außer Sorge; nach Kanossa gehen wir nicht, weder körperlich noch geistig"), und durch das Eingehen der Regierung auf das Verlangen des Reichstags nach Maßregeln gegen den ¶ Jesuitenorden (Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872). Ueber Bischof ¶ Krementz von Ermland wurde wegen der eigenmächtigen Exkommunikation des Religionslehrers Kaplan Wollmann unter Berufung auf das Landrecht (Teil II Titel XI § 57) die Temporaliensperre verhängt; auf Grund des Schulaufsichtsgesetzes wurde einer großen Zahl von Geistlichen die Ortsschulaufsicht entzogen; ein Erlaß des Ministers verfügte die Entfernung der Ordensmitglieder aus den Lehrstellen an öffentlichen Schulen; der Kriegsminister suspendierte den kath. Feldpropst, Bischof ¶ Namszanowski, der eine den Altkatholiken zur Mitbenützung eingeräumte Garnisonkirche für den kath. Gottesdienst gesperrt hatte. Gegen alle diese Maßnahmen hatte der Episkopat schon in einer Denkschrift vom 20. Sept. 1872 öffentlich Beschwerde erhoben. Ihre Berufung auf die Artikel 15—18 der Preußischen Verfassung und der Zweifel über deren Bedeutung veranlaßte das Abgeordnetenhaus, die Artikel 15 und 18 durch Gesetz vom 5. April 1873 authentisch zu interpretieren, ohne damit der Agitation gegen die Maigesetze und die Maßregeln der Regierung als verfassungswidrig ganz wirksam zu begegnen. Nachdem die Maigesetze erlassen waren, wandte sich der Minister an die Bischöfe mit dem Ersuchen um ihre Mitwirkung bei der Ausführung der Gesetze. Die Antwort gab der Preußische Episkopat in der Fuldaer Erklärung vom 26. Mai 1873, worin er sich außerstande erklärte, dem Ansinnen des Ministers zu entsprechen, ehe ein Benehmen mit dem Papste erfolgt sei. Der damit proklamierte passive Widerstand wurde päpstlicherseits (¶ Pius IX) durch eine Enzyklika vom November ausdrücklich sanktioniert. So sah sich der Staat gezwungen, die Maigesetze auf dem Wege des Zwanges durchzuführen mit immer härteren Strafen gegen die renitenten Bischöfe und Priester bis zur Absetzung und mit ergänzenden Gesetzen, von denen das schärfste das Reichsgesetz vom 4. Mai 1874 (Expatriierungsgesetz) war. Auf beiden Seiten steigerte sich die Leidenschaft; hervorgehoben sei der Briefwechsel zwischen Papst und Kaiser im August und September 1873 (Mirbt[4], S. 469 ff). Die Wahlen zeigten, daß das preußische Volk in seiner großen Mehrheit fest auf seiten der Regierung stand, aber auch, daß das Zentrum unerschütterlich war.

2. b. Zweite Phase: Höhepunkt des Kampfes (1875—78). Am 13. Juli 1874 versuchte der kath. Böttchergeselle Kullmann in Kissingen den Fürsten Bismarck zu erschießen; das Attentat mißlang. War schon die Wirkung dieses Anschlages auf die Nation ungeheuer, so wurde sie noch weit übertroffen durch die päpstliche Enzyklika vom 5. Febr. 1875 (Mirbt[4], S. 471 ff), in der auf schroffste Weise das kanonische Recht dem staatlichen übergeordnet und die preußischen Gesetze für ungültig erklärt wurden. Diese Botschaft des Papstes, noch dazu in einer hinterlistigen Weise an die Oeffentlichkeit gebracht, wurde die Ursache zu den schneidenden Kampfgesetzen des Jahres 1875. Wir wissen heute, daß Bismarck noch viel weitergehende Maßregeln erwogen hat, nämlich die Aufhebung der ¶ Zirkumskriptionsbullen, auf denen die Diözesaneinrichtung der kath. Kirche beruhte. Nur den dringenden Einreden Falks gelang es, einer solchen Vernichtung der kath. Kirche im Rechtssinne zu wehren. Dagegen ließ er sich von Bismarck bestimmen, das sogenannte Sperr- oder Brotkorbgesetz einzubringen, das die Einstellung der staatlichen Leistungen für die römisch-kath. Bistümer und Geistlichen anordnete (erlassen am 22. Mai 1875), und die Artikel der Verfassung 15, 16, 18 aufzuheben (18. Juni 1875), worauf Bismarck, in einem Rechtsirrtum befangen, außerordentlichen Wert legte, — und fügte dem das Gesetz gegen die Orden und geistlichen Korporationen hinzu (31. Mai 1875). Auch wurde nun mit rücksichtsloser Entschlossenheit auf dem Wege der Verwaltung gegen ultramontane Presse und Vereine wie gegen den Mißbrauch der Wallfahrten und Prozessionen und auf dem Wege des Gerichtes gegen die renitenten Bischöfe eingeschritten. Bis 1878 waren 6 Bischöfe ihres Amtes entsetzt, und auch die Zahl der verwaisten Pfarreien wuchs beängstigend.

2. c. Dritte Phase: Der Umschwung (1877—79). Die Folgen des Kampfes waren für beide kämpfenden Parteien so unerfreulich, daß ein starkes Friedensbedürfnis erwachen mußte. Bei dem Kaiser zeigte sich dies etwa von 1877 ab; ihm bereitete besonders die Härte des Ordensgesetzes und die Entkirchlichung der Schule Skrupel. Im Abgeordnetenhause trat es zum ersten Male in einer aufsehenerregenden Rede Laskers am 28. Febr. 1877 hervor; unterstützt wurde er von den ev. Konservativen, die zum Teil die Schläge gegen die kath. Kirche als gegen die christliche Kirche als Ganzes mit gerichtet empfanden, zum Teil gegen das Anwachsen des Liberalismus und dahinter der Sozialdemokratie nach Bundesgenossen bei dem Zentrum suchten, und deren Einfluß langsam wieder zu steigen begann. Wichtiger war, daß der sich ankündigende Plan Bismarcks, die Wirtschaftspolitik grundsätzlich zu ändern, eine Zersetzung der Majorität herbeiführte, die bis dahin die Regierung getragen hatte. Entscheidend aber war der Tod des Papstes Pius IX am 7. Febr. 1878; denn damit wurde das unüberwindliche Hindernis für einen Friedensschluß hinweggeräumt. In der Tat knüpfte der Nachfolger ¶ Leo XIII sofort das zerrissene Band zwischen Kurie und preußischer Regierung wieder an, und es begannen Verhandlungen. Ueber ihre Einzelheiten sind wir erst in jüngster Zeit in Kenntnis gesetzt; damals erfuhr die Oeffentlichkeit nur unverständliche Bruchstücke. Sie begannen sehr hoffnungsvoll, da der Papst als Staatssekretär den Kardinal Franchi wählte, von dem bekannt war, daß er zu Zugeständnissen geneigt und von der Notwendigkeit, den Frieden wieder herzustellen, überzeugt war; aber sie wurden erschwert durch Quertreibereien gegen Franchi an der Kurie und gelangten bald an einen toten Punkt, da diese die Wiederherstellung der aufgehobenen Artikel der preußischen Verfassung forderte, gerade das, was Bismarck absolut unannehmbar schien. Das Ansinnen, einen Vertrauensmann nach Rom zu senden und dort zu verhandeln, lehnte er ab. Der Papst mußte sich bequemen, einen Unterhändler nach Deutschland zu senden. Mit diesem, dem Nuntius Masella, traf Bismarck in Kissingen am 29. Juli 1878 zusammen. Bismarcks Angebot war: Zugeständnis der Anzeigepflicht von kirchlicher Seite — dies sah auch Falk als die wichtigste staatliche Forderung an, mit deren Erfüllung die anstößigsten Strafgesetze von selbst hingefallen wären —; dafür Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen. Zu mehr wollte sich Bismarck schon deshalb nicht entschließen, weil er der Kurie nicht die Macht zu der einzigen Gegenleistung zutraute, die ihm wertvoll genug erschienen wäre, dafür noch weitere Opfer zu bringen: nämlich das Zentrum zur

Unterstützung der Regierung zu bestimmen. Indem Bismarck aber jetzt diesen Gesichtspunkt betonte, gab er zu erkennen, um welchen Preis er zur Revision der Maigesetze zu haben sein würde, und schob er den entscheidenden Schritt dem Zentrum zu. Dieses fing nun an, nach einer Gelegenheit zur Unterstützung der Regierung zu suchen, und schon das Sozialistengesetz (¶ Sozialdemokratie) bedeutete in dieser Richtung eine Versuchung, der Windthorst klug und fest genug war, zu widerstehen. Die Zollvorlage brachte die erwünschte Gelegenheit: die Nationalliberalen ließen die Regierung in einer Frage von eminenter Bedeutung im Stich; das Zentrum riß die Führung an sich und brachte Bismarck in die Zwangslage, entweder auf die Reform zu verzichten oder sie aus den Händen des Zentrums anzunehmen. Als dies geschehen war, sah Falk sofort ein, daß nun auch die Stellung gegen das Zentrum in der Kirchenpolitik nicht mehr zu halten sei, und Bismarck mußte das, wenn auch zögernd, zugestehen, obgleich er später einmal die Sache so dargestellt hat, nicht die Zollvorlage, sondern erst Falks Abgang (am 15. Juli 1879) habe die Wendung notwendig gemacht. Bis zu diesem Zeitpunkt waren aber die Verhandlungen über das Kissinger Angebot nicht weitergelangt. Nach dem plötzlichen Tode Franchis war der Kardinal Nina sein Nachfolger geworden; er bog wieder in die Linie ein, die Wiederherstellung der aufgehobenen Verfassungsartikel zu fordern, ohne jenes Angebot zu erwähnen. Bismarck blieb aber unbeugsam bei seiner strikten Ablehnung und sprach Falk, nachdem dieser einem auf dasselbe Ziel gerichteten Zentrumsantrage im preußischen Abgeordnetenhause entschieden widersprochen hatte (11. Dez. 1878), ausdrücklich seine volle Zustimmung aus. Der Schriftwechsel zwischen den beiden Parteien wurde zwar niemals unterbrochen, führte aber zu keinem Ergebnis. Die Forderung an die kath. Kirche, sich der Anzeigepflicht zu unterwerfen und damit die bestehenden staatlichen Gesetze anzuerkennen, ehe über Milderungen oder Aenderungen derselben verhandelt werden könne, war bis zu diesem Zeitpunkte aufrechterhalten.

2. d. Vierte Phase: Der Abbau. Der Papst tat nun wirklich einen Schritt entgegen. Ein Breve vom 24. Febr. 1880 an den früheren Erzbischof ¶ Melchers von Köln ließ die Bereitwilligkeit des Papstes erkennen, zu dulden, daß der preußischen Staatsregierung vor der kanonischen Institution die Namen jener Priester angezeigt würden, welche die Bischöfe der Diözesen zu Teilnehmern ihrer Sorgen in der Ausübung der Seelsorge wählten (nach anderer Lesart: beriefen). Allein das Staatsministerium erkannte sogleich, daß dies bloße und unbestimmte Versprechen solange wertlos sei, als nicht von der Kurie eine „bestimmte, die Erfüllung der gesetzlichen Anzeigepflicht sichernde Anordnung" ergehe, und erklärte sich (17. März 1880) nur für diesen Fall bereit, vom Landtage Vollmachten zur diskretionären Nichtanwendung der Gesetze zu verlangen. Eine solche Anordnung erging nicht; auch wurde keine einzige Anzeige einer beabsichtigten Ernennung von den noch im Amte befindlichen Bischöfen erstattet. Es war deshalb ganz überraschend, daß die Regierung trotzdem im Mai — ohne die geforderte Konzession erlangt zu haben — an den Landtag eine Vorlage mit dem bezeichneten Inhalte richtete. Aber es zeigte sich nun, wie völlig verändert die politische Situation durch die Wendung der inneren Politik im Jahre 1879 geworden war. Die Mehrheit, die von 1872—78 mit Ueberzeugung, ja mit einer gewissen Begeisterung zu diesem Kampfe gestanden hatte, war zersprengt; die wirtschaftspolitischen Interessen waren so in den Vordergrund getreten, daß keine Partei mehr Neigung hatte, sich mit kulturpolitischen Rücksichten zu belasten; die neuaufgekommene sozialdemokratische Gefahr ließ die römische Gefahr nahezu verschwinden. Es bedurfte nicht einmal der Stimmen des Zentrums, um das Gesetz, allerdings mit einer zeitlichen Befristung, zur Annahme zu bringen (Gesetz vom 19. Juli 1880). Was Bismarck zu dieser den Kampf gegen den Staat entscheidenden Konzession veranlaßt hat, ist bis heute unerklärt. Er hat selbst sich auf den Wunsch des alten Kaisers berufen, mit seinen kath. Untertanen Frieden zu haben. Mag das auch mitgesprochen haben — unzweifelhaft ist Bismarcks zwischen 1872 und 1878 kühler gewesenes Verhältnis zum Kaiser durch die Zuwendung zu den Konservativen und den Frieden mit der kath. Kirche wieder gefestigt worden —, so ist doch wohl wichtiger die Einsicht gewesen, daß sich die Position des Staates bei den neuen Parteiverhältnissen auf die Dauer nicht halten ließ und deshalb lieber schnell abgetragen wurde, verbunden mit einem begreiflichen Ueberdruß an der ganzen Materie angesichts der neu aufgetretenen Lebensfragen. Auf diese erste „Novelle betr. Abänderung der kirchenpolitischen Gesetzgebung" folgten dann weitere, in denen ein Stück nach dem andern abgetragen wurde. 1882 wurde eine preußische Gesandtschaft bei der Kurie errichtet (¶ Gesandtschaften). 1891 wurden die durch das Sperrgesetz gesperrten Beträge den in ihren Einkünften Geschädigten ausgezahlt. Der einzige Rest blieb das Antijesuitengesetz, das erst viel später, unter der Kanzlerschaft des Fürsten Bülow, gemildert, während des Weltkrieges aufgehoben wurde (¶ Jesuitenorden, 2, Sp. 106).

3. Würdigung. Das Ziel, das Bismarck erstrebte, ist nicht erreicht worden: die kath. Partei ging ungebrochen, ja gestärkt aus dem Kampfe hervor. Auch das Ziel, das Falk sich gesteckt hatte, ist nicht erreicht worden: eine grundsätzliche Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche. Ein klares, einheitliches Staatskirchenrecht hatte der Staat nicht gewonnen; statt dessen galten bis zum Umsturz 1918 eine Masse einzelner, unübersichtlicher und unter sich widerspruchsvoller Bestimmungen, die dem diskretionären Ermessen der Verwaltung und dem diplomatischen oder parlamentarischen Spiel der Kräfte nur allzuviel Raum ließen. Insofern hat der Staat mit dem K. eine Niederlage erlitten. Doch ist der K. nicht umsonst gewesen. Zunächst schon nicht in seiner Wirkung auf die kath. Kirche und das deutsche kath. Volk. Jene hat im K. gelernt, daß die Ansprüche des ¶ Syllabus undurchführbar sind, und hat sie sehr geschickt fallen lassen, indem sie sie nachträglich geflissentlich harmlos auslegte. Die römische Kirche ist viel vorsichtiger und bereiter geworden, sich mit dem Staate zu verständigen. Vor allem aber hat der K. auch die kath. Bevölkerung erzogen, sie gezwungen, die Tatsache des modernen deutschen Einheitsstaates anzuerkennen, und gedrängt, sich Einfluß und Geltung durch positive Mitarbeit an den nationalen Aufgaben zu schaffen. Die Behauptung Wahls (s. Lit.), daß der K. die deutschen Katholiken der Monarchie entfremdet und demokratisch-republikanischen Tendenzen geneigt gemacht habe, läßt sich nicht halten. Das Gros der deutschen Katholiken im Westen Deutschlands war längst vor dem K. demokratisch gesonnen; der K. erst verbreiterte die Kluft zwischen Katholizismus und Liberalen und brachte im Zentrum auf Jahrzehnte den schwächeren konservativen Flügel zur Herrschaft. Wenn auch 1918

die demokratische Unterströmung wieder stärker hervortrat, so war das nicht durch den K. verursacht. — Wichtiger ist dies: Kam es auch nicht zu einer haltbaren Ordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche, so sind doch im K. für eine solche die unerläßlichen Voraussetzungen geschaffen, und sie blieben erhalten: die Staatsschule, der Zivilstand, die Garantie der individuellen Gewissensfreiheit durch die Freigabe des Austritts aus der Kirche. Ohne dies wäre eine Trennung von Staat und Kirche, wie sie die Deutsche Reichsverfassung von 1919, wenn auch mit Einschränkungen, brachte (¶ Kirche: VII, 3), unmöglich gewesen. Es bleibt das historische Verdienst Falks, diese Grundlagen — und zwar die beiden ersten unter außerordentlichen Schwierigkeiten — geschaffen zu haben. — Die von Bismarck selbst in Kurs gesetzte Legende, als trüge er für die Haltung der Regierung nur in sehr geringem Maße die Verantwortung und habe Falk nur gewähren lassen, ist durch mein Buch über Falk (s. Lit.) dokumentarisch widerlegt. Die Akten zeigen, daß er bis 1878 mit ganzer Seele zu diesem Kampfe gestanden hat, und daß er eher noch schärfere Maßregeln ergreifen wollte, als sein Mitarbeiter. — Nicht vergessen darf werden, daß die Niederlage des Staates mit dadurch verursacht wurde, daß die leitenden Kreise der evg. Kirche dem Staate Unterstützung versagten und sich aus Furcht vor einem Verlust ihrer Machtstellung bei einer prinzipiellen Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche (noch dazu einer grundlosen Furcht, wie die Folgezeit gezeigt hat) der Opposition anschlossen. Erst als die rechte Stunde verpaßt war, wurde der ¶ Evangelische Bund gegründet.

Vom kath. Standpunkte aus, alle älteren Darstellungen antiquierend J. B. Kißling: Geschichte des K.s im Deutschen Reiche, 3 Bde., 1911—16; — Vom protestantisch-staatlichen Standpunkte aus, mit reichstem urkundlichen Material E. Foerster: Adalbert Falk, sein Leben und Wirken als preuß. Kultusminister, 1927 (vgl. Derſ.: K. und Liberalismus, ZKG N. F. 10, 1928, S. 543 ff); — Vom rein politischen Gesichtspunkte aus, den K. scharf verurteilend Adalbert Wahl: Vom Bismarck der 70er Jahre, 1920. **Erich Foerster.**

Kulturwissenschaft und Kulturphilosophie.

1. Kultur (K.) und Natur als Wissenschaftsprobleme; — 2. Kulturwissenschaft (K. W.) als Geistesgeschichte; — 3. Originalität und Aufbau der K.; — 4. Die K. W. der Gegenwart und ihre Vertreter; — 5. Kulturphilosophie (vgl. ¶ Philosophie).

1. Das hohe Gras, das in der von keines Menschen Fuß betretenen Steppe wild wächst, ist Natur; dasselbe Gras, dessen Frucht durch Jahrtausende lang gepflegte Saat und Ernte des Menschen Nahrungsmittel geworden ist, ist ¶ Kultur (: I). In diesem einfachen Beispiel zeigt sich die enge Verbundenheit und weite Geschiedenheit von K. und Natur. K. kann nur auf dem Naturgrunde entstehen, aber sie überwächst die Natur wesentlich durch das menschliche Handeln. Zwar hat auch die Natur ihre Geschichte; diese Naturgeschichte ist die menschliche Sinngebung des Naturgeschehens. Aber diese Beschreibung der Naturvorgänge unterscheidet sich stark von der K.geschichte, in der der Mensch seine wissentlichen und willentlichen Geistesleistungen an der Natur, mit der Natur, über die Natur hinaus darstellt (¶ Geschichte: I). Die K. ist das System menschlichen Handelns, das Zwecke setzt, Werte erkennt und erstrebt, Güter schafft. Diese K. ist Gegenstand geschichtlicher Erkenntnis. Die K. W. erstreckt sich daher von der Geschichte des Pflugs, der Geschichte der Düngemittel, der Geschichte des Wohnungsbaus bis zu Wirtschaft und Rechtspflege, Sprachforschung und Literatur, Kunst und Religion, Kirche und Staat. Der Raum der Geisteswissenschaften ist für diese weiten Gebiete zu eng, da er die Natur ausschließt, die in die K. einbezogen bleibt. Die K. W. hat es mit dem seelischen Moment zu tun, das die Natur zur K. aufbaut. Alle Geschichte ist Seelengeschichte, und Natur und K. bleiben durch die Seele verknüpft, Seele der Menschen zunächst; ob aber nicht auch Seele der Dinge, Seele des Werkstoffs, Seele der Geschehnisse, Seele der K.? ¶ Frobenius hat dieses organische Eigenleben der K.en mit Paideuma bezeichnet. Denn K. ist ein Symbol höheren Lebens, das den Organismus der Natur und des Menschengeistes in ursprünglichem Eins-Sein und in letzter Synthese zusammenfaßt. K. ist nicht bloß menschlich, vom Verstand erdacht, vom Willen gemacht. Vielmehr geht K. durch Menschengeschlechter und Völker hindurch wie eine Religion. Sie lebt weiter und wird ganz oder teilweise neu erlebt, umgestaltet, anders erbaut, reiner, höher geschaut. Die K.kreise, die K.en zielen auf die Idee einer Kultur; diese ist metaphysisch.

K. ist Seelen-K.; in ihr ist Natur und Geist unlösbar verquickt. „Ueberall in der Geschichte stellt sich der geographische Boden, auf dem eine K. sich ansiedelt, als die nicht bloß äußere Voraussetzung für ihre Entfaltung heraus; das allgemeine Weltbild einer K.epoche ist nach Grenzen und Ausweitung allenthalben der mannigfach beeinflussende Rahmen der Gedankenbildung und Willensregung; die Technik mit der ganzen Fülle ihrer K.erzeugnisse ist überall nur die erprobte Fähigkeit, der Natur ihre Geheimnisse abzulauschen, ihr unabsichtliches Geschehen in absichtliches Handeln umzusetzen; und überall wachsen nur unter diesen Voraussetzungen die reifsten K.schöpfungen, die Gebilde der Kunst und die Werke der Wissenschaft. Der Zusammenhang wird aber weiter zu einem unlöslichen, wenn man die Abhängigkeit alles seelischen Lebens von körperlichen Zuständen beachtet und sich zugleich vergegenwärtigt, wie viele, auch vornehmste K.leistungen auf Vorstufen zurückweisen, die sich uns im Tierleben aufdrängen. Bemächtigt sich die Entwicklungslehre dieser unleugbaren Zusammenhänge, so rücken die bloßen Tatsachen in das Licht gesetzlicher Folgerichtigkeit. Die beobachteten Zusammenhänge stellen ein nicht nur unlösliches, sondern wesentlich gleichartiges, einheitliches Ganzes dar.“ Diese Ansicht von S. Eck (RGG[1] III, Sp. 1817) über den in der K.geschichte auftretenden idealistischen Monismus hat sich in der Forschung seitdem bestätigt und durchgesetzt. Der Versuch des Materialismus, die K. auf Physik und Psychophysik zurückzuführen und einen mechanischen Einheitssinn des Lebens zu behaupten, ist allgemein aufgegeben worden. Die organische Zusammengehörigkeit von Natur und Geist liegt der K.W. zugrunde und gibt ihr universale Bedeutung. Was dem Denken ¶ Schillers in seiner Jenaer Antrittsvorlesung als Universalgeschichte vorschwebte, ist heute als K.W. in langsamem Aufbau.

2. K.W. ist Geschichte des metaphysischen Ansatzes im Leben. Als Geschichte ist sie Zeitbewußtsein, als K. ist sie Gemeinbewußtsein; beides ist irrational. Geistesgeschichte bedeutet also in der K.W. nicht die Geschichte eines Persönlichkeitsgeistes oder eines Zeitgeistes, einer zufälligen Gemeinschaftsgesinnung, einer nützlichen oder erfolgreichen Volksbewegung. Alle diese Erscheinungen von ¶ Geist fordern vielmehr den Ursprung in einem Geist überhaupt, aus dem das Leben, K., Religion hervorgeht, um nunmehr in Zeit- und Gemeinbewußtsein Geschichte zu bilden. Der K.W. liegt also Gott als prima

causa zugrunde; aus allen mittelbaren Berührungen mit den Geistern der Geschichte die unmittelbare Gegenwart des Lebensgeistes überhaupt zu gewinnen und zu deuten ist Sinn der K.geschichte. Denn nicht das endliche Wesen des Menschengeistes, sondern das ewige Wesen des Gottesgeistes offenbart sich in der Geschichte dem beseelten Blick.

Diese Hypothese der heutigen K.W. kommt in dem andersartigen Zeitbewußtsein (¶ Zeit) zutage, das sie von der kantisch-idealistischen Zeitauffassung deutlich scheidet. ¶ Kant hatte unter Dauer ein starres unveränderliches Beharren der Gegenstandsformen verstanden, in Analogie zu dem Substanzbegriff der scholastischen Philosophie. Dadurch wurde die Zeit von den Dingen trennbar und zu einer Form der Anschauung, während sie doch in allen Gegenständen, ihrem Leben, Wechsel, Dauer drinsteckt. Daher konnte ¶ Bergson die richtigere Vorstellung entwickeln, daß alles Leben und Denken ein Wechsel in der Zeit ist. Merkmal der geschichtlichen Zeit, ob von Natur oder Geist, ob von lebendem oder scheinbar leblosem Gegenstand, ist das Strömen und Fließen, das kein Zeitmoment isoliert läßt. Gegenwart wird die überragende Synthese von Zukunft und Vergangenheit. Diese Erkenntnis hat schon W. v. ¶ Humboldt aus dem Verkehr mit dem Geschichtsphilosophen ¶ Schiller gewonnen: „Der Mensch muß die drei Stufen der Zeit in ein Gefühl und ein Ziel zusammenfassen" (Werke IX, 362). Als Erleben beschreibt S. Eck a. a. O. die Geistesgeschichte: „Jener flüchtige Punkt in der Zeitlinie, den wir Gegenwart nennen, macht unser wirkliches Leben niemals aus. Wir sind immer nur das, was wir geworden sind. Und nur indem wir das Gewesene festhalten, es in der Erinnerung fortwährend zu lebendiger Gegenwart umschaffen, werden wir uns unseres inneren Reichtums bewußt. Aller gegenwärtige geistige Besitz stammt nicht etwa nur aus der Vergangenheit, sondern ist die neubelebte dauernde Vergangenheit. Es gilt aber ganz ebenso: wir sind nur, was wir werden. Jede Lebenssteigerung eignen wir uns nur in Voraussetzung noch ungewordener Zukunft an, und um allen Besitz flattert immerfort die graue Sorge um seine Erhaltung. Beides aber, das Festhalten der Vergangenheit und das Vorwegnehmen der Zukunft, ist nicht eine gleichgültige Folge unseres Seins in der Zeit, mit beidem ist vielmehr wurzelhaft unser ganzes geistiges Wesen verwachsen. Denn an beidem hängt die tiefste Wirklichkeit unseres geistigen Lebens: das Bewußtsein der Schuld und die Bildung des Ideals. — Daher ist dies Zeitbewußtsein unlöslich mit überindividuellem Gemeinbewußtsein verbunden. Wir sind, was wir geworden sind und was wir werden, überall nur in der Wechselwirkung mit anderen, die wir in leidendem, empfangendem, tätigem, mitteilendem Verhalten als uns gleiche geistige Wesen anerkennen. Die Folge und das Ineinandergreifen der Generationen, die langsame Entwicklung des Kindes, der Zwang, Ererbtes zu erhalten und Erworbenes fortzupflanzen, prägen dies Verwobensein des Zeitbewußtseins in ein Gemeinbewußtsein unweigerlich jedem ein. Wieder verschlingen sich hier die Linien der Vergangenheit mit den Fäden, die wir in die Zukunft spinnen. Und wieder sind es tiefste Beweggründe und Normen sittlichen Bewußtseins, die aus diesen Tatsachen unserer geistigen Veranlagung entspringen. Die beiden großen Beweger der Geschichte, Pietät gegen die Vergangenheit und Verpflichtung gegen die Zukunft, brechen aus diesen einfachen Grundverhältnissen unseres gemeinsamen Daseins in der Zeit hervor" (RGG[1] III, Sp. 1820). K. ist geistige Gemeinschaft in der Zeit, und die K.W. ist die Vergegenwärtigung dieses Geistes. Die soziologische Kraft des Gemeinbewußtseins ist nicht bloß Geist einzelner Menschen oder auch ihre Summe; vielmehr tritt in ihm Geist überhaupt auf. Die Kategorien von Vergangenheit und Zukunft verschwinden für diesen Allgemeingeist, der als K.geist nicht bloß sich wandelnder und vergänglicher Menschengeist in Raum und Zeit, sondern der schöpferische Gottesgeist in der Ordnung der Gegenwart und Ewigkeit ist.

3. Zwei methodische Ideen hat die K. als wesentliche Grund- und Zielgedanken zur Verfügung: Originalität und Kontinuität, Einmaligkeit und Einheit. Die K. ist ein Gebilde, das sich nach dem Schema allgemeingültiger Gesetze nicht deuten läßt. Die Uebertragung naturwissenschaftlicher Gesetzlichkeit auf die K.W., wie sie bisher geübt wurde, ist irrig und unhaltbar. Weder das Gesetz der ¶ Kausalität noch das der ¶ Entwicklung ist auf die K. anwendbar, wenn nicht tiefgreifende Umgestaltung an diesen Gesetzen stattfindet. Ein Gesetz kann für die K. nicht gelten, weil sie in ihrem Gesamtverlauf und in jeder ihrer Einzelerscheinungen einmalig ist. Diese Originalität und Unwiederholbarkeit der K. gilt von den Personen und K.gestalten ebenso wie von deren Ideen und K.gestaltungen. Das antike Erfahrnis, daß niemand zweimal in denselben Fluß steigen kann, wird zum wesentlichen Erlebnis der K., daß jeder Moment neuschöpferisch, noch nie dagewesen und nie wiederkehrend ist und trotzdem nur aus allen vorausgegangenen und für alle zukünftigen Momente da ist. Die Struktur der Gedankenwelt zeigt sich hier als grundsätzlich anders als die materielle Welt und ihr überlegen. Denn der Organismus der stets originalen schöpferischen K.gedanken beherrscht und benützt die bloß stoffliche Welt zu höheren einmaligen, letzten Zwecken und ewigen Zielen. Alle K.schöpfung, mag sie die Naturerzeugnisse noch so sehr gebrauchen, nachbilden, umgestalten, ist durch die Geisteswelt originaler Gedanken hindurchgegangen, und in ihr hat sie die Kraft zu schöpferischem Aufbau über immer neue zu schaffende Stufen gefunden. Der K.erscheinung liegen also originale K.ideen zugrunde, deren Träger die Menschengeister sind, deren Schöpfer sich im Ursprung alles Geistes verbirgt. Bei dem Schöpfer aber liegt die Originalität und Einmaligkeit jedes K.aktes geborgen. Um die Erkenntnis und Schau dieses Ursprungs ringt die K.W., indem sie aus den abgeleiteten und doch stets originalen Erscheinungen das nie erscheinende geistige Wesen sucht (¶ Geschichte: II, 3).

Nun müßte diese Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit jeder Erscheinung die K. zu einem schillernden, unruhigen, zerfahrenen Gebilde machen. Statt dessen sieht man K. nicht nur in jeder ihrer Gesamterscheinungen als einheitlich und innerlich geschlossen, sondern die K.en zeigen einen einmaligen unverrückbaren Aufbau und Gesamtverlauf. Zu der Originalität tritt die Kontinuität der Geisteskultur, die eine für den Menschen nicht mehr überschaubare Einheit in der Zeit und über der Zeit bildet. Sie tritt deutlich hervor in der Ideengeschichte, die der Mensch innerhalb seiner K.epoche aufstellt und verfolgt. Philosophie, Kunst und Religion streben zu solchem einheitlichen Aufbau, der in der Konstruktion systematischer Logik im Abendland seinen Exponenten hat, während das Morgenland diese Logisierung verschmäht. Trotzdem kennt der Orient gerade diese prästabilierte Einheit des Geistes und verehrt sie in andachtsvoller Be-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

trachtung. Die Ideengeschichte hat ihre Wirkung und Ergänzung in den mehr oder weniger stofflichen K.-gestaltungen, in denen die Grenzen zwischen vergänglicher Form und ewigem Gehalt, schöpferischer Gestalt und typischer Wandlung, menschlichem Geist und göttlichem Geist, Einheit des Organischen und Mannigfaltigkeit der Masse fließend sind. Ein unübersichtliches Gebilde von Gedanken, Taten, Werken, Zuständen, Gestalten und Gestaltern entsteht, die alle doch durch die Einheit der Schöpfung zusammengefaßt sind. Eine werdende Wirklichkeit des Geistes ist die K., ein Ewiggültiges, das im Ewigwerdenden und stets Vollendeten sich offenbart. „Und ihre Träger — Völker, soziale und geistige Gemeinschaften, Persönlichkeiten — sind nichts als vorübergehende Durchgangspunkte jener alleinwahren Wirklichkeit, die diese sich schafft, um sie alsbald, nachdem sie sie benutzt hat, wieder abzustoßen und der unendlichen Gräberreihe der Vergangenheit zu überlassen" (Eck, a. a. O. Sp. 1826). Aber diese Vergangenheit und Vergänglichkeit der K.en verliert ihre irdische Schicksalstragik durch die Ewigkeit des Schöpfergeistes, der in immer reicheren sich übereinander bauenden Vollendungen den neuen Himmel und die neue Erde vergegenwärtigt (Apok 12,).

4. Die kulturwissenschaftliche Arbeit des 19. Jhd.s ist gesammelt in den Werken, die ¶ Wilamowitz, A. ¶ Harnack, ¶ Dehio, Eduard ¶ Meyer, ¶ Windelband, ¶ Natorp und viele andere geschrieben haben, eine Ernte der Zeiten, die würdig in dem Sammelwerk Paul Hinnebergs „Die K. der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele" in vielen Bänden unter Dach gebracht wurde. Der Weltkrieg schloß dieses K.bild; es trat eine Pause und eine Neuorientierung im K.denken ein. Die Pause wurde ausgefüllt durch O. ¶ Spenglers „Untergang des Abendlandes", das Werk der Fassungslosigkeit, die nicht weiß, was sie will, und doch nicht warten kann. Die Philosophie krankt am Schicksal des Lebens, dessen heraklitischer Fluß unerträglich uns dennoch trägt (G. ¶ Simmel), dessen Mechanisierung und Technisierung die Seele verdorren läßt (W. ¶ Rathenau), dessen europäische Leistungs-K. von der asiatischen Sinnes-K. übertroffen ist (Graf ¶ Keyserling).

Aus dieser k.kritischen Stimmung hat sich die K.W. in den letzten Jahren zu ganz positivem Leben und Lebenswerten erhoben. Der stark betonte faustische, dynamische Zug erkennt seinen Ursprung im Geist und führt von seiner klaren Reinheit über Vernunft und Seele zum Leib uns in die dunklen dämonischen Organismen des Lebens, in denen Leib und Geist, Materie und Gedächtnis sich wunderbar einen. ¶Hegels Geistphilosophie, ¶ Schellings Naturphilosophie, Goethes Verstand und Gefühl für Wesen, Mythus, Symbol wurden zu neuem K.bewußtsein verarbeitet. Cassirer wendet sich zu Goethe und wendet die logische Fragestellung auf ¶ Mythus und Symbol an; ¶ Natorp sucht über neuer Platondeutung die Dynamisierung des Rationalen, ¶ Husserls Phänomenologie ist intuitionsfreundlich und wird von ¶ Scheler aus K.W. in Religionsphilosophie weitergeführt. Neue Probleme tauchen auf in ¶ Psychologie, ¶ Anthropologie, Charakterologie, Physiognomik; neue Werte werden gefunden im ¶ Vitalismus (¶ Driesch), in ¶ Sprache und ¶ Kunst (Stenzel); neue Lebensordnungen öffnen sich: „das Dritte Reich" (¶ Rickert, v. Mutius). Und die soziologischen Kräfte der K. sammeln sich in neuen Versuchen, die menschlichen Organisationen in Harmonie und Gleichgewicht zu bringen: O. ¶ Spanns organologische Staatslehre, Hans Freyers Staatsphilosophie, Waldemar Mitscherlichs Arbeiterpolitik.

Diesem k.w. Aufbau auf naturwissenschaftlichem Grunde schließen sich die Historiker mit starker geistesgeschichtlicher Richtung an. Zu dem Verständnis für völkisches Eigenleben in Natur und K. gesellt sich die Einsicht in große geistige Zusammenhänge in Europa und der Welt. ¶ Troeltsch hat nicht nur mit seinem „Historismus", sondern ebenso mit seinen glänzenden Zeitanalysen eine neue K.geschichte im Weltkrieg geschaut und begonnen, als deren miterlebender Führer Friedrich Meinecke vor uns steht. Die k.geschichtliche Betrachtungsweise ergreift nunmehr alle Wissenschaften, nachdem die klassische Altertumswissenschaft ihre treue Bewahrerin geblieben ist (W. Jaegers „Aristoteles" und die Zeitschrift: „Die Antike"). Nun wird auch die Neuphilologie, die Kirchen- und Dogmengeschichte, Rechtsgeschichte, Kunst- und Literaturgeschichte von dem neuen Lebensuchen, Geistesforschen ergriffen; individualistische und soziologische Beobachtung und Darstellung wechseln ab und verbinden sich, um die Lebendigkeit der K. in jedem Zustand und Augenblick zu fassen. Die romanische Sprachwissenschaft wird durch Voßler erneuert und durch E. Wechßler zur K.geschichte erweitert; ähnlich L. Schücking in der Anglistik. Für eine K.geschichte der Religion sammelt L. Zscharnack in RGG alle aufbauenden Geisteskräfte. Eine erstaunliche Menge von K.geschichte überströmt die profane Wissenschaft: W. ¶ Sombart „Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen", H. Naumann „Sprachgeschichte als Geistesgeschichte", Dvořáks „Kunstgeschichte als Geistesgeschichte"; K. Burdach schreibt Bildungsgeschichte, R. Unger Problemgeschichte, J. Nadler Stammesgeschichte, H. A. Korff Ideengeschichte, F. Strich Stilgeschichte, Fr. Brüggemann Seelengeschichte, W. Gurlitt Musikwissenschaft, K. Jaspers Strukturpsychologie der Weltanschauungen. Dazu entsteht eine neue k.geschichtliche Ethnologie und Geographie: ¶ Frobenius, Volz, Dietrich. Und alle diese neuen Erfassungen wollen nicht Teile, sondern das Ganze; sie wollen den deutschen Geist, die europäische K. Und diesem K.geist stellt sich auch eine neue Pädagogik zur Verfügung, geführt von E. ¶ Spranger und Th. ¶ Litt. Gegenüber diesem starken kulturellen Aufbauwillen des deutschen Geistes, einschließlich des Katholizismus, erhebt sich freilich schon seit dem Ende des 19. Jhd.s, mächtig gesteigert durch das Erlebnis des Weltkriegs und seiner Folgen (¶ Krieg: III B), ein mystischer Zug, der sich in der Theologie mit der Wirkung der — an sich entgegengesetzten — ¶ „Dialektischen Theologie" verbindet. Mystiker wie R. ¶ Otto einigen sich mit ihren theoretischen Gegnern, den Schweizern K. ¶ Barth und E. ¶ Brunner, darin, daß sie eine von ihnen bloß nacherlebte Kriegsbußstimmung zur religiösen Internationalisierung des deutschen evg. Wesens verwenden. Diese Stimmung der „Krisis" hat bisher auch auf deutsche Geistesträger Anziehungskraft gehabt, scheint aber jetzt zu erlahmen, je mehr der christliche Glaube als stärkste Kulturkraft des deutschen Volks und Europas erkannt wird (Joseph ¶ Wittig, Karl ¶ Bornhausen).

5. Kulturphilosophie ist Metaphysik, und zwar der Versuch, die K.W.en auf ihren metaphysischen Ansatz und Gehalt in Geschichte und Gegenwart zu prüfen und zu einer Einheit des Geistes zu führen. Es leuchtet ein, daß solche Zielsetzung unerreichbar für den Menschengeist ist. Je mehr sich für seinen historischen und systematischen Blick die Richtungen und Aufgaben der K. verteilen und unabsehbar verlaufen, je mehr für seinen metaphysischen Blick alle kulturelle Lebensfülle und Mannigfaltigkeit einen ganz ge-

schlossenen intensiven Sinn, eine organische Struktur, einen schöpferischen Grund und Aufbau hat, desto entschlossener gibt der Philosoph das Einheitsdenken auf. Verstand und Vernunft versagen vor der Größe der Schöpfung; aber es bleibt die Gewißheit, daß aus Schöpfergeist und Menschentat sich K. auf unzähligen Wegen, in endlosen Zeiten und Räumen emporringt zu lichterer Höhe. Das uralte Lichtsymbol, in Persiens K.religion zuerst in das Religionsbewußtsein Europas getreten, wird zur Leuchte in das Ende der Zeiten, wo die Zeit kein Ende und keinen Anfang hat und das Licht zurückfällt in seine Quelle. Inzwischen erleuchte der K.philosoph in Querschnitten oder Abrissen der K.en ihren schöpferischen Sinn, ihre geistgewollte Gestalt; er vertiefe sich in das Suchen und Sehnen der Menschheit nach Aufstieg und erfasse im Einzelwesen die Kräfte, die von der Jenseite her dem bloß irdisch Kulturellen nahe kommen und in die Emporbildung mit schaffender Gewalt eingreifen. Dann wird dem K.philosophen seine Teilschau zu dem reformatorischen Erlebnis der Gottesherrschaft über die K.welt, und er erfährt die Gnade, die einst Augustin zum ersten K.philosophen Europas gemacht hat: den Glauben an Gott. Deo Gratias.

W. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883 (Ges. W. I, 1922); — Fr. Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1876 (Werke 1. Abt. 1); — J. Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen, hrsg. von J. Oeri, 1905; — H. Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, (1902) 1921[4]; — Derſ.: K.W. und Natur-W., (1899) 1926[7]; — G. Mehlis: Geschichtsphilosophie, 1915 (auf Ricketts Philosophie gegründet); — M. Weber: Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 22, 1906, S. 188 ff); — Das O. Spengler-Heft des Logos IX, 1920/21, S. 133 ff; — E. Spranger: Lebensformen, (1914) 1927[6]; — Th. Litt: Individuum und Gemeinschaft, Grundlegung der K.philosophie, (1919), 1926[3]; — K. Bornhausen: Die geschichtsphilosophischen Grundlagen des Glaubens, 1914; — Derſ.: Schöpfung, 1930; — E. Rothacker: Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1920; — W. Strich: Der irrationale Mensch. Studien zur Systematik der Geschichte, 1928; — Karl Jaspers: Strukturpsychologie der Geisteswissenschaften und Weltanschauungen, (1919), 1925[3]; — Richard Kroner: Die Selbstverwirklichung des Geistes, 1929; — Zeitschrift: Logos, seit 1910; — Neueste Darstellungen der Kulturgeschichte: W. Classen: Das Werden des deutschen Volkes, 3 Bde., 1925 (evg. Auffassung); — Fr. Zoepfl: Deutsche Kulturgeschichte, 2 Bde., 1928 (kath. Auffassung); — Ed. Wechßler: Esprit und Geist I, 1927; — Franz. Religionskultur darg. von K. Bornhausen in: ¶ Franz. Literaturgeschichte; — Engl. Religionskultur darg. von K. Bornhausen in dem von Hartig-Schellberg hrsg. Werk „Die Kultur Englands", 2. Bd., 1930; — L. Frobenius: Erlebte Erdteile, 7 Bde., 1925 ff; — S. Eck: Kulturwissenschaft und Religion (RGG[1] III, Sp. 1815 ff). — Weiteres in ¶ Geist: VI; ¶ Geschichte. **Bornhausen.**

Kultus, Religionsgeschichtlich.

1. Uebersicht; — 2. Vorbereitung auf den K.; — 3. K.zeit; — 4. K.ort; — 5. K.handlung; — 6. K.personen; — 7. Sinn und Bedeutung des K.; — 8. K. und Mythus; — 9. Zur Geschichte des K. — Ueber die weitere geschichtliche Entwicklung vgl. ¶ Gottesdienst. Ergänzend vgl. ¶ Gebet, ¶ Opfer, ¶ Feste, ¶ Liturgie, ¶ Ritus.

1. Die ¶ Religion hat eine subjektive und eine objektive Seite. Während zu jener ersten alles zu rechnen ist, was in den Bereich inneren Geschehens in der Seele des religiös erfaßten Menschen gehört (¶ Erlebnis, Ia), fällt auf diese zweite seine in bestimmten Lauten und Worten, Gesten und Handlungen sich äußernde Betätigung, die dem Zwecke dient, zu den übersinnlichen Mächten (oder zur übersinnlichen Macht) in Beziehung zu treten und sich ihre Hilfe zu eigen zu machen bzw. die von ihnen ausgehenden Gefahren von sich abzulenken. Das eben ist's, was gemeinhin unter dem Begriff K. verstanden wird, und unter ¶ Gottesdienst (: I) ist bereits angedeutet, daß er dabei das Dynamistisch-Magische wie das Theistische (im engeren Sinne Religiöse) gleichermaßen in sich befaßt. Nach der hier vorausgesetzten Terminologie handelt es sich im ersten Fall um die Auffassung der übersinnlichen Macht als einer rein dinglichen, automatisch wirkenden Kraft, im zweiten um die Auffassung dieser Macht als einer persönlichen, von deren freiem Willen Wohl und Wehe des Menschen abhängt. Zwischen diesen beiden Auffassungsweisen gibt es vielerlei Uebergänge; aber im Interesse größerer Klarheit dürfte es sich empfehlen, im ganzen an dieser Unterscheidung festzuhalten. Gemeinsam ist der menschlichen Betätigung im einen wie im andern Falle das Bewußtsein, im K. eine Sphäre zu betreten, die ihre Sonderexistenz hat, d. h. daß sie sich vom Profanen abhebt und von ihm auch bewußt abzuheben ist. Damit ist bereits auch gegeben, daß es zur Ausübung des K. besonderer Voraussetzungen bedarf, zunächst also einer Vorbereitung (2). Aber auch Zeit (3) und Ort (4) sind nicht zufällige und die Handlungen (5) nicht gewöhnliche und die Personen (6) nicht die des Alltags. Erst auf Grund dieser eigenartigen Phänomenologie des K. kann nach seinem Sinn und seiner Bedeutung (7) gefragt — dabei ist seines besonderen Verhältnisses zum Mythus (8) zu gedenken — und der Versuch unternommen werden, einigen allgemeinen Zügen seiner geschichtlichen Entwicklung nachzugehen (9).

2. Die Vorbereitung auf den K. besteht im wesentlichen in Meidungen und in Reinigungen. Bei diesen letzteren denkt man in erster Linie an ¶ Waschungen (vgl. auch ¶ Wasser). Aber es kommt auch das Gegenteil vor: das Verbot, sich zu waschen. Schon das mag zeigen, wie verschieden die Gedankengänge sind, die sich mit dem K. verbinden: dort zeigt man sich ängstlich bemüht, nicht in die Sphäre des Heiligen, das ein „ganz anderes" ist, Unreinheit hineinzutragen, die profanem Zustand anhaftet, und zwar erst in rein physischer, aber dann auch in moralischer Hinsicht (vgl. z. B. bei den Germanen die Verkündung der Unverletzlichkeit, Chant[4] II, S. 571; auch ¶ Bußwesen: I), hier will man nicht minder ängstlich verhüten, daß mit der Waschung etwas vom Kraftstoff entfernt werde, den sein Träger auf sich zu konzentrieren bestrebt ist, um mittelst des K. noch eine Steigerung von Kraftwirkung zu erfahren. Zu den Meidungen gehört im übrigen Enthaltung von gewissen Speisen, unter Umständen von Speise und Trank überhaupt (¶ Fasten), um die aus dem Kultischen ausströmende Macht ungeteilt auf sich einwirken zu lassen; vor allem Enthaltung vom Weibe; denn der Verkehr mit ihm schließt — dynamistisch betrachtet — die Gefahr einer Schwächung in sich, dämonistisch betrachtet verflicht er in die K.sphäre eines der besonderen Numina, in deren Wirkungsbereich alles Geschlechtliche gehört; jede Vermischung von Kulten aber (das, was der Römer eine „perturbatio sacrorum" nannte) ist von übeln Folgen. Positiv sucht man sich, um der besagten Kraftsteigerung gewachsen zu sein, durch ¶ Kleidung und ¶ Schmuck, durch ¶ Masken und ¶ Amulette, durch besondere Tracht des ¶ Haares, durch ¶ Salbung u. dgl. mit Kraft zu wappnen.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

3. Auch die rechte Zeit des K. will erspäht sein, denn es gibt einen Unterschied von guten und bösen Tagen (¶ Tagewählerei), von Werktäglichem und Sonntäglichem (¶ Heilige Zeiten, ¶ Jahreszeiten, heilige ¶ Nacht). Im ganzen wurzeln diese Unterschiede wieder in dynamistischen Vorstellungen, und im Kräftespiel, das man darin sich auswirken sieht, macht sich gerne das Eingreifen makrokosmischer Beziehungen und Entsprechungen geltend (¶ Makrokosmos). Mit der allmählichen Entwicklung des ¶ Gottesglaubens (: I) machen sich die Götter auch dieses Gebiet untertan. So wurde bei den Griechen der 3. Tag der Athene, der 4. dem Hermes, der 6. der Artemis, der 7. Apollo heilig (vgl. auch AR XIV, S. 439). Den Römern, deren Heiligtümer mit Ausnahme des Stiftungstages in der Regel das ganze Jahr über geschlossen blieben, mußte bei Uebernahme ägyptischer Gottheiten vor allem ihr täglicher K. auffallen (Chant[4] II, S. 493). Wie auf der Basis menschlichen Bedürfnisses allmählich ein eigentlicher Festkalender erwuchs, ist im Art. ¶ Feste und Feiern (: I) nachzuweisen versucht.

4. Der Ort des K. ist zunächst natürlich gegeben durch die Stelle, an der auf dem Wege persönlichen Erlebnisses der Mensch der Gegenwart der übersinnlichen Macht innegeworden ist; denn dem Numen eignet nach primitiver Auffassung (¶ Gottesglaube: I) keineswegs die Fähigkeit der Allgegenwart, vielmehr hat es seine ganz bestimmten Plätze, an denen es sich offenbart, weshalb man denn auch im Gebet vielleicht seine Lieblingsorte anführt, der guten Zuversicht, an einem der genannten werde es zu erreichen sein (AR XXII, S. 18). Wo es selber in einem Stein, einem Baum, einem Quell, einem Fluß, einer Höhle, auf einem Berge usw. haust, da sind eben diese Stellen seine K.stätten (¶ Heilige Stätten), und es ist auffällig, wie der K. an das Natursubstrat gebunden bleiben kann, auch wo das Numen bereits menschliche Gestalt angenommen hat, so im Falle griechischer Flußgötter (Chant[4] II, S. 334). Wo das Numen im oder am Himmel gesucht wird, werden Höhenlagen bevorzugt sein. Wo die Verehrung Toten gilt, ist natürliche K.stätte das ¶ Grab, und von ihm wendet sich beim deifizierten Menschen der Blick zu den Stätten seiner Geburt und irdischen Wirksamkeit zurück. So knüpft sich Ahnenkult gerne an Haus und ¶ Herd, und dem Vorbild der menschlichen Wohnstätte wiederum schließt sich mit Vorliebe der Bau der göttlichen Heiligtümer an (vgl. z. B. W. Altmann, Die italischen Rundbauten, 1906). Bei künstlicher Anlage der K.stätte wirken gerne Rücksichten auf das Eingreifen kosmischer, besonders siderischer Einflüsse mit (vgl. oben 3 und H. Nießen, Orientation, 1906 ff). Der einmal geheiligte Boden pflegt dann ein- für allemal (denn der Mensch ist inbezug auf die K.stätte außerordentlich konservativ, vgl. z. B. AR XV, S. 138) Reservatgebiet zu bleiben, das man nicht ohne Scheu und besondere Vorsichtsmaßregeln betritt. Aengstlich ist man schon um seine Abgrenzung bemüht: es ist nicht zufällig, daß templum wie τέμενος mit τέμνειν = schneiden zusammenhängt, der „abgeschnittene Bezirk" (¶ Heilig: I, 2 a). Schuhe werden ausgezogen oder Ueberschuhe verwendet, um zu verhüten, daß Staub des Profanen auf den Boden des Heiligen übertragen werde. Ja, vielleicht ist er zu heilig, um überhaupt betreten werden zu dürfen. Dafür ist er mit Kraft vollgeladen, die sich allem darauf Befindlichen mitteilt und sich noch bis auf seine Umgebung erstrecken kann. Daher verbanden die Epheſier während einer Belagerung den 7 Stadien entfernten Artemistempel durch ein Seil mit ihren Stadtmauern. Theistisch angesehen ist der heilige Boden natürlich dem Numen geweiht, und ihm gehört, was sich darauf bewegt. Darum darf sich der Mensch nicht daran vergreifen. Die auf ihm sich tummelnden Tiere sind gefeit; selbst der Schuldige ist auf ihm gewöhnlichem menschlichen Rechte entzogen (¶ Asylrecht); im Gottesfrieden kommt alle menschliche Fehde zur Ruhe. Innerhalb des heiligen Bezirkes kann es selber wieder Abstufungen der Heiligkeit geben. Ihre höchste Kraft konzentriert sich gerne im Altar, sei es, daß er unter freiem Himmel, sei es, daß er im Heiligkeitsgehäuse, im ¶ Tempel steht, der selber vielleicht wieder ein Allerheiligstes enthält, die Cella, von wo die im Gottesbild (¶ Bilder: I) aufgestapelte Kraftfülle alles durchströmt.

5. Was die K.handlungen betrifft, so mögen hier einige Andeutungen genügen, da die meisten von ihnen in besonderen Artikeln behandelt sind. Selbstverständlich stehen im Mittelpunkt ¶ Gebet und ¶ Opfer. Damit aber verbinden sich die verschiedensten Akte. Systematisch läßt sich etwa einteilen nach a) ¶ Gebärden: bestimmte Körper-, Arm-, Hand-, Finger-, Gesichtshaltung (¶ Gebet: I, 8 c); — b) Lautäußerungen aller Art: Pfeifen, Schnalzen (wie z. B. beim Batak auf Borneo, der auf diese Weise den Geist zum Opfer einlädt), Rufen, Schreien, Singen und Spielen, Rezitation, Zauberspruch und lautes Gebet. Es kann aber auch umgekehrt ¶ Schweigen geboten sein (vgl. Sach 2_{17}), und zwischen diesem und jenem liegt das leise Gebet. Auf höherer Stufe stellt sich die geistliche Rede ein (¶ Predigt); — c) Handlungen im engeren Sinne: ¶ Kuß, Manipulationen wie Streicheln und ¶ Salbung des K.objektes, Umlauf, ¶ Prozession und ¶ Tanz, Darbringung von Opfer- ¶ Gaben aller Art, ¶ Erstlingen, ¶ Zehnten usw., kultische ¶ Mahlzeiten, geschlechtliche Hingabe (¶ Prostitution). Wenn schon die kultischen Lautäußerungen z. T. die Verwendung besonderer Mittel wie von ¶ Glocken, Sistren, Rasseln, Instrumenten überhaupt, Gebetsrädern usw. erfordern, so kommt man erst recht bei den meisten der K.handlungen im engeren Sinne, vor allem in der Opferdarbringung, ohne die entsprechenden materiellen Substrate nicht aus: Opfertiere samt Kränzen und Binden, Opfergeräte, Zauberfelle, Salböl usw., kurz ohne einen ganzen sinnlichen Apparat, der, in das Gebiet des Heiligen verpflanzt, gelegentlich, wie namentlich auf indischem Boden, zum Gegenstand endloser religiöser und theologischer Spekulation werden kann (vgl. Chant[4] II, S. 38). Unverkennbar ist dabei der Zug, das K.mittel selber zum K.objekt zu steigern (Brahman, Soma). Ein beliebter Vorgang ist die Verdoppelung der K.handlung, um den Erfolg ihrer Wirksamkeit um so nachdrücklicher zu gewährleisten.

6. Wenn die Teilnahme am K. von besondern Vorbereitungen (vgl. 2) abhängt, so ist von hier nur ein Schritt zur Auffassung, daß nur gewisse Personen die eigentlich kultberechtigten sind. Oft sind es nur die Männer, und unter diesen wieder nur die vollwertigen wie die Sippenältesten oder wenigstens die Freien — der Sklave schließt sich an den K. seines Herrn an — und die vollwüchsigen. Der Jüngling muß sich erst besonderen, meist mit schweren Kasteiungen verbundenen Weihen unterziehen, um K.berechtigung zu erlangen (¶ Pubertät). Der K. kann Eigentum und Kennzeichen des Geschlechtes sein wie bei den Griechen, wo Herodot von Isagoras sagt, daß er seine Väter nicht kenne, daß aber seine Verwandten dem Zeus Karios opferten (Chant[4] II, S. 323). Dabei können Fremde zugelassen werden oder nicht. Vielfach gilt, daß K.teilnahme an den Besitz einer besonderen K.marke geknüpft ist (¶ Beschneidung, ¶ Täto-

wierung). Anderseits kann Behaftung mit einem Körpermangel vom K. ausschließen, und in der Linie eines entsprechenden Gedankens liegt der Ausschluß des mit Schuld Behafteten. Vor allem aber kommt hier der große Gegensatz von Geweihten (seien es von der Gottheit selbst „Berufene", seien es ihr sich selber Weihende) und Uneingeweihten (¶ Mysterien) und von Priestern und Laien in Betracht. Seinen äußeren Ausdruck findet er schon darin, daß — von Unterschieden der Trachten ganz abgesehen — entsprechend der Abstufung der Heiligkeit innerhalb der K.stätte (vgl. 4) der Priester auch Teile derselben betreten darf, die dem Laien verschlossen bleiben. Besonders aber ist er in ganz anderer Weise an der K.handlung beteiligt. Ja, so stark ist zuweilen der Unterschied, daß der Laie in die Rolle des mehr oder minder müßigen Zuschauers, wenn nicht noch weiter, zurückgedrängt erscheinen kann; ist doch schon auf primitiver Stufe oft der Medizinmann, der Zauberer und Schamane ausschließlich handelnde K.person. Daß es nach ursprünglicher Auffassung stärkere Kraftbegabung ist, die die besondere kultische Eignung dieser Personen ausmacht wie auch die der Häuptlinge und Könige, welche ihrerseits in besonderem Sinne K.personen sind, bedarf hier nicht weiterer Ausführung. Es liegt darin auch die Möglichkeit gelegentlicher Entwicklung vom K.darbringer zum K.empfänger begründet. Und das wird auch vom theistischen Standpunkt aus verständlich, sofern hier der Kraftbegabte als Gottes Liebling, ihm verwandt, schließlich selber göttlich erscheint. Der Zusammenschluß der Anhänger eines gleichen K. kann zur Bildung von K.vereinen führen, die dann z. B. auch für gegenseitige Bestattung aufkommen (vgl. z. B. in Aegypten: AR XIII, S. 360 f; in Phrygien: XIV, S. 578; in Griechenland: XIV, S. 148. 578 und u. a. Fr. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, 1909; Mariano San Nicolò, Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer, 1913).

7. Will man sich von Sinn und Bedeutung des K. eine Vorstellung machen, so ist es vielleicht gut, von dem unter 1 dargestellten Unterschied von Dynamistischem und Theistischem auszugehen. So nahe es liegt, im K. den ¶ „Gottesdienst" zu sehen, durch den der im Dienste eines Höheren stehende Mensch den Verkehr mit diesem pflegt (K. von „colero"), so wird man dem Wesen des K. doch nicht gerecht ohne ein Verständnis dessen, daß es sich dabei ursprünglich um ein Wechselspiel von Kräften handelt, die völlig unpersönlicher Natur sein können. Wird z. B. der Stein, der Fetisch oder das Gottesbild mit Blut bestrichen oder mit Oel gesalbt (vgl. Gen 28 18), so liegt die Vorstellung zugrunde, daß dadurch die dem Blut oder Oel innewohnende Kraft dem K.objekt zugeführt werde, um es in seiner ganzen Wirkungsfähigkeit zu stärken, und diese Wirkungsfähigkeit macht sich der Mensch wieder zunutze, indem er durch Berührung (Kuß, Streicheln des K.objektes usw.) dessen Kraft auf sich überzuleiten sucht. So erlebt primitive Religion und Kultur im K. die Kraftbeseelung (vgl. S. Mowinckel, Psalmenstudien II, 1922, S. 107). Bewegt man sich mit derartigen Anschauungen auf dem Boden des rein Dynamistischen, so können dieselben Verrichtungen bei dämonistisch-theistischer Auffassung einen ganz andern Sinn gewinnen: dem im K.objekt vorhandenen Numen wird Oel als die typische Gabe des Kulturlandes dargebracht und Blut als das Kostbarste, was der Mensch vom eigenen Leben zu geben hat, oder als das, was ihn unmittelbar mit der Gottheit zusammenkittet, und Kuß und Streicheln des K.objektes werden Ausdruck zärtlicher Verehrung.

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, wie wenig es gelingen will, Sinn und Bedeutung des K. auf eine einheitliche Formel zu bringen. In der erstgenannten Auffassung, wonach es stetiger Kraftzufuhr an das K.objekt bedarf, äußert sich der primitive Gedanke, daß nichts in sich ewigen Bestand hat, wenn es nicht eben durch Zufuhr heiliger Kräfte erneuert und „geschaffen" wird (¶ Drama, 3 a; Chant[4] II, S. 573). Darin wurzelt der dramatische Charakter des K. im Sinne einer wirksamen, alles, was für die Gemeinschaft der K.teilnehmer ihre „Welt" ausmacht — und sie kann sich bis ins eigentlich Kosmische auswachsen —, durch Neuschaffung erhaltenden und fördernden Handlung (vgl. Chant[4] I, S. 487; II, S. 574; ¶ Drama). Diese Wirksamkeit ist auf der Stufe dynamistisch-magischer Auffassung rein automatischer Art. Zwangsläufig erreicht hier der K. das von ihm Erstrebte. Dagegen ist auf dämonistisch-theistischer Stufe stets mit dem freien Willen des Numens zu rechnen, wenn auch hier zuweilen — das zeigt vor allem der indische K. — der Gedanke noch längst nicht aufgegeben ist, daß der Mensch sich den Gott durch kultische Handlung untertan zu machen vermöge (Ein Uebergang vom einen zum andern z. B. ERE VIII, S. 376 b). Dabei wirkt der K. im einen wie im andern Fall sowohl nach der negativen als nach der positiven Seite hin. Dort gilt es die kräftige ¶ Abwehr von allem, was dem Wohl des Menschen hemmend und schädigend entgegentritt, seien es unpersönliche Kräfte und schädliche Substanzen (vgl. Chant[4] II, S. 42), seien es persönlich vorgestellte Dämonen, sei es auch Vergehen, Schuld und Sünde auf seiten des Menschen selbst (¶ Sühne; ¶ Entsündigung). Indem diese Gefahren beschworen, Mißgunst und Zorn der Geister oder Götter beschwichtigt werden, ist der Weg gebahnt zu positiven Zwecken, die der Mensch mit dem K. verfolgt, sich durch die gesteigerte Kraft, die dieser entbindet, das Gelingen von Unternehmungen zu sichern, sich durch Gaben an das Numen seine Hilfe zu verschaffen oder ihm für erfahrene Wohltat zu danken oder sich mit ihm zu beseligender, den eigenen Lebenszustand erhöhender Gemeinschaft zusammenzuschließen. Von hier aus begreift sich das Zurücktreten des Sittlichen im K.: der Mensch bzw. die Gemeinschaft ist darin „allein mit ihrem Gott" (Chant[4] II, S. 340). Dafür wird dieser von dem religiösen Bedürfnis durch den K. zu charakteristischer Individualität ausgebildet (ebda. S. 348).

8. Ein besonderes Wort erheischt die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis von K. und ¶ Mythus. Gegenüber einer früheren Auffassung der Religion, die ihr Wesentlichstes in ihren Mythen sah und in diesen denn auch nicht nur den Schlüssel für das Verständnis von K.brauch und ¶ Ritus, sondern geradezu den Ursprung derselben fand (so besonders Ad. ¶ Kuhn und Wilh. ¶ Schwartz), ist namentlich durch Andrew ¶ Lang und Rob. ¶ Smith die Anschauung zum Durchbruch gekommen, daß das Verhältnis in Wahrheit das umgekehrte sei. „Man kann wohl mit Sicherheit behaupten, daß beinahe in jedem Falle der Mythus aus dem Ritus abgeleitet ist und nicht der Ritus im Mythus wurzelt. Denn der Ritus war fest bestimmt und der Mythus war veränderlich: der Ritus war Sache der religiösen Pflicht, der Glaube an den Mythus aber stand im Belieben des Menschen" (R. Smith, Die Religion der Semiten, S. 13). Darnach erscheint der Mythus, sofern er überhaupt mit K. und religiösen Bräuchen verknüpft ist, nur als

deren Deutung und zwar gewöhnlich als eine solche Deutung, „wie sie nur entstehen konnte, nachdem der ursprüngliche Sinn des Brauches mehr oder weniger in Vergessenheit geraten war" (a. a. O.). Nun ist freilich die Behauptung, der K. sei älter als der Mythus in ihrer Einseitigkeit selber wieder ein „wissenschaftlicher Mythus" (AR XIII, S. 275), und ohne Zweifel läßt sich eine große Zahl von Beispielen sekundärer Entstehung von K. und Riten nachweisen, woraus denn Richard M. Meyer die Regel abgeleitet hat, daß zuerst eine allgemeine, unbestimmte mythologische Anschauung entstanden sei und daß aus dieser „Dumpfheit" (wie Goethe es nennen würde) gleichzeitig und aneinander gestickt sowohl Mythus wie K. erwachsen, der Mythus als ein Versuch, mit dem Wort die Anschauung zu verdeutlichen, der K. als ein Versuch, sie in Tat umzusetzen (AR XIII, S. 275 f). In allen Fällen wird es gut sein, sich vor zu einseitiger Beurteilung zu hüten; daß aber, wenigstens vorwiegend, der Vortritt dem K. gebührt (vgl. auch Chant[4] I, S. 100 f. 440 und AR IX, S. 106), dürfte sich schon aus einer Betrachtung seiner Entstehung ergeben, und das führt zu einem Blick auf

9. die Geschichte des K. So weit sich erkennen läßt, nimmt er in der Mehrzahl der Fälle (anderes z. B. Chant[4] I, S. 139. 184) seinen Ursprung in unmittelbarem menschlichen Erlebnis, und zwar zumeist ekstatischem, zu dem auch Traumoffenbarung gerechnet werden mag. So sind Vision und Audition, unter Umständen halluzinatorische Illusion, die eigentlichen Quellpunkte von Kulten. Das läßt sich nicht bloß auf dem Boden primitiver Religion beobachten (vgl. J. W. Hauer, Die Religionen I, S. 54. 58. 212. 233 f. 237 f. 353 f), sondern nicht zum mindesten aus der Geschichte des kath. K. bis in die Gegenwart hinein ersehen. Denn man wird den Satz wagen dürfen: auf demselben Wege, auf dem man hier neue Kulte (wie etwa den von ¶ Lourdes) entstehen oder schon bestehende einen neuen größeren Aufschwung nehmen sieht (wie z. B. den von Mantara am Libanon), muß K. überhaupt entstanden sein. Und zwar wird man dabei bald seiner doppelten Bedeutung gewahr werden: einerseits als unmittelbarem Ausdruck des religiösen Erlebnisses — Ausdruckshandlung — und anderseits als Mittel, bestimmte Wirkungen zu schaffen (Hauer a. a. O. S. 417). Dabei möchte man vielleicht geneigt sein, seinen im Obigen gekennzeichneten dynamistischen und dämonistisch-theistischen Charakter in einfache zeitliche Aufeinanderfolge zu bringen. Schwerlich mit Recht. Wohl läßt sich nicht selten, wie oben angedeutet, der Fortschritt vom Dynamistischen zum Theistischen nachweisen. Aber es fragt sich, ob nicht von Anfang an Beides parallel nebeneinander hergelaufen sei, und oft genug steigen auf fortgeschrittenerer Stufe wie aus unversieglicher Urtiefe dynamistisch-magische Bräuche wieder auf.

Eine eigentliche Geschichte der Entwicklung des K. mit einigen Strichen zu zeichnen, ist heute noch kaum möglich. Dazu bewegt er sich in allzu vielgestaltigen Bahnen. Da sieht man einerseits seinen Apparat wachsen; anderseits stößt man auf Wandlungen im Sinne einer Vereinfachung oder Ablösung. So konnten z. B., wo das blutige Tieropfer zu schwer fiel oder durch religiöse Ueberzeugung verschmäht wurde, die entsprechenden Organe oder Tiere durch hermeneutische Pflanzen oder durch Gebildbrote ersetzt werden (AR XII, S. 341 f). Zunehmend wurde meist der K. in die Hand eines besonderen Standes hineingespielt (vgl. Chant[4] I, S. 51; AR XXIII, S. 286), so daß er für die Vielen zum ¶ opus operatum wurde (vgl. 6) und von ihnen vor allem den materiellen Unterhalt dieses Standes verlangte. Anderseits konnte es Fälle geben, wo die Vielen mit ihren Ansprüchen auf stärkere eigene Beteiligung sich siegreich durchsetzten (vgl. Chant[4] II, S. 335. 462 f). In dem verschiedenen bald mehr asketischen bald mehr orgiastischen, bald mehr nüchternen, bald mehr pompösen Charakter des K. spiegelt sich etwas von der Verschiedenheit der Psyche der einzelnen Völker. Wiederum erklärt sich aus der affektiven Steigerung der Psyche der einzelnen K.-teilnehmer ein gewisser henotheistischer Zug (¶ Henotheismus), der sich vor allem auf polytheistischer, ja bereits auf polydämonistischer Stufe (vgl. Chant[4] II, S. 302) beobachten läßt. Erheblichen Anteil an der Entwicklung des K. haben die kulturellen und politischen Verhältnisse. Der werdende Staat nimmt den K., der zunächst Sache des Clans, des Geschlechtes, der ¶ Familie ist, in seinen Dienst, so daß er geradezu eine Seite des antiken Staatslebens ausmacht (Chant[4] II, S. 358) und regelrechte Beteiligung am K. zur staatlichen Bürgerpflicht wird (II, S. 389). So sieht man denn auch einen Staatsmann wie Solon den K. regeln (II, S. 376). In Griechenland wurde der größte Einheitsstaat mit Hilfe der Kulte zusammengeschweißt (II, S. 384). Vorab aber ist am Beispiel ägyptischer Kulte zu ersehen, was politisches Wachstum für die Ausbreitung von Kulten vermochte (Chant[4] I, S. 451). Im übrigen bedarf es nicht erst der Erwähnung, was überhaupt Krieg und Eroberung, anderwärts Stämme- und Völkerwanderung, Kolonisation und Mission dafür bedeutet; denn Kulte sind übertragbar, und für K.übertragung (vgl. AR XIII, S. 54 ff. 571 ff) kann Verschiedenes einen fruchtbaren Boden schaffen: politisches Unterliegen und augenblickliche Not, aber auch kulturelle Uebersättigung und ein „Suchen der Zeit". Kulte können auf diese Weise „zusammenwachsen" (¶ Synkretismus). Namentlich brachte der ¶ Hinduismus die Einverleibung fremder Kulte fertig (Chant[4] II, S. 144). Dabei ist es wie ein Gesetz innerer Entwicklungsnotwendigkeit, daß die großen Götter die Kulte kleinerer Numina in den ihren absorbieren (vgl. II, S. 305. 384). Unverkennbar ist in der Geschichte des K. ein Zug zu Kontinuität und Beharrlichkeit. Ueberhaupt ist ja in der Religion „das Alte das Gute" (AR IX, S. 413). So entlehnt der christliche Heiligenkult ganz offensichtlich die Formen der Antike (AR XIX, S. 407; Chant[4] II, S. 550. 611). — Verschieden bleibt stets die Stellung der geistigen Oberschicht und die des Volkes zum K. Wo jene nicht dazu fortschreitet, auf dem Wege der Aufklärung, der Kritik und der Skepsis sich mit der Zeit überhaupt über ihn hinwegzusetzen (vgl. z. B. Chant[4] II, S. 394 f), da erscheint sie in ihren erleseneren Geistern auf seine zunehmende Vergeistigung — etwa durch symbolische Erklärung — und Verinnerlichung bedacht (vgl. z. B. ¶ Jamblichos), in gewissem Sinne vielleicht auch auf seine Verbreiterung, sofern schließlich das Ideal darin liegt, das ganze Leben zu einem „Gottesdienst" werden zu lassen (vgl. Röm 12_1). In dem Maße, als dieser Gedanke sich durchringt, tritt derjenige einer besonderen Verdienstlichkeit des K. im engeren Sinne zurück, und spezifische K.frömmigkeit wird durch eine höhere abgelöst.

Chant[4] II, Register; — ERE XII, S. 752 ff (Worship); — RLV VII, S. 123 ff; — Pauly-Wissowa XI, Sp. 2106 ff (Fr. Pfister); — W. Mannhardt: Antike Wald- und Feldkulte, (1877) 1905[2]; — Derſ.: Der Baumkultus der

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Germanen, (1875) 1904²; — L. Weniger: Altgriechischer Baumkultus, 1919; — M. Rinck: Die Bedeutung des Wassers im K. und Leben der Alten, 1921; — S. Eitrem: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer, Kristiania 1914; — G. Stengel: Die griechischen K.altertümer² (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft V, 3), 1920; — L. R. Farnell: The Cults of the Greek States, 5 Bde., Oxford 1896 bis 1909; — A. Tresp: Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller (RVV XV, 1), 1914; — E. Fehrle: Die kultische Keuschheit im Altertum (RVV VI), 1910; — Th. Wächter: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult (RVV IX, 1), 1910; — W. Otto: Priester und Tempel im hellenistischen Aegypten, ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus, 2 Bde., 1905. 1908; — G. Wissowa: Religion und K. der Römer, 1915²; — S. Reinach: Cultes, Mythes et Religions, 4 Bde., Paris 1905 f; — E. Schmidt: Kultübertragungen (RVV VIII, 2), 1909; — W. R. Smith: Religion der Semiten, deutsch 1899; — G. Beer: Steinverehrung bei den Israeliten, 1921; — H. Oldenberg: Die Religion des Veda, (1894) 1917²; — W. Caland: Altindischer Ahnenkult, Leiden 1893; — Derſ.: Altindisches Zauberritual, Amsterdam 1900; — W. Grube: Religion und K. der Chinesen, 1910; — Sir E. Satow: Ancient Japanese Rituals, in: Transactions of the Asiatic Society of Japan vol. 7. 9, 1879/81, fortgesetzt von K. Florenz: vol. 27, 1899 usw. — S. auch Lit. zu ¶ Feste: I; ¶ Opfer: I. **Bertholet.**

Kultusministerium.

1. Das K. in Preußen entstand im Jahre 1817 und bestand bis zur Revolution im Oktober 1918, die es in ein Ministerium für Volksbildung, Kunst und Wissenschaft verwandelte, übrigens aber seinen Aufgabenkreis nicht veränderte. Vor 1817 wurden Kultus und Unterricht von einer Sektion des Ministeriums des Innern verwaltet (Wilh. von ¶ Humboldt, ¶ Nicolovius); die vom Frhrn. von ¶ Stein beabsichtigte vollständige Trennung der Kultus- und Unterrichtsverwaltung scheiterte an dem Widerspruche König Friedrich Wilhelms III, blieb aber das ganze Jahrhundert hindurch ein Ziel der Pädagogen, die in der Verbindung beider Ressorts eine Fessel für die freie Entfaltung des Schulwesens sahen. Es ist kein Zweifel, daß die Schule in Preußen in der Tat davon Nachteil gehabt hat, — schon insofern, als die Minister meistens unter dem Gesichtspunkte ihrer Stellung zur Kirche gewählt wurden, aber auch dadurch, daß ihre Arbeitskraft vorwiegend für diese in Anspruch genommen wurde. Das K. hat von 1807—1918 16 Minister an seiner Spitze gesehen: Frhr. v. ¶ Altenstein, 1817—40; ¶ Eichhorn, 1840 bis 1848; Graf von Schwerin-Putzar (ADB 33, S. 429 f), 1848; v. Ladenberg (ADB 17, S. 499 f), 1848—50; v. Raumer (ADB 27 S. 418 f), 1850—58; v. Bethmann-Hollweg (ADB 12, S. 762 f), 1858—62; v. Mühler (ADB 22, S. 469 f), 1862—72; ¶ Falk, 1872—79; v. Puttkamer, 1879—81; v. Goßler, 1881 bis 1891; Graf von Zedlitz und Trützschler, 1891—92; Bosse, 1892—99; Studt, 1899—1907; Holle, 1907 bis 1909; Trott zu Solz, 1909—18; Schmidt-Ott, 1918. Dieser wurde durch die beiden „Volksbeauftragten" Konrad Haenisch und Adolph ¶ Hoffmann abgelöst. — Die wichtigsten Veränderungen innerhalb des K.s während dieses ganzen Jahrhunderts betreffen beide die kirchliche Verwaltung: die Gründung (1841) und Aufhebung (1871; ¶ Kulturkampf, 2 a) der kath. Abteilung; die Ausgliederung der evg. Abteilung und ihre Verselbständigung als Evg. ¶ Oberkirchenrat (1850), dem die Zuständigkeiten des ¶ Landesherrlichen Kirchenregimentes für die alten Provinzen Preußens übertragen wurden. — Schon bei der Errichtung des K.s empfing sein erster Chef den Auftrag, das gesamte Unterrichts- und Erziehungswesen des Staates gesetzlich zu regeln. Jeder der 16 Minister hat seinem Nachfolger diese Aufgabe ungelöst übergeben müssen. Der großartigste und seiner Durchführung nächste Versuch einer Lösung war der Entwurf eines Unterrichtsgesetzes von Falk, in dem — wie es die Verfassung von 1850 vorgeschrieben hatte — das ganze Schulwesen von der Volksschule bis zur Universität in einer Organisation zusammengefaßt und auf sich selbst gestellt war. Nachdem dieser Versuch zwar nicht eigentlich gescheitert, aber in Voraussicht der außerordentlich schweren Kämpfe, die er heraufgeführt hätte, aufgegeben war, versuchten Goßler und Graf Zedlitz noch einmal, wenigstens das ganze Volksschulwesen gesetzlich zu regeln. Beide mußten den Versuch mit ihrem Amte bezahlen, der erste, weil das Zentrum, der zweite, weil Liberale und Freikonservative erbitterten Widerspruch erhoben. Darauf resignierte man im K. auf diese Aufgabe und begnügte sich unter Studt mit einer Regelung der Schulunterhaltungspflicht, die, freilich auch nach schweren parlamentarischen Kämpfen, in den Hafen kam. Die ungelöst gebliebene Aufgabe hat die Weimarer ¶ Reichsverfassung vom 11. Aug. 1919 dem Preußischen Staate abgenommen und dem Reiche zugewiesen (Art. 146; ¶ Reichsschulgesetz). Es scheint aber, als ob der Schatten des Schicksals damit nicht gebannt wäre; auch das Reich ist mit drei (oder vier) bisher unternommenen Versuchen jedesmal gescheitert.

2. Aehnliche Einrichtungen wie das K. in Preußen bestanden bis 1918 auch in Bayern, Württemberg, Sachsen, während in den andern Staaten nur Abteilungen umfassender Zentralbehörden damit befaßt waren. Die Staatsumwälzung 1918 hat an der Struktur der betreffenden Behörden so gut wie nichts geändert. **E. Foerster.**

Kumulation nennt man im kirchl. Aemterwesen die Häufung von Aemtern und Pfründen in der Hand einer und derselben Person. Sie ist seit der vollen Ausbildung des kirchlichen Benefizialwesens im Schwang gewesen, durch das Tridentinische Konzil allerdings verboten (c. 2 und 4 s. 7 de ref.), allein trotzdem auch hernach nicht selten gerade bei höheren Pfründen betätigt worden, bis die Säkularisation von 1803 sie praktisch beseitigte. Eine K. ist nach dem geltenden Recht unmöglich bei Aemtern und ¶ Benefizien, die zu gleicher Zeit nicht von ein und derselben Person den Pflichten nach versehen werden können oder deren eines schon zum anständigen Unterhalt des Inhabers hinreicht (Cod. iur. can. c. 156 § 2; 1439 § 2). Man spricht in solchem Sinne von inkompatiblen Aemtern und Benefizien. Wer ein zweites, inkompatibles Amt oder Benefizium sich aneignet, verliert von selbst beide (c. 2396). Heute findet eine K. höherer Pfründen, abgesehen vom Papst, der zugleich Patriarch, Primas, Metropolit und Bischof ist, nur mehr für den Kardinaldekan statt, der zu seinem suburbikarischen Bistum stets auch das von Ostia hinzu erhält (c. 236 § 4). — Im Prozeßwesen bedeutet K. die Klagehäufung, d. h. die Verbindung mehrerer Ansprüche für dasselbe Klageverfahren (c. 1669). Sie ist insbesondere möglich für Forderungs- und Besitzklagen, nicht aber für Spolienklagen (Klagen wegen unrechtmäßigen Besitzes; c. 1895); unmöglich bei Appellation (c. 1891), außer in Verbindung mit der Bitte um Nullitätserklärung (c. 1895). — Im Strafverfahren ist K. die Häufung mehrerer Delikte, für die auch ebensoviele Strafen zu verhängen sind (tot poenae, quot delicta: c. 2224 § 1, K.sprinzip).

Literatur bei J. B. Sägmüller: Kirchenrecht II³, 1914, S. 299. **Koeniger.**

Kundsin, Karl, evg. Theologe, * 1883 in Smilten (Livland), studierte 1903—07 Theologie in Dorpat und Berlin; 1908—16 Religionslehrer am Lehrerseminar zu Wolmar und zugleich im Kirchendienst tätig; 1917 Dozent für nt.liche und praktische Theologie in Dorpat, 1919 Dozent und 1921 Professor für urchristliche Religionsgeschichte und NT an der neugegründeten lettländischen Universität Riga.

Vf. u. a.: Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum (lettisch), 1917; Topologische Ueberlieferungsstoffe im Johannesevangelium, 1925; Das Urchristentum im Lichte der Evangelienforschung, 1929. **Bultmann.**

Kunst.

I. K. und Religion, grundsätzlich; — II. Religiöse K., geschichtlich; — III. Christlicher Kultus und K. — IV. Wesen der christlichen K.; — V. K.erziehung.

Kunst: I. Kunst und Religion, grundsätzlich.

1. Verwandtschaft und Unterschiedenheit beider in ihrer seelischen Haltung; — 2. in ihrem Ziel; — 3. K. und R. im Protestantismus; — 4. K. und Sittlichkeit. — Ergänzend vgl.: Das ¶ Aesthetische und die Religion; ¶ Dichtung und Religion.

Schon die uns geläufige Zusammenstellung von K. und R. zeigt an, daß eine Verwandtschaft zwischen beiden besteht, und daß doch eine Kluft zwischen ihnen befestigt sein muß, die sie verhindert, in eins zusammenzufallen.

1. Die Verwandtschaft zwischen K. und R. wird deutlich, sobald wir die Frage nach der allgemeinsten Voraussetzung sowohl des künstlerischen wie des religiösen Seelenvorganges stellen. Die Antwort lautet: K. wie R. sind nur dadurch möglich, daß der religiöse wie der künstlerische Mensch der Nötigung unterliegen, in die Seele der Dinge und Geschehnisse hineinzuhorchen.

Der profane Mensch unterscheidet sich vom religiösen auf das deutlichste dadurch, daß er an der Außenseite der Dinge stehen bleiben kann. Der religiöse dagegen empfindet durch alles Aeußere hindurch ein Inneres. Alles äußere Geschehen ist ihm nur der Ausdruck für ein inneres Geschehen. Er fühlt, wie die letzte, innerste, treibende und seelische Wirklichkeit, die er Gott nennt, in allem und durch alles hindurch schafft, und wie sie ihn selber immer bewußter in dieses ihr Schaffen hineinziehen und mitschaffend machen möchte. — Wer dies Gefühl nicht hätte, nirgends hätte, wem die Welt der Menschen, Schicksale, Geschehnisse und Dinge immer nur ein Aeußeres, Mechanisches, Stoffliches, praktisch Nutzbares und Ausnutzbares bliebe, der wäre für R. verloren.

Aber er wäre zugleich auch für K. verloren. Denn die K. lebt davon, daß in dem Künstler ein Gefühl für die in der Wirklichkeit selber lebende und sich Ausdruck gebende Seele in ganz besonderer und gesteigerter Weise vorhanden ist. Wem z. B. aus der äußerlich vernommenen Tonfolge auch des schönsten Liedes keinerlei Folge innerer, seelischer Bewegungen entstünde, der wäre für alle Musik erstorben. Nur aus dem praktisch erlebten Wechselverhältnis und der erlebten Umsatzkraft zwischen Ton und Seele, Tonfolge und Seelenfolge wächst alle und jede Musik. Und ebendies gilt für die K. schlechtweg. Denn kein Mensch würde Töne zu Liedern, keiner Farben zum Bilde fügen, wenn ihm nicht dieses Gefüge ein Erlebnis seiner Seele ausdrückte. Und jeder Versuch innerhalb der K. selber, dies gefühlsmäßige Erleben auszuschalten und an die Stelle der erlebenden Seele nichts als den naturalistischen, äußeren Wirklichkeitssinn zu setzen, ist der Ruin der K. und zudem eine Unmöglichkeit. Wirkliche K. ist und will immer, auch bei und inmitten der angestrengtesten Beobachtung der äußeren Wirklichkeit, sowie der sachlichsten Schärfung der technischen Mittel zur möglichst getreuen Wiedergabe des Beobachteten, doch zugleich der Ausdruck seelischen Erlebens sein, — Ausdruck jener undefinierbaren inneren Bewegungen, die von den Formen und Farben aller Erscheinungen auf uns übergehen, — Ausdruck jener Seelensprache, die etwa im Rot so heiß und im Blau so beruhigend zu reden vermag, die anders aus der Horizontalen und anders aus der Vertikalen zu uns spricht. Der Künstler redet nicht die Dinge und Geschehnisse an, sondern sie reden ihn an. Er aber hat Ohren, ihre Rede zu hören. Und eben das ist die Voraussetzung zu seiner Künstlerschaft. Die Voraussetzung, nicht die Künstlerschaft selbst! Denn es kann die ausgezeichnetste seelische Feinfühligkeit für die Sprache der Formen und Farben vorhanden sein, ohne daß ein Mensch schon dadurch zum Künstler würde. Es muß zur künstlerischen Empfindung der Welt und des Lebens die gestaltende Kraft hinzukommen. Wo sie nicht ist, kann man ein ästhetischer, kunstempfindender Mensch in edelstem Sinne, nie aber ein Künstler sein. Wo sie aber ist, da findet die ästhetisch erregte Seele keine Ruhe, bis sie der Schöpfung die Mittel und sich selber deren Handhabung abgerungen hat, um mit ihrer Hilfe auf persönlichste Weise wiederzugeben, was ihr von außen und innen zu fühlen, zu schauen, zu hören gegeben ward.

K. und R. sind also darin verwandt, daß auf ihrem Grunde ein Gefühl für die Seele wohnt, die in den Dingen, Menschen, Geschehnissen lebt und schafft. Aber schon inmitten dieser allgemeinsten Verwandtschaft herrscht ein bedeutsamer Unterschied.

Den Künstler nämlich interessiert jedes seiner seelischen Einzelerlebnisse als solches. Er tritt ihm gegenüber, er will es fassen und gestalten und muß es deshalb isolieren und scharf umgrenzen, muß es in seiner ästhetischen Eigenart und charakteristischen Bestimmtheit zu sehen versuchen, muß ihm entsprechend die Mittel wählen und es als ein Besonderes und Charakteristisches dem Ganzen zu entreißen suchen. Indem ihn aber als Künstler das Einzelerlebnis als solches interessiert, kann er auch jeweilig beim Erlebnis des Einzelnen stehen bleiben und unterliegt nicht direkt der Nötigung, vom Einzelnen sich ins Ganze hinein zwingen zu lassen.

Der religiöse Mensch dagegen unterliegt gerade dieser Nötigung, und daß er ihr unterliegt, eben das macht ihn religiös. Denn was im religiösen Erleben auch an Einzelnem erlebt werden mag, es handelt sich da doch nie um das Einzelne, sondern darum, daß die Seele durch all dies Einzelne hindurchgezwungen wird und hinein in das Ganze, das alles Einzelnen Ursprung ist. Im religiösen Erlebnis reißt Gott den Menschen zu sich, durch alle Vordergründe in den Hintergrund, durch alles Einzelne ins Ganze, durch alles Bedingte ins Unbedingte, durch alles Unvollkommene in die Vollkommenheit, durch alles Zeitliche ins Ewige.

2. Der unaufhebbare Gegensatz zwischen K. und R. inmitten aller Verwandtschaft wird noch deutlicher, wenn wir dieselbe Sache noch von einer anderen Seite her beleuchten. K. und R. — auf dem Grunde beider lebt das Gefühl für Seele. Aber Gefühle kann man nicht machen, sondern hinter jedem echten Gefühl liegt ein Trieb, ein Getriebenwerden, aus dessen unmittelbarem Schaffen es emporsteigt. Alles echte Fühlen ist ein Erleiden. Jeder religiöse Mensch weiß, daß seine religiösen Gefühle nur so lange echt sind, als er sie von Gott her erleidet. Aber

auch alle echte K. ist im ersten auf ein Erleiden und Empfangen angewiesen. Sie wächst nicht aus irgendwelchen gedanklichen Abstraktionen heraus und in die konkrete Wirklichkeit ihrer Gebilde hinein; sie wächst aus den Einwirkungen der Wirklichkeit selbst, aus den zunächst weder vom Menschen abhängigen, noch künstlich zu erzeugenden Gefühlen, Erregungen, Erlebnissen, mit denen die Seele begnadigt wird. Je tiefer der Künstler diese seine schlechthinnige Abhängigkeit fühlt, um so religiöser ist er, und um so besser ist es für ihn selbst. Was ein Künstler hier von sich aus tun kann, ist zunächst dasselbe, was seinerseits auch der Religiöse als Erstes und Grundlegendes von sich aus zu leisten hat: er hat sich die Seele frei zur Empfängnis zu halten, frei für das, was die Seele der Weltwirklichkeit seiner Seele zu schenken hat. — Pfropft sich der Künstler voll und übervoll mit Theorien, Gedanken und Ideen über die K., was sie sei und wie sie zu machen sei, dann läuft er Gefahr, daß er selber gleich alles, was ihm begegnet, anredet, noch ehe es selber zu ihm zu reden vermochte; daß er sein äußeres Können an den Erscheinungen und inneren Gesichten ausläßt, noch ehe sie ihre Kraft an ihm auslassen konnten; daß er alles mit Machenwollen und theoretischen Ueberlegtheiten begießt, noch ehe es selber seinen Himmelssegen über ihn ergießen konnte. Dann ist es um K. im tieferen Sinne geschehen, und Mache, Formalismus und Malwitz, wie im niedergehenden ¶ Impressionismus, oder Krampf und Ekstatik, wie im ¶ Expressionismus, verdrängen das wahrhaft Schöpferische.

Wenn irgendwo, so wird hier die Verwandtschaft zwischen K. und R. deutlich. Nur unter einer religiösen Disposition unserer eigenen Seele kann die Wirklichkeit ihre Seele an uns auslassen. Nur wer sein Leben verliert, der kann es gewinnen. Auch der Künstler muß sein eigenes Ich an die große, überwältigende Wirklichkeit der Welt in Andacht und Ehrfurcht verlieren. Erst muß sich ihm diese Wirklichkeit geschenkt haben, ehe er selber sie handelnd und gestaltend zu erobern und auf seine eigene Weise und durch die ihm eigenen Mittel ihrer mächtig zu werden vermag. Und darum handelt es sich allerdings in der R. wie in der K., die Passivität soll in Aktivität umschlagen. Das Erleiden will und soll zur schöpferischen Tat werden; die Empfängnis hat im Gebären einer neuen Schöpfung ihr Ziel.

Aber eben in dieser Schöpfung, in dem Werke, worauf die künstlerische wie religiöse Empfängnis abzielt, unterscheiden sich K. und R. nun völlig. Denn beim religiösen Prozeß liegt das Ziel, um das hier gerungen wird, stets im Menschen selbst, beim künstlerischen Prozeß dagegen liegt es außerhalb des Menschen im K.werk. Für die R. ist das Hervorbringen des neuen Menschen, für die K. das Hervorbringen des neuen Werkes das Ziel, zu dem sie streben. Ist das K.werk vollendet, so ist der künstlerische Prozeß für diesen Fall zu Ende; der Künstler hat sich von seinem Einzelerlebnis erlöst in seinem Einzelwerke. Umgekehrt liegt der R. nie und nirgends am Einzelwerke. Nie und nimmer sind die „frommen und guten Werke" ihr Ziel. Ihre Spannung und Erlösung liegen nicht zwischen Einzelerlebnis und Einzelerlebnisgestaltung, sondern zwischen dem Ich und dem All, zwischen Geschöpf und Schöpfer; es wird in jedem religiösen Erlebnis Gott erlebt, und dies Erleben bedeutet stets einen Angriff auf den ganzen Menschen. Hier handelt und kann es sich nicht mehr handeln um einzelne gute und beste Werke, sondern hier geht es um die Quelle aller einzelnen Werke, um das Sein selber, um den Werktäter und Werkmeister selbst. Hier geht es um die Gesinnung, aus der alles fließt; um den Glauben, aus dem alles quillt. Nicht ein neues Werk, sondern der neue Mensch soll geboren werden.

Aber auch der Künstler ist erst Mensch und dann Künstler. Soll die K. gehoben werden, so muß der Mensch in seiner Totalität gehoben werden. Das ist nicht möglich von außen her. Es ist nur möglich von innen her. Und zwar von daher, wo alle Kräftevereinzelung aufgehoben, alle einzelnen Kräfte aus dem Ganzen gespeist, dem Ganzen verpflichtet und in lebendige Wechselbeziehung für einander und für das Ganze gesetzt werden. Es gibt aber nur einen Punkt im Menschen, von wo aus das geschieht und geschehen kann. Es ist der lebendige Herzpunkt des Menschen selbst: der ¶ Glaube, die ¶ Religion. Denn sie allein ist nicht eines neben anderem, sie ist keine Einzelkraft neben den anderen Einzelkräften; sie durchglüht sie alle, liegt aber hinter ihnen allen, und zwar dort, wo das Leben noch unverzweigt aus der Wurzeleinheit des Seins selber, aus Gott emporschießt und in jedem Augenblick von ihm gelebt wird. Von da aus schaut die R. glaubend und mit wachsamen Augen, weil unter den ewigen Augen selbst, auf alle unsere menschlichen Teiltätigkeiten, auf daß all unser Denken sachlich und wahrhaftig, all unser Fühlen rein und unverfälscht, all unser Wollen lauter und gut sei. Jede Loslösung des Menschen und der menschlichen Betätigungen von diesem seinem lebendigen Herz- und Einheitspunkt bedeutet die Atomisierung seiner Kräfte, den Verfall der Lebenseinheit und Lebensgesundheit. Die R. allein hält den Menschengeist in sich selbst zusammen, weil zusammen mit dem, der alles setzt und alles wirkt, mit Gott. Man wird durch R. nicht zum Künstler, aber man wird zum Menschen, und der Weg zum Künstler „geht nur durch den Menschen" (Hebbel).

3. Sind die bisherigen und grundsätzlichen Erwägungen richtig, dann müssen sie sich auch am Besonderen und Geschichtlichen bewahrheiten. Ueberall da, wo Gott eine große Wendung und Erneuerung in der Seele der Menschheit gebiert, müssen auch die künstlerischen Kräfte eine neue Wendung in ihrem Schaffen verspüren lassen. Nun hat man es aber gegenüber der größten religiösen Erneuerung, die seit Jesu Tagen die Geschichte kennt, gegenüber der deutschen Reformation (¶ Kunst: IV,5) immer wieder nicht nur in Zweifel gezogen, daß sie die K. erneut habe, sondern ihr sogar allen späteren, zeitweiligen K.verfall jederzeit schnell in die Schuhe geschoben. Wir lehnen diese Ansicht, so oft auch ¶ Renaissance-Vergötterung und ¶ Romantik sie wiederholen mögen, auf das schärfste ab. Tatsächlich vollzog sich durch die deutsche Reformation auf dem Gebiete der K. dasselbe, was sich im Bereich des ganzen Lebens vollzog: eine unermeßliche Stofferweiterung. Hatten sich vorher die edelsten und besten Künstlerkräfte in den Dienst der Kirche gestellt, so warfen sie sich nun in den Dienst der Schöpfung selbst. Damit erweiterte sich freilich die Basis ihres Schaffens ins Unermeßliche, und zugleich wurde das Persönlichste frei zur Eroberung seines eigenen Feldes. Ehedem hatte die K. Jahrhunderte gebraucht, um das Göttliche im Menschen unter dem verengten römisch-kath. Gesichtswinkel zum Ausdruck zu bringen, wo es ja im wesentlichen nur in bestimmten, meist asketisch gefärbten Extraleistungen oder in den biblischen Stoffen seinen kirchlich fixierten Erscheinungsmodus hatte. Jetzt aber warf die Gottheit den römischen Kirchen-

mantel, als für das Leben zu eng und befleckt geworden, ab und erschien ihren Kindern in der ganzen Fülle und Breite der Weltwirklichkeit selbst. Was mußte das für die K. bedeuten, und wie hätte es bedeutungslos für sie bleiben können! ¶ Rembrandt! Mögen die Größten der Renaissance ihm an Monumentalität und Ausgeglichenheit des Schaffens überlegen sein, — an den alles umfassenden Reichtum seiner Ausdruckskraft und Lebensfülle reichen sie nicht heran. In der Renaissance die höchste Steigerung der Kräfte im Ringen mit immerhin sehr beschränkten Stoffgebieten. Hier aber die angespannteste Eroberung aller Dinge und die Eroberung des Menschen selbst, nicht als eines kirchlich-biblischen oder repristinierten antiken Ideals, sondern als einer lebendigen Wirklichkeit mit all ihren Lichtern und all ihren Finsternissen (vgl. Sp. 1416 f). Es liegt auf der Hand, die K. wird fortan ganz andere Zeiträume gebrauchen, um in der ungeheuren Breite ihres Schaffens und ihrer Probleme zu derselben Harmonie und Monumentalität aufzusteigen, die sie ehedem in dem engen römisch-kirchlichen Weltausschnitt erreicht hatte.

Aber mehr. Der schaffende und umschaffende Geist des Protestantismus hat aus seinem religiösen Prinzip des nur in Gott gebundenen und damit für die Welt und das weltliche Handeln freigesprochenen ¶ *Gewissens* auch ein allmählich sich immer bewußter entfaltendes und alles ergreifendes K.*prinzip* geboren. Er hat die Treue gegenüber dem im Gewissen befehlenden Gott und seinem in allen Dingen waltenden Gesetz als oberstes Gesetz alles Schaffens und Lebens proklamiert. Unbewußt war dieses Prinzip natürlich immer irgendwie da und in aller wahrhaftigen Lebens- und Kunstbetätigung mitwirksam. Aber die römische Kirche verengte und verfälschte hier das Beste, und so mußte es, trotz aller Gefahren, die damit gesetzt waren, einen ungeheuren Fortschritt für die Entfaltung des Menschengeistes und alles menschlichen Schaffens bedeuten, als mit Luther der protestantische Mensch auftrat und sich entschloß, fortan aus dem göttlichen Befehlszentrum des Gewissens zu leben und alle Lebensäußerung zu dem werden zu lassen, was sie werden soll: zur lauteren Selbstdarstellung inneren Befehlsempfanges, ob empfangen im Denken oder im Fühlen oder im Wollen. Von hier aus mußte auch die K., kirchliche wie weltliche, eine ständige Neugeburt erfahren. Und wenn auch heute noch die Romantiker nicht ausgestorben sind, die uns für protestantische Kirchenzwecke den Stimmungszauber kath. Dome preisen, den wir natürlich von ihrem eigenen Boden aus sehr wohl zu würdigen wissen, so preisen wir dagegen trotz allem, was er mit Tüncherweiß an „Schönheit" zugekalkt hat, jenen herben, nüchternen Geist der Reformationszeit, auch wo er sich hart und kurzer Dinge zunächst einmal entschloß, diese ganze alte Welt der Kirchenherrlichkeit lieber zu opfern, als durch ihre Art von K. sich wieder in den Geist zurückwerfen zu lassen, der sie gebar.

Es geschah übrigens auch hier nur, was je und immer geschehen ist und geschieht. Denn alle großen Umwälzungen und Erneuerungen im Reiche der Seele pflegen von Bilderstürmen auf der Außenseite begleitet zu sein. Die können eruptiv und brutal auftreten, wie bei allem Puritanismus, oder sich auf dem schonenden Wege allmählicher Umwandlung und bewahrender Pietät, wie Luther ihn empfahl, vollziehen. Immer aber sind sie da, und wir selber stehen wieder mitten in einer seit den neunziger Jahren anhebenden, durch den Krieg nicht unterbrochenen und jetzt wieder schneller schreitenden und hoffentlich ihre Wege immer klarer und sicherer einhaltenden und aus dem protestantischen Grundprinzip geborenen Wandlung. Wenn nicht alles täuscht, so ist der *Wirklichkeitsernst*, der Geist der strengen *Sachlichkeit*, Zweckmäßigkeit und des Respekts auch vor dem Material, der seit drei Jahrzehnten durch unsere Architektur (¶ Kirchenbau: I, 8; II, 9) und durch das ¶ Kunstgewerbe (: 3 c) geht und nach den Krämpfen des ¶ Expressionismus durch die „Neue Sachlichkeit" auch in der Malerei sich wieder Bahn zu brechen scheint, ein tatsächliches Bewußtwerden und Siegen des protestantischen Geistes. Man beginnt allenthalben das ästhetische Verblenden der Dinge mit tiefer Leidenschaft zu hassen. Man fordert wieder, daß andere Innenwelt auch andere Ausdruckswelt gebäre, und erkennt, daß das, was auf dem Boden etwa des Katholizismus und im Zusammenhang mit dem auf Herrschaftszwecke zugeschnittenen Papal- und Priestersystem echter Ausdruck eben dieser eigentümlichen Welt ist, auf den Boden des Protestantismus übertragen, nur Verfälschung, Lüge und Lebensgefährdung bedeuten kann. Der Protestantismus dringt wieder und muß darauf dringen, daß seine Art, Gott, Mensch, Arbeit und Natur zu schauen und zu erleben, auch durch die Künstler in Kirche, Haus und Oeffentlichkeit den entsprechenden und höchstwertigen Ausdruck finde, und er muß rücksichtslos aufräumen lernen mit all jener „christlichen" Scheinkunst, die sich durch Mitschuld der Kirche so breitgemacht hatte und noch nicht ganz überwunden und ausgefegt ist. Mag der „christliche", „biblische", „heilige" Stoff noch so christlich, biblisch und heilig sein, ein Bild wird nicht dadurch zu K., daß es herkömmlich und traditionell geheiligte Stoffe zum Inhalt nimmt. Nur wo ein Künstler das, was an jenen Stoffen seine eigene Seele entzündete, auf wahrhaft künstlerische Art und Weise zum Ausdruck brachte, ist aus dem altgeheiligten Stoff ein neues, lebendiges K.werk geboren. Und je gewaltiger der seelische Gehalt religiöser Vorstellungswelten ist, eine um so gewaltigere Beherrschung der künstlerischen Mittel und Gesetze ist notwendig, wenn ein K.werk daraus geformt werden soll. Eine schlecht gemalte Rübe ist viel erträglicher als eine schlecht gemalte Himmelfahrt. Große Schöpfungen der religiösen Phantasie und große religiöse Geschichtshelden und -situationen von Stümperhänden maltraitiert, das sollte uns allen allmählich unerträglich sein, und derartige „christliche" K. sollten wir uns streng verbitten. Darüber darf aber dies nicht übersehen werden, daß auch die schlichteste göttliche Wirklichkeit, mit Inbrunst und Ehrfurcht umfaßt, mit Ernst und persönlicher Kraft künstlerisch erobert und dargestellt, von dem Gotte zu predigen vermag, den Luther in jeder redlichen Haus- und Berufsarbeit und, vermummt und verlarvt, in jedem Halm und jedem Gräslein schaute. Vielleicht sollte gerade das von denen mehr bedacht werden, die heute für die religiöse Bildkunst und den künstlerischen Schmuck unserer Kirchen mit Recht kämpfen, aber dabei fast ausschließlich die biblischen Stoffe im Auge haben. Gewiß darf diesen ihr bevorzugtes Recht nicht bestritten werden. Aber Natur, Familie, Arbeit — diese drei Neueroberungen des protestantischen Glaubens könnten und sollten den Bildschmuck der protestantischen Kirchen von der stofflichen Seite her bereichern und das Göttliche in den Kirchen vergegenwärtigen helfen. Und wenn die „sakral" Empfindenden unter uns derartiges als „profan" ablehnen, so ist doch noch jede religiöse Reformation stets auch eine „Pro-

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

fanation", d. h. eine Neueroberung des Weltlichen für Gott und die Religion gewesen.

4. Kommen diese Erkenntnisse zu Macht und Geltung, so kommen auch K. und ¶ Sittlichkeit von selber ins rechte Verhältnis. Die Sittlichkeit hat ja zur K. keine andere Beziehung als zum Handeln und Schaffen des Menschen überhaupt. Die Sittlichkeit ist das Reich des Guten und Bösen. Aber dies Reich liegt in uns, und wie wir innerlich sind, so äußern wir uns; wahrhaft oder verlogen, echt oder unecht, gut oder böse. Auch der Künstler steht unter dem Generalwort Luthers: „Nicht die guten, frommen Werke machen den guten, frommen Mann, sondern der gute, fromme Mann macht die guten, frommen Werke." Die Gesinnung eines Menschen wirkt sittlich entscheidend auf sein Tun. Unsittlich werden die K.werke, sobald die Künstler sich die Vorschriften für ihr Schaffen von außenher diktieren lassen, statt den Befehlen ihres Gewissens zu gehorchen. Die K. verfällt der Unsittlichkeit, sobald die Künstler dem Geld, der Mode, dem Zeitgeschmack verfallen und sie den niederen sinnlichen Instinkten zur Dienerin und Aufpeitscherin hergeben. Künstler großen Stiles sind immer nur die gewesen, die nichts wollten, als ihr seelisches Erleben der Welt und des Menschenschicksals zu reinstem, erhabenstem Ausdruck bringen. Nur das war ihre Sittlichkeit. Die angewandte K. ist sittlich, solange sie alle menschlichen Bedarfs- und Gebrauchsgegenstände zweckgemäß, sauber und rein zu gestalten und alles Material, das sie verwendet, ohne Lüge und Imitation durch die Formung zu adeln bestrebt ist. Hier liegt auch die erzieherische Kraft und Bedeutung aller echten K. Der Mensch wird durch den Gebrauch und Umgang mit einer edel und zweckmäßig geformten Welt selber geformt, gebildet und erzogen. Er lernt die gute von der schlechten Form unterscheiden, das Echte vom Unechten, den Kitsch von der K. im unmittelbaren Gefühl sondern, und wird dadurch auch selber zu immer edlerer Formgebung seines ganzen Lebens veranlaßt.

Erziehen kann aber nur, wer selbst erzogen ist, und so wendet sich auch hier die ernsteste Aufgabe des Künstlers auf ihn selbst zurück, auf ihn nicht als Künstler, sondern als Menschen. Er soll gewiß nicht sogenannte „sittliche" oder „fromme" Bilder malen, aber sittlich und fromm soll er alles malen, d. h. ehrlich, treu, mit ganzer Selbsthingabe an die Sache, mit Andacht und Ehrfurcht, mit Gewissenhaftigkeit. Was erlaubt ist zu malen, zu dichten, zu formen, darüber lassen sich keinerlei Vorschriften von außen geben. Die Wachhaltung des sittlichen und künstlerischen Gewissens ist die unerläßliche Voraussetzung alles reinen künstlerischen Schaffens. Wie man aber den Befehlen des Gewissens vertrauen und gehorchen soll, solange man in ihnen nichts als ein Erzeugnis unser selbst oder der geschichtlichen Entwicklung sieht, ist letzten Endes unerfindlich. Was wir selbst erzeugen oder Menschen im Laufe der Geschichte aus sich selbst hervorbringen und hervorgebracht haben, kann der Mensch zu jeder Zeit auch wieder ändern, je nach Bedürfen und Belieben. Hier waltet nichts Unbedingtes. Erst wenn wir im Befehl des Gewissens nicht mehr Menschen und Menschenmache schauen, sondern den lebendigen Gott reden und befehlen hören, dann können wir uns nicht mehr losreden von unserem Gewissen. So gründet die Sittlichkeit der K. in der Gewissenhaftigkeit des Künstlers. Seinem Gewissen verhaftet aber ist am unweigerlichsten der, der im Gewissen seinem Gott und Vater begegnet. So gründet die K. in der Sittlichkeit, die Sittlichkeit in der Religion.

Fr. Naumann: Form und Farbe, 1909; — Derſ.: Im Reiche der Arbeit, 1913; — A. Bonus: Religiöse Spannungen, 1912; — J. Richter: Die Entwicklung des kunsterzieherischen Gedankens, 1909; — J. Langbehn: Rembrandt als Erzieher, 1890; — H. Floerke: Zehn Jahre mit Böcklin, 1901; — K. König: Zwischen Kopf und Seele, 1906; — Derſ.: Rhythmus, Religion, Persönlichkeit, 1908; — Derſ.: Verhandlungen des 24. Deutschen Protestantentages, 1909; — W. Steinhausen: Christentum, Religion und K., 1910; — Willy Lüttge: Religion und Kunst, 1929; — Hebbels Tagebücher, 2 Bde., hrsg. von Fel. Bamberg, 1885; — Leonardo da Vinci: Traktat von der Malerei, hrsg. von M. Herzfeld, 1909; — R. Benz: Die Renaissance, 1914; — A. Volkmann: Vom Sehen und Gestalten, 1912; — H. Muthesius: Kunstgewerbe und Architektur, 1907; — A. Dresdner: Der Weg der Kunst, 1904; — H. Obrist: Neue Möglichkeiten, 1903; — Joachim Konrad: Religion und Kunst, 1929. — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Kunst: IV.

Karl König.

Kunst: II. Religiöse Kunst, geschichtlich.

A. K. der Primitiven; — B. Chinesische rel. K.; — C. Japanische rel. K.; — D. Religiöse K. in Aegypten; — E. Religiöse K. in Babylonien und Assyrien; — F. Indische rel. K.; — G. Griechische und römische rel. K.; — H. Islamische rel. K. — Zur Geschichte der christlichen K. vgl. ¶ Kunst: III. IV; ¶ Altchristliche K.; ¶ Kirchenbau: I. II; ¶ Malerei und Plastik: I—V; ¶ Graphik; ¶ Bibelausstattung; ¶ Kunstgewerbe.

Kunst: II A. Kunst der Primitiven.

Das primitive K.schaffen ist überwiegend religiös gebunden. Noch bei unserer mittelalterlichen K. war dies der Fall. Vor allem ist Gehalt und Bedeutung der künstlerischen Seite religiös bestimmt, während die Art der Darbietung von sozialen Faktoren getragen wird, die Ausführung dagegen von der Art und dem Stand der technischen Kenntnisse abhängt.

1. Die australische Urbevölkerung lebte in nur lose miteinander verbundenen Horden, deren Männer Jäger, deren Frauen Sammlerinnen waren. Hauptsächlich zu den großen Jünglingsweihen fanden sich viele Besucher der Nachbarstämme ein, und diese Feste boten den Anlaß zu mannigfacher K.übung: zur Veranstaltung von Tänzen, zu mimischen Darstellungen und Verkleidungen als (tierische) Ahnengeister, zum Bemalen und Ausschmücken des Körpers, zum Gebrauch von Hölzern und Stäben, die mit bunten Federdaunen geschmackvoll beklebt waren; endlich zum Absingen von Liedern, die Eigenschaften und Verhaltungsweisen von Tieren oder Naturerscheinungen besangen. Außerdem gab es im Zusammenhang mit Jagd, Fang und Sammeltätigkeit eine große Menge von gewöhnlich magisch gedachten Zeremonien, bei denen ein oder mehrere bestimmt und traditionell als Tiere oder sonstige Erscheinungen verkleidete Männer nach festem Ritus bemerkenswerte und für die Menschen wichtig erscheinende Handlungen dieser Tiere oder Wesen mimten, oft begleitet vom Klopfen auf Steinen oder Felsen oder Bäumen durch die alten Männer oder von Absingen gewisser Lieder. Bei einigen Stämmen wurden Figuren in den Sand gezeichnet und mit diesen rituell-mimische Handlungen oder Tänze aufgeführt. Auch auf Holz pflegte man Zeichnungen einzuritzen, krumme Linien, denen man je nach Wunsch eine bestimmte Bedeutung, z. B. als Wasserschlange, Rücken des Emu, Lagerplatz u. dgl. beilegte. In Nord-Australien machen sich starke Einflüsse indonesischer Herkunft geltend. Namentlich treffen wir auf Höhlenzeichnungen mit Menschen- und Tierbildern.

2. Die Südsee-Kunst unterscheidet sich wesentlich von der australischen. Doch müssen wieder innerhalb der sehr verschiedenen Bevölkerungen der

pazifischen Inselwelt Unterscheidungen gemacht werden. Die Wirtschaftstechnik ist allerdings überall hier durch die Anlage von Gärten durch die Frauen bestimmt. Die wesentlichsten Unterschiede rühren hier von den verschiedenen Einflüssen her, die durch die zahlreichen indonesischen Völkerwellen in der Kulturtradition hervorgerufen wurden. Die verhältnismäßig wenig berührten, eigentlich „papuanischen" Stämme, etwa die Bainingleute der Gazelle-Halbinsel von Neu-Pommern, zeigen in der K. ähnliche Züge wie die Australier. Dagegen macht sich in der melanesischen Bevölkerung, namentlich im Zusammenhang mit dem ¶ Totemismus und auf Grund ihrer höheren handwerklichen Technik, eine nach vielen Richtungen hin reichere K.betätigung geltend. Dazu gehört die, teilweise mit verschiedenen Malereien und Schnitzwerken (vgl. Tafel 9, Abb. 1) vervollkommnete Ausgestaltung von Häuptlings- oder Versammlungshallen, die auch als „Gemeindetempel" betrachtet werden können. Die Holzschneidekunst stellt nicht nur prächtige Trommeln, Kanus und Schüsseln verschiedener Art her, sondern auf den Salomons-Inseln werden diese oft sehr geschmackvollen Gegenstände noch mit Perlmutter eingelegt. Ahnen- und Geisterfiguren werden in Holz geschnitzt (vgl. Tafel 9, Abb. 2) oder korbartige Masken unter Verwendung von Rindenstoff für Tänze angefertigt; Schilde und Speere für zeremonielle Zwecke mit bunten Federn u. dgl. geschmückt. Die Musik erhält durch verschiedene Instrumente, namentlich Pfeifen, Flöten, Pan-Pfeifen, Musikbogen, Maultrommel, eine instrumentale Basis. Im mikronesischen und polynesischen Gebiet gelangt namentlich der Hausbau der Großhäuptlinge zu einer von einem eigenartigen Stil getragenen Ausbildung, wie etwa bei den Maori Neuseelands. Die Bearbeitung von Steinen muß sich auf verhältnismäßig weiche Sorten beschränken, findet sich jedoch im Zusammenhang mit den geheimen Gesellschaften z. B. auf der Gazelle-Halbinsel. Ganz eigenartig sind die riesigen Steinfiguren der Osterinsel. **Thurnwald.**

3. Die künstlerische Betätigung der Afrikaner wird, wie alle naturvölkische K., aus vornehmlich religiösen Motiven zu der hohen Produktivität getrieben, die wir immer wieder bestaunen. Aber die moderne Völkerkunde hat gelehrt, daß es keine einheitliche „afrikanische K." gibt. Fast jeder Kulturkreis — also der Kulturbesitz einiger oder mehrerer Völker, der durch historische Geschicke (Zuwanderung, Krieg usw.) einheitlich wurde — hat seine besondere Ausprägung künstlerischer Artung. Je stärker diese Kulturkreise ihrem Wesen nach verschieden sind, etwa durch den Charakter ihrer Wirtschaftsstufe oder Weltanschauung, desto stärker natürlich auch ihre K., denn die primitive K. ist wie überall so auch in Afrika aufs Innigste mit der übrigen Kultur, vor allem dem weltanschaulichen Teil, verbunden. In Afrika steht etwa der Kulturkreis der „Hamiten" oder der afrikanischen Viehzuchtnomaden aufs schroffste den afrikanischen Feldbauerkulturkreisen gegenüber, und die jagdnomadischen, altertümlichen Buschmänner haben sich künstlerisch eine erstaunliche Unabhängigkeit bewahrt. Während man sonst selten ein Zusammengehen von Rasse und Kultur in Afrika feststellen kann, zeigt sich hingegen ein auffälliger Zusammenhang von Rasse und künstlerischer Begabung. So ist die Negerrasse ohne Frage in höchstem Grade zu Greifkünsten, Vollplastik und Relief, befähigt. Die lebensnahe plastische Gestaltung eines Vorwurfs der Natur wird weder von der auffallend unkünstlerischen, höchstens etwas graphisch tätigen Hamitenrasse noch von den ausgesprochen graphisch und malerisch veranlagten Buschmännern erreicht; ja beide Rassen sind ausgesprochen unplastisch begabt. „Negerkunst" ist somit allein „Negerplastik", und diese ist am vollkommensten wieder nur im sogenannten westafrikanischen Kulturkreis. Hier in Westafrika vom Senegal bis Angola und zum Sambesi mit einigen Ausläufern bis zum Rovuma (Ostafrika) erstreckt sich ein kulturell in vieler Beziehung homogenes Gebiet. In weiten Strecken herrscht das ¶ Mutterrecht, bestehen Männer- und seltener Frauengeheimbünde; der Ahnenkult, Geisterkult und Zauberglaube wuchert besonders stark. Der Totemismus und die höhere Mythologie sind hingegen recht schwach entwickelt; Grundlage der Wirtschaft ist der Feldbau. Hier ist die plastische Gestaltungskraft des Negers zu sonst nie mehr erreichter Höhe gelangt (vgl. z. B. Tafel 9, Abb. 3). Die Hauptzentren der bildnerischen Kräfte scheinen an der Elfenbeinküste, am unteren Niger, in Süd- und Mittelkamerun, sowie im südlichen Kongo zu liegen. Ueberall steht hier im Mittelpunkt des Schaffens die Menschengestalt, die als Erinnerungsbild im Ahnenkult kultische Bestimmung hat. Selbst, wenn sie an profanem Gerät, an Löffeln, Harfen, Klimpern, Bechern, Messern u. a. auftritt, schimmert die religiöse Urbestimmung hindurch.

Ganz besonders lebendig wird die Plastik des Westafrikaners durch die ¶ Masken (Tafel 10, Abb. 1), die bei den häufigen Tänzen der Geheimbünde, der Initiationsfeiern, Zauberriten und Totenfeste gebraucht werden. Die Maske steht — wie das Ahnenbild — ganz im Banne des Totenkults, dessen Ideengehalt das Wesen der Maske allein verständlich macht. Die Masken der Joruba, eines der kunstsinnigsten Völker Afrikas, heißen geradezu „egun" nach dem Totengeist, egu-gu. Schon das Ahnenbild zeigt in seinen Proportionen eine Ueberschätzung des Kopfes in seiner oft enormen Größe — eine Folge der Anschauung, daß der Schädel der Sitz stärkster seelisch-magischer Kräfte sei; die künstlerische Wirkung des Gesichtes ist aber durch die Betonung der Körpermasse doch nicht so stark wie bei der Maske, die eben nur als Gesicht zu wirken hat.

Von zwei Seiten her wird das ursprünglich rein sakral-ahnenkultliche Menschenbild mit neuen Bedeutungsgehalten gespeist. Wo der Glaube an die Macht oder Kraft der Substanz stärker ist als die Anschauung von persönlichen Geistern aller Art, wird das Ahnenbild, wie am unteren Kongo z. B., zur bedeutungsarmen Nebensache, und die unter einem Spiegel am Bauchnabel der Figur verwahrte Zaubersubstanz ist für den Erfolg einer Reise, einer Jagd, eines kriminalistischen Vorgehens gegen Diebe oder Ehebrecher allein maßgebend. Anderseits wird die Ahnenfigur in den westafrikanischen demokratischen Dorfgemeinden leicht zum Sippengottsymbol, und wo die im Sudan und am Sambesi seit alter Zeit entwickelten Staatengebilde höheren Formats mit Erbkönigtum, Feudalregime, Erzämtern usw. das westafrikanische Gebiet erreichten (etwa bei den Baluba, Bakuba im Südkongo oder bei den Joruba, Edo-Benin, Aschanti in Oberguinea), da werden die Ahnen der bedeutenden Familien des Herrscherkreises mit den stark aufwuchernden Lokal- und Tätigkeitsgöttern assimiliert, so daß auch die alten Ahnenbilder allmählich zu Götterbildern werden (vgl. Tafel 10, Abb. 2). Häufig sind aber solche Götterbilder im mythologiearmen Afrika nicht. Ausgenommen ist auch stets der oberste, erdenferne Schöpfergott, der ja auch fast nie als Ahne fungiert. Jedenfalls ist der Antrieb zu Götterfiguren stets im Ahnenkult zu suchen. Der Zauberglaube bietet kaum einen wesentlichen Anreiz zur

plastischen Darstellung — abgesehen von einigen Zauberpuppen der mannbar werdenden Mädchen (etwa Bissagosinseln). Stärker künstlerisch aktiv ist schon der Totemismus, der aber zumeist kultlos ist und die Tierplastik leicht der profanen K. überläßt (Grasland von Kamerun).

Die eigentliche westafrikanische Plastik ist eine ausgesprochen mit runden, vollen Formen arbeitende K. Je mehr sie gegen den Sudan, Ost- und Südafrika zu abebbt, werden die Tier- und vor allem Menschenfiguren eckiger, langgestreckter und liebloser in der Behandlung, ja sie verschwinden bei den meisten Völkern ganz. Die pfahlartige Struktur sudanischer Ahnenfiguren ist wohl einer hier bodenständigen Verehrung von Bäumen, heiligen Hainen und Pfählen zu verdanken.

Die hamitischen Viehzüchter Ost- und Südafrikas sind bemerkenswert kunstarm. Die Plastik fehlt, mit Ausnahme einiger Lehmplastiken, ganz; die graphischen Künste sind mäßig entwickelt. Die Religion, die hinter der Wirtschaft im Volksleben weit zurücktritt, hat keinen wesentlichen Antrieb für die K. zu geben vermocht. Die Buschmänner Südafrikas hingegen haben reichhaltige, zum Teil mythologische Gravuren und Malereien an den Felsenwänden ihrer dürftigen Heimat hinterlassen — denn heute ist der Quell ihrer künstlerischen Schaffensfreude versiegt. In der Form, Technik und im Inhalt entsprechen diese Malereien und Einhämmerungen ganz den Produkten der paläolithischen Jäger Westeuropas. Neben dem Alltagserlebnis (Jagd, Sammeln, Krieg, Raub) ist das wunderbar phantastische und seltsam irdische Erleben des Gottes Kaggen, der Gottesanbeterin (Mantis religiosa) und seiner Familie in kleinen Bruchstücken ebenso meisterhaft dargestellt, wie die mannigfachen Verwandlungen von Tier zu Mensch und Mensch zu Tier, von denen der reiche Märchenschatz voll ist. Das gänzliche Fehlen der Plastik erklärt sich aus dem Fehlen des Ahnenkults recht gut. Heute sind die Buschmänner ebenso arm an künstlerischem Werk wie die rassisch mit ihnen in vielem verwandten Zwergvölker Zentralafrikas. **Baumann.**

4. Die religiöse K. der Ureinwohner Amerikas. In dem Körperschmuck und der Verzierung der Geräte sowohl wie in der gesonderten plastischen und malerischen Gestaltung figürlicher Motive ist die Grenze zwischen religiöser und profaner K. sehr schwer zu ziehen. Der ästhetische Sinn drückt sich in beidem aus, aber die magisch-religiöse Seite tritt überall so stark hervor, daß der Ursprung der K.übung ihr vielleicht allein zu danken ist. Nur die bei der Flechterei entstandenen Muster dürften von vornherein profan sein, während z. B. Spielpuppen, selbst wo sie, wie bei den Eskimos und den Karayá Brasiliens, als solche angegeben werden, erst später aufgekommen oder übernommen sein können.

4. a. In Nordamerika decken sich meist die Gebiete hoch entwickelter Plastik mit der Verwendung von Masken. So haben die ¶ Eskimos von Alaska einerseits zahlreiche Elfenbeinschnitzereien und bilderschriftartige Darstellungen auf Knochen und Elfenbein, deren religiöser Charakter selten dargetan werden kann, anderseits aber eine große Mannigfaltigkeit an holzgeschnitzten Masken, die meist die Geister der Schamanen und ihre Wirkung darstellen. Daneben gibt es auch Dämonenfiguren aus Holz, während bei den übrigen Eskimos fast nur vereinzelt Ledermasken vorkommen. Berühmt ist die an Alaska stoßende pazifische Küste durch die monumentalen Holzschnitzereien, Wappenpfeiler und Clantiere der Tlingit, Haida und Tsimschian, durch ihre Schnitzereien in Schiefer und Knochen und durch ihre Flächenkunst auf Geweben und in Malereien, die sich in dem eigentümlichen Stil der Spaltung und Auseinanderlegung von Tierleibern zeigt. Die Darstellungen beziehen sich auf Clanlegenden. Das Maskenwesen ist noch stärker als bei diesen bei ihren südlichen Nachbarn, den Wakaschstämmen entwickelt, die die Masken in ihren Geheimbünden verwenden. In Neumexiko und Arizona ist die religiöse K. an Masken und Götterfiguren außerordentlich stark bei den Pueblo-Stämmen, besonders den Hopi und Zuñi, vertreten, die sie in ihren Ackerbaukulten gebrauchen. Holzmasken hatten auch die Irokesen.

4. b. Unter den amerikanischen Hochkulturen (¶ Amerika: I, 5) sind die religiös zu wertenden, künstlerischen Monumente der Maya in Chiapas, Guatemala und Yucatan am großartigsten. Es sind teils gewaltige mit Reliefiguren und Hieroglyphen bedeckte Säulen, teils Pfeiler, Fassaden- und Wandschmuck der auf Pyramiden errichteten, zuweilen mehrstöckigen Tempel und Paläste. Ihnen gibt die verwandte K. der Azteken und der übrigen Nauavölker auf der Hochebene von Mexiko wenig nach. Zweifellos sind aber bei ihnen Götterbilder aus Stein und Ton mehr als bei jenen vertreten. Eine besondere K.gattung der Naua und der ihnen verwandten mexikanischen Kulturen ist in ihren religiös-kalendarischen, mit bunten Farben gemalten Bilderschriften niedergelegt, während wir von den Maya nur vier solche besitzen. Vereinzelte Stätten zahlreicher gewaltiger Götterstatuen aus Stein sind die Inseln des Nicaraguasees, die Gegend von San Agustin am oberen Magdalena in Kolumbien und Chavin de Huantar im nördlichen Peru. Reich an Goldfiguren religiösen Charakters, die zum Teil in verlorener Form gegossen sind, ist besonders das südliche Costa Rica und das nördliche Panama (Vulkan von Chiriqui), die Gegend von Carthago am Cauca (Gebiet der Quimbaya) und das Hochland von Bogotá (Muisca). Auf dem peruanischen Hochland ist die ausgesprochen religiöse Kunst weniger in den Altertümern vertreten als an der Küste, wo eine Unmenge tadellos erhaltener Figurengefäße und mit zum Teil mythischen Szenen bemalter Vasen in Gräbern gefunden sind. Auch Goldbecher mit plastischem Gesicht, Goldfigürchen, Menschen und Tiere darstellend, und Gewebe mit solchen und mit ganzen szenenhaften Darstellungen müssen dem religiösen Gebiet zugerechnet werden. Endlich ist die berühmte Ruinenstätte von Tiahuanaco am Titicacasee in Bolivien mit ihren großen Steinstatuen, dem Monolithtor mit der Reliefigur des Sonnengottes (vgl. Tafel 10, Abb. 3) u. a. zu erwähnen.

4. c. Von den Naturvölkern Südamerikas sind als Ausdruck religiöser K. fast ausschließlich nur die Masken zu nennen, teils solche aus Holz wie bei den Kágaba in der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien und am oberen Schingú (Bakairí usw.), teils geflochtene oder Bast- und Rindenüberzüge, zum Teil mit modelliertem Kopf aus Baumharz (Zuflüsse des Amazonas: Kobéua, Káua, Juruí, Peba, Tikuna, Bakairí, usw. Karayá; Feuerland: Yagan).

Leonhard Adam: Nordwestamerikanische Indianerkunst, Orbis pictus Bd. 17; — Amerikas Nordwestküste, hrsg. von der Direktion der ethnolog. Abteilungen, Berlin 1883, N. F. 1884; — A. Bäßler: Altperuanische K., 4 Bde., Berlin 1902/03; — A. Basler und E. Brummer: L'art précolombien, Paris 1928; — Franz Boas: Primitive Art, Oslo 1927; — Th. W. Danzel: Mexiko I, II, 1922; — Raf. Karsten: The Civilisation of the South American Indians, London 1926;

— W. Krickeberg: Amerika, in G. Buschans Illustrierter. Völkerkunde I, 1922; — K. Th. Preuß: Monumentale vorgeschichtliche Kunst, Ausgrabungen im Quellgebiet des Magdalena, 1929; — Herbert Spinden: A study of Maya Art, Memoirs of the Peabody Museum of Amer. Arch. and Ethnol. VI, Cambridge Mass. 1913. **K. Th. Preuß.**

Kunst: II B. Chinesische religiöse Kunst.

1. Das künstlerische Handeln hat in China als solches einen rituellen Sinn und daher jedes K.werk auch abgesehen von seinem speziellen Gehalt von vornherein religiöse Bedeutung. Die abendländische Unterscheidung zwischen religiöser und profaner K. ist daher für China nicht anwendbar. Die Haltung, mit der der Ostasiate einem K.werk entgegentritt, kann als kultisch bezeichnet werden. Durch eine eigentümliche Ehrfurchtsgeste wird eine zeremonielle Beziehung geschaffen zwischen Werk und Beschauer, wie sie nur im Rahmen der ostasiatischen Bewußtseinsstruktur möglich ist: der Symbolismus der chinesischen Weltanschauung äußert sich auf philosophischem Gebiet in höchstgetriebenem Formalismus, auf künstlerischem in der eigentümlichen Zeichengebung durch den Pinselstrich in Schrift und Malerei. In China ist die Abstraktion lebensnäher und bildhafter, die konkrete Gestaltung aber formaler und in höherem Grade geistig abgeklärt als im Abendland.

2. So stehen schon die frühesten Werke der chin. K., die großen Tempelanlagen, als gewaltige Symbole des menschlichen Seinsempfindens in der Landschaft. Sie sind keine Fremdkörper in der irdischen Naturwelt, sondern deren geistige Ergänzung, ein Sammelpunkt der Strömungen und Kräfte, die von allen Himmelsgegenden her wirken und in ihrer Gesamtheit Berücksichtigung finden beim Bau eines Tempels, eines Wohnhauses und jeder architektonischen Anlage überhaupt. — Die Gesetze der uralten Naturphilosophie des Yi-king, die im ¶ Taoismus als Feng-shui-Wissenschaft ausgebildet wurden, müssen beachtet werden bei jeder baulichen Umgestaltung der Landschaft. So werden die ältesten Tempel des Kultes der Ahnen und Naturgeister in die vorhandene Umgebung nach geomantischen Regeln (¶ Geomantik) eingeordnet. Ihr Typus ist der des einfachen Holzpfeilerbaues mit früh schon geschweiftem Dach. Die späteren buddhistischen Tempel Chinas schließen sich an die Formen der mehrstöckigen, oft sehr hohen Pagoden an, die ursprünglich symbolischer Ersatz für fehlende und geomantisch an dieser Stelle zu fordernde Berge waren.

3. Die chinesische Plastik hat zwei Quellen: erstens die bodenständige K. der Grab-Beigabe-Figuren der Han-Periode (Tafel 11, Abb. 1), von denen einige erhalten sind, sodann aber die indische K. (s. II F), die mit der Einführung des Buddhismus zusammen einen maßgebenden Einfluß erlangt hat. Nach anfänglichem Nachgeben gegenüber dem westlichen Vorbild setzte bald eine Selbstbesinnung auf die nationale Eigenart ein. Die Zierlichkeit der nach indisch-turkestanischem Muster aus dem Stein gehauenen und überreich geschmückten Felstempel wich den starken und strengen Formen einer rein chinesischen monumentalen Skulptur, die in der T'ang-Zeit zu einer hohen Blüte gelangte und in der japanischen Nara-Plastik (¶ Kunst: II, C 2) ihren Fortläufer fand. — Die spätere Plastik in China leistet Bedeutendes nur auf dem Gebiete der monumentalen Steinskulptur; Steinriesen und Fabeltiere von gewaltigen Dimensionen markieren schon seit der älteren Hanzeit die zu den Kaisergräbern führenden Straßen (Tafel 11, Abb. 3).

4. Die früheste chin. Malerei lehnt sich in der vorherrschenden Darstellung buddhistischer Heiliger vorwiegend an die Freskenmalerei der Höhlentempel Turkestans und damit letztlich an indische Art an. — Was China demgegenüber an Eigenart besitzt, namentlich das Vorherrschen der Kontur auch selbst im farblich reichen Gemälde, leitet sich von der sehr alten chin. Reliefstechnik her, in der Schrift- und Bildsymbol einander nahe verwandt, als in den Stein eingekratzte Linien erschienen. — Kalligraphie und Malerei stehen in China zu allen Zeiten eng beieinander. Das bekundet einmal die bildmäßige Eingliederung der Schrift in fast jedes chin. Gemälde, anderseits der schematisch-schriftartige Charakter aller Linien der Zeichnung. — Ihre klassische Höhe erreichte die figürliche Malerei Chinas mit Wu Tao-tse in der 1. Hälfte des 8. Jhd.s.

5. Gleichzeitig gelangte auch die schon seit dem 4. Jhd. nachweisbare Landschaftsmalerei zur vollsten Entfaltung. Auch sie ist ein Ausdruck der Naturbezogenheit des chin. Geistes und seiner Ehrfurchtshaltung gegenüber den kosmischen Kräften. Darin liegt die pädagogische Bedeutung dieses K.zweiges im Sinne der taoistischen Naturversenkung (vgl. Tafel 11, Abb. 2). In der späteren Malerei der Sung-Zeit (10.—13. Jhd.) tritt die anfangs noch vorherrschende Farbe allmählich ganz zurück; es kommt zur Ausbildung der reinen Tuschmalerei (Tafel 12, Abb. 1). Das Bildformat ist meist die lange Streifenrolle, die allmählich abgerollt und gleichsam „abgelesen" wird. Auch hierin zeigt sich der typische anschauliche Schematismus der chin. K.

6. Die Gerätekunst ist die älteste und die jüngste K. von Bedeutung in China. Schon in den alten Sakral-Bronzen der Han-Zeit (Gefäße für Opferwein und -speisen) ist die Symbolik des Geräts in seiner bestimmten Zweckhaftigkeit in einem Grade erreicht und der Materialcharakter in einer Weise berücksichtigt, wie das nur in der chin. Geisteswelt möglich war. Von diesen frühen Formen her ist dann auch die gesamte spätere Gerätekunst, insbesondere die Keramik bestimmt. In den letzten Jahrhunderten, wo Architektur und Malerei in China verblichen und erstarrten, richtete sich die gesamte Intensität des chin. K.willens auf die vollkommene Gestaltung aller Gebrauchsgegenstände, der kultisch-religiösen im engeren Sinne, bis hinunter zum geringsten Bedarfsartikel des täglichen Lebens. Auch heute noch begegnet hier vor allem chin. K.sinn, sofern das Handwerk noch nicht von der allmählich alles verschlingenden Europäisierung und Mechanisierung ergriffen worden ist.

ERE I, S. 693 ff; — Ernest F. Fenollosa: Ursprung und Entwicklung der chinesischen und japanischen K., 2 Bde., 1913 (in den Einzelheiten veraltet); — Otto Fischer: Die K. Indiens, Chinas und Japans, 1928 (reiches Bildermaterial); — Derſ.: Die chinesische K. (in: Das Licht des Ostens, 1922); — O. Münsterberg: Chinesische K.geschichte, 1910; — Kurt Glaser: Die K. Ostasiens, 1920; — Otto Kümmel: Die K. Ostasiens, 1921; — E. Boerschmann: Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen, 1911—14; — Kurt Glaser: Ostasiatische Plastik, 1925; — A. Salmony: Die chinesische Landschaftsmalerei, 1920; — Otto Fischer: Chinesische Landschaftsmalerei, 1921; — E. Grosse: Die ostasiatische Tuschmalerei, 1922; — Tajima: Masterpieces Selected from the Fine Arts of the Far East, 1908 ff; — Lawrence Binyon: Painting in the Far East, 1912; — Otto Kümmel: Ostasiatisches Gerät, 1925. — Bedeutende Schausammlungen chin. K.: Musée Cernuchi und Musée Guimet in Paris; ferner in Boston, London, Köln, Berlin. **Spiegelberg.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kunst: II C. Japanische religiöse Kunst.

Die allgemeine Abhängigkeit der japanischen von der chinesischen Kultur zeigt sich auch in der K.

1. Nur die Urperiode ist von chinesischem Einfluß frei. Ausgrabungen, besonders in Yamato, haben rohe, unglasierte Tonfiguren zutage gefördert, in Menschen- und Pferdegestalt: Ersatzfiguren für die bis zur Zeit von Chr. Geburt üblichen Menschen- und Tieropfer bei fürstlichen Beerdigungen. — Die älteste kultische Bauform Japans schließt sich an den Hausbau an. Seit dem 5. Jhd. finden sich Tempel oder Schreine für den Kultus von Natur- und Ahnengeistern, für die Religion des später sogenannten „¶ Shinto", meist nur ein holzgefügtes Gerüst mit strohgedecktem Giebeldach. Aus alter Zeit erhalten (d. h. immer wieder an der gleichen Stelle nach dem alten Plane neuerbaut) sind die Tempel von Ise und Izumo.

2. Die Einführung des ¶Buddhismus in Japan aus China bedeutet den Beginn einer großzügigen jap. K.entwicklung. Ein kaiserliches Dekret von 594 befahl den Bau buddhistischer Tempel. Von der ersten gewaltigen Anlage, dem in Holz ausgeführten und 607 vollendeten Tempel zu Horiuji (Tafel 13, Abb. 2), der auch die umgebende Landschaft in die bauliche Gestaltung mit einbezog, ist noch vieles im alten Zustand erhalten. Horiuji diente als Vorbild für alle späteren buddhistischen Tempelbauten, die freilich meist prunkvoller und mächtiger sind, und ist wichtig einmal wegen der zahlreichen Freskenmalereien aus dem 8. Jhd., die noch stark indisch-buddhistische Formen zeigen, anderseits wegen der frühen Plastiken, die hier erhalten sind. Eine schlanke Kwannon-Statue und andere K.werke aus Korea wurden hier aufgestellt, und bald entwickelte sich in der Nara-Periode des 8. Jhd.s eine reiche Skulpturenkunst. Anfangs herrscht noch der Geist der chinesischen Wei-Zeit, später, vor allem in der Heian-Periode des 9. Jhd.s, der der T'ang-Zeit, freilich bei wachsender Selbständigkeit des jap. Elementes. Die buddhistischen Tempelstatuen aus Bronze, Holz, Lack oder Ton, Darstellungen des Buddha, der Bodhisattva, der Kwannon oder berühmter Lehrer und Priester, sind von hieratischer Starrheit und Monumentalität (Tafel 12, Abb. 2).

3. Ein Umschwung vollzieht sich in der Fujiwara-Periode (etwa 900—1200). Im Zusammenhang mit der zunehmenden Volkstümlichkeit des Buddhismus, die auch zu immer größeren Tempelbauten führte, und der individualistisch-nationalistischen Bewußtseinsartung dieser Periode lockern sich die rundlichen, breiten Formen der strengen Nara-Plastik. Die milde, gütige Heilandgestalt des hilfreichen ¶Amida herrscht auch in der Kunst und bringt hier einen neuen, freieren Stil, der Lieblichkeit und Schönheit in Farbe und Form erstrebt. Aeußerste Feinheit zeigt sich in der Porträtkunst dieser Zeit. Nur hier und in der kriegerischen Leidenschaft der übertrieben heftigen Gestalten der vier Himmelswächter, der Dämonen und Tempelhüter findet sich stärkere Bewegtheit, während die amidistischen Kultstatuen in der Kamakura-Periode (etwa 1200—1400) immer mehr erstarren in Ueberfeinerung und Eleganz.

4. Dieser gegenständlich religiösen K. tritt in der Ashikaga-Periode (etwa 1400—1600) eine aus dem China der Sung-Zeit übernommene K.richtung entgegen, die vor allem durch ihren Stil als religiöse K. charakterisiert ist: die aus dem Geiste des Zenismus, des streng kontemplativen Buddhismus (¶ Japan: II, 2), heraus geborene Tuschmalerei, deren wichtigste Eigenart in einem bloß hauchartigen Andeuten des Inhalts, meist allegorisch bedeutsamer Gebirgslandschaften, besteht. Für diese mystische K. ist der leere Raum, d. h. in bezug auf die Zeichnung: das Weglassen gerade das wichtigste. Hauptmeister sind: Sesshû (1420—1507) und sein Schüler Sesson (1450—1506). Im Stil des Sesshû herrschen Sachlichkeit und Selbstbeherrschung vor, bei Sesson Freiheit, Leichtigkeit und Heiterkeit. Später erstarrt die Tuschmalerei in der Massenfabrikation der Kano-Schule. Bilder in Hochformat (Kakemono) und rituell verwendete Setzschirme sind die Haupterzeugnisse dieser K. — Aber auch die hochentwickelte Blumenbinde- und -einsetzkunst, sowie die Gartenarchitektur, für die das Gefällige einerseits, das Wildromantische anderseits Leitmotiv ist, gehört hierher, ebenso die feierlichen Tee-Zeremonien, das „Cha-no-yu", aus dem sich eine kultische Gerätekunst entwickelt hat, für die als Grundprinzip gilt, daß alle Stoffe von einer Vollendung bis zur Unauffälligkeit zu sein haben. — Zenistischen Geist zeigen auch die Nô-Spiele. Für diese rituellen Schauspiele wurden Masken geschaffen, die trotz ihrer großen psychologischen Feinheit doch zurückweisen auf die primitiven, dämonischen Bugaku-Tanzmasken der ältesten Zeit. Letzte Erzeugnisse der jap. Plastik sind die kultisch verwendeten Miniaturpuppen (Netsuke).

5. Die jap. Profankunst nahm ihren Ausgang von der Tosa- oder Yamato-Schule (seit dem 13. Jhd.). Ihre feinlinigen historischen Langbilder (Makimono), meist Darstellungen aus dem dekadenten Hofleben, geben einen vollendeten Ausdruck der menschlichen und tierischen Bewegung. In der Tokugawa-Periode (etwa 1600—1700) wird, im Zusammenhang mit der allgemeinen Demokratisierung des Zeitalters, das Volksleben immer mehr Gegenstand künstlerischer Darstellung. Ukiyoye, d. h. Malerei des lebendig fließenden, aktuellen Lebens, wurde zum herrschenden Stil der jüngeren Tokugawa-Periode (1700—1850). Die Farbenholzschnitte der Ukiyoye-Schule sind in Europa weithin bekannt geworden. In ihnen zeigt sich der Gipfel jap. Profanisierung. Daß auch Profanität eine religionsgeschichtlich wichtige Erscheinung ist, bekunden die zahlreichen Götter-Verulkungen dieser Spätzeit (Tafel 13, Abb. 1). Heute assimiliert sich die jap. K. mehr und mehr den jeweils herrschenden europäischen Stilen. Darstellungen christlich-katholischer Motive finden sich in Japan vorübergehend schon im 16. Jhd.

Außer den in II B genannten Werken von Fenollosa, Fischer, Kümmel, Grosse, Glaser vgl. noch Transactions and Proceedings of the Japan Society, London 34 vol's., 1912 ff; — Ostasiatische Zeitschrift, Berlin 1912 ff (in beiden zahlreiche Einzelaufsätze); — ERE I, S. 773 ff; — M. Anesaki: Buddhist Art in its Relations to Buddhist Ideals, 1915; — O. Münsterberg: Japanische K.geschichte, 2 Bde., 1904; — W. Cohn: Altbuddhistische Malerei Japans, 1921; — O. Fischer: Die japanische K. (in: Das Licht des Ostens, 1922); — K. With: Buddhistische Plastik in Japan, 1920; — Kakuzo Okakura: Die Ideale des Ostens, 1922; — F. Kurth: Der japanische Holzschnitt, ein Abriß seiner Geschichte, 1922; — E. S. Morse: Japanese Homes and their Surroundings, 1895; — F. Baltzer: Das japanische Haus, 1903; — A. Bénazet: Le théatre au Japon, ses rapports avec les cultes locaux, 1901; — J. Dahlmann: Japans Beziehungen zum Westen 1542—1614, 1923; — Friedr. Spiegelberg: Die Profanisierung des jap. Geistes, 1929. — Bemerkenswerte Schausammlungen japanischer K. in Europa: London Paris, Berlin, Köln, Stuttgart und Hamburg. **Spiegelberg.**

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Kunst: II D. Religiöse Kunst in Aegypten.

1. Die aus dem alten Aegypten auf uns gekommenen Denkmäler stammen fast ausschließlich aus Tempeln und Gräbern, so daß man in ägyptischen Museen den Eindruck gewinnt, als ob es nur eine religiöse K. gegeben habe. Dieser Eindruck wird verhältnismäßig wenig verändert werden, wenn mehr Stadtruinen als bisher ausgegraben und weltliche Bauten und Gebrauchsgegenstände in größerem Umfang bekannt werden. Denn die weltliche K. Aegyptens ist von der gleichen Formenwelt erfüllt wie die religiöse. Die Gestaltung der Bauwerke, die Aufteilung der Flächen, die Verwendung von Pylonen, Portalen und Hohlkehlen bis in das K.gewerbe hinein, die Abbildung von Königen und Gottheiten sowie von Symbolen und Amuletten, die Anbringung von Inschriften mit Zauberformeln und Jenseitswünschen — alles dieses geht durch die religiöse wie die weltliche K. und schließt sie zu einer inneren Einheit zusammen.

2. Die in der Frühzeit der ägyptischen Kultur für den Gottesdienst bestimmten Gebäude waren schlichte Hütten aus Holz oder Rohr mit Verkleidung von Schilf, Matten und Lehmbewurf; sie können zwar nur aus späteren Bildern erschlossen werden, scheinen für die einzelnen Götter aber ebenso wie für ihre sonstigen Symbole schon verschiedene Gestaltungen angewendet zu haben. Erst seit der Herstellung in lufttrockenen Ziegeln, später auch in Stein, besonders seit der Ausbildung des Quaderbaues, sind uns frühe Tempelbauten erhalten geblieben. Was aus dem Alten Reich vorliegt, hat eine eigenartige und vom späteren Schema abweichende Gestaltung. Die Sonnentempel der 5. Dynastie bei Abusir, von der Deutschen Orientgesellschaft ausgegraben, liegen am Talrande und bestehen aus einem Taltorbau, einem Aufweg auf die Höhe und einem Tempelgebäude, dessen Mittelpunkt ein offener Hof mit einem gewaltigen Obelisk als Symbol des Sonnengottes bildet.

Göttertempel des Mittleren Reiches scheinen neben anderen auch schon denjenigen Typus geschaffen zu haben, den das Neue Reich ausgestaltet und die Spätzeit oft wiederholt hat. Dieser Typus des Göttertempels liegt nicht am Talrand in einer eigens für ihn angelegten Residenzstadt, sondern erwächst aus einer Kapelle in der Volksstadt, ist also von Häusern umgeben. Ueber die kleinen Wohngebäude erhebt sich sein Portalbau, ein zweitürmiger Pylon, mit Flaggenstangen geschmückt. Hinter ihm breitet sich ein offener Hof, von Säulengängen umgeben, aus. Dann folgt die halbdunkle Halle, deren Dach von enggestellten Säulen getragen wird; gelegentlich erhält sie Oberlicht durch Fenster unter der Decke. Den Abschluß bildet das Allerheiligste mit seinen Nebenräumen, sämtlich fast dunkel. Innerhalb der Umfassungsmauer des heiligen Bezirks haben wir uns Priesterwohnungen, Verwaltungsräume, Werkstätten und Magazine, Scheunen und Viehställe sowie Gärten und anderes Zubehör zu denken; diese Nebengebäude waren aus Ziegeln erbaut und ihre geringen Reste sind kaum untersucht worden.

Außer dem großen Tempel, der geschlossene Außenwände und nur wenige Seitentüren hatte, lagen im heiligen Bezirk Kapellen für Nebengötter, meist im gleichen Massivstil erbaut. An einer kleinen Zahl von Kapellen kennen wir einen Kiosk-Stil, bei dem nur die untere Hälfte der Wand geschlossen, die obere aber offen ist, sodaß das Dach frei auf den Säulen aufliegt. Die innere Ausstattung der Tempel und Kapellen ist uns nur in Bruchstücken erhalten. Die bunt bemalten Wandreliefs, als Gliederung und Belebung der Flächen angebracht, haben vom Pylon und den Außenmauern auf die Stadt hingeleuchtet. Im Inneren der Höfe und Hallen waren sie ein farbiger Schmuck, der seltener mythologische Szenen, d. h. die Götter im Verkehr miteinander zeigte, häufiger den König vor Gottheiten bei der Vollziehung des Rituals (Opferung, Reinigung, Salbung, Kleidung, Speisung des Götterbildes; vgl. die farbig bemalte Bildfolge Tafel 15, Abb. 2). Aber auch weltliche Bildfolgen mit den Taten des königlichen Erbauers, besonders seinen glücklichen Kriegen, daneben auch Jagden, nehmen einen bedeutenden Raum unter den Tempelbildern ein. In den Räumen haben Statuen gestanden: von Gottheiten, die der König mit dem Gesicht des Stifters weihte, für jede Gottheit mit dem ihr eigenen Typus des Körpers, Kopfes (menschlich oder tierisch), Kopfschmuckes usw.; von Königen, die sich als Diener des Tempelherrn oder der Tempelherrin verewigten, in feierlicher Haltung thronend oder den Göttern ein Opfer darbringend oder von ihnen Leben, Reinheit o. ä. empfangend; endlich auch von Privatleuten, denen die Aufstellung einer Statue, und zwar von anderem Typus als die Götter- und Königsfiguren, wegen irgendwelcher besonderer Leistungen gestattet wurde. Zu diesem Außenschmuck der Tempel kommen Altäre, Untersätze für die Götterbarken, Schreine für Götterbilder und andere Behälter aus Stein oder Holz. In die Kapellen sind von Privatleuten bronzene Götterbilder geweiht worden, die gewerbsmäßig nach bestimmten, schulmäßig überlieferten Typen gegossen sind.

3. Die Aegypter haben in vorgeschichtlicher Zeit zur Bestattung ihrer Toten anfangs Gruben im losen Wüstensand ausgehoben und die Leiche in Hockerstellung beigesetzt (¶ Begräbnis: I). Allmählich wurde die Grube ausgemauert, entwickelte sich zu einem Raume, erhielt eine hinabführende Treppe und bildete sich zuletzt zu einem unterirdischen Hause mit Zimmern und versenkter Sargkammer aus. Die Friedhöfe, die am Wüstenrande angelegt und oft in den Felsen getrieben waren, wuchsen sich zu Städten aus, die wie Ansiedlungen mit Straßen angelegt waren. Einzelne Friedhofsgrundrisse sind als städtebauliche K.werke mit rechtwinklig sich kreuzenden Straßenzügen entworfen. Die einzelnen Gebäude enthalten oberirdisch einen Raum oder eine Zimmerfolge zum Darbringen der Opfer für den Verstorbenen; Wasser und Brot, dann auch weitere Speisen, wurden auf einer Opfertafel vor einer Statue niedergelegt (auf der Opfertafel Tafel 15, Abb. 1 sind die Speisen dargestellt). Diese Statuen der Grabbesitzer, für die aus religiösen Gründen Porträtwahrheit gefordert und mehr oder weniger verwirklicht wurde, sind nach bestimmten Typen (schreitend, sitzend, hockend, schreibend, lesend; Einzelfiguren oder Familiengruppen) gearbeitet und haben uns die wertvollsten Denkmäler ägyptischer Plastik geliefert (Tafel 14, Abb. 1). An den Wänden der Zimmer sind Bilder in bemaltem Relief oder in reiner Malerei auf Gipsgrund angebracht, in denen nur selten ein Opfer vor Göttern, meist Bilder des Grabherrn und seiner Familie angebracht sind, oft mit Wiedergabe des Lebens im Hause und auf dem Acker, in den Werkstätten, Schreibstuben und Viehställen. Ein Zimmer dieser oberirdischen Folge enthält den senkrechten Schacht zur Sargkammer, in der außer einem Sarge, oft einem kunstgewerblichen Meisterstück (vgl. Tafel 14, Abb. 3), Beigaben zur Belebung des jenseitigen Daseins mitgegeben waren (Modelle, wirkliches Gerät und Amulette), auch diese oft erlesene Prachtstücke. An dem Grabe ist häufig ein Grabstein auf-

gestellt worden, dessen bildlicher und Schriftschmuck, nach herkömmlichem Schema entworfen und mit technischem Können ausgeführt, uns manches Beispiel für die Fähigkeiten der ägyptischen Zeichner und Steinmetzen gebracht hat (Tafel 14, Abb. 2).

Königliche Bestattungen haben uns Gräber und Beigaben von höchster Pracht und Kostbarkeit überliefert. Das Grab ist wie ein Palast ausgestaltet, und die Beigaben sind zum Teil in der Tat der Einrichtung des königlichen Palastes entnommen. Eine wirkliche Vorstellung einer ungestörten königlichen Beisetzung haben wir erst in den letzten Jahren durch die Auffindung des Grabes des Tut-anch-Amon in Theben (Oberägypten, um 1350 v. Chr.) gewonnen. Dort ist die Leiche zu einer Mumie hergerichtet, die mit ihrem Schmuck selbst schon ein K.werk ist. Der goldene Sarg, die goldene Maske, zahlloser wertvoller Schmuck und die Umhüllung des Sarges und der Eingeweidekrüge durch Baldachine hat uns die wertvollsten und schönsten Beispiele des ägyptischen K.gewerbes gebracht. Ein Teil ist für die Beisetzung angefertigt, gehört also unmittelbar der religiösen K. an; ein anderer war zuvor in Benutzung und ist dann nach dem Tode des jungen Königs in das Grab gestellt worden. Die künstlerische Einheit dieser beiden Gruppen nach Form, Dekoration, Symbolen und stilistischer Gestaltung ist augenfällig.

4. Die Hersteller der ägyptischen K.werke sind uns so gut wie vollständig unbekannt. Wir wissen von Schulen, in denen Baumeister, Bildhauer und Maler, Tischler, Gießer und Handwerker aller Art für Tempel- und Grabgerät ausgebildet wurden und tätig waren. Wir beobachten sie am königlichen Hofe, wo sie für den Herrscher und seine Umgebung arbeiteten; wir kennen sie in den Tempeln als Angestellte der Priesterschaft; wir sehen zuweilen aber auch freie Künstler und Handwerker, die in eigenen Werkstätten ohne Bestellung für den Verkauf geschaffen haben. Sie alle sind es, die gemäß einer straffen und aus den Archiven immer wieder erneuerten Tradition den Stil der ägyptischen K. ausbildeten, umgestalteten und durchfeilten.

Dieser Stil der religiösen K. Aegyptens ist zusammen mit seinem Ideengehalt von weiter Wirkung auf die Länder des Altertums gewesen. Er zog den Nil aufwärts in den Sudan hinein, westwärts zu den Libyern, nordwärts nach Kreta und den anderen Inseln, ostwärts nach Syrien, wo er mit den künstlerischen Ausstrahlungen von Babylon, Kleinasien und den Inseln zusammentraf. Dieser Stil, der etwa von 3000 v. Chr. bis einige Jahrhunderte n. Chr. gelebt hat, ist stets einheitlich und geschlossen geblieben. Er mußte mitreißen, weil er sich auf allen Gebieten künstlerischer Gestaltung in der gleichen Formensprache äußerte. Ihm wohnte eine seltene innere Kraft inne, eine überzeugende Größe der Linien und ein wirkungsvolles Geschick für die Gestaltung und Gliederung von Flächen, eine bedeutende Wucht seiner Dekoration mit monumentaler Wirkung seiner einfachen und flächenhaften Farben, endlich eine sich einprägende Ausgeglichenheit des Aufbaues der architektonischen und plastischen Formen. Alles dieses trug ihn im Altertum zusammen mit den Gottheiten und dem Totendienst der Aegypter über die ganze antike Welt — und macht ihn heute wieder zu einer Quelle, aus der lebendige Kraft für die Künstler und Kunstgewerbler unserer Zeit strömt.

Außer der allgemeinen Literatur zu ¶ Aegypten: I. II. vgl. H. Kees: Aegyptische Kunst, 1926. **Roeder.**

Kunst: II E. Religiöse Kunst in Babylonien und Assyrien.

1. Infolge der Entdeckung der ¶ Sumerer als Gründer der Kultur in Mesopotamien (um 3500 v. Chr.) ist die Bezeichnung der Kultur als die der Babylonier und Assyrer allein ungenau, weil Babylonien erst seit 2150 eine Rolle spielt, nachdem vorher, um 2800 v. Chr., die Akkader als erstes semitisches Volk die sumerische Kultur Mesopotamiens beeinflußt hatten. Die Kultur- und K.geschichte wird daher in die sumerisch-akkadische (1.) und die babylonisch-assyrische (2.) Periode eingeteilt, deren Wendepunkt die Zerstörung Babylons durch Hethiter und Kassiten, um 1850, bildet. In der 1. Periode herrscht das Prinzip der plastischen Darstellungsweise vor, das sich durch Vorliebe für Rundplastik und selbständige Reliefstelen kundgibt. Die 2. Periode zeigt einen dekorativen Zug, in Anlehnung an die Bau-K. bei der Innendekoration der Wände durch reliefgeschmückte Orthostaten (Wandplatten), durch Einbeziehung der Reliefstelen und Rundbilder in die Architektur. Der Künstler gibt die wirkliche und charakteristische Form des Objekts und seiner Einzelteile, die er erst dann zu einem Ganzen zusammensetzt. Das K.wollen verbietet jede Darstellung der nur scheinbaren, aber unwirklichen, durch die Perspektive hervorgerufenen Schrägansicht des Objekts. Diese von den Sumerern geprägten Stilprinzipien bestehen bis ans Ende der K. des alten Mesopotamien fort.

2. Götterbilder sind bisher nicht im Original gefunden, soweit sie aus Gold-Elfenbein und edlen Steinen bestanden, dagegen Steinbilder, meist aber Abbildungen auf Reliefs und Siegeln. Aeußere Abzeichen charakterisierten die Götter: die Hörnerkrone, bei einigen Völkern aber auch die Barttracht. Die alten Sumerer, selbst an Kopf und Bart völlig rasiert, hatten andersgestaltete Götter mit Schopf und langem Kinnbart; die Neusumerer (um 2600—2300) hatten Götter mit gleicher Tracht, dazu aber noch Schnurrbart und Fliege. Die semitischen Völker dagegen bildeten ihre Götter nach sich selbst, die Amoriter (Hammurapi) mit Schopf und Vollbart, aber mit ausrasierten Lippen; die späteren Babylonier und die Assyrer mit Schopf, Vollbart, Schnurrbart und Fliege, was sie selbst trugen (Tafel 17, Abb. 6. 7). Die Aramäer hatten dieselbe Tracht wie die Altbabylonier, auch bei den Göttern. Die Götter der Hethiter waren meist rasiert, wie sie selbst. Das Gewand der Götter ist altertümlich, zuerst ein langer schurzartiger Rock, seit 2800 ein volanttragendes Kleid (Tafel 17, Abb. 4), den altsumer. Zottenröcken (Tierfellen) nachgeahmt, was sich in spätester Zeit findet, traditionell beibehalten (Tafel 17, Abb. 6). Um 1000 ff sind die Gewänder phantasievoll ausgestattet mit großen Scheiben, Sternen und Ornamenten. Die Götter sitzen oder stehen, nur ihr Symbol (s. 4) oder die Beischrift macht sie erkennbar; seit dem 2. Jahrtausend stehen sie auf Tieren oder Postamenten (Tafel 17, Abb. 6). Die Tiere, vielfach Fabelwesen (s. 3), sind böse dämonartige Götter, die sich der Gott nach dem Mythos im Kampfe unterworfen hat (vgl. Tafel 17, Abb. 5). Der Sieger steht auf dem Besiegten. Sicher ist das bei Marduk, dem Gott von Babylon, auf dem „Drachen zu Babel", dem Schlangentier Tiâmat. Manche Götter haben gleiche Mischwesen, also wohl auch gleiche Mythen; dann entscheidet das Symbol in der Hand des Gottes seine Deutung. Außer dem uralten Gottesbild stellte man Wiederholungen der Statue im Tempel auf, z. B. fand man im Nabu-Tempel in Kalchu (Nimrud) vier gleich-

artige Nabustatuen aus derselben Zeit (um 800), — der Gott mit Hörnerkrone, ohne Symbol, die Hände gefaltet, nur durch die Inschrift benannt. Nicht anders war eine Wiederholung der Statue der Ischtar von Ninive, völlig nackt, die Hände zusammengelegt, aus dem 11. Jhd. Die sumer. Könige waren wohl göttlicher Abkunft, aber nicht ihnen, sondern ihren Statuen wurden göttliche Ehren zuteil. Anders die semit. Akkader, die selbst als Götter auftraten, mit Hörnerkrone als Abzeichen. Die sumerischen Könige aller Zeiten trugen gelegentlich Perücke und falschen Bart als Schutz gegen Dämonen und Unterweltsgötter (Tafel 16, Abb. 2), was in altbabylon. Zeit beibehalten wurde. Allein die Könige von Ur ließen sich bei Lebzeiten als Götter verehren. Im 2. und 1. Jahrtausend ist das nicht bezeugt, nur den Statuen und Königsstelen zollte man göttliche Ehren.

3. Neben den Bildern der großen Götter gab es solche von niederen göttlichen Wesen, die aus Tier und Mensch, aus verschiedenen Tieren, mitunter auch mit einem künstlichen Bestandteil, Nagel und Säule, gebildet wurden, Mischwesen. Der geflügelte Mensch (Engel) ist erst eine Erfindung der 2. Periode, vorher völlig unbekannt. Ein großer Gott legt, wenn er gegen ein geflügeltes Mischwesen kämpft, Flügel an, will er nicht in diesem Kampf unterliegen. Im allgemeinen aber sind Mischwesen von niederem Charakter, und deshalb den rein menschlichen Göttern, die in Mesopotamien seit sumer. Zeit das Vorbild der Götter abgaben, an Stärke unterlegen, im Gegensatz zu Aegypten. Aus den Kampfszenen, die auf Siegeln usw. dargestellt sind, ist der feststehende Grundsatz erkennbar, daß ein Mischwesen, je mehr Menschliches es besitzt, um so stärker, um so besser, um so wohlwollender für den Menschen ist. Je mehr Tierisches es aber an sich hat, wenn es gar aus verschiedenen Tieren zusammengesetzt ist, um so böser, gefährlicher; es wird zu einem unheil- und krankheitbringenden Dämon, wie z. B. der Pazuzu (Tafel 16, Abb. 6). In der 1. Periode gab es verhältnismäßig wenig Mischwesen, z. B. einen geflügelten löwenköpfigen Drachen mit Löwen- und Adlerfüßen und Vogelschwanz (Tafel 17, Abb. 5). Der Löwe kämpft gegen einen Wisentstier, dem ein menschenartig gebildetes Gesicht gegeben ist (Tafel 17, Abb. 2). Von Bedeutung ist in sumer. Zeit der Adler mit Löwenkopf, der Repräsentant des Landes Sumer ist und bei allen Städtewappen über andern Tieren schwebt, die das Spezialwappen einer Stadt vorstellen. Die Stadt Ur in Chaldäa hat als Wappentier den Wisentstier (Tafel 16, Abb. 4 unten), Uruk (Erech) den Hirsch, Umma (Dschocha) den Steinbock, Lagasch (Tello) den Löwen. Mit sumer. Kultur verschwinden diese Wappen. Im 2. Jahrtausend vermehren sich die Mischwesen bedeutend durch den Einfluß Aegyptens (Eroberung von Syrien im 15. Jhd.), z. B. der Sphinx (Löwen-Stierkentaur), während die Sphinx im Westen, Syrien und Kleinasien eindringt (Tafel 16, Abb. 4, 2. Reihe). Die bekannten assyr. Torkolosse sind vor dem 15. Jhd. nicht vorhanden. Geflügelte Mischwesen, besonders mit menschlichen Körperteilen sind zum Fliegen in der Luft, als Windgötter, dargestellt. In dem Skorpionsmenschen (Tafel 16, Abb. 6, 5. Reihe) vermutet man ein Abbild des Tierkreisbildes.

4. Die Götterſymbole (¶ Symbole) spielen schon früh eine Rolle, da sie zur Charakterisierung der Götter dienen. Die Hörnerkrone (Tafel 17, Abb. 6. 7) war das Abzeichen des Gottes überhaupt. Der Polos, mit Federn besetzt, kam im 2. Jahrtausend auf. Bei den ältesten jüngst in Ur ausgegrabenen altsumer. Funden (um 3300) spielt die achtblätterige Glückssternblume eine Rolle (Tafel 16, Abb. 4 unten), auch bei Spielbrettern als günstiges Feld und im Haarschmuck der Königin verwendet. Der Leopard (ebda.) ist vielleicht Symbol des göttlichen Königtums. Der schiffartig schwebende Halbmond (Tafel 17, Abb. 5. 6. 7), Sterne mit Strahlenbüscheln treten auf; im 2. Jahrtausend, vermutlich durch die Kassiten, nimmt die Darstellung der Götter durch Symbole überhand, namentlich auf den sogenannten Grenzsteinen (Tafel 16, Abb. 6). Venusstern, Mond und Sonne (mit Strahlen) in der oberen Reihe; drei Hörnerkronen auf tempelartigen Thronen, die oberste Göttertrias in der 2. Reihe; Schaufel des Marduk, Keilschriftgriffel des Nabu, das Türangelband der Sarpanitum auf Thronen in der 3. Reihe; Adler- und Löwenkeulen, ein Pferdesymbol in Aedikula, ein Rabe auf Stange in der 4. Reihe; Göttin Gula mit Hund, der Skorpionsmensch in der 5. Reihe; und Stier mit Blitz (Wettergott Adad), Schildkröte, Skorpion und Lampe (Feuergott) in der untersten Reihe geben ein Beispiel. Aus assyr. Zeit findet sich die Kuh mit säugendem Kalb, das Siebengestirn, die geflügelte Sonne, die Schaufel, der Griffel, der Fisch zwischen den Gestalten verstreut (Tafel 17, Abb. 6. 7). Diese Abzeichen vertreten die Götter. Bei den Beschwörungsreliefs sind sie in der obersten Reihe anwesend.

5. Die ältesten bekannten Verehrungsstätten der Götter sind die sumerischen Tempelberge, von denen der Turm zu Ur am besten erhalten ist; der „Turm zu Babel", mit seinen 7 Stockwerken der berühmteste Turm, ist aus Keilschriftbeschreibungen wiederherzustellen. Bergartig mit geböschten Seitenflächen stieg er in 6 Stockwerken bis 75 m empor und trug oben den Tempel von 15 m Höhe, zusammen 90 m hoch und ebenso breit. Der Tieftempel ist erst aus später Zeit genauer bekannt. Der babyloniſche Tempel hatte ein Vestibül, das in einen Hofraum führte, gewöhnlich auf einen der zwei Portaltürme des Tempeleingangs zu, hinter dem ein Breitraum, die Vorzella, und ein zweiter Breitraum, die Hauptzella mit Kultbild in der Nische, lag. Mitunter befand sich aber der Tempel an einer Seite des Hofs, und gegenüber dem Vestibül des Hofes führte ein zweites Torgebäude zum Hofe wieder hinaus, d. i. der Prozessionstempel, den die Prozession auf diesem Wege durchzog. Nebenräume für Priester und den Tempelschatz, bei großen Tempeln auch für Pilger, zogen sich um den Hof. Der ähnlich gestaltete aſſyriſche Tempel hatte aber den Unterschied, daß die Zella als langer Tiefraum mit Götterbildnische an der hinteren Schmalseite gebaut war. Die Außenfront war durch Rillen gegliedert, vor den Portaltürmen standen Standarten der Götter. Innen- und Außenraum hatten keine Beziehung aufeinander. Die ¶ Orientierung der Tempel in Mesopotamien ist wie bei allen Gebäuden, Straßen, Stadtanlagen übereck und zwar nach den dort herrschenden Windrichtungen vollzogen, NW („Günstiger Wind"), NO („Gebirgswind"), SO („Wolkenwind"), SW („Sturmwind"). Die ältesten Bauten, die Königsgräber von Ur (3300) sind nach NW orientiert. Das Leitmotiv war dabei die Offenbarung der Gottheit durch den Windhauch, und zwar Unterweltsgötter nach SO (Enki, Ea, Ozean), Kriegsgötter nach SW (Wüstensturm), Sonnengötter nach NO (Marduk), SW (Nabu); die Eigenschaften der Winde bzw. der Götter, die Richtung des Auf- oder Unterganges der Gestirne (Sonne) waren dabei maßgebend. Nur im späteren Assyrien ist allgemein die

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Orientierung nach NW („Günstiger Wind"), wohl mehr aus praktischen Gründen üblich. Außer in Tempeln verehrte man die Götter in Bergen, Quellen und Höhlen, wo die Könige Stelen und Denkmäler aufstellten. Tropfsteinhöhle und Karstquelle setzte man durch Aufstellen von Denkmälern in engste Beziehung zueinander, wie bei der Tigrisquelle und der Quelle von Iwris im Taurus. Im Meere wuschen die Könige Assyriens die Waffe des Gottes Asur und machten ihm das Meer untertan.

6. Als Priester fungierten die gelehrtesten Männer des Landes, vor allem aber der König, kraft seines Hoheprieseramtes als König. Der König vollzog Gebete (Tafel 17, Abb. 4), gab Trankopfer (Tafel 16, Abb. 4 oben) und Tieropfer (Tafel 16, Abb. 2). Der assyr. König betete, den Königshut auf dem Kopfe, die rechte Hand erhebend, zur Faust geballt, mit dem Zeigefinger auf die Gottheit weisend (Tafel 17, Abb. 6.7). Das Opfer vollzog der König barhaupt, in der Linken die Königskeule, in der Rechten eine Art Bumerang, zum Ritus gehörig, haltend (Tafel 16, Abb. 5). Die Sitte der Sumerer, sich völlig zu rasieren, galt auch in spätester Zeit für die Priester (Tafel 16, Abb. 1), die die sumer. Sprache und sumer. Ritual erlernten. Aber es gab auch bärtige Priester (Tafel 16, Abb. 3). Auch die Laien durften sich der Gottheit nahen, auf assyr. Siegeln ist nicht selten auch die Frau als Beterin oder Opferbringende dargestellt, was ihre freie Stellung im Kult zeigt. Charakteristisch verschieden ist die Haltung der linken Hand bei Gebet und Opfer: beim Gebet nach oben geöffnet als empfangende Gebärde („gib"); beim Opfer mit der inneren Handfläche nach unten als auf die Opfergabe hinweisende Geste („nimm"). Als Opferspenden gab man außer Tieren, Wein und andern Lebensmitteln auch Terrakotten hin, die für den Kriegsgott Ninurta in altbabylon. Zeit Wagen, in neubabylon. Zeit aber Reiterfiguren darstellten, mit der Entwicklung der Kriegstechnik Schritt haltend. Bei Göttinnen aber weihte die Frau nackte Frauengestalten aus Ton, oft mit einem Kind an der Brust (Tafel 17, Abb. 1.3), die die Opfernden selbst vorstellen sollen — eine Hörnerkrone als Abzeichen der Göttin (s. 4) fehlt stets. Es sind wohl Weihungen als Dank für die glückliche Geburt.

Allgemeine Literatur: E. Unger: Sumerische und akkadische K., 1926; — Derselbe: Assyr. und babylon. K., 1927; — AOTB, 1927²; — B. Landsberger: Babylon.-assyr. Religion (Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hrsg. von H. Haas, 1925); — M. Jastrow: Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, 1912; — B. Meißner: Babylonien u. Assyrien II, 1925; — A. Jeremias: Handbuch der altoriental. Geisteskultur, 1929²; — Im Einzelnen vgl. E. Unger in: RLV, 1924 ff, „Altar", „Baukunst", „Glyptik", „Götterbild", „Göttersymbol", „Gründungsurkunde", „Kunst", „Kunstgewerbe", „Mischwesen", „Opfer", „Religion", „Tempelturm", „Wappen"; — L. W. King: Babylonian Boundary Stones, 1912; — F. Steinmetzer: Die babylon. Kudurru (Grenzsteine), 1922 (Studien zur Kultur und Geschichte des Altertums XI, Heft 4—5); — T. Dombart: Der Sakralturm I, Ziggurat 1920; — R. Koldewey: Die Tempel von Babylon und Borsippa, 1911; — E. Unger: Die Wiederherstellung des Turms zu Babel (Forschungen und Fortschritte II, 1926, Nr. 21); — J. Hunger und H. Lamer: Altorientalische Kultur im Bilde (Wissenschaft und Bildung Nr. 103), 1923²; — B. Meißner: Grundzüge der babylon.-assyr. Plastik (Der Alte Orient XV, Heft 1—4); — H. Prinz: Altorient Symbolik, 1915; — L. Curtius: Studien zur altoriental. K. (SAM Phil.-hist. Kl. 1912); — E. Unger: Das Weihbecken des Gudea an Ningirsu (Altoriental. Texte und Untersuchungen II, Heft 2—3, 1921). **Unger.**

Kunst: II F. Indische religiöse Kunst.

1. a. Die älteste, literarisch bezeugte Religion Indiens, die der Veden (¶ Vedische usw. Religion), schließt bildende K. von ihrem Dienste aus. Ihr Opfergerät ist schmucklos. Der Gott wird nicht im Bilde verehrt, sondern in seiner nur der inneren Schau gegebenen unsichtbaren Anwesenheit. Die Form solcher Schaubilder als Selbstoffenbarungen des Gottes vor dem inneren Auge des Sehers, der seine Nähe zu erzwingen vermag, ist vornehmlich in den Schilderungen der vedischen Hymnen festgelegt, deren richtige Rezitation den Gott unsichtbar zum Opfer herbeiruft. Vielleicht gab es daneben auch die Möglichkeit, den Gott in ein symbolisches Objekt zu bannen, das aber formal keine Beziehung zum Schaubilde aufzuweisen brauchte und für den Charakter des vedischen Kults bedeutungslos war. — Das tier- und menschenhaft gestaltete Kultbild entstammt nicht dieser Religion arischer Einwohner, sondern der vorarischen Religion Indiens und geht — wie die mit ihm verbundenen Anschauungen in den späteren indischen Mythos — in die große Verschmelzungsform arischer und vorarisch-indischer Religiosität ein, als welche der ¶ Hinduismus anzusehen ist. Hauptklassen vorarischer Götter, die seit Beginn erhaltener ikonographischer Ueberlieferung bezeugt sind und im Bestand heutiger Volksreligion fortleben, sind Baumgöttinnen, Yakschas (Dämonen von zwiespältigem Wesen: unheimlich oder freundlich als Genien des Gedeihens und Wohlstands) und Nâgas (Schlangenwesen der Erde und des Wassers, das Element des Lebens und der Unsterblichkeit ist, Genien der Fruchtbarkeit). Dazu wohl eine weibliche Fruchtbarkeitsgöttin, die im Hinduismus als Glücksgöttin Schrî Lakschmî einerseits, als göttlich-weltzeugende Urkraft (schakti) anderseits fortlebt. Sie sind bezeugt in Bildwerken der Maurya- und Schungazeit (320—73 v. Chr.).

Der ¶ Buddhismus übernimmt diese vorarischen Volksgötter wie die Gestalten des vedisch-brahmanischen Pantheons als vorgefundenen Bestand der zu überwindenden Scheinwelt. Seine K. weist ihnen als Hütern seiner Heiligtümer (Torwächter), als Beschützern des Buddha (Schlangenkönig Mucalinda), als huldigenden, Erlösung suchenden Wesen einen bevorzugten Platz an. Mit seinen Denkmälern hebt einstweilen die nach mancherlei Einzelfunden früherer Epochen leidlich geschlossene Folge religiöser Kunstdenkmäler an. Auch der vedische Sonnengott Sûrya und der Götterkönig Indra finden sich als Torwächter des ältesten buddhistischen Höhlenklosters (Bhâjâ, 3./2. Jhd. v. Chr.). — Der ältere Buddhismus (Hinayâna) kennt bis etwa Christi Geburt kein Kultbild. Der ins Nirvâna entschwundene ¶ Buddha wird in seinen Reliquien, die in Kuppelgräbern (stûpa; Tafel 18, Abb. 2) beigesetzt sind, oder im bloßen Symbol des Nirvâna, eben dem stûpa, verehrt, ferner im Baume der Erleuchtung und seinen Ablegern, im Symbol des ¶ Rades, oder auch (wie Hindugötter) in hinterlassenen Fußabdrücken. Erst die Entfaltung des Mahâyâna-Buddhismus schafft das Buddhabild, das, vom Hinayâna übernommen, in dessen Bereich (heute: Ceylon, Siam, Birma) heimisch wird. In der Epoche der Kuschan-Fremdherrschaft (etwa 50 v. Chr. bis 3. Jhd. n. Chr.) bringt Nordindien im rein-indischen Mathurâ und im hellenisierten Gândhâra unabhängig voneinander zwei Typen hervor, die, miteinander verschmolzen, die Grundlage der späteren Entwicklung des Buddhabildes für den gesamtbuddhistischen Kulturkreis über Zentralasien bis nach China und Japan und von Vorderindien nach Tibet, Hinterindien,

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Ceylon und Java bilden. Die exoterische Seite des Mahâyâna als breite Volksreligion gläubiger Hingabe an übermenschliche Erlöser (bhakti) mag zur Entwicklung des Buddhabilds beigetragen haben, aber erst die dogmatische Wendung esoterischer Mahâyânalehre — daß der Weltenwandel der Buddhas so unwirklich wie die durchwandelte Welt sei: ein bloßer Schein überweltlicher Buddhaweseneit, der in die Welt des Scheins hinabfällt, — rückte den „Erloschenen" auf eine Stufe mit der Scheinwelt und machte seine leibhaftige Darstellung im Umkreis ihrer Gestalten möglich.

Die geschlossene Reihe hinduistischer Götterbilder beginnt mit erhaltenen Tempeln der Guptazeit. Unter älteren Einzelfunden sind Lingams (Phallus) beachtenswert (darunter einer aus dem 1. Jhd. v. Chr. mit zweiarmigem Schiva) als Zeugen der Uebernahme vorarischen Göttersymbols, dessen Verehrer im Veda als Feinde Indras genannt sind. Lingam ist das verbreitetste Kultsymbol Schivas in der Gegenwart (vgl. Tafel 19, Abb. 4).

1. b. Seiner Form nach ist das Kultbild künstlerischer Freiheit entrückt, wird nach kanonischer Tradition gestaltet. Im Hinduismus gilt es als Nachahmung von Bildern, die in der Götterwelt entstanden, und entspricht aufs Genaueste den Gestalten, in denen das Göttliche sich selbst begnadeten Frommen (Heiligen und Yogin) offenbart hat. Seine Form (Gestalt, Proportion, Gesten, Kostüm, Attribute, Gefolge) wird in den Kompendien der Sektentradition (Purânas und Tantras) und den Lehrbüchern des K.handwerks (Schilpaschâstra) gelehrt. — Der Typ des Buddhabildes entwickelt sich aus dem Inbegriff der Schönheitsmerkmale des „vollkommenen Menschen" (mahâpuruscha), an denen der Erleuchtete auf seinem Erdenwandel zu erkennen ist. Ihnen (die auch für viele Götterbilder maßgeblich sind) liegt ein Körperideal des alten Kriegeradels vermählt mit Zügen des vollkommenen Yogin zugrunde. Die Legende berichtet von Buddhabildern, die zu Lebzeiten des Erleuchteten an Höfen seiner königlichen Anhänger (Bimbisâra von Mâgadha, Udâyana von Kauschâmbî) entstanden seien.

Ikonographie. Götter des Hinduismus (oft kenntlich an der Brahmanenschnur, die von der linken Schulter zur rechten Hüfte läuft): Brahmâ: vierköpfig, auf Lotussitz oder Wildschwan als Reittier. Haar in Flechten zur Krone aufgebunden, oft vierarmig, Attribute: Wasserschale, Rosenkranz (Tafel 18, Abb. 5). — Vischnu: Tierhaft gestaltet: Schildkröte (kûrma) und Fisch (matsya) sind selten; häufig als Eber (varâha), die Erde aus dem Weltmeer hebend; als Mannlöwe (nrisimha) aus einer Säule brechend oder den Widergott Hiranyakaschipu zerreißend. Menschenhaft: als Zwerg (vâmana; Tafel 18, Abb. 4) sich (achtarmig) zum Allwesen auswachsend, auf der Weltschlange ruhend (Tafel 18, Abb. 3) und Brahmâ auf dem Lotus, der seinem Nabel entwächst, tragend; als Krischna mit Hirtenflöte (Tafel 18, Abb. 6), Hirtinnen und Kühen oder (gern knabenhaft) den Siegestanz nach Ueberwindung des Schlangenkönigs Kâliya tanzend; als Râma (zweiarmig wie Krischna) mit Bogen und Köcher. In vielen anderen Aspekten seines Wesens menschhaft-vierarmig stehend (Tafel 19, Abb. 1) oder auf dem Vogel Garuda reitend mit den Hauptattributen: Wurfring (Diskus), Keule, Muschelhorn, Lotus, die je nach seinem Aspekt sich verschieden auf die Hände verteilen. — Schiva (oft am dritten Auge in der Stirnmitte kenntlich): vierarmig als Tänzer (Natescha), auch im Fell des erschlagenen Elefanten-Widergottes tanzend, bärtig mit hochgeflochtenem Haar als brahmanischer Asket oder geistlicher Lehrer; im kosmischen Lingam sich offenbarend, dessen Größe Brahmâ als Schwan, Vischnu als Eber nach oben und unten umsonst zu ermessen trachten (Tafel 19, Abb. 3); vielarmig im Kampfe mit dem Widergott Andhaka; sitzend mit seiner Gattin Pârvatî auf dem Berge Kailâsa, oder mit ihr und dem Sohne Skanda; mit Vischnu vertikal-hälftig (Vischnu links) in eine vierarmige Gestalt vereint als Hari-Hara, oder ebenso mit seiner Gattin als „Halbweib" (Ardhanârî): Einheit der mann-weiblichen Polarität der Welt in ihrem göttlichen Ursprung (Tafel 19, Abb. 2). Reittier: Stier; Waffe: Dreizack; häufiges Abzeichen: Schädelkränze, das abgeschlagene fünfte Haupt Brahmâs. — Neben dieser „Dreigestalt" des Göttlichen erscheinen seltener Indra (auf dem Elefanten reitend), Sûrya (auf vier- bis siebenpferdigem Wagen). Von Schiva untrennbar: Skanda (Kriegsgott, Sohn Schivas, auch Kârtikeya, Kumâra, Subrahmanya genannt) auf dem Pfau reitend; Ganescha (Gott der Wohlfahrt und Schreibkunst, Sohn Schivas) an Elefantenkopf und Reisschale kenntlich, auf einer Ratte reitend, sein Rücken zeigt eine drohende Fratze. — Göttinnen: Sarasvatî, Göttin der Rede, an der Laute kenntlich, gehört in Brahmâs Sphäre, begleitet auch Vischnu, Schrî-Lakschmî, Gemahlin Vischnus, alte Göttin der Fruchtbarkeit und Feuchte, dann des Glücks, thront auf Lotus, von wassersprengenden Elefanten flankiert. Schivas Gemahlin ist aspektreich als Umâ-Pârvati (Tochter des Himâlaya), Durgâ, Kâlî, Tschâmundâ mit schivaitischen Emblemen, Vischnus Waffen, reitet auf einem Löwen. Zwanzigarmig als Tschandî im Kampfe mit tiergestaltigem Widergott trägt sie die Embleme aller Götter. In erotischer Pose mit Schiva vereint als Sinnbild göttlicher Einheit mann-weiblicher Polarität oder der Einheit des überweltlich-ruhenden Gottes mit seiner weltschaffenden Kraft (schakti).

Aeußerlich monotoner, im einzelnen ebenso kompliziert und bedeutungsvoll wie diese (hier nur in Hauptgestalten umrissene) Gestaltenwelt des Hinduismus ist die Ikonographie des Buddhismus. Hauptgestalten: die Buddhas (allgemein am Mönchsgewand, das meist die rechte Schulter bloß läßt, kenntlich und an einigen Zeichen des mahâpuruscha: Schädelauswuchs [uschnîscha], Haarwirbel zwischen den Brauen [urnâ], stilisierten kurzen Lockenwirbeln und langgezogenen Ohren) in Yogahaltung oder seltener mit herabhängenden Füßen sitzend oder stehend, mit vielerlei Handgesten (mudrâ): mit Schwurgeste die rechte Hand zur Erde streckend, in schenkender Geste abwärts öffnend, schutzverleihend ihre Fläche aufrichtend, meditierend beide Hände flach auf den Schenkeln breitend oder die Finger zum Kreise schränkend. Bodhisattvas (werdende Buddhas als Genien der Barmherzigkeit und Helfer des Welterlösungswerks) meist jünglingshaft in Mönchstracht oder reichem prinzlichem Schmuck, stehend oder zwanglos sitzend, an Krone, Schmuck, Fläschchen der Erquickung kenntlich (Tafel 18, Abb. 1). Das große Gefolge von Schutzgottheiten hinduistischen Ursprungs trägt überwiegend schivaitische Embleme. Im tantristischen Buddhismus durchdringen sich buddhistische und hinduistische Symbolwelt.

Neben Bildern aus Stein, Holz, Stuck, Leder (zumeist mit Stuck überzogen und bemalt), aus Metall (oft vergoldet), die in kleinem Format auf Hausaltären, größer in Tempeln fungieren, spielen Gelegenheitsschöpfungen für die tägliche Dauer einer Kultübung (aus Lehm geformt, mit Sandel- und anderen

Pasten oder farbigen Pulvern gemalt) eine große Rolle. Neben dem figuralen Kultbild (pratimâ) steht, im späteren Hinduismus reich bezeugt, das rein lineare Schema (yantra), in das der Gläubige mit Yogaandacht die Gestalt des Gottes mit seinem Gefolge hineinschaut, und das mandala (vom Tantra-Buddhismus übernommen), das den figuralen Gehalt innerer Schau malerisch in das lineare Schema aus konzentrischen Drei- und Vielecken, Ringen und Lotusblüten eingegliedert: sichtbare Anweisung zur Entwicklung des inneren Schaubilds der Gottheit. Alle drei Arten Kultbild sind yantra = „Werkzeug", um die Gottheit, aus dem Herzen des Gläubigen herausgestellt, zwecks Andacht in sich aufzunehmen. Höhere Form der Verehrung verzichtet auf das anschauliche Kultbild als Haltepunkt der Andacht zugunsten rein innerer Schau.

2. Kultbau: Im ältesten Bestande buddhistisch (Maurya/Schungazeit): 1. Kuppelbau (stûpa, dhâtugarbha, Dagoba, Pagode), Reliquienbehälter, von Steinzäunen mit Schmucktoren umgeben, deren Reliefs vornehmlich Verehrung buddhistischer Symbole, Szenen aus dem Leben Buddhas und seiner früheren Existenzen (Jâtaka) darstellen. — 2. Rechteckige (oft apsidale) Pfeilerhallen (caitya) mit Halbtonnendach (als Nachahmung gleichzeitiger Freibauten in Fels gehauen) aus tunnelförmigen Hütten (wie heute noch bei den Todas der Nilgiris gebräuchlich) entwickelt, mit Stûpa als Kultobjekt und Pfeilerhallen am Eingang. — 3. Klosteranlagen mit zentraler rechteckiger Halle, von Zellen umlagert (vihâra). — Der hinduistische Tempel stellt die Welt des in ihm verehrten Gottes dar: den Berg, den er bewohnt (Kailâsa, Meru) oder seine wagenförmige Seligenwelt (ratha, vimâna), die Paläste, Pavillons usw. beherbergt. Er ist darum oft terassenförmig mit Fenster- und Häuser- (pancarâm) Friesen geschmückt und mit Reihen von Göttern und Seligen bevölkert. Seine Form ist aus Dorfstempelhütte, caitya-Typ und Prozessionswagen entwickelt. Hauptbauteile: Cella (garbhagriha) mit Hauptkultbild, in Nordindien durch hohe Schichtkuppel (schikhara) gedeckt (Tafel 19, Abb. 5), Torhalle (antarâla), Versammlungshalle (mandapa); in südindischen Tempeln dazu ragende Torbauten (gopura) als Darstellungen der Götterwelt (Tafel 19, Abb. 6).

A. K. Coomaraswamy: History of Indian and Indonesian Art, 1927 (deutsche Ausgabe, 1927 besorgt von H. Goetz), daselbst weitere Literatur; — Helmuth v. Glasenapp: Indien, 1925; — Derſ.: Heilige Stätten Indiens. Die Wallfahrtsorte der Hindus, Jainas u. Buddhisten, 1928; — Gustav Mensching: Zur Phänomenologie des Buddhismus. Originales Bildmaterial für die Glaubensgedanken des Buddhismus, 1929; — Otto Fischer: Die Kunst Indiens, Chinas und Japans, 1928 (sämtliche mit reichem Bildmaterial); — Zur Funktion des Kunstbilds vgl. Heinrich Zimmer: Kunstform und Yoga im indischen Kultbild, 1926. **Zimmer.**

Kunst: II G. Griechische und römische religiöse K.

1. Die bildende K. kann in zweierlei Verhältnis zur Religion treten: a) als Dienerin des Kultus, sie erfüllt mit ihren Werken dessen äußere Bedürfnisse, während umgekehrt ihre Stoffe, Gattungen und ihr Umfang vom Kultus her bestimmt werden; b) als Ausdruck und Vergegenwärtigung des Religiösen: sie wird durch die nur ihr eigentümlichen Mittel zur Vermittlerin und Deuterin religiöser Ideen und Stimmungsgehalte, während umgekehrt ihre eigene Gestaltung durch die Spannweite des Religiösen zur Weltgestaltung wird („religiöse K." im engeren Sinne). Für die Griechen bis zum Ende der klassischen Epoche war die Gemeinschaft, das Geschlecht, die Polis überpersönlichen, göttlichen Wesens; göttlichen Ursprungs alles, was sie erhielt und zum erhöhten Bewußtsein ihrer selbst führte: die Formen des Kultus, Sitte, Dichtung und K., Vernunft, Erkennen und ihr Gegenstand: das Sittliche, das Schöne, die Natur. Ihre K. hat zum erstenmal beide Möglichkeiten des Verhältnisses zur Religion erfüllt.

1. a. Die einfachste und älteste Form des gr. Heiligtums (Temenos) bestand aus hl. Bezirk und Altar. Vom Ende des 8. Jhd.s ab konnten hierzu noch das Kultbild und der Tempel treten. Die monumentale K. der Griechen ist in dem Raum des Temenos entstanden. Aus dem einfachen Opferaltar entwickelte sich bis zum 2. Jhd. v. Chr. der architektonische Typus des Monumentalaltars, auf dessen Stufen sich die Priester und die Vertreter des Volkes der Stätte der hl. Handlung näherten. Die älteren Namen für das plastische Standbild, βρέτας („Gegenstand der Verehrung"), ἕδος (= τὸ ἱδρυμένον; beides für die Kultstatue), ἄγαλμα („Gegenstand der Freude" sc. der Gottheit; für die Votivstatue, später auch für jedes Standbild sakraler Bestimmung), bezeichnen den religiösen Zweck, den es erfüllte, oder die kultische Handlung, durch die es seine religiöse Bedeutung erhielt. Die einzige Bezeichnung, die von einem ästhetischen Merkmal genommen war: ξόανον (sc. βρέτας), blieb vorzüglich dem archaischen Kultidol vorbehalten, jedenfalls der Kultstatue, die in Bronze, Goldelfenbein und Marmor in der klassischen Epoche eine immer bedeutendere und größere Gestaltung erfuhr (Tafel 20, Abb. 1). Daneben erfüllten geweihte Statuen von Gottheiten, Priestern und Priesterinnen, Jünglingen und Mädchen und ganze Statuengruppen in kostbarem Material die Heiligtümer. In diesen und in den Standbildern gymnischer Sieger, die ebenfalls im Temenos aufgestellt wurden und Weihgaben zum Dank für den Sieg waren, fand die gr. K. ihre fruchtbarsten Aufgaben. Der Wunsch, die innere Nähe zur Gottheit zu versinnbildlichen, führte zu einer weiteren großen Gattung, dem Votivbild in Relief und Malerei, das in beredter Mannigfaltigkeit die Beziehungen zwischen Stifter und Gottheit schildert (Tafel 21, Abb. 2). In Reliefbildern, welche die Stelen mit öffentlichen Urkunden bekrönten und im Temenos aufgestellt wurden, weihten Volk und Stadt ihre staatlichen Akte der Gunst der Götter.

Der dorische Peripteraltempel (Tafel 22, Abb. 1) und seine Abwandlungen jonischer und korinthischer Ordnung vereinigen größte Einfachheit des statisch-architektonischen Grundgedankens mit feinster, das Walten gesetzmäßiger Kräfte zur Anschauung bringender Durchbildung der Verhältnisse. Er ist ein rein idealer, über das Leben und die unmittelbaren Bedürfnisse des Kultus erhobener Organismus. Aus ihm und seinen Vorstufen sind weitere sakrale (und profane) Architekturformen entwickelt: die Schatzhäuser, Propyla, Hallen. Er ist, neben dem ebenfalls dem Kultus dienenden Theater, der einzige und zugleich der größte und fruchtbarste monumentale Bautypus, den die gr. K. geschaffen hat. Seine Metopen, Giebel, Friese, Innenwände gaben Raum für die Darstellung von Götter- und Heroenmythen in Relief, plastischen Gruppen und Malerei. Tempel, Altar, Propylon, Hallen, die einzelnen Teile des Temenos wurden, wo die Voraussetzungen hierzu gegeben waren, vom 3. Jhd. ab einer strafferen axialen Gruppierung und räumlichen Durchgestaltung unterworfen: von der Bewegung des Tempelinneren auf das Allerheiligste hin wird das ganze Temenos

ergriffen, ordnet sich ihr unter und variiert sie in der mannigfachsten Weise (Demeterheiligtum in Pergamon; Zeustempel in Megalopolis; Baalbek). In der späteren Antike konnten solche Bezirke förmlich zu Museen religiöser K. werden (z. B. Heraheiligtum in Olympia).

Neben dem Temenos war das Grab von Bedeutung als Pflanzstätte der K. Die Ahnen wurden zu Schutzgeistern des Geschlechts, der Stadt, des Landes und genossen einen Heroenkult unter ähnlichen Formen wie die Götter. Ueberall wurden Heroa, oft in Form von Rundtempeln errichtet. Auf kleinasiatischem Boden entstand im 4. Jhd. v. Chr. aus lokaler Ueberlieferung in Verbindung mit gr. und fremden Formen ein neuer Typus für das Grab des heroisierten Dynasten (Nereidenmonument, Mausoleum). Die Form des Grabtempels konnten in Kleinasien auch die seit prähistorischer Zeit nachzuweisenden und gerade im Osten mit reichem Bildschmuck versehenen Sarkophage annehmen (Tafel 22, Abb. 2). Auch die einfachen Grabstelen, die schon vom 6. Jhd. ab, dann vor allem in der 2. Hälfte des 5. und 4. Jhd.s Bilder des Toten oder seiner Familie zeigten, erhalten ihren tieferen Sinn von dem Gedanken der Heroisierung her (¶ Heroen): der Erhöhung und Vergegenwärtigung des Toten, der Verklärung des Vergänglichen ins Unvergängliche (Tafel 20, Abb. 2). Zarter und schwebender hat die K. kaum jemals Gefühl und religiöse Stimmung gegenüber dem Tod erfaßt als in den feinen Bildern auf Tonlekythen des 5. Jhd.s, die man den Toten mit ins Grab gab.

1. b. Von einer religiösen K. im engeren Sinne kann erst vom Ende des 6. Jhd.s, vom Uebergang zur frühklassischen Epoche ab gesprochen werden. Ein neuer Begriff des Menschen, der Polisgemeinschaft, des Sittlichen, ein neues Kultur- und Nationalbewußtsein verwandelten das Leben von Grund aus; und dies Sichselbsterleben des neuen Geistes schuf erst die Basis, auf der sich die Einheit des polisstaatlichen, des religiösen, des künstlerischen, des rationalen Erlebens und Denkens für kurze Zeit voll verwirklichen konnte. Während der plastische Schmuck archaischer Tempel und Monumente in seiner Mannigfaltigkeit bunten Bilderbüchern glich, ordneten sich jetzt die Darstellungen zu festen Zyklen, vornehmlich um große Heldengestalten wie Herakles, Theseus. Diese Tatenreihen bildeten den objektiven Schicksals- und Erfahrungsstoff, an dem sich die Gestalt des Heros formte, jetzt Träger sittlich-religiöser Normen. Aus der unübersehbaren Fülle von Sagen wurden einzelne Mythen, die den Geist der Zeit besonders rein aufzunehmen fähig waren, herausgehoben und allmählich zu monumentaler Bedeutung erhöht: die Gigantenschlacht der Götter, der Kampf der Lapithen gegen die Kentauren, der Griechen gegen die Amazonen, die Eroberung Trojas durch die Griechen (= nicht zufällig das Programm der Metopenbilder des Parthenon), die Bestrafung der Niobe, die Helden und Büßer in der Unterwelt. Erhielt so die Heldensage aus der geistig-sittlichen Erfahrung der Polisgemeinschaft neue Inhalte, so trat sie auf der anderen Seite in ein neues Verhältnis zum Religiösen, dem sie durch Ursprung und Szenarium von jeher aufs nächste verwandt war. Die Heroen, Herakles, Theseus, Triptolemos, Pelops, Perseus, wurden zu Sendlingen der Götter, zu Vollstreckern ihres Willens; die Konflikte und Spannungen des Schicksals fanden erst in der höheren Schicht des Göttlichen und der Religion Lösung und Ausgleich (Tragödie). Der Heroenmythos wurde zur heiligen Geschichte. Ein durch die religiösen Gedanken verknüpfter Zusammenhang verband Leben, Heroenmythos und Götterherrschaft. Götter, Heroen und Sterbliche vereint zeigte der Ostfries des Parthenon (Tafel 20, Abb. 3). Es war ebensosehr Ausdruck dieser inneren Tektonik des Weltgefühls wie der äußeren Tektonik der Giebelgruppe, wenn seit dem Beginn des 5. Jhd.s in der Mitte der Giebelbilder die Gottheit erscheint: Urheber, Lenker und Richter (Olympia, Parthenon). Niemals so sehr wie im 5. Jhd. haben Religion und Mythos die gegenwärtige geistige Form des Daseins bei den Griechen gebildet. Die K. wurde für einige Jahrzehnte die Verkünderin einer religiös-sittlichen Weltanschauung tragischer und (Phidias) epischer Färbung. Ihre größten Meister waren der Maler Polygnot und sein Kreis (Athen, Platää, Delphi), die Meister des Zeustempels von Olympia, Phidias.

Auch der Gottesbegriff hatte sich in diesem Entwicklungsprozeß, in dem das Religiöse noch einmal zum Ferment eines Weltbildes wurde, gewandelt. Als das Wesentliche erschien der neuen Frömmigkeit das eine Göttliche, und trotz seiner Brechung in den einzelnen Göttergestalten als sittlich-geistige Macht. Zum erstenmal hat die gr. K. das göttlich Vollkommene mit dem vollkommen Schönen gleichgesetzt. In den Götterbildern der Meister von Phidias bis Lysipp bedeutet jeder neue Schritt eine neue Enträtselung des Schönen, eine neue geistige Vertiefung. Von der Polisgottheit des 5. Jhd.s führte der Weg bis zu dem mit der innersten Seele Zwiesprache haltenden Götterbild des 4. Jhd.s (Tafel 20, Abb. 1). Die Entwicklung der Götterideale in der gr. K. war geknüpft an die allmähliche Individualisierung des religiösen Erlebens (¶ Griechische Religion).

Die Auflösung der Poliskultur im Verlauf des 4. Jhd.s entzog auch der religiösen K. ihren Boden. Individualisierung und Romantisierung des Traditionsgutes charakterisieren die religiöse Entwicklung der folgenden Jahrhunderte. Die neuerwachende und durch fremde Elemente genährte ¶ Mysterien-Frömmigkeit hat keine neue religiöse K. hervorgebracht, wohl aber im Verein mit anderen ähnlich gerichteten Zeittendenzen die Form der Weiterbildung des Ueberkommenen beeinflußt. Die monumentalen Altäre und Heiligtümer hellenistischer Zeit betonten den Weg zum Göttlichen (s. oben), das Kultbild suchte durch neue künstlerische Darstellungsformen einen neuen Zugang zu dem religiös ergriffenen Gemüt. Der Mythos war nicht mehr Gegenwart und Realität, sondern wurde, wo er nicht einfach zur Geschichte und Dichtung herabsank, eine Tatsache ferner Vergangenheit, Gleichnis, Parabel, Allegorie, in der sich ein göttlicher Weltplan oder eine individuelle Heilsbotschaft offenbaren konnte. Hier knüpft die römische K. der späteren Antike an.

2. a. Die religiöse K. der Römer war, was ihren Umfang und ihre Gattungen anlangt, zum Teil durch die Etrusker völlig abhängig von der griechischen. Die Kultbilder unterscheiden sich im allgemeinen nur durch den dogmatischen Apparat — und nicht einmal immer — von den griechischen. Es ist jedoch auch hier entscheidend, daß die röm. K. schöpferisch erst auftrat in der letzten Phase der gr. Weltkunst und daher deren Gedanken weiterentwickelte. Statt der Kultstatue begegnet, z. B. im Mithrasdienst, das Kultbild in Relief und nach neueren Funden auch in Malerei: an Stelle der leibhaftigen Gegenwart der Gottheit tritt die Darstellung des göttlichen Wirkens, an Stelle der Einheit des Göttlichen in seiner endlichen Erscheinung seine Auflösung

in eine unendliche Transzendenz.— Neben der Verwendung des hellenistischen Typus für den Tempel vom 2. Jhd. ab (Tafel 21, Abb. 1) war der auf italischer Grundlage in Anlehnung an frühgriechische Architektur entstandene mittelitalisch-tuskanische Tempel weiter im Gebrauch, der sich von jenem in der Anlage der Säulenvorhalle, den Verhältnissen, der Raumbildung und durch das primitive Holzdach grundsätzlich unterschied. Von größerer Bedeutung ist das erste Auftreten der Basilika als Kult- und Versammlungsraum der Verehrer um 80 v. Chr. in dem kunstgeschichtlich noch längst nicht ausgeschöpften Heiligtum der Fortuna zu Praeneste. Der hier uns zuerst entgegentretende Saalbau mit Apsis scheint mit der noch reichlich unklaren Entwicklung gr. Mysterienheiligtümer im Zusammenhang zu stehen. — Die Aufstellung von Weihgeschenken künstlerischer Form im Heiligtum wurde erst unter gr. Einfluß üblich. Doch hat das mannigfach wechselnde Verhältnis von Stifter zu Gottheit niemals einen so selbständigen und artikulierten künstlerischen Ausdruck gefunden wie in den Gattungen gr. Votive. Ebenso entwickelten sich die Elemente der Grabkunst, Sarkophag, Grabaltar, Monumentalgrab, Gruft, unter stärkstem, meist unmittelbar von Großgriechenland herüberwirkendem Einfluß. Nur in den runden Grabbauten (Caecilia Metella, Mausoleen des Augustus und Hadrian) und in den Sarkophagen, die auf dem als Bett gebildeten Deckel oft den oder die Toten darstellen, leben vielleicht noch altitalische Gedanken fort.

2. b. Die spezifisch altröm. Religiosität hat keine eigene religiöse K. hervorgebracht. Der Reichtum der Heiligtümer der frühen und mittleren Kaiserzeit an Statuen und künstlerischem Schmuck bedeutet ein Fortleben und eine Wiedererweckung gr. Gebrauches. Welche Wirkung diese K. noch haben konnte, zeigt die olympische Rede (XII) des Dion von Prusa. Es ist die allgemeine spätantike Entwicklung, die sich im Gewand der röm. K. darbietet. Von Bedeutung ist das starke Hervortreten von allegorischer Erfindung und allegorischem Beiwerk an sakralen und sepulchralen Denkmälern. Allegorisch, von einem tatenreichen, reinen Leben, von Ueberwindung des Todes und von der Gunst der Götter redend sind auch oft die mythischen Bilder, welche Grabstelen, Grabkammern, Reliefsarkophage des 2. und 3. Jhd. n. Chr. schmücken: z. B. Orpheus, Heraklestaten, Hippolytos, Endymion, Adonis, Persephone, Alkestis. Aehnlich aufzufassende Bilder und Darstellungen aus dem Bereich des Mysterienglaubens finden sich an den Wänden öffentlicher und geheimer Kultlokale. Unter einem allgemeinen Erlösungsdrang ordneten sich die alten heiligen Geschichten zu neuem Sinn und wurden zu Sinnbildern neu geglaubter Heilstatsachen. Der Uebergang zur frühchristlichen K. vollzog sich ohne Bruch.

G. Rodenwaldt: Die K. der Antike, 1927 (Propyläen-K.geschichte III). — K.geschichte in Bildern: Fr. Winter: Das Altertum*; — Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hrsg. von H. Haas: A. Rumpf: Die Religion der Griechen, 1928; — J. Leipoldt: Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums, 1926; — M. Fraenkel: De verbis potioribus quibus opera statuaria Graeci notabant, 1873; — G. Rodenwaldt: Das Relief bei den Griechen, 1923; — Fr. Studniczka: Das Wesen des tuskanischen Tempelbaues (Antike IV, 1928); — R. Delbrück: Hellenistische Bauten in Latium, 1907 und 1912; — G. A. S. Snijder: De symbolica Phaetontis fabulae interpretatione apud Romanos (Mnemosyne 55, 1927); — A. della Seta: Religione e arte figurata, 1912.

Bernhard Schweitzer.

Kunst: II H. Islamische religiöse Kunst.

1. Isl. K. ist fast immer religiöse K. in demselben Sinne, wie etwa unsere europäische mittelalterliche K. ihrem Zweck und Inhalt nach im wesentlichen eine religiöse gewesen ist (vgl. ¶ Kunst: IV, 3; ¶ Malerei und Plastik: I). Wie das Leben des Muhammedaners bis in neueste Zeit mit der Religion aufs innigste verbunden war, so stand auch jede K.äußerung, mochte der Zweck auch ein profaner sein, im Zeichen des Glaubens. Am deutlichsten wird dies, wenn man sich vergegenwärtigt, daß fast alle isl. K.leistungen auf dem Wege einer Stiftung, einer religiösen Stiftung entstanden sind. Es gilt dies nicht nur für die Kultbauten im engeren und engsten Sinne, nicht nur für deren Einrichtungen und Geräte, für die hl. Schriften und Bücher, sondern auch für jeden anderen, der Allgemeinheit dienenden Zweckbau, für wissenschaftliche und profane Schriften, für Eß-, Trink- und anderes Gebrauchsgerät, sobald es nur irgendwie über die einfache bloße Gebrauchsform hinausgeht. Als Stifter erscheint in erster Linie der Herrscher, dann auch seine Großen, als Nutznießer die Allgemeinheit, das Volk. Die Stiftung geschieht „Im Namen Gottes" (bismillah) und ist durch Aufschriften in diesem Sinne fast immer bezeichnet.

2. a. Die religiöse Baukunst ist am augenfälligsten durch die ¶ Moschee als den hervorragendsten Kultbau vertreten. Als Stiftung ist die Moschee in ihrer höchsten und großzügigsten Ausgestaltung vielfach mit einem ganzen Komplex der Allgemeinheit dienender Anlagen verbunden, die sonst auch für sich, architektonisch selbständig vorkommen können. In erster Linie ist neben der Moschee die Medrese als kultisches Lehrgebäude von Bedeutung, deren Kreuzform für eine ganze Klasse von Moscheebauten bestimmend wurde. Aber auch die anderen, dem Volkswohl dienenden Nutzbauten, wie Elementarschulen und Bibliotheken, Unterkunftshäuser (Hane), Armenhäuser, Volksküchen und Spitäler erscheinen trotz ihres profanen Zweckes durchaus als religiöse Stiftungen im Sinne der Erfüllung sozialer Gebote, wie Beherbergung der Fremden, Almosengeben, Speisung und Tränkung der Armen, Krankenpflege u. dgl. Als eine der großartigsten derartigen Anlagen, in der die Verbindung mit Lehrmoschee und Grabbau des Stifters bezeichnend ist, sei der 1284—85 errichtete Muristan (= Hospital) des Sultans Kala'un in Kairo angeführt. Auch die selbständig oder in Verbindung mit den Moscheen errichteten Warmbäder („Hammam") und Brunnen gehören, schon auf Grund der mohammedanischen Reinigungsvorschriften, welche die Waschung in stehendem Wasser verbieten, zu den religiösen Einrichtungen. Die ersteren sind meist prächtig ausgestattete Stiftungen, technisch in der Art römischer Thermenbäder, architektonisch aber durchaus selbständig mit polygonen und kreuzförmigen Räumen. Die Brunnen weisen als Waschbrunnen in den Moscheen („Schadrowan"), als Auslauf- und Trinkbrunnen („Sebil", vgl. Tafel 23, Abb. 2) an Plätzen, Straßen und Gebäuden besonders reiche künstlerische Gestaltung auf und werden vielfach von eigens dazu angestellten Priestern bedient.

2. b. Neben der Moschee und den der Allgemeinheit dienenden Stiftungen ist als besonders ausgeprägte Art des Kultbaues der monumentale Grabbau zu nennen. Dem im Orient besonders starken Glauben an die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Grabes entsprechend, mit der ursprünglich auch der Gedanke des Fortlebens zusammenhängt, erhielten die Gräber der Sultane und Vornehmen, besonders der türkischen

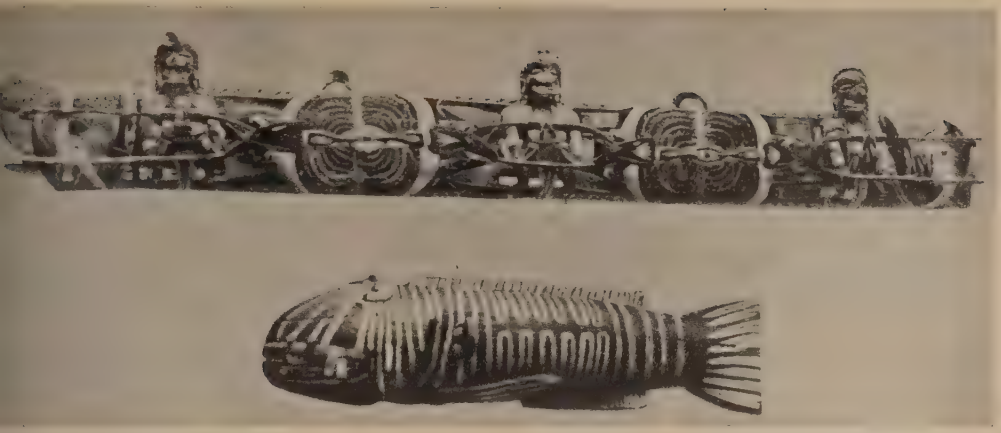
Dynastien, monumentale architektonische Gestaltung. Eine ursprüngliche Form des Grabbaues scheint in den Grabtürmen des nordöstlichen Iran („Churasan") erhalten zu sein, deren zeltartige Gestalt noch auf nomadische Bräuche (Totenzelt?) zurückgehen mag. Sonst ist das Mausoleum („Türbe"), soweit es nicht überhaupt als Grab*moschee* errichtet wurde, ein viereckiger oder polygonaler Bau, der mit einer Kuppel versehen ist. Gewöhnlich sind diese Türben in den Komplex der Moscheen oder sonstigen Stiftungen ihrer Erbauer einbezogen. An einigen Orten der islamischen Welt sind sie in größerer Menge zu ganzen Totenstädten vereinigt, so in den „Mamelukengräbern" und den „Kalifengräbern" bei Kairo (Tafel 23, Abb. 1) und in dem „Schah Sindeh" bei Samarkand, dem Friedhof der Timuriden.

3. Von den wenigen, ursprünglich überhaupt nicht vorhandenen, *Einrichtungen einer Moschee* wurde die Gebetsnische, der „*Mihrab*", am meisten mit künstlerischer Ausstattung versehen. Soweit der Mihrab und sein Schmuck gewöhnlich nur einen Teil der Gesamtarchitektur der Moschee bildet, s. ¶ Moschee. Vereinzelt findet sich aber der Mihrab auch als transportabler, aus Holz gefertigter Schrein mit kunstvollen ornamentalen Schnitzereien und dient so als Weihgabe für Moscheen und Grabbauten. Eines der berühmtesten Stücke dieser Art ist der Holzmihrab der Sitte Nefisa aus dem 11./12. Jhd., jetzt im arabischen Museum in Kairo (Tafel 24, Abb. 1). Ebenfalls zumeist aus Holz, zuweilen auch aus Stein (Marmor) ist in der Moschee die *Kanzel*, der „Mimbar", hergestellt. Er besteht aus einer vorne durch eine Tür abgeschlossenen Treppe und einem Podest mit Baldachin für den Priester. Als älteste und berühmteste solcher reich skulpierten Kanzeln ist der „Mimbar" von Kairuan erhalten, der im Jahre 821 in der Moschee Sidi Okba aufgestellt wurde. Ebenfalls aus Holzschnitzerei, oft mit Elfenbein und Perlmutter ausgelegt, ist das meist zusammenklappbare „Kursi", das Lesepult, auf das die großen Prunkkorane gelegt werden (Tafel 24, Abb. 3). Eine ganz besondere Blüte erreichte in Syrien und Aegypten im 13. und 14. Jhd. die Herstellung gläserner emaillierter Gefäße und Moscheelampen, die oft zu Hunderten von der Decke herabhingen (Tafel 24, Abb. 4). Zur selben Zeit, wie überhaupt unter den türkischen Dynastien der Orthokiden und Mameluken blühte auch die *Metallkunst*, die besonders in dem Zentrum Mossul, sowie in Syrien und Aegypten die großen Standleuchter der Moscheen (Tafel 24, Abb. 2), aber auch Eß- und Trinkgerät in reicher Tauschierarbeit (eingelegte Metallarbeit, auch „Damaszierung" genannt) verfertigte. Auch das — meist mit religiösen Sprüchen verzierte — Tafelgerät unterlag den religiösen Vorschriften wenigstens insofern, als man sich über das Verbot, aus Gefäßen aus Edelmetall zu essen oder zu trinken, dadurch hinwegsetzte, daß man, besonders in Persien, irdenes Edelgeschirr als Porzellan aus Ostasien einführte und selbst eine hochwertige *Keramik* ausbildete, bei der der Glanz des Metalles durch die Lüsterglasur ersetzt wurde, oder aber man benutzte eben als unedle Metalle Kupfer und Bronze, bildete aber die Gefäße durch Treib- und Gravierarbeit, sowie durch Edelmetall- und Emaileinlagen doch zu künstlerischen Luxusgegenständen um. Ein aus nomadischen Zwecken erwachsenes und insbesonders an den persischen Höfen hoch gesteigertes Gebiet islamischen K.gewerbes, die *Teppichkunst*, kann zwar kaum in weiterem Sinne zur religiösen K. gerechnet werden; nur sofern vorzüglich in türkischen Gebieten als Teppichmuster Gebetsnischen gewählt wurden, stehen diese Gebetsteppiche wenigstens ursprünglich in einem näheren Zusammenhang mit dem Kult.

4. Ganz verpönt ist in der religiösen K. des Islam die bildliche Darstellung (¶ Bilder: I, 3). Allerdings spielt sie sonst in der islamischen Profankunst eine ziemlich bedeutende Rolle, sei es als Wand- und Decken-, sei es als Buch- und *Kleinmalerei*. Dies gilt vor allem für die Höfe Persiens und Indiens, wo schon vor dem Islam eine Jahrhunderte alte, bodenständige Darstellungskunst bestand. Aber auch dort fehlt die Darstellung heiliger Personen oder religiöser Szenen, und im Volke ist die Abneigung gegen figürliche Darstellung überhaupt allgemein. Dies hat seinen Grund nicht in einem eigenen Bilderverbot, ein solches besteht im Koran nicht, und die darauf bezüglichen Stellen des „Hadith" (überlieferte Aussprüche Muhammeds) werden nur von den orthodoxen Sunniten anerkannt; vielmehr wirkt sich darin die den islamischen Völkern und Gebieten gemeinsame bilderfeindliche nomadische Tradition aus, die sich freilich auch mit tiefen religiösen Anschauungen und einem reinen, unsinnlichen Gottesbegriff verbinden kann. Jedenfalls ist die Bildlosigkeit des muhammedanischen Kultes gegenüber anderen Religionen höchst bezeichnend. An die Stelle des Bildes tritt die *Schrift*, die tatsächlich höchste Schätzung als K.werk erlangt. In *kunstvollen* Zügen werden in den Moscheen außer den hl. Sprüchen die Namen des Propheten und der ersten Kalifen an den Wänden und auf Tafeln angebracht. Schriftfelder bilden den Schmuck aller öffentlichen Gebäude und seit ältesten Zeiten ist es vor allem der Koran, der als hl. Buch besondere schriftkünstlerische Ausgestaltung erfährt. Dazu gehört auch die oft überreiche ornamentale Ausstattung des Vorsatzblattes und der Anfangseite, aber auch schon der äußere Einband des Buches, der bei Koranen gewöhnlich in ornamentaler Lederpressung, in farbigem oder vergoldetem Lederschnitt, in frühesten Zeiten aber auch vereinzelt in Holz- und Elfenbeinintarsia gehalten ist.

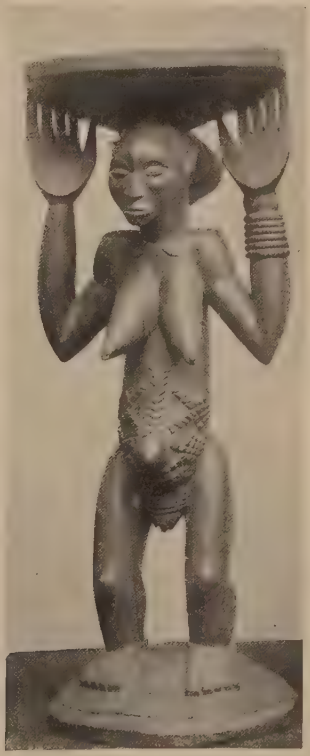
5. In dem Maße, als in der isl. K. die Malerei fast ganz zurücktritt, gewinnt neben der Schrift auch das *Ornament* eine ganz besondere Bedeutung. Nicht nur auf einzelne architektonische Glieder beschränkt sich der Schmuck der Gebäude, diese Glieder selbst werden ihrer tektonischen Form durch Ornamentierung oder spielerische Variierung entkleidet; so werden Säulen zu Knoten- und Bündelsäulen, die Kapitelle erhalten Glocken-, die Bogen Hufeisen- oder Fächerform, und die Gesimse werden als Stalaktitenwerk (Mukarnas; vgl. Tafel 24, Abb. 3) aufgelöst. Vor allem werden aber auch die Wände durch ornamentale Ziegellagerung, farbige Quaderfügung oder durch Fliesenbelag flächenhaft geziert und damit ebenfalls für das Auge gleichsam funktionslos. Die Motive des islamischen Flächenschmuckes können im wesentlichen in drei Arten eingeteilt werden: 1. die Arabeske, die besonders in den Mittelmeerländern Verwendung gefunden hat, und aus palmettenartigen Blattgebilden besteht, die durch ein Rankengeschlinge verbunden sind (vgl. etwa Tafel 24, Abb. 1); 2. die Blumenranke, mit mehr oder weniger naturalistischen Blüten, besonders in den persischen und persisch beeinflußten Gebieten gebräuchlich; 3. das geometrische Ornament, das am häufigsten als kompliziertes Bandgeflecht erscheint (Tafel 24, Abb. 1), zu welchem aber auch Buchstaben kunstvoll zusammengesetzt werden; seine größte Verbreitung fand es in den türkischen Gebieten und durch die türkischen Dynastien. Vielfach finden sich diese Arten gleichzeitig verwendet (Tafel 24, Abb. 1—3).

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.



. Fries: Drei Männer, die Gabelschwänze von Fregattvögeln haltend, die in das Auge des Herdes beißen. Darunter ein Fisch verziert.
Nach Aug. Krämer, Die Malanggane von Tombára, 1925, Tafel 40.

. Hölzerne Regenmachergestalt (Lambuso). Zwei Schädel von Kónombin. Nach Krämer, a. a. O., Tafel 13.



3. Holzstuhl mit weiblicher Ahnenfigur als Stütze. Baluba, südliches Kongogebiet. (Museum für Völkerkunde Berlin).

1. Maske aus dem Grasland von Nordwest-Kamerun.
(Museum für Völkerkunde Berlin.)

2. Bronzeplatte in Wappenform. Benin, Britisch Nigeria, stellt einen gottartig verehrten König dar. (Museum für Völkerkunde Berlin.

3. Der mexikanische Sonnengott, grüner Serpentin.

(Sammlung A. v. Humboldt im Museum für Völkerkunde Berlin.)

1. Grabbeigabe: Statuette eines Knaben.
Nach Otto Kümmel, Die Kunst Ostasiens, 1922, Tafel 1.

2. Arhat (Heiliger).
Malerei auf Seide 13.—14. Jhd.
Nach Kümmel, a. a. O., Tafel 104.

3. Steinerne Elefanten am Grabweg des Kaisers Hung Wu bei Nanking.
Nach Otto Fischer, Die Kunst Indiens, Chinas und Japans, 1928, S. 534.

1. Wu Tao tse (?) Tuschlandschaft.
Nach Ernst Grosse, Die ostasiatische Tuschmalerei, 1922, Tafel 2.

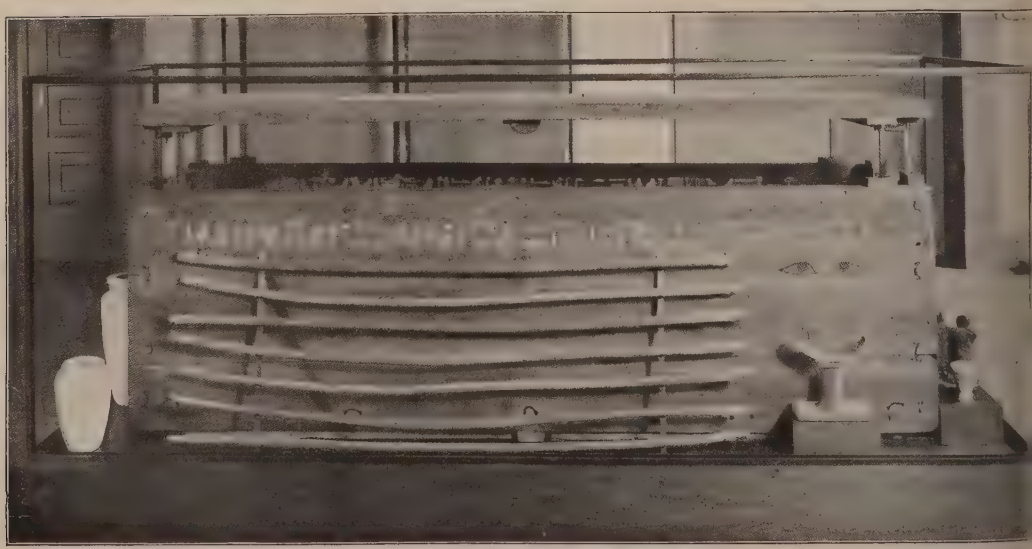
2. Bodhisattva. Holzfigur im Tempel Hōryuji bei Nara.
Nach Fischer, a. a. O., S. 356.

1. Farbenholzschnitt (Ukiyo-ye). Katsukava Shunsen. Tanz der 7 Glücksgötter.
Nach Fr. Spiegelberg. Die Profanisierung des japanischen Geistes, 1929, Abb. 5.

2. Kondō (Goldene Halle) und Pagode des Tempels Hōryuji bei Nara.
Nach Fischer, a. a. O., Tafel XXI.

1. Statue: Prinz Hem-On (Dyn. 4) (Hildesheim).

2. Grabstein eines Beamten aus dem Anfang der 18. Dynastie (Hildesheim).



3. Sarg des Idu mit Beigaben.
Zedernholz, Altes Reich. Gefunden in einem Grabe bei Gise (Hildesheim).

1. Opfertafel aus grünem Schiefer (Hildesheim).

2. Tempelrelief: König Ptolemaios I opfert vor Gottheiten (Hildesheim).

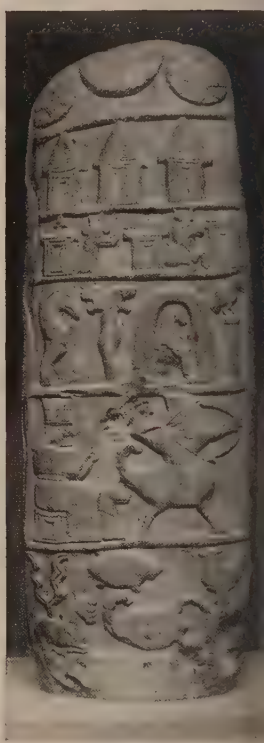
1. Siegelabrollung auf Tontafel: Priester aus Nippur (Philadelphia).
Nach Legrain Publ. Univ. Pennsylv. XV.

2. Terrakotte: König mit Opfertier (um 2200).

3. Siegelabrollu auf Tontafel Priester aus Nipp (Philadelphia).
Nach Legrain Publ. U Pennsylv. XV.

4. Altsumerisches Mosaik aus Ur (Muschel, Lapislazuli, Paste; London).

5. Kolossalstatue Salmanassers III (Basalt; Konstantinopel).



6. Grenzstein Nebukadnezars I (1140; Kalkstein; London).

1.

2.

3.

4.

5.

6.

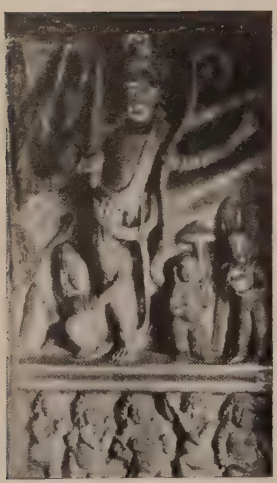
7.

1. 3. Terrakotten (Konstantinopel). — Siegelbilder: 2. 5. Altsumerisch (Vatikan, Berlin); 4. Neusumerisch (Vatikan); 6. 7. Assyrisch (Konstantinopel).

1. Ajantâ, Fresko in Höhle 17: Bodhisattva (7. Jhd. n. Chr.).
Nach Otto Fischer, Die Kunst Indiens, Chinas und Japans, 1928, S. 200.

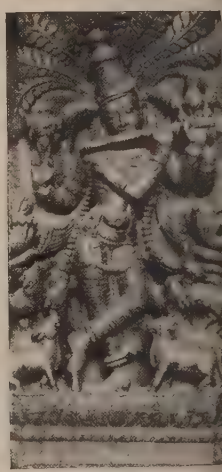
2. Kârlî, buddhistischer Höhlentempel mit Stûpa (1. Jhd. v. Chr.).

3. Vischnu auf der Weltschlange. Bâdâmî (6. Jhd. n. Chr.).
Nach Maurice Dupont, Décoration Hindoue, Paris o. J.



4. Vischnu als vâmana. Bâdâmî (6. Jhd. n. Chr.).
Nach Jouvieu-Dubreuil, Archaeologie du Sud de l'Jnde II, Paris 1914.

5. Brahmâ, Cambodgia (8.—14. Jhd. n. Chr.).
Nach Ars Asiatica V, Paris 1923.



6. Krischna-Govinda (als Hirt). Südindisch Holzskulptur (17. Jhd. n. Chr.).
Nach Jouvieu-Dubreuil, a. a.

1. Vischnu Trivikrama (Nordindien-Nâlanda).
Photographie des Berliner Museums für Völkerkunde.

2. Ardhanârî. Schiva als Allgott, halb männlich, halb weiblich.
Nach J. Ph. Vogel, Serpent Lore and Worhip.

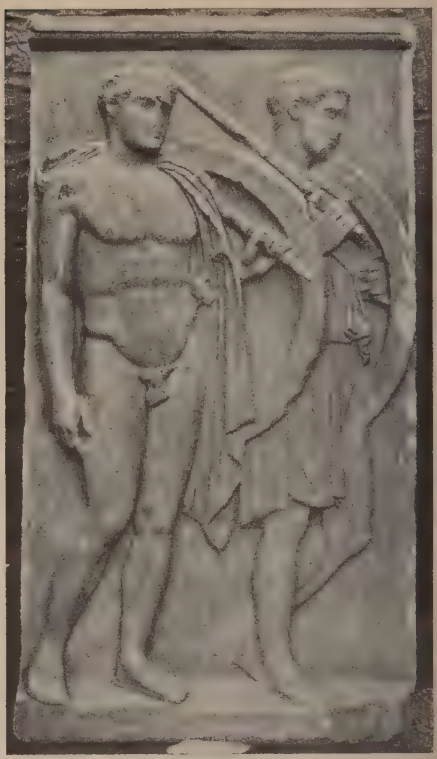
3. Schiva im flammenden Linga mit Brahma als Schwan, Vischnu als Eber.
Photographie Musée Guimet Paris.

4. Lingam Mathurâ (2. Jhd. n. Chr.).
Nach A. K. Coomaraswamy, History of Indian and Indonesian Art, 1927.

5. Hindutempel in Bengalen (bei Barakar).
Nach French, Art of the Pala Empire, Oxford 1928.

6. Gopuram von Strivelliputur (Südindien 16. Jhd. n. Chr.).
Photographie des Berliner Museums für Völkerkunde.

1. Demeter von Knidos
Phot. F. Bruckmann, München.



2. Grabrelief aus Salamis.
Nach Archäolog. Anzeiger 1916.

3. Friesrelief. Nach M. Schede, Die Burg von Athen, 1922, Tafel 71.

1. Tempel in Nîmes.
Nach Leo Bruhns, Die Kunst der alten Völker, 1928, Abb. 85.

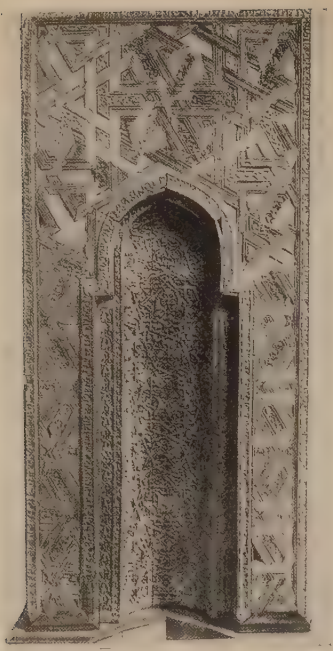
2. Weihrelief (Glyptothek Ny Carlsborg, Kopenhagen). Phot. F. Bruckmann, München.

1. Parthenon. Nach Schede, a. a. O., Tafel 45.

2. Alexandersarkophag. Nach Bruhns, a. a. O., Abb. 78.

1. Kalifengräber bei Kairo.

2. Brunnen Achmeds III in Konstantinopel.



1. Gebetsnische (11. Jhd.).

2. Bronzeleuchter aus Mossul.

3. Koranpult (16. Jhd.).

4. Moscheelampe.

6. Die rel. K. des Islam ist durch einen merkwürdig unpersönlichen Charakter ausgezeichnet, der sie vor allem von der neueren europäischen, auf Individualismus ausgehenden K. unterscheidet. Die Person des Künstlers tritt völlig hinter dem Werk zurück. Der Künstlername ist fast nie, nur der des Auftraggebers (Stifters) ist genannt. Die Künstler, deren Namen uns samt ihren freilich oft wenig greifbaren Werken, besonders aus der persischen und indischen Malerei bekannt sind, gehören ausschließlich der profanen Hofkunst an, innerhalb derer sie immerhin eine gewisse, doch aber den Schriftkünstlern nachstehende Wertschätzung erlangen. Die Schätzung dieser letzteren ist um so mehr verständlich, als sich bei der Schrift ebenso wie beim Ornament viel mehr als beim frei komponierten Bild die Persönlichkeit einer zwangvollen Gesetzmäßigkeit unterstellen muß. Dieses sich Unterstellen entspricht (gegenüber der europäischen Originalitätssucht) dem muhammedanischen Glauben an das Kismet, die Vorbestimmung, gegen die der Wille des Einzelnen keine Macht hat und Ueberhebung wäre.

7. Die Entwicklung der isl. rel. K. hängt aufs innigste mit der Verbreitung und den Schicksalen des Islam als Machtfaktor zusammen. Die kultischen Urformen, wie insbesondere die der Moschee, wurden jeweils den Bau- und K.gestalten angepaßt, die in den eroberten Gebieten vorgefunden wurden. So bekamen in der Zeit der Omajaden in Syrien, Aegypten, Nordwestafrika und Spanien hellenistische und frühchristliche (byzantinische) Formen (Säule, Akanthus usw.) auch für die Zukunft bestimmende Geltung, während in Mesopotamien und Persien die sasanidische K. eine Grundlage bot. Schon in der frühen Abbasidenzeit, wie auch bei den Tuluniden in Aegypten macht sich dann ein Einströmen zentralasiatisch-türkischer K.elemente geltend, das unter den Ghaznewiden, Seldschuken und Mamluken zur Ausbildung des Medresentypus und geometrischer Rapportmuster führt. Persien gibt dazu Rankenmuster und Tiermotive, untermengt mit ostasiatischen Einflüssen. Anknüpfend an die kleinasiatischen Seldschuken suchen die osmanischen Türken schließlich den Anschluß an das von ihnen eroberte Byzanz und an Europa, wobei aber auch die alte arabische Ueberlieferung der Mittelmeerländer und die persische mitverschmolzen wird.

Saladin und Migeon: Manuel d'art Musulman, 1907; — E. Diez: Die K. der islamischen Völker, 1915, Neudruck 1922; — K. Woermann: Geschichte der K., Bd. 2, 1915*; — H. Glück und E. Diez: Die K. des Islam (Propyläen-K.geschichte), 1925; — E. Kühnel: Islamische Kleinkunst, 1925; — Derſ.: Die islamische Kunst in A. Springers Handbuch der Kunstgeschichte VI, 1929. **Glück.**

Kunst: III. Christlicher Kultus und Kunst.

1. Je reiner und eindrucksvoller ein Kultus das geistige Wesen des Gottesdienstes und damit der Religion darstellt und gestaltet, desto mehr ist der Kultus selbst Kunst. Fast jeder Kultus bedient sich zu seiner Darstellung einer ganzen Reihe von Einzelkunstformen. Der evg. Kultus baut unmittelbar auf der Wortkunst auf, und zwar auf der gebundenen und der freien Rede, ferner auf der ¶ Musik. Daneben, wenn auch in bescheidenem Maße, auf der Mimik; dabei ist nicht nur an die Mimik des Redners bei der Predigt oder des Liturgen am Altar, sondern auch an die bescheidenen Reste der Mimik im Aufstehen zum Gebet, im Herantreten der Abendmahlsgäste zum Altar zu denken. Die Mimik beeinflußt die Ausdruckskraft oder Ausdrucksschwäche des Kultus viel stärker, als man wohl annimmt. Gerade bei den Teilen kultischen Handelns, die von der Gemeinde selbst ausgeübt werden (Singen, Beten, Heranschreiten, Stufensteigen, Knien) ist unter Ausdruckskraft der kultischen Gestaltung nicht etwa nur die Wirkung solcher Darstellung auf andere zu verstehen, sondern vielmehr die Einwirkung, man könnte sagen die Eindruckskraft solcher Darstellung auf die eigene Seele des Einzelnen wie auf die Seelengemeinschaft der Kultgemeinde. Man denke z. B. an einen überzeugten und kräftigen — nicht bücherblätternd verzettelten — Einsatz des Gemeindeliedes, oder man denke an das mit einem leisen Rauschen die kath. Kirche erfüllende Beugen und Kreuzschlagen bei der Verwandlung. In beiden Fällen gestaltet und erlebt die Gemeinde sich selbst unmittelbar als Gemeinschaft durch eine Kultform.

Außer den K.formen, die auf das Ohr wirken, wie Rede und Musik, dienten zur kultischen Gestaltung von jeher auch die Künste, die auf das Auge wirken, wie Malerei, Bildnerei, Baukunst und die schon genannte Mimik (mit Einschluß der Tanzkunst) neben der Einwirkung des Opfermahles, Opferrauches, Weihrauches auf Geschmack und Geruch.

Das Verhältnis der verschiedenen Ausdrucksformen innerhalb eines Kultes, ebenso die Ausdrucksstärke der Formen eines Kultes überhaupt sind immer wechselnd und sind immer nur im Verhältnis zum übrigen künstlerischen Ausdruck einer Zeit zu werten. Außerdem nehmen alle Ausdrucksformen, so auch die Kultformen den Verlauf, daß sie erst zart und beweglich mit der werdenden Idee und aus ihr sich entfalten, dann die gefestigte Idee in schöner Reife innig umschließen, sie schützen und zugleich ganz darstellen und erkennbar machen, dann aber, wenn die Idee faul oder schrumpft oder als Samen längst ausgefallen ist, nicht mit zerfallen und schwinden, sondern selbstherrlich weiterleben oder geil wuchern. Dies ist der Wendepunkt, wo Form zum Formalismus, wo Bewegung zur Theatralik, wo Symbol zur Allegorie oder Attrappe wird. In einem solchen Entwicklungsstadium wurde der christliche Kultus von der Reformation betroffen; insbesondere standen die Künste des Auges in üppigem Blühen und Wuchern. ¶ Luther wollte sie zwar nicht zerstören und nicht verbannen; das aus allen Verkrustungen heraus befreite heilige Wort aber mußte sich auswirken in Rede und Schrift, mußte im Gottesdienst zum Menschen dringen durch das Ohr in Predigt, Gebet, Schriftlesung und Gesang, begleitet von der Musik (¶ Gottesdienst: III, 3; IV, 1). Aus der Idee des Wortes heraus schuf Luther den evg. Kultus für das Ohr so, wie er fast ohne Entwicklung bis heute besteht. Die einzige wesentliche Bereicherung dieser Seite der kultischen Kunst gab Joh. Seb. ¶ Bach mit seinen durchaus für den Kultus und als Kultform geschaffenen Kantaten und Passionen. Die evg. Kirche aber ließ sich diesen wertvollen Besitz wieder entgleiten; er wurde 80 Jahre ganz vergessen, und dann nicht von einer kirchlichen, sondern von einer musikalischen Bewegung wieder ans Licht gebracht, aber ins falsche Licht der Konzerte und Kirchenkonzerte (die keine Kultform sind)! An diesem Gesamtbilde vermögen auch vereinzelte liturgisch-musikalische Versuche der letzten Jahre nichts zu ändern.

2. Als eine Folge der Reformationszeit, d. h. des optisch überwucherten Kultus, gegen den die Reformation alsbald bis zur Bilderstürmerei vorging, ist es wohl anzusehen, daß in der evg. Welt bis heute die Kultformen und damit auch die Kunstformen, die aufs Ohr wirken, ohne weiteres als geistig und geistlich, dagegen die Kult- und Kunstformen, die aufs Auge wirken, als sinnlich, materiell, zumindest aber mit Vorsicht und Vorbehalt aufgenommen werden.

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

So erklärt sich, warum bis nahezu auf den heutigen Tag in der evg. Kirche die Künste des Auges zuweilen bekämpft, zuweilen geduldet, zuweilen herangezogen wurden, aber auch dann nur herangezogen als Beihilfe und Zutat zur kultischen Stimmung, fast nie aber als das, was sie eigentlich sind und sein wollen: Darstellung und Ausdruck des Kultus und der Religion selbst. So betrachtet haben die Bilderstürmer eine viel ursprünglichere, wenn auch in der Negation sich auswirkende Erkenntnis von der kultischen Macht der bildenden Künste gehabt als viele Konservatoren und Kunstpfleger. Ebenso bezeugt eine weißgetünchte Schweizer Kirche mehr Achtung vor der K., als jene zahllosen Kirchen, die ihre K.formen aus den Jahrhunderten zusammenborgten, ohne den kultischen Rückschlag dieser Gedankenlosigkeit zu ahnen. In der Baukunst, die ebenso wie die Musik von je wesensverwandt mit Religion und Kultus ist, hat die evg. Kirche natürlich immer die Erfüllung praktischer Erfordernisse, darüber hinaus auch die ansehnliche Verkörperung ihrer Würde und Bedeutung gesucht, fast nie aber Gestalt und Symbol ihrer selbst. So ist ¶ Bährs Frauenkirche in Dresden eine Raumgestalt des von Luther geschaffenen Kultus; die evg. Kirche aber hat deren grundsätzliche Kultbedeutung so wenig ausgewertet wie die der Bachschen Kantaten (¶ Kirchenbau: II).

Außerdem glaubte und glaubt man, Form sei ein Gegensatz zu Freiheit, und glaubt, die „Freiheit des Christenmenschen" nicht durch kultische Formen binden, sondern durch Formlosigkeit ausdrücken zu müssen. Man glaubt — und das nicht nur in der Kirche der Reformation, sondern ebenso in der von ihr abstammenden Neuzeit des Individualismus und der menschlichen Vereinsamung, daß Form fessle, aber Formlosigkeit den Menschen frei mache, und übersieht dabei, daß nur die tote, erstarrte Form fesselt, daß Formlosigkeit nur undeutlich, unerkennbar, unwirksam, kraftlos, unselig macht, während in der lebendigen Form — das weiß jeder Künstler, der schafft, das weiß jeder Mensch, der in einem Ganzen wirkt — erst die Kräfte sich auslösen, verbinden, gestalten und dadurch die Seele wahrhaft frei machen!

Auch dies ist ein Erbe des Kampfes, den die Reformation mit dem erstarrten Formalismus aufnehmen mußte, um die Seele zu befreien, auf daß sie ihre eigene, junge Daseinsform schaffe. Dies Erbe wirkt in der evg. Kirche formfeindlich bis zum heutigen Tag.

Auf allen Gebieten des Lebens aber regt sich heute Sehnsucht und Kraft zum sichtbaren Gestalten, und so auch in der evg. Kirche und im evg. Kultus. Hartlaubs „Kunst und Religion" (1919) griff das Problem auf; im „Neuen Kirchbau" (1918) versuchte Otto ¶ Bartning die Begriffe der „sakralen Kunst" und der „kultischen Raumgestalt" zu klären (¶ Kirchenbau: I, 8; II, 9). Auf der Tagung für kirchliche Kunst in Berlin 1924 wurde wohl erstmalig mit aller Entschlossenheit die Wortstellung „Kultus und Kunst" nicht mehr als ein Gegensatz oder ein problematisches Nebeneinander, sondern als eine Einheit des Wesens und der wechselseitigen Wirkung herausgestellt. Die Veröffentlichung dieser, sowie der Marburger Tagung (Furche-Verlag, o. J.), erfolgte unter demselben Titel „Kultus und Kunst"; unter dem etwas weiter gefaßten Titel „Kunst und Kirche" erscheint seit 1927 in Berlin die von C. Horn und W. Kurth geleitete Zeitschrift; aber nicht nur unter gleichem Titel, sondern aus der gleichen Ueberzeugung, daß das evg. Sein und Wesen sich darstellen müsse, um Leben zu wirken, sich darstellen müsse vornehmlich im Kultus; und daß zu der durch die Reformation vollzogenen Schaffung der Kultformen fürs Ohr es unsere Aufgabe ist, die Kultformen des Auges zu schaffen, und damit die Einheit der menschlichen Ausdrucksformen, die Einheit der menschlichen Seele in Gott erkennbar und wirksam zu machen.

Auf allen Gebieten ringt heute der Mensch um Gestaltung, um Gestaltwerdung seiner selbst, aber getrennt, zerteilt, zerrissen und im Kampf um Brot und Tageserfolg, im dumpfen Drange nach „Fortschritt" und „Entwicklung", ohne Ziel, ohne Gewißheit, ohne Stille, ohne Frieden. So steht die evg. Kirche heute vor keiner geringeren Aufgabe, als der, ihre eigene Kraft der Gestaltung, auch der kultischen Gesamtgestaltung, vom Wort bis zum Bau so zu spannen, daß sie alle jene Einzelspannungen und -bestrebungen in sich aufnimmt, d. h. ihren ewigen Gehalt neu so zu deuten und deutlich zu formen, daß dieser ewige Grundgehalt Sinn, Deutung und Form unseres ganzen vielversprechenden und dabei so zerrissenen Seins wird. **Bartning.**

Kunst: IV. Wesen der christlichen Kunst.

1. Begriffsbestimmung der K.; — 2. Steigerung der allgemein religiösen zur kultischen K.; — 3. Der religiöse Charakter der alten und der mittelalterlichen K.; — 4. Die Umwertung von der Renaissance bis zum 19. Jhd.; — 5. Die künstlerische Aufgabe des Protestantismus. — Ergänzend vgl. ¶ Kunst: III.

1. a. Ehe man von religiöser und christlicher K. redet, muß man sich darüber klar sein, was unter K. überhaupt zu verstehen ist. Mögen noch besondere Forderungen für „christliche K." hinzukommen, die erste Voraussetzung ist, daß sie eine Kunst ist. Das Wort ist von „Können" abgeleitet. Es handelt sich bei der K. um einen Kollektivbegriff auf Grund eines Qualitätsurteils, nicht um ein Stoffgebiet. Eine Stickerei kann ebenso „Kunst" sein wie eine Schaufensterdekoration, und wir sprechen von ärztlicher, von literarischer, von musikalischer K. mit demselben Recht wie von bildender K. Die K. ist nicht auf einen Ausschnitt des Lebens beschränkt, sondern durchsetzt das ganze Leben in seinen verschiedensten Aeußerungen. Nun ist die Frage, worin die Qualität einer solchen K.leistung besteht. Alles Können ist zuerst technische Handfertigkeitsleistung. Gar nicht ernst genug wird man den Qualitätswert in der absoluten Beherrschung des Materials wie im ernsten Fleiß seiner Formung fordern müssen. Aber das letzte Wesen der K. liegt nicht darin. Oft läßt sich beobachten, daß formal glänzend begabte Kräfte versagen, und zwar ein K.stück, aber kein K.werk schaffen, daß kein Kontakt hinüberflutender innerer Empfindung vom Künstler zum Beschauer entsteht; die künstlerische Persönlichkeit spricht nicht zu uns. Und anderseits läßt sich oft beobachten, wie deutliche formale Mängel doch nicht den zwingenden Eindruck des K.werkes zerstören. Auch eine ästhetische Qualität reicht nicht zur letzten Erkenntnis des künstlerischen Wesens aus. Gar zu leicht wird K. mit Aesthetik gleichgesetzt. Aber man braucht nur an Werke zu denken, die bei absichtlicher Betonung des Häßlichen tiefste künstlerische Eindrücke hinterlassen. Eine überspannte Betonung des griechischen Schönheitsideals, das damals gleichzeitig Sittlichkeitsideal gewesen ist (καλός = schön und gut), ist der neueren K. zum Verhängnis geworden, weil es ohne das griechische Ethos zur leeren Sentimentalität führt. Der sogenannte Klassizismus hat keine wirkliche K.blüte gebracht. Die weit verbreitete Auffassung von Aesthetik als bloß idealisierender Verschönerung

bleibt völlig an der Oberfläche; ja das Häßliche kommt oft der Wirklichkeit des Lebens näher. Und K. ist Lebensgestaltung.

Worin liegt nun die künstlerische Qualität? Es handelt sich um eine ethische Einstellung. Es gibt keine K., hinter der nicht irgendwie ein Ethos stände. K. ist schöpferische Formgestaltung eines zwingenden inneren Erlebnisses, dem der Künstler nicht aus dem Wege gehen kann (¶ Kunst: I). Der nur geschickte K.techniker wird blenden, vielleicht auch eine Zeit lang trügen können. Dem Vernichtungsurteil wird er schließlich nicht entgehen. Ein K.werk ist immer Bekenntnis und Zeugnis einer ringenden Persönlichkeit. Es ist darum falsch, etwa die K. als aus zwei gleichwertig beurteilten Komponenten zusammengewachsen anzusehen, dem Seelischen und dem Formalen. Das formale Können ist nicht das Primäre; das ist vielmehr der zwingende Drang des Künstlers. Das Ultimum ist das Ergriffensein des Beschauers durch das Werk des Künstlers. Dazwischen steht die Schöpfung der Form. Aber auch die Form ist nichts rein Materielles, sondern Ueberwindung der Natur durch den Geist. Erst damit dürfen wir von K. reden. Bloße Wiedergabe des Naturhaften wäre Täuschungsversuch, „als ob". Und auch im technischen Können liegt ja schon jene Hingabe an das Werk, das die Handarbeit vergeistigt.

Dieses künstlerische Ethos ist nicht ohne weiteres identisch mit dem bürgerlichen. Die Spannungen eines freien Geisteslebens und des bürgerlich geregelten Lebens sind nirgends stärker als gerade auf dem Gebiet der K. Aber die größere Freiheit, oft beurteilt als „leichtfertiges" Künstlerleben, ist doch tiefer begründet, als man gemeinhin denkt. Der Künstler muß eben das Leben in seiner Totalität erfassen, um von ihm innere Antriebe zu gewinnen. Er kann nicht im ruhigen Alltagslauf bleiben, sonst verkümmert ihm die Phantasie. Man vergleiche dazu, was in Mereschkowskis Roman „Leonardo da Vinci" der Schüler über den Meister sagt. Trotz dieser gewiß kritischen Spannungen wird man nicht abstreiten können, daß bei unserer Auffassung die K. mit ihrer ethischen Forderung der Hingabe des eigenen Ich an das Werk eine religiöse Kraft in sich birgt. Alle so entstehende K. ist religiös.

1. b. Auch über den Begriff der religiösen K. herrscht keineswegs eine klare Vorstellung. Die vulgärste Vorstellung ist die, daß religiöse K. der Ausschnitt aus dem gesamten K.schaffen sei, der als Thema des dargestellten Stoffes eine religiöse Begebenheit hat. Also wieder kein Qualitätsurteil, sondern eine rein äußerliche Begrenzung. Darin aber liegt die große Gefahr, daß die Religion dabei als ein Freibrief für minderwertige Qualität angesehen werden kann. Gerade hier werden wir technische Fähigkeiten scharf als Voraussetzung verlangen, weil wir an hl. Stätte am wenigsten Minderwertigkeiten ertragen können. Keineswegs ist religiöse K. die bloße Darstellung eines frommen Vorgangs, etwa auf Bestellung geliefert. Auch diese Händler treibt Jesus aus dem Tempel. Ferner sieht man leicht in der religiösen K. Zweckdarstellung, und zwar eines Zweckes, der außerhalb des Künstlerischen liegt. Etwa bei der Ausmalung einer Kirche: sie soll verständlich machen oder stimmungsmäßig unterstützen, was religiös durch das Wort des Predigers dargestellt wird. Ja nicht etwa soll von der K. selbst diese religiöse Wirkung ausgehen, sie selbst als verbum visibile wirken. Sie soll nichts als Dienerin der Kirche sein — nicht etwa nur Dienerin der Religion; denn das hätte sein Recht, wie die Kirche selbst in diesem Sinne Dienerin ist. Aber die K. kann nicht unter der Kirche, sondern nur mit ihr gemeinsam stehen. Sie wird sonst eine nur peripherische Angelegenheit. Das religiöse K.werk ist Bekenntnis und Zeugnis einer von Gottesdienst erfüllten Persönlichkeit. Hartlaub (s. Lit.) hat es so formuliert, daß vollendete religiöse K. nicht nur aus Gott fließe, sondern in Gott zurückfließe. Dann aber ist sie auch thematisch gar nicht begrenzbar. Mit viel stärkerer religiöser Inbrunst kann eine Blume als göttliches Schöpfungswunder gemalt sein als ein Christus. Und es ist kein Zufall, wenn heute gerade innerlich tiefste Künstler keinen Christus malen wollen, viel stärkeres religiöses Empfinden in ein Blumenstück oder eine Landschaft legen. Man denke an van ¶ Gogh, Heckel oder Ludw. Bartning. Solche künstlerische wie religiöse Qualität aber kann nie erzielt werden, wenn das K.werk nur als Dekoration und Verschönerung oder als Hilfsmittel für einen außer ihm liegenden Zweck angesehen wird.

2. Wo der allgemein religiöse Erlebnisvorgang vom Christuserlebnis beherrscht wird, steigert sich auch die allgemein religiöse K. zur christlichen K. Also auch hier handelt es sich nicht um eine thematische Abgrenzung etwa nach dem dargestellten Motiv. Aber man wird noch weiter steigern müssen zu dem Begriff der kirchlich-kultischen K. (¶ Kunst: III. Christlicher Kultus und Kunst). In ihr liegt die wichtigste Verbindung von Religion und K. In einem Zweck finden sie sich zusammen, im Dienste Gottes. Das kann in der Vielgestaltigkeit des gesamten Lebens, das ja Gottesdienst sein soll, sich verwirklichen. Am reichsten da, wo die gottesdienstliche Stätte die K. einlädt. So entsteht die Verbindung „Kultus und K.". Wir haben es also darnach mit einer Zweckkunst zu tun, die das l'art pour l'art ausschließt. Aber es steht historisch fest, daß dieser Zweckgedanke nicht die K. gehindert, sondern sie im Gegenteil am stärksten befruchtet hat, indem er ihr den Kirchenraum mit seinem liturgischen Zweck gegeben hat. Man empfindet das, wenn z. B. für Museen ein Kunstwerk aus solchem ursprünglichen Zusammenhange losgelöst ist wie die Sixtina in Dresden, oder wenn man anderseits die alte Einheit wiederherstellt, wie man es bei der Wiedereinstellung von Titians Assunta in die Frari-Kirche aus der Academia in Venedig getan hat. Auch der Kultus ist ja Formgestaltung des Gotteserlebnisses in Anbetung und Bekenntnis; als solches ist er selbst K. in Bauwerk, Musik, rhetorischer Form der Predigt.

3. Verglichen mit den antiken Heiligtümern und und dem israelitischen Tempel bestimmt beim altchristlichen Kirchenbau eine neue Gotteserkenntnis den Innenraum (¶ Altchristliche Kunst, 10; ¶ Kirchenbau: I, 1). Die Säulen wandern ins Innere, das Aeußere bekommt schmucklose Gestalt. Die Säulenreihen zwingen den Eintretenden zum Hinschreiten zur Apsis. Sie ist in mystisches Dunkel getaucht, fensterlos. Die heute in altchristlichen Kirchen vorhandenen Fenster sind später eingefügt. Ein Götterbild verbietet die Ehrfurcht vor dem 2. Gebot (¶ Bilder: III). Das Numinose wird nur gefühlt. Nicht mehr real-substantiell, sondern vergeistigt ist die Vorstellung der Gotteswohnung. Mosaiken leuchten auf Goldgrund auf, zuerst abstrakte vegetabilische Formen; dann aber verlangt die Frömmigkeit ein Bild des Heilandes und der Gottesmutter; (¶ Christusbilder; ¶ Marienbilder). Aber auch jetzt wird im tiefsten Sinn das 2. Gebot nicht mißachtet; denn was jener gewaltige Expressionismus der frühen byzan-

tinischen K. geschaffen hat, ist kein Bild der äußeren Naturerscheinung, die etwa die realsubstantielle Gegenwart der Gottheit vortäuschen will und zu einer verkehrten Anbetung des Bildes selbst leiten könnte; sondern vergeistigt abstrahiert die Darstellung z. B. des großartigen Weltenrichters in Cefalù und Monreale die menschlich naturhafte Erscheinung des Menschen Jesus zu einer Idee, zu dem erschütternden Gedanken des Weltgerichtes. Hier ist keine Gefahr mehr der Anbetung des Bildes; hier ist auch keine Möglichkeit ästhetischer Schwärmerei mehr, sondern hier kann der Beschauer nur auf die letzten tiefen Dinge gelenkt werden. Und noch ein anderes charakterisiert die Sakralauffassung frühchristlicher Zeit, die Bewertung der Gemeinde. Die heidnische Opfergemeinde hatte sich außerhalb, fern der Gotteswohnung gesammelt; sie bleibt außerhalb der Gemeinschaft mit Gott. Die alten Christen konnten deshalb die heidnischen Tempel nicht verwenden, weil sie der Gemeinde keinen Raum boten. In den Kirchen dagegen steht die Stätte des Opfers innen im Kirchenraum, und da sammelt sich die Gemeinde mit Bischof und Priesterschar um den ¶ Altar. Hinter dem Altar zelebriert der Priester, neben ihm stehen die anderen Priester, vor ihm die schauende und hörende Gemeinde. Diese sammelnde Kraft fangen die romanischen Bauten ein, die Gottesburgen, in deren Schutz aus dem Wirrwarr des Lebens fliehende Menschen Zuflucht finden und der Majestät des königlichen Gottes sich beugen (¶ Kirchenbau: I, 1). In der gotischen K. dagegen wird dieses Gemeinschaftsverhältnis aufgelöst. Die Kirche wird reine Richtungskirche, der Altar in den Scheitelpunkt gerückt, in dem einst der Bischofsstuhl stand. In der altchristlichen Zeit hatte ein starkes mystisches Moment seinen sakralen Ausdruck im Bau gefunden, war aber dabei gemeinschaftsbildend geblieben. Auch die frühe Gotik war gesund genug, die Gefahr der Mystik, den Menschen allein zu stellen, ebenfalls zu überwinden; das Mittelschiff bleibt breit genug für eine sich sammelnde Gemeinde, deren Blick sich zum Altar lenkt. In den Nebenschiffen aber ist dieser Blick gesperrt, und hier ist der Einzelmensch auf sich gestellt. In den riesigen Abmessungen der Höhe verliert sich oben der Blick. In den verhältnismäßig geringen Breiten der sich dann immer mehr verengenden Schiffe erscheint es dem Menschen tatsächlich, als ob alles auf ihn allein zuströmt. Schließlich tritt auch der Altar hinter einen Lettner; auch die Gemeinschaft zwischen Priester und Laien ist zerbrochen. Gott ist nicht mehr geistig real in der Hostie des Meßopfers, sondern in der Höhe, freilich in einem Licht, da niemand zukommen kann, während wir ihn im mystischen Dunkel nur ahnen können (¶ Kirchenbau: I, 3).

Bild und Plastik sind in der alten K. nicht Selbstzweck, sondern dienen dem Bauganzen (Chartres). Dennoch hat die christliche ¶ Ikonographie eine Darstellung von Anfang an zu gestalten gesucht, die im Mittelpunkt aller christlichen Gedanken steht: das Bild Christi (¶ Christusbilder). Entweder als Idee und Symbol suchte man den Herrn darzustellen oder in der Größe seiner menschlichen Erscheinung. Man hätte das Letztere in den Vordergrund stellen und dafür an den antiken Göttertyp anknüpfen können. Zweifellos ist das bei der Figur des guten Hirten geschehen, der als Hermes Kriophoros auch auf heidnischen Sarkophagen dargestellt ist. Die Verbindung mit der Orpheusgeschichte, die Darstellung des Oceanus, der Flußgott Jordan, der Himmelsgott zeigen deutlich genug, daß man alte Vorstellungen naiv übernahm. Auch der Pastor bonus im Lateran und die von Achelis in diesem Werk veröffentlichte Statue (Bd. I, Tafel 3; ¶ Altchristliche Kunst, 3) zeigen, daß der antike Idealtypus nachwirkt; aber das ist vereinzelt. Es scheint doch, als ob man sich bald klar wurde, daß man für die christliche K. eine andere Aufgabe habe. Mögen einige Katakombenbilder manche stilistische Aehnlichkeit mit den pompejanischen Malereien haben, so steht dem pompejanischen Impressionismus meist ein starker Expressionismus gegenüber, der immer Ideen auszudrücken sucht, nicht ornamentale Verschönerung gibt. Am Anfang hat man die nackte Figur verpönt, nicht aus Prüderie, sondern weil man keinen Idealkörper geben will wie die griechische und römische Antike. Die ersten Darstellungen Christi geschehen in Symbolen wie Fisch, Monogramm. So sind auch die Quellwunderdarstellungen des Moses, die himmlischen Mahlszenen Jonas usw. Christussymbole. Daneben läuft eine andere Linie ins späte Mittelalter hinein, die in den Kreuzigungsdarstellungen sich ausformt (¶ Kreuz, 2. 3). Die Grausigkeit der Passion, die erst spät geschildert wird, steht auch hier im Gegensatz zum antiken K.ideal. Mit voller Absicht wird die Darstellung bis zur Häßlichkeit gesteigert, um wieder um so stärkere innere Erlebnisse zu bezeugen und beim Beschauer zu wecken. Als Endergebnis des Mittelalters sind die Kreuzigungsdarstellungen zu verzeichnen, die vor allem im Naumburger Kruzifix besondere Schmerzrealistik ausprägen. Aber auch das Kreuz wird abstrahiert zum Gedanken des Christus-Königs. Wechselburg und Freiburg, rein typisch gestaltet, sind die frühen Beispiele dieser Auffassung. Das ist die grundlegende Einstellung christlicher K., daß sie immer Expressionismus ist, d. h. Gestaltung einer religiösen Idee, nicht naturhafte Idealwiedergabe einer schönen irdischen Gestalt.

4. Diese tiefe religiöse Idee wird freilich zerschlagen durch die ¶ Renaissance, die ihrem Wesen nach ja heidnisch dachte. In Italien drängt die K. dem Profanen zu. Auch bei der Darstellung heiliger Stoffe handelt es sich um den Ausdruck profanen Denkens. ¶ Raffaels Madonnen sind Bilder seiner Geliebten; mit der Kenntnis des nackten Körpers prunkt Signorelli in seinem Jüngsten Gericht. Porträtbilder der Stifter treten groß und breit vor die Darstellung des religiösen Stoffes. Die hl. drei Könige benutzt Masaccio zur Darstellung fürstlichen Gepränges. ¶ Michelangelo „gibt in der römischen Kirche Sopra Minerva Christus den Auferstandenen als nackte Idealfigur und in der Sixtinischen Kapelle als nackten römischen Imperator. Die Aesthetisierung liegt offen zutage. Auch in Deutschland steigert ¶ Dürer die Christus-Gestalt ins Heroische; aber die schmählichen Entwürdigungen auf romanischem Boden bleiben dem sittlicheren Gefühl Deutschlands erspart. Denn hier tritt eine religiöse Erneuerung, die Reformation, ein. Sie scheint zuerst der K. sich feindlich gegenüberzustellen (¶ Kunst: I, 3). Und doch besteht die Tatsache, daß der Protestantismus die größten Künstler geboren hat: Dürer und Rembrandt. Man mag streiten, ob ¶ Dürer bewußt evangelisch gedacht hat — bewußte Scheidung war noch gar nicht da. Aber seine eigenen Zeugnisse beweisen, wie er ganz aus Luthers Gedanken lebte. Er formte den neuen Typ der christlichen Persönlichkeit. Das Christusbild läßt er in seinem eigenen Selbstbildnis wiederklingen, ein Bekenntnis zu dem ewigen Christus, der in einer Persönlichkeit sich stets offenbart. Wo er Themen des NT.s schildert, da ist es der Christus, der nach vieler äußerer und innerer Not zum Helden, zum Ueber-

winder wird. Nicht wird die Figur in antik-heidnischer Weise ins Heroische gesteigert, sondern die geistige Erscheinung zeigt auch im ganzen Elend des Leidens und Sterbens, besonders des Gethsemaneringers eine göttliche Größe. Aus Italien hat Dürer die große Form übernommen, die Farbenglut Bellinis nachzubilden versucht — dennoch bleibt er sich im Innersten treu. Hundert Jahre später kommt die andere Größe, die aus der zweiten Form des Protestantismus gewachsen ist, dem Calvinismus. Von ihm sei wiederholt, was der beste Kenner ¶ Rembrandts, Karl Neumann, in RGG[1] III, Sp. 1861/62 sagt: „Trotzdem durch tausend Kanäle die Werke der Renaissance-Kunst Rembrandt zuströmten, ist er von ihrer heidnischen Art, die Figur ins Heroische zu steigern, die Kreatur zu vergöttern, frei geblieben; er hielt sich an die biblische Ueberlieferung der Knechtsgestalt und der Vorliebe für die Mühseligen und Beladenen. An all den entscheidenden Stellen, wo sich die christliche K. daucrnd als gegensätzlich zur heidnischen gerichtet bekundete, und also auch gegensätzlich zur italienischen Renaissance, in dem Augenblick, wo diese zur antiken K. hinneigte, findet man Rembrandt mit seiner K. auf der christlichen Seite. Er hat — sogar mitten in dem calvinistischen, praktisch tüchtigen Holland — den farbigen Dämmerschein, das Helldunkel des Mittelalters heraufgezaubert; allen Träumen und stillen Seligkeiten des „Kämmerleins", dem reich beseelten Binnenraum hat er zum Ausdruck verholfen und sich wenig um das Fassadenmäßige lauter Oeffentlichkeit gekümmert. Die Schönheit und ihre Gefallsucht kommt in seiner K. kaum zum Wort. Dagegen hat er mannigfache Häßlichkeit fruchtbar gemacht und für die Offenbarung ergreifender Seelenregungen ergründet. Nicht theologisch zugerichtet, in der Auswahl der Szenen durch den kirchlichen Festkalender bestimmt, empfängt er seinen Stoff, sondern er hat das Grundbuch, die Bibel selber, erlebt. Daher die Unterschiede in der Auslese der biblischen Geschichten. Die alten kath. Themata von Marien- und Heiligendienst treten zurück (doch gibt es auch von Rembrandt Gottesmütter und Heilige); dafür rollt sich die ganze Bibel AT.s und NT.s als unendliche Bildanregerin auf, und wie nun Rembrandts realistisch geartete und erzogene K. auf diesen „heiligen" Boden tritt, da zieht sie gleichsam die Schuhe aus und stößt allmählich die Roheiten eines polemisch gefärbten Naturalismus ab. Ihr Realismus, der den biblischen Stoffen die starke Farbe des Empfundenen und Erlebten gibt, bleibt, aber er durchleuchtet sich mit dem Strahl vom Reich Gottes, das mehr ist als Spiritualismus gegenüber der Materie, und ein liebevolles Herz findet den Weg zu Herzen, Persönlichkeit zu Persönlichkeit, wo es keinen Unterschied mehr gibt zwischen Mann und Weib, zwischen schön und häßlich. Rembrandts Empfindung gräbt so tief, wie die Türme der gotischen Kirche hoch sind, und ein Kind der Welt, das alle Passion durchgemacht hat, ergreift die Passion Christi als den Kern allen religiösen Erlebens und Darstellens."

Diese beiden Großen kann man als Vertreter eines neuen protestantischen Schaffens wohl ansprechen, ohne damit zu sagen, daß sie das bewußt wollten. Sie wollten nur K., nicht einmal „religiöse" K. Aber sie gaben der K.arbeit des Protestantismus die Bahn zum Wesenhaften, Geistigen. Der Katholizismus von ¶ Rubens ab führt seine K. — wahrlich ganz große K. — immer stärker ins Aesthetisch-Sinnliche. Dies sei nur Wesensbestimmung, nicht Werturteil. Es ist sogar ein künstlerischer Mangel, wenn das Sinnliche der K. fehlt. Aber der Weg ist vorgezeichnet; er führt im Katholizismus zum Prunk des ¶ Barock als Machtidee, im Protestantismus zum geistigen Erlebnis. Darum blüht auch das Bild im Katholizismus und die abstrakte Baukunst (¶ Kirchenbau: II) und ¶ Musik im Protestantismus. Darum ist auch in der Wüste des 19. Jhd.s nur das Nazarenertum echt (¶ Nazarener), das seine protestantischen Anhänger zu Katholiken machte. Oder ein neues klassizistisches Heidentum in ¶ Thorwaldsen taucht auf, in den evg. Pfarrhäusern in Gips und Porzellanmasse verewigt — mangelndes Begreifen oder latentes Heidentum als Rest eines seinerzeit echten, nun aber verwässerten Rationalismus?

5. Aber der Protestantismus hat seine große besondere K.aufgabe, obwohl in unserer Kirche noch immer K. als eine nebensächliche Angelegenheit der Verschönerung und Ausschmückung angesehen wird. Zuerst ist als Eigenart protestantischer K.pflege zu konstatieren, daß diese Art sich auf die K. der Gegenwart bezieht. Es muß festgestellt werden, daß die kath. Kirche sich der ihr von der Barockzeit ab vorgewiesenen Richtung entgegengestellt hat und ein tiefes Verständnis für die Absicht der neuesten K. offenbart. Schon die Beuroner K. (¶ Malerei: V) sucht von ägyptisierenden Formen aus zu einer mystischen Monumentalform, freilich ziemlich stereotyp, zu gelangen. Hat aber unsere Zeit überhaupt noch Sinn für Aufgaben religiöser K.? Diese Frage ist sowohl nach der Seite der K. wie der der Kirche, vor allem der evangelischen zu stellen. Ist die alte Verbindung aufzunehmen möglich? Soll es zu einer wirklichen wie geistig wirksamen K.betätigung kommen, so ist klar, daß die Kirche nicht wie einst im 19. Jhd. abgestorbene Dinge mumifizieren darf, die doch nur Leichname bleiben. Die Kirche müßte endlich gelernt haben, welch ein Verhängnis daraus erwächst. Trotzdem ist der Vorwurf einfach aus den Tatsachen heraus nicht zu ersparen, daß sie die wirklich lebendigen Gegenwartskräfte fast regelmäßig verkannt hat. Sie hat für ¶ Uhde keine Aufträge gehabt und hat für ¶ Steinhausen und ¶ Thoma nur sehr geringes Verständnis bewiesen, so daß diese trotz starker Religiosität ihr Hauptschaffen außerhalb der kultischen Verwendung hatten. Der Schwächste der Epoche, Ed. v. ¶ Gebhardt, hat zwar die Düsseldorfer Friedenskirche ausmalen dürfen; eine große Form hat er nicht gefunden. Auch Steinhausen blieb schließlich in Lyrik stecken. Thoma überragt riesenhaft; aber die religiösen Bilder wie die der Heidelberger Peterskirche sind auch keineswegs seine stärkste Leistung. Die Beziehung von K. und Kirche war nicht echt. Die Künstler, die in der Kirche von einem ihr eben ganz mangelnden K.verständnis aus protegiert wurden, sind in den Kreisen wirklicher K.kenner mit Stillschweigen ignoriert worden wie Karl Bauer, ¶ Stassen und Rud. ¶ Schäfer. Es ist heute geradezu so, daß die K.kritik sich garnicht mehr um kirchliche K. bemüht, und das keineswegs aus bösem Willen, sondern aus der Verzweiflung über die Unfähigkeit, dort das künstlerisch Bedeutende zu erkennen.

Unsere Zeit ist in ihrer Spannung so prädestiniert zu einer neuen christlichen K. wie kaum je ein Zeitalter. Ueberall offenbart sich eine „latente Sakralität", in Kinos und Fabriken, nur nicht in kirchlichen Bauten. Das Werk des Bauingenieurs von heute mit den modernsten einfachsten Mitteln ist, ohne zuviel zu sagen, aus dem Geiste protestantischer Arbeitsbejahung geboren (s. Sp. 1380). Unbedingte Wahrhaftigkeit spricht daraus, die auf alle Fassade verzichtet und konstruktiv aus der Zwecknotwendigkeit wieder eine große Form

zu finden sucht. ¶ Bartnings Pressakirche (¶ Kirchenbau: II, 9; Tafel 7. 8) ist eine kirchliche Lösung von höchster Bedeutung. Auch auf dem Gebiete der bildenden K. gilt dasselbe. Gewiß ist es nur Suchen in ¶ Schmidt-Rottluffs Holzschnitten und ¶ Noldes und Beckmanns Bildern — in Hartlaubs Sprache „Präreligiöses". ‚Und es handelt sich nicht darum, diese Formen als fertigen Stil zu verteidigen, sondern als Ansatz des neuen Werdens, in dem es freilich viel Abschreckendes gibt. Aber eine neue Generation ist am Werk, die das Religiöse tief erfaßt. Kriegserlebnis, innere Not treibt sie. Wird die Kirche, die doch ihre K.arbeit als seelsorgerisches Verständnis treiben soll, sie abstoßen oder diese vorläufig nur erst religiösen Kräfte zu christlicher und kultischer K. heraufleiten? Stärker als auf allen anderen Gebieten kirchlichen Handelns wird die kirchliche Kulturarbeit, nicht zuletzt die der K.pflege zeigen, ob die Kirche das Leben der Gegenwart für sich zu gewinnen imstande ist.

Außer der Lit. zu ¶ Altchristliche Kunst, ¶ Malerei und Plastik, ¶ Christusbilder u. a. vgl. RE³ XI, S. 175 ff; — G. F. Hartlaub: K. und Religion, 1919; — G. Portig: Religion und K., 1879; — Paul Weber: K. und Religion, 1911; — Henri Thode: Kultur und Religion, 1901; — Wilh. Steinbauer: Christentum, Religion und K., 1910; — M. Dankler: Die moderne Richtung in der christlichen K., 1910; — Alois Wurm: Vom innerlichen Christentum, 1912; — Rem. Boving O. F. M.: Kirche und moderne K., 1922; — Kultus und K., hrsg. von C. Horn, 1924; — Grundfragen des evg. Kultus, hrsg. von C. Horn, 1927; — Zeitschrift „K. und Kirche", hrsg. von C. Horn und W. Kurth, seit 1925. **Horn.**

Kunst: V. Kunsterziehung.

Ohne Programm und Organisation haben schon, ehe die K.E. zum Schlagwort wurde, Männer wie Jerem. Gotthelf (= A. ¶ Bitzius), Auerbach, Stieler und ¶ Rosegger sie geübt. Doch als Aufgabe mit allem Nachdruck gefordert und organisiert wurde sie erst seit ungefähr 1890; vor allem die K.E.stage, die 1901 in Dresden, 1903 in Weimar, 1905 in Hamburg und 1906 in Dresden gehalten wurden und die Lehrerversammlung in Chemnitz 1902 erörterten die Aufgabe vom Standpunkt der bildenden Kunst, der deutschen Sprache und Dichtung, der Musik und Gymnastik aus; Männer wie der Hamburger Kunsthallendirektor Alfred Lichtwerk († 1914), die Kunstschriftsteller P. Schumann und Cornelius ¶ Gurlitt und der Maler und Architekt P. Schultze-Naumburg bewährten sich dabei als beredte und sachkundige Führer und bestrebten sich auch, die Theorie in die Praxis umzusetzen. Heute wird mit dem Namen K. E. alles zusammengefaßt, was die Beziehungen zwischen K. und Bildung aufdeckt und sie für die Erziehung der Jugend und des gesamten Volkes fruchtbar zu machen geeignet ist; die Bewegung stellt sich in bewußten Gegensatz zu der Erziehung, die den Menschen ohne Persönlichkeitsbildung, nur als Teil der Masse heranwachsen läßt. Während diese nur uniformiert und nur von außen jeden zu unserem Volk gehörenden Menschen, auch die Geringsten, individuell gestalten, auf das Innere des Menschen wirken und von innen heraus ihn zu einer höheren Persönlichkeit bilden und dazu alle die Mittel benutzen, die uns in den höchsten Geisteswerten seit Jahrhunderten überliefert worden sind, Dichtung, Literatur, Bühne, bildende Kunst, Musik u. a. Mittel und Grundlage der K.E. ist die ¶ Bildung, die als solche ein Inwendiges und ein Auswendiges ist: „Natur ist Kern und Schale, beides ist sie mit einem Male". Sie bildet die Kräfte des Geistes und Gemüts durch die von ihr hergestellte Verbindung des Menschen mit allem Großen, Wahren und Schönen der Vergangenheit und Gegenwart, und führt die Menschen dann dazu, aus der Kraft des Inneren heraus Zeichen und Aeußerungen des geistigen Erlebens zu geben, sich zum Ausdruck der gewordenen oder werdenden Persönlichkeit darstellend, handelnd und schaffend zu betätigen. Die Bildung, die nur in einem durch Lehre und Unterricht beigebrachten Wissen besteht, muß abgelöst, jedenfalls stark ergänzt werden durch eine Bildung des Könnens in Arbeit, künstlerischer Tätigkeit (auch Handwerk) und Lebensgestaltung. Wieweit die K.E. dieses Ziel erreichen wird, hängt wesentlich von der ganzen ¶ Schulreform, die im letzten Grunde Erziehungsreform ist, ab. Daß eine solche im Gang und bereits wirksam ist, dafür haben wir Anzeichen in der heutigen neuen Art des Zeichenunterrichts, der Einführung der Handarbeit und Handfertigkeitsarbeit in die Schule, der Förderung des Spieltriebs (¶ Spiel), dem heimatkundlichen Unterricht und der Pflege des Heimatlichen und Nationalen ohne Hurrahpatriotismus auch unter Erwachsenen. Da unzweifelhaft die Religion ein hervorragendes, ja das wichtigste Mittel für die Bildung der Einzelpersönlichkeit ist, und da anderseits eine innige Verwandtschaft zwischen K. und Religion besteht (¶ Kunst: I), so hat auch die Kirche ein starkes Interesse an der K.E. und eine weitgehende Verpflichtung zu ihr, freilich in einer ihr gemäßen Form und Auswahl der Mittel. Darum haben sich auch Kongresse für kirchliche Kunst und Innere Mission, der Evg. Bund und der Protestantenverein (z. B. die Chemnitzer Tagung für kirchliche Kunst 1910 und der Kongreß für innere Mission in Stuttgart 1910) ernstlich mit der K.E. beschäftigt, und es haben Theologen wie D. ¶ Koch, O. Rieber (s. Lit.), Karl ¶ König und W. ¶ Schubring wertvolle Gedanken und praktische Vorschläge über K.E. zutage gefördert. 1896 wurde in Hamburg die „Lehrervereinigung für die Pflege der künstlerischen Bildung" in Anerkennung der kunsterzieherischen Bedeutung und Aufgabe der Schule gegründet.

K.E., Bd. I: Ergebnisse und Anregungen des K.E.stages zu Dresden, 1901 (bildende K.); Bd. II: zu Weimar (deutsche Sprache und Dichtung); Bd. III: zu Hamburg (Musik und Gymnastik). Versuche und Ergebnisse der Lehrervereinigung für die Pflege künstlerischer Bildung, 1901; K. im Leben des Kindes, 1903; — Deutsche K.E., 1908; — Joh. Richter: Entwicklung der kunsterzieherischen Gedanken, 1909; — Der Säemann, Zeitschrift für pädagog. Reform, seit 1904, hrsg. von Spanuth; — Pädagogische Jahresschau von E. Clausnitzer, 1907 ff; — O. Rieber: Schule und K.E. (Christl. Kunstblatt 1910, H. 5 und 6, S. 131 und 183, mit Thesen); — W. Mader: Im Kampf um die Jugend (Aufgabe der Jugendliteratur und der K.), ebda. 1910, H. 8 und 9, S. 168 ff. 278 ff; — D. Koch: Praktische Fragen der religiösen K.E. und Programmrede für christl. K. und religiöse Volkserziehung (ebda. 1910, H. 1 und 2, S. 1 ff und 55 ff); — C. Sattler: K. im Konfirmanden-Unterricht (ebda. 1910, H. 2); — F. Parei: K.E. u. Volksschule (Zeitschrift des christl. Volkslebens 28, 1903, Heft 1); — W. Kambli: Die Bedeutung der bildenden K. für die Jugenderziehung, 1907; — M. Spanier: Künstlerischer Bilderschmuck; — K. Kühner: Rel. Wandbilder für Schule und Haus (Christl. Kunstblatt 1904, H. 9); — W. Thielsen: Vom Bilderbesehen, Heft 3 in: Aufbau, Gesellschaft für Jugenderziehung und Volksbildung, 1920. **Kühner.**

Kunst-Dienst nennt sich eine Anfang 1928 in Dresden entstandene, dort sitzende, aber nicht auf Sachsen beschränkte „Arbeitsgemeinschaft für evg. Gestaltung", die sich zur Aufgabe gestellt hat, die Erneuerungsbestrebungen auf dem Gebiet der kultischen Kunst zusammenzufassen und durch Sammlung, Be-

ratung und Vermittlung fruchtbar zu machen. Dabei wird (Luthers Forderung gemäß) erstrebt, möglichst traditionslosen, sachlichen Formen zum Durchbruch zu verhelfen, ohne sich etwa nur auf das Handwerk festzulegen, denn auch technische Formen und maschinelle Arbeit sollen dienstbar gemacht werden. Infolge seiner ausgesprochenen Welt- und Gegenwartsoffenheit hat der K. bei bewußter „evg." Haltung bisher nicht nur in kirchlichen, sondern auch gerade in kirchenfernen Kreisen eine zum Teil starke Beachtung finden dürfen (z. B. Ausstellungen: „Kirchenbauten unserer Zeit" und „Hingabe"). **Beyer.**

Kunstgewerbe, Christliches, ist als ein besonderer Teil des allgemeinen KG.s urkundlich faßbar seit der Aeußerung des Bischofs ¶ Clemens von Alexandrien, der um das Jahr 200 betreffs der von Christen zu tragenden Siegelringe folgendes schrieb: „Als Siegel sollen wir gebrauchen eine Taube oder einen Fisch oder ein zum Himmel steuerndes Schiff oder eine Leier, wie sie Polykrates führte, oder einen Schiffsanker, wie ihn Seleukos in seinen Ring gegraben trug, und wenn einer Fischer ist, gedenke er des Apostels und der aus dem (Tauf-)Wasser gezogenen Kindlein. Götzenbilder aber sollen wir nicht eingravieren lassen . . ." (Paidagogos III, 11). Die kunstgeschichtliche Bedeutung dieser Sätze ist offenbar; sie führen uns nicht bloß an den Ausgangspunkt der Entstehung einer eigenen christlichen Sinnbildersprache, sondern lassen uns auch die grundsätzliche Tatsache feststellen, daß Chr. KG. nicht durch irgendwelche Technik, Form oder stilistische Art, sondern lediglich nach seinem inneren Gehalt zum christlichen wird (¶ Kunst: IV, 1 b).

1. Christliches Altertum; — 2. Mittelalter; — 3. Neuzeit.

1. Schon in seiner ersten, altchristlichen Periode hat das chr. KG. aus dem persönlichen und kirchlichen Bedarf heraus eine ausgedehnte und vielseitige Entfaltung gefunden. Nur ein sehr bescheidener Bruchteil von dem einst Hervorgebrachten ist in den uns erhaltenen Stücken und Resten überliefert. Aber er genügt, zumal nach dem während der letzten Jahrzehnte erfolgten Zuwachs an Denkmälern aller Art, ein Bild von dem Werden und der Beschaffenheit des altchristlichen KG.s in seinen verschiedenen Gebieten zu gewinnen.

α. Die frühesten von ihnen sind uns gegeben im Bereiche der Keramik. Einige Terrakottalampen aus der Töpferei des Annius Serrapiodorus in Ostia mit dem Bilde des Guten Hirten reichen wohl bis nahe an die Zeit hinauf, in welcher Clemens seine Anregung zu christlichen Siegelringen niederschrieb. Von da ab ist die christliche Tonlampenindustrie ein nie mehr aussetzender Faktor des spätantiken KG.s. In ihrer Gesamtheit machen die altchristlichen Tonlampen sowohl nach ihrer Ausführung wie nach ihrer dekorativen Behandlung einen wenig günstigen Eindruck. Außer den sogenannten Anniserlampen aus Ostia hebt sich durch sorgfältige Formung und bessere Reliefbehandlung hervor eine in zahlreichen Exemplaren vertretene Gruppe eines feinen roten Tones, die in der Hauptmasse dem 5.—6. Jhd. anzugehören scheint und vermutlich aus Nordafrika stammt. Einen bestimmten Typ bilden die Lampen Palästinas und Aegyptens, die zumeist gleichfalls erst einer jüngeren Zeit angehören. Nach den Lampen waren der größte Massenartikel, den die altchristliche Keramik erzeugt hat, die ¶ Ampullen.

β. Annähernd ebenso alt wie die altchristliche Keramik ist die altchristliche Glaskunst. Hier sind es die Christen gewesen, welche aus einer im 2. Jhd. n. Chr. erst aufgekommenen Gattung bestimmter Schmuckgläser einen durch drei Jhd.e hindurch blühenden Modeartikel gemacht haben. Die sogenannten Goldgläser (fondi d'oro), von denen, heidnische, jüdische und christliche zusammengenommen, an 600 Nummern erhalten sein mögen, sind zu zwei Dritteln christlich. Im Vergleich mit der hochentwickelten, ja glänzenden antiken Glasindustrie, deren Technik sie voraussetzen, stehen sie künstlerisch auf geringer Höhe; ihr archäologischer, kultureller und religionsgeschichtlicher Wert jedoch ist nicht leicht zu überschätzen; er überragt weit den der frühchristlichen Lampen. Sie kamen zustande, indem ein mit eingeritzter Bildzeichnung, die häufig von einer Inschrift begleitet ist, versehenes Goldblättchen zwischen zwei am Rande zusammengeschmolzene Glasscheiben gelegt ist, von denen wenigstens die obere farblos und durchsichtig ist und die den Boden eines Bechers oder einer Schale bilden, mitunter aber auch, wie das leider bald nach seiner Entdeckung (1847) verschollene Glaskästchen aus Neuß (1. Hälfte des 5. Jhd.s) beweist, zu einem Kästchen vereinigt wurden. Hauptsitze der christlichen Goldgläserfabrikation waren Rom und Köln. Die stärkste Blüte dieser Fabrikation fällt in das 4. und, vielleicht noch mehr, in das 5. Jhd. Das 4. Jhd. weist auch die ersten geschliffenen Gläser christlichen Charakters auf, also Gläser einer Technik, die überhaupt erst seit dem 3. nachchristlichen Jhd. bekannt ist. Ihre Zahl ist freilich klein, ihre Technik roh, ihr Entstehungsort die Provinz (Trier, Rheinland): das berühmteste Stück die Schale aus Podgoritza, dem alten Doclea in Dalmatien, mit einem hochinteressanten Zyklus fast ausschließlich at.licher Darstellungen, deren urwüchsig barbarischen Zeichnung das womöglich noch barbarischere Latein der erklärenden Beischriften entspricht. Vermerkt mag werden, daß während des 4. Jhd.s in Trier auch schon christlicher Glasschmuck mit christlichen Symbolen (Taube, Monogramm Christi) auf Fingerringen fabriziert wurde.

γ. Auf höherer Ebene beginnt im 4. Jhd. die christliche Metallkunst ihren Weg; welches Wegstück vorangeht, liegt für uns im Dunkeln. Auch von all den Kostbarkeiten, welche ¶ Konstantin d. Gr. an die von ihm gestifteten und beschenkten Kirchen gab, ist nichts erhalten. Von der 2. Hälfte des 4. Jhd.s aber fließt das Material, namentlich dank mehrerer im letzten Menschenalter gemachten Funde, bei denen freilich eine nicht geringe Anzahl Fälschungen auszuscheiden sind, vergleichsweise reichlich und vielseitig. Kästchen und Schalen, Pyxiden und Kelche (¶ Gefäße), Teller und Löffel, ¶ Reliquiare und Räuchergefäße, Lampen und ¶ Leuchter, Kannen und ¶ Kreuze, Buchdeckel und Amulette, Eimer und Vasen, Särge und Beschläge, kirchliches und häusliches Gerät, Schmuck und Gebrauchsstücke bilden die Gegenstände, Gold und Silber, Bronze und Blei die verarbeiteten Stoffe. Im billigen Blei wurde kaum minder sorgfältig gearbeitet wie in dem edlen Gold; ein treffliches Beispiel ist die kleine Bleischale im Christlichen Museum der Berliner Universität mit der Opferung Isaaks, Jonasszenen u. a. in feinem Relief auf dem vertieften Boden und auf dem Rande, aus der Zeit nach der Mitte des 4. Jhd.s. Die Bronze des 4. Jhd.s vertritt gut eine Anzahl von Lampen; das Silber, außer dem berühmten, doch nicht der christlichen Kunst im engeren Sinne zuzuweisenden Schild des Theodosius in Madrid, das seltsame Reliquienkästchen von San Nazaro e Celso in Mailand aus der Zeit des ¶ Ambrosius. Wie bei diesem und den vorigen Werken, ist auch bei dem im Jahre 1793 auf dem

Esquilin in Rom entdeckten silbernen Brautkästchen der Projecta, der Gemahlin des Secundus vom Hause der Asterier, im Britischen Museum zu London, an dem nur die Inschrift christlich, alles Relief profan und mythologisch ist, wohl die Entstehungszeit (Anfang des 5. Jhd.s) annähernd festzustellen, der Ursprungsort dagegen völlig unsicher und umstritten. Doch geben, wie bei den Denkmälern der großen Kunst, denen auch die Erzeugnisse der Elfenbein- und Holzschnitzerei zugeteilt werden (¶ Altchristliche Kunst, 4), vom 5. Jhd. ab auch für die Denkmäler der Metallkunst die Stilformen und die ikonographischen Merkmale bestimmteren Anhalt zur örtlichen Unterscheidung und Zuweisung. So ist das von Kardinal Lavigerie dem Papste Leo XIII verehrte Silberkästchen im Christlichen Museum des Vatikans nicht bloß seinem Fundort, sondern auch seinem Ursprung nach ein echtes Werk des altchristlichen Nordafrika; aus Aegypten stammt ein prächtiger goldener Halsschmuck des 5. Jhd.s in der Sammlung Gans zu Frankfurt a. M., und syrisch ist, neben manchem anderen, der vielberufene „große" silbervergoldete, 1910 ausgegrabene, in seiner Echtheit allerdings nicht unbezweifelte, „antiochenische" (?) Kelch der Brüder Kouchakij in New York von der Wende des 5./6. (nicht aus der 2. Hälfte des 1.!) Jhd.s mit dem Bilde des thronenden Christus (zweimal) und zehn unter Weingerank sitzender Apostel. Daß vornehmlich in Syrien auch im 6. und 7. Jhd. noch die christliche Metallkunst in Blüte stand, dafür zeugen, von den sehr unsicheren Silberschätzen aus Zypern (Kyrenia), Antiochien, Riha, Homs (Emesa) u. a. abgesehen, die von Papst Gregor d. Gr. an die Langobardenkönigin Theodelinde in Monza geschenkten goldenen Oelampullen, die, mit der Ansicht des Hl. Grabes und Szenen aus dem Leben Jesu, vor allem der Kreuzigung geschmückt, unschätzbare Kleinodien aus der reichen Metall-Pilgerindustrie des 6. Jhd.s in Palästina und speziell in Jerusalem sind.

δ. Wenn schon Johannes Chrysostomus meinte, man bewundere jetzt nur noch die Werke der Goldschmiede und die der Weber, so ging doch das Gewerbe der Weber, was Beschäftigung und Umsatz anlangt, dem der Goldschmiede gewiß noch voran. Denn die Textilkunst wurde, mit der Seidenweberei an der Spitze, seit der 2. Hälfte des 4. Jhd.s der bevorzugteste Zweig des spätantiken und altchristlichen KG.s. Der Kleiderluxus war nicht bloß bei den Vornehmen, sondern in zunehmendem Maße auch bei den Geringen ungeheuer; was der Bischof Asterius von Amaseа († um 400 n. Chr.) in einer seiner Predigten den Zuhörern vorhielt, daß sie umhergingen wie „bemalte Wände", das konnte ebenso in Aegypten, in Byzanz und in Italien gesagt werden. Syrien und Aegypten (Alexandrien, Antinoe, Achmim-Panopolis) hatten die Führung in der Weberei; doch gab es Werkstätten auch in Italien (aus der Provinzstadt Florenz stammt das Gewebe, in welches die vor 400 nach Trier gebrachte Leiche des hl. Paulinus gehüllt war), in Nordafrika (Karthago), in Konstantinopel. Und letzteres ist nach der Mitte des 7. Jhd.s zum Mittelpunkt des ganzen Gewerbes geworden, als Alexandrien und Antiochien an die Türken gefallen waren. Von der vormittelalterlichen christlichen Textilkunst ist uns diejenige Aegyptens aus einer Fülle von Resten zugänglich, die der trockene Wüstensand in den Gräbern nicht hat vermodern lassen. Was dort Zugewanderte und Einheimische, Griechen und Kopten, gewirkt und gewebt haben, fesselt aufs höchste das archäologische wie das ästhetische Interesse; Farbenkünstler ersten Ranges waren sie beide; aber die Griechen waren zugleich hervorragende Zeichner und große Künstler, und ein Gewebe wie etwa der alexandrinische Seidenstoff mit Mariä Verkündigung und Christi Geburt im Vatikan wird immer nach Technik, Form und Farbe reinstes Entzücken finden.

2. a. In Byzanz gelangte die Seidenweberei, nach vorübergehender Ermattung der Produktion im 7. und 8. Jhd., mit Beginn des 10. Jhd.s zu einsamer Höhe. Mit dem Hof teilte sich die Kirche in das kostbare Gut zur Bekleidung ihrer Altäre (¶ Paramente), zum Bedecken der Katafalke, zur äußeren Prachtentfaltung aller Art. Zugleich blühte im byzantinischen Reiche die Stickerei, die im Gegensatz zu der nur das Ornament und das Tier verwendenden, die menschliche Gestalt aus dem Dekor ausschließenden Weberei (vgl. den Annostoff in Siegburg mit dem Löwen, den Elefantenstoff aus dem Grabe Karls d. Gr. in Aachen, beide 10. Jhd.) gerade die menschliche Gestalt bevorzugte und, wie die sogenannte Dalmatika Leos III im Vatikan (12. Jhd.), biblische Szenen darstellte. Die byzantinische Textilkunst, die vornehmlich in den kaiserlichen Gynäkeen (Werkstätten) betrieben wurde, hat mit der Eroberung der Hauptstadt im Jahre 1204 einen tödlichen Stoß erlitten. Dasselbe Schicksal erlitt die gleich großartige byzantinische Goldschmiedekunst, deren Blüte in die Mitte des 10. bis Mitte des 11. Jhd.s fällt. San Marco in Venedig besitzt in der Altarbekleidung, der berühmten Pala d'oro, und in seinem Schatz mit Werken nur kirchlicher Kunst, bestehend in Reliquiaren, Staurotheken, Kelchen, Bucheinbänden, Ikonen usf., die reichste Anhäufung byzantinischer Kunstwerke. An ihnen ist jedoch allermeist nicht die eigentliche Goldschmiedearbeit das Wesentliche, sondern die Farbenpracht des in der Technik des Goldzellenschmelzes hergestellten Emails.

Das außerordentliche kulturelle und künstlerische Uebergewicht des Ostens in den Jahrhunderten der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters gegenüber dem Westen äußert sich innerhalb des germanisch-chr. KG.s in einer schon im 5. Jhd. entstehenden byzantinischen Richtung, die von den fürstlichen und kirchlichen Kreisen getragen ist, nur mit Gold und Edelsteinen arbeitet, den Zellenschmelz fortführt, aber langsam abstirbt und absterben muß, weil sie keinen Boden im Volke hat; ein Denkmal dieser Richtung ist das Diptychon (ursprünglich wohl Buchdeckel) der Theodelinde in der 595 von ihr gegründeten Kirche zu Monza. Ihr gegenüber kommt die etwas jüngere germanische Richtung auf; ursprünglich äußerst unbeholfen und roh, auf die Herstellung von Kleingerät und die Verwendung geringeren Materials (Kupfer) beschränkt, wächst sie, die fremde Ueberlieferung germanisierend, stetig empor, um in der Romanik vollends zum Siege zu gelangen; das Hauptwerk ihrer vorkarolingischen Periode ist der kraftvolle kupfervergoldete und mit Silber beschlagene Tassilo-Kelch von Kremsmünster (777 bis 788), während der berühmte Kelch des Patrons der Goldschmiede, des hl. Eligius, Bischofs von Tournay, der im 7. Jhd. tätig war, ein Opfer der französischen Revolution geworden und nur aus einer Abbildung noch bekannt ist.

¶ Karls d. Gr. Renaissance berührt kaum die Goldschmiedekunst, soweit sie kirchlich ist. Und kirchlich ist alles, was von Denkmälern des karolingischen KG.s noch vorhanden ist. Welch beredtes Zeugnis für die einzigartige Stellung der Kirche im Kunstleben der Zeit! Noch mit dem Tassilo-Kelch auf der

Stufe vorkarolingischen Schaffens steht das taschenförmige Reliquiar Wittekinds, dem wahrscheinlich Karl d. Gr. es als eines der Taufgeschenke dargebracht hat (785), im Schloßmuseum zu Berlin mit den reichlich roh getriebenen Halbfiguren Christi zwischen zwei Engeln oben und Mariä zwischen zwei Heiligen in Bogennischen unten auf der Rückseite, byzantinisierenden Zellenglasbändern und, dies etwas Neues, zehn goldenen Kästchen auf Zellenschmelz, die in germanischer Stilisierung die Darstellung eines Vogels, einer Schlange oder eines Fisches enthalten, auf der Vorderseite. Weder von ihm noch von dem ersten vollendeten Goldschmiedewerk des neuen Stiles, dem Paliotto in San Ambrogio zu Mailand, der an seinen vier Seiten (vorn Goldblech, hinten und seitlich vergoldetes Silberblech) mit ausgezeichneten Reliefs geschmückt ist, in seinem Zellenschmelz den Zusammenhang mit Byzanz bekundet und laut Inschrift von Meister Wolvinius vor 835 auf Bestellung des Erzbischofs Angilbert II von Mailand (824—866) geschaffen ist, läßt sich mit Sicherheit der Ursprungsort nennen. Dagegen ist die reifste Schöpfung fränkischer Goldschmiedekunst jener Zeit, der ehemalige Einband des 870 geschriebenen Evangeliars Karls des Kahlen, der jetzt als Codex Aureus in München verwahrt wird, in der Klosterschule zu Reims entstanden.

Waren die Klöster der illustrierten Handschriften und der Elfenbeinschnitzereien, Fulda, St. Gallen, Metz, Corbie, Reims, Tours u. a., schon unter den Karolingern auch die Hauptsitze des KG.s, so wurde dieses im 10. und 11. Jhd. dank der Initiative kunstsinniger Kirchenfürsten und betriebsamer Benediktinerklöster erst recht eine Kunst von Klosterschulen. Das Schwergewicht der abendländischen Kunsttätigkeit geht von Frankreich auf Deutschland über, wo durch die Ottonen die byzantinische Richtung zugleich mächtigen Auftrieb empfing. Am ablehnendsten ihr gegenüber blieb die alte Klosterwerkstatt in Aachen, die in den Reliefplatten der um das Jahr 1000 dort gestifteten Altartafel Ottos III treu an ihrer, nunmehr allerdings überholten, karolingischen Formensprache festhält. Aber auch die Werkstatt in Hildesheim, die leuchtende Neugründung des Bischofs ¶ Bernward (993—1022), hat sich vom Byzantinismus freigehalten, ohne ihn völlig abzulehnen, und der heimisch-germanischen Richtung gehuldigt. Anders die, neben Aachen älteste, Klosterwerkstatt in Trier, die von Erzbischof Egbert (977 bis 993) nicht gegründet, aber geleitet und zu höchstem und weitreichendstem Ansehen gebracht wurde und in dem Tragaltar des hl. Andreas im Domschatz zu Trier ihr bedeutendstes Werk hinterlassen hat. Der Höhepunkt der byzantinischen Richtung in Norddeutschland stellt sich dar in den herrlichen Stiftungen der beiden Aebtissinnen Mathilde (973—1011), der Enkelin Ottos I, und Theophanu (1039—1056), der Enkelin Ottos II, im Domschatz des Münsters zu Essen (Vortragskreuze, Einband, Marienfigur usf.; der siebenarmige Bronzeleuchter ist aus Byzanz bezogen). Aus der Essener Werkstatt ist der Benediktinermönch Rogerus von Helmershausen hervorgegangen, der nicht bloß, wie die vier von ihm noch erhaltenen Arbeiten (zwei Tragaltäre, ein Goldkreuz und ein Silbereinband) es dartun, ein tüchtiger Künstler war, sondern seinen ganz besonderen Ruhm hat als der erste deutsche Kunstschriftsteller, der unter dem Namen Theophilus presbyter um 1100 seine Schedula diversarum artium verfaßt hat, die unersetzliche Quelle unseres Wissens über alle Zweige und Verfahren des mittelalterlichen KG.s. In Süddeutschland ragt als wichtigste kunstgewerbliche Werkstatt des 11. Jhd.s die des Klosters St. Emmeram in Regensburg hervor, auch sie, von Kaiser Heinrich II begründet und gefördert, eine Hochburg der byzantinischen Richtung; unter ihren mancherlei überaus wertvollen Schöpfungen der Goldschmiedekunst ist der Baseler Altaraufsatz (Goldblech mit getriebenen Reliefs: Christus zwischen Gabriel, Raphael, Michael und S. Benedikt, auf Holzkern) im Cluny-Museum zu Paris die bekannteste.

Daß der byzantinische Einfluß in Italien das KG. und zwar je länger desto ausschließlicher beherrscht, ist bei den engen Beziehungen hinüber und herüber begreiflich und durch die Denkmäler bestätigt. Dasselbe gilt aber auch für Frankreich, wo die erhaltenen Denkmäler uns nur von einer Klosterwerkstatt ein Bild geben, von derjenigen des vielbesuchten südfranzösischen Wallfahrtsortes Conques; neben dem Hauptstück, der Sitzfigur der hl. Fides (Ende des 10. Jhd.s, Goldblech über Holz), und drei Reliquiaren (Silber über Holz), ist ein sonst ziemlich roh gearbeiteter Tragaltar vor allem deshalb zu nennen, weil seine zehn Schmelzplatten nicht mehr aus Gold oder Silber, sondern aus Kupfer bestehen: hier öffnet sich der Weg auf den im 12. Jhd. blühenden romanischen Kupferschmelz von Limoges. Von einer zweiten französischen Klosterwerkstatt, derjenigen zu Reims, sind Denkmäler nicht überliefert; aber es besteht von ihr die sehr wichtige schriftliche Nachricht, daß Erzbischof Adalbero von Reims (969 bis 988) durch sie seine Kirche mit bilderreichen Fenstern ausstatten ließ: hier beginnt die Geschichte der ¶ Glasmalerei, die dann im 11. Jhd. auf deutschem Boden in fünf Scheiben des Domes zu Augsburg ihre ältesten Denkmäler darbietet.

Mit wie ausgezeichnetem Erfolge schließlich auch die kirchliche Textilkunst in der Form der Stickerei, die nicht wie die Seidenweberei an Byzanz und den Orient gebunden war, während des 10. und 11. Jhd.s gepflegt wurde, beweisen der Mantel Kaiser Heinrichs II im Domschatz zu Bamberg und der gleich ihm aus einer kirchlichen Kasel hervorgegangene ungarische Königsmantel in Ofen, beide im Anfang des 11. Jhd.s in einem süddeutschen Kloster gearbeitet und mit ausgedehnten Bildzyklen in großartiger Goldstickerei auf Seide geschmückt.

2. b. Mit dem 12. Jhd. kommt die ¶ Romanik zu ihrer vollen Auswirkung. Die anderthalb Jhd.e, die sie umfaßt, sind die glücklichste Periode, das wahrhaft klassische Zeitalter des chr. KG.s. Die Klosterwerkstätten treten vor dem aufstrebenden bürgerlich-städtischen Handwerk zurück; aber der kirchliche Sinn bleibt und erfüllt auch den letzten Handgriff des am kirchlichen Werke Beteiligten mit religiöser Empfindung und ursprünglicher Weihe. Der Schmuck des Gotteshauses und die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien ist nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich höchstes Ideal der Gläubigen; darnach bestimmte sich das ganze kunstgewerbliche Leben.

Der neue mehr bürgerliche Zug spricht sich am klarsten und eindrucksvollsten aus in der Goldschmiedekunst; verbürgerlicht sich doch hier außer der Künstlerschaft auch das Material, für das an Stelle des noch die Klosterkunst beherrschenden byzantinischen Goldschmelzes der Kupferschmelz die Losung wird. Zwar hält Süddeutschland mit seinem Radleuchter und seinem einzigen großen Kupferschmelzwerk, einer Altartafel (Antependium) in Komburg, noch am alten byzantinischen Geschmack fest. Und in Hildesheim hat noch im Jahre 1150 der Kupfer-

schmelz, wie zwei Schreine dieses Jahres beweisen, keinen Eingang gefunden. Aber wenige Jahre später entstehen daselbst Kupferschmelzgeräte in Fülle, und der Erzguß blüht für kleine und große Werke wie je. Reicheres künstlerisches Schaffen noch begegnet am Rhein sowohl in Aachen, wo Meister Wibert im Auftrage Kaiser Friedrichs I nach 1166 den kupfernen Kronleuchter im Münster (nicht rund, wie das Vorbild in Hildesheim, sondern achtseitig geschweift), in der ersten Hälfte des 13. Jhd.s den berühmten Karlsschrein und den noch prächtigeren Marienschrein fertigt, als auch in Köln, wo große und überaus fruchtbare Meister wie Eilbert, dessen Werke als erste in Deutschland den Kupferschmelz zeigen, und Friedrich († nach 1180), an dessen Namen der Maurinus- und Albinusschrein geknüpft ist, tätig waren, und wo die einheimischen Künstler in Gemeinschaft mit aus der Fremde gekommenen — unter diesen Nikolaus von Verdun der im Tale der Maas, dem eigentlichen Brennpunkt der romanischen Goldschmiedekunst, nach den beiden großen Meistern Reiner von Huy und Godefroid de Claire der dritte und größte war — in den Jahren 1190 bis 1230 dem Dom und dem gesamten Goldschmiedehandwerk des Mittelalters sein leider nicht mehr unversehrtes Hauptwerk schufen in dem mächtigen Schrein der heiligen drei Könige.

In Frankreich steigt gegen die Mitte des 12. Jhd.s Limoges zum einzigen Sitz des Kupferemails empor und behauptet ihn unbestritten mit seinen überwiegend von weltlichen Werkstätten hergestellten Schmelzwaren, die in alle Lande gehen, bis zum Ausgang des 14. Jhd.s.

Für die ¶ Glasmalerei ist der Uebergang von der Romanik zur Gotik, vom Wandbau zum Pfeilerbau, vom Kleinfenster zum Großfenster Lebensfrage von grundlegendster Tragweite geworden. Dennoch hat sie, die unter allen Zweigen kunstgewerblicher Betätigung allein den Ruhm hat, als selbständiger neuer Sproß aus dem mittelalterlichen KG. herausgewachsen zu sein, schon in der romanischen Zeit eine glänzende Entwicklung genommen, dafür aber auch überraschend treu selbst in Frankreich bis gegen die Mitte des 13. Jhd.s die romanische Formensprache bewahrt. Die ältesten französischen datierten Glasmalereien besitzt Saint Denis, die Abteikirche Sugers, der erste Bau der Gotik, aus den Jahren 1140—44, und Saint Denis behält die Führung in der Glasmalerei während des 12. Jhd.s; sie geht dann, im Zusammenhang mit dem gewaltigen Kathedral-Neubau, für die erste Hälfte des 13. Jhd.s an Chartres über und von hier um 1250 an Paris (Ste. Chapelle, Notre-Dame). Zu gleicher Zeit tritt die deutsche Glasmalerei am Rhein (Köln: St. Kunibert; Straßburg: Münster), an der Weser (Brücken) usf. der französischen vollkommen gleichwertig gegenüber.

Von der hochentwickelten romanischen Textilkunst Deutschlands, zugleich von dem Geschmack, dem Fleiß und der Bilderfreude der Frauenklöster zeugen noch die reichen Bestände unserer Kirchenschätze an gestickten Meßgewändern und Altarbehängen. Ein einzigartiges Stück monumentaler Wirkerei ist der auf Veranlassung der Aebtissin Agnes von Quedlinburg (1186—1203) aus Wolle gefertigte Teppich im Zitter der Quedlinburger Schloßkirche, der in großem Format die Vereinigung der weltlichen und geistlichen Macht mit der Vermählung des Merkurius und der Philologia zeigt und ein Geschenk an den Papst sein sollte. Um die Seidenweberei hat sich St. Emmeram in Regensburg verdient gemacht, wo sie schon im 12. Jhd. geübt und durch bildliche Darstellungen für kirchliche Zwecke bereichert wurde.

Mit den malenden Künsten — auch die romanische Goldschmiedekunst gehört als Emailkunst vorwiegend ihnen zu — vereinigen sich im Dienste der Kirche die plastischen Tätigkeiten des Schreinerns, des Schnitzens und des Eisenschmiedens, das um 1200 eine lange Zeit wechselnder Blüte beginnt und in der ersten Hälfte des 13. Jhd.s in Frankreich zum ersten Male seine große Form findet, zu einer an Umfang, künstlerischem Wert und religiösem Gehalt überwältigenden Gesamtleistung.

2. c. Die Periode der ¶ Gotik (1250—1500) setzt jenen Prozeß der Verweltlichung des KG.s in doppeltem Sinne fort, sofern es nicht bloß vollends in bürgerliche Hände übergeht, sondern sofern auch je länger je mehr die weltlichen Ansprüche den kirchlichen die Wage halten. Der monumentalste und mit den gewaltigsten Aufgaben betraute Zweig des gotischen KG.s ist die ¶ Glasmalerei, die als raumabschließendes, die Wand bildendes Fenster ein unentbehrliches Glied am Körper des gotischen Kirchengebäudes ist. Diese Funktion des gotischen Fensters verlangt absolute Flächigkeit seiner Malerei auch im Figürlichen, und die ältere gotische Glasmalerkunst zeichnet demgemäß. Der Realismus des 14. Jhd.s aber gibt der Glasmalerei perspektivische Körperlichkeit. Er wird darin unterstützt von der Erfindung der neuen Malfarbe des Silbergelbes (um 1300 zuerst in der Schweiz nachweisbar), die nicht bloß die Farbenskala vermehrt und die unvergleichliche Farbenpracht außerordentlich steigert, sondern dem naturalistischen Bedürfnis in der Darbietung alles Wirklichen von der Ranke bis zum Baldachin ungeahnte Möglichkeiten erschließt. Wie für Frankreich das 13., so ist für Deutschland das 14. Jhd. die Blütezeit des monumentalen Stiles. Großartige Fenster und Fensterzyklen sind, trotz ungeheurer Verluste, erhalten in Köln, Straßburg, Stendal, Nürnberg, Regensburg, Ulm, Heiligkreuz, Klosterneuburg usf.; am besten lassen sich die Entwicklungsstadien von der Früh- zur Spätgotik, vom Medaillon zur Standfigur, vom Ornament zum raumvertieften Bilde in der Fülle aller Arten gotischer Fenster im Münster zu Freiburg i. B. überblicken. Frankreich, dem England folgt, geht als erstes von allen Ländern von der farbensatten zur hell- und kühlgestimmten Glasmalerei über. In Italien, wo die Gotik überhaupt keinen rechten Boden finden konnte, hat auch die Glasmalerei nie die Rolle gespielt wie in Frankreich oder Deutschland; die frühesten Glasgemälde besitzt dort die Kirche des hl. Franz in Assisi (Anfang 14. Jhd.); doch hat sich in Italien die vorwiegend für kleine Aufgaben (Andachtsbildchen u. dgl.) angewandte Spezialität der Hinterfangglasmalerei herausgebildet, die sich an die spätantike Goldglasfabrikation anlehnt.

Wie die Glasmalerei, so führt in den Textilkünsten die Gotik auch die Bildstickerei und Bildwirkerei zur höchsten Vollendung empor. Die Stickerei liefert Chormäntel und Altarbehänge von erhabenster Schönheit (¶ Paramente). England ist darin in der 1. Hälfte des 14. Jhd.s allen Ländern überlegen; die italienische Kunststickerei mit dem Sitz in Florenz wetteifert mit der englischen. Die beiden ebenbürtige deutsche Kunststickerei vermochte nicht sich zu gleichem Weltrufe durchzusetzen. In der Spätgotik ragt die burgundisch-flandrische Nadelmalerei hervor; die von ihr geschaffenen kirchlichen Gewänder des sogenannten Goldenen Vließes in Wien sind unübertroffen in Technik wie in figürlicher Zeichnung. Der schon betonte Zug der Zeit zum Realismus führt in der zweiten Hälfte des

15. Jhd.s zur Reliefstickerei. Mit der als bürgerliches Gewerbe, also berufsmäßig betriebenen Stickerei kommen die Nonnenklöster, was Stil, Geschmack und Umfang anlangt, nicht mehr mit; nur auf dem Gebiete der Weißstickerei leisten sie das Beste ihrer Zeit. Der Gobelin oder Wandteppich, der in der Romanik nur in Deutschland und nur in den Klöstern gewirkt wurde, wird in der Gotik die Domäne Nordfrankreichs, Flanderns und Brabants. Und hier, in Arras — dessen Name lebte nach seiner Zerstörung 1477 in der Teppichindustrie fort —, Brügge, Brüssel, entstanden, vielfach unter Mithilfe der namhaftesten Künstler, noch vor Anbruch der Renaissance alle jene Meisterwerke der Teppichwirkerei, die, wie die Folgen David und Bathseba oder das Marienleben im Schloß zu Madrid, Esther und Ahasver im Dom zu Saragossa, aller kirchlichen (und weltlichen) Prachtentfaltung den höchsten und großartigsten Glanz verleihen. Die dritte der textilen Künste, die Seidenweberei, die in Süditalien und Sizilien längst heimisch war, faßte um 1250 in Oberitalien Fuß; Lucca wurde ihr Hauptsitz bis ins 15. Jhd.; ihre Gewebe, für die in der reifen Gotik das Granatapfelmuster kennzeichnend wurde, haben an Festtagen die Säulen und Altäre der Kirchen, aber auch die Balkone der Privatgebäude und die Tribünen der Säle in Rat- und Gildehäusern bedeckt und als wallende Gewänder die Menschen gekleidet.

Eine ungemein reiche Mannigfaltigkeit der Werkstoffe und noch mehr der Aufgaben, bei denen sich den kirchlichen in steigendem Maße die weltlichen, diese schließlich jene überholend, gesellen, stellen die Gewerbe der gotischen Metallkunst dar. Das von der romanischen Goldschmiedekunst bevorzugte Kupfer muß bei wachsendem Aufwand dem Silber weichen, und selbst Limoges kann auf die Dauer den Sieg des Silberschmelzes, der von Siena aus überallhin sich verbreitet, nicht aufhalten. Einen vollkommen neuen Gegenstand vornehmster Art erhält die Goldschmiedekunst durch die Einführung des ¶ Fronleichnam-Festes in der Monstranz (¶ Gefäße); um ihre Gestaltung namentlich in der Form der Turmmonstranz hat sich vor allem die deutsche Goldschmiedekunst des 14. und 15. Jhd.s bemüht. Die Goldschmiedekunst Spaniens schafft dazu noch herrliche Kustodien, turmartige Gehäuse, in welche die Hostienmonstranzen eingestellt wurden und an deren Stelle hernach die Sakramentshäuschen, jetzt die Tabernakel getreten sind. Außer der Monstranz waren es die alten Altargeräte des regelmäßigen Gottesdienstes, Kelche und Kreuze, welche die spätere Gotik hauptsächlich beschäftigten, während die frühere, viel stärker noch in der kirchlichen Ueberlieferung wurzelnde Gotik — wie bezeichnend für den Wechsel in der kirchlichen Gesinnung! — sich weit mehr die Schaffung großer und großartiger Reliquiare und Reliquienschreine hatte angelegen sein lassen.

Im unmittelbaren Verband mit dem Kirchenbau gewinnt nach einem halben Jahrtausend kirchlicher Vernachlässigung auch die Keramik wieder kunstgewerbliche Bedeutung: einmal durch die von der Gotik in großen Mengen zum Belegen der Fußböden verwendeten, in vorgotischer Zeit von den Zisterziensern bereits hergestellten, gemusterten Fliesen, zum anderen durch die glasierten und unglasierten Ziegel und geformten Backsteine, mit denen das Backsteingebiet der Niederlande und der norddeutschen Tiefebene das Aeußere wie der Rathäuser so der Kirchen (vgl. als hervorragendstes Beispiel St. Katharinen in Brandenburg a. H.) zu glänzendsten Schaustücken monumentaler Schmuckkunst machte.

3. a. Die ¶ Renaissance setzt in Italien um die Mitte des 15. Jhd.s, ein halbes Jahrhundert früher als in den übrigen Ländern, ein. Das kirchliche KG. hat von der gigantischen Kunstbewegung, die durch sie ausgelöst worden ist, bei dem ihr eigentümlichen Zuge ins Große nicht den Gewinn eingeheimst wie die große kirchliche Kunst der Architektur, der Plastik und der Malerei. Obwohl zahlreiche führende Bildhauer der Frührenaissance, Verrocchio, Ghiberti, Pollajuolo, Michelozzo u. a., aus Goldschmiedewerkstätten hervorgegangen waren und auch als bewährte Meister noch für das KG. gearbeitet haben, bleibt gerade auf dem Gebiete der kirchlichen Metallkunst die Qualität hinter der Quantität zurück. Verhält sich der Durchschnitt des kirchlichen Gerätes, besonders der Kelche und der Kreuze, aus der Frührenaissance nicht bloß in Rom, wo die päpstlichen Aufträge viel Beschäftigung gaben, sondern auch in Florenz auffallend konservativ und rückständig, da nur die Monstranzen und Reliquiare in ihrem architektonischen Aufbau sich dem neuen Stil anpassen, so wird es einschließlich und nicht zum wenigsten in der Ausstattung der Kruzifixe in der Hochrenaissance (¶ Kreuz, 3), in der bezeichnenderweise nicht mehr das Kirchengerät, sondern das profane Prunk- und Luxusgerät die hervorragendsten Leistungen der italienischen Goldschmiedekunst aufzuweisen hat, von dem weltlichen Prunk des letzteren beherrscht. Unabtrennbar von der Metallkunst der italienischen Renaissance ist die Bronze; sie war ihr als Werkstoff sozusagen Mädchen für alles, auch, versilbert und vergoldet, Ersatz für Silber und Gold. Nur für kunstgeschmiedete Kapellengitter hatte das Eisen den Vorzug.

Steht somit das kirchliche Metall-KG. der italienischen Renaissance nicht auf der Höhe desjenigen der Gotik, aber auch nicht desjenigen der deutschen Renaissance, so ist der Eindruck günstiger bezüglich ihrer Schreinerkunst und ihrer Glasmalerei. Das von der Schreinerkunst gelieferte kirchliche Mobiliar, das Chorstühle und Sakristeischränke, Abts- und Bischofsthrone, Chorpulte und Chorschranken ebenso umfaßt wie Kanzeln, Orgelgehäuse und Kandelaber, machen die malerischen Intarsien, die zunächst ornamental gehalten sind und seit dem Beginn des 15. Jhd.s Bilddarstellungen geben, zu Meisterwerken vielfach ersten Ranges ihrer Art. Und ebenso hat die ¶ Glasmalerei, in der Italien stets seine eigenen Wege gegangen war, aus Früh- und Hochrenaissance in Florenz, Lucca, Venedig, Bologna noch Denkmäler von vollendeter Schönheit hinterlassen. In der Textilkunst wird Venedig seit dem Beginne des 15. Jhd.s der Vorort für die wie in der Gotik blühende Seidenweberei; die Seidenstickerei arbeitet für kirchliche Zwecke hauptsächlich kleinere Sachen wie Besatzstücke, unter deren figürlichen Kompositionen aber nur vereinzelt ein Werk von künstlerischer Bedeutung ist, dazu in größerem Format ausgezeichnete ornamentale Altarbehänge und Antependien; die Bildwebekunst, von Flandern und Frankreich her erst in der Renaissance eingeführt, entwickelt sich unter dem Druck der flandrischen Vorherrschaft auf diesem Gebiete nur langsam zur Blüte empor und muß es geschehen lassen, daß noch 1515—19 die berühmtesten Teppiche der Welt, für die ¶ Raffael dem Papste Leo X die Kartons mit Kompositionen nach der Apostelgeschichte zeichnete, und deren Wiederholungen sich im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin befinden, von Pieter van Aelst in Brüssel gewebt wurden.

Nördlich der Alpen sind die Künste im 16. Jhd. nicht minder in Schwung wie südlich der Alpen; wenn

aber die erste Hälfte des 16. Jhd.s auch dort ganz überwiegend der großen Kunst gehört, so die zweite Hälfte recht eigentlich dem KG. Für das Uebergreifen des Renaissancestiles nach dem Norden ist eine kunstgewerbliche Arbeit, der silberne Altar des Augsburger Meisters Georg Seld von 1492 in der Reichen Kapelle zu München, also ein Werk der kirchlichen Goldschmiedekunst, in Bau, Figuren und Ornamenten ganz italienisch gehalten, eines der frühesten und merkwürdigsten Dokumente. Er ist aber zugleich ein Zeugnis dafür, daß das Lob, das etwas später der mit Lob für andere äußerst sparsame Florentiner Benvenuto Cellini (1500—71), der durch Goethes Verdeutschung seiner Selbstbiographie besonders bekannt geworden ist, in dieser über die deutschen Goldschmiedegesellen ausgesprochen hat, daß sie in der Treibarbeit die besten seien, seine Berechtigung hat. Allerdings ist edles Kirchengerät unter der gewaltigen Menge herrlichster Gold- und Silberarbeiten, wie sie etwa die unschätzbaren Sammlungen in Dresden, in München oder in Wien zur Schau stellen und deren Bestand den aller anderen Länder weit übertrifft, erheblich seltener als das weltliche Gerät. Daß auch das kirchliche einst in Fülle vorhanden war, beweist schon das sogenannte Mainzer Heiligtumsbuch im Schlosse Aschaffenburg, dessen 339 Pergamentblätter in farbiger Darstellung die verschiedensten Reliquienbehälter wiedergeben, die Kardinal ¶ Albrecht von Mainz, früher in Halle, gesammelt hatte, und unter denen zahlreiche Renaissancewerke sind; das glänzendste Gesamtbild aber gewährt von ihm, ungeachtet sonst erhaltener Einzelstücke, für Norddeutschland der Rest einer Altargarnitur im Schloß Herdringen in Westfalen, bestehend in zwei Kruzifixen, einem Weihwasserkessel mit Aspergille, einem Missale-Einband und einer Pax (Kußtafel), die Anton Eisenhoit aus Warburg i. W. um 1588—90 für den Erzbischof von Paderborn, Grafen Theodor von Fürstenberg, geschaffen hat und die den Künstler zum ersten aller deutschen Goldschmiede erhebt, für Süddeutschland die Reiche Kapelle in der Residenz zu München, die, 1598—1603 erbaut, 1607 geweiht, mehrere mit goldenen und silbernen, zum Teil reliefierten Beschlägen geschmückte Altäre, Betstühle und Schränke aus Ebenholz, dazu viele reich emaillierte und edelsteinbesetzte Kelche, Reliquiarien, Schiffchen, Monstranzen und anderes Kirchengerät, überdies eine Reihe kostbarer, später hinzugekommener mittelalterlicher Stücke enthält. Für die Emailkunst hatte immer noch Frankreich in Limoges den Mittelpunkt der europäischen Produktion, wie die Niederlande ihn in vielleicht noch vollkommenerem Maße nach dem Untergange von Arras in Brüssel für die Textilkunst hatten. Hingegen tat sich in allen Ländern die Eisenschmiedekunst hervor mit prächtigen Gittern an Grabmälern und in Kirchen; desgleichen die Schreinerkunst mit schönen Kanzeln, Orgelverkleidungen, Täfelungen, Brüstungen und herrlichem Chorgestühl (Mainz, Innsbruck, Dordrecht, Ypern, St. Denis). Dagegen ist die Glasmalerei nördlich der Alpen dem Verfall preisgegeben worden, nicht weil die religiöse Umwälzung ihn veranlaßt hätte, sondern weil der Zeitgeschmack die dunklen Kirchenräume nicht mehr vertrug und, dem Beispiel Frankreichs folgend, helle oder gar reine Glasscheiben forderte.

Das besondere Verdienst der Renaissance um das chr. KG. beruht, außer in der Erfindung einer ganz neuen Ornamentik, in der Befreiung desselben von der Ueberwucherung und Vergewaltigung durch die Ziermotive der gotischen Architektur und in der Wiederherstellung der Gefäß- und Geräteformen im Sinne ihrer praktischen Verwendung. Gotische Erinnerungen zeigen sich zwar im chr. KG. außerhalb Italiens durch das ganze 16. Jhd. hindurch und teilweise bis ins 17. Jhd. hinein, doch gewinnt die Entwicklung in den verschiedenen Ländern mit der Wende des 16./17. Jhd.s einen im allgemeinen wieder völlig einheitlichen Charakter.

3. b. Das 17. und 18. Jhd. führen in den Stilen des ¶ Barocks und des Rokoko die von der Renaissance begonnene künstlerische Linie weiter und lassen sie im Stil des die Schwelle des 19. Jhd.s überschreitenden Empire als einer radikalen Reaktion gegenüber dem Taumel des Rokoko aus- und abklingen. Diese beiden Jahrhunderte kommen an künstlerischer Fruchtbarkeit der Renaissance gleich, übertreffen sie aber an unerhörter, immer wachsender Prunkentfaltung, die zum Wesen ihrer Kunst gehört; doch entsprechen dem Prunk die technische Leistung, die Sicherheit des Geschmacks, die Klarheit und der Reichtum des Formgefühls und die Echtheit der Stoffe und der Mittel. Italien hat bis gegen Ende des 17. Jhd.s entwicklungsgeschichtlich die unbestrittene Führung, von da ebenso unbestritten Frankreich.

Das chr. KG. macht in allen seinen Zweigen, wenn auch da und dort zögernd, die Wandlungen der großen Kunst und des offiziellen Geschmackes mit, dies um so mehr, da das Verhältnis von kirchlicher und weltlicher Kunst und Kultur seit dem Mittelalter sich ins Gegenteil verkehrt hat. Vollständiger Verweltlichung fiel nach ihrem Uebergang von den Niederlanden (Brüssel), wo ¶ Rubens sie im 17. Jhd. maßgebend beeinflußte, an Frankreich (Lyon) die Teppichwirkerei anheim, so daß sie aus dem chr. KG. ausschied, während nicht bloß die Seidenweberei und die von der Renaissance begründete Spitzenindustrie, sondern jetzt auch die kirchliche Stickerei, die zur Befriedigung des Prunkbedürfnisses gern die von der Renaissance beseitigte Reliefstickerei betrieb und durch sie das Gewicht, damit auch den Wert der an sich schon schweren (Brokat- und Samt-) Stoffe beträchtlich steigerte, an Meßgewändern wie an Altarbehängen figurale Darstellungen mied. In der Kunstschreinerei bildet der ¶ Beichtstuhl neben dem herkömmlichen kirchlichen Mobiliar der Thronsitze und Gestühle, Pulte und Orgelgehäuse, Tische und Schränke, Gitter und Rahmen seit dem Beginn des 17. Jhd.s einen neuen Gegenstand größten kunstgewerblichen Interesses. Aus der aufs glänzendste, zumal unter der Gunst Ludwigs XIV und des Kardinals Richelieu in fabelhaftem Reichtum sich entfaltenden Goldschmiedekunst sei von kirchlichem Gerät die Monstranz herausgehoben, die um die Mitte des 17. Jhd.s unter dem Vortritt Italiens aus der Turmmonstranz zur Sonnenmonstranz umgestaltet wird und als solche vom letzten Viertel des 17. bis zum letzten Viertel des 18. Jhd.s ihre vollentwickelte Form findet, und aus der Verarbeitung unedler Metalle das Werk der Eisenschmiedekunst, das, wie für Spanien im 16., im 18. Jhd. außer Grabkreuzen und Wandleuchtern vor allem in Süddeutschland und Oesterreich zum Abschluß von Kirchenvorhallen und Presbyterien die herrlichsten Eisengitter geschaffen hat, die je geschmiedet worden sind.

Neben dem KG. der kath. Kirche ging seit der Reformation ein naturgemäß enger begrenztes, aber nichts desto weniger beachtliches KG. der protestantischen Kirche in den dem Protestantismus erschlossenen Ländern (Deutschland, Schweiz, Sieben-

bürgen, Holland, Frankreich, Skandinavien, England, Amerika) her. Allerdings bedeutete die Reformation für die kirchliche Kunst und das gesamte kirchliche KG. einen harten, weithin vernichtenden Schlag (¶ Kunst: I, 3; IV, 5); und wenn in dem Holzschnitt eines bekannten Einblattdruckes des Hans Sachs, der den Titel führt: „Ein neuer Spruch, wie die Geistlichkeit und etlich Handwerker über den Luther klagen", aus den Anfangsjahren der Reformation (Faksimile bei Fr. Baum und Chr. Geyer, Kirchengeschichte für das evg. Haus, 1902², an S. 488) Goldschmied und Schnitzer und Schreiner und Glasmaler und Glockengießer usf. gemeinsam Luther gegenübertreten, um sich zu beschweren, so war es nicht „Gottlosigkeit", wie der Dichter im Text es darstellt, sondern die nackte Existenzfrage, die sie zu ihrem Schritt veranlaßt hat oder doch hätte veranlassen können. Demgegenüber weist V. Roth in seiner „Geschichte des deutschen KG.s in Siebenbürgen" (s. Literatur) darauf hin, daß es in Siebenbürgen unter der unmittelbaren Einwirkung der Reformation zu einer Neubelebung der alten Lebensformen gekommen ist, die dem KG. direkt fördernd war. In der Tat hat sich auch die protestantische Kirche das KG. namentlich auf zwei bzw. drei Gebieten verpflichtet: 1. auf dem der Gold- und Eisenschmiedekunst und 2. auf dem der Kunstschreinerei. Jene hatte vor allem Tauf- und Abendmahlsgefäße (Becken und Kelch nebst Wasser- und Weinkanne), ferner Hostienbehälter, Altarleuchter, seltener Bibeleinbände, Kronleuchter (aus Messing und Eisen) zu liefern, diese vor allem feste Gestühle (¶ Kirchenstühle), ¶ Kanzeln und Schalldeckel (diese wurden von der Schreinerei des Barock und Rokoko mit besonderem Wohlgefallen bedacht), Orgelgehäuse sowie Emporen. Unter der Masse des so Entstandenen sind aus dem 16., 17. und 18. Jhd. mannigfache hervorragende Schöpfungen aus den genannten K.zweigen in Deutschland sowohl wie in den außerdeutschen protestantischen Ländern erhalten. Aus dem Ausland seien nur als vereinzelte Stücke besonderer Art und zum Beweis dafür, daß auch sie nicht völlig fehlen, die von den beiden großen Hamburger Goldschmieden Mores Vater und Sohn in der ersten Hälfte des 17. Jhd.s für die Schloßkirche zu Frederiksborg bei Kopenhagen gefertigten Altar und Kanzel mit reichem Silberrelief genannt; aus Deutschland als eines der Erstlingsstücke protestantischen KG.s der große Abendmahlskelch der Marienkirche in Stendal von etwa 1540, ferner ein prächtiger, mit Kruzifixus in großem Relief geschmückter silberner Bibeleinband in Leipzig vom Jahre 1542, dem andere sich anreihen. Wurden von der protestantischen Kunstschreinerei auch keine Bischofs- und Abtsthrone verlangt, so hatte sie doch oft genug mehr oder minder reich ausgestattete Stühle für Personen angesehenen Standes, Bürgermeister, Kirchenvorsteher, Vorsteher von Innungen u. a., anzufertigen, wie etwa den Senatorenstuhl der Marienkirche zu Lübeck (16. Jhd.) oder den schönen Häuptersstuhl im Münster zu Basel (jetzt im Historischen Museum, 1598). Daß noch bis ins 18. Jhd. auch Beichtstühle zum Bedarf lutherischer Kirchen gehörten, auf deren künstlerische Ausstattung Wert gelegt wurde, beweisen die im Jahre 1700 für 868 Taler erbauten, mit Schnitzereien und Gemälden geschmückten Beichtstühle im Chor der Marktkirche (S. Benedikti) zu Quedlinburg.

3. c. Für das kirchliche KG. sowohl des Protestantismus als des Katholizismus war der Klassizismus nur von untergeordneter Bedeutung. Nach ihm versank es in der Nacht des 19. Jhd.s. Des eigenen Stiles und der eigenen Erfindung bar, griff man im Banne allgemeiner Stilnachahmerei in Italien und Spanien auf Barock und Rokoko, in Deutschland, Frankreich, England usw. auf die Stile des Mittelalters als die angeblich allein kirchlichen zurück. Wie gedankenlos und voreingenommen dies geschah, läßt sich wohl am besten daraus ermessen, daß man auch die Spitzenindustrie, die seit der Mitte des 19. Jhd.s äußerlich vor allem in Frankreich, Belgien und Venedig neuen Aufschwung nahm, für kirchliche Zwecke auf das Mittelalter abstimmte, obwohl das Mittelalter Spitzen gar nicht gekannt hat. Der Schaden, den das 19. Jhd. am chr. KG. anrichtete, war um so schlimmer, da an Stelle des Handwerkers und Künstlers die Fabrik und Maschine traten und die „Christlichen Kunstanstalten" die Kirchen in Stadt und Land mit ihren fabrikmäßigen, dürren neugotischen Möbeln, Textilien, Gefäßen und Geräten überschwemmten. Daß dafür unzählige echte und unersetzliche Kunstwerke und Kunstwerte einer großen Vergangenheit beseitigt, verschleudert, zerstört wurden, ist ein Verlust, der nie mehr gut zu machen ist, und ein Makel, der dauernd an das 19. Jhd. geknüpft bleiben wird.

Zu spät setzte die Besinnung ein. Aber sie setzte ein, noch bevor das 19. Jhd. zu Ende war. Die fast übermenschlichen Anstrengungen auf allen Gebieten kunstgewerblichen Schaffens während des letzten Menschenalters haben es nach mancherlei Irrungen erreicht, daß der Tiefstand, ungeachtet seiner Nachwirkungen bis in die Gegenwart, nicht allein im weltlichen, sondern auch im kirchlichen KG. als überwunden gelten darf. Das Verständnis und der Wille für eigenen Stil, für künstlerisch geadelte zweckhafte Form, für Echtheit des Materials ist neu erwacht; eine große Schar begeisterter Künstler — ich nenne evangelischerseits als großen Bahnbrecher nur Rudolf ¶ Koch in Offenbach a. M. — steht selbst in kunstgewerblicher Arbeit oder leistet Helferdienst, nicht zuletzt für kirchliche Aufgaben. So steht zu erwarten, daß, in Gemeinschaft oder doch Seite an Seite mit der ernst ringenden kirchlichen Architektur, auch das chr. KG. wieder eine Zukunft hat, die würdig ist seiner großen, reichen Vergangenheit.

E. Molinier: Histoire générale des arts appliqués à l'industrie du Ve à la fin du XVIIIe siècle, 6 Bde., Paris 1896 ff; — Illustrierte Geschichte des KG.s, hrsg., von Gg. Lehnert, 2 Bde., 1907 (erste zusammenfassende Darstellung verschiedener Autoren; mit Literatur); — Gg. Lehnert: Geschichte des KG.s I—III (Samml. Göschen 819, 820, 926), 1921. 1922. 1926; — Geschichte des KG.es aller Zeiten und Völker, hrsg. von H. Th. Bossert, 6 (7) Bde., 1928 ff; — JB 1901 ff, Abt. Kirchliche Kunst. — Außer der Literatur zu ¶ Altchristliche Kunst vgl. im einzelnen O. M. Dalton: East Christian Art, Oxford 1925; — Jean Ebersolt: Les arts somptuaires de Byzance. Étude sur l'art impérial de Constantinople, Paris 1923; — F. Weingartner: Das kirchliche KG. der Neuzeit, 1926 (mit Literaturangaben); — V. Roth: Geschichte des deutschen KG.s in Siebenbürgen (Studien zur deutschen Kunstgeschichte 104), 1908; — R. Graul: Alte Leipziger Goldschmiede-Arbeiten, 1910; — Ch. J. Jackson: An illustrated History of English Plate ecclesiastical and secular, 2 Bde., London 1911; — E. A. Jones: The old silver sacramental vessels of foreign protestant churches in England, London 1908; — Derſ.: The old silver of American churches, 1913.

Stuhlfauth.

Kunth, Johann Sigismund (1700—79), evg. Kirchenliederdichter, * zu Liegnitz, war Pfarrer zu Pölzig (Sachsen-Altenburg), zu Loewen in Schlesien und zu Baruth in der Niederlausitz. Sein Lied: „Es ist noch eine Ruh vorhanden; auf, müdes Herz, und

werde licht!" (nicht zu verwechseln mit der Umdichtung von ¶ Diterich) ist fast überall bekannt.

E. E. Koch³ IV, S. 454 ff; VIII, S. 865. **Paul.**

Kunze, Johannes (1865—1927), evg. Theologe, * zu Dittmannsdorf (Sachsen), 1894 Privatdozent und 1899 ao. Prof. in Leipzig, 1903 ord. Prof. in Wien, 1905 in Greifswald, Schüler ¶ Luthardts.

Vf. u. a.: Marcus Eremita, 1895; Glaubensregel, Hl. Schrift und Taufbekenntnis, 1899; Chr. E. Luthardt, 1903; Die ewige Gottheit Jesu Christi, 1904; Symbolik, 1922. **Mulert.**

Kurialen nennt man jene Personen geistlichen oder weltlichen Standes, die zum Hofstaat des Papstes gehören. Im weiteren Sinn versteht man darunter das Hilfspersonal der römischen Behörden (¶ Kurie). **Koeniger.**

Kurialismus ist ein Schlagwort für ein kirchenrechtliches System, das die primatiale Gewalt des Papstes (¶ Papat und Primat) namentlich nach der kirchenpolitischen Seite hin überspannt. **Koeniger.**

Kurie, Römische.

1. Allgemeines; — 2. Geschichte bis zur Reform von 1588; — 3. Geschichte bis zum Kodex vom Jahre 1918; — 4. Die heutigen Behörden; — 5. Familia pontificia und Capella pontificia.

1. Römische K. (curia Romana) ist seit dem 11. Jhd. die stehende Bezeichnung für den päpstlichen Hofstaat. Näherhin verstand man später und versteht heute hierunter die Gesamtheit von Behörden und Amtspersonen, deren sich der Papst zur Regierung bedient und die hieran berufsmäßig beteiligt sind. Diesem engeren Begriff steht ein weiterer gegenüber, nach dem auch die Personen der päpstlichen Familie, der päpstlichen Kapelle, der Aufsichtsbeamten und der Organe des Kirchenstaates dazu zählen. In Anlehnung hieran hat man ebenso die Gesamtheit der bischöflichen Behörden als bischöfliche K. benannt. Doch wird das Wort Kurie auch lokal gefaßt im Sinne der Gebäulichkeiten, worin die betreffenden Personen oder Behörden ihren Sitz haben; man spricht daher auch von Domherrnkurien.

Mitglieder der röm. K. im engeren und heute eigentlichen Sinne sind die Kardinäle, die mit dem Papst im Konsistorium oder als Mitglieder namentlich der Kongregationen (s. 2. 3) und anderen kurialen Behörden für das Interesse der Gesamtkirche tätig sind, sodann die wirklichen und Ehrenprälaten (¶ Prälaten), die als Sekretäre, Protonotare, Assessoren, Auditoren, Konsultoren der einzelnen Behörden ernannt sind, ferner die niederen Beamten derselben wie die ständigen Prokuratoren, Advokaten, einfache Notare, Schreiber, Expeditoren, endlich als Vermittler zwischen den Bittstellern und der K. die Agenten.

2. In der frühesten Zeit bis zum 4. Jhd. hatte der römische Bischof als Verwaltungsorgan sein Presbyterium, dann die Bischöfe der benachbarten Bistümer zur Seite, für das Armen- und Finanzwesen die Regionardiakone. Schon begannen Kanzlei und Archiv eine Rolle zu spielen. Als dann der Umfang der Behörden mehr und mehr zugenommen hatte, waren es vor allem die allerdings erst später (8. Jhd.) so genannten Kardinäle, die mehr und mehr in den Vordergrund traten, dann die 7 Pfalzrichter (seit dem 6. Jhd.) als Leiter des Kanzleiwesens und Verwalter der Patrimonien des hl. Petrus, auch als vermittelnde Beamte zwischen Papst und Kaiser, bis sie etwa im 12. Jhd. durch die Bedeutung der Kardinäle erdrückt wurden und verschwanden. Eine bedeutsame Rolle spielten die römischen Synoden, an denen (Fastensynoden) seit ¶ Leo IX (†1054) Bischöfe aus dem ganzen Abendland teilnahmen. Der seit ¶ Innozenz I († 417) sich ständig wiederholende Begriff der causae maiores gab dem kurialen Geschäftsbereich immer neue Nahrung. Nachdem seit dem 11. Jhd. die Kardinäle größere Bedeutung hinsichtlich der kurialen Geschäftsführung erlangt hatten und je ein Kardinal an die Spitze der apostolischen Kanzlei und der mit dem Steigen der päpstlichen Finanzen besonders wichtigen apostolischen Kammer getreten war, bildete sich im 13. Jhd. unter Einwirkung des Bußwesens die Pönitentiarie, dann für das Gerichtswesen der oberste Gerichtshof der Rota Romana heraus, neben letzterer hernach im 14. Jhd. die Signatura apostolica für die dem Papste insbesondere vorbehaltenen Gerichtssachen, während die Datarie für ebensolche Gnadensachen errichtet wurde. Aus der apostolischen Kanzlei spaltete sich die Secretaria Brevium (¶ Breve) und für die politischen Angelegenheiten, namentlich des Kirchenstaates, die Secretaria status ab. Soweit war, in der Hauptsache besehen, die Entwicklung der röm. K. schon vorgeschritten, als die Reformation und das Tridentinische Konzil den Anstoß zu neuen Behörden und insbesondere der nun sogenannten Kardinalskongregationen gaben als — außer der schon bestehenden Rota — kollegialen Behörden, bestehend zur Hauptsache aus Kardinälen, deren Zahl mehr und mehr wuchs und 1586 auf 70 normiert wurde. Als erste dieser Kongregationen schuf Paul III 1542 die Congregatio Inquisitionis seu s. Officii (¶ Inquisition; ¶ Zensur); ihr folgten 1564 die C. Concilii für Durchführung der Beschlüsse des ¶ Tridentinums, 1571 die C. Indicis (¶ Index) u. a. Ihren vorläufigen Abschluß erhielt diese Entwicklung unter ¶ Sixtus V durch die Bulle Immensa aeterni vom 22. Januar 1588, die für mehr als drei Jahrhunderte die Verfassung der röm. K. festlegte. Durch sie wurden insbesondere die Kardinalskongregationen wichtige Glieder in der Behördenorganisation. Es waren damals 15 an der Zahl.

3. Die weitere Entwicklung führt zu einem immer größeren Uebergewicht der Kongregationen, deren Zahl noch durch manche neue, so 1622 durch die ¶ Congregatio de propaganda fide, 1669 durch die Congr. indulgentiarum (¶ Ablaß) vermehrt wurde. Die Kompetenz der Kongregationen beschränkte sich nicht auf die Verwaltung, sondern sie entschieden auch streitige Sachen, und es gelang ihnen diese ihre Kompetenz immer mehr auf Kosten der Justizbehörden auszudehnen. Aber auch untereinander gerieten die Kongregationen, da es an einer klaren Abgrenzung ihrer gegenseitigen Befugnisse fehlte, in Zuständigkeitsstreitigkeiten. Dem suchten die folgenden Päpste, wie Innozenz XII, Benedikt XIV, Gregor XVI zu steuern, vermochten aber nur einen Teil der Mißstände zu beseitigen. Eine gründliche Aenderung schuf erst ¶ Pius X durch seine berühmte Verfassungsreform der röm. K. auf Grund der Konstitution Sapienti consilio vom 29. Juni 1908, ergänzt durch die Lex propria s. Romanae Rotae et Signaturae apostolicae vom selben Tage, dann durch den Ordo servandus in sacris Congregationibus, Tribunalibus, Officiis Romanae curiae vom gleichen Datum als den Normae communes und durch denselben Ordo in seinem zweiten Teil als den Normae peculiares vom 29. Sept. 1908, wozu noch die Prozeßordnung der apostolischen Signatur vom 6. März 1912 kam (vgl. auch ¶ Kanzleiregeln). Das Wichtigste dieser Neuordnung war: Die Zahl der Kongregationen ward von 20 auf 11 herabgesetzt; der Geschäftskreis der ein-

zelnen Behörden wurde möglichst scharf und eindeutig abgegrenzt, die Trennung der Justiz von der Verwaltung streng durchgeführt, und nur die Disziplinarsachen wurden den einschlägigen Kongregationen überlassen; alles rein Prozessuale wurde den beiden Gerichtsbehörden, der Rota und der Signatura, überwiesen, den Beamten wirklicher Gehalt (nicht bloß eine Summe von Sporteln) ausgesetzt, das Taxwesen revidiert und manche überflüssige Einrichtung beseitigt, anderes neu aufgefrischt. An Stelle der seit 1865 als offiziöses, seit 1904 als offizielles Publikationsorgan geltenden Acta sanctae sedis wurde mit 1. Jan. 1909 ein eigenes amtliches Organ der röm. K., die Acta apostolicae sedis, geschaffen. Seit 1912 ist auch für das päpstliche Jahrbuch Gerarchia cattolica, das jedesmal über den Gesamtbestand der kirchlichen Beamtenschaft Aufschluß gibt, der frühere Titel Annuario pontificio wieder eingeführt worden. Nach dem Tode Pius' X (1914) erfolgten nochmals einige Aenderungen im röm. Behördenorganismus, die dann zu den die Verfassung vorläufig endgültig normierenden Kanones des neuen kirchlichen Gesetzbuchs von 1917, des ¶ Codex iur. can. (c. 242—264) hinüberleiteten.

4. Heute zerfällt die röm. K. in Kongregationen (sacrae congregationes), Gerichtshöfe (tribunalia) und Aemter (officia), denen jedoch nicht der Charakter juristischer Persönlichkeiten eignet. Keine dieser Behörden, abgesehen von den gerichtlichen, kann in wichtigen und außerordentlichen Angelegenheiten ohne Vorwissen des Papstes Entscheidungen treffen. Ihren Entscheidungen kommt selbstverständlich keine Unfehlbarkeit zu; deren Rechtskraft hängt ab vom Inhalt, so zwar, daß Erlasse, die über das bestehende gemeine und partikuläre Gesetz hinausgehen, Gesetzeskraft nur infolge besonderer Genehmigung des Papstes und nach Ueberprüfung durch die Interpretationskommission des Codex juris canonici erlangen können.

Der Kongregationen sind es elf: 1. Die C. Sancti Officii für Glaubenssachen; 2. die C. Consistorialis für alle Angelegenheiten, die die höheren Benefizien betreffen; 3. die C. de disciplina Sacramentorum für Sachen betreffend die verwaltungsmäßige Ordnung der Sakramente; 4. die C. Concilii (sc. Trid.) für Sachen der Disziplin des Weltklerus und der Laien; ihr ist durch Motuproprio vom 29. Juni 1923 ein besonderes Amt für Leitung und Förderung des katechetischen Unterrichts angegliedert worden; 5. die C. Religiosorum für die Angelegenheiten der Klosterleute aller Art; 6. die C. de Propaganda Fide (kurz Propaganda) für das gesamte Missionswesen der lateinischen Kirche mit Ausnahme der Glaubenssachen, Eheprozesse und Ritenvorschriften; 7. die C. Sacrorum Rituum für alle Sachen des lateinischen Ritus sowie die Heilig- und Seligsprechungsprozesse; 8. die C. Caeremonialis für das Zeremonienwesen am päpstlichen Hofe; 9. die C. pro negotiis ecclesiasticis extraordinariis für Errichtung, Veränderung und Besetzung von Diözesen, soweit deswegen mit weltlichen Regierungen zu verhandeln ist, desgleichen (seit 5. Juli 1925) für Abschlüsse von Konkordaten; 10. die C. de Seminariis für Sachen der Heranbildung des Klerus und für die Universitäten; endlich 11. die C. pro Ecclesia Orientali für die Angelegenheiten der orientalischen, d. h. der unierten kath. Kirchen des Ostens. Für Rußland ist mit ihr eine besondere Kommission (2. Juni 1926) verbunden worden. — Die Verfassung dieser Kongregationen ist kurz diese: an der Spitze steht ein vom Papst ernannter Kardinal als Präfekt und ein Prälat als Sekretär; für ihrer drei ist der Papst selbst Präfekt und dann ein Kardinal Sekretär (C. Off.; C. Consist.; C. Orient.). Außerdem gehören dazu vom Papst bestimmte Kardinäle, Welt- und Ordensgeistliche als Konsultoren, sowie verschiedene Unterbeamte und das Bureaupersonal.

Die Gerichtshöfe sind: 1. Die Sacra Poenitentiaria für alle Sachen des sakramentalen (Beichte) oder nichtsakramentalen Gewissensbereichs, auch für das Ablaßwesen; an der Spitze steht ein Kardinal als Großpönitentiar und der Regens der Pönit. als sein Stellvertreter; 2. die Sacra Romana Rota, als deren Richter meist im Turnus 12 Uditori (auditores, Prälaten) mit dem Amtsältesten als Dekan samt Amtsanwälten, Offizialen, Geistlichen und Laien als Advokaten fungieren; 3. die Signatura Apostolica als Revisions- und Kassationsgerichtshof der Rota und Gerichtshof für Kompetenzkonflikte; an der Spitze steht ein Kardinal als Präfekt, außerdem gehören ihr acht Kardinäle, dann die Praelati votantes und die Prael. referendarii an.

Die kurialen Aemter sind folgende: 1. Die apost. Kanzlei für Ausfertigung der Bullen und Breven bei Verleihung der Konsistorial-Aemter und -Benefizien, sowie für Errichtung von Provinzen, Bistümern und Kapiteln; 2. die apost. Datarie für alles, was die Verleihung der dem Papst reservierten niederen Pfründen betrifft; 3. die apost. Kammer für die Verwaltung der Güter und Rechte des Hl. Stuhls; 4. das Staatssekretariat mit dem Kardinalstaatssekretär an der Spitze für die kirchenpolitischen Aufgaben der röm. K. (mit 5 Abteilungen); 5. die Sekretariate der Breven an die Fürsten und der lateinischen Briefe.

Außerdem gibt es für die Erledigung von Spezialaufgaben außerhalb des Leitungsbereichs der Kongregationen eine Anzahl ständiger Kommissionen: ¶ Bibelkommission (1902), Vulgatakommission (1907), Interpretationskommission für den neuen Codex (1917), Russische Kommission (1926) u. a.

5. Zur päpstlichen Familie (familia pontificia) gehören alle jene Personen geistlichen, aber auch weltlichen Standes, die den Hofstaat des Papstes ausmachen. Dazu zählen zunächst die Kardinäle, sodann die Prälaten. Im eigentlichen Sinne (höhere Prälatur) sind hierunter diejenigen Geistlichen des Weltgeistlichen- und Ordensstandes außer dem Papste verstanden, die selbständig ordentliche Jurisdiktion für das äußere Forum besitzen: die (regierenden) Patriarchen, Primaten, Metropoliten, Bischöfe, die Aebte und Prälaten nullius. Im uneigentlichen Sinne aber nennt man Prälaten bestimmte dienstituende Geistliche des päpstlichen Hofes in ausgezeichneter Stellung (niedere Prälatur). Außer diesen wirklichen Prälaten gibt es auch bloße Ehrenprälaten, denen in gewissem Umfang die Titulatur der dienstituenden Prälaten verliehen wird. — Im einzelnen umfaßt die päpstliche Familie: 1. die Palastkardinäle (Kardinaldatar und Kardinal-Staatssekretär); 2. die Palastprälaten (Majordomus Sr. Heiligkeit, Maestro di Camera, Uditore Sr. Heiligkeit, Magister sacri Palatii); 3. die wirklichen Geheimkämmerer; 4. die Hausprälaten (antistites urbani); 5. die wirklichen Geheimkämmerer mit Mantel und Schwert (di cappa e spada; Laien); 6. die Offiziere der Nobelgarde; 7. die überzähligen Geheimkämmerer; 8. ebenso mit Mantel und Schwert (Laien); 9. die Ehrenkämmerer in Violett (paonazzo); 10. die Ehrenkämmerer extra Urbem; 11. die Ehrenkämmerer mit Mantel und

Schwert (Laien); 12. die Offiziere der Schweizergarde, Ehrengarde und Gendarmerie; 13. die Geheimkapläne; 14. die geheimen Ehrenkapläne; 15. die Ehrenkapläne extra Urbem; 16. das Kollegium der gewöhnlichen Kapläne des päpstlichen Hofes.

Die päpstliche Kapelle (capella pontificia) begreift alle jene kirchlichen und weltlichen Würdenträger in sich, die bei feierlichen Gelegenheiten (namentlich beim Gottesdienst) den Papst in bestimmter Ordnung umgeben. Es sind vor allem: 1. die Kardinäle; 2. die Patriarchen, ferner Erzbischöfe und Bischöfe, soweit dieselben die Würde päpstlicher Thronassistenten erhielten; 3. die Fiocchetti-Prälaten; 4. die Erzbischöfe und Bischöfe; 5. die apostolischen Protonotare (die honorarii ausgenommen); 6. die Aebte und Prälaten nullius; 7. die obersten Leiter der Orden; 8. die Uditori der Rota und andere dienstuende Würdenträger.

J. H. Wangen: Die römische K., 1854; — G. Phillips: Kirchenrecht VII, 1864, S. 297 ff; — P. Hinschius: Kirchenrecht I, 1869, S. 373 ff; — J. B. Sägmüller: Kirchenrecht I, 1925[4], S. 159 f; — P. M. Baumgarten und A. de Waal: Rom usw., 1899; — N. Hilling: Die röm. K., 1906; — Derſ.: Die Reformen Pius' X, 3 Bde., 1909, 1912, 1915; — A. V. Müller: Papst und K., 1921; — Erwin Ruck: Die röm. K., 1913; — RE[3] XI, S. 178 ff; — RGG III[1], Sp. 925 ff (Kardinalat); 1902 ff (Kurie); — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 593 ff; — R. Scholz: Eine humanistische Schilderung der K. von 1438 (Archiv für Kulturgeschichte 1912, S. 399 ff, und Quellen und Forschungen aus den italien. Archiven, 1913); — W. v. Hofmann: Forschungen zur Geschichte der kurialen Behörden vom Schisma bis zur Reformation, 2 Bde. (Bibl. des k. preuß. Inst. 12/13), Rom 1915; — R. v. Heckel: Das Aufkommen der ständischen Prokuratoren an der päpstlichen K. im 13.-Jhd. (Misc. Ehrle II, 1924, S. 290 ff); — G. Campe: Die organisatorische Trennung der Gewalten in der römischen K., 1926. **Koeniger.**

Kurrende (von currere = laufen) hießen aus bedürftigen Knaben der lateinischen Schulen gebildete Chöre, die an Wochentagen morgens oder abends unter Führung eines Präfekten durch die Städte zogen und gegen Spenden vor den Häusern sowie bei Begräbnissen sangen. Neben oder statt Schulchor und Kantorei (¶ Kirchenchor) wirkten sie auch im Gottesdienst mit. Vereinzelte K.n gab es schon vor der Reformation. Durch Luther, der selbst in der Eisenacher K. gesungen, und die Kirchen- und Schulordnungen des 16. Jhd.s erfuhr die Einrichtung Förderung. Sie wurde im 16. und 17. Jhd. allgemein. Trotz mancher Mißstände barg sie religiöse und kulturelle Werte in sich: sie trug bei zum Hineinwachsen der Jugend in christliches Singen und zur Verbreitung guter Musik unter der Bürgerschaft. Einzelne Ueberreste von K. haben sich bis zur Gegenwart erhalten. Wiederbelebung wenigstens für die Advent- und Weihnachtszeit in zeitgemäßer Form — nicht mehr unter dem Gesichtspunkt der Wohltätigkeit, sondern der Volksbildung, der Pflege christlicher Sitte und der Volksmission — wird seit Jahren nicht ohne Erfolg versucht. Auch evg. Jugendbünde setzen sich dafür ein.

S. Kümmerle: Enzyklopädie der evg. Kirchenmusik I, 1888, S. 297 (dort auch Literatur); — H. J. Moser: Geschichte der deutschen Musik, 1920, I S. 419 ff; — Derſ.: Die Wiederbelebung der Kantoreien und K. (MGkK 31, 1926, S. 373 ff); — J. Rautenstrauch: Luther und die Pflege der kirchlichen Musik in Sachsen (14.—19. Jhd.), 1907, S. 97 ff. 352 ff. 429 ff; — W. Nicolai: Die Wiederbelebung der K. in Eisenach (Bach-Jahrbuch 11, 1914); — M. Braun: Schafft K.n!, 1917. **Gölz.**

Kurth, Godefroid (1847—1916), belgischer Historiker, * in Arlon, wurde 1872 Professor in Lüttich, wo er 1874 nach deutschem Vorbild den Seminarunterricht in das Universitätsstudium einführte, 1906 Leiter des belgischen Historischen Instituts in Rom.

Vſ. u. a.: Histoire poétique des Mérovingiens, 1893; Les origines de la civilisation moderne, 2 Bde., (1886) 1901[5]; Clovis, 2 Bde., (1896) 1901[3]; Ste Clotilde, (1897) 1906[4]; St Boniface, 1902; Chartes de l'abbaye de Saint-Hubert en Ardenne, 1903; Notger de Liège, 2 Bde., 1905; Qu'est-ce que le moyen-âge?, 1905. — Seit 1900 Herausgeber des Organs der deutsch redenden Belgier „Deutsch-Belgien". **Lachenmann.**

Kurtz, Johann Heinrich (1809—90), evg. Theologe, * in Montjoie (Aachen), 1835 Religionslehrer in Mitau, 1849 Professor der Kirchengeschichte in Dorpat, 1859 ebenda Professor des AT.s, seit 1870 im Ruhestand. Er war einer der einflußreichsten Vertreter des Neulutherтums (¶ Luthertum: II). Ohne zur ¶ Erlanger Schule zu gehören, näherte er sich der heilsgeschichtlichen Betrachtung v. ¶ Hofmanns. Seine at.lichen Arbeiten vertreten wie die von Franz ¶ Delitzsch einen biblischen Realismus, haben aber heute nur noch geschichtliche Bedeutung. Von seinen kirchengeschichtlichen Arbeiten fand weiteste Verbreitung sein Lehrbuch („Der große Kurtz") das einen überaus reichen Stoff übersichtlich disponierte und in knapper Darstellung über den Stand der Forschung unterrichtete.

Schriftenverzeichnis in Ph. Schaff und S. M. Jackson: Encyclopedia of living divines and christian workers 1887, S. 121. — Im einzelnen sind zu nennen: Die Astronomie und die Bibel, (1842) 1865[5]; Christliche Religionslehre (1844) 1912[15]; Biblische Geschichte, 1847 (seitdem in über 50 Auflagen verbreitet, auch in indischen Schulen); Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende, 1849 (1906[14] von ¶ Bonwetsch und ¶ Tschackert); Lehrbuch (seit 1856[3]: Abriß) der Kirchengeschichte für den Unterricht in höheren Lehranstalten 1852 (1906[16]); Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte I, 1—3; II, 1, 1853—56; Geschichte des Alten Bundes I (1848) 1864[3]; II, (1855) 1858[3]. — Ueber K. vgl. RE[3] XI S. 187 ff; XXIII, S. 809; — ADB 51, S. 450 ff; — Briefe an J. H. K., hrsg. von Bonwetsch, 1910. **K. Bauer.**

Kurz, Isolde, Dichterin, * 1853 in Stuttgart als Tochter des schwäbischen Dichters Hermann K., hatte sich bis zum Krieg Florenz zur zweiten Heimat erwählt, lebt jetzt in München. Ihr Schaffen zeigt eine überraschende Mischung schwäbischen Geistes mit italienischer Formschönheit. Der Enge der „Heimat" entwachsen, schrieb sie bald vom Geist der Renaissance erfüllte Novellen, bald tiefsinnige Phantasien und Märchen, schilderte das Leben in Florenz in alter und neuer Zeit ebenso packend wie die Tragödie ihres Vaters oder ihr sonnbeglänztes Tübinger Jugendland. Selbständig, mitunter eigenwillig, von heißer Liebe zu allem Schönen in Natur, Geschichte und Kunst erfüllt („Moral ist angewandte Aesthetik"), ist sie eine der feinsten weiblichen Verkörperungen geistvoller Humanität und deutscher Dichtung.

Vſ. u. a.: Florentiner Novellen, 1890; Italienische Erzählungen, 1895; Die Stadt des Lebens, 1902; Im Zeichen des Steinbocks, 1905; Hermann Kurz, 1906; Die Kinder der Lilith, 1908; Wandertage in Hellas, 1913; Schwert aus der Scheide, 1915 (Kriegsgedichte); Aus meinem Jugendland, 1918; Legenden 1921; Nächte von Fondi, 1922; Der Despot, 1925. **Teufel.**

Kurzwegianer, „Spucker", benannt nach dem in Kapaczyn in Posen wohnhaften, nicht lange nach Kriegsende aufgetretenen Besitzer Kurzweg, einem früheren Anhänger der ¶ Pfingstbewegung. Dieser lehrt: Jeder Mensch ist vom Teufel besessen (Hebr 12[4]) nur durch Bluterbrechen ausfährt

Unter K etwa Vermißtes ist unter C zu suchen.

Erst dann kann der Mensch den rechten Glauben haben. Alle Neueintretenden müssen dies Erbrechen üben; im Weigerungsfall gelten sie als von Gott verworfen. Die Gläubigen sind rein; sie dürfen die „Unreinen" weder grüßen noch bedienen noch mit ihnen zusammen essen. In den Versammlungen halten sich Eltern und Kinder gegenseitig etwaige Verfehlungen vor. Kurzweg bestimmt dann die Strafe, die oft unbarmherzig vollzogen wird. Gütergemeinschaft ist üblich. Die Versammlungen, 2—3 Tage dauernd, finden bei den „Gläubigen" wechselnd statt. Noch 1924 wachsend, scheint die Bewegung jetzt zum Stillstand gekommen zu sein.

Dallmeyer in: Auf der Warte, 1924, S. 175; — AelKZ 57, 1924, Sp. 590 f. **Stocks.**

Kuß. Ueber den Ursprung des K.es wird noch gestritten; aber höchst wahrscheinlich darf an den Anfang der Entwicklung der spontane Liebeskuß gesetzt werden, der seinem Wesen nach Seelentausch ist. Unter diesem Gesichtspunkt fällt auch der Unterschied zwischen dem Mundkuß und dem (bei arktischen und ozeanischen Völkern üblichen) Nasenkuß dahin; denn mit Hauch und ¶ Atem strömt die Seele aus Mund und Nase. Diese uralte Bedeutung hat sich im Zauber erhalten: wenn ein Zauberer einen Toten durch K. zu beleben versucht, so will er ihm seine eigene Seele einhauchen (vgl. z. B. Elisa II Kön 4 $_{34}$). Von da aus werden die verschiedenen anderen K.arten verständlich. Wer mit der Gottheit sich einen, ihrer Heiligkeit und Kraft teilhaftig werden will, küßt ihre Bilder und Idole: die alten Araber küßten nicht nur den schwarzen Stein (Ka'aba) zu Mekka, sondern auch die Bilder ihrer Hausgötter; die Griechen die heilige Eiche des Zeus in Aegina (Ovid Metamorphosen VII, 631). Solche primitiven Religionselemente sind in den Katholizismus übergegangen: das Volk küßt Reliquien und Madonnenbilder, der Geistliche den Altar und das Evangelienbuch; um das Magische zu beseitigen, wird der K. umgedeutet zu bloßer Huldigungsgeste. Diesen Sinn hat er wohl in der Kußhand, die der Babylonier oder Grieche den im Himmel thronenden Gestirngöttern zuwirft und mit der gleicherweise der schwäbische Bauer das Kruzifix am Weg begrüßt. Eine besondere Abart des K.es als Zeichen der Verehrung und Devotion ist der ¶ Fußkuß. Der Friedens- oder Bruderkuß heiliger K. Röm 16 $_{16}$ I Kor 16 $_{20}$) als Symbol der Gemeinschaft hat sich in der kirchlichen Sitte bis zum 13. Jhd. erhalten und wurde in der Brüdergemeinde wieder aufgenommen; in der morgenländischen Kirche findet er am Ostermorgen statt. — Der Liebeskuß symbolisiert heute wie einst die innige Liebesgemeinschaft zwischen Mann und Weib; der Abschieds- und Begrüßungskuß zwischen Verwandten und Freunden hat wohl noch einen gewissen Affektionswert; vielfach ist der K. jedoch zu einer gedankenlosen Gewohnheit herabgesunken (vgl. den in Oesterreich alltäglichen Gruß „Küß die Hand").

Reiches ethnographisches Material in ERE VII, S. 739 ff (kissing); — W. Wundt: Völkerpsychologie IV (Mythus und Religion I), 1910², S. 135 ff; — Fr. Heiler: Das Gebet, 1921², S. 103 f. **Rühle.**

Kustodie des hl. Landes heißen die Franziskanerniederlassungen des hl. Landes. Die Franziskaner erhielten früh das Vorrecht, Wächter des hl. ¶ Grabes zu sein (¶ Kreuzweg, 2) und gründeten zahlreiche Niederlassungen an den denkwürdigen Stätten des hl. Landes, in Nazareth, Bethlehem, Rama u. a., zu religiösen, wohltätigen und unterrichtlichen Zwecken. Diese Anstalten wurden großenteils auch nach dem Falle Akkos (¶ Kreuzzüge, 8) behauptet, trotz der ständigen opferreichen Verfolgungen seitens der Mohammedaner. Ein Teil der Niederlassungen ist eingegangen. In Jerusalem aber haben die Franziskaner noch eine Reihe von gemeinnützigen Anstalten, deren bedeutendste das mächtige Kloster San Salvator ist, „die K. des hl. Landes" im besonderen genannt. Für diejenigen, die im Wechsel den Dienst in der Grabeskirche zu versehen haben, ist hart an diese Kirche ein kleineres Kloster angebaut, das durch eine Türe mit jener verbunden ist; hier wohnen die diensttuenden 6—7 Patres mit ihren Brüdern während der dreimonatigen Dauer ihres Dienstes.

P. Fernandez: Conspectus omnium missionum ordinis fratrum minorum, 1905; — Heimbucher II, 1907³; — Herib. Holzapfel O. F. M.: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909. **Engert.**

Kutter, Hermann, schweizerischer Theologe, * am 12. Sept. 1863 in Bern, 1887 Pfarrer in Vinelz am Bielersee, wurde 1898 ans Neumünster nach Zürich berufen, seit 1926 im Ruhestand in Schaffhausen. K. ist vor allem bekannt geworden durch sein Buch: „Sie müssen", in welchem er die These vertritt, daß die Sozialdemokratie, unbewußt vom lebendigen Gott getrieben, der erschlafften Kirche als Ansporn zu überindividueller Reichsgottesarbeit erstanden sei. K. fordert aber nun nicht auf, der Sozialdemokratie beizutreten, wie er selber überhaupt nicht der direkte Führer, wohl aber der eigentliche Inspirator der neueren christlich-sozialen Bewegung in der Schweiz und über ihre Grenzen hinaus (¶ Christlich-Sozial) geworden ist (Wirkung von „Sie müssen" besonders in Amerika). Dabei liegt für K. das Hauptinteresse immer deutlicher auf der religiösen Begründung, wie ihn denn auch in den letzten Publikationen besonders philosophische Probleme beschäftigen. Karl ¶ Barth und seine dialektische Schule (¶ Dialektische Theologie) verdanken ihm viel.

Hauptschriften: 1. Wissenschaftliche Untersuchungen: Clemens Alexandrinus und das NT, 1896; Wilhelm von St. Thierry, ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit, 1897. — 2. Religiöse und soziale Schriften: Die Welt des Vaters, Predigten, 1901; Sie müssen, 1903; Gerechtigkeit, 1905; Wir Pfarrer, 1907; Die Revolution des Christentums, 1908; Reden an die deutsche Nation, 1916; Das Bilderbuch Gottes, 1917; Not und Gewißheit, 1926. — 3. Philosophische Schriften: Das Unmittelbare, 1902; Im Anfang war die Tat (über Kant), 1923; Plato und wir, 1927; Ueber das Problem des Unbedingten, 1928. — Ueber K. vgl. Neue Wege, 1907/08; — Evg.-Sozial, 1907/08; — Archiv für Sozialwissenschaft, 1910. **Straßer.**

Kuyper, 1. Abraham (1837—1920), reformierter Theologe, Kirchen- und Sozialpolitiker, Schriftsteller und Staatsmann, die beherrschende Figur in der holländischen Geschichte der letzten Jahrzehnte (¶ Niederlande), * in Maassluis, in Leiden Schüler von ¶ Scholten. In seiner Studentenzeit bekannte er sich zur Orthodoxie und wurde nachher der Begründer eines eigenen Neu-Calvinismus. 1863 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, 1869 in Amsterdam, 1874 antirevolutionärer Abgeordneter der Zweiten Kammer, 1880 Professor an der durch ihn errichteten Freien Universität ¶ Amsterdam, 1901—05 Ministerpräsident. — Als Theologe und Kirchenpolitiker kehrte sich K. gegen den Modernismus als eine Fata Morgana und gegen die synodale Verfassung der Ned. Herv. Kerk, weil diese den Liberalismus in der Kirche ermöglicht hatte. In den achtziger Jahren versuchte er die Kirche umzugestalten im Sinn einer Rückkehr zu Lehre und Verfassung von 1619 (¶ Dordrechter Synode); als dies nicht gelang, bestimmte er

große Massen zum Austritt als „Trauernde", zur sogenannten Doleantie. So gründete er 1886 eine christliche reformierte Kirche, die sich 1892 mit einer älteren Abscheidung aus dem Jahre 1834 verband. Die ganze Aktion, wozu auch die Begründung einer Presse gehörte (die Heraut als Wochen-, de Standaard als Tageblatt), beabsichtigte ein größeres Ziel: eine neue Volksbildung auf moralischem, religiösem, sozialem und politischem Gebiete. ¶ Groen van Prinsterer bestimmte K. als seinen Nachfolger in der Leitung der Antirevolutionären Partei. Als Politiker kämpfte K. gegen Liberalismus und Sozialismus und gründete eine „christliche" Politik im Gegensatz zu der Politik der „Paganisten", wobei er sich verband mit der röm.-kath. Staatspartei und mit einer vornehmlich in den Kreisen der Ned. Herv. Kerk wurzelnden christlich-historischen Partei. Der Kampf ging besonders um Durchsetzung der konfessionellen Schule gegen die neutrale. K.s organisatorische Kraft offenbarte sich auch in seinen Stiftungen, seine Gelehrsamkeit in seinem ausgebreiteten wissenschaftlichen Werk, seine oratorische Begabung in seinen Predigten und Reden.

Von seinen etwa 150 Schriften sind hervorzuheben: 1. Wissenschaftlich-theologische Werke, u. a.: De vleeschwording des Woords, 1887; Het werk van den Heiligen Geest, 3 Bde., 1888—89; E voto Dordraceno, 4 Bde., (1892—95) 1904—05²; Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid, 3 Bde., (1894), 1908³ (K.s Hauptwerk); Calvinism, six Stonelectures, 1898 (holl. 1899, deutsch 1904); De engelen Gods, 1902; De gemeene Gratie, 3 Bde., 1902—05. — 2. Schriften zum Kirchenstreit und zur kirchlichen Neugründung u. a.: Wat moeten we doen?, 1867; Vrijmaking der Kerk, 1869; Geworteld en gegrond, de kerk als organisme en instituut, 1870; Het modernisme een fata morgana, 1871; De Synode der Ned. Herv. Kerk, 1879; Het dreigend conflict, 1886; Het conflict gekomen, 1886; Contra-Memorie, 1886; Dr. Kuyper voor de Synode, 1886; Kerkenordening, 1887; Seperatie en Doleantie, 1890; Zelfstandigheid der gemeenten, 1908. — 3. Ueber „christliche" Schul-, Sozial- und Staatspolitik: Het Calvinisme, oorsprong en waarborg onzer constitutioneele vrijheden, 1874; De schoolkwestie, 1875; Ons Program, 1879 ff; Het recht tot universiteitsstichting, 1880; Het sociale vraagstuk en de christelijke religie, 1891; Bij de gratie Gods, 1898; Christelijke politiek, 1904; Sociale wetsontwerpen, 3 Bde., 1905; Parlementaire redevoeringen, 4 Bde., 1908. — 4. Viele Predigtsammlungen. — 5. Kulturelle Beschreibungen: Varia Americana, 1899; Om de onde Wereldzee, 2 Bde., 1907. — Ueber K. vgl. G. J. Vos: Het Keerpunt in de jongste geschiedenis van kerk en staat, 1887; — de Savornin Lohman: Dr. A. K., 1889; — Gedenkboek by zijn 25jarig jubileum, 1897; — B. D. Eerdmans: De theologie van Dr. A. K., 1909; — W. F. A. Winkel: Leven en arbeid van Dr. A. K., 1919; — A. Schowalter: in ChrW 1895, Nr. 41. 43. 45. 52; 1896, Nr. 18.

2. Herman Huber, evg. Theologe, Sohn von 1, * 1864 zu Beesd, 1891 Pfarrer der Reformierten Kirche, seit 1900 Professor der Enzyklopädie, Kirchengeschichte, Kirchenrecht und Symbolik an der Freien Universität Amsterdam.

Vf.: De opleiding tot den dienst des Woords bij de gereformeerden, 1891; De christelijke vrijheid, 1896; De postacta of nahandelingen van de nationale Synode van Dordrecht, 1899; Evolutie en Revelatie, 1903; Hamabdil. Van de heiligheid van het genadeverbond, 1907; De authentilke tekst der liturgische geschriften gehandhaafd tegen Prof. ¶ Goossen, 1908. — Gab mit ¶ Bieterveld das Kerkelijk Handboekje (Sammlung von Synodalverhandlungen und Gesetzen zur Kirchengemeindeordnung), 1905, heraus. **Broeiman.**

Kvačala, Johann, evg. Theologe, * 1862 in Petrovacz (Ungarn), 1888 Professor am Lyzeum Preßburg, 1893—1918 ord. Professor der historischen Theologie in Dorpat; lebt in Preßburg.

Vf. u. a.: Comenius, sein Leben und seine Schriften, 1892; D. E. Jablonskys Briefwechsel mit Leibniz, 1897/98; Korrespondenz des Comenius (tschechisch), 1898, 1902; D. E. Jablonsky und Großpolen, 1901; Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des 17. Jhd.s, 1903/04; Th. Campanella, 1909; Analecta Comeniana collegis, 1909; J. A. Comenius, 1914. **W. Sieberk.**

Kyber, Manfred, Dichter, * 1880 in Riga, lebt in Löwenstein bei Heilbronn. K. fühlt sich einer übersinnlichen Wirklichkeit zugehörig, der er in einem früheren Dasein einst näher gewesen, und er will den Menschen ewige Werte predigen, sie Ehrfurcht und Güte lehren. Dies tut er in seinen Büchern in dichterisch hochstehender und menschlich feiner Weise; seine vom Buddhismus und der Theosophie, aber auch von Christus bestimmte Religiosität klingt überall an. K. kämpft für den Tierschutz und fühlt sich als Anwalt von Millionen gemarterter Geschöpfe („Tierschutz und Kultur", 1925). Seine Erzählungen „Unter Tieren" (1912, 2. Bd. 1926) sind in ihrer im schönsten Sinn kindlichen, strahlend gütigen und vielfach sonnig humorvollen Darstellungsform unwiderstehlich und erziehen den Leser unmerklich, aber sicher; sie beruhen, wie auch die „Märchen" (1920) und die neuen Märchen „Puppenspiel" (1928), auf der Erkenntnis: um ein Geschöpf zu verstehen, muß man in ihm den Bruder sehen. K.s charakteristischste und seherhaft tiefste Schöpfungen sind das indische Märchen „Der Königsgaukler" (1921) und das Spiel „Das wandernde Seelchen" (1921). Auch K.s Lyrik ist bedeutend, zum Teil geradezu sakral, aus der Einsicht in das, was zwischen den Zeilen des Lebens steht, geboren: „Genius Astri" (1918), „Stilles Land" (1922).

Von den Werken K.s (jetzt bei Grethlein u. Co., Leipzig) ist ferner noch zu beachten: Einführung in das Gesamtgebiet des Okkultismus, 1923. **Knevels.**

Kyriakos, Diomedes Anastasios (1843 bis 1923), neugriechischer Theologe, * zu Athen, studierte in Athen, Erlangen, Leipzig und Wien; 1866 Privatdozent und 1868 Professor der theologischen Fakultät der Universität Athen für Symbolik und Kirchengeschichte; 1891 für kurze Zeit auch Prokurator der hl. Synode.

Vf. u. a. (griechisch): Kirchengeschichte, 3 Bde., Athen 1897 bis 1898 (deutsch von E. Rausch, 1903); Kompendium der Patrologie, 1898; Verschiedene theologische Abhandlungen in 2 Bden. 1888 und 1898; Antipapika, 1893. — Herausgeber der „Orthodoxen Rundschau" und der „Religiösen Stimme". — Ueber K. vgl. Biographien lebender Professoren der Universität Athen, Athen 1920. **Alivisatos.**

L

Laag, Heinrich, evg. Theologe, * 12. April 1892 in Boizenburg a. Elbe, seit 1924 Pfarrer in Greifswald und Privatdozent für Kirchengeschichte daselbst.

Vf. u. a.: Der Pietismus ein Bahnbrecher der deutschen Aufklärung (ThBl 1924); Die Einführung der Reformation im Ordenslande Preußen (NkZ 1925); Die religiöse Entwicklung Ernst Moritz Arndts, 1926; Entwicklung der altlutherischen Kirche in Pommern bis zur Mitte des 19. Jhd.s (Pommersche Jahrbücher 1927); Autorität und Freiheit im Katholizismus der Gegenwart (NkZ 1927); Der Kampf der Stralsunder Kirche gegen Wallenstein (Pommersche Jahrbücher 1928). **Glaue.**

van Laar, Adolf Robbert, holländischer Sozialpolitiker, * 1871 in Gendringen. Obwohl dogmatisch orthodox, hat er sich ¶ Kuyper's Koalitionspolitik wiedersetzt. 1918—22 war er Mitglied der Zweiten Kammer für die Christlich-soziale Partei. Als 1925 ein Versuch zur Verschmelzung der christlich demokratischen Gruppen mißlang, gründete er die Protestantische Volkspartij (¶ Niederlande). 1926 zog er sich zurück.

Vf. 1908 und 1909 pseudonym einige Flugschriften gegen die Koalition. Unregelmäßig erschien eine Zeitschrift De Klaroen, einige Zeit eine Wochenschrift De Beukelaar. **Brocfman.**

de Labadie, Jean (1610—74), pietistischer Separatist. * in Bourg bei Bordeaux von kath. Eltern, wurde L. Jesuitenschüler, ohne jedoch Profeß zu leisten, und wirkte seit 1639 als Weltpriester in Bordeaux, Paris, Amiens. Die Beschäftigung mit der Mystik und der Bibel machte ihn zum Reformator, der das Urchristentum als Ideal verkündigte. Nach dem Tode Richelieus, seines Schutzherrn (1642), konnte er sich nicht mehr als Prediger in der Oeffentlichkeit behaupten. 1650 erfolgte der Uebertritt zur calvinistischen Kirche. Als L. vor seinen kath. Gegnern Frankreich verlassen mußte, blieb er auf der Durchreise nach London in Genf (1659), leistete aber 1666 dem Ruf als Prediger von Middelburg (Seeland) Folge, wohl in der Erwartung, in den ¶ Niederlanden, wo eine starke kirchliche Reformpartei wirkte (¶ Pietismus), seine Reformbestrebungen verwirklichen zu können. Aber er geriet bald in Gegensatz zur Kirche. Seine Ablehnung der Confessio Belgica, die Nichtbeachtung der Kirchenordnung des Landes, sein Eintreten für den Kongregationalismus (¶ Kongregationalisten) und sein Kampf gegen die rationale Bibelexegese ¶ Wolzogens führten 1669 auf einer Synode zu Dordrecht zu seiner Absetzung. Nach kurzer Wirksamkeit in Veere ging er freiwillig, um politische Folgen zu verhüten, nach Amsterdam, wo er eine Hausgemeinde gründete, die selbst in dieser toleranten Stadt stark angefeindet wurde. Durch Anna Maria v. ¶ Schürman wurde als neuer Aufenthaltsort für die kleine Gemeinde das Stift Herford vermittelt (1670), wo sich jedoch L. ebenfalls nicht halten konnte; er siedelte sich 1672 in Altona an. L.s Bedeutung für die Kirchenreform liegt in seiner Entwicklung zum Separatisten, der die Volkskirche ablehnt.

Vf. u. a.: Manuel de Piété, 1668; La reformation de l'église par le Pastorat, 1667 (Einwirkung auf ¶ Spener und A. H. ¶ Francke). — Verzeichnis der Schriften in J. G. Walch: Bibl. theol. selecta II, 1758, S. 48 ff. — Ueber L. vgl. H. Heppe: Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche, namentlich der Niederlande, 1879, S. 240 ff; — W. Goeters: Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670, 1911; — K. D. Schmidt: L. und Spener (ZKG N. F. IX, 1927, S. 566 ff). — RE³ XI, S. 191 ff; XXIV, S. 3. **Leube.**

Labanca, Baldassare (1829—1913), kath. Philosoph und Kirchenhistoriker, * in Agnona bei Campobasso, seit 1861 Lehrer der Philosophie an Lyzeen, 1875 Professor der Moralphilosophie an den Universitäten Padua und Pisa, 1886 Professor der Religionsgeschichte in Rom, seit 1887 ebendort Professor der Geschichte des Christentums. L. hat die Disziplin der in Rom seit 1870 nicht mehr vorgetragenen Kirchengeschichte wieder eingeführt.

Vf. u. a.: Marsilio da Padova, 1882; Della religione e filosofia cristiana, 1886—88; Carlomagno e i due papi Adriano I e Leone III nell'arte cristiana, (1891) 1903²; Gesu Cristo nella letteratura contemporanea, 1903; Il papato. Sua origine, sue lotte e vicende, suo avenire, 1905 (deutsch von Maria Sell: Die Zukunft des Papsttums, 1906); Gesu e i parlamenti, 1907; I cattolici modernisti e i cattolici tradizionalisti. Il nuovo sillabo e l'ultimo encyclica di Pio X, 1907; Sappi storici e biografici, 1913. — Ueber L. vgl. Bilychnis 1913, S. 78 ff. **Schubert.**

Labarum (keltisches Wort?), die konstantinische, bis in die spätbyzantinische Zeit benutzte Kreuzesfahne (auf der Spitze des Querholzes das ¶ Monogramm Christi ☧), zuerst auf einer Münze vom Jahre 325 nachweisbar, nach Eusеb seit der berühmten Vision ¶ Konstantins (τούτῳ νίκα, 312) im Gebrauch, vielleicht aber erst später entstanden. In der altchristlichen Kunst, in der das L. eine gewisse Rolle spielte, erscheint Petrus des öfteren mit diesem Symbol.

RE³ X, S. 761 f; XIII, S. 369; — KL² VII, Sp. 1276 ff; — F. X. Kraus' RE II, S. 259 ff; — Pauly-Wissowa XII, 1, Sp. 240 ff; — Th. Brieger in: ZKG IV, 1881, S. 163 ff; bes. S. 194 ff; — E. Bratke: Das Monogramm auf dem L., 1891; — Desroches: Le L., Paris 1894; — Ravet-Chapuis: Dissertation sur le L., Frogny 1899; — J. Maurice in: Bulletin de la société nationale des antiquaires de France, 1903, S. 310 ff; 1904, S. 212 ff; — A. Knöpfler: Konstantins Kreuzesvision (HPBl 141, 1908, S. 183 ff); — Br. Schremmer: L. und Steinaxt, 1911; — A. Monaci: La visione e il labaro, Roma 1913; — F. Kampers: Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik, 1924, S. 144 ff (betont assyrischen und ägyptischen Ursprung); — H. Leclerq: Dd'A VIII, S. 927 ff; — K. Müller: HZ 140, 1929, S. 264 ff. **W. Völker.**

Laberthonnière, Louis, kath. Theologe, * 1860, seit 1886 Priester des Oratoire, 1887 Lehrer der Philosophie am Collège von Juilly, 1886 Rektor der Ecole Massillon in Paris, 1900 Rektor des Collège in Juilly; übernahm 1905 die Leitung der im Krieg eingegangenen Annales de philosophie chrétienne, des Organs der antischolastischen, liberalen Richtung im französischen Katholizismus, in dem er auch mit M. ¶ Blondel das unnatürliche Bündnis zwischen atheistischem Positivismus und nationalistischem Klerikalismus bei Ch. ¶ Maurras und der „Action française" bekämpfte. — ¶ Reformkatholizismus.

Vf. u. a.: Essais de philosophie religieuse, 1903; Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec, 1904 (beide Schriften wurden 1906 auf den Index gesetzt); Positivisme et Catholicisme, à propos de l'Action française, 1911. — Ueber L. vgl. H. Platz: Geistige Kämpfe im modernen Frankreich, 1922. **Lachenmann.**

de La Vigne, Marguerin (etwa 1546—89), französischer kath. Theologe, * in Bernières-le-Patry (Normandie), Domherr in Bayeux, † in Paris. Bekannt als gründlicher Kenner der Kirchenväter, deren

Herausgabe er zum Zweck der Widerlegung der Magdeburger Zenturien (¶ Flacius) unternahm.

Hauptwerk: Sacra bibliotheca sanctorum patrum, 8 Bde. und Appendix, 1575—79 (vermehrte Ausgabe von A. Schott u. a.: Magna bibliotheca veterum patrum, Köln 1618—22, 15 Bde.; 1654[4], 17 Bde. — Vgl. RE[3] III, S. 210 f. **Zscharnack.**

de La Chaise (Chaize), François d'Aix (1624 bis 1709), * in Forez (Loiredepartement), 1649 Novize der Jesuiten in Roanne, Lehrer und Rektor am Collège de la s. Trinité in Lyon, 1765 Beichtvater Ludwigs XIV. Mit Hilfe der Frau von Maintenon machte er der unerlaubten Verbindung des Königs mit Frau von Montespan ein Ende, brachte 1683 die Ehe desselben mit Frau von Maintenon zustande und hat mit dieser wahrscheinlich bei der Aufhebung des Ediktes von Nantes (¶ Frankreich, 4 b) mitgewirkt; doch kann ihm besonderer Protestantenhaß nicht nachgesagt werden. Seit 1701 Mitglied der Académie des Inscriptions, obwohl wissenschaftlich unbedeutend. Das ihm von Ludwig XIV geschenkte Landgut ist seit seiner Umwandlung in einen Friedhof (1804) als Père Lachaise allgemein bekannt.

R. de Charitelarize: Le père L. Ch., 1859; — KL[2] VII, Sp. 1287; — CathEnc. VIII, S. 732; — Sommervogel II, S. 1035 ff. **W. Koehler.**

Lachat, Eugen (1819—86), kath. Theologe, * zu Montavon (Kanton Bern), wurde 1842 in Rom Priester, als solcher seit 1850 in der Schweiz tätig. Er veröffentlichte 1871 als Bischof von Basel mit Sitz in Solothurn gegen die Stimmung der Diözese die vatikanischen Dogmen, förderte dadurch das Aufkommen der ¶ Altkatholiken in der Schweiz und verlor zugleich die Anerkennung etlicher Kantone (¶ Basel: I). L. wurde nach Verzicht auf sein Bistum (1884) zum Erzbischof von Damiette und Administrator des Tessiner kath. Kirchenwesens mit Sitz in Balerna ernannt. **Moog.**

Lachmann, Johann (1491—1538), Reformator seiner Geburtsstadt Heilbronn, wo er seit 1514 Pfarrverweser war, seit 1520 Inhaber des Predigtamts, das er seit 1524 in lutherischem Sinne verwaltete. Als Freund Luthers unterschrieb er 1525 das schwäbische Syngramma (¶ Brenz), verhütete durch kraftvolles Auftreten gegenüber der schwächlichen Haltung des Rats und durch mäßigende Einwirkung auf die Bauernbewegung (¶ Bauernkrieg) den Anschluß der Stadt an diese, und führte in mancherlei Kämpfen mit der zögernden städtischen Obrigkeit und mit dem altgläubigen, erst 1534 zum neuen Glauben übergetretenen Pfarrer Peter Dietz langsam die Reformation durch (1528 Abendmahl unter beiderlei Gestalt, 1532 Gottesdienstordnung). Den ¶ Wiedertäufern gegenüber bewahrte er eine sichere milde Haltung.

Ermahnungen an die Bauernschaft, hrsg. von Bossert (in: Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation II, 4, 1908). — Vgl. RE[3] XI, S. 197 ff; XXIV, S. 3; — M. von Rauch: J. L., der Reformator Heilbronns, 1923; — Heilbronner Urkundenbuch III und IV, 1916 und 1922. **Rauscher.**

Lackmann, Peter (1659—1713), evg. Kirchenliederdichter, * zu Lübeck, Schüler und Freund von A. H. ¶ Francke, 1691 Pfarrer zu Wehningen (Lüneburg), seit 1695 Pfarrer und später auch Schulinspektor zu Oldenburg (Holstein). Sein Lied: „Ach, was sind wir ohne Jesum" findet sich in etlichen Gesangbüchern. Er war Chiliast und trieb apokalyptische Studien.

E. E. Koch[3] IV, S. 413; VIII, S. 443. **Paul.**

Lacordaire, Jean Baptist Henri (1802 bis 1861), kath. Theologe, * zu Recey-sur-Ource (Burgund). Auf der Schule und beim Rechtsstudium in Dijon und in Paris von ¶ Rousseaus Schriften beeinflußt, vollzog er seit 1824 eine innere Wandlung, die in dem Entschluß, Priester zu werden (1827), ihren Abschluß fand. Er wurde Religionslehrer am Kolleg Henri IV in Paris. Bald zogen ihn ¶ Montalembert und vor allem ¶ Lamennais (¶ Französische Literaturgeschichte, 5 b) mit ihrer scharfen Schulpolitik an. Der Gegensatz Roms gegen diesen liberalen Katholizismus verursachte 1832 L.s Bruch mit diesen Kreisen. Er wandte sich der Predigttätigkeit in Paris („Konferenzreden" in Notre-Dame) zu, die er 1835—45 mit großem Erfolg ausübte. 1838 war er in Rom in den Dominikanerorden eingetreten und widmete sich der Aufgabe, diesen seit 1790 in Frankreich stark daniedergehaltenen Orden wieder aufblühen zu lassen. 1848 hatte er sich wieder der Kirchenpolitik zugewandt, indem er die Redaktion der Ère nouvelle übernahm und sich in die Konstituierende Versammlung wählen ließ. Von neuem auf diesem Gebiet enttäuscht, beschränkte er seine Tätigkeit ausschließlich auf die Förderung seines Ordens, dessen französischer Ordensprovinzial er 1850 wurde, und pflegte seit 1854 besonders die Bestrebungen der Tertiarierkongregation, die der Erziehung und dem Unterrichtswesen dienten. Die alte Abtei Soreze wurde von ihm als Studienanstalt neu eröffnet und selbst geleitet. L. bezeichnet sich selbst als „einen bußfertigen Katholik und einen unbußfertigen Liberalen".

Oeuvres de L., 9 Bde., Paris 1872; Sermons, allocutions et instructions, Paris 1884; Lettres inédites, Paris 1881; Lettres à Ch. Foisset, Paris 1886; Conférences de Notre Dame de Paris, 4 Bde., Paris 1844, deutsch von Lutz 1846 ff; Le Testament (Selbstbiographie), hrsg. von Montalembert, Paris 1863, deutsch von Jocham 1872. — Ueber L. vgl. RE[3] XI, S. 201 ff; — KL[2] VII, S. 1289 ff; — B. Chocarne: L. sa vie intime et religieuse, 2 Bde., Paris (1880) 1905[2]; — A. Bleibtreu: L.s Leben und Wirken, 1873; — O. d'Haussonville: L., Paris 1904; — Gabr. Lebos: L., Paris 1902; — Julien Favre: L., Paris 1906. **Ackley.**

Lacroix, Lucien Léon, kath. Theologe, * 1855 in Reilhaguet (Dep. Lot), wurde Dominikaner, 1891 Religionslehrer am Lycée Michelet in Paris, 1901 Bischof von Tarentaise (Savoyen). Als ihm die Kurie seine Versuche, das kirchliche Leben seiner Diözese auf Grund des Trennungsgesetzes (¶ Frankreich, 6 a) neu zu ordnen, untersagte, legte er 1908 sein Bischofsamt nieder und wurde von der französischen Regierung zum Professor der Kirchengeschichte an der Ecole des Hautes Etudes (Sorbonne) in Paris ernannt.

Bf. u. a.: L'épiscopat de Richelieu à Luçon, 1891; Yankees et Canadiens. Impressions de voyage en Amérique, 1895; Le discours sur la montagne. Traduction avec commentaires, 1904. **Bachmann.**

Lactantius, L. Cälius (oder Cäcilius) Firmianus, der „christliche Cicero", Afrikaner, unter Diokletian Lehrer der lateinischen Beredsamkeit zu Nikodemien, seit der Verfolgung in ärmlichen Verhältnissen lebend, bis er von ¶ Konstantin d. Gr. um 317 als Erzieher seines Sohnes Crispus nach Gallien berufen wurde. Sein Hauptwerk sind die 7 Bücher Divinarum Institutionum, Apologie und Lehrbuch des Christentums, als solches der älteste und nicht durchweg gelungene abendländische Versuch einer zusammenfassenden Darstellung. Wie sein „Lehrer" ¶ Arnobius, von dem er übrigens vielfach abweicht, ist er Christ mehr mit dem Herzen als mit dem Kopfe, voll guten Willens, aber mit einer auch nach damaligem Maßstabe mangelhaften Dogmatik. Die ihm jetzt allgemein zuerkannte Schrift De mortibus persecutorum mit ihrem abschreckenden Totentanze steht ebenfalls im Zeichen der Apologetik (¶ Altchristliche Literaturgeschichte, 3).

Ausgabe seiner Werke von S. Brandt und G. Laubmann in CSEL 19, 1890/97. — Ueber L. vgl. Monceaux: Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne III, 1905, S. 287 ff; — Barbenhewer II², 1914, S. 525 ff; — RE³ XI, S. 203 ff; XXIV, S. 3; — H. Koch: ZNW 1917/18, S. 196 ff, und Philologus 1920, S. 235 ff; 1925, S. 467 ff; — Kurfeß: Philologus 1922, S. 381 ff; — J. Sigert: Die Theologie des Apologeten L. in ihrem Verhältnis zur Stoa, 1919. **H. Koch.**

Lacunza, Immanuel (1731—1801), * in Santiago in Chile, 1747 Novize des Jesuitenordens. 1767 mit allen seinen Ordensbrüdern aus Chile vertrieben, lebte er in Italien. Seine unter dem Pseudonym Ben Esra erschienene Schrift: „La venida del Mesias en gloria y Magestad (1812; London 1816; Paris 1826) wirkte nach seinem Tod stark auf die adventistische Bewegung (¶ Adventisten, 1 a). Sie wurde bereits 1824 durch die Indexkongregation verurteilt. 1827 gab sie ¶ Irving mit ausführlichem Vorwort neu heraus. Den Inhalt bilden eigenartige Betrachtungen über das Erscheinen des Antichrist, das Millennium und das Weltende.

DTheath VIII, S. 2443; — F. Enrich: Historia de la Compagnie de Jesus en Chile, 1891. **Haack.**

Lade Jahves. Mit den bruchstückartigen Bezeugungen und den Textwidersprüchen hängt es zusammen, daß die Meinungen über Herkunft, Alter und Idee der L. außerordentlich voneinander abweichen; auch das Folgende ist Hypothese, für deren Teile jeweils Literatur genannt wird.

1. Die L. ist ein Holzkasten, nach den schwerlich erfundenen Angaben in Ex 25 $_{10}$ ff von 1,25 m Seitenlänge und 0,75 m Höhe und Breite. Den dort erwähnten Goldbelag kennen die älteren Stellen nicht, dagegen sind die Ringe und Tragstangen vorausgesetzt, wo von „Trägern der L." (II Sam 6 $_{13}$) gesprochen wird. Bei längeren Wegen ist die L. auf einem Wagen gefahren worden (I Sam 6 $_{7}$ II Sam 6 $_{3}$ ff). In der Zeit der Philisterkämpfe begleitete sie das Heer in den Krieg; später stand sie im ¶ Allerheiligsten des salomonischen ¶ Tempels, wobei eine Schmalseite die Front bildete (I Kön 8 $_{8}$).

2. In Ex 25 $_{17}$ ff wird außerdem eine „Deckplatte" (Kapporeth) mit zwei goldenen Keruben (¶ Geister, Engel und Dämonen: II, 2 a) genannt. Jedoch ist sie gegenüber der L. selbständig, vgl. Ex 26 $_{33}$ f anders Greßmann). Auch I Kön 8 unterscheidet im Allerheiligsten zwei Geräte: Kapporeth und darunter die L. Die Kapporeth ist die Merkaba von Ezech 1 (Torczyner, H. Schmidt). Die Kapporeth stellt zwar das Wolkengefährt Jahves dar; gleichwohl ist es unwahrscheinlich, daß die Merkaba (der Kerubenthron) in der Prozession gefahren wurde. Beweisend ist der Widerspruch in der Zahl der Keruben (vier gegen zwei). Wenn der Berichtende in I Kön 8 (und Ex 25) das Allerheiligste nur von außen kannte (H. Schmidt) und sich daher irren konnte, so muß ihm der Kerubenthron im Freien nicht bekannt gewesen sein (vgl. I Chron 28 $_{11}$ und Ezech 43 $_{7}$).

3. Es gibt fünf Bezeichnungen für die L.: a) L. Gottes; b) L. Jahves bzw. J. ¶ Zebaoths; c) L. des Bundes; d) L. des Zeugnisses; e) L. Jahves, des Kerubenthrones. Von diesen ist e sekundär, wie II Sam 6 $_{2}$ deutlich zeigt: die L. „Gottes" wird Jahve übereignet. Der Kerubenthroner gehört zur Kapporeth mit den Keruben (s. 2). c und d können trotz der jungen Quellen alte Bezeichnungen sein, da es seit den Tagen des Moses für Kleinasien und Aegypten (für Israel s. I Sam 10 $_{25}$) bezeugt ist, daß man Verträge und Urkunden in einer Truhe zu Füßen der Gottheit (der zugleich Zeuge ist: baal berith; ¶ Bund: II A, 2) niederlegte. Daher heißt die L. auch Schemel (Ps. 132 $_{7}$). Nach I Kön 8 $_{9}$ lagen in der L. „nur" die Tafeln des ¶ Dekalogs, d. h. keine anderen Schriften (daher Deutn 31 $_{26}$: das Deutn liegt neben der L.). Gegen die Deponierung des Dekalogs in der L. hat man eingewandt, daß Gesetzesurkunden öffentlich aufgestellt sein müßten. Aber man wird in Analogie profaner Verträge (Jerem 32) in dem L.dekalog das „verschlossene" Exemplar zu sehen haben. Wie der König des Deuteronomiums (Deutn 17 $_{18}$) ein Duplikat des Gesetzes in der Hand hat, während das Original im Tempel ist, so darf man neben dem L.-dekalog ein offenes Exemplar ansetzen (vgl. Deutn 29 $_{28}$, Torczyner). Ob im einzelnen die Ueberlieferung von zwei Dekalogtexten (Ex 20 Deutn 5) und dem Zerbrechen der „ersten" Tafeln durch ¶ Moses (Ex 32 $_{19}$) eine Widerspiegelung der Schicksale des offenen Exemplars ist, läßt sich nicht näher erweisen. Gleichwohl wird die „Bundes"-L. nicht aus der Wüste stammen, da 1. eine Bundesurkunde erst in der Abwehr nötig wird (Zeit ¶ Elias) und Ex 20 als Bundesurkunde erst beim Elohisten bezeugt ist; da 2. die Kapporeth (II Sam 6 $_{2}$) auch archäologisch ein Erzeugnis der (babylonisch-phönikisch-kanaanäischen) Kultur ist und erst ein Tempel und eine (ruhende) Kapporeth eine Deponierung zu Füßen Jahves ermöglichen, und da 3. die Bezeichnung „L. Gottes", die Signalworte (Num 10 $_{35}$) und I Sam 4 $_{7}$ sonst unverständlich wären. — Die L. ist zuerst leerer Gottesthron (Dibelius, Greßmann); Gott ist unsichtbar auf der L., wie Allah auf der Utfa der Rwalastämme; an ein Stierbild (Greßmann) ist nicht zu denken. Die Gottesthron-L. tritt in der späteren Ueberlieferung am Sinai an die Stelle der Wolkensäule. Im salomonischen Tempel wird sie zusammengetan mit der Kapporeth, die die Thronfunktion übernimmt, dann (9./8. Jhd.?) wird sie „Bundes"-L. Jes 6 setzt die Kapporeth, Jerem 31 $_{33}$ die „Bundes"-L. (an deren Stelle das Herz der Gläubigen tritt) voraus.

4. Die L. ist für den Volksglauben ein untrügliches Unterpfand des Heils (Micha 3 $_{11}$ Jerem 3 $_{16}$ 14 $_{9}$ Jes 28). Man nahm sie in den Krieg nicht mehr mit, aber an den Hauptfesten (Thronbesteigungsfest Jahves) veranstaltete man mit der L. Prozessionen (Ps 24 u. ö.). Dabei wurde die L. gefahren, wie einst als Götterthron (vgl. II Kön 22 $_{11}$). Dieser Wagen ist nicht der Kerubenthron (anders H. Schmidt), s. 2. Auf einem Relief der Synagoge von Kapernaum ist ein Thoraschrein auf einem Wagen (die Türfront bildet eine Schmalseite, s. 1) dargestellt; der Thoraschrein der Synagoge aber ist der direkte Nachfolger der „Bundes"-L., die bei der Zerstörung Jerusalems zugrunde ging. Parallel geht die Erweiterung des Begriffes der Bundesurkunde: nach dem Exil ist es die Thora des ¶ Priesterkodex (s. ¶ Bund: II A, 4); an die Stelle der Tafeln treten die Buchrollen.

M. Dibelius: Die L. J., 1906; — H. Greßmann: Heiligtümer Israels in RGG¹ II, Sp. 2043 f; — Derſ.: Die L. J. und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels, 1920; — H. Torczyner: Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels, 1922. — Zu 2 vgl. H. Schmidt: Kerubenthron und Lade (in Eucharisterion I, 1923, S. 120 ff). — Zu 4 vgl. K. Galling: Die Erwählungstradition Israels, 1928, § 3; — Derſ.: Archäol. Jahresbericht, IV (in: ZDPV 1927). **Galling.**

Lämmer, Hugo (1835—1918), Theologe, Konvertit, * zu Allenstein (Ostpreußen), Schüler ¶ Hengstenbergs, 1857 Privatdozent in Berlin, trat 1858 von der evg. zur kath. Kirche über, wurde 1859 Priester, war in Braunsberg und Rom tätig, seit 1864 Professor in Breslau.

Vf. u. a.: Die vortridentinische kath. Theologie des Reformationsjahrhunderts, 1858; Misericordias Domini, 1861 (über seine Konversion); Zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jhd.s, 1863; Institutionen des kath. Kirchenrechts, (1886) 1892²; Zur Kodifikation des kanonischen Rechts, 1899. **Mulert.**

Längin, Georg (1827—97), evg. Theologe, * zu Buggingen (Baden), 1865—97 Stadtpfarrer in Karlsruhe, Vorkämpfer des kirchlichen Liberalismus. L. erhielt 1892 wegen seines Eintretens für ¶ Egidy und seiner Angriffe gegen die kirchlichen Konservativen vom Oberkirchenrat einen Verweis, von 168 Geistlichen Zustimmungserklärungen. Als überzeugter Vertreter des Kulturprotestantismus stritt er gegen Wunder-, Dämonen- und Teufelsglauben, führte die ¶ Fröbel'schen Kindergärten in Baden ein und forderte Vermehrung der Frauenrechte.

L. gab ¶ Hebels Biblische Geschichten neu heraus. — Vf. u. a.: J. P. Hebel, ein Lebensbild, 1875; Religion und Hexenprozeß, 1888; Der Christus der Geschichte und sein Christentum, 1897/98; Aufsätze, Gedichte, zwei Trauerspiele. — Vgl.: G. L. Zu seinem 10. Todestag, 1907; — Badische Biographien V, 1906, S. 509 ff. **Ludwig.**

Lästadius, Lars Levi (1800—61), wie sein Bruder Petrus L. (1802—41) Christianisator der Lappen des nördlichsten Schweden (¶ Finnland, 3). Schon 1825 mit „Neulesern" (¶ Leser) in Berührung gekommen, vertritt L. L. doch erst 1843 in seiner Pastoralprüfungsarbeit Grapula mundi pietistische Gedanken. 1844 „Visitator" der nördlichen Gemeinden, beginnt er, von der lappischen „Leserin" Maria angeregt, „Mystizismus" zu predigen in derb volkstümlicher Sprache, vor allem gegen das Volkslaster der Trunksucht. Sofort treten unter den leicht erregbaren Lappen, besonders den Frauen, Fälle von mit Tanzen und Springen, auch mit öffentlichem Sündenbekenntnis verbundener Ekstase (liikütüksia = Erweckung) auf. 1845 kam die Kunde von L. auch nach dem trotz ¶ Stockfleth kirchlich vernachlässigten Kautokeino in Nordnorwegen, wo sich gleichfalls bald die ekstatischen Begleiterscheinungen einstellten, auch schwarmgeistige Anschauungen: die Bibel sei zu verbrennen; Taufe und Abendmahl seien überflüssig u. a. 1852 bricht der Fanatismus los: man will die „Unbekehrten" bestrafen, die Kirche verbrennen, den Pastor wegschicken. Nach Hinrichtung des Rädelsführers flaut die Bewegung ab; L., seit 1849 in Pajala, wird selbst auch angeklagt, doch freigesprochen. Die Bewegung der Lästadianer, flüchtig um 1885 auch in Stockholm auftauchend, durch Auswanderer auch nach den Vereinigten Staaten von Nordamerika gebracht, ist doch auf Lappen und Nordfinnen beschränkt geblieben. Der westliche Zweig in Norwegen und Nordwestschweden trägt (bei hoher Wertschätzung der Prädikanten) mehr gesetzlichen, der östliche in Nordostschweden und Nordfinnland mehr evg. Charakter. Träger der Arbeit sind neben einzelnen Pastoren die (unbesoldeten) Prädikanten, Organ die Versammlung.

L. L. L., En Ropandes röst i Oedemarken 1852—54, 1909; L. L. L., Kyrkopostille, 1901; — Märta Edquist: L. L. L. (schwedisch), 1922; — Carl Edquist: Röpande röster i Oedemarken, 1916; — Hjalmar Westeson: Oedemarks profetens lärjungar, 1922; — Väinö Havas: Laestadiolaisuuden historia (finnisch), 1927. — Petrus L. schrieb u. a. ein interessantes „Journal" (1831/33) über die Sitten der Lappen. **Stoas.**

de La Faye (Fayus), Antoine († 1615), * in Chateaudun (Berry), Réfugié zu Genf, 1578—80 Professor der Philosophie und 1581—1610 der Theologie an der Genfer Akademie. Er begleitete ¶ Beza zum Religionsgespräch von Mömpelgard (1586).

Ch. Borgeaud: Histoire de l'Université de Genève: L'Académie de Calvin, 1900, S. 232. 260. **Choisy.**

de Lagarde, Paul Anton (1827—91), Orientalist, * in Berlin als Sohn des Gymnasiallehrers Wilhelm Böttticher, 1854 von seiner Großtante Ernestine de Lagarde adoptiert. Er studierte in Berlin, wo vor allem Fr. ¶ Rückert auf ihn einwirkte, und war 1850—54 Privatdozent in Halle. 1854—66 war er Lehrer an verschiedenen Schulen Berlins; 1866 erhielt er drei Jahre Urlaub und arbeitete als Privatgelehrter in Schleusingen (bei Meiningen). 1869 wurde er als Nachfolger H. ¶ Ewalds nach Göttingen berufen. Er verlebte eine harte Jugend, geriet in Gegensatz zu seinem Vater und hatte schwer zu kämpfen, um sich und seine wissenschaftlichen Arbeiten durchzusetzen; dadurch erklären sich manche Züge seines Charakters, die ihn in Streit mit so vielen Gelehrten und anderen Zeitgenossen brachten. Zudem war er seiner ganzen Art nach Romantiker und konnte oft zwischen subjektiver und objektiver Wahrheit nicht unterscheiden; so kam er dazu, viele Gelehrte und große Männer seiner Zeit und früherer Zeiten falsch zu beurteilen. Im persönlichen Leben war er gütig und hilfsbereit.

L.s leitende Idee bei einem großen Teile seiner sehr umfangreichen wissenschaftlichen Tätigkeit war der Gedanke, die Theologie, in der er das urkundenmäßige Wissen um die Tatsachen des äußeren und inneren Lebens der Christenheit sah, als Geschichtswissenschaft zu erweisen und zu fördern; die ¶ Religionsgeschichtliche Schule erhielt daher von ihm manche Förderungen und Anregungen, die aber durch seine vielfach unhistorische Einstellung eingeschränkt wurden. Als seine erste Aufgabe betrachtete er die Herstellung von lesbaren und kritisch einigermaßen sicheren Ausgaben der für Religion und Kirchengeschichte wichtigen Urkunden aus alter Zeit. Zu diesem Zwecke erwarb er sich eine gründliche Kenntnis fast aller semitischen Sprachen, ferner des Koptischen, Armenischen und auch des Alt- und Neupersischen. Er hatte weit ausschauende Pläne, von denen er aber trotz seiner erstaunlichen Fülle von wissenschaftlichen Werken kaum einen verwirklichte. Vor allem wollte er eine kritische Ausgabe der Septuaginta (¶ Bibelübersetzungen: I, 1) herstellen; das Septuaginta-Unternehmen in Göttingen setzt seine Arbeiten auf diesem Gebiete fort. — L. war aber nicht nur ein großer Gelehrter, sondern er hatte ein lebhaftes Interesse an den öffentlichen Angelegenheiten seiner Zeit. Er machte Reformvorschläge für alle möglichen Gebiete des Lebens, den Adel, die Schule, die Presse, das Parlament, die Akademien, die Konservative Partei, die Politik; dabei war es ihm stets um zwei Dinge zu tun, die für ihn untereinander eng zusammenhingen: um die christliche Religion und um das deutsche Vaterland. — L. war der Ueberzeugung, daß die evg. Kirche einer gründlichen Erneuerung bedürfe. Den „Protestantismus", wie er ihn sah, bekämpfte er nicht nur in seinen „Deutschen Schriften", der Sammlung seiner theologisch-politischen Traktate, sondern auch in rein wissenschaftlichen Abhandlungen, wenn er z. B. in seinen vermeintlichen oder wirklichen Gegnern „Protestanten" vermutete. Er wollte die Religion auf seine Art verinnerlichen, und ihm schwebte als Ideal ein deutsches Christentum (¶ Germanisierung) vor; dabei hat er wohl unbewußt auch gewünscht, daß in der deutschen innerlichen Gegenwartsreligion auch einiges aus dem germanischen Heidentum wiederaufleben möchte. Die Veräußerlichung der

Religion in manchen kath. Ländern lehnte er scharf ab; doch die kath. Sakramente als äußere Sinnbilder innerer Frömmigkeit, vor allem das Altarsakrament als Vergegenwärtigung des Göttlichen auf Erden, waren ihm wertvoll. Für Luther und sein Werk hatte er kein Verständnis; ja, er hatte gegen ihn (wie gegen Augustin und Paulus, den „Pharisäer") eine starke persönliche Abneigung. Seine Liebe zum Deutschtum führte ihn zur Abneigung gegen das Judentum, die auch in seinen wissenschaftlichen Schriften oft hervortrat; aber von einseitigem, fanatischem ¶ Antisemitismus hielt er sich fern. Er fühlte sich als Prophet und Warner, als verkannt und von übelwollenden Menschen nicht anerkannt, als Vorkämpfer für Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit, trotzdem er oftmals die objektive Wahrheit verfehlte; und das führte ihn zu einem starken Selbstbewußtsein, dem auch ein gewisses Maß von Eitelkeit nicht abgesprochen werden darf.

Unter L.s wissenschaftlichen Veröffentlichungen nehmen die Ausgaben von Handschriften, meist theologischen Inhalts, den größten Raum ein; für diese hat er unendlich viele mühsame Studien gemacht. Die Mehrzahl seiner Ausgaben enthält syrische Texte; andere bieten koptische, arabische, griechische und lateinische Texte, und daneben gab er die italienischen Werke des Giordano ¶ Bruno neu heraus. Diese Ausgaben sind fast alle noch jetzt wichtig und brauchbar. Ferner schrieb er Abhandlungen über grammatische Fragen, über Sprachgeschichte und Etymologien, über religionsgeschichtliche und kulturgeschichtliche Dinge, in denen er oft eine überwältigende Gelehrsamkeit offenbarte, oft aber auch den Leser durch persönliche Polemik ermüdete. Das in ihnen gesammelte Material ist heute noch teilweise von hoher Bedeutung. L.s „Deutsche Schriften" sind jetzt wieder aktuell geworden; sein mannhaftes Eintreten für alles Deutsche, seine Mahnungen an die Deutschen und sein Kampf gegen das Schädliche im Judentum haben seinen Namen wieder in weite Kreise getragen. Und wenn man von ihren Schwächen absieht, so bieten diese Schriften durch ihre hohe Begeisterung für alles Gute, Edle und Wahre immer noch dem nachdenklichen Leser eine Fülle von Anregung. Und das Gleiche gilt von seinen Gedichten.

Anna de Lagarde: Paul de L. Erinnerungen aus seinem Leben für die Freunde zusammengestellt, (1894) 1918²; — U. v. Wilamowitz-Moellendorf: Reden und Vorträge, 1901²; — Julius Wellhausen: Gedächtnisrede auf Paul de L. (Gött. Gel. Nachrichten 1894); — Karl Albrecht: Paul de L., 1901; — Eb. Nestle: RE³ XI, S. 212 ff; — K. L. Schemann: P. de L., 1920³; — Edward Schröder: P. de L. (Mitteilungen des Universitätsbundes Göttingen, Jahrg. 9, Heft 2, 1928); — Alfred Rahlfs: Paul de L.s wissenschaftliches Lebenswerk im Rahmen einer Geschichte seines Lebens dargestellt (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Ges. der Wiss. zu Göttingen, 1928; darin auch Uebersichten über L.s wissenschaftliche Schriften). **Littmann.**

Lagerlöf, Selma, schwedische Dichterin, * am 20. Nov. 1858 zu Märbacka in Värmland (Schweden), 1881—85 zur Ausbildung in Stockholm, 1885—95 als Lehrerin in Landskrona. 1890 gewann sie einen von der Zeitschrift „Idun" ausgesetzten Preis mit einigen nach fast zehnjährigem Ringen um die Form entstandenen Kapiteln „Aus Gösta Berlings Geschichte". 1891 erschien „Gösta Berlings saga" als Roman und erregte weit über Schweden hinaus Aufsehen. Völlig neuartig war hier eine naturgetreu gezeichnete Landschaft von einer enthusiastisch lebenshungrigen und doch von geheimnisvollen Mächten umwitterten Welt erfüllt. Die impressionistische Ausdrucksweise und mangelnde Geschlossenheit der Komposition erfuhr zunächst Ablehnung in den Kreisen des herrschenden Naturalismus, dagegen Zustimmung des vielbedeutenden dänischen Kritikers G. ¶ Brandes und stärksten Widerhall bei der Jugend. Der Stoff zu den Geschichten vom genialen Gösta Berling, der tatkräftigen Majorin Samzelius, dem bösen Sintram, den Kavalieren auf Ekeby stammte aus mündlichen Traditionen, die in der Jugend S. L.s in Värmland lebendig waren. 1894 erschien die Sammlung Erzählungen „Unsichtbare Bande", ruhiger in der Darstellung als das Erstlingswerk. Ein Niederschlag der dank königlicher Unterstützung 1895 bis 1896 unternommenen Reise nach Italien waren „Die Wunder des Antichrist" (1897), ein auf Sizilien spielender Roman, in dem das Verhältnis zwischen Sozialismus und Katholizismus zum Ausdruck kommt. Im gleichen Jahre siedelte die Dichterin nach Falun über. 1899 erschienen Legenden und die ihnen verwandten Erzählungen „Die Königinnen in Kungahälla", gleichzeitig die meisterhafte „Herrnhofsage", die von der Heilung eines geistig zerrütteten Jünglings durch ein Mädchen erzählt. Eine 1899—1900 unternommene Orientreise gewann künstlerische Gestaltung im zweibändigen Roman „Jerusalem". Der 1. Teil (1901) erzählt von der Sektenbildung unter den dalekarlischen Bauern und ihrem Aufbruch ins Gelobte Land, im 2. Teil (1902) werden die Erlebnisse der Auswanderer in Palästina geschildert. Der Roman stützt sich auf tatsächliche Vorkommnisse. Auch die „Christuslegenden" (1904) enthalten gegenständliche Bilder aus dem Heiligen Lande. Die schaurige Geschichte „Herrn Arnes Schatz" spielt in Schweden im 16. Jhd. Mit „Nils Holgerssons wunderbarer Reise" (1906 und 1907) schenkte S. L. der schwedischen Jugend ein Buch der Heimatkunde, das an farbenfroher Lebendigkeit ohnegleichen ist. 1907 kaufte sie den Familienbesitz Märbacka zurück, wo sie seither wohnt. Nach mehreren kleineren Werken (Liljekronas Heimat, 1911; Heim und Staat, 1911; Der Fuhrmann des Todes, 1912; das Drama „Flaumvögelchen", 1914 u. a. m.) vollendete sie 1914 „Jans Heimweh" (Keissaren av Portugallien), ein Roman voll gedankenreicher Symbolik. Während des Krieges erschien „Trolle und Menschen", 1918 der kriegsgegnerische Roman „Das Heilige Leben" (Bannlyst), in den letzten Jahren die Monographie „Zacharias Topelius" (1920), das Erinnerungsbuch „Märbacka" (1922), die Romantrilogie „Der Ring des Generals", „Charlotte Löwensköld" (beide 1925) und „Anna, das Mädchen aus Dalarne" (1928). — ¶ Skandinavische Literatur.

Walter A. Berendsohn: S. L., 1927; — M. Kristensen: S. L., Kopenhagen 1917; — J. Mortensen: S. L., Stockholm 1908; — O. Levertin: S. L., Stockholm 1904, deutsch 1904. — In deutscher Sprache sind die Gesammelten Werke von S. L. im Verlag Albert Langen, München, in 12 Bänden erschienen. **Balk.**

Lagrange, Albert Marie Henri, kath. Theologe, * 1855 in Bourg (Dep. Ain), ursprünglich Jurist, seit 1879 Dominikaner, gründete 1890 in Jerusalem die Ecole pratique d'Etudes bibliques und 1892 die Revue biblique internationale. 1902 wurde er Mitglied der päpstlichen ¶ Bibelkommission, 1903 korrespondierendes Mitglied des Institut de France. In der Exegese des AT.s vertritt er die äußerste Linke der von der Kirche geduldeten historisch-kritischen Richtung. Doch will er die Texte, die den Stoff zu einem Dogma geliefert haben, von der uneingeschränkten Anwendung der kritischen Methode ausgenommen wissen: die Berichte von der Sintflut und

dem Turmbau zu Babel gelten ihm als Legenden, aber der Bericht über den Sündenfall als historisch, weil die Lehre vom Sündenfall ein Dogma ist.

Vf. u. a.: La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament, (1903) 1904 [3] (auch englisch); Le livre des Juges, 1903; Etudes sur les religions sémitiques, (1903) 1905 [2]; Le messianisme chez les Juifs, 1909. — Ueber L. vgl. A. Houtin: La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle, 1902, S. 243 ff; — Derſ.: La question biblique au XXe siècle, 1906, S. 156 ff. **Lachenmann.**

Lahusen, Friedrich (1851—1927), evg. Theologe. Aufgewachsen in einem großen Bremer Kaufmanns- und Fabrikantenhaus, studierte er Theologie (in Tübingen, Berlin, Bonn), entgegen der äußeren Tradition der Familie, aber entsprechend dem inneren Geist des Elternhauses. In Tübingen empfing er für seine Lebensarbeit die entscheidendsten Eindrücke von Joh. Tob. ¶ Beck. Nach dem Examen in Koblenz wurde er Schulleiter und Hilfsprediger des Botschaftspredigers Jeep in Rom und verlebte zwei an Eindrücken reiche Jahre dortselbst. Durch eine Begegnung mit R. ¶ Kögel in Rom veranlaßt, wurde er auf dessen Anregung hin Mitglied des Domkandidatenstifts in Berlin, kurz darauf Domhilfsprediger und Adjunkt von Kögel, kurze Zeit auch Hilfsprediger von Emil ¶ Frommel. 1878—83 Pfarrer in Mettmann am Niederrhein, dann in Hamm und Bremen, seit 1899 als Nachfolger ¶Dryander's an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, wo er 1911 Generalsuperintendent und 1918 geistlicher Vizepräsident des Evg. Oberkirchenrats wurde. 1921 genötigt, wegen schwerer Erkrankung das Amt aufzugeben, lebte er bis zu seinem Tode in Bremen. — L. gehörte zu den bedeutendsten Predigern der Gegenwart; er war ein besonders gern aufgesuchter Seelsorger, ein Führer der evg. Kirche, der durch seine friedliebende Art, die dabei nie die Wahrheit preisgab, ein großes Ansehen besaß.

Die neue Christoterpe 1926 enthält ein Stück Selbstbiographie aus seiner Hand: Aus dem Kaufmannshaus auf die Kanzel; Aus den Tagen der ersten Liebe (die Zeit in Mettmann) von ihm selbst beschrieben in der Jubiläumsschrift des Buchhändlers Martin Warneck, 1920. — Predigtsammlungen: Er wohnte unter uns, Predigten aus dem Leben Jesu, 1911 [2]; Alles und in allen Christus, 1899 [2]; Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1910 [2]; Die Tafeln vom Sinai im Lichte Jesu, 1914 [2]; Das Vater Unser in sieben Predigten, 1915. **Mahling.**

Laibach (Ljubljana), Fürstbistum in Slavonien (Jugoslawien), 1462 errichtet, um die im ehemaligen österreichischen Kronland Krain lebenden Katholiken dem Einflusse des von Venedig beherrschten Patriarchates ¶ Aquileia zu entziehen. 1788—1807 Erzbistum, 1807—30 dem päpstlichen Stuhl unmittelbar unterstellt. Seit 1830 Suffraganat der Metropole ¶ Görz. Durch den Friedensschluß von St. Germain 1919 fiel an Italien das Gebiet von 5 Dekanaten, die von ¶ Görz aus verwaltet werden (Bulle vom 31. Mai 1925). 1928 (mit Einschluß der österr. fünf Dekanate): 5 Archidiakonate, 22 Dekanate, 301 Pfarreien, 231 Kaplaneien, 765 Priester in der Seelsorge (davon 138 vom Kuratklerus), 1047 weibliche Ordenspersonen, 571 566 Seelen. Theologische Fakultät an der 1919 begründeten Universität.

Letopis ljubljanske škofije, 1928; — J. G. Thalnitscher: Historia cathedralis ecclesiae Labacensis, 1882. **K. Völker.**

Laible, 1. Heinrich (1852—1929), evg. Theologe, Bruder von 2, * zu Nördlingen, seit 1881 Religionslehrer zu Rothenburg o. T. Seine Lebensarbeit galt der Talmudforschung.

Vf. außer zahlreichen Aufsätzen (meist in der AelKZ): Jesus Christus im Talmud, 1891. **Dannenbauer.**

2. Wilhelm, lutherischer Theologe, * 1856 in Nördlingen, 1880 Pfarrer in Karlshuld, 1886 in Heuberg, trat 1893 in die Schriftleitung der AelKZ als „geschäftsführender Schriftleiter", zunächst unter ¶ Luthardt, dann unter Wilhelm Hölscher als Herausgeber. 1911 wurde L. alleiniger Redakteur und zugleich Herausgeber, leitete daneben Freizeiten für Pfarrer bzw. Pfarrfrauen, sowie Bibelkurse.

Vf. u. a.: Evangelium für jeden Tag, 2 Bde., 1914; Jesus als Seelsorger, 1923 [2]; Was lehrte Jesus von Nazareth? 1924. **Glaue.**

Laienabt. In der ausgehenden Merowingerzeit übertrugen die Könige das reiche Klostergut vielfach weltlichen Adeligen zum Lohn für ihre Dienste, oder weltliche Adelige, im Besitz von sogenannten Eigenklöstern (¶ Eigenkirche), maßten sich geradezu den Titel „Abt" an, um über die Einkünfte der Klöster verfügen zu können; die reichsten Abteien blieben in der Hand der königlichen Familie. Durch diese Laienäbte (abbacomites) wurden die Klöster oft zu Stätten sehr ungeistlicher Vorgänge. Aehnliche Zustände bildeten sich in der ausgehenden Karolingerzeit.

K. Voigt: Die karolingische Klosterpolitik, 1917. **Heussi.**

Laienbeichte. Die Beichte vor Laien war in der kath. Kirche als Notbeichte (bei Todesgefahr, in Ermangelung eines Priesters) bis zur Reformationszeit vielfach üblich, wurde dann aber wegen hervorgetretener Uebelstände untersagt. Andere Beichten vor Laien, z. B. vor Aebtissinnen seitens ihrer Nonnen, hatten nur zeremoniellen oder asketischen Charakter. In der evg. Kirche ist es selbstverständlich von Anfang an gestattet, daß ein Christ seinem Bruder, der ihm begangene Sünden reuig bekennt, den Trost der Absolution spendet (¶ Bußwesen: II, 4a).

Laurain: De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence, 1899; — A. M. Koeniger: ZSavignyRG, Kan. Abt. 18, 1929, S. 654 ff. **Glaue.**

Laienbrüder (fratres conversi = bekehrte Brüder; fratres illitterati = ungelehrte Brüder; laici = Laien; barbati = Barttragende; exteriores, d. i. eigentlich die Außenstehenden) begegnen zuerst in der Zeit der Bilderstreitigkeiten im orientalischen ¶ Mönchtum, im Abendland bei den ¶ Vallombrosanern, den Mönchen von ¶ Hirschau und besonders bei den ¶ Zisterziensern. Die L. hatten alle zur Erhaltung des Klosters nötigen Arbeiten auf dem Acker, in den Handwerksstuben usw. zu verrichten, hatten keine geistlichen Weihen, kein klösterliches aktives und passives Wahlrecht, keinen Chordienst, lebten aber streng asketisch; sie durften nie unter die Mönche aufrücken. Ihr besonderes Tätigkeitsgebiet wurden die Spitäler (¶ Krankenpflege, 2 b; ¶ Ritterorden, ¶ Hospitaliter). Die hier tätigen L. hatten eine eigene Verfassung: an der Spitze der „Meister" (magister), unter ihm die „Brüder". Die Spitalorden (zu denen die Ritterorden gehörten) waren Orden von L.n. — Den L.n der Männerklöster entsprachen die Laienschwestern der Nonnenklöster.

Heimbucher I [3], S. 268 ff. — Vgl. Lit. zu ¶ Mönchtum. **Heussi.**

Laienpredigt. — 1. In den ältesten Christengemeinden gab es kein Vorrecht für die religiöse Rede; als jedoch die Aemter sich schärfer ausbildeten, nahmen deren Träger ein solches in Anspruch, also nach Entstehung des neuen Priestertums der Klerus im Gegensatz zum Laien (¶ Klerus und Laien). Aber der Stand der „Lehrer", der sich als Laienstand ziemlich lange erhielt, hat wenigstens im 2. Jhd. noch das Recht, im Gottesdienst zu sprechen, ausgeübt. Dem ¶ Origenes machte es sein Bischof zum Vorwurf (Eusebius KG. VI, 19), daß er (als Nichtpriester) „in Gegenwart von Bischöfen"

gepredigt habe; so scheint noch im 3. Jhd. Predigt von Laien, wenn kein Bischof da war, gestattet gewesen zu sein. Das Mittelalter sah eine höchst einflußreiche L. in der Verkündigung von Nichtklerikern wie ¶ Columba, später (um 1200) in der freien Wanderpredigt in Frankreich, deren Repräsentanten nur teilweise zum Klerus gehörten. Die Predigt der Bettelorden (¶ Mönchtum: II) war großenteils L.; sie erhielten das Privileg, ohne bischöfliche Erlaubnis zu predigen, während das 4. Laterankonzil 1215 alle anderen an diese Erlaubnis band. Eine große Rolle spielte die L. in den mittelalterlichen Reformbewegungen: Die ¶ Waldenser gingen von einer Genossenschaft armer Wanderprediger aus; die lombardischen ¶ Humiliaten und die ¶ Katharer übten L., nicht minder die Lollharden (¶ Wiclif).

Die Reformation führte wie zu einem Aufflammen des religiösen Enthusiasmus, so zu einer spontan hervorbrechenden L. z. B. im ¶ Bauernkrieg. Alsbald setzt die Gegenwirkung ein: Luther verurteilt, während er anfangs jedem Christen ein Notrecht der Predigt zusprach, bald die L. als Winkelpredigt. Conf. Aug. XIV behielt das Recht auf das publice docere dem rite vocatus vor. Es verblieb bei strenger Handhabung dieses Vorrechts des Amts (¶ Kirchenverfassung: III, 2, Sp. 1007 f). Die reformierte Kirche verfuhr nicht anders; nur bot sie in kleineren Versammlungen (Prophezei in Zürich) auch dem Nichtpfarrer die Möglichkeit zur Aussprache; um L. handelte es sich dabei ebensowenig wie bei den collegia pietatis des ¶ Pietismus. Die Brüdergemeine (¶ Brüderunität) verdankt der Predigt ¶ Zinzendorfs vor seiner Ordination entscheidende Anregungen. Die ¶ Methodisten bildeten zwar bald ein geistliches Amt aus; aber sie haben daneben die Einrichtung der nichttheologischen Lokalprediger. Die ¶ Heilsarmee übt ganz und gar L. Die vom Methodismus herkommende ¶ Evangelisation und ¶ Gemeinschaftsbewegung läßt Männer und Frauen ohne kirchlichen Auftrag und ohne theologische Ausbildung in ihren Versammlungen reden. In Norwegen knüpft sich an den Namen von H. N. ¶ Hauge eine L.bewegung.

2. Gegenwärtig gibt es in der kath. Kirche keinerlei L. Cod. iur. can. § 1342, 2 bestimmt: Concionari in ecclesia vetantur laici omnes, etsi religiosi. Unter den clerici sollen (§ 1342, 1) nur Priester und Diakone die Erlaubnis erhalten, ausnahmsweise aus besonderen Gründen ein anderer Kleriker. In den evg. Kirchen steht die Predigt im öffentlichen Gottesdienst (publice docere; s. o.) nur dem beauftragten Pfarrer zu; doch begegnen Ausnahmen (in der Ausbildung begriffene Theologen, Universitätsdozenten, Missionare u. a.). Weiter geht die L. in Nebenversammlungen (Bibelstunden usw.); hier nehmen Diakone, Stadtmissionare das Wort. Neuerdings erhebt sich die Frage der Zulassung der Frau (¶ Frau: IV, 1 b; ¶ Pfarrgehilfin). In den nebenkirchlichen Religionsgemeinschaften fällt der Gegensatz Pfarrer und Laie fort, damit auch das Predigtprivileg des Pfarrers; doch haben die festgegründeten Freikirchen bestimmte Ordnungen, nur die regellosen Sekten lassen volle Freiheit.

3. Völlige Freigabe der Predigt im Gottesdienst wäre verhängnisvoll; die Gemeinde hat zu entscheiden, wer ihr predigen soll. Die Gemeinde hat dabei die kirchliche Ordnung zu achten, nach der das Recht der Predigt an bestimmte Ausbildung und kirchlichen Auftrag gebunden ist. Diese Ordnung hat ihr gutes Recht, weil die an die Bibel und das Bekenntnis der Gemeinde gebundene Verkündigung theologische Ausbildung voraussetzt. Immerhin bleibt es wünschenswert, daß diese amtsgeordnete Predigt durch L. ergänzt werde. So bestimmt Art. 56, 2 der altpreußischen Verfassungsurkunde vom 29. Sept. 1922: „Befähigte und bewährte Gemeindeglieder können durch Kirchengesetz zur Wortverkündigung zugelassen werden.“ Die Durchführung dieser Bestimmung ist aber an noch zu erlassende nähere Ordnungen geknüpft, deren Erlaß noch nicht in Aussicht steht. Die praktischen Schwierigkeiten sind groß, doch brauchen die gesetzlichen Bestimmungen nicht zu eng gefaßt zu werden; in der Mehrzahl der evg. Kirchen stößt die Predigt bewährter Laien etwa bei Gelegenheit von Evangelisationen auf keine Hindernisse. Unbedingt hat L. einen Platz in außergottesdienstlichen Veranstaltungen. Doch wird, sofern diese von der Gemeinde ausgehen, auch für sie eine Aufsicht heilsam sein; von Ausnahmen abgesehen muß auch diese Laienverkündigung an einen Auftrag gebunden werden, weil sie sonst gar zu leicht ausufert. Ausnahmen können sich auf besonders befähigte „Laien“ erstrecken, zumal auf solche, denen das Charisma erweslicher Rede gegeben ist. So wird es denn das Gewiesene sein, daß die Kirchen für ihre Gemeindegottesdienste als Regel durchaus die Predigt des beauftragten Theologen festhalten, für Ausnahmefälle aber und für Nebenversammlungen bei aller Wahrung kirchlicher Ordnung und sorgfältiger Sichtung auch der L. in gewissem Maß Raum geben.

G. Kawerau: Ueber L. (Monatsschrift für Innere Mission X, 1890, S. 305 ff); — G. Wohlenberg: Die Wortverkündigung im apostolischen Zeitalter mit Beziehung auf die sogenannte L. unserer Zeit (ebda. XIV, 1894, S. 3 ff. 44 ff); — H. Behm: Geschichte der L. (ebda. XV, 1895, S. 239 ff. 265 ff. 313 ff. 404 ff); — A. Treplin: Die L. innerhalb der evg. Kirche Deutschlands (ebda. V, 1885, S. 28 ff. 67 ff. 102 ff. 164 ff); — E. Wacker: Die L. und der Pietismus in der lutherischen Kirche, 1899; — J. H. Wichern: Die innere Mission der deutschen evg. Kirche, 1849, S. 72 ff. — J. Smend: Die L., ihr Recht und ihre Grenzen (DE II, 1911, S. 155 ff). **Schian.**

Laienspiel, Evangelisches. Die ¶ Jugendbewegung hat auf ihren neuromantischen Erkundungsfahrten durch volkhafte Vergangenheit das mittelalterliche ¶ Mysterienspiel neu entdeckt, aus Vergessenheit erweckt, aus kirchlicher Einseitigkeit und seiner Degeneration zur Jahrmarktsburleske gelöst und ihm in der Erfüllung mit dem Lebensimpuls der Jugend, in der Symbolgestaltung ihres Sehnens und ihrer Schau neue Wirkkraft gegeben. Auch in der Erneuerungsbewegung des Theaters aus dem Geist des Christentums (Bühnenvolksbund) ist es mit dem Märchenspiel zusammen heimisch geworden, nicht als Volksspiel (wie noch in Oberammergau; ¶ Passionsspiele), sondern teils als Kunstspiel (Wandertruppe), teils als L. Der Name deutet an, daß nicht künstlerische Wiedergabe letztes Ziel ist, sondern Gemeinschaftsspiel ergriffener Menschen, ganz herauswachsend aus der geistigen Geschlossenheit des Spielkreises und der lebendigen Hingabe jedes Einzelnen an das Gesamtspiel als gestalteter Ausdruck seiner Gesinnung. Auch die Wirkung ins Volkhafte wird erstrebt. Was aber ein überkonfessioneller Spielkreis aus romantischem Lebensgefühl gestalten kann, sollte dem konfessionell Bestimmten oft problematisch werden, nicht aus Engherzigkeit, sondern aus Gründen des Gewissens, die gerade in einem L.kreis besondere Bedeutung haben. Das mittelalterliche Mysterienspiel kann von kath. Spielscharen sofort aufgenommen werden. Das evg. Bewußtsein aber muß sich, wo es stark und gesund ist, gegen die überlieferte kath. Form wehren und die Möglichkeiten eines evg. L.s dem Inhalt, der Form und der liturgischen Verwendbarkeit nach er-

wägen. Ernsthafte Versuche, die Spiele wieder in der Kirche heimisch zu machen, liegen vor, die nicht einfach durch behördliche Verbitte zu erledigen sind. Krippenspiele und Totentänze haben sich vielfach eingebürgert, Versuche werden noch mit dem Passions-, Paradeisspiel, ebenso mit Gleichnis- und Legendenspiel gemacht. Grundsätzlich kann das L. als Frömmigkeitsausdruck eines Kreises, als Darstellung biblischen Geschehens sehr wohl liturgischen Charakter haben und als gottesdienstliche Handlung der Wortverkündigung angesehen werden wie etwa die ¶ Lichtbildergottesdienste und die musikalische Andacht (¶ Liturgische Andachten). Doch darf es nie künstlerischer Selbstzweck werden, sondern muß dienend tieferliegende Wahrheit deuten. Auch apologetische und missionarische Wirkungen können vom L. ausgehen. Jedoch unterliegen alle überlieferten Spiele einer ernsthaften Prüfung und Bearbeitung im evg. Sinne. Nicht das versinnlichende Spiel kath. Haltung kann unser Ziel sein, sondern das symbolhaft darstellende. Hierfür muß ein eigener Stil und eine besondere Technik ausgebildet werden, was heute noch nicht allgemein erkannt ist. Die Spiele des Bühnenvolksbundes, mit Ausnahme etwa von Ritters „Brandenburger Domspiel", das eine Art von Sprechoratorium unter starker Verwertung des Gemeindechorals darstellt, zeigen noch keine typisch evg. Linie; dagegen ist dies bei den „Münchener Laienspielen" von Mirbt bereits deutlich erkennbar, ebenso bei den Bestrebungen des Eckart- und Neuwerkverlages um Gewinnung neuer Spiele. Das evg. L. muß in starkem Maß den Gemeindechoral und das Schriftwort einarbeiten. Hier bieten sich auch gute Möglichkeiten, den Sprechchor auszubilden. Das L. wird nachdrücklich gepflegt werden und als religiöses Spiel gottesdienstliche Bedeutung gewinnen können nur dann, wenn es mit ganzem Ernst und liturgischem Verantwortungsgefühl im Anschluß an die Bildung einer geschlossenen Spielschar (Jugendgruppe) betrieben wird.

Münchener L.e; Spiele des Bühnenvolksbundes; des Neuwerkverlags, Kassel; des Verlags Breitkopf und Härtel, Leipzig u. a. — Vgl. Girkon und Wallau in Goehling: Feiernde Gemeinde, 1925; — R. Wallau: MGkK 1924, Heft 5/6; — Derſ.: Furche-Almanach 1926 und 1927; — Derſ.: Zur Technik des religiösen L.s, 1927. — Zeitſchriften: Die Blätter für Laien- und Jugendspiele, Bühnenvolksbund. **Wallau.**

Lake, Kirſopp, englischer Theologe, * 1872 in Southampton, 1895—1904 im Pfarramt, 1904—14 Professor der Theologie in Leiden, seit 1914 Professor für altchristliche Literatur und Kirchengeschichte an der Harvard-Universität in Cambridge (Nordamerika).

Vf. Arbeiten zur Textgeschichte des NT.s (zum Teil auf Grund von Studienreisen nach dem Athos usw.), u. a.: Codex 1 and its allies, 1902; Texts from Mt. Athos, 1902; The Codex Sinaiticus, 2 Bde., 1911. 1922. — Ferner: The apostolic Fathers, 1912; The Beginnings of Christianity, 3 Bde., 1920—26; Religion Yesterday and To-Morrow, 1925. **Michaelis.**

Lamaismus ist die tibetische Form des ¶ Buddhismus (: I, 7. 8; Mahāyāna). Sie hat ihren Namen von der tibetischen Bezeichnung der buddhistischen Geistlichen (bla-ma, gesprochen: Lama, Erhabener). Unter allen Religionen soll der L. eins der größten Pantheons haben: zwei Millionen Insassen nach A. Grünwedel. — Der Buddhismus wurde in ¶ Tibet eingeführt durch König Sroñ-btsan-sgam-po, 613—650 n. Chr.

Wie bei anderen Religionen müssen wir auch hier zwischen Religion der Geistlichen und der Laien unterscheiden. Nur die Geistlichen gelten als śrota āpanna, „in den Strom Geratene", und ihr Ziel ist ganz eigentlich das Nirvana, das Eingehen in einen Zustand des „wahren Seins", ohne Vergänglichkeit, jenseits von Raum und Zeit. Dies wird erreicht entweder durch Vijñāna und Yoga, Verstehen durch den Intellekt und Erleuchtung, oder durch Bhakti, Ergebung an die Bodhisattvas und Gottheiten, oder Tantra, Hilfe von Zauberkräften. Man kann auf das Eingehen ins Nirvana freiwillig verzichten, wenn man als Bodhisattva anderen Wesen als Führer dienen will.

Wenn auch König Sroñ-btsan-sgam-po den Buddhismus eingeführt haben soll, so machte er doch nur langsame Forschritte, und I-tsing (671—95) berichtet, daß Tibet das Gesetz Buddhas noch nicht kenne, obgleich der äußerste Westen, welcher einst zum Kuśāṇareich gehörte, ihn wahrscheinlich längst besaß. — Padmasambhava, der aus West-Udyāna stammende Tantriker, scheint der eigentliche Gründer des L. zu sein. Er lebte ungefähr 750 n. Chr. und gründete die Sekte der Rñiñ-ma-pa. Obgleich der Tantrismus unter ihm blühte und von seiner Sekte besonders hochgehalten wird, wurde doch zu seiner Zeit eifrig an der Uebersetzung des Kanons gearbeitet. Schon zu seiner Zeit soll das Tripiṭaka (¶ Buddhismus: I, 6 a) in tibetischer Uebersetzung vollendet worden sein. Unter König Ral-pacan, 804—816 n. Chr., wurde alles noch einmal durchgearbeitet und erreichte damals die Form, in der es später, 1300 n. Chr., in den Kandschur (bkā-'agyur) aufgenommen wurde. Die Sekte der Rñiñ-ma-pa behielt die Padma-bkā-btaṅ betitelten Schriften, welche auch Teile der Bon-Literatur enthalten, für sich.

Es folgte 816 König Lang-dar-mas Verfolgung des Buddhismus, und dieser führte alsdann ein mattes Dasein, bis der Lehrer Atīśa etwa 1000 n. Chr. von den Gugekönigen ins Land gerufen wurde. Dies ist die Zeit der Vorreformation. Atīśa brachte nicht die reinste Form des Buddhismus nach Tibet, sondern eine Verbindung desselben mit dem Kālacakra-System, dessen Haupteigentümlichkeit die Verehrung des Ādibuddha, eines über alle andern gesetzten obersten Buddha, ist, einer allerdings unpersönlichen Gottheit (diese Lehre war vielleicht entstanden unter dem Einfluß des Islam auf den hinsiechenden Buddhismus Indiens). Auf Atīśa, dessen Hauptwerk Bodhipathapradīpa ist, sind die halbreformierten Sekten des L. zurückzuführen. Sein Schüler Brom-ston gründete die Bkā-gdams-pa-Sekte, aus welcher die Sa-skya-pa-Sekte hervorging, die deshalb berühmt ist, weil sie Tibet das erste Priesterkönigtum gab, und weil durch sie der Buddhismus zu den Mongolen getragen wurde (Saskya-Paṇḍit; Kublai-khan und 'a-Phags-pa-blama). Brom-stons Schüler Mar-pa gründete die durch den Dichter Mi-la-ras-pa berühmte Bkā-rgyud-pa-Sekte, die sich wieder in mehrere kleine Sekten spaltete, von welchen die 'a-Brug-pa-Sekte und Bri-guñ-pa-Sekte die bekanntesten sind. Letztere Schulen, aber auch noch die erstgenannten, zeichnen sich durch die Pflege des Tantrismus aus. Alle diese Sekten haben eigene Literaturen, in denen die Lebensgeschichten ihrer Gründer die Hauptrolle spielen. Sie kleiden sich, wie auch die Rñiñ-ma-pas, in Rot, tragen rote Mützen und erlauben die Heirat. Bei den Saskya-paṇḍitas erbte der Sohn die Würde. Es kam nun zur Fertigstellung des tibetischen Kanons durch Bu-ston, ungefähr im Jahre 1300 n. Chr. (Bkā-'agyur und Bstan-'agyur, 108 und 225 Bände).

Tsong-kha-pa (1356—1418 n. Chr.) gilt als der Reformator des L. Er verlangte Ehelosigkeit der Priester, Reinheit des Wandels und möglichste Ausschaltung des Tantrismus. Er richtete die Varsha-Periode (das sogenannte Smon-lam chen-po, das große Gebet) wieder ein; doch ließ er das Kālacakra-

System bestehen. Sein Hauptwerk heißt Lam-rim-chen-po. Die Kleidung seiner Mönche war rot mit gelber Mütze und gelbem Gürtel. Diese Reformation wurde zunächst nur an der Bkā-gdams-pa-Sekte durchgeführt; doch eroberte sie mehr und mehr Boden. Aus den Schülern Tsoń-kha-pas gingen die Dalai-lamas, die Königspriester von Tibet, hervor, als deren erster Dge-'adun-grub gilt. Auch die Pan-chen-bla-mas von Bkra-shis-lhun-po gehören zur reformierten Sekte (Dge-lug-pa oder Dge-ldan-pa), deren besondere Schriften Ri-chos genannt werden. Die Pan-chen-bla-mas vertreten mehr die geistliche Würde, während die Dalai-lamas (mindestens durch ihre Minister) die weltliche Regierung ausüben. Heutzutage besteht eine Spannung zwischen beiden, indem der Pan-chen-bla-ma mehr zu China, der Dalai-lama mehr zu England (Indien) neigt. Beide Würdenträger, ebenso wie die meisten Aebte, pflanzen sich fort durch die sogenannte Khubilghanische Erbfolge, d. h. nach ihrem Tod muß nach einem Kind gesucht werden, welches durch Merkmale zu erkennen gibt, daß die Seele des Verstorbenen in ihm wiedergeboren sei.

Das Ziel der Religion der Laien (und man kann sagen, der Tierwelt, soweit sie durch Menschen gegängelt wird) ist zunächst nur eine Aufbesserung der nächsten Geburt unter Beistand der Dreigottheit Avalokiteśvara, Mañjuśrī, und Vajrapāṇi, welche die Stelle der Bon-Dreigottheit Indra, Gśhen-rab und Ye-śhes-lha einnimmt (¶ Bon-Religion; ¶ Dreieinigkeit: I, 3). An diese Dreigottheit war das Gebet gerichtet, dessen Anfang Om-mani-padmehūm so bekannt geworden ist. Durch fortgesetzte Aufbesserung kann dann nach mehreren Geburten auch das Nirvana das Ziel der Religion werden. Solche Aufbesserung kann erreicht werden durch Ansammlung guter Werke, z. B. Verehrung von Reliquien oder heiligen Menschen dadurch, daß man sie auf die rechte Seite nimmt, also das Umwandeln von Klöstern, Stūpas, Mani-Mauern usw., wozu auch die Tiere angetrieben werden; Liebesdienste an allen Wesen, besonders aber an den Geistlichen; Befolgen der 10 Gebote, die sich auf Leib, Wort und Gedanken beziehen und wieder zu Liebesdiensten führen; Pilgerfahrten, die zum Verehren des Heiligen führen; das Drehen von Gebetsmühlen, Hissen von Gebetsfahnen, durch welche Luft und Wasser mit heiligen Worten und Namen angefüllt werden, so daß Fischen, Vögeln und Insekten Vorteil daraus erwächst. Die mechanische Art der Religion ist hervorgegangen aus dem Streben, eben auch den einfältigsten Wesen eine Möglichkeit zum Verdienstsammeln oder doch zum Segenempfangen zu verschaffen, so daß auch sie am Aufstieg durch viele Geburten und an der schließlichen Erlösung teilnehmen können.

F. Köppen: Lamaistische Hierarchie und Kirche, 1859; — A. Grünwedel: Mythologie des Buddhismus, 1900; — d'Pag-bsam-ljon-bzaṅ, hrsg. von S. Ch. Das, 1908; — Günther Schulemann: Die Geschichte der Dalai-lamas, 1911; — A. H. Francke: Geistesleben in Tibet, 1925; — Derſ.: The meaning of the Om-manipadme-hūm formula (Journal of the Royal Asiatic Society 1915). **A. H. Francke.**

de Lamarck, Jean Baptist (1744—1827), hat als erster, ohne gegen ¶ Cuvier damit durchzudringen, in seiner „Philosophie Zoologique" (1809) das Problem der ¶ Deszendenztheorie wissenschaftlich zu untersuchen begonnen. Er betont die Aktivität des Organismus (die indes auf den niederen Stufen der Organismen noch zurücktritt). Der Gebrauch oder Nichtgebrauch eines Organs entscheidet über seine Entwicklung; auch psychische Faktoren vermögen das organische Werden zu beeinflussen, indem das empfundene „Bedürfnis" durch Steigerung der Empfindung die ernährenden Säfte und Nervenkräfte des Körpers jenen Stellen zuleitet, durch deren Tätigkeit das Bedürfnis befriedigt werden kann. Diese Gesichtspunkte sind es vornehmlich, an die der „Neulamarkismus" angeknüpft hat. Doch hat L. auf sie nur die Unregelmäßigkeiten und Abweichungen in der Gestalt und in den äußeren Charakteren der Organismen zurückgeführt, die ihm durch den Einfluß der obwaltenden Verhältnisse und der angenommenen Gewohnheiten verursacht erscheinen. Dagegen wird die fortschreitende Abstufung der Organisation als „eine Folge des unabänderlichen Planes, den die Natur befolgt", und als eine Schöpfung betrachtet, die auf „den Willen des erhabenen Urhebers aller Dinge zurückgeht". Nur soll auf diesen nicht jede Einzelheit für sich zurückgeführt, sondern die allgemeine Ordnung der Natur „als ein Ganzes betrachtet werden, das aus seinen Teilen zu einem Zweck, den bloß sein Urheber kennt, und nicht ausschließlich für einen von diesen Teilen gebildet wird." — ¶ Entwicklung: I, 7.

L.s Zoologische Philosophie, deutsch (nebst biogr. Einleitung von Ch. Martius) von Arn. Lang, 1876; Dasselbe deutsch von Heinr. Schmidt (nur das erste Buch), 1909; — C. Claus: L. als Begründer der Deszendenzlehre, 1888; — Aug. Pauly: Darwinismus und Lamarckismus, 1905 (Kap. VI); — A. Leiber: L., Studie über die Geschichte seines Lebens und Denkens, 1909; — A. S. Packard: L., the founder of evolution, 1901; — Edm. Perrier: L., Paris 1925. **Titius.**

de Lamartine, Alphonse (1790—1869), französischer Dichter und Politiker. Als letzterer ist er gemäßigter Republikaner, als Diplomat in Italien seit 1825 tätig, 1833 Abgeordneter im französischen Parlament, 1848 sogar Außenminister, aber im ganzen doch erfolglos und 1851 durch Napoleons III Staatsstreich ausgeschaltet. Der Dichter hat aus der Jesuitenschule in Belley (1801—08) ein erhebliches Maß von kath. Romantizität mitbekommen, das von dem aufgeklärten Denker und humanistischen Demokraten zu schöner religiöser Empfindung und Sentimentalität umgeformt wird. „La Mort de Socrate" (1823) versucht, den Philosophen zum religiösen Propheten zu machen, und „Harmonies poétiques et religieuses" (1830) vertiefen einen idealistischen Theismus zu echter Religion und Kunst, die für das christlichen Gedanken völlig entfremdete Bildungsfranzosentum jener Tage bezeichnend und begeisternd waren. L. ist Dichter des religiösen Gefühls in der französischen Romantik (¶ Französische Literaturgeschichte, 5c).

Werke, hrsg. bei Hachette, 23 Bde., 1900—07. — Vgl. E. Zymorski: L. poète lyrique, 1897; — R. Doumic: L., 1912; — Maréchal: Lamennais et L., 1907. **Bornhausen.**

Lambert, 1. von Avignon, Franz (1486 bis 1530), * aus adeligem Geschlecht zu Avignon, 1501 Franziskaner dort, Reiseprediger auf Grund seines rednerischen Talentes. Durch die Lektüre von Lutherschriften umgewandelt, benutzt er eine amtliche Auslandsreise 1522 zur Flucht nach Genf, Lausanne, Bern, Zürich, wo er Juli 1522 vergeblich gegen ¶ Zwingli die Heiligenverehrung zu verteidigen suchte, Basel, Eisenach, Wittenberg, wo er, durch ¶ Spalatin mit Luther und Friedrich dem Weisen in Beziehung gebracht, Januar 1523 bis Februar 1524 als Dozent Vorlesungen über biblische Bücher hielt, Flugschriften ins Französische und Italienische übersetzte und u. a. einen Kommentar zur Franziskanerregel schrieb. Aber pekuniäre Sorgen drückten ihn, zumal als er heiratete; Versuche, nach Straßburg oder Zürich zu kommen, schlugen fehl;

die Hoffnung, 1524 in Metz die reformatorische Bewegung zum Sieg zu führen, scheiterte, und L. lebte als Schriftsteller und Dozent kümmerlich in Straßburg. Wahrscheinlich durch Vermittlung von Jakob ¶ Sturm nach Hessen gerufen, war er der geistige Leiter der die hessische Reformation einleitenden Homberger Synode 1526 (¶ Hessen: I, 2), deren Thesen sein Werk, und deren Reformationsordnung unter seiner wesentlichen Mitarbeit entstanden sind und den Gedanken einer inneren, sich durch Namenseinzeichnung bildenden, eigene Kirchenzucht ausübenden und eine eigene Abendmahlsgemeinde bildenden „Freiwilligkeitskirche" als eines Kreises innerhalb der landesherrlich regierten „äußeren Kirche" vertraten, im Anschluß an ¶ Luthers „Deutsche Messe", in Einzelheiten oberländisch beeinflußt. 1527 durch Philipp von Hessen als zweiter Professor der Theologie neben Adam ¶ Krafft an die neu gegründete Universität Marburg berufen, für die er schon in der Homberger Reformationsordnung eingetreten war, eröffnet er hier ein Fenster nach der großen Welt, indem er die ersten ausländischen Studenten mitbringt, tritt aber zurück als Bibeltheologe, dessen Begriffswelt um „Gloria Dei, Regnum Dei, Foedus Dei" kreiste, d. h. teils zu ¶ Zwingli und ¶ Bucer, teils zu den Schwärmern hinneigte. Passiver Teilnehmer am Marburger Gespräch 1529 (¶ Abendmahl: II, 4 a), starb er, sich von Marburg fortsehnend, an der Pest.

Hauptschriften: Commentarii in regulam Minoritarum, 1523 (mit Vorrede von Luther); Rationes, propter quas Minoritarum conversationem habitumque reiecit, 1523; De Prophetia, eruditione et linguis, deque littera et spiritu, 1526; In Cantica Canticorum Salomonis commentarii Witebergae praelecti, 1524; De arbitrio hominis vere captivo, 1525 (gegen Erasmus); Farrago omnium fere rerum theologicarum, 1524 (englisch 1536); De fidelium vocatione in regnum Christi, 1525; Commentarius in Apocalypsin Johannis, 1528; De regnó, civitate et dono dei, hrsg. 1538. — Ueber L. vgl. RGG¹ III, Sp. 1937 f; — RE³ XI, S. 220 ff; — W. Schmitt: Die Homberger Synode und ihre Vorgeschichte, 1926; — H. Hermelink in: Die Universität Marburg, 1927; — Maurer: L. v. A. und das Verfassungsideal der Reformatio ecclesiarum Hassiae von 1526 (ZKG N. F. XI, 1929, S. 208 ff). **W. Koehler.**

2. von Hersfeld (etwa 1025 bis nach 1078), Geschichtsschreiber, vermutlich in der Bamberger Domschule gebildet, seit 1058 Benediktiner in Hersfeld. Seine dort entstandenen Schriften, formell ein glänzender Beweis für die hohe Bildung der Klosterschule, sind subjektiv gefärbt und vielfach unzuverlässig. Seine meisterhafte Biographie des Klosterstifters ¶ Lullus ist ein mit erdichteten Wundererzählungen durchsetztes Heiligenleben. Seine verlorengegangene neuere Geschichte von Hersfeld mißfiel wegen ihrer Wahrheitswidrigkeit schon den Zeitgenossen. Eine zweite Geschichte von Hersfeld, die bis 1074 reichte, ist auch bis auf kümmerliche Exzerpte verschwunden. Um so wichtiger sind seine Annalen, bis 1040 nur ein dürftiger Auszug aus andern Quellen, von da ab bis 1077 ein ausführlicher Bericht über die Zeitereignisse, wegen ihres blendenden Stiles früher überschätzt. Da sie für den Gegenkönig Rudolf von Schwaben Stimmung machen wollen, haben sie das Bild ¶ Heinrichs IV in der ungünstigen Weise verzerrt, die bis heute vielfach nachwirkt.

Opera hrsg. von Osw. Holder-Egger in Script. rer. Germ. 28, 1894. — G. Meyer von Knonau: Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV, Bd. II, 1894, S. 791—853; — Aug. Eigenbrodt: L. v. H. und die neuere Quellenforschung, 1896; — Wattenbach II⁸, S. 97 ff; — Hauck III, S. 945 ff; — RE³ XI, S. 223 ff. **Wiegand.**

Lambert, Johann Heinrich (1728—77), Philosoph und Mathematiker, * in Mülhausen i. E., beruflich als Stadtschreiber und als Hauslehrer (Basel, Chur) tätig, sich zum Teil autodidaktisch weiter bildend; 1756 unternahm er gelehrte Reisen mit seinen Zöglingen nach Göttingen, Utrecht, Frankreich; 1759 in Augsburg; 1765 wurde er ordentliches Mitglied der Akademie in Berlin. L. ist ein durchaus selbständiger Denker, von ¶ Kant hoch geschätzt. Seine methodologische Besinnung zeigt eine Verbindung ¶ Wolff'scher und ¶ Locke'scher Gedanken; einerseits logisch vorgehend: Zurückführung zusammengesetzter Begriffe auf ihre Elemente; anderseits psychologisch: Zergliederung von Anschauung und Vorstellung. Dabei verfiel er nicht dem Empirismus, sondern behielt einen idealistischen Zug (¶ Erkenntnistheorie, 2, Sp. 423). Interessant ist auch der erste Versuch einer allgemeinen philosophischen Sprachlehre; die deutsche Sprache, durch die Wolffsche Schule als gelehrte Sprache sanktioniert, erhält hier ihre erste wissenschaftliche Formbehandlung. Grundlegend bleiben seine phänomenologischen Untersuchungen.

Philosophische Hauptwerke: Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein, 1764; Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis, 1771; Kosmologische Briefe, 1771. — Ueber L. vgl. L. nach seinem Leben und Werken, 1829, hrsg. von Dan. Huber; — O. Baensch: L.s Philosophie und seine Stellung zu Kant, 1906; — K. Kriemelke: L.s Philosophie der Mathematik, 1909; — B. von Zawadzki: Fragment der Geschichte der Erkenntnistheorie L.s, 1910; — Karl Bopp: J. H. L., Criterium veritatis, 1915; — Derſ.: J. H. L.s Monatsbuch, 1916; — Derſ.: Briefwechsel zwischen Euler und L., 1924. **Langner.**

Lambethkonferenzen (Lambeth Conferences).

1. Das Erwachen des kirchlichen Selbstbewußtseins um die Mitte des 19. Jhd.s führte auch im Anglikanismus (¶ Anglikanische Kirche, 1 d; ¶ Hochkirchliche Bewegung: I) zu gesamtkirchlicher Konsolidierung und dem entschlossenen Versuch, die Katholizität dieser Kirchengemeinschaft (England, Dominien, Amerika) sichtbar darzustellen. Der Wunsch nach Zusammenfassung der Anglican Communion in einer ständigen Vertretung führte 1867 auf Antrag der canadischen Provinzialkirche (1865) zur Einberufung einer ersten allgemeinen anglikanischen Bischofskonferenz nach dem Lambeth Palace in London, der von 144 Bischöfen 76 Folge leisteten. Im Zusammenhang mit der ökumenischen Initiative der Gegenwart (¶ Einigungsbewegung: III) ist es bedeutsam, daß auch diese kirchliche Konzentration von einer amerikanischen Gruppe ausgegangen ist. In Abständen von etwa 10 Jahren fanden 6 L. statt: 1867, 1878, 1888, 1897, 1908 und 1920, die sich einer stets wachsenden Beteiligung erfreuten, was nicht nur mit dem Anwachsen des Anglikanismus zusammenhängt, sondern auch mit der taktisch überaus geschickten Leitung durch die Erzbischöfe von Canterbury (Longley, Tait, Benson, Temple, Davidson), die hier wirklich ihre Führerschaft bewiesen haben, sei es, daß die L. stärker zum Ausdruck des Einheitswillens der anglikanischen Kirche (2. L.) oder durch sie besonders die historischen Machtansprüche der Anglican Communion ins Licht gerückt wurden (3. L.), oder sei es, daß sie zu Brennpunkten religiöser Erweckung wurden (4. L.) und den starken Willen bekundeten, Stellung zu nehmen zu dem Gesamtkomplex der wirtschaftlichen und sozialen Weltgestaltung (5. L.), oder daß sie programmatisch die Frage der Kircheneinigung in ihrer gan-

zen ökumenischen Bedeutsamkeit angegriffen haben (6. L.).

2. Wenn sich heute die L. eines weit über die Grenzen der anglikanischen Kirche hinausragenden Ansehens erfreuen, ist das dem ehrlichen Willen zur Einheit und der Geschlossenheit des anglikanischen Kirchensystems zu danken, wodurch mannigfaltige Widerstände (namentlich im Anfang der Bewegung) überwunden wurden. Die L. als pananglikanische Bischofsversammlungen werden einen starken Einfluß auf die weitere Gestaltung der anglikanischen Kirche haben, die heute wenigstens in ihrer großenglischen Abteilung durch den Streit um die Reform des ¶ Common Prayer Book (¶ England, 6b) sehr wahrscheinlich in ein neues Stadium ihrer Geschichte eingetreten ist. Da das große Ziel einer verfassungsmäßig organisierten pananglikanischen Weltkirche noch nicht erreicht ist, in der die Beschlüsse der L. kanonische Bedeutung erhalten müßten, können die L. bis heute nur religiöse und moralische Geltung beanspruchen als repräsentative Bischofskonvente, keineswegs aber normativ-gesetzgebende. Seit der 4. L. ist jedoch ein ständiger Ausschuß eingesetzt, der heute zu einer Central Consultative Body erweitert und als Appellationshof eingesetzt ist. Neben den Bischofsversammlungen wird aber in Zukunft auch die organisierte Vertretung des anglikanischen Laientums entscheidende Bedeutung gewinnen, das sich in dem Pananglikanischen Kongreß einen achtunggebietenden Ausdruck verschafft hat, der 1908 unmittelbar vor der 5. L. erstmalig tagte.

3. Die Arbeit der L. mußte sich zunächst auf Einigung und Organisation der anglikanischen Kirchengemeinschaft richten. Die Anglican Communion besteht im Geist; aber ihre sichtbare Darstellung als Weltkirche ist noch nicht gelungen. Das ausgebaute Synodalsystem, das im Entwurf der 1. L. vorlag, sollte in einer Generalsynode gipfeln, der die Provinzial- und Diözesansynoden unterstellt würden. Bisher ist Zentralisierung nur in den Kirchenprovinzen gelungen, in der Organisation der anglikanischen Missionskirchen, der Stellung der Metropoliten in ihren Provinzen u. a. Den Metropoliten der wichtigsten Provinzen wurde der Titel „Erzbischof" angeboten. Die Vorrangstellung des englischen Primas ist de facto anerkannt, ohne gesetzlich festgelegt zu sein. In besonderer Weise haben die L. anfänglich zurückhaltend, später mit ganzer Verantwortung (5. L.) Stellung genommen zu sozialen Problemen und dem Sozialismus als Gesellschaftsbewegung. Moderne ethische Gesellschaftsfragen wie die Stellung der Frau, Ehe und Familie, Probleme der Wirtschaft, Industrie, des Handels in ihrer Beziehung zur Kirche standen auf L. zur Erörterung, auch die internationalen Beziehungen der Nationen untereinander. Wichtige Vorarbeiten zur ¶ Copec-Bewegung, der englischen Abteilung des Stockholmer Einigungswerks (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3b), sind von der L. geleistet worden. Auch zu theologischen Fragen (Bibelkritik) haben sich die L., anfänglich mit sehr geringer Aufgeschlossenheit, geäußert.

4. Wegweisende Bedeutung hat die Arbeit der L. auf dem Gebiet der ökumenischen Bewegung erhalten. Gegründet auf Joh 17_{20} lag die Arbeit im eigenen Lager bereits in dieser Richtung. Von der 3. L. an ist sie über den Rahmen der eigenen Kirche hinausgetragen worden zunächst mit dem Ziel einer Wiedervereinigung der englischen Freikirchen (¶ Dissenters) mit der Staatskirche. Als notwendige Grundlage aller Verhandlungen wurde das „Lambeth Quadrilateral" aufgestellt, das auch für die Arbeit der World Conference on faith and order (Lausanne 1927; ¶ Einigungsbestrebungen: III, 3c) von Bedeutung war als anglikanisches Minimalprogramm, ohne tragfähige Basis für eine ökumenische Weltkirche werden zu können, wie es der Anglikanismus erhofft hatte. Die vier Punkte sind: 1. Glaubensregel ist die Hl. Schrift; 2. Glaubensbekenntnisse sind Apostolikum und Nicänum; 3. Sakramente sind Taufe und Abendmahl; 4. Ueberpersönlicher Garant der Heilskraft der Kirche ist das in apostolischer Sukzession stehende Bischofsamt. Gerade an dem letzten Punkt, der eine gleichberechtigte Anerkennung des freikirchlichen und überhaupt protestantischen Predigeramtes nicht zuläßt, sind immer wieder die Verhandlungen gescheitert trotz erheblicher Zugeständnisse der Anglikaner. Vielleicht liegt Lösungsmöglichkeit auf der Linie einer gemeinsamen Ordination. — Auf die L. ist weiterhin das Verhältnis der anglikanischen Kirche zu der altkatholischen, zur schwedisch-lutherischen, zu den deutschen, schweizerischen Kirchen untersucht worden. Auch mit der römischen Kirche hat man sich befaßt und ihretwegen besonders hartnäckig auf der 4. Lambethforderung bestanden. Hier ist auch der Ausgangspunkt für die Reunionsverhandlungen der letzten Jahre in Mecheln unter Kardinal ¶ Mercier (¶ Anglokatholizismus) zu suchen, die aber ergebnislos verliefen und jetzt durch ¶ Pius XI (Enzyklika „Mortalium animos") offiziell abgelehnt worden sind. Dagegen hat seit 1908 die L. ihr Augenmerk auf den christlichen Osten gerichtet und in der Verständigung mit der orthodoxen Kirche erhebliche Fortschritte gemacht. — Die Arbeit der L. zeigt, wie sich hier als Ergebnis der allgemeinen kirchlichen Lage des Anglikanismus und seiner hervorragenden Stellung im englischen Weltreich der organisatorische Zusammenschluß einer Teilkirche vollzieht, die durch ihre politische Stellung und kirchliche Eigenart (evangelisch-katholisch; ¶ Anglikanische Kirche; ¶ Hochkirchliche Bewegung: I) berufen ist, eine Mittlerstellung in den allgemeinen kirchlichen Einigungsbewegungen einzunehmen, obwohl trotz ihres starken Willens zur Einheit in ihrer eigenen Mitte die lebendige Unruhe der mehr rationalistischen evangelikalen und der hochkirchlich-ritualistischen Parteigruppen um die Herrschaft kämpfen.

Offizielle Berichte der L.: Conference of Bishops of the Anglican Communion 1888. 1897. 1908. 1920; — R. Th. Davidson: The Lamb. Conf., 1897; — V. Stevens: The Third L. C., 1888; — W. Hobhouse: A short sketch of the first four L. C., 1897; — J. A. Robinson: The vision of unity, 1908; — The 5 Lamb. Conf., an authoritative Record, 1920; — The Lambeth Appeal, 1920; — G. K. A. Bell: The Church of Engl. and the Free Churches, 1925; — RE³ XXIV, S. 3 ff; — RGG¹ III, Sp. 1938 ff. — Vgl. die betreffenden Jahrgänge der IKZ, Eiche, ChrW, DEBl, DZKR u. a.

Wallau.

Lambruschini, 1. Luigi (1776—1854), kath. Theologe, * zu Genua, Barnabit, begleitete ¶ Consalvi auf den Wiener Kongreß, wirkte als Sekretär der Kongregation für die außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten am bayerischen Konkordat von 1817 mit, wurde 1819 Erzbischof von Genua, 1823 Nuntius in Paris, 1831 Kardinal, 1836 päpstlicher Staatssekretär, führte als solcher die Verhandlungen mit Preußen im ¶ Kölner Kirchenstreit, hatte unter ¶ Gregor XVI großen Einfluß, unterlag aber 1846 bei der Papstwahl dem als politisch liberal geltenden Mastai Ferretti (¶ Pius IX), da man fürchtete, L.s reaktionäre Politik werde Aufstände im Kirchenstaat hervor-

rufen. Seitdem zog er sich von der Politik zurück; bekleidete die höchsten Würden im Kardinalskollegium.

Seine erbaulichen Schriften (opere spirituali) sind ins Deutsche übersetzt worden, ebenso die von ihm verfaßten Schriften der Kurie im Streit mit Preußen (Darlegung des Rechts- und Tatbestandes usw., 1839). — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 229 ff; — KL² VII, S. 1345 ff. **Mulert.**

2. Raphael (1788—1873), Neffe des vorigen, * zu Genua, durch die Jesuiten erzogen, wirkte nach seiner Priesterweihe zunächst als Seminarprofessor in Orvieto, wo sein Onkel Baptist, Bruder des Kardinals, Bischof war, verwaltete dann, als dieser anläßlich der napoleonischen Wirren vertrieben worden war, als Generalvikar das Bistum, ward aber 1812 auch selbst nach Korsika verschleppt. Nach seiner Rückkehr (1814) ließ er sich, um der römischen Reaktion zu entrinnen, in Figline bei Florenz nieder, wo er eine Erziehungsanstalt gründete und leitete, neben seinen Studien auf die wirtschaftliche wie religiös-sittliche Hebung der Landbevölkerung bedacht. Im persönlichen und brieflichen Verkehr mit seinen Freunden sprach er sich, ohne je mit Rom zu brechen oder sein Priestertum aufzugeben, mit staunenswertem Freimute nicht nur über die kirchlichen Gebresten und Schäden, sondern auch über die Dogmen aus, denen gegenüber er die werktätige Liebe betonte, überzeugt, daß man nur durch Einigung in der Liebe zur Einigung in der Wahrheit und so zur Wiedervereinigung der Kirchen gelangen könne, welche ihm zeitlebens als die heiligste Aufgabe der Christenheit vor Augen schwebte. Unbedenklich stellte er sich trotz vatikanischen Schmollens auf den Boden des durch Savoyen geeinigten Königreiches Italien, dessen Senat er in den letzten Jahren seines Lebens angehörte.

Angiolo Gambaro: Riforma religiosa nel carteggio inedito di R. L., 2 Bde., Turin 1923; — Derſ.: Primi Scritti Religiosi di R. L., Florenz 1918; — Derſ.: R. L., Conferenze Religiose e Preghiere inedite, Venedig 1926; — J. Schnitzer: IKZ 1928, S. 129 ff. **J. Schnitzer.**

Lamech, Urahnherr der Menschheit in der Liste der Sethiten (¶ Seth; Gen 5 25. 28. 30 f, Priesterkodex) und zugleich in der Liste der Keniten (¶ Kain, 2; Gen 4 18—22, Jahvist). Nach der ersten Ueberlieferung ist L. der Vater des Noah Gen 8 28. 30 (so auch beim Jahvisten 5 29); nach der zweiten hat er drei Söhne, die die drei Stände der Wüste darstellen, wonach L. der Ahnherr der Menschheit der Wüste ist (¶ Kain, 2). Ursprünglich wird man von diesen drei Brüdern eine Geschichte erzählt haben; die Gestalt ihrer Schwester Naema, der kein besonderer Beruf zugeschrieben wird, also wohl eine erbichtete Märchenfigur, wird in dieser Geschichte eine Rolle gespielt haben. — ¶ Lamechlied.

Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 218 ff; — H. Gunkel: Genesis, 1922⁵, S. 51. **Gunkel.**

Lamechlied (Gen 4 23 f), ein altes, vielleicht uraltes Denkmal reckenhaften Empfindens, dessen packender Ausdruck ¶ Lamech in den Mund gelegt ist, indem er sich nach Art arabischer Helden seinen Weibern gegenüber furchtbarster Blutrache an seinem Gegner (¶ Kain) rühmt: für eine (leichte) Strieme, die er erhalten, erschlägt er einen Knaben, für eine (schwerere) Wunde einen Mann. Wenn Kain sich siebenfältig rächt, so tut er es 77fältig! Kein Gedanke daran, daß Rachsucht etwas Verwerfliches sein könnte; im Gegenteil, sie ist das Element, in dem der grimmige Held lebt. Verwandt in der Stimmung ist das kleine Lied I Sam 18 7 (vgl. auch Richt 8 18 ff). — Metrisch besteht das L. aus 2 „Vierern" und 2 „Doppeldreiern".

H. Gunkel: Genesis, 1922⁵, S. 51 ff; — B. Stade in: ZAT XIV, 1894, S. 295 ff. — Ueber arabische Analogien siehe C. Brockelmann: Geschichte der arabischen Literatur 1901, S. 8 f. **Bertholet.**

de Lamennais, Hugues Félicité Robert (1782—1854), kath. Theologe und sozialpolitischer Schriftsteller, mit de ¶ Bonald und de ¶ Maistre Begründer des französischen Ultramontanismus (¶ Französische Literaturgeschichte, 5 b). Geborener Bretone, zum Priester ordiniert, hat L. nie ein geistliches Amt bekleidet. Gegen die napoleonische Ordnung des Kirchen- und Schulwesens kämpfte er in La Tradition de l'Eglise sur l'Institution des Evêques (1814). Bedeutender, für ihn persönlich als Bekenntnis, wie auch öffentlich durch den großen Erfolg ist sein Essai sur l'Indifférence en matière de Religion (4 Bde., 1817/23). Die Gleichgültigkeit gilt ihm als Folge der Auflösung der Autorität durch Reformation, deistische Philosophie und französische Revolution. Der Wiederaufbau steht der Religion zu, die den Verstand mit höchsten Ideen erfüllt, und an der sich das menschliche Handeln orientiert. Die größte sichtbare Autorität, das Kennzeichen der wahren Religion, hat seit Christus die christliche Gesellschaft in ihrem Haupte, dem Papst. Das Werk erregte den Widerspruch der gallikanischen Bischöfe und Jesuiten; aber in Rom wurde L. 1824 von ¶ Leo XII freundlich aufgenommen. In Konflikt mit dem Staat kommt er durch „La religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et social" (1826), wo der Staat als atheistisch, die gegenwärtige bourbonische Regierung als despotisch angegriffen wird und L. ihnen gegenüber an die „konstituierende Macht", das Papsttum, appelliert. Radikaler ist noch „Des Progrès de la Révolution et de la Guerre contre l'Eglise (1829) und die Zeitschrift „L'Avenir", die L. 1830 mit ¶ Lacordaire, ¶ Montalembert u. a. herausgab; darin stellt er die Forderungen nach Freiheit der Kirche, sowie der Presse und des Unterrichts. In Rom angeklagt, unterwarf sich L. dem Spruch ¶ Gregors XVI, der die Grundsätze der Zeitschrift verurteilte. Aber da L. die Meinungsfreiheit in zeitlichen Dingen und damit die Forderung der Trennung von Kirche und Staat nicht aufgeben wollte, antwortete Gregor XVI — abschließend 1834 nach dem Erscheinen von „Paroles d'un croyant" in der Enzyklika Singulari nos — mit der Verdammung. Von da ab lebte L. zurückgezogen. Seine Gedanken, jenseits vom kirchlichen Dogma, sind ausgesprochen in den schon genannten „Paroles d'un croyant" (1834), einer enthusiastisch-apokalyptischen Darstellung, L.s Meisterwerk, sowie in „Livre du Peuple" (1837) und „De l'esclavage moderne" (1839); seine Rechtfertigung gab er in „Affaires de Rome" (1836/37). Eine philosophisch-systematische Zusammenfassung seiner Gedanken erfolgte 1841/46 in „Esquisse d'une philosophie". Dreierlei Interessen bestimmen ihn darin, wie bisher: 1. Religiös-philosophische. Im absoluten, göttlichen Sein sind die Gesetze des Unendlichen und Endlichen vereinigt. Das menschliche Geschlecht kommt zur Erkenntnis dieser Wahrheit in geheimnisvoller Intuition, im sensus communis. Die Menschen, die in ihrer Gesamtheit diese Offenbarung erfahren, sind daher Brüder; Wahrheit, Freiheit und göttlicher (= christlicher) Geist sind untrennbar. — 2. Soziale Interessen: Für die menschliche Gesellschaft ergibt sich daraus das Recht des einzelnen als das bewahrende Prinzip der Individualität, und die Pflicht als das bewahrende Prinzip der Gesellschaft. Durch jeden Despotismus, in Staat, Wirtschaft und Kirche, der zwei Klassen von Menschen

schafft, wird die Gesellschaft erschüttert. Erst die Ueberwindung der sozialen Nöte bringt den Sieg Christi: „Alle Völker eine Familie." — 3. Kirchliche Interessen: Die Kirche, von zeitloser Geltung, als reinste Verkörperung des sensus communis, in ihrem Haupte, dem Papst, unabhängig vom Staat, auf weltliche Macht verzichtend, hat in der Welt ihre Friedensmission zu erfüllen, ist „Herrin und Mutter der Menschheit". In ihr findet die göttliche Offenbarung der Wahrheit ihre Vollendung. — 1848 erhielt L. einen Sitz in der konstituierenden Nationalversammlung; aber die von ihm ausgearbeitete Verfassung fand keinen Anklang. Obgleich L. unversöhnt mit der Kirche gestorben ist, so geht doch der Sieg der päpstlichen Zentralgewalt über die Nationalkirchen (¶ Papsttum: II) wesentlich auf ihn zurück.

Außer den angeführten Werken sind noch zu nennen: Mélanges, 5 Bde., 1817/40; Gesammelte Werke, 1844/47; Oeuvres posthumes de L., hrsg. von Forgues, 5 Bde., 1855/58; Ouevres inédites, hrsg. von Blaize, 2 Bde., 1866; Correspondance, 1864—1905; Lettres . . à la baronne de Cottu, hrsg. von A. d'Haussonville, 1910. — Ueber L. vgl. Duine: Essai de bibliographie de L., 1923; — DThcath VII, Sp. 1349 ff; — RE³ XI, S. 231 ff; — HN V, 1912, S. 1881 ff; — Duine: L., l'Homme et l'Ecrivain, 1912; — Derſ.: L., sa vie, ses idées, 1922; — P. Janet: La philosophie de L., 1890; — Boutard: L., sa vie et ses doctrines, 3 Bde., 1905/13; — E. Rénan: Essais de morale et critique, 1860; — Chr. Maréchal: L. et Lamartine, 1907; — Derſ.: Pensées de L., 1907; — Derſ.: La Jeunesse de L., 1913. **Johanna Konrad.**

Lamers, Gijsbert Hendrik (1834—1903), evg. Theologe, * zu Harderwijk, erst Adjunkt-Direktor der Niederländischen Missionsgesellschaft in Rotterdam, 1858 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, 1878 Prof. der Theologie in Groningen, 1883 in Utrecht, einer der bekanntesten Schüler ¶ Opzoomers. Ein Eiferer für eine selbständige theologische Wissenschaft, schloß sich L. doch eng an das Glaubensleben der „Gemeinde" an und war in seinen Anschauungen orthodox.

Die meisten seiner Studien sind erschienen in den von ihm mit J. ¶ Cramer herausgegebenen Bijdragen bzw. Nieuwe Bijdragen op het gebied van godgeleerdheid en wijsbegeerte. — Vf. ferner u. a.: De leer van het geloofsleven, 1878; De christelijke zedeleer, 1889; Geschiedenis der leer dangaande God, 1897; Zedekunde, 1900—04. — Redigierte mit Cramer auch 25 Jahrgänge einer populären theologischen Zeitschrift Het eeuwig Evangelie. **Broekman.**

de Lamettrie, Julien Offray (1709—51), einer der radikalsten französischen Aufklärungsphilosophen, beruflich Arzt (¶ Französische Literaturgeschichte, 4 b; ¶ Materialismus; ¶ Atheismus: II, 2 a). Aus Frankreich, wo man schon seine „Histoire naturelle de l'âme" (1745) als atheistisch verbrannt hatte, ausgewandert und aus Holland wegen seines konsequent mechanistischen und materialistischen Hauptwerkes „L'homme machine" (1748) und ähnlicher Schriften ausgewiesen, galt er ¶ Friedrich d. Gr. als „Opfer der Pfaffen und Narren" und fand bei diesem eine Tätigkeit als Vorleser und Gesellschafter, wurde auch Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaften (¶ Akademie, 3). Seinen „Anti-Sénèque ou le souverain bien" (1748) ließ freilich selbst der König verbrennen, und seine Ethik mit ihrer Verherrlichung des Sinnengenusses (L'art de jouir, 1751) erschien der ernsteren deutschen Aufklärung als „Porneutik" (so nennt sie ¶ Lessing). Man wird allerdings die Urteile der zeitgenössischen Polemik über seine Persönlichkeit nicht ohne weiteres nachsprechen dürfen und der Ehrenrettung, die Fr. A. ¶ Lange in seiner Geschichte des Materialismus L. wegen seiner Beobachtungen über die Abhängigkeit des Geistes vom Körper angedeihen ließ, Recht geben müssen, obwohl seine „Philosophie" ausschließlich naturwissenschaftlich-medizinisch fundiert ist.

Eine Ausgabe der Oeuvres philosophiques de L. veranstaltete Friedrich d. Gr. 1751 (vgl. auch dessen Eloge de L., 1752). — Deutsche Uebersetzung des Hauptwerkes von Max Brahn: Der Mensch eine Maschine, 1909 (mit Einleitung); — L. Zſchar nack: RGG¹ III, Sp. 1947 f; — Derſ.: Lessings Theologische Schriften I, 1910, S. 32 f; — O. Ewald: Die französische Aufklärungsphilosophie, 1924. **Zſchar nack.**

Lamm Gottes als Bezeichnung für Jesus Christus (¶ Christologie: I, 2 a) ist in der christlichen Poesie und bildenden Kunst seit je beliebt (¶ Agnus Dei; ¶ Sinnbilder, kirchliche). Auch Märtyrer, Apostel und Gläubige überhaupt sind mit diesem Symbol bezeichnet worden. Das Bild ist aus der at.lichen Sprache in die Vorstellungswelt der christlichen Gemeinden schon des 1. Jhd.s herübergenommen. Das jüdische Volk war als Lämmerherde Gottes bezeichnet worden (Jerem 23 $_{1—4}$; vgl. Ezech 34 Ps 100 $_{3}$ u. a.). Der ¶ Knecht Jahves wurde im Deuterojesaja 53 mit einem geduldig zur Schlachtbank geführten Lamm verglichen. Nach Ezech 34 $_{23}$ ist er der Hirt (vgl. Joh 10 Hebr 13 $_{20}$). Es lag nahe, daß die Christen dieses Bild auf Jesus Christus als den leidenden Messias übertrugen; vgl. Apgsch 8 $_{26}$ ff. Daneben war das Lamm als jüdisches Opfertier, namentlich das Passahlamm, maßgebend für die Bezeichnung des Gekreuzigten als eines geschlachteten Lammes: so Paulus I Kor 5 $_{7}$; vgl. I Petr 1 $_{19}$ Joh 19 $_{36}$. Das L. G. erlöst durch seinen Tod die Menschheit von ihrer Sünde. Als solches läßt der Verfasser des Joh.-Evg. 1 $_{29}$ u. $_{36}$ Christus auftreten, indem ¶ Johannes der Täufer Zeugnis über ihn ablegt; doch geht das Zeugnis nicht auf den geschichtlichen Täufer zurück. Leider lassen sich die bekannten, den Sinn der bildlichen Bezeichnung näher beschreibenden Worte, die an der ersten Stelle 1 $_{29}$ hinzugefügt und von Luther übersetzt worden sind: „Das der Welt Sünde trägt", nicht sicher deuten. Sicher ist freilich, daß sie sich auf den Kreuzestod Jesu beziehen und sein Todesopfer im allgemeinen als das Mittel der Erlösung der Welt beschreiben. Aber unentschieden ist die alte Streitfrage, ob Luthers Uebersetzung „das der Welt Sünde trägt" richtig oder ob nicht vielmehr zu übersetzen sei: „Das der Welt Sünde hinwegnimmt"; vermutlich hat der Verf. des Evangeliums entsprechend seiner auch sonst erkennbaren Vorliebe für schillernde Ausdrücke und mehrdeutige Wendungen absichtlich ein mehrdeutiges Wort (αἴρειν) gewählt und beides andeuten wollen. Der Zusatz kehrt in der Vatikanischen Handschrift des jüdisch-christlichen „Testamentes Josephs" cp. 19 wieder.

Das L. G. spielt in der Joh.-Apok. von cp. 5 bis Ende eine große Rolle. Dieser Schrift entstammen vor allem die Bilder, Symbole und Vorstellungen, die wir in der christlichen Kunst und der erbaulichen Sprache mit dem Lamm verknüpft finden. Sie steht ja mit dem Ev. Joh. irgendwie in Verbindung (der griechische Ausdruck ist freilich ein anderer als im Evangelium, dort ἀμνός, hier ἀρνίον). Zwei Bildreihen sind es in der Hauptsache, mit denen die Joh.-Apok., so wie sie uns vorliegt, das L. G. schildert. 1. Es steht mit dem Buch des Lebens vor Gottes Thron wie geschlachtet, d. h. es trägt mit der Schlachtwunde das Zeichen des Leidens und Sterbens an sich; vgl. 5 $_{6}$ ff 13 $_{8}$. In des Lammes Blut sind der Christen Gewänder weiß gewaschen, d. h. Christi Blut hat die Christen entsündigt; vgl. 7 $_{9}$ ff 12 $_{11}$ 14 $_{1}$ ff, vgl. 1 $_{5}$. Die vom L. G. Geweideten dienen Gott in

Seligkeit 7 $_{15}$ ff. Dem entspricht das Bild: das himmlische Jerusalem ist das Weib des Lammes und hält mit ihm Hochzeitsmahl 19 $_{7}$ ff 21. — 2. Anderseits wird es mit 7 Hörnern und 7 Augen dargestellt, d. h. mit kriegerischer Macht und mit Scharfblick 5 $_{12}$, es zürnt wie Gott im Weltgericht 6 $_{16}$ f, es kämpft als König der Könige mit den teuflischen Mächten der Welt 17 $_{14}$. Das sind Farben, die zu dem Bilde des „Lämmleins", das die Schuld der Welt und ihrer Kinder trägt, wenig passen wollen, vielmehr in die Vorstellung vom siegenden und herrschenden König-Messias gehören. Vielleicht ist diese Unebenheit, daß der sterbende und triumphierende Messias nebeneinanderstehen, nur für unser Empfinden vorhanden, oder sie erklärt sich daraus, daß die ¶ Johannesapokalypse überarbeitet worden ist. — Wann und wie es in der christlichen Gemeinde zur Vergleichung Jesu mit dem Lamm und zu dem Namen L. G. gekommen sein mag, entzieht sich unserer genaueren Kenntnis. Der Vergleichspunkt war wohl das unschuldige und heilschaffende Sterben. Indem man lernte, Jesu Kreuzestod mit der Sündenvergebung in Verbindung zu bringen, war die Grundlage für diese Ideenverbindung gegeben. Vielleicht gab es auch noch andere, uns nicht mehr bekannte Quellen.

Vgl. die Kommentare zum ¶ Johannesevangelium und zur ¶ Johannesapokalypse. — Friedrich Spitta: Christus das Lamm (Streitfragen der Geschichte Jesu, 1907, S. 172 ff). — Zur Archäologie vgl. Dd'A I, S. 878 ff. — Für die spätere Darstellung des Lammes vgl. Albr. Dürers Holzschnitte zur Offenbarung, 1498. — Zur liturgischen Formel „agnus Dei" vgl. W. Henry: Dd'A I, S. 965 ff. **R. Schütz.**

Lampe, Friedrich Adolf (1683—1729), reformierter Theologe, * in Detmold, erzogen in Bremen, erhielt durch das Studium an der Universität Franeker entscheidende Anregungen, wurde 1703 Pfarrer in Weeze (Cleve), 1706 in Duisburg, 1709 in Bremen, 1720/27 Professor für Dogmatik und Kirchengeschichte in Utrecht, zuletzt in Bremen Pfarrer an St. Ansgar und Professor. L. vertrat eine Schrifttheologie kirchlichen Charakters. In der Föderaltheologie, die er in Deutschland durch sein Hauptwerk „Das Geheimnis des Gnadenbundes" (1712) einführte (¶ Bund: III, 2), sah er das Mittel zur Ueberwindung der Aufklärung. Aber gerade durch diese Lehre ist L.s Theologie ein Produkt der Uebergangszeit, obwohl er selbst in dem Festhalten an der Inspiration aller biblischen Schriften und am Dogma durchaus orthodox war. In seiner praktischen Wirksamkeit zeigen der Kampf gegen die „bürgerlichen Christen" und das Eintreten für die Gottesgelehrtheit als „tätliche Wissenschaft" den Einfluß der puritanischen Erbauungsliteratur. Als Verfasser katechetischer Handbücher und eines Kommunionbuches, sowie als Liederdichter („Mein Leben ist ein Pilgrimstand" u. a.) lebt sein Name bis auf die Gegenwart in den reformierten Gemeinden fort.

RE^3 XI, S. 233 ff; — O. Thelemann: Fr. A. L., sein Leben und seine Theologie, 1868; — G. Schrenk: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Joh. Coccejus, 1923, S. 303 ff; — A. F. Stolzenburg: Die Theologie des J. Fr. Buddeus und des Chr. M. Pfaff, 1926, passim; — E. E. Koch VI, S. 35 ff. **Leube.**

Lamprecht, Karl (1856—1915), Historiker, * in Jessen bei Wittenberg, 1882 Privatdozent in Bonn (1885 ao. Prof.), 1890 ord. Professor in Marburg, seit 1891 in Leipzig. Eine scharf ausgeprägte, markante Persönlichkeit, war L. der geistvolle und gelehrte Vertreter der Psychologie von W. ¶ Wundt in Anwendung auf die Historie — der „deutsche ¶ Taine". Im Unterschiede von Wundt auf den universalhistorischen Prozeß verzichtend, sich lediglich an die psychologisch-gesetzliche Stufenreihe in der Entwicklung der einzelnen Völker haltend, konstruierte L. ganz im Sinne Wundts und des ¶ Positivismus aus induktiv festgestellten Gleichläufigkeiten ein Gesetz der Stufenfolge jedes voll entwickelten Volkstums, das er in acht Stufen vom Typismus bis zum Impressionismus durchführte. Jede Stufe bedeutet einen mit strengen psychologischen Fachbegriffen zu definierenden geistigen Kollektivzustand, ein „Diapason", aus dem man jeweils die einzelnen Momente des Denkens, der Phantasie, der Sittlichkeit, der Religion, Kunst, Wissenschaft, Musik, Stimmung usw. einheitlich herleiten kann, und aus dessen inneren Bewegungen und Reizungen sich die Individuen jeweils kausal völlig erklären. Es wird also damit die ganze Geschichte in ein psychologisches Schema und eine naturgesetzliche Entwicklung eingepreßt, und die einzelnen Völkerschicksale müssen gleichartig laufen, was freilich L. selbst nicht durchführte. Setzte gegen diese Schematisierung und Naturalisierung der Geschichte mit Recht heftigster Widerspruch ein (besonders von G. von Below), so bedeutet L.s „Deutsche Geschichte", 1891 ff, die die Anwendung seiner Gedanken bot, doch eine glänzende Leistung als großer und eindrucksvoller Versuch der Synthese. Seine Psychologisierung der Geschichte, die Zeitalter des symbolischen, typischen, konventionellen, individuellen und subjektiven Geisteslebens unterschied, machte als das Politische zurückschiebende Kulturgeschichte durch Aufspüren gewisser Wiederholungen und Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte, Betonung der sozialen und wirtschaftlichen Momente (vgl. dazu L.s „Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter" 1885/86) bleibend wertvolle Gesichtspunkte geltend. Der Fehler war der Versuch restloser Auflösung der Geschichte in einen psychologisch-gesetzmäßigen Prozeß (¶ Geschichte: II, 3). 1909 schuf die Universität Leipzig für L.s Bestrebungen ein Institut für Universal- und Kulturgeschichte.

W. Koehler: RGG^1 III, Sp. 1951 f; hier die ältere Literatur, auch die zum L.streit; — W. Wundt: K. L., 1915; — E. J. Spieß: Die Geschichtsphilosophie von K. L., 1921; — F. Seifert: Der Streit um L.s Geschichtsphilosophie, 1925; — F. Arens: Ueber K. L.s Geschichtsauffassung (Archiv für Politik und Geschichte, 1926); — Derf.: K. L. (PrJ 1926); — H. Freyer: Geschichte und Soziologie (Vergangenheit und Gegenwart 14, 1926); — E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, 1921, S. 459 ff. **W. Koehler.**

Lancelot, Claude (1615—95), Jansenist, * in Paris, kam durch ¶ Duvergier zum Jansenismus. Als humanistischer Lehrer in den Pariser Schulen ¶ Port Royals vollführte er eine Unterrichtsreform (neuartiger Sprachunterricht, höhere Bewertung der Muttersprache, stärkere Betonung der Erziehung) und hat auch als Lehrer des Herzogs von Chevreuse und der Prinzen Conti diese Gedanken verwirklicht. Im Laufe der jansenistischen Verfolgungen (¶ Jansenismus, 4) mußte er seine Stellung als Prinzenerzieher aufgeben (1672) und zog sich nach der Abtei Saint Cyran zurück, bei deren Aufhebung (1680) er nach Quimperlé in die Mauriner-Abtei St. Croix verbannt wurde. In seiner Grammaire (s. Lit.) hat L. die wissenschaftlichen und pädagogischen Anregungen von Antoine ¶ Arnauld und ¶ Nicole verarbeitet und zusammengefaßt.

Vf. u. a.: Nouvelle méthode pour apprendre facilement la langue grecque, la langue latine, 1655 und 1656; Le jardin des racines grecques, 1657 (ethymologisches Wörterbuch in Versen); Grammaire générale et raisonnée, 1676. — Ueber L. vgl. La grande Encyclopédie, Bd. 21, S. 857. **Bornhausen.**

Landarbeiter. Diese Allgemeinbezeichnung deckt nach Art, Geschichte, Beschäftigung und Entlohnung höchst unterschiedliche Berufscharaktere. Der L. des nordöstlichen Großbetriebs, der Instmann oder „Sachsengänger" (s. u.), ist ein ganz anderer Typ als etwa der südwestdeutsche Bauernknecht. Aber auch für die Bezirke einheitlicher Wirtschaft gibt es verschiedene Arten. Neben dem unverheirateten Gesinde, das im Hause des Lohngebers wohnt, ißt und zu jeder Zeit zu jeder anfallenden Arbeit bereit steht, gibt es auf den größeren Gütern Deputatisten, verheiratete Dienstboten, etwa Kutscher, Gärtner usw., die statt der Kost ein festes Deputat an Nahrung und freie Wohnung erhalten; daneben einen zusätzlichen Geldlohn. Ihnen ähnlich ist die Stellung des Instmannes, des Gutstagelöhners, der dem Gutsherrn zur Leistung einer regelmäßigen Arbeit vertraglich verpflichtet ist, und mitunter noch einen Gehilfen („Scharwerker") oder seine Frau zur Arbeit mit zu stellen gehalten ist. Auch er empfängt den Teillohn in Naturalien, Zuweisung von Wohnung und von Boden zum Eigenbau. Daneben der freie Taglöhner, der außer den ständigen Arbeiten je nach Bedarf gegen Geldlohn herangezogen wird; er pflegt, wenn auch in geringem Ausmaß, Eigenbesitz mit Eigenwirtschaft zu haben. Die „modernste" Form der L. ist der Wanderarbeiter (sogenannte Sachsengänger), der sich dem Saisoncharakter der Landarbeit, (Getreide-, Rüben-, Kartoffelernte) anpaßt: der Großbetrieb hat Not, in kurzer Zeit alle Erträgnisse einzubringen, kann aber bei der geringen Winterarbeit keinen genügend großen Stamm von Arbeitern ständig beschäftigen (vgl. ¶ Agrarpolitik, 3. 4). — Die Lebens- und Wohnverhältnisse des L.s waren und sind weithin gedrückt, so daß er oft abwanderte und das städtische ¶ Proletariat vermehrte; es ist ein Grundproblem nicht nur der Wirtschaft, sondern der Sozialpolitik, der ¶ „Landflucht" entgegenzuwirken und mit der Seßhaftmachung des L.s dem landwirtschaftlichen Streben zur „eigenen Scholle" zu helfen. Der L. besitzt erst seit der Staatsumwälzung das ¶ Koalitionsrecht; seitdem ist in dem Abschluß komplizierter ¶ Tarifverträge der Versuch gemacht worden, bestimmte sozialpolitische Voraussetzungen und Ziele aus dem gewerblichen Arbeitsverhältnis auf das ländliche umzugestalten. Die Art der Arbeit wie auch der Naturalentlohnung wird aber immer den gesuchten oder gedachten Gleichklang einer proletarischen Klassenlage sozusagen „stören".

G. F. Knapp: Die Bauernbefreiung und der Ursprung der L. in den älteren Teilen Preußens, 1887; — Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Bd. 53—56, 1892. **Heuß.**

Landerer, Maximilian Albert (1810—78), evg. Theologe, * in Maulbronn, 1839 Diakonus in Göppingen, 1841 ao., 1842 ord. Prof. der Theologie in Tübingen, Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie.

Nach seinem Tod erschienen: Zur Dogmatik, hrsg. von Weiß und Buder, 1879; Predigten, hrsg. von Lange, 1880; Neueste Dogmengeschichte, hrsg. von P. Zeller, 1881. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 238 ff. **Brecht.**

Landerziehungsheime.

1. Die deutschen L. haben ihr englisches Vorbild in der New School von Dr. Cecil Reddie in Abbotsholme, einem ländlichen Internat. Dieses ist aus dem Geist der liberalen Reformpädagogik gestaltet, eine eigentümliche Verbindung von ¶ Rousseau'schem Individualismus mit puritanischer Männlichkeit. Hauptsächliche Eigentümlichkeiten sind anschaulicher Unterricht, Pflege der Handfertigkeit, Selbstverwaltung der Schüler, psychologisch begründete Methodik und Organisation. Der Pädagoge Hermann ¶ Lietz empfing hier die stärksten Anregungen und schuf nach dem Vorbild von Abbotsholme die deutschen L.: in Ilsenburg am Harz, Haubinda in Thüringen und Bieberstein in der Rhön. Die Heime zeigen die oben genannten englischen Eigentümlichkeiten, gehen darüber aber weit hinaus durch den ernsten deutschen Kulturwillen und die hochidealistische Gesinnung: sie sollen die Pflegstätten einer neuen Gesinnung sein. Von den Lietzschen Heimen, die das Prinzip des „Kreises" pflegten, d. h. der persönlichen Sammlung um den Führer als Mittelpunkt, spalteten sich die „Freien Schulgemeinden" ab, die sich auf das Prinzip des „Ordens" gründen, der die einzelnen Mitglieder zum gemeinsamen Dienst am „objektiven Geist" verpflichtet; besondere Ausprägung hat diese Art in Wickersdorf durch ¶ Wyneken gefunden. Als dritter Typus bildeten sich die „Freien Schul- und Werkgemeinschaften" heraus, die unter Verzicht auf jedes Persönlichkeits- und Kulturideal nichts wollen, als aus freiem Gemeinschaftsleben heraus neue und eigenartige Lebenswerte erzeugen.

2. Die Idee der L. ist geboren aus einer Kritik an der bestehenden Gesellschaft. Die soziale Lage ist durch die fortschreitende Auflösung der gesellschaftlichen Formen bestimmt, die nur noch notdürftig irgendwelche erziehliche Leistung erfüllen können: die ¶ Familie ist weitgehend durch den Wirtschaftsprozeß und die Ausweitung des Lebens zerstört; die Lebensgemeinschaften wie Hausgemeinschaft, Dorf (¶ Bauer), Stadt (¶ Großstadt ¶ Kleinstadt), Straße haben die Eigenart menschlicher Verbundenheit eingebüßt; die Berufsgemeinschaften sind wirtschaftliche Organisationen geworden; die Kirchen kämpfen vielerorts mühsam um ihren Einfluß. Unsere Kultur trägt unverkennbar Alterserscheinungen: sie ist arm an Wertgehalt, unfähig zur großen Synthese, dem rein Technischen verfallen, von allem Klassischen meilenfern, in eiligem Abbau der ethischen und religiösen Werte begriffen. Ihre Schulen sind demgemäß großstädtische Riesenorganisationen geworden, die dem Intellektualismus und dem Interessengeist verfallen sind. Demgegenüber stellt sich das L. die Aufgabe, „für die Jugend wieder gesunde Wachstumsbedingungen zu schaffen und durch die Erziehung an einer Wiedergeburt des Kulturlebens mitzuarbeiten". Die L. sind keine ¶ Fach- und Berufsschulen, sie stehen nicht unter irgendeinem Interesse oder „Vorbildungsgedanken", sondern wollen auf sozialer Grundlage dem alten Humboldtschen Bildungsideal dienen: „Erziehung zum Menschentum, d. h. die Entwicklung der bei der Geburt immer wieder von der Natur dargebotenen Anlagen zu der größten Fülle von Kraft und Schönheit, die zu erreichen dem einzelnen möglich ist, was allerdings für unsere Zeit dahin ergänzt werden muß, daß dieses Menschentum getragen sei vom Bewußtsein der Pflicht, sich und seine Kräfte freiwillig in den Dienst des Gemeinwohles zu stellen. So geht es in diesen Schulen um den Menschen, als Träger der Werte einer überpersönlichen, objektiven Welt." Die Schulen sind gekennzeichnet durch den Versuch, eine vierfache Spannung zu überwinden, die Spannung von Individuum und Gemeinschaft, die Spannung von Jugend und Erwachsenen, die Spannung von Seele und Wertwelt, die Spannung von Welt und Gott. Es handelt sich also um den Versuch, die möglichste Weckung und Entfaltung seelischen und persönlichen Lebens zu vereinen mit stärkster Bindung an die sozialen, geschichtlichen und idealen Werte, die

aller Persönlichkeit Schranken und Richtung setzen.

3. Die Organisation der L. versucht, dieser Aufgabe gerecht zu werden. Die L. liegen, wie schon ihr Name andeutet, in ländlicher Umgebung, damit sich die jungen Menschen fern vom Lärm und von der Verwirrung der Großstadt auf sich besinnen und in einem übersehbaren Stück Lebenswirklichkeit heimisch werden können. „Sie haben sich in die Einsamkeit des Landes geflüchtet und schaffen dort ein Reich für die Jugend, eine Insel in der übrigen Welt, räumlich und auch geistig. Denn die Jugend braucht Selbstbesinnung, bis ihre Kräfte erstarkt sind, und Abstand, um Weite des Blickes zu gewinnen." Hier lebt die Jugend in ungebrochener und ungetrübter Menschlichkeit möglichst jenseits der Kulturspannungen und jenseits des Gegensatzes des Kopf- und Handmenschen. Theoretisches und praktisches Leben und Schaffen wechseln miteinander ab. Etwa zwei Drittel der mit Tätigkeit ausgefüllten Zeit entfallen auf geistige, ein Drittel auf praktische Arbeit. Besonders kennzeichnend ist für die L. die Lebensgemeinschaft, die alle Glieder des Heimes, die Schüler und die Lehrer mit ihren Familien, umfaßt. Daher ist weitgehendste Beteiligung der Jugend an der Formung des Heimlebens die Regel. Der moderne Gedanke der Schulgemeinde (¶ Schulreform) stammt aus dem L. Der Unterricht ist dem gesamten Bildungsleben eingegliedert, so daß das gesamte Ethos der Schule in ihm seinen Ausdruck findet. Dem Lehrgut nach folgen die L.e wohl meistens den Oberrealschulen; doch finden auch die humanistischen Fächer ihre Berücksichtigung. Verschieden ist die Frage geregelt, ob Kursunterricht oder Klassensystem, d. h. ob Unterricht nach dem Stand der Kenntnisse ohne Rücksicht auf die Altersstufe oder Unterricht nach Altersstufen ohne Rücksicht auf den Stand der Kenntnisse. Aber auch im letzten Fall sind Maßnahmen getroffen, um die Abgrenzung der Klassen immer wieder in die Einheit der Heimgemeinschaft zurückzunehmen. Am Stundenplan ist charakteristisch, daß er die Atomisierung der Bildungsgebiete zu vermeiden sucht und größere Lehreinheiten als die Kurzstunden der öffentlichen Schulen vorsieht. Durch weite Reisen, vielfach auch ins Ausland, versuchen die L., den Blick für Welt und Leben zu schärfen und Kulturkunde und Sprachlehre auf Grundlage der Anschauung und des Erlebens zu pflegen (¶ Erziehungsanstalten, 3).

Außer den Schriften von H. ¶ Lietz und G. ¶ Wyneken vgl. M. Luserke: Schule am Meer, ein Buch vom Wachsen deutscher Jugend, geradeaus vom Ursprünglichen bis ins Letzte, 1925; — Alfred Andreesen: Das L., 1926. **Kesseler.**

Landesherrliches Kirchenregiment (¶ Kirchenregiment). Die Wurzeln des l. K.s reichen in die vorreformatorische Zeit zurück und hängen mit der Entstehung der Landeshoheit der Territorialherren zusammen; sie wurden durch das Verhältnis der weltlichen Obrigkeiten zum Kirchentum ihres Landes gefördert (¶ Eigenkirche), so daß die Territorialherren bereits am Anfang des 16. Jhd.s allgemein als Inhaber der ¶ Kirchenhoheit über ihr Territorium galten. Mit der Einziehung der Kirchen-, Stifts- und Klostergüter organisierten sie rechtlich das Landeskirchentum. Zur vollen Ausbildung kam das l. K. beim Aufbau der ¶ Kirchenverfassung (: III) im deutschen Luthertum, wo die Landesherren trotz entgegenstehender Grundsätze Luthers die volle kirchliche Regierungs- und Gesetzgebungsgewalt an sich gezogen, ihren Landeskirchen die Verfassungen gegeben, ¶ Kirchenordnungen erlassen, Behörden eingesetzt haben u. dgl. und schließlich die Jurisdiktionsgewalt in sich vereinten. Nach vielen Schwankungen in der juristischen Deutung des l. K.s galt dieses im 19. Jhd. nicht als ein Bestandteil, sondern nur als ein Annex der Staatsgewalt und wurde daher von den nichtevg. Landesherren (Bayern, Sachsen) nicht persönlich, sondern durch besondere Beauftragte (evg. Staatsminister oder kirchliche Behörden) ausgeübt unter Aufsicht der Staatsbehörden. In Preußen, Hessen, Baden und Württemberg waren die Behörden des l. K.s für alle kirchlichen Angelegenheiten bestellt, jedoch unterstanden die Konsistorien dem Kultusminister; in Hessen und Baden war die kirchliche Vermögensverwaltung rein staatlich, wenn auch die Kirchenbehörden daran beteiligt waren. Verfassungsrechtlich ganz unabhängig vom Staat waren nur die kirchlichen Zentralbehörden in Sachsen, Oldenburg, Birkenfeld, Waldeck, Meiningen, Hamburg, Reuß und beiden Mecklenburg. Trotz der Einführung der Selbstverwaltung der Kirchen (¶ Kirchenverfassung: III, 5) hatte der Landesherr sich betreffs der kirchlichen Gesetzgebung die Sanktion und Publikation der Gesetze, den Erlaß von Ausführungs- und Notverordnungen, die Ernennung der Mitglieder der Kirchenbehörden, die Berufung und Auflösung der Landessynoden, die Entsendung landesherrlicher Kommissare zu den Synoden, die Bestellung eines Teils ihrer Mitglieder und die Bestätigung ihres Präsidenten vorbehalten. Durch die deutsche Staatsumwälzung vom November 1918 haben die evg. Landeskirchen mit der Beseitigung der Monarchien ihre kirchlichen Oberhäupter, die Träger des l. K.s, verloren. Der Preußische Landtag übertrug durch Gesetz vom 20. März 1919 die kirchenregimentlichen Befugnisse des früheren Königs bis zum Erlaß der künftigen preußischen Kirchenverfassung auf drei Staatsminister evg. Bekenntnisses. Nachdem die außerordentliche Generalsynode von 1920 beschlossen hatte, eine Kirchenversammlung zur endgültigen Aufstellung dieser Verfassung einzuberufen, wurde durch Kirchengesetz betr. Ausübung des Kirchenregiments in der evg. Landeskirche von Altpreußen und durch das dieses bestätigende Staatsgesetz vom 8. Juli 1920 bestimmt, daß die von den drei evg. Staatsministern übernommenen kirchenregimentlichen Befugnisse von dem Zusammentritt der verfassunggebenden Kirchenversammlung an bis zum Inkrafttreten der neuen Verfassung von dem aus dem Evg. Oberkirchenrat und dem Generalsynodalvorstand bestehenden Evg. Landeskirchenausschuß ausgeübt werden sollten. Seit Annahme der neuen Kirchenverfassung (1922, staatlich anerkannt 1924; ¶ Preußen) sind in Altpreußen die früher dem Landesherrn zustehenden kirchenregimentlichen Befugnisse auf den Kirchensenat dauernd übergegangen, der fortan in der altpreußischen Landeskirche die Kirchenregierung ausübt. In ähnlicher Weise sind die Befugnisse des l. K.s in den neuen preußischen Provinzen übergegangen in Hannover (luth.) auf den Kirchensenat, in Hannover (reform.) auf den Landeskirchenvorstand, in Schleswig-Holstein, Hessen-Kassel, Hessen-Nassau auf die Kirchenregierung, in Frankfurt a. M. auf die Landeskirchenversammlung, in den außerpreußischen Landeskirchen auf die Körperschaft, die Kirchenregierung oder Landeskirchenausschuß genannt wird. Durch diese gesetzlichen Maßnahmen befindet sich heute in den deutschen evg. Landeskirchen das frühere l. K. in den Händen der betreffenden Kirchen, denen dieses Recht nach seiner Beschaffenheit gebührt.

Vgl. die Lehrbücher des evg. ¶ Kirchenrechts und die Literatur zu ¶ Kirchenverfassung: III. **Arndt.**

Landeskirche. Das Wort hat durch die geschichtliche Entwicklung einen starken Bedeutungswechsel erfahren. Ursprünglich bedeutet L. die Kirche des Landes,

die einzige, alle Landesangehörigen umfassende und vom Staate autorisierte Organisation zur Religionspflege im Staatsgebiet. Diesen Begriff hat schon der Augsburger Religionsfriede (1555), mehr noch der Westfälische Friede (1648) gesprengt (¶ Deutschland: I, 6), demzufolge es überall zu einem Nebeneinander mehrerer Kirchen und Religionsgesellschaften kam. Der Sinn, der dann mit dem Worte verbunden wurde, war nun der von Religionsgesellschaften, die durch besondere Privilegierung und dementsprechend besondere Staatsaufsicht aus der Vielheit der nicht ebenso behandelten Religionsgesellschaften herausgehoben wurden (¶ Kirche: VII, 2 b). Diese besondere Stellung wurde nur der evg. (resp. evg.-lutherischen oder evg.-reformierten) und der kath. Kirche eingeräumt. Und gerade diese Bevorzugung und Anerkennung von Religionsgesellschaften vor andern ist ein strikter Gegensatz zur Trennung von Kirche und Staat, die auf der absoluten Neutralität des Staates gegenüber allen religionsgesellschaftlichen Bildungen beruht. Um so befremdender ist nun, daß in Deutschland auch nach der Weimarer ¶ Reichsverfassung, die grundsätzlich das Prinzip der Trennung vertritt, die evg. Kirchen, ebenso wie die röm.-kath. Kirche, L. geblieben sind, insofern als zwischen ihnen und dem Staate ein solches besonderes Verhältnis besteht, an dem andere ¶ Religionsgesellschaften nicht teil haben (¶ Kirche: VII, 3 c α. β), allerdings nur solange, als diese anderen nicht beantragen, in dasselbe Verhältnis einzurücken, — was ihnen, „wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten", gewährt werden muß. Im Unterschiede von anderen Ländern hat also hier die Trennung nicht dazu geführt, bestehende L.n ihrer Privilegien zu entkleiden, sondern umgekehrt, diese Privilegien allen Religionsgesellschaften zu eröffnen. Allerdings sind dabei zugleich auch die Privilegien beschnitten und in noch stärkerem Maße die Staatsaufsichtsrechte vermindert worden. Geblieben aber ist die Anerkennung der L. als Körperschaften des öffentlichen Rechts, und das Wichtigste dabei ist die Ermächtigung, Steuern (¶ Kirchensteuern) zu erheben. — Während in der kath. Kirche das Wort L. als Selbstbezeichnung nicht gebräuchlich ist, legen die evg. Kirchen darauf einen bestimmten Wert. In sämtlichen neueren Kirchenverfassungen ist es als Name der kirchlichen Körperschaft gewählt (nur „die evg. L. der älteren Provinzen Preußens" hat ihn abgekürzt in: „Evg. K. der altpreußischen Union"), und auch die Staatsgesetze brauchen ihn (vgl. Preußisches Gesetz betr. die Kirchenverfassungen der evg. Landeskirchen vom 3. April 1924). Damit soll aber noch ein anderes, mehr stimmungsmäßiges Moment zum Ausdruck gebracht werden: die L. ist eben die Kirche, die von Alters her mit dem Lande und seinen Bewohnern verwachsen und aus seiner Geschichte nicht zu lösen ist, die Form der christlichen Kirche, die auf diesem Boden ihr älteres Recht hat, neben der die anderen Neuerungen oder Fremdkörper darstellen, und in die nach der Natur der Sache alle Angehörigen desselben Bekenntnisses im Lande hineingehören, solange sie nicht selbst das Band mit ihr gelöst haben. Diese enge Verbindung trat früher, vor der Weimarer Verfassung, noch besonders darin in Erscheinung, daß das oberste Kirchenregiment der L. bei dem Landesherrn lag (¶ Landesherrliches Kirchenregiment). — Eine sehr schwierige Frage ist nun aber die, ob sich die L. über die politischen Grenzen des Landes hinaus erstrecken kann, mit dem sie geschichtlich verbunden ist. Die Frage kommt ausschließlich für die evg. Kirche der altpreußischen Union (¶ Preußen) in bezug auf die durch den Frieden von Versailles von ihr abgetrennten, an Polen übergegangenen Kirchengebiete in Betracht. Art. 117, 2 der Kirchenverfassung nimmt ausdrücklich auch „Mitglieder aus den außerpreußischen Teilen der Kirche" in die Generalsynode auf, freilich nach näherer Regelung gemäß Art. 165 („Soweit die kirchlichen Verhältnisse in außerpreußischen Teilen der Kirche es erfordern, ist der Kirchensenat zu einer Sonderregelung ermächtigt"). Der darin ausgesprochene Grundsatz, daß die politischen Grenzen für die Begrenzung des Wirkungsbereiches der L. nicht entscheidend sind, ist aber vom polnischen Staate bis heute nicht anerkannt worden und auch innerhalb des deutschen Staatskirchenrechtes nicht zur Geltung gelangt. Vielmehr gehört nach wie vor die territoriale Begrenzung der L. innerhalb des Gebietes eines deutschen Landes zum Wesen der L.

W. Kahl: Staat und Kirche (Handbuch der Politik I, 1920, S. 126 ff); — V. Brebt: Neues evg. Kirchenrecht für Preußen I, 1921; II, 1922. **E. Foerster.**

Landfermann, Dietrich Wilhelm (1800 bis 1882), evg. Schulmann, * in Soest, befreundet mit E. M. ¶ Arndt und ¶ Hülsmann. Seine Zugehörigkeit zur deutschen Burschenschaft trug ihm sechsjährige Festungshaft ein. Nach kurzer Tätigkeit an den Gymnasien zu Elberfeld und Soest wurde L. 1835 Direktor des Gymnasiums und der Realschule zu Duisburg, 1841 Kgl. Rat, Mitglied des Provinzialschulkollegiums, des Konsistoriums und der Regierung zu Koblenz, nahm 1846 an der preußischen Generalsynode teil und war 1849—52 Mitglied der preußischen 2. Kammer. Auf kirchenpolitischem Gebiet vertrat L. energisch die Rechte der Gemeinde gegenüber dem landesherrlichen Kirchenregiment (im Gegensatz zu ¶ Stahl) und war ein Freund der ¶ Union, weniger aber der geistlichen ¶ Schulaufsicht; die Reformbedürftigkeit des Religionsunterrichts hat er klar erkannt.

Vf. u. a.: Der evg. Religionsunterricht in den Gymnasien, 1846; Die Aufgabe Preußens nach der Pariser Revolution, 1848; Denkschrift in Sachen des Volksschulwesens, 1848; Das Verhältnis der evg. Kirche zu den Schulen, 1849; Anweisung für die evg. Elementarschulen der Rheinprovinz, 1857; Gedichte, 1857. — Ueber L. vgl. ADB 19, S. 744 ff; — O. Jäger: Zum Gedächtnis an L., 1883; — Hollenberg: Eine Erinnerung an L., 1882; — D. W. Landfermann. Erinnerungen aus seinem Leben, 1890. **Rotscheidt.**

Landflucht. Die Frage der L. entsteht mit dem Aufblühen der ¶ Industrie. Diese zieht dank höherer Verdienstmöglichkeiten, besserer Aufstiegsaussichten und größerer persönlicher Ungebundenheit mit magnetischer Anziehungskraft die Landbevölkerung in ihre großen Arbeitszentren, verursacht vor allem den Zug vom Osten zum Westen, so daß von dort nicht nur die Ueberschußbevölkerung abwandert, sondern die Bewohnerzahl sogar in ihrer absoluten Höhe sich vermindert. Die Ursachen dieser bedenklichen L. sind heute dieselben, die schon vor Jahrzehnten wirkten. Sieht man von der Tat der ¶ Bauernbefreiung im Osten ab, welche dem Bauern die Möglichkeit gab, mit Hilfe des Landverkaufs sich von allen Verpflichtungen zu lösen, wodurch mehr als ein Drittel Bauernland dem ¶ Großgrundbesitz zugefallen war, so spielen heute hauptsächlich soziale Erwägungen bei der L. mit. Der Osten ist ein Gebiet hohen sozialen Drucks; dort fehlen die zahlreichen sozialen Mittelschichten des Westens, die die Brücke schlagen zwischen Großgrundbesitz, besitzendem ¶ Bauer und Nichtbesitz (¶ Landarbeiter). Es fehlen Aufstiegsmöglichkeiten. Die Abwanderung ist darum eine Bewegung

vom Platze hohen sozialen Drucks zu einem niederen Druck. Im Westen ist der soziale und wirtschaftliche Aufstieg mit Hilfe der Arbeit leichter und rascher möglich. Deshalb wandern gerade die jugendlichen, vorwärtsstrebenden tüchtigen Kräfte ab, welche als verheiratete Arbeiter im Osten vielfach ihre soziale Lage verschlechtern würden; sie wollen in der Stadt das Stigma des mindergeachteten Landarbeiters abstreifen und größere Freiheit des persönlichen Lebens gewinnen. Im Osten hat auch oft das Eindringen slawischer Elemente, die mit ihrer großen Anspruchslosigkeit das Lebensmilieu niederdrückten, den deutschen Arbeiter zur Abwanderung bestimmt. — ¶ Agrarpolitik, ¶ Kolonisation: II. **F. Beckmann.**

Lando, Papst Nov. 913 bis Mai/Juni 914. Ueber sein Pontifikat, das in die Zeit der römischen Adelsherrschaft (¶ Papsttum: I) fällt, ist Näheres nicht bekannt.

RE³ XI, S. 242; — P. Fedele in: Archivio della soc. Romana 34, 1911, S. 395 ff. **Baethgen.**

Landsberger, 1. Bruno, Assyriologe, * 1890 in Friedek (Oesterreichisch-Schlesien), 1920 Privatdozent, 1925 ao. Professor in Leipzig, seit 1929 ord. Prof. in Marburg.

Vf. u. a.: Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer I, 1915 (Leipziger Semitistische Studien VI, 1—2); Assyrische Handelskolonien in Kleinasien (Der alte Orient XXIV, 4), 1925; Babylonisch-Assyrische Religion (Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 6), 1925. — Bearbeitete die babylonisch-assyrischen Texte für Lehmann-Haas: Textbuch zur Religionsgeschichte, (1912) 1922³. **Hempel.**

2. Johann Justus (um 1490—1539), Kartäuser, aszetischer Schriftsteller (¶ Erbauungsliteratur, 2 b), * in Landsberg a. Lech, 1520 Novizenmeister in Köln, 1530 Prior in Vogelsang (Jülich), † in Köln.

Vf. u. a.: Enchiridion militiae christianae, 1550; Alloquia Christi ad animam fidelem, 1590 (vielfach übersetzt); Anleitung zur Gottseligkeit, Neuausgabe 1875. — Gesamtausgaben seiner Schriften Köln: 1554—55, 2 Bde.; Köln 1630, 5 Bde.; Neuville, 1888—90, 5 Bde. — Ueber L. vgl. J. Hartzheim: Bibliotheca Coloniensis, 1747, S. 183 f; — ADB XVII, S. 594; — M. Martin: L., Diss. Erlangen 1902. **Stolz.**

Landstad, Magnus Brostrup (1802—80), lutherischer Theologe, Dichter und Folklorist, * in Finnmark, wirkte bis 1876 als Pfarrer an verschiedenen Orten Norwegens. Als Pfarrer in Telemark legte er den Grund zu seinen für die norwegische Folkloristik bedeutungsvollen Sammlungen norwegischer Volkslieder und Sagen, und im Zusammenhang damit sproß auch seine eigene, von echt volkstümlich-lutherischer Frömmigkeit getragene religiöse Dichtung hervor, die ihn zum größten Psalmendichter Norwegens machte und zuletzt zum berufenen Schöpfer des norwegischen Kirchengesangbuchs vom Jahre 1869 (¶ Kirchenlied: I, 4), das noch in seiner revidierten Form vom Jahre 1926 seinen Namen („Landstads Kirkesalmebok") trägt.

Vf. u. a.: Norske Folkeviser, 1853; Martin Luthers aandelige Sange oversatte, 1855; Kirkesalmebog, et Udkast, 1861; Om Salmesagen, en Redegjörels, 1862; Sange og Digte of forskjellige Slags, 1879. — Ueber L. vgl. J. N. Skaar: Norsk Salmehistorie II, 1880, S. 607 ff; — Halfdid Nilsen: M. B. L., 1921. **Brandrud.**

Lanfrank (etwa 1000—1089), * zu Pavia. Zunächst in der Heimat als Jurist tätig, wurde aus politischen Gründen verbannt; in Todesgefahr legte er ein Gelübde ab und trat in das Benediktinerkloster Bec (Normandie) ein, wo er als Leiter der Klosterschule berühmt wurde. Auf den Synoden von Rom und Vercelli (1050) ragte er als Bekämpfer der Abendmahlslehre ¶ Berengars (¶ Abendmahl: II, 3 b) hervor und gewann das Vertrauen ¶ Leo's IX; in seiner neuen Heimat wurde er einflußreicher Ratgeber Wilhelms von der Normandie und Abt des neu gegründeten Klosters St. Stephan in Caen, um schließlich nach der Eroberung Englands durch Wilhelm (1066: ¶ England, 1 b) auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury zu gelangen (1070). Die Rechte eines Primas von England vermochte er sich gegen den widerstrebenden Erzbischof von York nur mit Hilfe eines auf Grund von gefälschten Papstbriefen geführten Verjährungsbeweises zu sichern. Darüber hinaus erstrebte er eine Patriarchatsstellung über die gesamte britische Inselwelt. Besondere Verdienste erwarb sich L. als Reformator der Domkapitel und Klöster, ohne sich jedoch in allem dem Reformprogramm ¶ Gregors VII anzuschließen: er bestand nicht auf einer sofortigen und allgemeinen Durchführung des Zölibatsgesetzes; ebensowenig teilte er in der Frage der Laieninvestitur den Standpunkt des Papstes. Gegenüber dem Gegenpapst ¶ Clemens III zeigte er sich nicht vollständig ablehnend.

Schrieb u. a.: Libellus de sacramento corporis et sanguinis Christi contra Berengarium, ferner einen Kommentar zu den paulinischen Briefen. Die erhaltenen Epistolae decretales (etwa 60) stellen einen Teil seiner Korrespondenz als Erzbischof dar. — Werke in MSL 150. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 249 ff; — DTheath VIII, S. 2558 ff; — H. Böhmer: Kirche und Staat in England und der Normandie im 11. und 12. Jhd., 1899; — Ders.: Die Fälschungen L.s v. C., 1902; — A. J. Macdonald: L. A study of his life, work and writing, 1926; — J. Geiselmann: Die Eucharistielehre der Vorscholastik, 1926, S. 365 ff. **Altaner.**

Lang, 1. Andrew (1844—1912), englischer Schriftsteller und Gelehrter, * in Selkirk (Schottland), 1868 Fellow am Merton College in Oxford, später Professor in St. Andrews, Präsident der Folklore-Society. Mehr Publizist als Spezialforscher, war L. ungemein vielseitig in seiner Schriftstellerei. In seiner religionsgeschichtlichen Arbeit geht er vom Folklorismus aus und betont vor allem, daß bei der Religion das Praktische — Kultus und Ritus — das Primäre, der Mythus dagegen nur abgeleitet sei.

Verzeichnis seiner zahlreichen Werke zur englischen Geschichte und Literatur, zur Altertumskunde, Religionsgeschichte, Volkskunde und Anthropologie in EBrit XVI, S. 171. — Als besonders bedeutsam sind hervorzuheben: The Homeric Hymns, 1899; Custom and Myth, 1884; Myth, Ritual and Religion, 2 Bde., 1887; Modern Mythology, 1897; The Making of Religion, 1898; Primal Law, 1903; The Book of Dreams and Ghosts, 1897; Magic and Religion, 1901; The Secret of the Totem, 1905. **Rühle.**

2. August, evg. Theologe, * 26. Febr. 1867 zu Huppichteroth (Rheinland), seit 1893 Domprediger in Halle, 1900 zugleich Privatdozent der Kirchengeschichte, seit 1918 ord. Honorarprofessor daselbst. L. ist seit 1920 Moderator des ¶ Reformierten Bundes für Deutschland; auch Mitglied verschiedener international-kirchlicher Ausschüsse.

Vf. u. a.: Die Bekehrung J. Calvins, 1897; Der Evangelienkommentar M. Butzers und die Grundzüge seiner Theologie, 1900; Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen, 1907; Joh. Calvin, 1909; Die Reformation und das Naturrecht, 1909; Zwingli und Calvin, 1913; Bekenntnis und Katechismus in der evg. Kirche, 1917; Die Reformation (Festschrift), 1917³; Reformation und Gegenwart (Gesammelte Aufsätze), 1918; Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne, 1927. — Gab 1913 den Heidelberger Katechismus heraus. **Scheunemann.**

3. Heinrich (1826—76), reformierter Theologe, * zu Frommern (Württ.), ging er durch Romantik

und Idealismus hindurch, philosophisch nacheinander von ¶ Hegels Immanenzbegriff und von ¶ Kants Kritizismus beeindruckt. Angezogen von den Problemstellungen und Lösungen D. Fr. ¶ Strauß' und F. Chr. ¶ Baurs, trat er für die freie Forschung mit solcher Offenheit ein, daß er von kirchlicher Lebensarbeit in Württemberg absehen zu müssen glaubte. Schwierigkeiten, die man ihm politischerseits machte, erleichterten ihm den Uebertritt in die Schweiz, wo er 1848 das Pfarramt in Wartau (St. Gallen) übernahm. 1863 wurde er Pfarrer in Weilen (am Züricher See), 1871 Pfarrer in Zürich. Seine letzten Lebensjahre füllten literarische Auseinandersetzungen mit Bestreitern des Christentums (u. a. Ed. v. ¶ Hartmann und Fr. A. ¶ Lange). Als Prediger wie als Redner war L. von hinreißender Kraft.

Bf. u. a.: Versuch einer christlichen Dogmatik, 1858; Ein Gang durch die christliche Welt, 1859; Stunden der Andacht, 1862; Religiöse Charaktere, 1862; Martin Luther, ein Charakterbild, 1870; Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft (Deutsche Zeit- und Streitfragen, 1872); Die Religion im Zeitalter Darwins, 1873; Predigten, 1853; Religiöse Reden, 1873. — Hersg. der „Zeitstimmen aus der reformierten Schweiz", 1859 ff. — Ueber L. vgl.: Bis zur Schwelle des Pfarramts, Selbstbiographie der Jugendzeit (in: Gartenlaube 1875); — A. E. Biedermann: H. L., 1876; — Karl Ed. Mayer: H. L., Lebensbild eines freisinnigen Theologen, 1876; — RE³ XI, S. 255 ff. **Uckeley.**

4. Johann (etwa 1488—1548), * in Erfurt, Winter 1500/01 auf der dortigen Hochschule immatrikuliert, 1506 zuerst als Augustinermönch, 1508 als Priester erwähnt, mit ¶ Luther wohl erst nach dessen Rückversetzung von Wittenberg nach Erfurt befreundet, leitete diesen zum Studium des Griechischen und Hebräischen an, wurde mit ihm von ¶ Staupitz August 1511 nach Wittenberg versetzt, rückte in dessen Lektur der Moralphilosophie ein, hielt aber auch bald exegetische Vorlesungen, kehrte Februar 1516 nach Erfurt zurück, wurde Studienleiter, Prior, Universitätsprofessor, auf dem Kapitel zu Heidelberg, wohin er mit Luther reiste, Distriktsvikar, Februar 1519 in Erfurt Doktor der Theologie, trat seitdem immer entschiedener für Luther ein, unterstützte ihn bei der Disputation in Leipzig, veranlaßte seine feierliche Begrüßung bei der Durchreise nach Worms und war bis zu seinem Tode das „Haupt der evg. Bewegung in Erfurt". Juni 1521 erschien von ihm eine Uebersetzung des Matthäusevangeliums; auf Fortsetzung der Bibelübersetzung verzichtete er, als Luther diese Arbeit in Angriff nahm.

ADB XVII, S. 635 ff; — G. Oergel: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt XV, 1892, S. 18 ff u. ö.; — P. Bertrand: J. L., Erfurts Kirchenreformator (Erfurter Lutherbuch 1917, S. 125 ff); — Derſ.: Luther und L. (Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte in der Provinz Sachsen XIV, 1917, S. 129 ff); — P. Kalkoff: Humanismus und Reformation in Erfurt, 1926. **O. Clemen.**

Langbehn, Julius (1851—1907), bekannt als der „Rembrandtdeutsche". * in Hadersleben, studierte L. vor allem Kunstwissenschaft in München, lebte in den verschiedensten Orten besonders Deutschlands und Oesterreichs ohne bürgerlichen Beruf. L. ist Verfasser des Buchs „Rembrandt als Erzieher" (in L.s eigener Bearbeitung seit 1890 49 Auflagen), das eine „deutsche Reformation" im Gegensatz gegen die in Aufklärertum, Spezialistentum, Scheinwesen aufgehende Kultur seiner Zeit, in Anknüpfung an Luther und Bismarck befürwortete. Anonym erscheinende kleinere Schriften (Vierzig Lieder, Von einem Deutschen, 1891; Der Rembrandtdeutsche „Von einem Wahrheitsfreund", 1892) folgten. Der mangelnde praktische Erfolg seiner „Reform", die verhältnismäßig freundliche Stellung Bischof ¶ Kepplers von Rottenburg, Neigung zur Mystik, zum Teil auf Selbstüberschätzung beruhender Stimmungswechsel führten L., der schon 1875 den Austritt aus der lutherischen Kirche vollzogen hatte, 1900 zum Eintritt in die kath. Kirche. Nach seinem Tod bearbeitete sein gleichfalls katholisch gewordener treuer Gefolgsmann Momme Nissen das Hauptwerk neu, mit leiser Abwandlung nach dem Katholizismus hin. Gemeinsam mit der Biographie L.s von demselben Verfasser (s. u.) dient das Buch jetzt einer in den Tatsachen nicht begründeten übermäßigen Verherrlichung L.s zum Zweck kath. Propaganda.

Benedikt Momme Nissen: Der Rembrandtdeutsche, 1926; — Cornelius Gurlitt: L. der Rembrandtdeutsche, 1927; — Martin Schian: Der Rembrandtdeutsche und sein Uebertritt zum Katholizismus, 1927. **Schian.**

Langdon, Stephen Herbert, englischer Assyriologe, * 1876 zu Monroe (U. S. A.), 1905 Diakon der amerikanisch-anglikanischen Kirche in Paris, 1908 Lektor für Assyriologie in Oxford, seit 1919 Professor daselbst.

Bf. u. a.: The Annals of Assurbanipal, 1904; Babylonia and Palestine, 1906; Sumerian and Babylonian Psalms, 1909; Neubabylonische Königsinschriften, 1912; Babylonian liturgies, 1913; Tammuz und Ishtar, 1914; The Sumerian Epic of Paradise, 1915; History of Sumer and Accad (Cambridge Ancient History I), 1922; Babylonian Wisdom, 1923; The Babylonian Epic of Creation, 1924. **Rühle.**

Lange, 1. Friedrich Albert (1828—75), Philosoph, Sohn von Joh. P. ¶ Lange (s. 6).* in Wald bei Solingen, aufgewachsen in Zürich, 1855 Privatdozent in Bonn, 1858 Gymnasiallehrer in Duisburg, seit 1870 Professor der Philosophie in Zürich, kam er 1873 als Philosoph nach Marburg a. L. schon schwer krank. Früh war er sozialpolitisch tätig, bekämpfte Bismarck und vertrat die Rechte der Arbeiter, in deren Bewegung er die sittlichen Ideen erkannte und herausstellte. Bei voller Anerkenntnis der natürlichen Verhaftung des Menschen in den Kampf ums Dasein (¶ Darwinismus) zeigt L., wie der Egoismus und Materialismus des menschlichen Naturlebens überbaut werden muß durch Sozial-Idealismus aus gutem Willen. Er hat ¶ Kants und ¶ Schillers Idealismus zu einer Sozialethik weitergebildet, die durch seine leidgeprüfte Persönlichkeit christlich-heroische Züge empfing. Diesen ethisch-religiösen Einschlag verdankt der ¶ Neukantianismus ihm. Seine „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" (1866, 1921[10] und öfter) hat das Verdienst, die ethisch-humanen Tiefen des deutschen Idealismus ohne viel Theorie und Worte neu herausgehoben zu haben. „Erblickt man den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüter über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimat der Geister, so können die geläutertsten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Prozesse hervorrufen wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge, und man wird mit aller philosophischen Verfeinerung der Ideen niemals auf Null kommen" (Gesch. d. Mat. II, S. 547).

Bf. ferner: Die Arbeiterfrage, (1865) 1894[5]; Logische Studien, hrsg. von Cohen, (1877) 1894[2]; Einleitung und Kommentar zu Schillers Philosophischen Gedichten, hrsg. von Ellissen, 1905. — Vgl. O. A. Ellissen: F. A. L., 1891; — J. M. Bösch: F. A. L. und sein Standpunkt des Ideals, 1890; — M. Kronenberg: Moderne Philosophen, 1899. **Bornhausen.**

2. Hans O., dänischer Aegyptologe, * 1863 zu Aarhus, 1901 Direktor der königlichen Bibliothek in

Kopenhagen, seit 1924 Lektor der Aegyptologie an der Universität daselbst.

Vf. neben zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen: Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum zu Kairo I—IV. 1902 ff (mit H. ¶ Schäfer); Die Aegypter (Chant[4] I, 1925, S. 425—495); Das Weisheitsbuch Amenemopes, 1925; Papyrus Lansing, 1925 (mit A. ¶ Erman); Der magische Papyrus Harris, 1927. **Rühle.**

3. Helene, Vorkämpferin der Frauenbewegung (¶ Frauenfrage), * 1848 in Oldenburg, 1872 Lehrerin in Berlin, begründete als solche 1889 die „Realkurse für Frauen", die der Vertiefung und Verbreiterung der Mädchenbildung zu dienen bestimmt waren. H. L. geht in ihrem Wirken von dem tatkräftigen Glauben an die geistigen Fähigkeiten der Frau aus, denen sie Nahrung geben und Wirkungsfelder schaffen will. Nur auf Grund von Leistungen fordert sie Rechte. 1890 Begründung des Allgemeinen Deutschen Lehrerinnenvereins, 1893 Verwandlung der Realkurse in das erste deutsche humanistische Mädchengymnasium, Begründung der Zeitschrift „Die Frau" (Leitung später mit G. ¶ Bäumer zusammen). Kampfziele waren: die Rechte der Frau auf Maturität, Immatrikulation, sämtliche Staatsexamina, soziale und politische Betätigung (Wahlrecht), leitender Einfluß auf die Mädchenbildung (¶ Lehrerin, 1 b).

Ihre zahlreichen Schriften dienen fast ausschließlich der Frauenbewegung und -bildung. Darunter: Entwicklung und Stand des höheren Mädchenschulwesens in Deutschland, 1893; Handbuch der Frauenbewegung (zusammen mit G. Bäumer), 1901—06; Fünzig Jahre Frauenbewegung, 1915. — Autobiographisches: Lebenserinnerungen, 1921; Kampfzeiten. Reden und Aufsätze, 1928. **Else Zurhellen-Pfleiderer.**

4. Joachim (1670—1744), pietistischer Theologe, 1689 als junger Student in Leipzig im Hause A. H. ¶ Franckes, durch dessen Vermittlung vorübergehend bei Chr. ¶ Thomasius Hauslehrer, folgte L. Francke, 1690 nach Erfurt, 1691 nach Halle. Als Schulmann (1696 Rektor in Köslin, 1698 Rektor des Friedrich Werderschen Gymnasiums in Berlin, seit 1699 zugleich Prediger) hat L. damals vielbenutzte Schulbücher geschrieben und vor allem Wert auf geistliche Beeinflussung der Schüler gelegt. Seit 1709 war L. Professor der Theologie in Halle. Er wurde der Hauptvorkämpfer und Wortführer in den pietistischen Streitigkeiten des 18. Jhd.s gegen die Orthodoxie (vor allem gegen ¶ Löscher; ¶ Pietismus) wie gegen Christian ¶ Wolff, dessen Vertreibung aus Halle in der Hauptsache auf L.s Veranlassung zurückzuführen ist. Von seinen Kirchenliedern ist „O Jesu süßes Licht" noch heute bekannt.

Vf. u. a.: Antibarbarus orthodoxiae, 1709 ff; Causa Dei adversus atheismum, 1723; Historia ecclesiastica veteris et novi testamenti, 1722; Oeconomia salutis, (1728) 1730[3]; Biblisches Licht und Recht, 1732—38. — Vgl. Selbstbiographie (unvollständig und stark tendenziös): Dr. J. L.s Lebenslauf, zur Erweckung seiner in der evg. Kirche stehenden und ehemals gehabten vielen und wertheſten Zuhörer von ihm selbst verfaßt, 1744; — RE[3] XI, S. 261 ff. **Laag.**

5. Johann Christian (1669—1756), evg. Kirchenliederdichter, * zu Leipzig, ein Freund ¶ Speners, zuerst Hauslehrer in Lüneburg, 1697 Professor der Theologie in Gießen und seit 1716 Hofprediger und Superintendent zu Idstein (Nassau). Das Lied: „Mein Jesu, meines Herzens Lust" begegnet in etlichen Gesangbüchern.

E. E. Koch[3] IV, S. 398; — ADB XVII, S. 640 f. **Paul.**

6. Johann Peter (1802—84), reformierter Theologe, * in der Nähe von Sonnborn bei Elberfeld, schloß sich in Bonn als Student an C. J. ¶ Nitzsch und ¶ Lücke an, diente nacheinander als Pfarrer den rheinischen Gemeinden Wald, Langenberg und Duisburg. Auf Grund seiner Schrift: „Ueber den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien, insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu" (1836), in der er D. Fr. ¶ Strauß heftig bekämpfte, erfolgte 1841 seine Berufung als Professor der Dogmatik und Kirchengeschichte an die Universität Zürich. 1854 wurde er Professor der Systematik in Bonn. Repräsentant der ¶ Vermittlungstheologie, doch mit stark positiv-reformiertem Einschlag.

Vf. u. a.: Das Leben Jesu, 3 Bde., 1844—47; Christliche Dogmatik, 3 Bde., (1849—52) 1870[2]; Geschichte der Kirche I: Das apostolische Zeitalter, 2 Bde., 1853—54; Vermischte Schriften, 7 Bde., 1840—64; Grundriß der theol. Enzyklopädie, 1877; Grundriß der biblischen Hermeneutik, 1878; Grundriß der christlichen Ethik, 1878; Kirchliche Hymnologie, 1843; Psychologie in der Theologie, 1873; Geistliche Lieder, zehn Sammlungen (darunter „Deutsches Kirchenliederbuch"); Theologisch-homiletisches Bibelwerk, 1856—76 (mit andern; auch englisch von Schaff). — Ueber L. vgl. RE[3] XI, S. 264 ff; — ADB 51, S. 558 ff; — Worte der Erinnerung an J. P. L., 1884; — A. Lomberg: Bergische Männer, 1927[2], S. 291 ff. **Rotscheidt.**

7. Lorenz Friedrich (1799—1852), evg. Theologe. Als hochbegabter Musiker und Klavierspieler machte L. in seiner Jugend mit einem Bruder Kunstreisen bis nach Konstantinopel. 1831 wurde er Pfarrer an der Brüderkirche zu Kassel, war ein sehr beliebter Kanzelredner und Mitbegründer des Kurhessischen Missionsvereins, erregte aber dann durch sein exaltiertes Auftreten (Teufelsbannungen u. dgl.) unliebsames Aufsehen und Opposition gegen die sogenannten hessischen Mystiker. 1835 wurde er nach Eschwege versetzt, wo er zuletzt als Geisteskranker starb.

Ueber L. vgl.: Schreiben von 115 Mitgliedern der Altstädter Gemeinde an Herrn Pfarrer L., 1835; — W. Hopf: August Vilmar I, 1913, S. 372 ff; — L. Tiesmeyer: Die Erweckungsbewegung im Kurfürstentum Hessen, 1905, S. 18 ff. **Losch.**

8. Samuel Gottlieb (1767—1823), evg. Theologe, * in Ohra bei Danzig, 1795 Adjunkt der philosophischen Fakultät in Jena, 1796 ao. Prof. der Philosophie und 1798 der Theologie daselbst, 1798 ord. Prof. in Rostock. Seine unvollendete „Ausführliche Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche", 1. Teil, 1796, ist der erste Versuch einer zusammenhängenden Darstellung der ¶ Dogmengeschichte (: 1). **Gustav Krüger.**

Langen, Josef (1837—1901), kath. bzw. altkath. Theologe, * zu Köln, war Kaplan in Wevelinghoven (bei Neuß) und Bonn, wurde daselbst 1860 Repetent am erzbischöflichen Konvikt, 1861 Privatdozent, 1864 ao. und 1867 ord. Prof. für NT an der kath.-theol. Fakultät, wo er auch nach seinem Anschluß an die ¶ Altkatholiken weiter las. Seine Zugehörigkeit zu diesen erlitt einen inneren Stoß, als sie 1878 die Zwangsehelosigkeit der Geistlichen aufhoben; doch blieb er im Verband mit ihrer Kirche.

Vf. u. a.: Grundriß der Einleitung in das NT, (1868) 1873[2]; Die letzten Lebenstage Jesu, 1864; Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, 1866; Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes, 4 Teile, 1871—76; Die Kirchenväter und das NT, 1874; Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche, 1876; Johannes von Damaskus, 1879; Geschichte der römischen Kirche, 4 Bde., 1881—93 (bis Innozenz III); Die Klemensromane, 1890. — Vgl. RE[3] XI, S. 268 ff; — Menn: J. L. als Schriftsteller (RITh 1905, S. 687 ff). **Moog.**

v. Langen, Rudolf, Humanist, * 1438 in Everswinkel bei Münster, studierte seit Sommer 1456 in Erfurt, reiste zweimal nach Italien, lebte dann bis zu seinem Tode (1519) als Kanonikus in Münster und

bewirkte zusammen mit dem Rektor Timan Kemener und dem Konrektor Joh. ¶Murmellius die humanistische Umgestaltung der Münsterschen Domschule (1500), die mit der Aufnahme des Griechischen in den Lehrplan (1512) ihren Abschluß erreichte (¶ Humanismus).

ADB 17, S. 659 f; — D. Reichling: Die Reform der Domschule zu Münster im Jahre 1500, 1900. **D. Clemen.**

Langénieux, Benoît Marie (1824—1905), kath. Theologe, * in Villefranche bei Lyon, 1867 Pfarrer in Paris, 1870 Generalvikar des Erzbischofs von Paris, 1873 Bischof von Tarbes, 1874 Erzbischof von Reims, 1886 Kardinal, förderte die christlich-sozialen Reformbestrebungen in der kath. Kirche Frankreichs, trat vor allem für die Beatifikation der St. Jeanne d'Arc ein.

Frézet: Le cardinal L., 1905. **Glaue.**

Langensteinbach, zwischen Karlsruhe und Pforzheim, bekannt geworden durch Pfarrer Theodor Böhmerle (1865—1927), Begründer des dortigen Bibel- und Erholungsheims Bethanien, Führer des badischen Gemeinschaftsvereins (¶ Gemeinschaften, altpietistische, 2), Herausgeber von „Reichsgottesbote" (seit 1905) und „Die Gemeine" (seit 1925), Vertreter einer mit radikaler Wiederbringungslehre verbundenen, an Jakob ¶ Böhme und Michel ¶ Hahn erinnernden Theosophie (Gen 1—3). Vor der Erde waren schon die Himmel (Aeonen) mit ihren Engeln, auch Satan, erschaffen. Nach seinem Fall auf die Erde herabgestürzt, machte er diese wüst und leer. Das Licht nahm die Neuschöpfung im Kampf gegen die immer wieder vordringende Finsternis im Auf und Ab von sechs Morgen und Abenden sofort in Angriff. Als der Endsieg nahe schien, wurde als „Erstling der Söhne Gottes" in einer sündigen Welt Adam geschaffen, gepanzert wie die Engel, mit Lichtnatur, allerdings seiner Leibesnatur nach mit der Sünde verknüpft, daher versuchlich („er trug das Sündenprinzip tinktur mäßig in sich"). Er konnte ein Lichtmensch, aber auch irdisch kreatürlich, ja sündig werden. Erstenfalls konnte ihn Satan verfolgen und töten, aber er wäre auferstanden und geistiger Erzeuger der Gottessöhne geworden. Nun fiel er, sank zur Tierwelt mit Geschlechterscheidung herab und mußte sündigen. Geisteskinder, Menschenkinder mit besonderer Veranlagung, die „Vorherversehenen", Christi andere „Schafe", Glieder der „Gemeine" hat es (Hebr 11) immer gegeben. Sie tragen das äußere Gepräge, das der Geist verinnerlichen muß. Nun kam Christus als Verkörperung des die ganze Welt durchziehenden Passionsgedankens die „wahren Menschen" zur Gemeine zu sammeln. Ehelosigkeit wird empfohlen, irdischer Beruf nicht verworfen. Den Sakramenten, der Inneren wieder Aeußeren Mission der Kirche steht L. gleichgültig gegenüber. Die Gemeine steht auf dem „Auswahlboden". Vor allem die johanneischen Schriften werden hoch gewertet. Nach I Kor 15_{26} wird sich auch Satan noch zu Gott bekehren. **Stocks.**

Langewiesche, Wilhelm, Dichter, 1866 * in Barmen, lebt in Ebenhausen bei München, wo er als Verleger eine erfolgreiche Kulturarbeit leistet („Bücher der Rose!"). In seiner früheren Lyrik wurden die Gedichte viel beachtet, die eine moderne Jesusfrömmigkeit aussprechen („Und wollen des Sommers warten", 1905). In seinem neuesten Band („Der Widerschein", 1925) stehen die Sonette „Aus deutscher Not", mit das Gewichtigste, was unserem Volk zur religiösen Deutung seines Nachkriegs-Schicksals gesagt wurde. Die Erinnerungen des Fünfzigjährigen „Jugend und Heimat" (1916) enthüllen eine gute, alte, kleine, aber reiche Welt.

Religiöse Gedichte L.s auch in „Brücken zum Ewigen", hrsg. von Wilh. Knevels, 1929². **Knevels.**

Langhans, 1. Eduard (1832—91), evg. Theologe, * in Guttannen (Berner Oberland), 1861 Lehrer am Lehrerseminar Münchenbuchsee bei Bern. L. erregte mit seinem 1865 erschienenen „Leitfaden", in dem er F. Chr. ¶ Baur'sche Thesen über Bibel und Urchristentum vortrug, den Berner Seminarstreit, in dessen Gefolge 1866 die Gründung des Reformvereins fällt (¶ Reformer). L. wurde 1880 Pfarrer in Laupen, 1881 Professor der systematischen Theologie in Bern.

Vf. ferner u. a.: Handbuch der biblischen Geschichte, 1875—82; Die Götter Griechenlands im Zusammenhang mit der allgemeinen Religionsgeschichte, 1889.

2. Ernst Friedrich (1829—80), Bruder von 1, Pfarrer an der Irrenanstalt Waldau bei Bern. Mitbegründer des Reformvereins, 1871 ao. Prof., 1876 ord. Prof. für Dogmen- und Religionsgeschichte in Bern.

Vf. u. a.: Pietismus und Christentum im Spiegel der äußern Mission, 1864; Das Christentum und seine Mission im Lichte der Weltgeschichte, 1875. **Straßer.**

Langobarden, westgermanischer Volksstamm, saßen im 1. Jhd. an der unteren Elbe und zogen Ende des 4. Jhd.s durch Böhmen und Oesterreich nach Ungarn, wo sie von Kaiser Justinian begünstigt, unter Alboin die Gepiden schlugen. Aber die Schwäche der byzantinischen Macht ermöglichte ihnen, nach Oberitalien vorzudringen, 572 Pavia einzunehmen und bis Spoleto und Benevent vorzudringen. Dagegen gelang es ihnen nicht, Hauptpunkte wie Venedig, Ravenna, Rom und Neapel zu besetzen. Zielbewußt beseitigten sie die Reste der römischen Verfassung und machten die Besiegten zu Halb- und Unfreien. Ihre eigene Verwaltung war bäurisch-militärisch. Dem Könige in Pavia unterstanden die Herzöge, von denen die in Trient, Friaul, Spoleto und Benevent indessen fast selbständig waren, was der Sicherheit des Reiches Nachteil brachte. Autharis Vermählung mit der kath. Theudelinde von Bayern milderte die arianische Christentumsform, die sie bei ihrer Bekehrung angenommen hatten, und bahnte unter Mitwirkung von ¶ Gregor dem Großen einen Zusammenschluß mit den Römern wie den kath. Germanen an. Klöster (Bobbio) und Kirchenbauten (Monza) wurden unterstützt und Theudelindes Sohn zweiter Ehe bereits katholisch getauft. Seit rund 650 besaß der Katholizismus die Oberhand, wenngleich die Abhängigkeit der Kirche vom Könige bestehen blieb (¶ Kirchenverfassung: II, 5). Innerpolitisch wichtig wurden die Regierungen Rotharis (Gesetzbuch: Edictum Rothari, 643) und Liutprands (712—744). Die weitergehenden Eroberungsabsichten der L. scheiterten an dem Widerstande der Päpste. Sie hetzten die Herzöge gegen den König und zogen bereits Karl Martell in die Verhältnisse herein; Rom sollte nicht langobardisch werden. Auf Veranlassung ¶ Stephans II zog Pippin (¶ Franken) 754 und 756 gegen Aistulf, während ¶ Hadrian I dann ¶ Karl den Großen 774 gegen Desiderius zu Hilfe rief. Damit hörte das L.reich als selbständiger Staat auf; Oberitalien wurde fränkisch, während die Romagna, Aemilia und die Pentapolis als Kirchenstaat den Grund zur weltlichen Herrschaft der Päpste legten. Auch die langobardischen Herzogtümer in Mittelitalien büßten allmählich ihre Selbständigkeit ein. Monumentale Erinnerungen langobardischen Stiles bietet noch heute das nördliche Venetien (Friaul, Udine). Geschichte (bis 744) und Sagenschatz der L. verdanken wir dem über den Unter-

gang seines Volkes trauernden ¶ Paulus Diaconus.

MG SS rer. Langob. et Ital. saec. 6—9, 1878; Gesetze in MG LL IV; — Felix Dahn: Langobardische Studien I, 1876; — Derſ.: Urgeſchichte der germaniſchen und romaniſchen Völker IV, 1889; — L. M. Hartmann: Geſchichte Italiens im Mittelalter II 1, 1900; — H v. Schubert: Staat und Kirche in den arianiſchen Königreichen, 1912; — RE³ XI, S. 271 ff; XXIV, S. 7. **Wiegand.**

Langton, Stephan († 1228), wohl ein Nordengländer, Profeſſor der Theologie in Paris, 1206 zum Kardinalprieſter von S. Chryſogonus von ſeinem Studiengenoſſen ¶ Innozenz III ernannt und bei einer zwieſpältigen Biſchofswahl von dieſem gegen den Willen König Johanns ohne Land 1207 zum Erzbiſchof von Canterbury erhoben. Johann erkannte ihn erſt 1213 an; aber L. ſtand auf ſeiten der Geiſtlichkeit und des Adels, die von Johann die Magna Charta von 1215 erzwangen (¶ England, 1 b). Da er die hierfür tätigen Barone nicht bannte, wurde er von Innozenz ſeines Amtes enthoben; erſt nach deſſen Tode kehrte er in dasſelbe zurück und blieb ein treuer Anhänger der engliſchen Verfaſſung. Man fängt jetzt erſt an, ſeine wiſſenſchaftliche Hinterlaſſenſchaft zu unterſuchen. Von ihm ſtammt die ¶ Kapitel- und Verseinteilung in der Vulgata.

RE³ IX, S. 118 f; — Potthaſt I, 1874, Nr. 2937 bis 2940. 3120. 3126. 3167. 3225; — F. M. Powicke: St. L. (Ford Lectures), Oxford 1928; — DNB XXXII, S. 122 ff; — Cath Enc. VIII, S. 791 ff; — Ue II, 1928¹¹, S. 280. 712. **G. Ficker.**

Languet, Hubert (1518—81), franzöſiſcher Publiziſt und Diplomat, * in Vitteaux (Bourgogne). Wohl in Deutſchland unter dem Einfluß von J. ¶ Camerarius für den Proteſtantismus gewonnen, ſtand er ſeit 1549 in engem Verkehr mit ¶ Melanchthon, auf deſſen Empfehlung er als diplomatiſcher Agent in den Dienſt des kurſächſiſchen Hofes trat. Seine Briefe und Berichte von den Höfen in Paris, Wien, Prag, den Niederlanden ſind eine Quelle erſten Ranges für die Kenntnis der äußeren Politik und der kirchlichen Streitigkeiten innerhalb des deutſchen Proteſtantismus. Während eines Aufenthalts in ſeiner Heimat entging er mit Mühe den Greueln der Bartholomäusnacht (¶ Frankreich, 4 a). Seine letzten Lebensjahre verbrachte der Vielgereiſte in der Umgebung Wilhelms von Oranien, nachdem ihm die Streitigkeiten zwiſchen Lutheranern und Reformierten den Aufenthalt in Deutſchland verbittert hatten.

L. gilt als Verfaſſer der in alle Sprachen überſetzten Schrift Vindiciae contra tyrannos sive de Principis in populum, populique in Principem legitima potestate, 1579, die u. a. auch ¶ Duplеſſis-Mornay zugeſchrieben wird. — Briefe und Berichte L.s bei T. B. Ludovicus: Arcana seculi XVI: H. L. Epistolae secretae ad principem suum Augustum, Saxoniae ducem, 1669; H. L. Epistolae politicae et historicae ad Ph. Sydnaeum, 1633; Epistolae ad J. Camerarium, 1646; Décades tres epistolarum H. L., 1702. — Ueber L. vgl. Ph. de la Mare: Vita H. L., 1700; — H. Chevreuil: H. L., 1856; — O. Scholz: H. L. als kurſächſiſcher Berichterſtatter und Geſandter in Frankreich 1560—72, 1875; — La France protestante VI, S. 264 ff; — RE³ XI, S. 274 ff. **Lachenmann.**

Lanier, Sidney (1842—81), amerikaniſcher Dichter, * in Georgia, hugenottiſcher Abſtammung, ſtudierte auf dem Oglethorpe College, nahm auf der ſüdlichen Seite am Revolutionskrieg Anteil und ſchlug ſich nach demſelben als Kaufmann, Lehrer, Muſiker, Rechtsanwalt durch, um endlich 1879 als Dozent der engliſchen Literatur an der John Hopkins Univerſität zu landen. Jahrelang litt er an der Auszehrung und aus dieſen Jahren ſtammen ſeine beſten Gedichte, ſo ſein „Into the woods my Master went“.

Aus ſeinem Nachlaß hrsg.: The Science of English Verse, 1882; Shakespeare and his Forerunners, 1902; Letters of S. L., 1866—81, edited by H. W. Lanier, 1904. **Haupt.**

Lanze, heilige (Joh 19 $_{31}$), angeblich während des erſten Kreuzzugs nach der Eroberung von Antiochien (¶ Kreuzzüge, 2) aufgefunden. Die Begeiſterung des Heeres über dies Wunder führte zur Eroberung der Zitadelle. Provencalen blieben der h. L. treu, während die Normannen bald an der Echtheit zweifelten. Auf ihren weiteren Wanderungen ſind Spitze und Schaft auseinandergeraten, erſtere verloren. Außer dieſen Reliquien findet ſich unter den deutſchen Reichsheiligtümern noch eine zweite h. L., die am Freitag nach der Oſteroktav, dem „Speerfreitag“, „Heiltumfeſt“, der „Wehrfeier“, verehrt wurde. — Unter den liturgiſchen Geräten der Griechen gibt es eine h. L. zur Zerteilung der Opferbrote.

KL² VII, S. 1419 ff; — A. Hofmeiſter: Die h. L. ein Abzeichen des alten Reichs, 1908. **W. E. Schmidt.**

Laodicenerbrief. In vielen Vulgata-Handſchriften, auch ſchon vereinzelt in der Itala, und ſodann in böhmiſchen, engliſchen und deutſchen Bibelkodizes und -drucken (z. B. Wormſer Bibel 1529) findet ſich ein Brief des Paulus an die Laodicener, der ſpäteſtens im 4. Jhd. entſtanden ſein muß. Das kurze Schriftſtück, für das ſich griechiſche Urſprache nur vermuten, nicht jedoch nachweiſen läßt, beſteht eigentlich nur aus einer Folge pauliniſcher Wendungen und Redensarten, die in der Mehrzahl aus Phil, daneben aus Gal ſtammen. Das trug dem Brief immer wieder das Urteil ein, es ſei das ſtümperhafte und gedankenarme Ergebnis eines Verſuchs, das Schreiben des Paulus an die Gemeinde von Laodicea, das es nach Kol 4 $_{16}$ wirklich gegeben hat, der Chriſtenheit wiederzuſchenken. Demgegenüber hat neuerdings Ad. v. Harnack die Annahme vertreten, der L. wäre eine bewußte marcionitiſche Fälſchung aus den Jahren 160—190. Allerdings nicht von ¶ Marcion ſelbſt, dem der kanoniſche Eph als L. galt (Tertullian, Adv. Marcionem V, 11. 17), wohl aber von einem Schüler, der bezüglich der Empfänger des Eph die kirchliche Auffaſſung teilte und daher in der Lage war, auf Grund von Kol 4 $_{16}$ einen eigenen L. zu erfinden, „der heimlich marcionitiſche Lehren zum Ausdruck bringen und auch bei den kath. Chriſten Anerkennung finden ſollte.“ Zugunſten ſeiner Auffaſſung kann ſich v. Harnack auf das ¶ Muratoriſche Fragment 63—65 berufen, wo die Rede iſt von „einem Brief an die Laodicener und einem anderen an die Alexandriner, auf des Paulus Namen gefälſcht für die Sekte des Marcion.“ Aber da der Fragmentiſt nach 81—85 nur eine ziemlich nebelhafte Kenntnis von dem marcionitiſchen Schrifttum zu beſitzen ſcheint, anderſeits die marcionitiſche Färbung des Schreibens wohl nicht von jedem ſo deutlich empfunden wird, wie von v. Harnack, bleiben Zweifel übrig.

R. Anger: Ueber den L., 1843; — J. B. Lightfoot: St. Pauls Epistles to the Colossians and to Philemon, 1897, S. 279 ff; — Th. Zahn: Geſchichte des ntlichen Kanons II 2, 1892, S. 566 ff; — A. v. Harnack: SAB 1923, S. 235 ff; — Derſ.: Marcion, (1920) 1924², S. 172 f. 134* ff; — Deutſcher Text bei Ed. Hennecke: Ntliche Apokryphen, (1904) 1924², S. 150 f. **W. Bauer.**

Laotſe iſt der Begründer der taoiſtiſchen Lehre in China (¶ Taoismus; ¶ China: II, 4). Ueber L. und ſein Leben wiſſen wir nicht viel, da er während ſeines Lebens wenig Beachtung fand; daher hat ſich die Legende auch bald ſeiner Perſon bemächtigt. Nach der allgemeinen Annahme iſt L. 604 v. Chr. im Staate Tſch'u im Orte K'iu-jên geboren, der dem

heutigen Lu-i-hsien in Kuei-tê-fu an der Grenze von Honan und Anhui entspricht. Sein Familienname war Li, sein Rufname Oerl und sein Mannesname Po-yang. L. bedeutet „der alte Weise". Sein posthumer Ehrenname ist Lao-Tan. Das Geschichtswerk des Sze-ma Ts'ien (das „Schikî", die historischen Memoiren) berichtet, daß L. Archivar in Loyang, der Reichshauptstadt der Tschoudynastie gewesen ist. Dabei wird auch die Begegnung mit ¶ Konfuzius erwähnt, als dieser zum Studium der alten Riten und Gebräuche dorthin gekommen war. Offenbar handelt es sich hier um eine taoistische Erfindung, die auf Tschuangtse zurückgeht. L. lebte in Zurückgezogenheit, nichts gebend auf Ruhm und Ansehen. Als er den Untergang der Tschoudynastie als unvermeidlich erkannte, soll er sich aus der Hauptstadt ins Gebirge zurückgezogen haben, wo ihn der Grenzbefehlshaber Yin-hsi gebeten habe, seine Lehre niederzuschreiben. Daraufhin habe L. sein berühmtes Tao-Tê-King, das „Buch vom Tao und seinem Wirken" verfaßt. L.s Ende blieb unbekannt. Das Tao-Tê-King ist ein metaphysisch-ethischer Traktat in aphoristischer, oft recht dunkler Form, dessen kurze rhythmische Sätze eine Spruchweisheit, aber keine systematische Lehre geben. Inhaltlich und sprachlich gehört das Buch zu den tiefsinnigsten und schwerverständlichen Erzeugnissen chinesischen Geistes, ja nach Rémusat und Dvořák zu dem Höchsten, was im Orient und Occident zustande gebracht worden sei. Ueber L.s Lehre s. ¶ Taoismus. Das Buch ist unzählige Male übersetzt worden, aber zumeist ohne genügende Sprach- und Sachkenntnis.

St. Julien: Livre de la voie et de la vertu, Paris 1841; — P. Carus: Lao Tze's Tao Tehking, Chicago 1898. 1903; — V. v. Strauß: Lao tse's Tao Teking, 1870 (Neudruck der Asia Major, 1924); — R. Wilhelm: Laotse. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, (1911) 1919[5]; — A. Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, 1927, S. 249 bis 284; — R. Dvořák: Chinas Religionen II. Lao Tsi und seine Lehre, 1903; — R. Wilhelm: Lao-Tse und der Taoismus, 1925. **Erich Schmitt.**

de La Peyrère, Isaac (1594—1676), * zu Bordeaux, berühmt durch sein 1655 zunächst ohne Namen erschienenes Buch Praeadamitae sive exercitatio super versibus 12, 13 et 14 capitis V epistolae D. Pauli ad Romanos, worin er aus den genannten Versen die Lehre ableitete, daß vor Adam als dem Stammvater des Judenvolkes schon Menschen als die Stammväter der Heiden gelebt hätten. Auf diese Lehre, die auch gewisse Schwierigkeiten der Urgeschichte in Gen lösen sollte, baute er ein ganzes Systema theologicum (I, 1655) auf, worin er zwischen einem voradamitischen „naturalen" und einem nachadamitischen „legalen" Zustand unterschied. Sein Buch, das auch Zweifel am mosaischen Ursprung des Pentateuchs (¶ Mosesbücher) zum Ausdruck brachte, wurde in Paris verbrannt, er selber in Brüssel eingekerkert. Durch den Prinzen von Condé befreit, begab er sich nach Rom, um vor dem Papst seine Lehre zugleich mit seinem calvinistischen Glauben zu widerrufen. † bei den Vätern des Oratoriums in Paris.

Vf. ferner Epistola ad Philotimum, qua exponit rationes, propter quas ejuraverit sectam Calvini ... et librum de Praeadamitis, 1658. — Vgl. Gustav Frank: Geschichte der protestantischen Theologie II, 1865, S. 67 ff; — H. Holzinger: Einleitung in den Hexateuch, 1893, S. 34 f. **Bertholet.**

Laplace, Pierre Simon, Marquis de (1749 bis 1827), berühmter französischer Mathematiker und Astronom, ist der Bahnbrecher der konsequent mathematisch-mechanischen Richtung der astronomischen, wie überhaupt der Naturforschung, welche das 19. Jhd. beherrscht hat. „Eine Intelligenz, welche für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kännte ... und die entsprechende Lage der Wesen ..., (vermöchte) ... in ein und derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des geringsten Atoms zusammenzufassen; nichts würde für sie unsicher sein, und Zukunft und Vergangenheit würden vor ihrem Auge gegenwärtig sein." Denselben Geist atmet seine bekannte Theorie der Kosmogonie (¶ Entwicklung: I, 3).

Exposition du système du monde, 1796, deutsch 1797 (gemeinverständlich). — Ueber L. vgl. Fourier: Mémoires de l'Academie de l'Institut de France T. X, 1831; — Merlieux: Nouvelle biographie générale T. XXIX, 1859; — F. Arago: Oeuvres complètes T. III, 1855, S. 456 ff; — H. Andoyer: L'oeuvre scientifique de L., 1922. **Titius.**

Lardner, Nathanael (1684—1768), englischer Dissentertheologe, 1713—21 als Erzieher viel auf Reisen in Frankreich, Belgien und Holland, 1729—51 Hilfsprediger in London. 1751 gab er körperlichen Leidens halber die Stelle auf und beschäftigte sich ganz mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten. — Mit ¶ Clarke zusammen vertritt er unter der Herrschaft des englischen Deismus einen rationalistischen Supranaturalismus. Trotz völliger Anerkennung der Vernunft tritt er energisch für die geoffenbarte Religion ein. In dogmatischer Beziehung (Logoslehre) kann er freilich sich auch nicht völlig vom Zeitgeist emanzipieren. Sein Hauptwerk aber, „The credibility of the gospel history", 17 Bde., 1727—57, ist ein großes Kampfunternehmen gegen die Deisten auf dem Felde der Geschichte, vornehmlich gegen ¶ Tolands „Amyntor", — einer der ersten Versuche einer historisch-kritischen Einleitung in das NT. — ¶ Deismus: III, 2 d.

The works of N. L. with a life by Dr. Köppis, 10 vol., 1838; — RE[3] XI, S. 288 ff. † **Bauke.**

Larfeld, Wilhelm (1858—1929), evg. Theologe und klassischer Philologe, * zu Neukirchen, Kreis Mörs, 1886—1920 Oberlehrer und Studienrat in Krefeld und Remscheid, 1920 ao. Prof. in Bonn.

Vf. u. a.: Handbuch der griechischen Epigraphik, 1902/07; Griechische Epigraphik, 1914; Griechisch-deutsche, Griechische und deutsche Synopse der vier nt.lichen Evangelien, 1911; Die beiden Johannes von Ephesus, 1914; Kirchengeschichte Rheinlands und Westfalens, 1919; Die nt.lichen Evangelien, nach Eigenart und Abhängigkeit untersucht, 1925. **A. Meyer.**

La Rochefoucauld, Franz VI, Herzog von (1613 bis 1680), französischer Moralist, trat früh in die Armee ein, wurde in die Intriguen des Hofes gegen Richelieu, später gegen Mazarin (¶ Frankreich, 4) verwickelt, bis schließlich eine schwere Verwundung seiner militärischen Laufbahn ein Ende machte. In der zweiten Periode seines Lebens lebte er, körperlich gebrochen und infolge des Bürgerkrieges fast völlig ruiniert, in Paris in der friedlichen Luft des literarischen Salons, im Umgang mit den geistreichsten Männern und Frauen (Mad. La Fayette und Sévigné) der Zeit. Ohne zunächst die Absicht zu haben, ein Buch zu schreiben, begann er eine Reihe von „Maximen" zu formulieren, in denen er ein treues Bild der menschlichen Vorurteile und Leidenschaften entwarf. Ob er dabei den Eigennutz als alleiniges Motiv aller Handlungen aufstellen wollte, ist zu bezweifeln; denn die von ihm gegebene Sittenschilderung bestreitet Dasein und Wert der Tugend nicht, setzt ihre Bedeutung nur beträchtlich herab. Eine geringe Neigung zum (theoretischen) Materialismus ist dagegen den „Maximen" nicht abzusprechen. Diese „Reflexions ou Sentences et Maximes morales" (1665), wie der vollständige Titel lautet, sind nicht nur ein kulturgeschichtliches Dokument, sondern auch ein stilistisches Meisterwerk. Sein

wechselvolles Leben beschreibt L. in den „Mémoires" (Köln 1662; beste Ausgabe von Renouard 1817). Der Einfluß L.s auf die Ideenwelt der Aufklärung ist groß: insbesondere ist die literarische Abhängigkeit der ¶ Enzyklopädisten von L. nicht zu verkennen.

Oeuvres de L., 3 Bde., hrsg. von Gilbert und Gourbault, 1868 ff; — Uebersetzung der Maximen von Hörlet bei Reclam. — Ueber L. R. vgl. Bourdeau: L., 1895; — H. G. Rahstede: Studien zu L.s Leben und Werken, 1888; — F. Lotheißen: Geschichte der französischen Literatur im 17. Jhd., 1883. **Buchenau.**

Larsen, Morten, evg. Theologe, * 1851 in Läsö, 1881—85 Pastor an der dänisch-norwegischen Gemeinde in Paris, 1885—87 Lehrer an der Hochschule (Hoiskole) in Aebeltofte in Jütland, seit 1887 Pastor an der Wahlgemeinde, später freien Gemeinde in Holstebro (Jütland). Fruchtbarer Erbauungsschriftsteller. Als Mitglied des Kirchenausschusses Kämpfer für eine freie Gemeindebildung in der Volkskirche, auch Teilnehmer an der Arbeit an der „Gemeindeschule" (Menighedskolen) auf Liselund.

Vf. u. a.: Lov og Evangelium, 1899; Brändende Spörgsmaal i Nutiden I, II, 1901; III (Kultur og Kristendom), 1903; Ud af Fangenskabet, 1908; Om kristelige Autoritets Art og Vaesen, En Opvaagnen, 2 Bde., 1912/13; Kirkepolitiske Spoergsmaali Nutiden, Livstanker I, 4 Bde., 1918 ff; J. Skumrigen, 1927; Vejen ind, hvor Dagen gryr, 1928. **Adamsen.**

La Salette, Wallfahrtsort in der Diözese Grenoble, verdankt seiner Berühmtheit einer angeblichen Erscheinung der hl. Maria, die am 19. Sept. 1846 vor zwei Hirtenkindern als „schöne Dame" sich zeigte und wegen der Entheiligung des Sonntags, der Verachtung des Gottesdienstes und der Fastengebote ernste Strafgerichte über Frankreich in Aussicht stellte. Nach anfänglichem Sträuben gestattete der Bischof von Grenoble 1853 den Kultus „Unserer lieben Frau von L. S.", nachdem schon 1852 der Grundstein zu einem großen romanischen Dom auf dem Berg der Erscheinung gelegt worden war. Aus Anlaß der Vollendung der Wallfahrtskirche hat Leo XIII die Andacht zu Unserer lieben Frau von L. S. von neuem empfohlen, der Kirche den Rang einer Basilika verliehen und die feierliche Krönung der Muttergottesstatue genehmigt. Den Dienst an der Wallfahrtskirche besorgt eine Kongregation von Missionspriestern, die Pflege der Pilger die Genossenschaft der Schwestern Unsrer lieben Frau von L. S. Das Aufkommen von ¶ Lourdes hat der Anziehungskraft von L. S. großen Abbruch getan (¶ Wallfahrt usw.: II).

P. Rousselot: La vérité sur l'événement de L., 1848 (deutsch 1848); — K. Geiger: L., eine Wunderstätte des 19. Jhd.s, 1892. **Lachenmann.**

de La Salle, Jean Baptiste (1651—1719), kath. Pädagoge, * in Reims, seit 1678 Kanonikus dortselbst, wo er 1681 nach dem Vorbild der dort dem Unterricht armer Mädchen sich widmenden Schwestern vom Kinde Jesu Lehrer mehrerer Elementarschulen zu einer religiösen Genossenschaft zusammenfaßte (¶ Schulbrüder). Stellte L. deren Noviziat (1691 in Vaugirard bei Paris, 1705 nach Rouen verlegt) in den Dienst der Heranbildung von Ordenslehrern für städtische Schulen, so gründete er 1684 ein Schullehrerseminar zur Ausbildung von weltlichen Lehrern für Dorfschulen. L. hat aber nicht nur in der Geschichte der Lehrerbildung (¶ Lehrer usw., 1 b) einen hervorragenden Platz, sondern bildet durch die Gründung seiner Pariser Gewerbeschule (Sonntagsschule für Lehrlinge und jugendliche Arbeiter, 1699) auch eine Parallele zu der damaligen deutschen technischen und realistischen Schulbewegung (¶ Fachschulen, 2). Endlich ist auch seine Gründung einer Besserungsanstalt für Knaben und jugendliche Verbrecher in Rouen, seiner letzten Wirkungsstätte, zu nennen. Seine pädagogische Methode (Betonung der Muttersprache, gemeinsamer Unterricht der ganzen Klasse u. a.) entspricht den Forderungen der zeitgenössischen fortschrittlichen Pädagogik. 1888 selig-, 1900 heiliggesprochen.

Vf. Erbauungsschriften und pädagogische Schriften; u. a.: Les règles de la bienséance et de la civilité chrétiennes, 1695; Les devoirs du chrétien, 1703; Conduite des écoles, 1717. — Ueber L. vgl. RE³ IX, S. 58 f; XXIII, S. 684 (Ignorantins); — CathEnc. VIII, S. 444 ff; — J. Guibert: L'histoire de St. J. B. de L. S., (1900) 1901²; — B. Dillinger: Der hl. J. B. de L. S. als Pädagog, 1906; — F. Speil: J. B. de L. S. und seine Stiftung, 1907; — F. Brug: Der hl. J. de L. S. und seine pädagogische Stiftung, 1919. — Weiteres bei ¶ Schulbrüder. **Zscharnack.**

v. Lasaulx, Amalie (1815—72), * zu Koblenz, Schwester des Münchener Altertumsforschers Ernst v. L. (1805—61), seit 1840 (als Schwester Augustine) Borromäerin, seit 1849 Oberin des Johannes-Hospitals in Bonn, befreundet mit ¶ Hilgers und Cl. Th. ¶ Perthes. Sie wurde wegen Widerstands gegen die Dogmen von der ¶ Unbefleckten Empfängnis und von der ¶ Infallibilität des Papstes 1871 abgesetzt, mußte ihr Hospital verlassen, und, als sie in Vallendar starb, wurde noch die Leiche des Ordenskleides beraubt; ¶ Reusch hielt die Trauerfeier.

Die (ohne Verfassernamen erschienenen, von Christine von Hoiningen-Huene verfaßten) Erinnerungen an A. v. L. (1878, 1891⁴) sind wohl das packendste Dokument innerer Kämpfe, in denen sich gebildete deutsche Katholiken vor, während und nach dem Vatikanum befanden. — Vgl. J. H. Reinkens: A. v. L., 1878. **Mulert.**

de Las Casas, Fray Bartolomé (1474 bis 1566), hat, seitdem er 1502 zum ersten Male nach Westindien gekommen war, die mißhandelten und verfolgten ¶ Indianer in ihren Menschenrechten zu schützen getrachtet. 1510 in San Domingo als der erste in der Neuen Welt zum Priester geweiht, 1523 daselbst dem Dominikanerorden beigetreten, hat er unermüdlich in Westindien, seit 1544 auch in Mexiko, wo er sich das ärmste Bistum Chiapa übertragen ließ, für seine Schützlinge, selbst unter Verhängung kirchlicher Strafen gegen deren Ausbeuter, gesorgt. Die spanischen Könige Ferdinand und Karl V sowie der Reichsverweser Ximenes, unterstützten ihn dabei durch Vollmachten. Eine Bulle Pauls III erklärte 1537 die Indianer für fähig zur Annahme des Glaubens und untersagte darum, sie zu Sklaven zu machen oder sie zu berauben. Gewann L. C. so einerseits das Vertrauen der Indianer, so fand er anderseits heftigsten Widerstand der Ausbeuter, ja er wurde schwer verdächtigt, z. B. in der Schrift des Sepulveda de iustis belli causis. Um sich dagegen in Wort und Schrift zu verteidigen, zugleich auch um in Europa für seine Schutzbefohlenen weiter zu wirken, kehrte L. C. 1547 in die Heimat zurück.

Vf. 1552—61 seine Historia de las Indias, die bis 1520 reicht. — Neben spanischen Biographien vgl. die von A. Helps: The Life of Las Casas, the Apostle of the Indies, 1868²; — R. Baumstark: de las Casas, 1879; — RE³ XI, S. 289 f. **Glaue.**

Lasitius (Lasicki), Johann (1534—1600), reformierter Pole, 1557 ff Student in der Schweiz, 1561—80 Präzeptor und Begleiter polnischer Barone auf ihren Studienfahrten, schließlich Lehrer in Bartschin und in Litauen. L. war ein Freund der Schweizer Theologen, warmer Lobredner der böhmischen ¶ Brüderunität, Kirchen- und Profanhistoriker. Seine Geschichte der böhmischen Brüder, deren achtes Buch

¶ Comenius 1649 herausgegeben hat, verwertet des ¶ Camerarius Historica narratio und handschriftliches Material; sie erfreute sich einst besonderer Schätzung.

Th. Wotschke: J. L. (Zeitschrift für slawische Philologie, 1925); — Derſ.: Briefwechsel der Schweizer mit den Polen, 1908; — RE³ XI, S. 291 f. **Wotschke.**

Lask, Emil (1875—1915), Philosoph, seit 1910 Professor in Heidelberg, Schüler ¶ Windelbands, unternimmt die Fortbildung der Logik in eine Metaphysik des Erkennens, die das Uebersinnliche und das Geltende unterscheidet. Von ¶ Plotin, ¶ Bergson und ¶ Simmel gehen Gedankenlinien zu L., dessen philosophische Tendenz mit ¶ Rickert und ¶ Kühnemann parallel läuft. Die Fortführung von L.s Philosophie wäre in der Neubildung des deutschen Idealismus eine entscheidende Ausgleichsform geworden.

Werke: Rechtsphilosophie, 1905; Logik der Philosophie, 1911; Ges. Schriften, hrsg. von E. Herrigel, 3 Bde., 1923—24. — Vgl. Fr. Kreis: L.s Logik der Philosophie (Logos 10, 1922, S. 227 ff); — E. Herrigel: L.s Wertsystem (Logos 12, 1923, S. 100 ff); — A. Titius: ThLZ 1925, S. 402 f. **Bornhausen.**

Laskaratos, Andreas (1811—1901), religiöser Aufklärer und Satiriker in Griechenland, der den größten Teil seines Lebens in seinem Geburtsort Kephallonia zubrachte. Auf sein erstes Gedicht „Meine Geburt" folgte das Epos „Lixuri" und dann sein bestes und aufsehenerregendes Werk „Die Geheimnisse von Kephallonia" (1856), in dem er den Formalismus kirchlich-religiöser Bräuche wie Fasten, Horen, Klosterwallfahrten, Wunderglauben der orthodoxanatolischen Kirche geißelte. Als er 1859 seine (bis 1868 bestehende) satirische Zeitschrift „Αυχνος" herauszugeben begann, wurde er 1860 exkommuniziert und ging ins Ausland. Nach der Rückkehr veröffentlichte er eine Satire auf seine Exkommunikation und zahlreiche Gedichte, sowie nach Theophrasts Muster Charakterschilderungen unter dem Titel „Ἴδιοι ὁ ἄνθρωποι" (1886). Die Exkommunikation wurde vor seinem Tode aufgehoben. **Beth.**

Lasker-Schüler, Else, Dichterin. * 1876 in Elberfeld, lebt in Berlin. Jüdin, die auch innerlich völlig im Orient heimisch ist. In enger Freundschaft u. a. mit Peter ¶ Hille, dessen Gestalt sie ins Legendäre erhebt. Von ¶ Romantik und ¶ Expressionismus bestimmt, dichtet sie bald in strahlender, jauchzender Kindlichkeit, bald in der Müdigkeit „des Blutes verbannter Jahrtausende". Alle Werke sind Selbstbekenntnisse; wo sie Typisches geben, von höchstem Wert, wo nicht, verkrampft und grotesk wie auch viele ihrer Zeichnungen. Sich selbst und andere übersteigert sie oft in unwirkliche Schönheit oder Güte, Pracht oder Macht; z. B. „Die Nächte der Tino von Bagdad", 1919, und „Der Malik, eine Kaisergeschichte", 1919. Der Menschenvergötterung kommt sie da oft nahe; immerhin ist es doch ein Unirdisches, das sie in den Menschen oder durch sie hindurch erlebt. Jedenfalls fühlt sie die Gott-Losigkeit und das Gott-Verlangen einer ganzen Zeit mit. Wahre Kleinodien sind in ihrer rhythmisch und klanglich aufs feinste ausgebildeten Lyrik Liebeslieder, Porträts, auch religiöse Gedichte: „Hebräische Balladen", 1920, von den stolzen Gestalten ihres Volkes, das zu Gott schreit, und „Die Kuppel", 1920. Geistvoll und verstiegen sind die „Essays", kleine Aufsätze über Zeitgenossen.

Gesammelte Werke bei Paul Cassirer. Religiöse Gedichte auch in „Brücken zum Ewigen", hrsg. von Knevels, 1929². — Vgl. A. Soergel: Dichtung und Dichter der Zeit, Neue Folge, 1925. **Knevels.**

Laski (oder a Lasco), Johannes (1499 bis 1560), Neffe des gleichnamigen Gnesener Erzbischofs, 1524 in Basel Schüler des ¶ Erasmus, dessen Bibliothek er auch erwarb, 1527 Propst von Gnesen. 1538 ging er nach den Niederlanden, schloß sich der Reformation an, suchte sich aber noch Anfang 1542 durch einen etwas zweideutigen Eid kirchliche Pfründen zu wahren. In demselben Jahre übernahm er die Leitung der Kirche von Friesland in Emden, das er zum Nordischen Genf umgestaltete (Emdener Katechismus 1546). Durch das ¶ Interim vertrieben, wurde er in London Pfarrer der wallonischen Fremdengemeinde, für die er ein Glaubensbekenntnis und eine Kirchenordnung aufstellte. Mit seiner Gemeinde mußte er 1553 vor der blutigen Maria flüchten und ließ sich, auch in Warnemünde, Rostock, Lübeck und Hamburg von lutherischen Eiferern bedrängt, schließlich in Frankfurt a. M. nieder. Von hier folgte er 1556 einem Rufe in die Heimat. Drei Jahre hat er ihr noch dienen können, Synoden, Konvente gehalten, eifrig, freilich auch erfolglos an einem Zusammenschluß aller Evangelischen (¶ Polen) gearbeitet. Bei aller Anerkennung seiner Verdienste kann er doch nicht der Reformator Polens genannt werden. — Anfänglich von ¶ Zwingli bestimmt, näherte er sich später ¶ Calvin, ohne doch dessen Prädestinationslehre zu teilen. Seine Kirchenordnungen (¶ Gemeinde: II, 1) und Liturgien sind noch heute wertvoll.

H. Dalton: J. a L., 1881; — Derſ.: Lasciana, 1898; — Derſ.: Miszellaneen zur Geschichte der evg. Kirche in Rußland, 1905; — K. Hein: Sakramentslehre des J. a L., 1904; — G. Naunin: Die Kirchenordnungen des J. L. (DZKR 1909); — Th. Wotschke: Zum Lebensbilde L.s (ARG 1911); — J. Filajek: Legenda o J. Laskim (Reformacja w Polsce, 1922); — RE³ XI, S. 292 ff. **Wotschke.**

Lassalle, Ferdinand (1825—1864), Vertreter des ¶ Sozialismus, Begründer der deutschen Arbeiterbewegung. Als Sozialphilosoph Junghegelianer, aber auch von ¶ Fichte (Nationalstaatsidee, Staatssozialismus) beeinflußt, als Sozialökonom abhängig von ¶ Ricardo, Karl ¶ Marx und ¶ Rodbertus, vertrat er im Gegensatz zu Marx eine idealistische (nicht materialistische), nationale (nicht internationale), staatsfreundliche (nicht staatsfeindliche) Auffassung. Zugleich war er der schärfste Gegner der liberalen Staatsauffassung, d. h. der Beschränkung des Staates auf den Schutz nach innen und außen (des „Nachtwächtergedankens"; ¶ Liberalismus: I, 3) und der Nichteinmischung in die wirtschaftlich-sozialen Verhältnisse. Ausgehend vom sogenannten „ehernen Lohngesetz", nach dem in der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung der Arbeitslohn das zur Lebenserhaltung und Fortpflanzung gewohnheitsmäßig erforderliche Mindestmaß nicht dauernd überschreiten kann (¶ Lohn: I, 2), verwarf er die vom Liberalismus (¶ Schulze-Delitzsch) empfohlenen Konsumgenossenschaften als unbrauchbar für die Hebung der Lage der Arbeiterklasse und forderte an Stelle solcher Selbsthilfe Umgestaltung der Wirtschaftsverfassung durch Schaffung von Arbeiter-Produktivgenossenschaften mit Staatsmitteln (¶ Genossenschaften, 3 c). Sein Weg zur Erreichung dieses Ziels ist: Erzwingung des allgemeinen gleichen und geheimen Wahlrechts; mit dessen Hilfe Eroberung der Macht im Staate durch die Arbeiterklasse; endlich Verwirklichung des Sozialismus durch den von der Arbeiterklasse beherrschten Nationalstaat. Zur Durchführung seines Programms gründete er 1863 den „Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein", der nach seinem Tode bald von der marxistischen Arbeiterbewegung überflügelt wurde und 1875 in dieser aufging.

Ges. Werke: Reden und Schriften, hrsg. von E. Bernstein, 1892 ff; Briefe an K. Marx und Fr. Engels, 1902; Nach-

gelassene Briefe und Schriften, hrsg. von G. Mayer, 1921 ff. — Ueber L. vgl. E. Bernstein: F. L. und seine Bedeutung für die Arbeiterklasse, 1904; — G. Brandes: F. L., (1877) 1900⁴; — B. Harms: F. L. und seine Bedeutung für die deutsche Sozialdemokratie, 1909; — G. Mayer: L. als Sozialökonom, 1894; — H. Oncken: L., (1904) 1920³. **G. Jahn.**

Lassenius, Johann (1636—92), evg. Kirchenliederdichter, * zu Waldau in Pommern. Nach ausgedehnten Reisen als Hofmeister eines Danziger Patriziersohnes und hernach zweier Prinzen und schicksalsreichem Leben (er wurde u. a. als Gegner der Jesuiten auf deren Betreiben bei Donauwörth gefangen genommen und bis an die ungarische Südgrenze verschleppt, wo er mit knapper Not dem Schicksal entging, als Sklave in die Türkei verkauft zu werden), wurde L. 1669 wieder Hofprediger des Grafen Ranzau zu Brennstädt, 1676 deutscher Hofprediger in Kopenhagen und bald auch Professor der Theologie, sowie Konsistorialrat daselbst. Von seinen Liedern begegnet zumeist: „Auf, auf, ihr meine Lieder."

E. E. Koch³ V, S. 536 ff; — ADB XVII, S. 788 ff; — Carstens: Erinnerung an L. (Beweis des Glaubens XII, 1876, S. 449 ff). **Paul.**

Lasserre, Henri (1828—1900), kath. Schriftsteller, * in Carlux (Dep. Dordogne), wurde nach dem Studium der Rechte Journalist in Paris. 1862 durch Lourdes-Wasser von einem Augenleiden befreit, widmete er fortan seine Feder der Verherrlichung der Wallfahrt nach ¶ Lourdes. Durch seinen zähen, aber erfolglosen Protest gegen die von der Kongregation der „Väter der Grotte" betriebene Wunderindustrie zog er sich die erbitterte Feindschaft der jesuitischen Gönner der Mönche zu: 1887 kam seine Uebersetzung der Evangelien, die mit erzbischöflicher Druckerlaubnis und den Empfehlungen von etwa 30 Kardinälen und Bischöfen erschienen war, auf den Index. Die Enthüllungen über das Treiben der Mönche in Lourdes (in seiner Biographie des Pfarrers Peyramale von Lourdes) entfesselten noch einmal die Feindschaft seiner Gegner.

Vf. u. a.: L'esprit et la chair, 1859; L'Evangile selon Renan, 1863; Notre Dame de Lourdes, 1868; Les saints Evangiles, traduction nouvelle, 1887; Le curé de Lourdes: Mgr. Peyramale, 1897, deutsch 1899. — Ueber L. vgl. L. Colin: H. L., 1901; — Pers.: Pages effeuillées 1870—1909, 1909; — A. Houtin: La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle, 1902, S. 123 ff. **Lachenmann.**

di Lasso, Orlando (Roland de Lâtre, Orl. Lassus; 1530/32—94), * zu Mons im Hennegau, 1553 Laterankapellmeister in Rom, 1556 von Antwerpen her nach München berufen, wo er als Hofkomponist Herzog Albrechts V von Bayern weitesten Einfluß auf die europäische Musik entfaltete (¶ Musik: III). Die Zahl seiner erhaltenen Tonwerke übersteigt 2000 (Ges. Ausg. von Haberl und Sandberger seit dreißig Jahren im Erscheinen). Ist er als Messen-Tonsetzer dem ¶ Palestrina zwar nicht an Technik, aber an Auffassungsernst unterlegen, so übertrifft er ihn als genial bildhafter Motettenmeister, der mit unerschöpflicher Kombinatorik und Phantasie — am liebsten 5- und 6stimmig — Bibeltexte verherrlicht hat (allein 516 lateinische im hinterlassenen „Magnum opus musicum" von 1604). Als Komponist weltlicher Lieder in vier Sprachen und ebensoviel virtuos beherrschten Nationalstilen zeigt er überlegenste Gestaltungsgabe von zarter Innigkeit bis zu tolldreister Komik. Für das religiöse Leben seiner und der Nachzeit besonders bedeutsam wurden seine Vertonungen der sieben Bußpsalmen (vor 1565) durch Ernst und schlichte Größe (Neuausgabe von Dehn, für den praktischen Gebrauch von Bäuerle, 1906) und die Komposition des deutschen Reimpsalters von Ulenberg, auch hat er Luthermelodien in Joh. ¶ Walthers Manier motettisch bearbeitet — inmitten eines streng kath. Hofes Zeichen souveräner künstlerischer Selbständigkeit. Sein Stil steht auf der Wende von altniederländischer Polyphonie zur akkordischen Schreibart der Hochrenaissance.

Eugen Schmitz: O. di L., 1915; — Ch. van der Borren: Lassus, Paris 1920; — Ad. Sandberger: Beiträge zur Geschichte der bayerischen Hofkapelle unter O. di L. I und III, 1894/95. **H. J. Moser.**

Lasson, 1. Adolf (1832—1917), Philosoph, * in Altstrelitz, 1859 Realgymnasiallehrer in Berlin, 1877 zugleich Privatdozent, 1897 ord. Honorarprofessor. Aristoteles, Paulus und Hegel haben L.s Denken bestimmt. Die griechische Philosophie war ihm die providentielle Form, in die der Inhalt des Christentums gefaßt werden mußte. Daher sah er in der kirchlichen Dogmenbildung (gegen A. ¶ Harnack) die sich durchsetzende immanente Vernunft der Sache und bejahte den Anschluß an die im alten Dogma gegebenen kirchlichen Denkformen, die er, ohne irgendeinen gesetzlichen Zwang zu befürworten, als Ausdrucksmittel vollendeter Vernunft darzustellen suchte. Religion und Metaphysik fielen ihm zwar nicht zusammen, da er persönliches Erleben Gottes und denkendes Erkennen unterschied. Aber alle Philosophie hatte ihm nachzuweisen, daß in allem Sinnlichen wie im menschlichen Leibe Geistiges gegenwärtig sei, das vom göttlichen Geist getragen werde. Daher schlossen sich ihm Metaphysik und Religion zu höherer Einheit zusammen. Die Philosophie hat den Beruf, den Glauben zum Wissen zu erheben. Die Gegenwart des Ewigen im Weltleben war seine persönliche Grundempfindung. Am schärfsten bekämpfte er den Naturalismus.

Vf. u. a.: J. G. Fichte im Verhältnis zu Kirche und Staat, 1863; Meister Eckhart, 1868; Das Kulturideal und der Krieg (1868) 1914²; Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie, 1879; System der Rechtsphilosophie, 1882; Zeitliches und Zeitloses, 1890; Das Gedächtnis, 1894; Der Leib, 1898; Ueber Harnacks Dogmengeschichte (PrJ 58, 1886; 62, 1888; 68, 1891). — Ueber L. vgl. Kantstudien 1919, S. 101 ff.

2. Georg, evg. Theologe (Sohn von 1), * 1862 in Berlin, 1902 Pfarrer daselbst, seit 1928 im Ruhestand. Verfolgt die Bahnen seines Vaters weiter. Wertvoll ist vor allem seine in der Philosophischen Bibliothek begonnene, auf den ursprünglichen Text zurückgehende Neuausgabe der Werke ¶ Hegels seit 1905.

Vf. u. a.: Zur Theorie des christlichen Dogmas, 1897; Grundfragen der Glaubenslehre, 1913; Die Schöpfung, 1907; Das ewige Wort, 1909; Beiträge zur Hegel-Forschung, 1909/10; Was heißt Hegelianismus?, 1916; Grundfragen der Glaubenslehre, 1913; Hegel als Geschichtsphilosoph, 1920. **J. Wendland.**

Laßwitz, Kurd (1848—1910), Philosoph, * in Breslau, 1875 Gymnasiallehrer in Ratibor, 1876 in Gotha; seit 1908 im Ruhestand. Er verbindet die atomistische Auffassung (¶ Atom) der Materie mit ¶ Fechners Lehre von der Allbeseelung. Erkenntnistheoretisch Anhänger des ¶ Neukantianismus, teilt er auch den Kantischen Glauben, daß eine höhere Wirklichkeit in den Werten und Zielen des sittlichen Bewußtseins erstrahlt. Seine Religion wurzelt im Christentum. „Religion ist das Gefühl des Vertrauens auf eine unendliche Macht, welche meinen eigenen heiligsten Idealen entspricht."

Vf. außer philosophischen Romanen: Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständnis, (1900) 1908³; Geschichte der Atomistik, 2 Bde., 1889—90; Religion und Naturwissenschaft, 1904; Seelen und Ziele, 1908; G. Th. Fechner, 1901². **J. Wendland.**

Latimer, Hugh (etwa 1480—1555), protestantischer Märtyrer, * zu Thurcaston in Leicestershire, trat zuerst an der Universität Cambridge gegen die neue Lehre auf, wurde aber bald bekehrt und predigte nun unerschrocken das Evangelium gegen Papsttum und Tradition, Ablaß und gute Werke. Auf ¶ Cranmers Empfehlung wurde er Kaplan der Anna Boleyn und 1535 Bischof von Worchester, als welcher er die Reformation kräftig förderte, trat aber 1539 zurück, weil er die „sechs Artikel" (¶ England, 2a) nicht unterschreiben wollte. Er lebte in der Stille, bis ¶ Gardiner ihn aufspürte und in den Tower abführen ließ. Bei Eduards Regierungsantritt (1547) befreit, kehrte er nicht in sein Bistum zurück, sondern entfaltete als Berater Cranmers, als Anwalt der Armen, Unterdrückten und ungerecht Verurteilten, besonders aber als volkstümlicher Prediger eine segensreiche Tätigkeit. Nach Marias Thronbesteigung (1553) wurde er wieder in den Tower gebracht und, da er sich nur aus der Bibel widerlegen lassen wollte, am 16. Okt. 1555 zusammen mit ¶ Ridley verbrannt.

L.s Werke hat G. E. Corrie 1844—45 herausgegeben. — Beste Biographie von R. Demaus, (1869) 1903⁴; ferner von W. Beck, 1861; J. J. Ellis, 1890; R. M. und A. J. Carlyle, 1899. — Vgl. auch RE³ XI, S. 297 f. **O. Clemen.**

Latitudinarier. Der Name begegnet seit der Mitte des 17. Jhd.s innerhalb der englischen Religionsstreitigkeiten (¶ England, 3c; 4), bezeichnet aber nicht, wie man aus der zeitgenössischen Polemik (vgl. dazu A brief Account of the New Sect of Latitudinarians, 1662) schließen könnte, eine in sich einheitliche, geschlossene Gruppe, sondern ist eine Ketzerbezeichnung, die sehr verschiedenartigen Personen angehängt worden ist, und die auch da, wo sie als Selbstbezeichnung auftritt, nicht als Sektenname gemeint ist, sondern nur ganz allgemein eine weitherzige, irenische, tolerante Art von Theologie betonen soll. Bei aller Unterscheidung von Fundamentalem und Nebensächlichem im Dogma, bei aller Herauskehrung des Praktischen als des Wesentlichen (Gottesglaube, Buße, Heiligung, Erlösung), bei aller Ablehnung eines die ¶ Dissenters verketzernden Konfessionalismus wollen die als L. bezeichneten Theologen rechtgläubige Glieder der Anglikanischen Kirche sein (vgl. A. ¶ Burys „Latitudinarius orthodoxus", 1697, gegen P. ¶ Jurieus „Religion du Latitudinaire"). Obwohl Einflüsse der holländischen ¶ Arminianer, auch rationale Erweichungen des Supranaturalismus neben der religiös-praktischen Kritik bei Einzelnen zu beobachten sind und ein ¶ Toland, der sich als L. bezeichnet, den Uebergang der latitudinarischen Theologie in das System des englischen ¶ Deismus (: III) kennzeichnet, bleibt die apologetische Haltung im Gegensatz zu Heterodoxie, Deismus, Atheismus, Sensualismus u. dgl. für sie charakteristisch. Sie bilden geistesgeschichtlich auch nicht nur die englische Parallele zu den gleichfalls auf Union eingestellten deutschen Irenikern des 17. Jhd.s, sondern auch zu den Theologen der deutschen Orthodoxie, die den praktischen Charakter der Religion zu betonen und das Fundamentale von dem weniger oder nicht Fundamentalen zu unterscheiden beginnen (¶ Einigungsbestrebungen: II, 2 bis 4; ¶ Orthodoxie, 2c). Zu den Vätern der englischen L. zählt man Theologen wie John ¶ Hales und den Oxforder William Chillingworth (1602—44; The Religion of Protestants, 1638), sowie die Cambridger Platoniker (¶ Cudworth; Henry ¶ More). Ihren kirchenpolitischen Höhepunkt im 17. Jhd. bildet die Periode Wilhelms von Oranien mit ihrer Toleranzpolitik, wo Theologen wie G. ¶ Burnet, ¶ Tillotson, ¶ Stillingfleet zu einflußreicher Stellung gelangen. Ihre Nachwirkungen zeigen sich in der Broad Church Party des 19. Jhd.s (¶ England, 5a).

RE³ XI, S. 298 ff; — E. A. George: Seventeenth Century Men of Latitude, 1908; — J. Tulloch: Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17. Century, 2 Bde., 1873²; — G. V. Lechler: Geschichte des englischen Deismus, 1841, S. 130 ff. 143 ff u. ö.; — O. Zöckler: Geschichte der Apologie des Christentums, 1907, S. 373 ff; — R. M. Jones: Spiritual Reformers, 1914 (deutsch: Geistige Reformatoren, 1925, S. 370 ff); — Mich. Freund: Die Idee der Toleranz im England der großen Revolution, 1927, S. 24 ff. **Zscharnack.**

Latomus, 1. Bartholomäus (1491—1570), * in Arlon im Luxemburgischen, studierte in Freiburg i. Br., dozierte in Köln, am Dreisprachenkolleg in Löwen, in Trier, am Kgl. Kolleg in Paris, lernte auf der Rückreise aus Italien in Straßburg ¶ Bucer, ¶ Capito und ¶ Hedio kennen, nahm 1540 am Hagenauer Religionsgespräch teil, wurde 1542 Kurtrierer Rat in Koblenz, geriet infolge des Kölner Reformationsversuchs (¶ Hermann von Wied) in eine Fehde mit Bucer über Abendmahl, Heiligenanrufung, Priesterehe und Autorität der Kirche, wohnte 1545 und 1546 den Reichstagen zu Speyer und Worms und dem Religionsgespräch in Regensburg, 1553 dem in Worms bei, stritt auch mit Petrus ¶ Dathenus und Jakob ¶ Andreae.

ADB XVIII, S. 14; — RE³ XI, S. 300 ff; XXIV, S. 7; — Zwei Streitschriften von ihm gegen ¶ Bucer hat Bernh. Keil als Nr. 8 des Corpus Catholicorum 1924 herausgegeben.

2. Jacobus (1475—1544), * in Cambron im Hennegau, Theologieprofessor in Löwen. 1519 trat er gegen ¶ Erasmus und das von diesem protegierte Dreisprachenkolleg auf. Und als im Februar 1521 die Löwener theologische Fakultät zusammen mit der Kölner Luthers Lehre verdammte und dieser gleich darauf heftig entgegnete, begründete L. in einer am 8. Mai 1520 erschienenen Schrift dieses Urteil; Luther entgegnete mit einer im September 1521 erschienenen, für seine Rechtfertigungslehre bedeutsamen Widerlegung. Spätere polemische Schriften und Abhandlungen über Glaube und Werke, Mönchsgelübde, Heiligen-, Reliquien- und Bilderverehrung sind unbedeutend. Als Inquisitor wirkte er bei den Ketzerprozessen u. a. gegen Jakob ¶ Propst und Cornelius ¶ Grapheus mit.

RE³ XI, S. 302 f; XXIV, S. 7 f; — Bibliotheca Reformatoria Neerlandica III, 1905, S. 9 ff. 111 ff; — J. Lindeboom: Het Bijbelsch Humanisme in Nederland, 1913, S. 212 ff. **O. Clemen.**

Latty, Gaspard Marie Michel André, französischer Theologe, * 1844 in Cagnes (Dep. Alpes-Maritimes), wurde 1894 Bischof von Châlons sur Marne, 1907 Erzbischof von Avignon. Mit den Bischöfen ¶ Mignot und ¶ Le Camus bemühte er sich um eine gründliche Reform der Studien in den Priesterseminaren (Abschaffung der lateinischen Sprache, Verständnis für die religiösen Bedürfnisse der Neuzeit, Achtung vor den wissenschaftlichen Methoden). Trotz seiner liberalen Vergangenheit wurde er eine Hauptstütze ¶ Pius' X im Kampf gegen die Modernisten (¶ Reformkatholizismus). Mit besonderer Schärfe ging er gegen den aus der Diözese Châlons stammenden ¶ Loisy vor.

Vf. u. a.: Le clergé français en 1890, 1890; Lettre à M. M. les directeurs de son grand séminaire, 1902; Instruction et ordonnances concernant les deux derniers écrits de M. l'abbé Loisy, 1903; Lettre à M. le directeur de son grand séminaire sur les dangers de l'hypercritique, 1904. — Ueber L. vgl. A. Houtin: Evêques et Diocèses, II. série, 1909; — G. Gaza-

gnol: Die neueste Bewegung des Katholizismus in Frankreich, 1903. **Lachenmann.**

Lauchert, Friedrich, kath. Theologe, * 1863 zu Meßkirch, 1895 Seminarprofessor in Bonn, seit 1901 Bibliothekar an der Stadtbibliothek in Aachen.

Vf. außer zahlreichen Aufsätzen u. a.: Geschichte des Physiologus, 1889; Die Lehre des hl. Athanasius, 1895; Merswins Buch von den zwei Mannen, 1896; Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien, 1896; F. A. Staudenmaier, 1901; Leben des hl. Athanasius, 1911; Die italienischen literarischen Gegner Luthers, 1912. — Hrsg. von Cajetans De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis, 1925. **Rühle.**

Laud, William (1573—1645), anglikanischer Theologe, * zu Reading, seit 1600 Geistlicher an verschiedenen Orten, 1611 Präsident des St. John-College in Oxford und Kaplan König Jakobs I, 1616 Dekan von Gloucester, 1621 Bischof von St. Davids, 1625 von Bath und Wells, 1628 von London, 1633 Erzbischof von Canterbury. Schon unter Jakob I von großem Einfluß, hatte er unter Karl I seit 1625 eine fast unbeschränkte Macht, besonders in der parlamentslosen Zeit nach 1629, und war der eigentliche Träger der damaligen kirchlichen Politik der Regierung (¶ England, 3 a), ein entschiedener Gegner des puritanischen Calvinismus, wie ihn nicht nur die schottischen ¶ Puritaner, sondern auch anglikanische Würdenträger wie ¶ Abbot vertraten, und Förderer der romanisierenden High Church (¶ Hochkirchliche Bewegung: I, 1), dem Verfassungs- und Kultuseinheit das erstrebenswerte Ideal war, während er in der Lehre weitherziger dachte. Vorbild war ihm die „primitive" Kirche der ersten vier Jahrhunderte, deren verderbter Zweig die römische Kirche sei (vgl. L.s Relation of the Conference). Im schottischen Aufstand (¶ Schottland) 1641 vor dem „langen Parlament" wegen Hochverrats angeklagt, wurde er nach vierjähriger Kerkerhaft enthauptet.

The Works of W. L., 6 Bde., 1847—60, darin auch seine im Kerker geschriebene History of the Troubles. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 306 ff; — Englische Biographien von W. H. Hutton, 1896², H. Bell, 1905, und W. L. Mackintosh, 1907. — Von allgemeineren Werken vgl. außer den unter ¶ England genannten F. C. Montague: The History of England from the Accession of James I to the Restoration 1603 bis 1660, 1907. **Zscharnack.**

Laufer, Paul, reformierter Theologe, * 1871 in La Sarraz, 1894 Unterleiter der Ecole préparatoire de théologie protestante des Batignolles in Paris, 1898 Pfarrer in Edinburgh, 1901 in Genf, seit 1904 Professor für systematische Theologie an der theologischen Fakultät der freien Kirche in Lausanne.

Vf. u. a.: Au pays du Christ, 1897; Conditions et éléments d'une étude sur la notion du Fils du Dieu dans le quatrième évangile, 1901. **Guisan.**

Laun, Justus Ferdinand, evg. Theologe, * 1. Aug. 1899 in Frankfurt a. M., 1924 in England, dann Leiter eines Arbeiterheims in Dortmund, 1925 Pfarrassistent in Offenbach a. M., Repetent in der Theologischen Fakultät in Gießen, 1926 Privatdozent für Kirchengeschichte daselbst, seit 1927 mehrfach zum Studienaufenthalt in England.

Vf. Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und Entstehung (ZKG XLIV, 1925, S. 1 ff); Soziales Christentum in England. Geschichte und Gedankenwelt der Copec-Bewegung, 1926; Die Konferenz von Lausanne, 1928. — Herausgeber der Schriftenreihe zur ökumenischen Bewegung: „Für die Einheit der Kirche", seit 1927. **Glaue.**

Laurentii, Laurentius (Lorenz Lorenzen; 1660—1722), evg. Kirchenliederdichter, dem älteren Pietismus ¶ Spener'scher Richtung angehörend, * zu Husum (Schleswig), seit 1684 Kantor und Musikdirektor am Dom zu Bremen, gab 1700 „Evangelia Melodica" heraus, 148 Kirchenlieder zu den Sonn- und Festtags-Evangelien, die er mit Absicht sämtlich auf bekannte, in den Kirchen gebräuchliche Singweisen gedichtet hatte. Mehrere davon gehören zu den sogenannten Kernliedern, z. B. das Adventslied „Ermuntert euch, ihr Frommen" und das Osterlied „Wach auf, mein Herz, die Nacht ist hin."

E. E. Koch IV², S. 28 ff; — ADB 18, S. 62 f. **Lucken.**

Laurentius, 1. Gegenpapst, am 22. Nov. 498 von einer zu Byzanz neigenden und auf Verständigung im acacianischen Schisma (¶ Acacius von Konstantinopel) bedachten Partei gegen den am gleichen Tage gewählten, streng orthodoxen ¶ Symmachus erhoben. Der von beiden Parteien angerufene Ostgotenkönig Theoderich entschied für Symmachus.

RE³ XIX, S. 219 ff: — R. Cessi in: Arch. della soc. Romana 42, 1919, S. 5 ff. **Baethgen.**

2. der Heilige, römischer Diakon, in der Valerianischen Verfolgung 258 drei Tage nach seinem Bischof ¶ Sixtus II gemartert. Nach der Ueberlieferung soll er den Richter dadurch gereizt haben, daß er ihm auf die Forderung, die Kirchenschätze auszuliefern, die Gemeindearmen vorführte mit den Worten: „Das sind die Schätze der Kirche." Er soll auf einem glühenden Rost lebendig gebraten worden sein. L. darf als historische Gestalt gelten, wenn auch die Einzelheiten seiner Passio in das Reich der Legende zu verweisen sind. Im 4. Jhd. wurde über seinem Grab an der Via Tiburtina eine Kirche errichtet, die später zu den 7 ¶ Hauptkirchen Roms gezählt wurde. Eine weitere Kirche wurde ihm neben der Bibliothek des Damasus errichtet, weshalb L. bis heute Patron der Bibliotheken ist. Heiligentag: 10. Aug.

Die Legenden in AS Aug. II, S. 485 ff; — KHL II, Sp. 581 (mit weiteren Literaturangaben); — Künstle, S. 396 ff. **Rühle.**

Laurentius Andreae (Latinisierung von Lars Andersson; ungefähr 1470—1552), eine der im Vordergrunde der schwedischen Reformationsgeschichte (¶ Schweden) stehenden Gestalten. L. wurde Erzdiakon in Strängnäs, von 1524 an auch in Uppsala. Von Gustav Vasa 1523 unter dem Titel Sekretär zu einer Art erstem Minister gemacht, hat er in rücksichtslosem Kampf gegen das kath. Kirchensystem den Grund zu einer nationalen protestantischen Kirchenpolitik in Schweden gelegt. Sein Brief an die Mönche zu Vadstena v. J. 1524, in dem er zum Studium von Luthers Schriften auffordert und unter Hinweis auf den protestantischen Kirchenbegriff das Recht des Staates auf Besteuerung der Kirche proklamiert, ist eines der wichtigsten Dokumente der schwedischen Reformationszeit. L. scheint auch an der sprachlichen Ausgestaltung der schwedischen Uebersetzung des NT.s v. J. 1526 (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 d) mitgewirkt zu haben. Bei der Kirchenversammlung in Oerebro (1529) war er nebst Olaus ¶ Petri die leitende Kraft. Sein Streben, die nationale Eigenart und die relative Freiheit der Kirche gegenüber der königlichen Macht zu wahren, führte indessen während der dreißiger Jahre zum offenen Bruch mit dem König. Des Hochverrats angeklagt, wurde L. 1540 zum Tode verurteilt, jedoch begnadigt und lebte seitdem in der Zurückgezogenheit.

K. H. Rundgren: L. A., 1886; — N. Lindqvist: Om L. A:s härkomst och studier, 1917; — Derselbe: Studier över reformationstidens bibelsvenska, 1918; — K. B. Westman: Reformationens genombrottsår i Sverige, 1918; — Hj. Holmquist: Den svenska reformationens begynnelse 1523—1531, 1923 (deutsch: Die schwedische Reformation, 1925). **Newman.**

Lausanne.

1. Bistum; — 2. Akademie und Universität.

1. Das Bistum umfaßte im Mittelalter Stadt und Landschaft Solothurn, den links von der Aare gelegenen Teil des Kantons Bern (mit der Stadt Bern), Teile des Juras und fast das ganze Oberland, die Waadt zum größten Teile, Neuenburg und Freiburg. Die Geschichte des Mittelalters ist ausgefüllt durch die Streitigkeiten der Bischöfe mit den Herzögen von Savoyen über ihre Herrschaftsrechte; die Bürgerschaft von L. machte sich diese Zwistigkeiten zunutze, um sich mehr und mehr von den Bischöfen unabhängig zu machen. Infolge der unter Berner Einfluß vordringenden Reformation der Waadt irrten die Bischöfe zuerst in der Verbannung von einem Orte zum andern, bis 1612 der Bischofssitz „provisorisch" nach Freiburg im Uechtland verlegt wurde, wo er bis heute verblieben ist. Die französische Revolution löste die auf französischem Boden gelegenen Gemeinden ab. 1828 gingen die deutsch sprechenden Gemeinden in Solothurn und Bern an das Bistum ¶ Basel (: I) verloren. Dagegen erhielt L. 1819 die Stadt Genf samt den schweizerisch gewordenen Pfarreien des ehemaligen Bistums ¶ Genf zugeteilt; der Bischof nahm darauf den Titel eines Bischofs von L. und Genf an. Das Bistum umfaßt gegenwärtig den Kanton Freiburg und die kath. Kirchengemeinden der Kantone Waadt (zum größten Teile), Neuenburg und Genf. Von den Bischöfen des 19. Jhd.s ist hervorzuheben Bischof Marilley, den die Genfer Regierung schon 1843 als Stadtpfarrer verbannt hatte, und der 1848, als die Freisinnige Partei in Freiburg herrschte, auch von hier verbannt wurde. Er ist auch bekannt durch seinen Streit mit der schweizerischen und der Genfer Regierung wegen ¶ Mermillods Ernennung zum apostolischen Vikar von Genf (¶ Genf: I). Mermillod selbst war Bischof 1883—91. 1924 wurde der Titel des Bischofs in den eines Bischofs von L., Genf und Freiburg umgewandelt. Bischof ist seit 1920 Marius Besson.

Bibliographie in dem Historisch-biographischen Lexikon der Schweiz IV, 1927, S. 632. — Für die alte Zeit vgl. Marius Besson: Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne, Sion etc., Paris 1906. † **Fueter.**

2. Die Akademie L. stammt aus der von 1536 bis 1803 dauernden Zeit der Berner Herrschaft, war zunächst als theologisches Seminar für die Bedürfnisse des zur Reformation übergetretenen Untertanenlandes gedacht und auch mit philosophischen und humanistischen (¶ Beza) Kursen versehen. Erst 1559 trat die Genfer Akademie Calvins (¶ Genf: II, 1) als zweite Hochschule des französisch sprechenden Protestantismus neben diese. Vom Anfang des 17. Jhd.s ab erweiterte sich die Akademie L. zur obersten Kirchenbehörde mit dem Recht der Ordination, erst nur der aus ihr hervorgegangenen, dann auch fremder Theologen (bis 1838). Naturwissenschaftliche Lehrstühle traten Mitte des 18. Jhd.s, juristische Anfang des 19. Jhd.s neben die theologischen. 1846 in ihrem neugeordneten Bestande bedroht, wurde dieser 1869 wiederhergestellt, und 1890 entstand mit Angliederung einer medizinischen Fakultät die heutige Universität mit z. Z. etwa 800 Studenten, davon 20 Theologen.

An hervorragenden Theologen zählte die alte Akademie vor allem ¶ Vinet und J. J. ¶ Herzog, von Philosophen den christlichen Denker Charles ¶ Secrétan. Aus der späteren Zeit seien als namhafte Gelehrte genannt: Henri ¶ Vuilleumier, Louis ¶ Emery, Paul ¶ Chapuis; ferner als ausgezeichnete Dozenten E. ¶ Dandiran, A. ¶ Fornerod, G. ¶ Chamorel, A. ¶ Chavan. Außer Fornerod, dem Dogmatiker, und Chamorel, dem Praktiker, besteht die Fakultät heute aus den Ordinarien Paul ¶ Golay für AT, René ¶ Guisan (von der Fakultät der Freikirche) für NT, Henri ¶ Meylan für Kirchengeschichte, dazu drei Dozenten mit Lehraufträgen für NT und praktische Theologie und zwei Privatdozenten für Archäologie und Liturgik. Secrétans Nachfolger auf dem philosophischen Lehrstuhl Maurice Milliond und jetzt Aug. Reymond waren ebenfalls Theologen. Seit 1925 veröffentlicht die Fakultät neben der schon alten Revue de Theologie et de Philosophie noch in freier Folge ihre Cahiers de la Faculté (bis jetzt drei) mit kürzeren Beiträgen ihrer Dozenten. Die theologische Richtung der Fakultät war seit etwa 1890 einheitlich die der sogenannten Théologie nouvelle, d. h. gemäßigt liberal im Sinne der ¶ Ritschl'schen Schule, wissenschaftlich kritisch, auch in der Exegese, aber durchaus mit frommer Grundstimmung. Eine Krisis in der Fakultät brach 1927 durch den NT.ler Emile ¶ Lombard aus, dessen Rückentwicklung zu sehr konservativen Anschauungen mit hierarchisch-katholisierenden Neigungen Hand in Hand ging und mit seinem freiwilligen Rücktritt endete. Er war um so angezeigter, als unter der Studentenschaft, auch unter den Theologen, schon länger eine katholisierende Strömung herrschte, die auch in mehrfachen Konversionen zum Ausdruck kam und sich um die Losung „Ordnung, Tradition, Autorität" gruppierte, in der Hauptsache also antidemokratisch und konservativ war.

Die Fakultät der Freikirche, an der bedeutende Dozenten wie ¶ Astié, ¶ Bovon, ¶ Gautier wirkten (heute: ¶ Laufer, ¶ Guisan, ¶ Meyhoffer und ¶ Bridel) ist von der staatlichen Fakultät in keiner Weise verschieden. **Platzhoff-Lejeune.**

Lauscher, Albert, kath. Theologe, * 18. Febr. 1872 in Roetgen (Bez. Aachen), 1897 Pfarrer in Essen a. d. Ruhr, 1900 in Köln, 1904 Religions- und Gymnasial-Oberlehrer in Essen-Borbeck, 1908 in Köln, 1917 ord. Prof. in Bonn, 1919 Mitglied der Verfassung gebenden preußischen Landesversammlung, 1920 Mitglied des Reichstags und des Preußischen Landtags.

Vf.: Erzbischof Bruno von Köln, 1902; Friedrich Nietzsche. Kritische Studien, 1909; Die kath. Kirche im Rheinland, 1915; Die Kath.-Theol. Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn 1818—1918, 1920. **Glaue.**

Lauterbach, Jakob Z., * 1872 in Drohobycz (Polen), studierte in Deutschland, seit 1911 Professor für Talmud am Hebrew Union College in Cincinnati.

Außer zahlreichen umfangreichen Beiträgen in der JewEnc (seit Bd. VII) vf. er u. a.: The Sadducees and Pharisees, 1910; Midrash and Mishna, 1920. — Eine kritische Ausgabe der Mekhilta mit englischer Uebersetzung ist im Druck. **Elbogen.**

Lauterburg, Moritz (1862—1927), evg. Theologe, * zu Rapperswil, seit 1886 im bernischen Kirchendienst, 1898 zugleich Privatdozent in Bern, 1905 ord. Prof. der praktischen Theologie daselbst.

Vf. u. a.: Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie, 1898; Die Bedeutung der Autorität im Glaubensleben, 1905; Recht und Sittlichkeit, 1918. **Scheunemann.**

Lavant, Fürstbistum in Südsteiermark (Jugoslavien), seit dem 20. Mai 1857 mit dem Sitz in Marburg, noch immer so benannt, wiewohl L., sein Ursprungsort, wo es am 10. Mai 1228 durch den Salzburger Erzbischof Eberhard als sein Suffraganat eingerichtet wurde, im österreichischen Kärnten liegt, während Marburg durch den Friedensvertrag von St. Germain 1919 an Jugoslavien fiel. Uebrigens trat L. bereits 1858 seine in Kärnten gelegenen sechs

Dekanate an das Bistum ¶ Gurk ab, wofür es von der Diözese Seckau den Marburger Kreis erhielt. 1928: 28 Dekanate, 256 Pfarreien, 227 Kaplaneien, 468 Weltgeistliche, 94 Ordenskleriker, 609 585 Seelen.

Šematizm lavantinske knezoš kofije, 1928; — Janaz Orožen: Das Bistum und die Diözese L., 1879/93. **K. Völker.**

Lavater, Johann Caspar (1741—1801), evg. Theologe, aus zürichischem Geschlecht. Nach theologischem Studium in Zürich und der üblichen Bildungsreise durch Deutschland, die ihn mit den führenden Zeitgenossen in Verbindung brachte und ihn schließlich unter ¶ Spalding in Barth (Schwedisch-Pommern) seine Ausbildung vollenden ließ, wurde L. 1769 Diakon am Züricher Waisenhause, 1778 Diakon, später erster Pfarrer an der Peterskirche. Sein Pfarrhaus wurde bald zum lebendigen Mittelpunkt; L. bietet den ersten Typ des Seelsorgepfarrers. Dazu trat eine sehr ergiebige schriftstellerische Tätigkeit erbaulicher Art und eine beispiellose Ausdehnung seelsorgerlichen Briefverkehrs. Seine Predigten, selbst eine anschauliche Form der Seelsorge, finden überall überfüllte Kirchen; in ihnen ist L. sensationellen Erwartungen nicht immer entgangen. L. gilt als der religiöse und christliche Genius der Genieperiode (¶ Klassizismus, 1). Seine Frömmigkeit, zu starker Gefühligkeit neigend, bildet sich unabhängig vom theologischen Denken aus stark persönlicher, aber bewußt an die Bibel gebundener intuitiver Begabung, zum ethischen Idealismus hinzielend. Dabei mystisch-theosophischer Einschlag: sein Anschluß an den Kopenhagener Kreis (schwärmerische Zukunftserwartungen, massive Gebetserhörungen, Wunderheilungen; vgl. ¶ Gaßner). In stark rezeptiver Veranlagung — L. ist ein Virtuos der Freundschaft — bleibt L. allen modernen Einflüssen aufgeschlossen, allerdings in unbewußt apologetischer Tendenz. Auch ¶ Goethes Freundschaft fand an dieser Bekehrungsabsicht einen jähen Abschluß; ähnlich ist L.s übereifter Bekehrungsversuch M. ¶ Mendelssohn gegenüber. L.s philosophisches Denken gehört der vorkantischen Periode an, zielt auf Synthese von Christentum und Philosophie (abhängig von ¶ Bonnet). Auch im vaterländischen Leben trat L. mit dem Anspruch eines Propheten öffentlich auf. Als Kirchenliederdichter von Einfluß, ist L. allerdings bei der Reform des ¶ Gesangbuchs (: I, 2 b, Sp. 1084) unbeteiligt geblieben.

Vf. u. a.: Aussichten in die Ewigkeit, 1769—73; Geheimes Tagebuch, 1771; Physiognomische Fragmente, 1775—78 (Begründung einer neuen Wissenschaft, der Physiognomik, unter dem idealistischen Gesichtspunkt: Natur Abbild göttlichen Geistes); Pontius Pilatus, 1782—85; Gedankensammlung, 1787. — Erste kritische Biographie von Fr. Muncker, 1883; — L.-Denkschrift (Jubiläumsausgabe), 1902; — RE³ XI, S. 314 ff; — H. Maier: An der Grenze der Philosophie, 1909; — W. Bornemann: ChrW 1904, Nr. 14—20; — Friedr. Behrend: Lavateriana, 1916; — P. Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd., Bd. III, 1924; — Neueste Biographien von Ol. Guinaudeau, Paris 1924; — A. Bömel, 1927; Chr. Janentzky, 1928. **Langner.**

de Laveleye, Emile (1822—92), Nationalökonom, * in Brügge, seit 1864 Professor der Nationalökonomie an der Universität Lüttich. L. kämpfte für die Ueberzeugung, daß die Ursache für den Niedergang der lateinischen Völker hinsichtlich ihrer geistigen, wirtschaftlichen und politischen Kraft in ihrer Zugehörigkeit zum Katholizismus liege. Die von ihm im Bund mit ¶ Goblet d'Alviella angestrebte Los von-Rom-Bewegung unter den belgischen Antiklerikalen (¶ Belgien, 2) hatte wenig Erfolg. Er selbst trat 1878 zur ¶ Belgischen Missionskirche über.

Vf. u. a.: Questions contemporaines, 1863; La crise religieuse au XIXe siècle, 1863; Le protestantisme et le catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples, 1875 (deutsch 1875); De l'avenir des peuples catholiques, 1875 (in mehrere Sprachen übersetzt, englisch mit einer Vorrede ¶ Gladstones, 1885); Le socialisme contemporain, (1881) 1891e (deutsch: Die sozialen Parteien der Gegenwart, 1884); Essais et Etudes, 3 Bde., 1893—97. — Vgl. Goblet d'Alviella: E. de L., sa vie et son oeuvre, 1894. **Lachenmann.**

Lavigerie, Charles Martial Allemand (1825—92), kath. Theologe, * in Bayonne, 1854 Professor der Kirchengeschichte an der Sorbonne, 1861 Uditore della Rota, 1863 Bischof von Nancy, 1867 erster Erzbischof von Algier, 1868 apostolischer Delegat für die Missionen in der Sahara, 1882 Kardinal, 1884 Metropolit von Karthago und Primas von Afrika. Sein Hauptverdienst ist die Organisation der kath. Kirche in Nordafrika und ihrer Missionsarbeit durch die 1868 gegründeten Kongregationen „Unsere Liebe Frau von Afrika" und der ¶ „Weißen Väter" (¶ Afrika: III A, 3). Er war ein Vorkämpfer der Antisklavereibewegung (¶ Sklaverei und Christentum) und bemühte sich seit 1890 um die Aussöhnung des französischen Klerus mit der Republik („Ralliement") im Sinne der Politik ¶ Leos XIII.

Vf. u. a.: Voyage en Orient et Exposé de l'état actuel des chrétiens du Liban, 1861; Oeuvres choisies, 1884; Documents sur la fondation de l'oeuvre antiesclavagiste, 1890. — Ueber L. vgl. A. C. Gruß enmeyer: Vingt-cinq années d'épiscopat. Documents biographiques sur le Cardinal L., 2 Bde., 1888; — F. Klein: L. et ses oeuvres d'Afrique, 1890 (deutsch von Muth, 1893); — de Prébeville: Un grand Français, le card. L., 1893; — P. Baunard: L., 1896; — P. Colleville: L., 1905; — G. Tournier: Le card. L. et son action politique 1863—92, 1913; — G. Goyau: Le card. L. et les Missions en Afrique, 1925. **Lachenmann.**

Law, William (1686—1761), englischer Theologe, lebte, da er Georg I den Eid weigerte, seiner Stelle verlustig, zurückgezogen asketischen, später auch mystischen Neigungen. Seine erbaulichen Schriften: Treatise on christian perfection (1726) und Serious call to a devout and holy life (1728) haben großen Einfluß ausgeübt, u. a. auf J. ¶ Wesley. **Fleisch.**

Layard, Austen Henry (1817—94), englischer Altertumsforscher und Staatsmann, * zu Paris, 1842 beim englischen Botschafter in Konstantinopel, bereiste von da aus den Orient, machte 1845—48 bedeutsame Ausgrabungen in Ninive, Babel und bei Mosul (u. a. die Bibliothek Assurbanipals; ¶ Ausgrabungen: I, 2). In die Heimat zurückgekehrt, war L. von 1852 an politisch tätig, 1861—66 Unterstaatssekretär des Auswärtigen, 1877 Gesandter in Konstantinopel, lebte seit 1880 seinen Studien in London. L. war auch Präsident der Hugenot-Society.

Vf. u. a.: Niniveh and its remains, 2 Bde. und Atlas mit 100 Tafeln, 1848 (deutsch 1850); Nineveh and Babylon, 1853 (deutsch 1856). — Ueber L. vgl. seine Autobiography and Letters, 2 Bde., 1903 (hrsg. von Bruce). **Rühle.**

Laymann, Paul (1574—1635), * in Arzl bei Innsbruck, Student der Rechte in Ingolstadt, 1594 dort Jesuit, 1603 Priester, 1603—09 Professor der Philosophie in Ingolstadt, 1609—25 Professor der Moral in München, 1625—32 Lehrer des kanonischen Rechts in Dillingen, der bedeutendste Moralist unter den Jesuiten (¶ Jesuitenorden, 4), trat für mildere Behandlung der Angeklagten in Hexenprozessen ein.

Hauptwerke: Theologia moralis in quinque libros partita, (1625) 1626^a; Jus canonicum seu Commentaria in libros decretales, 3 Bde., 1666—98; Pacis compositio inter Principes et Ordines Imperii Romani Catholicos atque Augustanae Confes-

sionis adhaerentes, 1629 (geschrieben anläßlich des Restitutionsedikts; ¶ Deutschland: I, 6 b). Nicht von ihm (vgl. B. Duhr: ZkathTh 23—25. 29, 1899—1901, 1905) ist die ihm zugeschriebene Schrift Processus iuridicus contra sagas et venefícos, 1629. — Ueber L. vgl. KHL II, Sp. 588 f; — Sommervogel IV, S. 1582 ff; — B. Duhr: Die Stellung der Jesuiten in den deutschen Hexenprozessen, 1900. **W. Koehler.**

Laynez, Jakob (1512—65), * zu Almazan (Kastilien), ausgebildet in Soria, Siguenza, Alcala, schloß sich 1533 in Paris dem um ¶ Loyola sich sammelnden Kreise an (¶ Jesuitenorden, 1). Nach dreijähriger Wirksamkeit vorab in Norditalien von Loyola zu ¶ Paul III geschickt, hier Lehrer an der Sapienza, gewann er den Papst für den neuen Jesuitenorden und wurde mit ¶ Salmeron und Peter ¶ Faber als päpstlicher Vertreter auf das ¶ Tridentinum geschickt, wo er die göttliche Institution der Papstgewalt der auf dem Volkswillen ruhenden Staatsgewalt gegenüberstellte und die Lehre von der iustitia imputativa (¶ Rechtfertigung: II) erfolgreich verwarf. 1552 Provinzial der Ordensprovinz Toskana, 1556 Generalvikar, 1558 (zweiter) General der Jesuiten, setzte er als solcher die Annahme der Ordenskonstitutionen durch, deren Deklarationen vielleicht von ihm stammen. Teilnehmer am Religionsgespräch zu Poissy 1561 (¶ Frankreich, 4 a).

Hauptwerk: Disputationes Tridentinae, 2 Bde., hrsg. von H. Grisar, 1886. — Ueber L. vgl. KHL II, Sp. 589; — R. Tacchi-Venturi: Storia della compagnia di Gesù in Italia I, 1909; — CathEnc. VIII, S. 747 ff; — Sommervogel IV, S. 1596 ff; — H. Rückert: Die Rechtfertigungslehre auf dem tridentinischen Konzil, 1925. **W. Koehler.**

Lazaristen, Missionspriester (C. M. = Congregatio missionis), Priesterkongregation, begründet 1624 vom hl. ¶ Vinzentius von Paul mit Hilfe der gräflichen Familie de Gondy, zuerst im Collegium des bons enfants in Paris, seit 1632 im großen Leprosenhaus St. Lazare als Mutterhaus, im selben Jahr durch Urban VIII bestätigt. Erst 1658 stellte Vinzenz eine in 33 Jahren erprobte Regel in 12 Kapiteln zusammen. Anfänglich nur durch das einfache Gelübde der Beharrlichkeit gebunden, seit 1651 durch die drei gewöhnlichen Ordensgelübde, die nicht in die Hände des Obern abgelegt werden, daher Weltpriesterkongregation. Die C. M. untersteht einem Generalsuperior in Paris. ¶ Laienbrüder besorgen den Haushalt. Satzungsgemäß steht der C. M. die geistliche Leitung der Töchter der christlichen Liebe (¶ Vinzentinerinnen) zu. Schon 1633 nach Italien (1641 Rom), Nordafrika und Irland, 1643 Madagaskar, 1651 Polen ausgebreitet, zählten die L. beim Tode des Stifters 622 Mitglieder. Nach China kamen sie bereits 1697, 1704 von Rom aus nach Spanien, 1718 nach Portugal und 1760 nach Wien, 1781 nach Deutschland (Heidelberg). Die Französische Revolution und die Säkularisationen brachten der C. M. solche Einbußen, daß der Generalsuperior Etienne (1843—74) sowohl bezüglich der zeitgemäßen inneren Reform als bezüglich der Neugründung vieler Häuser der zweite Stifter der C. M. genannt worden ist. Das Missionshaus in Köln entstand 1851; die deutschen L. betätigten sich in 8 Häusern mit 80 Mitgliedern in der Volksmission und in der Leitung von Konvikten, mußten aber 1873—1914 außerhalb Deutschlands weilen. Die Haupttätigkeit der C. M. ist die Missionstätigkeit in der Heimat und in der Heidenwelt geblieben. 1927 zählte die C. M. in Europa in 240 Häusern etwa 3000 Ordensmitglieder, in Asien über 80 Niederlassungen, in Afrika in 9 Provinzen etwa 90 Niederlassungen, in Amerika in 8 Provinzen 78 Häuser und 5 Niederlassungen auf den Philippinen.

Die deutsche Provinz der C. M. umfaßt 1927 mit ihrem Sitz in Köln (Stolkgasse) in 4 Niederlassungen 33 Priester und 23 Brüder.

Heimbucher III, S. 428 ff; — CathEnc. X, S. 357 ff; — Annales de la Congrégation de la Mission, 55 Bde., Paris 1834/89 (auch deutsch); — L. K. Goetz: L. und Jesuiten, 1898. **Sauren.**

Lazarus, abgekürzt aus Eleazar („Gott hilft").

1. Der Arme im Gleichnis Luk 16 $_{19—31}$, wo aus dem Verlaufe der Handlung die bloße Symbolik der Namengebung erhellt. Sein körperlicher Zustand gab im Mittelalter, dem er als Patron der Aussätzigen galt, Anlaß zur Stiftung eines entsprechenden Ordens (Lazarusorden; ¶ Hospitaliter) und mittelbar später noch anderer Stiftungen (¶ Lazaristen).

2. Bruder des Schwesternpaares Maria und Martha im Flecken (Luk 10 $_{38}$ ff) Bethania (Joh 11 $_{1}$ ff) und Freund Jesu (V. $_{11}$), dessen Auferweckung mit ihren Folgen für das Endgeschick Jesu Joh 11 f im Rahmen seines (zusammengesetzten) Evangelienberichts als dessen Peripetie schildert, zugleich mit drastischer Steigerung (Joh 11 $_{17. 39}$) der in den übrigen Evangelien vorausgehenden Auferweckungswunder (Mrk 5 $_{22}$ ff und Parall.; Luk 7 $_{11}$ ff). Nach einer späteren Ueberlieferung wäre L. damals 30 Jahre alt gewesen und hätte dann noch weitere 30 Jahre gelebt (Epiphanius, Haer. 66, 37; hiermit etwa zu vergleichen der allgemein gehaltene Bericht des frühchristlichen Apologeten ¶ Quadratus bei Eusebius IV 3 $_{2}$).

Ein literarischer Zusammenhang zwischen 2. und 1. liegt kaum vor, geschweige denn ein geschichtlicher, wohl aber (durch Luk 16 $_{22}$ ff und Joh 11 $_{17}$) eine sachliche Berührung für den Aufenthalt des L. nach dem Tode. So steigt nach ¶ Epistola apostolorum 27 Jesus hinab „zu (dem Orte des) L." (kopt. Text; der äthiopische: „zu Abraham, Isaak und Jakob") zur Rettung der dort Befindlichen (¶ Höllenfahrt), während in den (späteren) ¶ Pilatusakten der Hades in der schon geschehenen Auferweckung des L., seinem Emporstieg aus der Unterwelt, das Vorzeichen der unmittelbar bevorstehenden allgemeinen Herausführung beklagt.

Zu 2: Daß L. mit den Geschwistern nach Südfrankreich gelangt wäre, ist vollends eine Erfindung erst des 11./12. Jhd.s (Duchesne, Fastes épiscopaux I, 1907 ^{2}, S. 310 ff); — Pilatusakten bei James: Apocryphal N.T., 1924, S. 131 f. — Eine späte Apokalypse des L. (altfranzösisch) beschreibt die Qualen der Hölle (ebda. S. XXVI). **Hennecke.**

Lazarus, Moritz (1824—1903), Psychologe, * in Filehne, 1860—66 ord. Prof. für Philosophie an der Universität Bern, 1867 Dozent für Philosophie an der Kgl. Kriegsakademie in Berlin, 1874 Honorarprofessor an der Universität daselbst. Ein Jünger ¶ Herbarts, befaßte er sich besonders mit Psychologie und Pädagogik. Sein Aufsatz „Ueber den Begriff und die Möglichkeit einer ¶ Völkerpsychologie als Wissenschaft" (1851), war entscheidend für die Begründung dieses Zweiges der Wissenschaft; mit H. ¶ Steinthal zusammen gab L. 1860—90 20 Bände der „Zeitschrift für Völkerpsychologie" heraus. L. entfaltete eine ausgedehnte öffentliche Tätigkeit, war u. a. Mitbegründer und langjähriger Vorsitzender der Deutschen Schillerstiftung. Auch in jüdischen Angelegenheiten trat er vielfach hervor, so als Vorsitzender der von der Reformpartei einberufenen Synoden zu Leipzig 1869 und Augsburg 1871 und als Mitbegründer der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums (¶ Judentum: II B, 2 c).

Vf. u. a.: Das Leben der Seele, 3 Bde., 1883—97; Treu und frei, 1887; Die Ethik des Judentums I, 1898; II, unvollendet aus dem Nachlaß hrsg. von J. Winter und A. Wünsche, 1910; Die Erneuerung des Judentums, 1909. — Vgl. A. Leicht: L.-

Studien, 1912; — C. V.-Zeitung Berlin, III 38, vom 18. Sept. 1924; — Erinnerungen, 1906 hrsg. von Nahida Lazarus und A. Leicht; — Erinnerungen aus der Jugend, 1913. **Elbogen.**

Lea, Henry Charles (1825—1909), amerikanischer Privatgelehrter und Buchhändler, * in Philadelphia, trat 1851 in den Verlag seines Vaters ein und wurde später Besitzer desselben.

Bf. u. a.: History of Inquisition in Middle Ages, 1888 (deutsch 1905 ff); Chapters from the Religious History of Spain, 1890; A History of auricular Confession and Indulgence in the Latin Church, 1896; History of the Spanish Inquisition, 1906; The Inquisition in the dependencies of Spain, 1908. — Gegen ihn P. M. Baumgarten: Die Werke von H. Ch. L., 1908. **Haupt.**

Leade, Jane (1623—1704), englische Mystikerin. Das skrupulös veranlagte junge Mädchen erlebte seit dem 19. Jahr Inspirationen, die ihr Gewißheit gaben. Den Gehalt ihrer zahllosen Visionen, die sie in Tagebuch und Schriften genau datiert beschreibt, gibt die Mystik J.. ¶ Böhmes, der ihr um 1652 von John ¶ Pordage nahegebracht wurde, vornehmlich seine Spekulation über die Jungfrau Sophia, verbunden mit apokalyptischen Bildern. Früh Witwe begann sie 1681 ihre Gesichte zu veröffentlichen und fand in Holland und Deutschland starken Anklang. Aus dem Kreis der Böhmeanhänger erwuchs eine nach Art der vorpietistischen Reformationsgesellschaften (¶ Rosenkreuzer u. a.) organisierte „Philadelphische Sozietät", ein lose verfaßter Kreis erleuchteter Einzelner, der sich zu einem mit vereinfachter Böhmescher Theosophie umsponnenen Leben der Gleichförmigkeit mit Christus bekannte. Eine Reihe der Führer des deutschen Pietismus gehörten der Sozietät an.

RE³ XI, S. 326 ff; — Hochhuth: ZhistTh 35, 1865, S. 171—290; — Erich Seeberg: Gottfried Arnold, 1923, S. 367 ff. **Vorwkamm.**

Leander, der Heilige († 600 oder 601), Sohn einer römischen Familie, * in Cartagena, älterer Bruder ¶ Isidors von Sevilla, hat sich als Beförderer der Katholisierung der Westgoten (¶ Goten) einen Namen gemacht. Wegen seines Einflusses auf den Uebertritt des Sohnes des Königs Leovigild, Hermenegild († 585), wurde er vom König verbannt und ging nach Konstantinopel, wo er Hilfe für seine Glaubensgenossen suchte (zwischen 579 und 582). Dort lernte er den späteren Papst ¶ Gregor I kennen, mit dem er in enger Verbindung blieb; Gregor widmete ihm seine Moralia. Erzbischof von Sevilla geworden (um 585), hat er den Uebertritt der Westgoten unter König Rekkared vorbereitet, der auf dem 3. Konzil von Toledo 589 Tatsache wurde.

Seine Schriften gegen den Arianismus sind verloren; erhalten ist nur eine Nonnenregel für seine Schwester Florentina und seine Schlußrede auf dem Konzil von 589. — Isidor, de vir. ill. 41; — MSL 72; — Jaffé: Regesta pont. Rom. I², 1885, Nr. 1111. 1368. 1369. 1756 u. ö.; — RE³ XI, S. 328 ff; — Schanz-Hosius-Krüger: Geschichte der römischen Literatur IV, 2, 1920, S. 627 f; — v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 175 f. 184 u. ö. **G. Ficker.**

Leander, Pontus Adalbert, schwedischer Orientalist, * 1872 zu Holstjunga, 1903 Dozent für Assyriologie in Uppsala, 1910 in Lund, seit 1917 Professor für semitische Sprachen in Göteborg.

Bf. mit Hans ¶ Bauer: Historische Grammatik der hebräischen Sprache des AT.s I, 1922; Grammatik des Biblisch-Aramäischen, 1926/27; Kurzgefaßte biblisch-aramäische Grammatik, 1929. — Außerdem: Hebräische Schulgrammatik, 1924; Laut- und Formenlehre des Aegyptisch-aramäischen, 1928. **Block.**

Lebbäus (der „Beherzte"), nach Mtth 10_3 (und auch Pj.-Clementinische Rekognitionen I 59) einer der zwölf Apostel, an dessen Stelle Mrk 3_{18} ¶ Thaddäus hat (entsprechende Aenderungen oder Kombinierung der Namen an beiden Stellen in verschiedenen Handschriften und patristischen Angaben), während Luk ¶ Judas Jakobi einsetzt. **Hennecke.**

Lebedev, Aleksej Petrovič (1845—1903), russischer Theologe, 1879 ord. Prof. an der Moskauer geistlichen Akademie. Er ist der wissenschaftliche Begründer des kirchengeschichtlichen Studiums in Rußland. Seine Forschertätigkeit erstreckte sich auf das ganze Gebiet der griechisch-byzantinischen Geschichte, aber auch mit der abendländischen Geschichtsforschung beschäftigte er sich. Wegen seiner vorurteilslosen Kritik wollte ihn der hl. Synod nach Kazan versetzen; das Ministerium für Volksaufklärung berief ihn aber 1895 an die Moskauer Universität.

Bf. u. a.: Die ökumenischen Konzilien des 4. und 5. Jhd.s, (1879) 1904²; Aus der Geschichte der allgemeinen Konzilien, 1876; Skizzen der inneren Geschichte der byzantinischen Geschichte vom 9.—11. Jhd., (1878) 1902²; Griechische Kirchenhistoriker des 4. und 5. Jhd.s, 1890; Die Epoche der Christenverfolgung und die Anerkennung des Christentums in der griech.-röm. Welt unter Konstantin d. Gr., (1897) 1904²; Die kirchliche Historiographie in ihren Hauptvertretern vom 4.—20. Jhd.s, (1899) 1903²; Geschichte der Kirchentrennung im 9., 10. und 11. Jhd., (1900) 1905²; Geschichte der griech.-oriental. Kirche unter der Herrschaft der Türken. Vom Falle Konstantinopels bis zur Gegenwart I, 1896; II, (1901) 1904². — Vgl. Sammlung der kirchengeschichtlichen Werke, 10 Bde., 1902—05; ferner Skizzen der Entwicklung der protestantischen kirchlich-historischen Wissenschaft vom 16.—19. Jhd., 1881. — Ueber L. vgl. N. Glubokovskij: Dem Gedächtnis des Prof. A. P. L., 1908; — J. Korjunskij: 25 Jahre der wissenschaftlichen literarischen Tätigkeit A. P. L.s (1870—95), 1895. **Haase.**

Leben. Jede Aeußerung des L.s kann, kraft der universalen Bedeutung der Religion, als religiöses Erlebnis aufgefaßt werden. Das L. als Ganzes tritt zur Religion zunächst in Beziehung in seinem Verhältnis zum ¶ Tod. Dieser Gegensatz ist der primitiven Menschheit (¶ Primitive Religion) noch kein absoluter: sie denkt sich das L. vielmehr als einen Kreislauf, der auch den Tod einschließt. L. und Tod schließen sich somit nicht aus, sondern gehen ineinander über, der Tod in das erneuerte L. genau so leicht wie das L. in den Tod (vgl. ¶ Unsterblichkeit). Das L. ist ein Unbegrenztes, in dem zwar immer wieder Abschnitte gemacht werden (Namensgebung, Pubertätsweihe, Heirat usw.), zu denen auch der Tod gehört, das aber nie definitiv zu Ende geht. Das L. ist nicht einmal streng vom Tod getrennt, indem das neugeborene Kind oft, solange noch nicht gewisse Riten an ihm vorgenommen worden sind, nicht als in vollem Sinne lebendig betrachtet wird; ebensowenig wie der noch nicht endgültig Begrabene dem Tode angehört. — Der Uebergang von der Primitiven Religion zu derjenigen der sogenannten Halbkultur wird gekennzeichnet durch eine wesentlich andere Wertung des L.s. Dem L. als solchem wird hier ein gesteigertes L. als das wahre und echte, das Ziel der religiösen Sehnsucht gegenübergestellt. Hier dämmert das Ahnen eines „andern" L.s. Es wird dies zunächst noch erreicht durch bloße Häufung und Kräftigung der Güter des gewöhnlichen L.s. Das L. jenseits, wie es sich die Religionen des Altertums und auch noch der Islam denken, ist nur quantitativ verschieden vom L. diesseits. Beschränkt man sich auf das Diesseits, so bekommt das L. im religiösen Sinne zwar einen besonderen Glanz, aber oft nur insoweit es den Frommen schon hier auf Erden gut geht, sie also ein besseres L. haben, und dies sowohl auf Grund magisch-religiöser Riten,

wie in Aegypten und Griechenland, wie als Folge des Gehorsams dem göttlichen Willen gegenüber, wie im AT. Wir wollen uns aber hüten, die ganze primitive und antike L.sauffassung als kraß-materiell zu verdammen, wie das oft geschieht. Denn die religiöse Wertung des L.s trägt immer mehr oder weniger latente Momente des Verlangens nach einem gänzlich Andern in sich; das L. als solches bietet auch dem primitivsten Menschen überweltliche, wenn auch oft nur als außerordentlich oder auffallend verstandene Werte (¶ Primitive Religion). Das L. setzt immer dasjenige voraus, was vor dem Anfang jeglichen L.s liegt. — Zu voller Anerkennung gelangt aber diese religiöse Sehnsucht erst in denjenigen Religionen, die das „ganz Andere" suchen. Die quantifizierende Steigerung weicht dann einer qualifizierenden Differenzierung. Man trennt das L. als Existenz vom „ewigen L." Mit andern Worten man wird sich des im L. latent gegebenen Gotteserlebnisses bewußt. Somit kann auch ein bewußtes L., eine Geschichte entstehen, es sei denn, daß man diese aus religiösen Motiven zu verneinen sucht, wie im ¶ Buddhismus, oder, daß man gerade in der Geschichte die Wirkungen des wahren L.s spürt, wie in der at.lich prophetischen Frömmigkeit und im Christentum. In beiden Fällen entsteht aber ein prinzipieller Gegensatz zwischen dem gegebenen, wachsenden L., das sterben muß, und dem geschenkten, das ewig ist. Das letztere kann dann zu einem Hauptworte der Religion werden, wie es für das Christentum in den johanneischen Schriften geschehen ist (¶ Ewiges Leben: II).

ERE VIII, S. 1 ff: Life and Death; — G. van der Leeuw: Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925; — L. Lévy-Brühl: Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, (1910) 1922².

van der Leeuw.

Lebensbaum heißt ein in den Mythenkreisen fast aller Völker wiederkehrender Baum, der das Leben spendet bzw. erhält, sei es, daß der einzelne Mensch, der von den Früchten des Baumes ißt, Unsterblichkeit erlangt, sei es, daß der im Nabel der Erde stehende Weltenbaum das ganze Weltgebäude trägt. Die Idee vom L. ist zu verstehen als ein Versuch der Phantasie, das Geheimnis des Lebens und seiner Entstehung zu ergründen, wobei dem mythenschaffenden Geist des Menschen die uralte dynamistische Vorstellung von der „Heiligkeit" einzelner ¶ Bäume zu Hilfe kam. Der L. kommt nirgends allein vor, sondern stets in Verbindung mit dem ¶ Paradies als dem Urquell des Lebens, bei den Jakuten und Kalmücken so gut wie in den Kulturreligionen. Der indische L. ist gedacht als rie iger Feigenbaum; der iranische steht auf dem Gipfel des Weltberges; die Weltesche Yggdrasil der Germanen überschattet und erhält die Welt. Eine besondere Rolle spielt der L. in der babylonischen Mythologie: An der Mündung der Ströme liegt das himmlische Eridu, das Paradies, wo die Lebensströme (¶ Lebenswasser) fließen und der L. wächst, der Eas Reich überspannt. Hier haben wir wohl das Vorbild für den bekanntesten L., den biblischen, von dem Gen 3_{22} erzählt wird, Jahve habe die Menschen aus dem Paradies getrieben, damit sie nicht auch — wie vorher von dem Baum der Erkenntnis (Parallelerscheinung zum L.!) — vom L. essen und dadurch unsterblich würden. Daß der Gedanke des L.s dem Hebräer sehr geläufig war, beweist die häufige Erwähnung bei Vergleichen (z. B. Spr 3_{18} 11_{30} 13_{12} 15_4). Die Apokalyptik hat das Ideal der Urzeit auf die Endzeit übertragen; daher taucht der L. in der apokalyptischen Hoffnung wieder auf als Spender ewigen Lebens (z. B. Apok. Joh 2_7, $22_{2.\,14}$). In apokryphen Apokalypsen (¶ Adam und Eva u. a.) wird die Idee vom L. phantastisch ausgesponnen, z. B. der Wunderstab des Moses damit in Verbindung gebracht. Christliche Legenden des Mittelalters haben sogar das Kreuzholz Christi symbolisch als L. gedeutet. — Besondere Bedeutung hat die vom L. geschnittene Lebensrute, mit der Mensch und Vieh zwecks Mehrung der Lebenskraft gepeitscht werden (vgl. den Segenszweig des ¶ Maibaumes); diesen Sinn — und nicht etwa Abhärtung oder Grausamkeit — hatten z. B. die Züchtigungen der spartanischen Jünglinge (Chant⁴ II, S. 293).

Aug. Wünsche: Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser, 1905; — Uno Holmberg: Der Baum des Lebens (Annales Academiae scientiarum fennicae, Serie B, 16, 3), 1922. — Zum biblischen Stoff vgl. H. Gunkel: Genesis, (1901) 1922⁵; — Derſ.: Des Märchen im AT, 1917, S. 43 ff u. ö.; — P. Volz: Jüdische Eschatologie, 1903 (s. Reg.). — Zur Lebensrute vgl. W. Mannhardt: Der Baumkultus der Germanen, 1875, S. 250 ff.

Rühle.

Lebensphilosophie.

1. Geschichtliches; — 2. Wesensmerkmale und ihre Beurteilung: a) Protest gegen die Mechanisierung; — b) Antirationalismus; — c) Intuitionismus; — d) Biologismus.

1. In der Philosophie der Gegenwart ist die L. diejenige Richtung, die sich im Gegensatz weiß gegen die Rationalisierung, Verdinglichung und Mechanisierung, die das Leben der Gegenwart weithin kennzeichnet. Sie will die gesamte Wirklichkeit von dem drängenden, strömenden Leben her begreifen. Dies Leben ist ihr nicht nur ein Teil der Welt, den man als einen Ausschnitt neben anderen Wirklichkeiten behandeln könnte, sondern vielmehr der Inbegriff alles Seienden; wer das Leben erfaßt, steht im Mittelpunkt der Dinge.

So neu sich die L. heute zu geben pflegt und so sehr sie erst heute eine einflußreiche, breite Bewegung geworden ist, ist sie doch nicht ohne geschichtliche Vorläufer. ¶ Hamann, ¶ Herder, F. H. ¶ Jacobi, der junge ¶ Goethe, ¶ Fichte, ¶ Schelling, Fr. ¶ Schlegel, ¶ Novalis sind zu nennen. Ueber ¶ Schopenhauer und ¶ Nietzsche hinweg hat dann die L. in ¶ Bergson heute ihren wirksamsten Vertreter gefunden. Wie groß ihr Einfluß ist, zeigt sich vor allem daran, daß sie auch voneinander sehr verschiedene Denker gleicherweise beherrscht. Was ihren Grundton anlangt, so gibt sie sich sowohl in der pessimistischen Art Schopenhauers wie in der das Leben bejahenden Nietzsches, durch den das Wort „Leben" erst seinen zauberhaften Klang gewonnen hat. Während sich die L. bei ¶ Eucken und ¶ Joël mit dem deutschen ¶ Idealismus (: II. III) verbindet, sucht sie bei Schopenhauer und heute bei ¶ Keyserling Anknüpfung an orientalische Gedanken. Während für Bergson, Keyserling, ¶ Scheler, ¶ Dilthey, in gewissem Sinn auch bei ¶ Spengler auf die ¶ Intuition als Erkenntnismittel der Hauptnachdruck fällt, versucht ¶ Simmel die „Wendung zur Idee" zu vollziehen und das Leben mit Begriffen zu meistern, die freilich selbst wieder „lebendige" Begriffe sein sollen. Führt bei Dilthey die L. vor allem zum nacherlebenden ¶ Verstehen geschichtlicher Größe, so tritt bei anderen das Willensmäßige vor allem heraus; so bei Schopenhauer, der mit seinem Sinn für das Triebhafte, Unreflektierte und seinem Verständnis der Welt aus dem „Willen zum Leben" nach dieser Richtung gewirkt hat, bei Nietzsche, dem das Leben Wille zur Macht ist, bei Bergson, der das Universum selbst als schöpferische Tat sieht, deren immer neu quellendes Leben nur im

élan vital zu fassen ist, bei Keyserling, dem das Leben eine freie Tat bedeutet, auch wenn es an kosmische Zusammenhänge gebunden ist. Während der metaphysische Zug, der die L. kennzeichnet, am deutlichsten etwa bei Simmel durchbricht, für den das Leben ein Ueber-sich-selbst-Hinaus, ein Sich-Transzendieren bedeutet, so drängt bei anderen Denkern, vor allem Bergson, Keyserling, Eucken, die L. zur praktischen Gestaltung der Wirklichkeit und schafft eine „Lebensethik".

2. So mannigfach der Begriff des Lebens bei den einzelnen Richtungen der L. gebraucht wird, ja, so schillernd er selbst bei ein und demselben Vertreter der L. auftritt, so lassen sich doch eine Reihe von Merkmalen angeben, die für die L. kennzeichnend sind.

2. a. Die L. ist ein *Protest gegen die Mechanisierung* der Welt. Sie ist der wirkungsvoll vertretene Ausdruck jener Reaktionsbewegung, die sich auf allen Gebieten wissenschaftlichen Denkens beobachten läßt, der Abwendung von der alles ertötenden und in Atome auflösenden mechanistischen Weltanschauung. Wie auf dem Gebiet der Naturwissenschaft die individuelle Besonderheit der kleinsten Elemente der Welt wieder zur Geltung kommt, ihr „Eigenleben" gleichsam wieder verstanden wird, wie in der ¶ Biologie das Geheimnis des Lebendig-Organischen wieder geachtet wird, wie in der ¶ Psychologie statt einer mechanistisch erklärenden Seelenlehre die „Monarchie des Ich" (O. Külpe) wieder in ihr Recht eingesetzt wird, wie in der Geschichtswissenschaft die Aufsuchung des Einmaligen, Besonderen, Unableitbaren als Aufgabe historischer Methode betrachtet wird, so ist — das alles zusammenfassend — die L. ein Hymnus auf das Leben, das allen toten Mechanismus urgewaltig durchbricht. Ja, es fehlt nicht an der Einsicht, daß alles Leben zuletzt über sich selbst hinaus will, indem es immer aufsteigendes, höheres Leben ist, dem eine metaphysische Tiefe eignet. Es bedeutet Versetzung in eine anders geartete Welt (Eucken), es ist ein Sich-selbst-Ueberschreiten des Geistes, ein „Mehr Leben" und „Mehr-als-Leben" (Simmel).

Christliches Denken wird in dieser Abwendung vom Mechanischen die Ueberwindung einer gefährlich gewordenen Einseitigkeit sehen. Zwar auch die mechanistisch zu verstehende Welt, die in ihr zu beobachtende Gesetzlichkeit (¶ Naturgesetze, ¶ Kausalität, ¶ Entwicklung) ist ein Abglanz der Geistigkeit Gottes und ein Zeugnis seiner ordnenden Hand. Aber der neue Sinn für das Geheimnis des Lebendigen, das Staunen vor der schöpferischen Kraft, das Verstehen der Entscheidungen und Verantwortungen im persönlichen Leben, die alle mechanische Gebundenheit hinter sich lassen, das alles schafft christlicher Deutung der Welt zwar nicht Recht, aber doch aufs neue Raum. — Eine Gefahr kann daraus entstehen, daß durch Verabsolutierung des „Lebendigen" der gefährliche Kult des ¶ „Erlebnisses" sich steigert. Der Hinweis auf den metaphysischen Charakter des Lebens ist ja ein deutliches Anzeichen dafür, daß die Lebendigkeit als solche dem Leben noch keinen Wert verleihen kann.

2. b. Der *Antirationalismus* der L. Der Gegensatz zwischen der lebendig sich gestaltenden Wirklichkeit und der begrifflichen Reflexion wird auf das stärkste empfunden. Das begriffliche Verstehen der Welt (¶ Begriff) wird sich nicht nur stets als zu grob gegenüber der unendlichen Fülle des Wirklichen erweisen, sondern muß geradezu das Bild der Welt verzerren. Das Leben wird dabei oft um das Beste verkürzt; sein Glanz und sein Reichtum, aber auch seine Herbheit und seine Härten gehen unter in der öden Uniformierung begrifflichen Denkens. *Vor* aller Begriffsbildung, nicht in ihr oder hinter ihr, ist das wirkliche Leben. Das ¶ Denken ist sekundär, es ist nur die Kehrseite ursprünglicher Lebensverbundenheit, ein Nachlassen der schöpferischen Kraft.

Ein Wahrheitsmoment ist in diesen Gedanken enthalten: das Leben ist immer größer und reicher als unser Denken, mit dem wir es zu erfassen versuchen. Dennoch ist die scharfe Entgegensetzung des Lebens und des Denkens eine verhängnisvolle Verkehrung des Sachverhalts. Der gekennzeichnete Lebensbegriff kann geradezu als der „Begriff des Begriffslosen" (¶ Rickert), als zum Prinzip erhobene Prinzipienlosigkeit bestimmt werden. Dies ewig bewegte, aufsteigende Leben muß zum Chaos werden, wenn es nicht denkend gegliedert wird und sich nicht dem Inhalt die gestaltende Form zugesellt. Begriffe ohne die Inhalte des Lebens sind leer, Leben ohne begriffliche Klärung blind. Zudem leidet diese ganze Lebenserfassung an inneren Widersprüchen. Sie ist antirational, aber zuletzt doch gar nicht ohne die ratio möglich; denn auch die verschwommenste und verworrenste Lebendigkeit kann nicht sein ohne Denkelemente. Nur handelt es sich dann um eine Rationalität, die unkritisch, philosophisch betrachtet dogmatistisch ist. Und selbst wenn die Wirklichkeit ganz alogisch wäre: in einer Philosophie des Lebendigen kann sie nur in Satz und Urteil, folgernd, schließend, kurz im Begriff erfaßt und wiedergegeben werden. Vollends in der Lebenswirklichkeit des ¶ Glaubens muß die Verachtung des Denkens sich verhängnisvoll auswirken. Ganz abgesehen davon, daß in jedem, auch dem gefühlsbetontesten religiösen Erlebnis Denkelemente vorhanden sind (vgl. ¶ Girgensohn), und dementsprechend die Verachtung des Denkens nie vom Denken löst, sondern immer nur zu unkontrollierbaren und willkürlichen Denkgebilden führt, — keine Erfahrung kann ohne gedankliche Aussprache ihres Gehaltes sein. Sie bedarf dessen, weil sie sonst in nebelhafte Mystik versinkt, und weil schließlich nur durch den Gedanken eine deutliche Mitteilung ihres Inhaltes an andere möglich ist (¶ Erkennen, ¶ Bekenntnis).

2. c. Der *Intuitionismus* der L. Wenn der Begriff immer lebensfern bleibt, so bedarf die L. einer besonderen Weise, um an die Wirklichkeit selbst heranzukommen: die ¶ Intuition läßt mit einem Blick schauen, was der Verstand nie ergrübelt. Intuition ist das Leben, das sich selbst erfaßt, der Wille, der um sich selbst weiß. Nur wer sich selbst tragen läßt von dem Strom, kennt das Leben. Dabei geht es zuletzt um den reinen, echten, von aller Form unversehrten Inhalt; Intuition ist ¶ Anschauung, in der mit eigener Gewißheit ein Blick die Welt erschließt.

Vom christlichen Standpunkt aus wird es begrüßt werden müssen, daß mit dem Hinweis auf das intuitive Schauen der Wirklichkeit anerkannt ist, daß alle echte Berührung mit den Dingen nur da zustande kommt, wo man sich tragen und durchströmen läßt von der Bewegung, die durch sie hindurchgeht. Es gilt, was der Glaube von sich selbst aussagt: nur wer *in* einer Wirklichkeit lebt und persönlich sich ihr hingibt, darf behaupten, sie zu kennen. Und weiter: der Hunger nach Anschauung, nach Inhalt, wie er die L. kennzeichnet, entspricht der Gebundenheit christlicher Erfahrung an die Konkretheit der ¶ Heilsgeschichte. Und wenn ferner in der Intuition ein tiefes Verlangen nach Unmittelbarkeit und Lebensnähe verborgen ist, so findet das einen Widerhall in dem ¶ testimonium spiritus sancti, das alle Gotteswirklichkeit in persönliche, unmittelbare Nähe rückt. Aber eben hier ist auch

der Punkt, wo sich die christliche Erfahrung von der L. grundsätzlich unterscheidet. Alle „unmittelbare" Berührung mit dem Leben Gottes ist doch ihrem Ursprung nach eine vermittelte. Wir vermögen nicht in unserem natürlichen Sein, durch ¶ Sünde in die Gottesferne getrieben, einen unmittelbaren Zugang zu dem Leben zu finden, das aus Gott ist, sondern bedürfen des Mittlers. Nie ist darum die Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft „Intuition", sondern vielmehr Unmittelbarkeit, die aus Vermittlung erwuchs.

2. d. Der Biologismus der L. Es ist selbstverständlich, daß die L., die grundsätzlich das Leben in seiner steten Bewegung sehen will, nicht ein System werden kann. Dennoch entsteht unumgänglich die Notwendigkeit, ein Auswahlprinzip zu finden, das gestattet, in der verwirrenden Fülle des Lebendigen das Wertvolle von dem Minderwertigen zu scheiden. Die L. findet dies Prinzip in dem Lebendigen, mit dem sich die ¶ Biologie befaßt, in der Lebenskraft als solcher. Von hier aus können alle Gebiete des menschlichen Lebens beurteilt werden. Jede Erkenntnis und jede Tat ist zu messen an dem Leben stärkenden oder hemmenden Einfluß, den sie übt. Daß der élan vital nicht erlahme, das ist der Imperativ, von dem her alles sein Ja oder sein Nein empfängt. — Eine bezeichnende Wendung! Der Grundsatz ungebundener Standpunktlosigkeit wandelt sich in einen fest fixierten, im Grunde sehr beschränkten und einseitigen Standpunkt. Wo das vitale Leben den alleinigen Maßstab abgibt, rückt unendlich vieles, was auch Leben ist, in die Sphäre des Unbeachteten, ja Verachteten. Aber fast gefährlicher noch ist die positive Wertung des Glaubens unter dem Gesichtspunkt des biologischen Maßstabs. Denn in der Förderung vitaler Lebenskraft nützlich zu sein, das empfindet christliches Glaubensleben als ein sehr zweideutiges Lob. Ist die christliche Heilswirklichkeit tatsächlich Förderung der vitalen Lebenskraft? Auf dem Gebiet der durch Christus vermittelten Gottesgemeinschaft kommt Leben nur zustande, indem das „vitale Leben" in ein Sterben hineingegeben wird. Aber dieses Sterben ist Durchgang, ja Mittel des echten Lebens (¶ Ewiges Leben).

Die Hauptwerke von ¶ Bergson, ¶ Dilthey, ¶ Eucken; — Karl Jost: Der freie Wille, 1908; — Derſ.: Seele und Welt, (1912) 1923²; — Derſ.: Die philosophische Krisis der Gegenwart, (1914) 1922²; — H. Graf Keyserling: Das Gefüge der Welt, (1906) 1922²; — G. Simmel: Der Konflikt der modernen Kultur, 1918; — Derſ.: Lebensanschauung, 1918; — M. Scheler: Vom Umsturz der Werte, (1915) 1919²; — Derſ.: Vom Ewigen im Menschen, 1921; — R. Kroner: H. Bergson (Logos I, 1910/11); — K. Bornhausen: Die Philosophie Bergsons (ZThK 1910); — H. Rickert: Die Philosophie des Lebens, (1920) 1922²; — A. Keller: Eine Philosophie des Lebens, 1914; — Th. Litt: Erkenntnis und Leben, 1923; — O. Ewald: Die Religion des Lebens, 1925. **Sommerlath.**

Lebensunwertes Leben.

1. Es handelt sich hier nicht um die wertphilosophische Bestimmung des Begriffs eines l. L.s, sondern um die praktische Frage, ob l. L. absichtlich verkürzt, durch willkürliche Tötung zum Aufhören gebracht werden dürfe und solle. Dabei spielen in der modernen Diskussion zwei Arten von l. L. eine besondere Rolle: einerseits unheilbar kranke, bzw. unrettbar verletzte und anderseits aussichtslos verblödete und überhaupt geistig defekte Menschen. Das Problem ist alt. Es bestand schon für die Spartaner, die schwache und mißgestaltete Kinder dem frühen Tod auslieferten mit der Begründung, daß es weder für diese Geschöpfe selbst, noch für den Staat gut sei, daß sie leben und aufgezogen werden. In seiner Utopia hat Thomas ¶ Morus den Vorschlag gemacht, daß unheilbar Kranke, wenn sie durch die Krankheit beständig gequält nur anderen zur Last fallen, nicht zögern sollten, in den Tod zu gehen. Aber das Problem ist in neuester Zeit akut geworden durch die Kriegserfahrungen und durch die Broschüre von Binding und Hoche über „Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens" (1920). Seither ist diese Frage viel erörtert worden, vom medizinischen, juristischen oder nationalökonomischen Standpunkt aus. Hier interessiert die ethisch-religiöse Seite der Sache, um so mehr, als bewußt oder meist unbewußt hinter allen Entscheidungen doch im letzten Grunde eine weltanschaulich begründete Stellungnahme steht.

2. Die praktischen Vorschläge sind sehr mannigfaltig. Am wenigsten weitgehend ist die Proklamierung des Rechtes, sterbenden Menschen bei großen Qualen das Sterben zu erleichtern, etwa durch Anwendung narkotischer Mittel, die den Tod beschleunigen. Voraussetzung muß allerdings sein, daß die Sterbenden den ausdrücklichen Wunsch auf Erlösung von ihren Qualen zu erkennen gegeben haben. — Weiter reicht der Vorschlag von Binding, auch die Tötung solcher unheilbarer Kranker freizugeben, die vielleicht erst nach längerer Zeit ihrem Leiden erliegen würden, wenn sie von unerträglichen Qualen gepeinigt sind und die Tötung ausdrücklich verlangen. Um Mißbräuchen vorzubeugen, müßte hier vom Kranken selbst oder von seinem Arzt oder von einem seiner nächsten Angehörigen ein schriftlicher Antrag gestellt und dieser Antrag von einer aus Aerzten und Juristen bestehenden staatlichen Kommission geprüft werden. — Noch bedenklicher ist der Vorschlag, die Tötung unheilbarer Geisteskranker, etwa unrettbar blöder Kinder freizugeben bzw. zu verlangen; denn hier könnte ja von einer direkten Einwilligung der unmittelbar Beteiligten keine Rede sein. Der Antrag auf Tötung müßte von den Angehörigen oder gar von einer auf Sparsamkeit bedachten öffentlichen Wohlfahrtsorganisation ausgehen. Den Angehörigen wären bei Verweigerung ihrer Einwilligung zur Tötung die Kosten für die weitere Pflege aufzuerlegen. Auch hier hätte dann eine staatliche Kommission endgültig über die Anträge zu entscheiden. — Am weitesten geht Ernst Mann (Die Erlösung der Menschheit vom Elend, 1922), der nicht nur die Freigabe der Vernichtung unheilbar Blödsinniger verlangt, sondern alle diejenigen einbezieht, die nicht mehr auf der Höhe körperlicher und geistiger Leistungsfähigkeit stehen. Er denkt dabei z. B. an „die unheilbaren ansteckenden und vererbbaren Krankheiten wie Tuberkulose, erbliche Geschlechtskrankheiten, Krebs, Aussatz, Geisteskrankheiten, Verkrüppelungen, Verlust des Augenlichts und zuletzt, aber nicht zum wenigsten, chronische Nervenschwäche". Eine mit polizeilicher Macht ausgerüstete Selektionskommission, vor der die gesamte Bevölkerung in bestimmten Zeitabschnitten zu erscheinen hätte, müßte „zwecks kraftvoller Entfaltung der Menschheit" die Ausmerzung der für die Volkswohlfahrt schädlichen Kranken einleiten und durchführen. Hier ist also an Stelle des ethischen Motivs des Mitleids und der Barmherzigkeit völlig der eugenische und rassenhygienische Gedanke (¶ Eugenik) getreten. Eine Grenze ist freilich nur schwer zu bestimmen. Man fragt sich, warum aus denselben Gründen dann nicht auch moralisch Minderwertige, etwa immer wieder rückfällige Verbrecher, vernichtet werden sollen.

3. Die ethische Beurteilung solcher Vorschläge über die Abkürzung l. L.s hat nicht in erster

Linie auf die großen praktischen Schwierigkeiten hinzuweisen, die sich der Durchführung in den Weg stellen; auch bleibt es fraglich, ob die Befürworter der Tötung l. L.s sich nicht über den positiven nationalökonomischen und eugenischen Nutzen einigermaßen täuschen. Wichtiger ist es, die weltanschaulichen Grundlagen solcher Vorschläge aufzudecken und prinzipiell zu beurteilen. Zweifellos sind hier in der Bewertung von Krankheit und Elend Gedanken lebendig, denen ¶ Nietzsche in seiner „Götzendämmerung" Ausdruck gegeben hat, und die weit abliegen vom christlichen Verständnis dieser Dinge. Damit verbindet sich nicht selten eine utilitaristische und naturalistische Auffassung des menschlichen Lebens, die durch die einseitige Hervorhebung des Nützlichkeitsstandpunktes und durch die Ueberbetonung eugenischer Gesichtspunkte leicht in die Flachheit aufklärerischer Gedanken hineinführt. Schließlich stoßen wir hier häufig im Zusammenhang mit der ¶ Schopenhauer'schen Mitleidsphilosophie auf eine Verweichlichung des Humanitätsgedankens, die die Höhe christlicher Auffassung nicht erreicht und z. B. auch in dem Gedanken der Ehrfurcht vor dem Leben als dem höchsten ethischen Prinzip (A. ¶ Schweitzer) noch nicht ganz überwunden ist.

Wenn die christliche Ethik sich auch von solchen Begründungen fernhält, so ist ihre Stellungnahme doch nicht eine bloß negative. Gewiß ist sie an die Betonung des Schöpfungsgedankens gebunden und wird nie die Auffassung preisgeben können, daß es dem Menschen nicht zusteht, in die Majestätsrechte Gottes einzugreifen, der allein menschliches Leben geschaffen und auch ausschließlich darüber zu verfügen hat. Es ist aber hierdurch nicht ausgeschlossen, daß es eine Tat christlicher Barmherzigkeit sein kann, wenn man einem unter namenlosen Schmerzen Leidenden, falls die Aussicht auf Heilung ausgeschlossen ist, die Qualen durch willkürliche Herbeiführung der Möglichkeit leichten Sterbens zu verkürzen sucht. Christlicher Gottesglaube darf nicht verwechselt werden mit starrem Fatalismus oder mit pantheistischer Vereinerleiung von Gott und Naturablauf. Es müßte auch als Zeichen einer starren unbiblischen Gottesauffassung verstanden werden, wenn unheilbare, qualvolle Leiden lediglich unter dem eschatologischen Gesichtspunkt betrachtet und nur als Antriebe aufgefaßt würden, „das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß die gegenwärtige Welt nicht das Letzte sein kann". Eine Gottesauffassung, mit der sich Barmherzigkeitsübung nicht vereinigen läßt, ist jedenfalls nicht die des NT.s. Die Einzelfragen gehören in das Gebiet der Seelsorge, die auch darüber zu urteilen hat, ob nicht die prinzipielle Freigabe der Tötung qualvollen aussichtslosen Leidens in praktischer Hinsicht verhängnisvolle Folgen hätte, ob nicht dadurch die heute sowieso stark erschütterte Heilighaltung menschlichen Lebens noch stärker angegriffen würde, und ob nicht Schwächlichkeit und Leidensscheu noch verstärkt würde.

Zu viel größerem Bedenken gibt der Vorschlag Anlaß, auch die unheilbar Blöden, die also ihre Zustimmung nicht erteilen können, durch willkürliche Tötung zu beseitigen. Auch ihr Leben, vom Schöpfer gegeben, ist heilig, und kein Mensch hat das Recht, es ihnen zu nehmen. Vielleicht ist es gar nicht so stumpf und tot, wie eine oberflächliche Betrachtung annimmt. Es gibt genug Beispiele dafür, daß in überraschender Weise, etwa kurz vor dem Tod eines jener unglücklichen Menschen, Aeußerungen geistigen religiösen Lebens zutage treten, die zeigen, daß eine jahrelange Pflege und religiöse Einwirkung doch nicht vergebens war. Und wenn auf die Verschwendung von Volksvermögen und persönlichen Kräften hingewiesen wird, die mit der Pflege von Idioten verbunden sei, so darf nicht vergessen werden, daß diese „Verschwendung" nichts besagen will gegen die Verschwendung von Volksvermögen und menschlicher Kraft, die durch Alkoholismus, Geschlechtskrankheiten u. a. herbeigeführt wird. Es darf auch daran erinnert werden, daß in der Pflege geisteskranker Menschen eine ungeheuere erziehende Macht christlicher Nächstenliebe gegeben ist, deren Unterbindung angesichts der Orgien, die Selbstsucht, Brutalität und Herzenshärtigkeit heute feiern, einen unersetzbaren inneren Schaden für das Volk bedeuten würde. Entscheidend ist aber letzlich ein Gesichtspunkt, auf den schon Jellinek hingewiesen hat (Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, 1908[2]): Diese armen Menschen sind meist schuldlose Opfer einer Kollektivschuld, die dadurch entstanden ist, daß die Sünden der Gesellschaft (Schmutzliteratur, Materialismus, Mammonismus, Alkoholismus usw.) zu schweren sozialen Mißständen und zur Erzeugung solcher geistigen Erkrankung geführt haben. Diese Schuld kann von der Gesellschaft nicht dadurch gesühnt werden, daß man diese Kranken einfach beseitigt, sondern nur dadurch, daß man in Barmherzigkeit und positiver Arbeit sie verwahrt, pflegt und zu bilden sucht.

E. Meltzer: Das Problem der Abkürzung lebensunwerten Lebens, 1925; — H. Schreiner: Vom Recht zur Vernichtung unterwertigen Menschenlebens, 1928. **Faber.**

Lebenswasser. Die Vorstellung vom L. erwächst einmal aus der Verwendung des Wassers im Kultus (¶ Wasser; ¶ Waschungen), sodann aus Mythen und Märchen, die eine Wunderspeise (Lebensbrot, Lebenskraut, Nektar und Ambrosia) voraussetzen. Eine besondere Rolle spielt das L. in der babylonischen Religion. Ištar wird in der Unterwelt damit besprengt (¶ Babylonien: II, 10 b); der Urmensch Adapa schlägt das L. aus, das ihm als Todeswasser bezeichnet wird (¶ Mythus: II). Aus den Gefäßen Ningirsus strömt L. (AOTB Abb. 45 ff). Auf einem Weihbecken Gudeas sind zwei Göttinnen mit L. (Strom und Regen?) dargestellt. — In der israelitischen Paradieserzählung wird der ¶ Lebensbaum genannt (Gen 3_{22}). Dagegen kennt die jüdische und christliche Religion L. und Lebensquell (Ez 47_{12} Apok Joh 22_{1}). In Evg und Apok Joh wird mehrfach (4_{14} 7_{38} Apok 7_{17} 21_{6} 22_{17}) vom L. des Christus gesprochen, das der Gläubige hat und ausströmt. Der Ursprung der Idee liegt wohl in Babylonien, die Vermittlung geschah durch die ¶ Mysterien-Kulte. — Auch die germanische Religion weiß vom L. in Quellen und Brunnen; es strömt im „Lande der Jugend", die man durch es wiedergewinnt (¶ Jungbrunnen).

Chant[4], 1922 (s. Reg.); — A. Wünsche: Die Sagen vom Lebensbaum und L., 1906; — Br. Meißner: Babylonien und Assyrien II, 1925, S. 113 ff. **Galling.**

Leberschau. Wie ¶ Blut, Herz oder Nieren gilt auch die Leber weithin als Sitz der (Körper-)Seele und der Affekte, vor allem des Zornes und der Trauer (vgl. Gen 49_{6} LXX, Klagelieder 2_{11}, auch GB unter כָּבֵד, 6). Als Seelen-(¶ Macht-)Träger ist die Leber beim Opfer ganz (vgl. Ex 29_{13} u. ö.) oder teilweise (vgl. Lev 3_{4}) dem Gotte vorbehalten und findet mannigfache magische (Dämonenabwehr; vgl. Tobit 6_{8}), medizinische oder mantische Verwendung (L.). Die letztere ist nicht auf den vorderen Orient beschränkt (vgl. z. B. Frazer VII[3], S. 97), ist aber hier durch Verbindung mit dem Glauben an die Entsprechung von ¶ Makrokosmos und Mikrokosmos

schon vor Sargon von Akkad zu einer Wissenschaft ausgebaut worden. Jedem Teil des menschlichen Körpers, des Landes und des Kosmos entspricht eine auf den zu Lehrzwecken hergestellten Modellen inschriftlich festgelegte Stelle, an der Degenerationen auf bevorstehende besondere Ereignisse schließen lassen. Von Babylonien aus hat sich die L., wohl durch hethitische Vermittlung (Tonleber von Boghazköi) nach Griechenland; durch die Etrusker (Bronzeleber von Piacenza) nach Rom verbreitet und hohes Ansehen bis in die Spätzeit hinein (vgl. z. B. Philostrat, Vit. Ap. VIII, 7_{15}) bewahrt. Hingegen kennt das AT die L. nur als babylonische (Ezech 21_{26}), nicht als israelitische Sitte. — Den Versuch einer philosophischen Rechtfertigung der L. unternimmt Plato (Timaios 71 f): die Leber als gottgeschaffener Spiegel der Gedanken, der freilich bei dem geschlachteten Tiere getrübt ist. — ¶ Mantik.

Allgemein vgl. Pauly-Wissowa XIV, Sp. 2431 ff; — RLV VII, S. 263 f; — W. Wundt: Völkerpsychologie IV, 1920³, S. 90 ff; — J. G. Frazer³ passim (s. Reg.). — Für Griechenland und Rom vgl. G. Blecher: RVV II 4, 1905. — Für den semitischen Orient vgl. A. Merz: Florilegium de Vogué, 1909, S. 427 ff; — W. Robertson Smith: Lectures on the Religion of the Semites, 1927³, ed. St. A. Cook (s. Reg.). — Speziell für Babylonien vgl. M. Jastrow: Hepatoscopy and Astrology in Babylonia and Assyria (Proceedings of the Amer. Philos. Soc. 47, 1908, S. 646 ff); — Derſ.: Die Religion Babyloniens und Assyriens II, 1912, S. 213 ff; — A. Jeremias: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1929², S. 259 ff. — B. Meißner: Babylonien und Assyrien II, 1925, S. 244 ff. 267 ff. **Hempel.**

Le Blant, Edmond (1818—97), französischer Gelehrter, * in Paris, ursprünglich Jurist in seiner Vaterstadt, trieb seit 1848 aus Liebhaberei Archäologie, 1883 Direktor der Ecole française in Rom; arbeitete bahnbrechend auf den Gebieten der ¶ Epigraphik und ¶ Ikonographie.

Vf. u. a.: Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule, I 1856, II 1865; Nouveau recueil des inscr. chrét. de la Gaule antérieures au VIIIe siècle, 1892; Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule, 1869; L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine, 1890; Paléographie des inscriptions latines du IIIe siècle à la fin du VIIe siècle, 1897; Les sarcophages chrétiens de la Gaule, 1886. **Rühle.**

Le Bon, Gustave, Ethnograph und Soziologe. * 1841 in Nogent le Rotrou (Eure et Loire), Herausgeber der Bibliothèque scientifique, 1884 vom französischen Staat mit wissenschaftlicher Mission in Indien betraut. Religion ist für ihn Ausdrucksschema des Massengefühls; ihre Merkmale sind: Anbetung und Furcht, Intoleranz und Fanatismus.

Vf. außer medizinischen Werken: L'homme et la société, leurs origines et leur histoire, 2 Bde., 1880; La civilisation des Arabes, 1884; La civilisation des Indes, 1887; Les lois psychologiques et l'évolution des peuples, psychologie des foules (deutsch 1890); Hier et demain, pensées brèves, 1923. **Paira.**

Lebus, Bistum. Die Gründung fällt, entgegen späterer polnischer Geschichtsschreibung, die sie schon in die Zeit Mieszkos I (um 966) setzt, vermutlich in die Herzog Boleslaws III (1106—38) und scheint die polnisch-kirchliche Organisation des Ljutizengebiets bezweckt zu haben. An der schon ursprünglichen Zugehörigkeit zur Kirchenprovinz ¶ Gnesen ist kein Zweifel; die unter ¶ Norbert (1133) begründeten Ansprüche ¶ Magdeburgs gewinnen erst im 15. Jhd. praktische Bedeutung. Der kleine, die Länder Lebus, Küstrin und Sternberg umfassende Sprengel (mit Frankfurt a. O.) geriet im 13. Jhd. aus schlesischer Hoheit unter die der Markgrafen von Brandenburg. Als Sitz des Bistums erscheint in jener Zeit Göritz (bis 1327), dann zeitweilig wieder L., schließlich (nach 1373) Fürstenwalde, wohin auch das Domkapitel übersiedelte. Hier kam der bischöfliche Stuhl ganz unter den Einfluß der brandenburgischen Kurfürsten. Nach dem Tode Bischof Johanns VIII (1555) wurde die Postulation Markgraf Joachim Friedrichs († Havelberg, ¶ Magdeburg) durchgesetzt, für den sein Vater Johann Georg tatsächlich regierte, bis er 1571 bei Erlangung der Kurwürde das Bistum einzog; das Domkapitel erlosch († Brandenburg: II, 2).

S. Wilh. Wohlbrück: Geschichte des ehemaligen Bistums L., 3 Bde., 1829—32; — A. F. Riedel: Cod. dipl. Brandenburgensis A XX, 1861, S. 178 ff; — Fritz Funcke: Regesten der Bischöfe von L. (Brandenburgia 24, 1915, S. 193 ff); — Derſ.: Das Bistum L. (Jahrb. f. Brandenb. Kirchengeschichte 11—12. 16. 17, 1914—19); — H. F. Schmid: Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation auf westslavischem Boden (ZSavignyRG 48, Kan. Abt. 17, 1928, S. 293 ff), (mit reicher polnischer Literatur). **Bauermann.**

Le Camus, Emile Paul (1839—1906), kath. Theologe, * in Paraza (Dep. Aude), nahm als Theologe am ¶ Vatikanum teil, wurde 1901 Bischof von La Rochelle. L. war mit ¶ Latty und ¶ Mignot eifrig bemüht um eine Neuordnung des Studiengangs an den Priesterseminarien in fortschrittlichem Geist. Sein Reformprogramm wurde 1907 durch ¶ Leo XIII allen Bischöfen Frankreichs zur Nachahmung empfohlen und auch von ¶ Pius X, nachdem L. in den Kampf gegen ¶ Loisy eingetreten war, anerkannt als ein Mittel zur Pflege der „wahren Wissenschaft". Dagegen verscherzte er sich die Gunst der Kurie, als er das kirchliche Leben in seiner Diözese nach den Bestimmungen des Trennungsgesetzes († Frankreich, 6 a) zu ordnen versuchte.

Vf. u. a.: Origines du Christianisme I: La vie de Jésus-Christ, 3 Bde., 1883; II: L'oeuvre des apôtres, 1891; Notre voyage aux pays bibliques, 3 Bde., 1890; Voyage aux sept églises de l'Apocalypse, 1896; Fausse exégèse, mauvaise théologie, 1904 (deutsch 1906). — Vgl. G. Gazagnol: Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich, 1903; — A. Houtin: La question biblique au XXe siècle, 1906. **Lachenmann.**

Lechler, 1. Gotthard Viktor (1811—88), evg. Theologe, * in Klosterreichenbach (Schwarzwald). Als Repetent am Tübinger Stift (1834—40) schrieb L. „Die Geschichte des englischen Deismus" (1841). Nach pfarramtlicher Tätigkeit als Diakonus in Waiblingen und Dekan in Knittlingen erhielt L. einen Ruf nach Leipzig (1858) als Pfarrer und Superintendent zu St. Thomae und zugleich als ord. Professor an der Universität. Hier verstand er (auch als Abgeordneter zur Landessynode und Mitglied der ersten Kammer des Landtags) bei persönlichem Festhalten am Bekenntnis das schwäbische Erbe weitherziger Mildewalten zu lassen.

Vf. ferner: Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation, 1854; Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation, 2 Bde., 1873; Das apostolische und nachapostolische Zeitalter, (1851) 1885³. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 336 f. **Hermelink.**

2. Karl (1820—1903), evg. Theologe, * in Großbottwar (Württemberg), 1849 Oberhelfer in Winnenden und Geistlicher an der Heilanstalt Winnental, 1861 Helfer in Nürtingen, 1864 Dekan in Calw, 1871 Dekan in Heilbronn, 1883—97 Prälat und Generalsuperintendent in Ulm a. D. L. war ein hervorragender Verfechter des evg. Ideals des Kirchenamts als eines Bischofsamts, eifriger Förderer der deutschen kirchlichen Einigungsbestrebungen († Kirchenbund, I b). In der kirchlichen Baukunst trat er für den Bau evg. Predigt- und Gemeindekirchen und für Berücksichtigung

der kirchlichen und liturgischen Bedürfnisse gegenüber den einseitig bau- und stilgeschichtlichen Gesichtspunkten ein (¶ Kirchenbau: II, 7).

Vf. u. a.: Die nt.liche Lehre vom heiligen Amt, 1857; Theorie der Seelsorge an Geisteskranken, in ¶ Palmers „Pastoraltheologie", 1860; Die Konfessionen in ihrem Verhältnis zu Christus, 1877; Das Gotteshaus im Licht der deutschen Reformation, 1883; Der Deutsch-evangelische Kirchenbund, 1890; Die Lehre vom Hl. Geist, 3 Teile, 1899—1904; Die Fortbildung der Religion, 1903. — Ueber L. vgl. Evg. Kirchenblatt für Württemberg, 1903, S. 227 f. **Brecht.**

3. Paul (1849—1925), * in Böblingen (Württ.), † in Stuttgart; angesehener Fabrikant und Großkaufmann, glänzender Organisator, eifriger Förderer der Inneren und Aeußeren Mission, Gründer des ersten deutschen Vereins für ¶ Aerztliche Mission (Stuttgart 1898). Seiner Anregung und tatkräftigen Mithilfe verdankt das 1909 eröffnete Deutsche Institut für ärztliche Mission in Tübingen seine Entstehung.

Vgl. die evg. Missionen 31, 1925, S. 157 ff. † **Kammerer.**

Leclercq, Henri, kath. Theologe, * 1869 in Tournai (Belgien), seit 1895 Benediktiner, lebt in London, mit ¶ Cabrol Herausgeber der Monumenta ecclesiae liturgica und des Dd'A, wo er selbst besonders das archäologische Gebiet in weitestem Umfang behandelt.

Vf. ferner u. a.: Manuel d'archéologie chrétienne depuis les origines jusqu'au VIIIe siècle, 2 Bde., 1907, und die französische Neuausgabe von ¶ Hefeles Konziliengeschichte. **Zscharnack.**

v. Le Coq, Albert August, Archäologe und Religionsforscher, * 1862 zu Berlin, seit 1914 am Museum für Völkerkunde daselbst (seit 1925 Direktor), besonders verdient um die Erforschung des ¶ Turfan (Leiter der preußischen Expeditionen 1904 u. 1913/14) und die Aufhellung des ¶ Manichäismus-Problems.

Vf. neben zahlreichen Zeitschriftenaufsätzen und Einzeluntersuchungen: Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turkestan (SAB 1909); Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der manichäischen Auditores (SAB 1911); Türkische Manichaica aus Chotscho (SAB 1912, 1916 und 1922); Chotscho (Tafelwerk), 1913; Volkskundliches aus Ostturkestan, 1916; Buddhistische Spätantike in Mittelasien, 1922 ff; Bilderatlas zur Kunst- und Kulturgeschichte Mittelasiens, 1925; Auf Hellas' Spuren in Ostturkestan, 1926; Von Land und Leuten in Ostturkestan, 1927. **Rühle.**

Lecot, Viktor Lucien Sulpice (1830 bis 1908), kath. Theologe, * in Montescourt (Dep. Aisne), wurde Lehrer am Petit séminaire in Noyon, 1870 Feldprediger der Mobilgarden des Departements Oise, 1872 Pfarrer in Compiègne, 1886 Bischof in Dijon, 1890 Erzbischof von Bordeaux, 1893 Kardinal. Als liberaler Kirchenfürst spielte er eine bemerkenswerte Rolle durch seine Bemühungen, den kath. Klerus mit der Republik auszusöhnen. Nach der Trennung von Kirche und Staat (¶ Frankreich, 6 a) gründete er in Bordeaux einen Kultverein, um zu beweisen, daß das Gesetz mit den Geboten der Kirche vereinbar sei. ¶ Pius X verurteilte sein Vorgehen. **Lachenmann.**

de Ledesma, 1. Martin († 1574), spanischer Theologe, trat 1524 in das Dominikanerkloster Sankt Stephan in Salamanca ein, war in Salamanca Schüler ¶ Franz von Vitorias, wurde um 1530 regens secundarius des Studienkollegs St. Gregor in Valladolid, wo Melchior ¶ Cano zu seinen Schülern zählte, ging 1534 als Prior nach Toro, wurde 1544 auf die erste Professur der Theologie an der Universität Coimbra berufen, wo er bis zu seinem Tode lehrte.

Vf.: Commentaria in quartum librum Sententiarum, Coimbra 1555/60. — Vgl. Enciclopedia Universal Ilustrada (Barcelona) XXIX, S. 1344; — Hurter III, Sp. 1 f; — A. Lang: Die theologici des M. Cano, 1925, S. 2 f.

2. Petrus († 1616), spanischer Theologe, bekannt als Mitkämpfer gegen die molinistische Gnadenlehre (¶ Molina), 1563 Dominikaner, 40 Jahre lang Professor der Theologie an der Universität Salamanca.

Vf.: De divinae auxilis gratiae, Salamanca 1611; De divina perfectione, 1596; Summa de sacramentis (spanisch), 1598. — Vgl. Hurter III, Sp. 391; — R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 1920², S. 844; — Enciclopedia Universal Ilustrada (Barcelona) XXIX, S. 1344. **Fendt.**

v. Ledóchowski, Mieczysław Halka, Graf (1822—1902), kath. Kirchenfürst, nach Ausbildung in Rom und Priesterweihe (1845) in der päpstlichen Diplomatie verwendet (Lissabon, Columbia, Chile), seit 1861 Nuntius in Brüssel, 1865 Erzbischof von Posen-Gnesen. Im November 1870 unternahm L. im Auftrag ¶ Pius' IX eine vergebliche Reise nach Versailles, um Preußens Unterstützung gegen die Besetzung des Kirchenstaates und eventuell ein Asyl für Pius IX zu erlangen und die Vermittlung des Papstes im Krieg mit Frankreich anzubieten. Im ¶ Kulturkampf kam er in Konflikt mit der Regierung, weil er eine Verfügung (November 1872) über die deutsche Religionsunterrichtssprache in den höheren Schulen der Provinz Posen mit einem widersprechenden Erlaß an die Religionslehrer beantwortete; es folgten zahlreiche Verurteilungen wegen Uebertretung der Maigesetze, besonders Verletzung der Anzeigepflicht. Da L., zur Amtsniederlegung aufgefordert, diese verweigerte, wurde er 1874 verhaftet und vom Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten abgesetzt. Während der zweijährigen Gefängnishaft in Ostrowo erhob ihn Pius IX zum Kardinal. Nach Abbüßung der Strafe aus den Ostprovinzen ausgewiesen, ging L. nach Rom und regierte von hier seine Diözesen weiter, was weitere Verurteilungen zu Gefängnis und Geldstrafen zur Folge hatte. 1886 nahm der Papst nach der Einigung über den Nachfolger (¶ Dinder) seine Resignation an; L. wurde Sekretär der Breven, 1892 Propagandapräfekt.

KHL II, Sp. 595; — CathEnc. IX, Sp. 111 f; — Monseigneur M. H., comte de L., Bruxelles 1875. — Außer den Geschichten des ¶ Kulturkampfes vgl. B. Frhr. v. Selchow: Der Kampf um das Posener Erzbistum. Graf L. und Oberpräsident von Horn, 1923. **Seppelt.**

Leenhardt, Franz (1846—1922), Philosoph. * in Marseille, teilweise in der Schweiz (Lausanne) aufgewachsen, studierte L. in Montauban, Montpellier, Berlin und Tübingen, wobei er in der Theologie am meisten R. ¶ Rothe verdankte, und bekleidete 1874 bis 1907 an der theologischen Fakultät Montauban das Amt eines Dozenten für Philosophie und Naturwissenschaft. Seine Forschungen erstreckten sich vorwiegend auf das Gebiet der Entstehung von Welt und Leben, aus denen er die in seinen letzten Werken niedergelegte Philosophie in ihren Elementen ableitete.

Vf. u. a. L'Idee de Création d'après R. Rothe, 1871; Le Péché d'après l'Ethique de R. Rothe, 1893; L'Evolution, 1890; L'Evolution, doctrine de Liberté 1910; Essai sur l'Activité créatrice, 1922. — Ueber L. vgl. Perriér: F. L., naturaliste et théologien, 1924. **Chappuis.**

Leese, Kurt, evg. Theologe und Religionsphilosoph, * 6. Juli 1887 zu Gollnow (Hinterpommern), 1921 Pfarrer an St. Georg in Hamburg, seit 1928 Privatdozent für Philosophie an der Hamburgischen Universität.

Vf.: Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik L. Feuerbachs, 1912; Moderne Theosophie, 1921; Die Geschichtsphilosophie Hegels, 1922; Die Kulturkrisis der Gegenwart und die Kirche, 1924; Anthroposophie und Religion, 1926; Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927;

Von Jakob Böhme zu Schelling, 1927; Philosophie und Theologie im Spätidealismus, 1929. **Rühle.**

van der Leeuw, Gerardus, holländischer Theologe der ¶ Ethischen Richtung, * 1890 im Haag, zunächst im Pfarramt, seit 1918 Professor der Religionsgeschichte an der Universität Groningen, Vorsitzender der Ethische Vereeniging und des Liturgischen Kreises.

Vf. u. a.: Godsvoorstellingen in de oud-aegyptische Pyramidetexten, 1916; Historisch christendom, 1919; Mystiek, 1925; Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925; Goden en Menschen in Hellas, 1927; Achnaton, 1927; La structure de la mentalité primitive, 1928. **Rühle.**

Legalität (von lat. lex = Gesetz abgeleitet), d. h. Gesetzmäßigkeit, ist ein mit besonderem Nachdruck von ¶ Kant gebrauchter Ausdruck zur Abgrenzung der sittlichen gegen die bloß rechtliche Sphäre (¶ Recht). Man nennt die bloße Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, deren L.; diejenige aber, in welcher die Idee der ¶ Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, deren Moralität (¶ Sittlichkeit; vgl. Kants Metaphysik der Sitten, hsrg. von Vorländer 1907, S. 21). Das rechtliche Gemeinwesen muß sich mit Erfüllung des Gesetzesbuchstabens genügen lassen, weil damit sein Zweck, jedermann gleichmäßig einen Spielraum für die Betätigung der individuellen Freiheit zu gewähren (was ohne gleichmäßige Einschränkung aller nicht möglich wäre), verwirklicht wird; aber erst die Erfüllung des Gesetzes nach dem Geist, d. h. um seiner selbst willen, ist eine wahrhaft sittliche. Die ethische Gesetzgebung umfaßt auch die äußere, die Rechtspflichten, gibt ihnen aber eine andersartige, nämlich rein innerliche Verpflichtung (a. a. O. S. 21—23; Religion usw., hrsg. von Vorländer, 1903, S. 31. 112). Würde es bloß auf eine ¶ Tugend der L. ankommen, so könnte eine solche ganz wohl nach dem Prinzip der Glückseligkeit erworben werden; es wäre dann nur eine Aenderung der Sitten, nicht des Herzens erforderlich. Immerhin wird selbst die bloße L. der Handlung weit sicherer durch den Appell an das Pflichtbewußtsein als durch irgendwelche Anlockungen der Sinnlichkeit hervorgebracht (Religion, S. 38 f; Kritik der praktischen Vernunft, hrsg. von Vorländer, 1906, S. 191 f). In Wirklichkeit ist die Sinnesart, nur auf die Befolgung des Gesetzes dem Buchstaben nach zu sehen, selbst schon eine radikale Verkehrtheit im menschlichen Herzen zu nennen (Religion, S. 50 f). — ¶ Schleiermachers Einwand, daß auch dem Gesetzgeber an der bloßen Gesetzlichkeit wenig gelegen sein könne, weil, wenn das Gesetz nicht in den Bürgern lebendig und also je länger desto mehr ihre eigene Sittlichkeit wird, es seinen Zweck nicht erreichen kann, beanstandet vielleicht mit Recht gelegentliche Formulierungen Kants, kommt aber, wie gezeigt, mit seiner leitenden Tendenz durchaus überein. Ihr Sinn liegt darin, der verflachenden eudämonistischen Auffassung gegenüber den Persönlichkeitscharakter der Sittlichkeit, als auf selbständiger Gesinnung und Ueberzeugung beruhend, hervortreten zu lassen; sie berührt sich in dieser Beziehung mit der altprotestantischen Unterscheidung zwischen „bürgerlicher" und „geistlicher" oder „göttlicher" Gerechtigkeit und führt nur diesen Gegensatz auf das spezifisch ethische Gebiet hinüber. Uebrigens ist auch die kath. Ethik der Gegenwart bemüht, den Vorwurf eines bloß gesetzlichen Standpunktes von sich abzuwehren; die Kirche fordere nicht nur L., sondern auch „innere Akte". Das Gesetz sei der „Ausdruck der unveränderlichen Wesensbestimmtheit Gottes" und zugleich mit der menschlichen Natur „von Haus aus und unzertrennlich verbunden", so daß die Seele im Gewissen „eine Selbstgesetzgebung, ein Selbstgericht und eine Selbstvergeltung" vollzieht. „Prinzipiell soll die Selbständigkeit nicht unterdrückt, sondern geweckt, unterstützt und gefördert werden." Soweit diese Sätze von Ph. Kneib (s. Lit.) in der kath. Kirche anerkannt werden, ist auch hier der Standpunkt der L. prinzipiell überwunden, mag sie auch in der kirchlichen Praxis und in der theologischen ¶ Kasuistik noch einen starken Rückhalt haben. Indes darf nicht übersehen werden, daß nur bei prinzipieller Betrachtungsweise L. als untersittliches Verhalten zu gelten hat; geschichtlich und pädagogisch muß man sie als Ausgangspunkt verstehen, von dem aus durch Vertiefung und Verinnerlichung von ¶ Sitte und Gesetz sich die Sittlichkeit in ihrer Eigenart herausgebildet hat und noch herausbildet. Man kann daher mit ¶ Wundt „L. der Handlungen und Sittsamkeit des Benehmens" als „niederste Art des sittlichen Charakters" unter der Voraussetzung gelten lassen, daß äußeres Handeln und innere Beurteilung noch ungeschieden sind. Daß aber auch in der sittlichen Entwicklung des Einzelnen die L. eine Rolle spielt, hat schon R. ¶ Rothe richtig hervorgehoben; er macht geltend, daß, solange das Individuum noch erzogen wird, also in letzter Beziehung durch eine andere menschliche Persönlichkeit bestimmt wird und bestimmt werden soll, solange auch „sein Handeln in irgendeinem Maße — das freilich kontinuierlich abzunehmen hat — ein bloß legales sein muß und sein soll." Auch beim Erwachsenen bleibt infolge seiner dauernden Beeinflussung durch die sittliche Gemeinschaft allezeit noch etwas von bloßer L. zurück, insbesondere gegenüber dem ethisch gleichgültigen Detail der Rechtsordnung, und auf diesem Gebiet wird ein Rest bloßer L. allem pflichtmäßigen Verhalten verbleiben.

Außer Kants oben zitierten Schriften vgl. besonders Schleiermachers Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, (1803) 1834², und Rich. Rothes Theologische Ethik. (1845—48) 1867² (§ 856. 997 usw.); — Joh. Gottschick: Ethik, 1907, § 2. 18. 19; — H. H. Wendt: Die sittliche Pflicht, 1916; — P. Hofmann: Eigengesetz oder Pflichtgebot, 1920; — Wilh. Herrmann: Römische und evg. Sittlichkeit, 1903³ (vgl. dazu Ph. Kneib: Die Jenseitsmoral im Kampf um ihre Grundlagen, 1906, besonders S. 35 f. 46 f. 58. 62. 73). **Titius.**

Legenda aurea (auch Legenda sanctorum oder Historia langobardica nach einer dem Leben des Papstes Pelagius angehängten kurzen lombardischen Chronik) heißt die Legendensammlung des Dominikaners Jakob von Viraggio (Jacobus de Voragine, etwa 1230—98, † als Erzbischof von Genua). J. hat kritiklos alles zusammengetragen, was er an Heiligenlegenden auftreiben konnte, wobei er weniger aus schriftlichen Quellen als vielmehr aus Klostertraditionen und lebendiger Volksüberlieferung schöpfte. Das gibt der Sammlung ihren novellistisch-märchenhaften Charakter, dem sie ihre ungeheure Verbreitung als populäres Erbauungsbuch verdankt. Als Geschichtsquelle im strengen Sinn wertlos, ist die L. A. doch ein echtes Volksbuch, das uns einen Blick öffnet in die Seele des mittelalterlichen Menschen und bis in unsere Tage seinen Zauber auf religiös gestimmte Gemüter ausübt. — ¶ Legende.

Die Zahl der Handschriften ist unübersehbar; auch zahlreiche Uebersetzungen ins Deutsche, Französische, Italienische, Englische usw. — Ueber alte Drucke (bis 1500: 74 lateinische; 1. Druck: Basel 1470) vgl. G. W. Panzer: Annales typographici V, 1797, S. 454 ff. — Neueste deutsche Uebersetzung von Rich. Benz, 2 Bde., 1917/21 (mit guter Einleitung); — Fran-

zösisch von Th. de Wyzewa, 3 Bde., 1902. — Ueber die A. L. vgl. The Princeton Theological Review I, 1903, S. 267 ff; II, 1904, S. 442 ff; — RE³ VIII, S. 560 ff; — KL VI, Sp. 1178 ff; — KHL II, Sp. 13. **Rühle.**

Legende, lateinisch legenda, ist seit Ende des 12. Jhd.s nachweisbar als Bezeichnung für die an den jeweiligen Gedenktagen zur Verlesung gekommenen Berichte über Leben und Taten der Heiligen (vgl. Joh. Beleth, MSL 202, Sp. 66); der Gattungsbegriff wird mehr und mehr ausgeweitet: bald heißt L. jede Wundergeschichte; schließlich wird vielfach irgendeine von der Phantasie um einen Helden gesponnene Erzählung kurzerhand L. genannt. Gegenüber dieser Begriffserweiterung ist nachdrücklich Beschränkung des Namens L. auf das religiöse Gebiet zu fordern: L. ist eine Erzählung, die ohne Rücksicht auf historisch treue Wiedergabe erbauliche Tendenzen verfolgt. So bestimmt, kann die L. als eine Spezialart der Sage gelten (¶ Sagen und Legenden: I. II). Wesentlich bleibt für sie auf jeden Fall die zentrale Beziehung auf einen religiösen Heros; und da viele Religionen Heroenkult üben (¶ Heiligenverehrung: I), braucht der Name L. nicht auf das Christentum eingeengt zu werden, wiewohl gerade hier der innere Zusammenhang zwischen dem Heiligen und seiner L. in besonderem Maße deutlich wird.

Im Christentum setzt die L.nbildung bereits mit dem NT ein (Geburtslegende Jesu; ¶ Jesus Christus: A 2, Sp. 119 f; ¶ Sagen und Legenden: III); in den ¶ Apokryphen (: II) wird sie fortgeführt; zu eigentlicher Entfaltung gelangt sie aber erst im Zusammenhang mit der ¶ Heiligenverehrung (:II). Zwei Ströme fließen zusammen: Martyriumsberichte (¶ Märtyrerakten) und umlaufende Geschichten von berühmten Asketen und Mönchsheiligen (¶ Mönchtum: II). Beide knüpfen an geschichtliche Erinnerungen an. Jede Lebensbeschreibung eines Heiligen wollte ihrem ursprünglichen Sinn nach Geschichte geben; aber durch die erbauliche Abzweckung, die der Verherrlichung der einzelnen Heiligengestalt und des Heiligenideals überhaupt dient, wird die Geschichte zur L. (¶ Hagiographie). Um ihr Ziel zu erreichen, greift die Erzählung zum Wunder, das zu allen Zeiten „des Glaubens liebstes Kind" ist. Wunderberichte bilden daher den weitaus größten und wichtigsten Teil des L.nbestandes. Hier tritt nun die dichterische Phantasie des Menschen als schöpferisches Element in ihr Recht ein — besonders ergiebig, wenn sie religiös erregt ist —: Lücken werden willkürlich ausgefüllt, Zusammenhänge hergestellt, Motive aus Volkssage und Mythus in die Heiligengeschichte eingetragen. In allem Wesentlichen ist der L.ntypus schon im 4. Jhd. festgelegt, wie das Beispiel etwa der Vita Antonii (¶ Antonius) des ¶ Athanasius zeigt. Durch schriftliche Fixierung verliert die L. vielfach ihre ursprüngliche Frische und volkstümliche Naivität; sie erstarrt und wird stereotyp. So bilden sich eine Anzahl Kernlegenden, die immer weiter wandern und sich fortentwickeln, je mehr mit dem Aufkommen neuer Heiliger das Bedürfnis nach neuen L.n wächst. Meist fehlt diesen sekundär entstandenen L.n aber das Volkstümliche; sie sind künstliche Gebilde, von trockenen L.nschreibern willkürlich kombiniert und von da und dort zusammengetragen; die volksmäßige Ueberlieferung wird stilisiert und nicht selten verdorben. Im Hochmittelalter erreicht die L.nschriftstellerei ihre höchste Blüte; während sich die scholastischen Theologen über dogmatische Spitzfindigkeiten streiten, sucht und findet das gläubige Volk in den L.n seiner Heiligen das göttliche Geheimnis. Zahlreiche L.nsammlungen entstehen (¶ Legenda aurea u. a.; vgl. ¶ Hagiographie). Und bis zum heutigen Tag bildet die L. ein beliebtes Stück der Erbauungsliteratur des kath. Kirchenvolkes. — Die Reformation hat mit dem Heiligenkult auch die L. beiseite geschoben; die Aufklärung hat sie ins Reich des Aberglaubens verwiesen; die Romantik hat sie wieder ausgegraben; unsere Zeit hat sie schätzen gelernt als unentbehrliche Geschichtsquelle, zwar nicht für die Gestalt, um die sie sich rankt, aber für die kirchliche Zeitgeschichte und vor allem für die Geschichte der Frömmigkeit.

Außer der unter ¶ Hagiographie genannten Literatur vgl. Heinrich Günter: L.nstudien, 1906; — Derſ.: Die christliche L. des Abendlandes, 1910; — H. Usener: Vorträge und Aufsätze, 1907, S. 189 ff; — Ad. v. Harnack: L.n als Geschichtsquellen (Reden und Aufsätze, 1906², I, S. 1 ff); — Rich. Benz: Alte deutsche L.n, 1910; — Derſ.: Legenda aurea, 2 Bde., 1917/21 (mit Einleitung); — Hans Lietzmann: Byzantinische L.n, 1911; — RE³ XI, S. 345 ff; XXIV, S. 8 (mit älterer Literatur). **Rühle.**

Legge, James (1815—97), englischer Indologe, * zu Huntley, studierte in London Theologie, 1839 Missionar in Ostasien, mit Unterbrechungen von 1843 bis 1873 in Hongkong, 1876 Professor für Chinakunde in Oxford.

L. besorgte zahlreiche Ausgaben und Uebersetzungen chinesischer Religionsurkunden, u. a. The Chinese Classics, 8 Bde., Hongkong 1861—71 (kleinere Ausgabe in 3 Bden.); The Texts of Confucianism (SBE 3, 27, 28), 1879 ff; The Texts of Taoism (SBE 39, 40), 1891; The Yi-king (SBE 16), 1882. — Vf. außerdem: The religions of China, 1880. **Rühle.**

Legio fulminatrix (oder fulminata, fulminea), d. h. Donnerlegion, soll nach christlicher Legende Mark Aurel die (12.) römische Legion von Melitene in Kappadozien benannt haben, weil er und sein Heer während seines Feldzugs im Jahre 174 durch das Gebet jener christlichen Legion und den dadurch veranlaßten Gewitterregen von der Gefahr des Verdurstens und Besiegtwerdens errettet worden seien; der Kaiser habe daraufhin die Christenverfolgung (¶ Imperium Romanum, 2 b) eingestellt. Tatsächlich hieß jene Legion schon zu Augustus' Zeiten L. f.; die offizielle Darstellung jenes „Regenwunders" auf einem Relief der Markussäule zu Rom und heidnische Berichte (vgl. z. B. Dio Cassius 71, 9) führen wohl auch jenes das Heer rettende Gewitter auf göttliches Eingreifen zurück, kennen aber die christlich-apologetische Ausdeutung nicht.

Th. Mommsen: Das Regenwunder der Marcussäule (Hermes 1895, S 90 ff); — Ad. Harnack: SAB 1894, S. 835 ff. — Vgl. RE³ XII, S. 279. **Zscharnack.**

Lehmann, 1. Edvard, Religionshistoriker, * 1862 in Kopenhagen, 1900 Dozent an der Universität daselbst, 1910 ord. Prof. für Religionsgeschichte und Religionsphilosophie in der theologischen Fakultät der Universität Berlin, 1913 in Lund, lebt seit 1928 im Ruhestand in Kopenhagen.

Vf. u. a.: Hedenske Monoteisme, 1897; Zarathustra, en bog om Persernes gamle tro I—II, 1899—1902; Mystik i hedenskab og Kristendom, 1904 (deutsch: Mystik in Heidentum und Christentum, 1908, 1923²); Die Religion der primitiven Völker (Hinnebergs Kultur der Gegenwart 1, III 1, 1906); Persernes Kultur (in „Verdens Kulturhistorie" I), 1906; Buddha, hans laere og dens gerning, 1907; Opdragelsen til arbejde, 1910; Der Buddhismus, 1911; Textbuch zur Religionsgeschichte, (1912) 1922³ (mit ¶ Haas); Die Bibel in Auswahl fürs Haus, 1913; Sören Kierkegaard, 1913; Die Religionen. Kurzgefaßte Religionsgeschichte, 1924. — L. gab mit ¶ Bertholet Chant⁴ 1924/25 heraus (darin aus seiner Feder: Zur Geschichte der Religionsgeschichte; Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion; Die Perser). **Rühle.**

2. Gottfried Wilhelm (1799—1882), Baptist, * in Hamburg, erlernte das Sattlerhandwerk in Leer (Ostfriesland). Ein starker Zug zur Kupferstecherei und Lithographie führte ihn 1817 auf die Königliche Akademie in Berlin. 1837 von J. G. ¶ Oncken getauft, wurde er Gründer der ersten Baptistengemeinde in Berlin, 1843 deren Prediger. In der „Glaubensstimme", dem Gesangbuch der Baptisten, ist er mit sieben Liedern vertreten. Am bekanntesten: „O Liebe wie groß". — ¶ Baptisten, 2 b.

Jos. Lehmann: Lebensbild von G. W. L., 1887.

3. Joseph (1832—1907), Baptist, Sohn des vorigen, * in Berlin, studierte in Berlin und Regents Park College zu London Theologie, seit 1883 Lehrer am baptistischen Predigerseminar in Hamburg.

Vf. u. a.: Lebensbild von G. W. Lehmann, 1887; Geschichte der deutschen Baptisten I, 1912²; II, 1900; Christi Gemeinde und Bundesstiftung nach der Schrift, 1904; Die Geschichte der Predigt, 1921²; Der Hilfsbote, Quartalschrift für Prediger des Evangeliums. Kassel, Jahrg. 1881—1903. — Ueber L. vgl. Der Wahrheitszeuge (Kassel), 1905, S. 2 ff; — Der Hilfsbote, 1907, S. 9 und 87. **Hoefs.**

Lehmann-Haupt, Carl, Altertumsforscher, * 1861 in Hamburg, 1893 Privatdozent für alte Geschichte in Berlin, unternahm 1898 und 1899 Forschungsreisen in Armenien, 1901 ao. Prof. in Berlin, 1911 ord. Prof. in Liverpool, 1915 in Konstantinopel, seit 1918 in Innsbruck.

Vf. neben zahlreichen Zeitschriften-Aufsätzen: Schamasch-schumukin, König von Babylon, 1892; Das altbabylonische Maß- und Gewichtssystem, 1893; Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie und ihre Lösung, 1898; Babylons Kulturmission einst und jetzt, 1903; Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens, 1907; Armenien einst und jetzt, I 1910, II 1 1926, II 2 1928; Die historische Semiramis und ihre Zeit, 1910; Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte, 1911; Die Geschicke Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte (RV II 1. 6), 1911; Der jüdische Kirchenstaat in persischer, griechischer und römischer Zeit, 1911; Abriß der griechischen Geschichte, (1911) 1914²; Vergleichende Metrologie und Gewichtskunde, 1912; Geschichte des alten Orients, 1925; Corpus Inscriptionum Chaldicarum, 1928 ff. — L.-H. ist Begründer und Herausgeber der Zeitschrift „Klio, Beiträge zur alten Geschichte", seit 1901. **Rühle.**

Lehmkuhl, Augustinus (1834—1914), kath. Theologe, * zu Hagen i. W., trat 1853 in die Gesellschaft Jesu ein, 1862 Priester, zuerst Dozent für Moraltheologie in Maria Laach, 1872 in Vitton-Hall (England), seit 1880 nur noch literarisch tätig, † in Valkenburg (Holland). L., ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, war der Hauptvertreter der jesuitisch-kasuistischen Moraltheologie der Neuzeit (¶ Kasuistik: III), sein Lehrbuch das meistverbreitete Moralhandbuch der kath. Kirche. Erst die Problemstellung der modernsten Ethik scheint seinen Einfluß einzudämmen.

Vf. u. a.: Theologia moralis, 2 Bde., (1883 f) 1910¹¹; Compendium theologiae moralis, (1886) 1907⁵; Casus conscientiae, 2 Bde., (1902) 1907²; Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches, besonders für Seelsorger und Beichtväter erläutert, (1899) 1900⁵; Manuale sacerdotum, 1910¹⁰. **Engert.**

Lehmus, 1. (eigentlich Lehms), Johann Adam (1707—38), evg. Kirchenliederdichter, * zu Rothenburg ob der Tauber, 1734 Pfarrer in Tauberscheckenbach, 1735 in seiner Vaterstadt, wo er 1762 auch Superintendent wurde. Seine Gesänge fanden wegen mißlungener Sprachform in Gesangbüchern sehr geringe Aufnahme; auch machen sich die Lehrstreitigkeiten zwischen Pietisten und strengen Lutheranern in seinen Liedern bemerklich. Sein Osterlied „Größter Morgen, den die Erde" und sein Hochzeitslied „Wo der Herr das Haus nicht baut" (Ps 127) finden sich noch, aber auch nur selten.

E. E. Koch³ V, S. 412 ff. **Paul.**

2. Theodor (1777—1837), evg. Theologe, * in Soest, Enkel von 1, studierte seit 1796 in Halle und Jena, wo er vorwiegend rationalistisch beeinflußt, aber auch von ¶ Fichtes ethischem Idealismus berührt worden ist, um dann allmählich unter den Einfluß der Philosophie ¶ Schellings zu kommen und auf dessen Grundlage, zunächst besonders durch Schellings „Methode des akademischen Studiums" (1803) angeleitet, aber weiterhin in Berührung mit ¶ Daub, ¶ Marheineke, ¶ Steffens, G. H. v. ¶ Schubert, ¶ Hegel u. a. vom Rationalismus hinweg zu einer Neubelebung der reformatorischen und orthodoxen Theologie zu gelangen. Seit 1800 Diakonus in Dinkelsbühl, seit 1821 Stadtpfarrer in Ansbach, wo er zuletzt auch Dekan und Religionslehrer am Gymnasium war, hat er durch seine Schriftstellerei wie durch sein persönliches Wirken in Pfarr- und Lehramt eine entscheidende Bedeutung für die Durchsetzung des lutherischen Konfessionalismus in Bayern gewonnen (¶ Erweckungsbewegung, 2 f); G. ¶ Thomasius war sein Schwiegersohn. Bei aller Hochwertung Luthers und der Bekenntnisschriften hielt L. sich dabei von einer äußerlich-autoritativen ¶ Repristinationstheologie fern und sah die Aufgabe der mit der neuen Philosophie gehenden wissenschaftlichen Theologie darin, den Zusammenhang von Christentum und „Vernunft" zu zeigen, die Orthodoxie zur Freiheit der Idee zu verklären und das zum Bewußtsein erhobene Christentum philosophisch darzustellen: „Die Philosophie, in diesem Sinne gleich Theologie, ist das zum vollendeten Bewußtsein erhobene Christentum."

Vf. u. a.: Versuch einer Altarliturgie, 1806; Ueber die Taufe, 1807; Was heißt nach dem Bedürfnis der Zeit predigen?, 1813; Der Protestantismus, 1817; Grundlinien zu Vorlesungen über Religionslehre am Gymnasium, 1821; Die Rechtfertigungslehre der evg. Kirche in ihren Hauptmomenten dargestellt und gegen ¶ Möhlers Angriffe verteidigt, 1836. — Ueber L. vgl. Gottfr. Thomasius: Das Wiedererwachen des evg. Lebens in der luth. Kirche Bayerns, 1867, S. 204 ff; — Karl Müller: Die religiöse Erweckung in Württemberg, 1925, S. 32 ff. **Zscharnack.**

Lehnerdt, Johannes Karl (1803—66), evg. Theologe, * zu Wilsnack, 1832 Professor in Königsberg, 1850 Nachfolger A. ¶ Neanders in Berlin, 1858 Generalsuperintendent in Magdeburg. **Mulert.**

Lehninsche Weissagung. Um die Mitte des 18. Jhd. tauchte ein heute in reichlich 30 Handschriften erhaltenes lateinisches Gedicht in 100 leoninischen Hexametern auf, das sich als eine alte, um 1300 entstandene, einem Mönche Hermann zugeschriebene Weissagung über das Schicksal des brandenburgischen Zisterzienserklosters Lehnin ausgab. Es schildert die anfängliche Blütezeit dieses 1180 begründeten Klosters, „prophezeit" mit deutlich als nachträgliche Geschichtsbetrachtung erkennbaren Worten das Eindringen des lutherischen „Giftes", beklagt die (1542 durch die Säkularisation erfolgte) Aufhebung des Klosters und folgt ziemlich getreu dem Lauf der brandenburgischen Geschichte bis etwa 1680. Dann verliert sich der bis heute nicht sicher ermittelte Verfasser in phantastische Weissagungen, die in der Verheißung neuer Herrlichkeit des Klosters nach dem Ende der hohenzollernschen Dynastie unter einem papstfreundlichen kath. Herrscher über Deutschland gipfeln. Damit ergibt sich das Dokument als eine hohenzollernfeindliche, katholisierende Fälschung aus der Zeit des Großen Kurfürsten. In den für Preußen kritischen Jahren 1806/07, 1848 und sogar noch im ¶ Kultur-

kampf ist es von ultramontaner Seite erfolgreich als politisches Kampfmittel gebraucht worden.

E. W.-Sabell: Literatur der sogenannten L. W., 1879; — F. Kampers: Die L. W. über das Haus Hohenzollern, 1897; — G. Bürger: Die L. W., 1922; — RE³ XI, S. 351 ff; — KHL II, Sp. 600. **Erwin Schmidt.**

Lehnsgewalt (= L.G.) oder Lehnsherrlichkeit bedeutet das Recht des Lehnsherrn als des Verleihers des Lehns (= L.) an einen L.smann (Vasallen) unter der Voraussetzung von dessen Treue und Ehrerbietung sowie seiner Dienste. Mit der Vasallentreue, die der Treue unter Verwandten gleichgestellt ist, ist das Recht und die Pflicht der Notwehr dem Könige gegenüber vereinbar, aber ebenso auch die Hilfe gegen unrechte Gewalt, überhaupt gegen jedes Unrecht, ferner die Klage gegen den L.sherren wegen Raubes. Schwere Treuverletzung wird „Felonie" genannt; in diesem Falle fällt das L. an den Lehnsherrn zurück, und der Belehnte verliert das Nutzungs- und beschränkte Verfügungsrecht über das L. Die L.G. wird durch die „Huldе" (Kommendation), das dingliche Recht des Vasallen durch die „Leihe" erworben; beide zusammen bilden die Belehnung; diese erlischt mit dem erblosen Tode des L.sinhabers oder durch die Geldzahlung unter der Bedingung der Lösung des L.s. Die L.G. ruht, sobald der L.sherr in Reichsacht oder in kirchliche Exkommunikation verfällt. Der L.G. entspricht das Schutzrecht des Vasallen, der dafür Heer- und Hofdienste zu leisten und im L.smann-Gericht als Schöffe Recht zu sprechen hat. So oft die Person des L.sherrn oder des Vasallen wechselt, muß das L. binnen Jahr und Tag erneuert und von letzterem um weitere Belehnung nachgesucht und eine Abgabe (laudemium) dafür gezahlt werden, die partikularrechtlich als dauernde „L.ware" vorkommt. — Zu Ausgang des Mittelalters waren deutsche Reichsfürsten vielfach mit Kirchengütern belehnt; anderseits waren mit den Bischofsstühlen fast stets Reichslehen verbunden, auch standen geistliche Obere in ihrer Eigenschaft als weltliche Machthaber oft im L.sverband als L.sherren oder Vasallen, und zwar sowohl geistlichen als weltlichen L.strägern gegenüber. Die Besetzung der Bischofsstühle durch die Fürsten (¶ Bischofswahlen) geschah in den Formen des L.srechts. Die Auswüchse der L.G. machten sich namentlich im ¶ Spolienrecht bemerkbar, kraft dessen die L.sherren sich Eingriffe in das Vermögen der L.smannen erlaubten. — Das in den sogenannten libri feudorum gesammelte L.srecht war auch von der Kirche als subsidiär geltendes Recht anerkannt. Eine Vergebung zu L. wurde als eine Veräußerung des Kirchenvermögens angesehen. Mitglieder einer geistlichen Gesellschaft, die den Profeß geleistet hatten, konnten weder Eigentum noch L. erwerben; der Gerichtsstand der Kleriker in L.sachen war vor dem weltlichen Gericht. Das Kirchenlehn ist das durch Verleihung von Kirchenrechten begründete L., mag es sich in der Hand einer kirchlichen oder weltlichen Person befinden. Da die Errichtung eines L.s einer Veräußerung gleichkommt, müssen die materiellen und formellen Bedingungen für eine solche Veräußerung erfüllt sein. Bei den Kirchenlehen unterscheidet man Patronatslehen (Pfarr-, Altarlehen), Zehntenlehen, Glockenlehen (= Verpflichtung, bei gewissen Gelegenheiten, namentlich bei Gewitter zu läuten). Diese Kirchenlehen standen unter der ¶ Gerichtsbarkeit der Kirche.

H. Brunner: Deutsche Rechtsgeschichte II, 1906, §§ 91 ff; — R. Schroeder: Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 1907, §§ 24. 40. 57. **Arndt.**

Lehr, Leopold Friedrich (1709—44), evg. Kirchenliederdichter, * zu Cronberg im Taunus, schon 1717 für den Hallenser Pietismus durch A. H. ¶ Francke, dessen Schüler er später ward, gewonnen, 1731 Hofmeister der fürstlichen Prinzessinnen von Anhalt-Köthen, wo er auch später als Geistlicher wirkte. In der Residenzstadt Köthen entwickelte sich bald ein Hauptsitz des Pietismus; hier erschienen auch die von ihm, dem mit ihm befreundeten Hofprediger ¶ Allendorf und andern Gleichgesinnten gedichteten „Köthenschen Lieder" (¶ Anhalt, 1). Sein heute noch verbreitetes Lied: „Mein Heiland nimmt die Sünder an" ist ein Nachklang zu dem wohlbekannten streng kirchlichen ¶ Neumeister'schen Liede: „Jesus nimmt die Sünder an."

E. E. Koch IV, S. 434. 446 ff; — ADB XVIII, S. 151 ff; — Lebberhose: Das Leben von L. F. L. nebst seinen Liedern, 1850. **Paul.**

Lehre. Unter L. verstehen wir den begriffsmäßigen, von einer religiösen Gemeinschaft geprägten Ausdruck religiöser ¶ Erlebnisse (begriffsmäßig, im Gegensatz zum ¶ Mythus, der gestaltmäßiger Ausdruck ist).

1. Die Entstehung einer L. setzt also voraus 1. die Existenz eines wenn auch rudimentären religiösen ¶ Denkens, 2. einer religiösen Gemeinschaft. Daraus geht hervor, daß sich in der ¶ Primitiven Religion nur geringe Ansätze der Lehrbildung finden können. In den Geheimbünden, welche vielerorten unter den Eingeborenen existieren, wird zwar ein geheimes Wissen bewahrt, insbesondere den Frauen und Ungeweihten unzugänglich; aber irgendwelche begriffsmäßige Verknüpfung der verkündeten Tatsachen ist nicht da. Es handelt sich zumeist darum, daß der eigentliche Charakter gewisser ritueller Vorgänge, z. B. die Ursache des vom ¶ Schwirrholz stammenden Geräusches, den Profanen in einem geheimnisvollen Dunkel gehüllt bleibt. Dem Wesen religiöser L. kommt es schon näher, wenn in diesen primitiven Mysterien die Einzuweihenden mit der Existenz der Götter, die die Weihen gegründet, der sogenannten ¶ Urheber, bekannt gemacht werden. Und auch einen für die Entwicklung der L. sehr wichtigen Zug erkennen wir schon hier; die Trennung des exoterischen, jedermann zugänglichen, vom esoterischen, auf die Eingeweihten beschränkten, religiösen Wissens. Auch moralische Anschauungen werden schon auf primitiver Stufe gelegentlich als L. den Einzuweihenden mitgeteilt, so in den Torresstreet-Inseln ein ganzer Moralkatechismus.

Die Moral füllt dann auf der Stufe der sogenannten Halbkultur wesentlich den Rahmen der L. aus. Ueber das Wesen Gottes, seine Taten wird nicht spekuliert, sie werden einfach vorausgesetzt und eventuell im Mythus erzählt und ausgeschmückt. So verhält es sich der Hauptsache nach z. B. in den ägyptischen, assyrisch-babylonischen, griechischen, römischen Religionen und auch im AT. Es wird erzählt; es werden Hymnen gedichtet, religiöse Weisheit gelehrt; aber eine begriffsmäßige, für das Ganze der Verehrer gültige Zusammenfassung fehlt.

2. Anders steht es um die L.en der sogenannten ¶ Mysterien-Religionen. Zwar wurde auch in den Kultgemeinschaften von Eleusis (¶ Griechische Religion, 5 b), dann von ¶ Isis, ¶ Attis, ¶ Mithras, kein „Religionsunterricht" erteilt; aber dennoch ließ sich der Gehalt dieser Religionen in der Geschichte ihrer Götter zusammenfassen. Diese sogenannten heiligen Geschichten (ἱεροὶ λόγοι) sind insofern nicht mehr rein mythologisch, als sie heilsgeschichtliche Bedeutung haben: das Heil der Frommen geht aus dem Heile des siegreichen Gottes hervor. Daß man auf

die theoretische Ausbildung dieser heiligen Geschichten großen Wert gelegt, geht hervor aus dem uns aufbewahrten Zug, daß der eleusinische Mysterienpriester Timotheos zur Redaktion der Kultlegenden des ägyptischen Sarapis und des phrygischen Attis als Sachverständiger herangezogen wurde.

Schon weiter gedieh die Entwicklung der L. in denjenigen Religionen, welche ein für alle Gläubigen maßgebendes ¶ Bekenntnis (:I) ausbildeten. So im ¶ Buddhismus die Formel: „Ich nehme meine Zuflucht beim Buddha, bei der Lehre, bei der Gemeinde", im ¶ Awesta und vor allem im ¶ Islam, wo das Bekenntnis: „Es gibt keinen Gott außer Allah, und Muhammed ist der Gesandte Allahs", das den Uebertritt zum Islam sowie den täglichen Lobpreis bedeutet, schon bestimmt dogmatische Form hat. Daneben bleiben die moralischen Lehren wichtig, im ¶ Judentum noch lange Zeit die einzigen (vgl. ¶ Gesetz: IIB).

L. im eigentlichen Sinne finden wir erstmalig beim ägyptischen Ketzerkönig Amenophis IV (¶ Aegypten: II, 2 a), der in den verschiedenen Namen, welche er seinem Gotte gab, die verschiedenen Anschauungen, zu denen er im Laufe seiner Reformation gekommen war, niederlegte und dabei deren Verhältnis zu den überkommenen Gottesauffassungen axiomatisch festlegte. Wenn noch ein Zweifel darüber bestehen kann, ob der König diese seine Anschauungen auch seinen Untertanen hat lebendig machen können, so treffen wir eine für eine Gesamtheit gültige L. ohne Zweifel bei den Orphikern (¶ Griechische Religion, 5 b). Auch hier ist, wie übrigens wohl immer, viel Mythologie im Lehrgebäude verarbeitet; aber der Mythus von der Ermordung des Zagreus durch die Titanen und von der Entstehung der Menschen aus deren Asche wurde zur Einkleidung gewisser religiöser Erlebnisse und Erkenntnisse von Sünde und Heil. Auf dem Umwege der ¶ Theogonie und Kosmogonie entstand hier eine L. von der Ursünde und der Erlösung von dieser.

3. Aus dem oben Bemerkten geht schon zur Genüge hervor, daß das Material der religiösen L. verschiedenster Art ist. Kultische und moralische Vorschriften, Mythen, Erzählungen von den Vätern usw., alles wird in die L. aufgenommen und bekommt seine nach religiös-theoretischen Bedürfnissen modifizierte Bedeutung. Gibt es heilige ¶ Schriften, so wird deren Autorität meistens von der L. ausdrücklich behauptet und werden sie somit gewissermaßen selbst zu L.en. Dieses Verarbeiten einer ganzen religiösen ¶ Tradition in die L. bezeugt einerseits, daß diese, wiewohl vom Denken ausgehend, darin dennoch nicht aufgeht; die Theorie ist nie reine Theorie, sondern trägt, ihrem Charakter als Ausdruck des Erlebnisses gemäß, immer den vielfältigsten anderweitigen Gestaltungen dieses Erlebnisses Rechnung. Die Heterogeneität des Stoffes der L. ist daher von der einen Seite gesehen ihr Reichtum. Aber anderseits bringt sie fast unübersehbare Schwierigkeiten mit sich. Die ganze Tradition, durch Jahrhunderte zunächst mündlich bewahrt, dann schriftlich fixiert, soll jetzt, auf Dogmen gebracht, in einen wenn auch nicht rein begrifflichen, so doch möglichst konsequenten Lehrzusammenhang gebracht werden (¶ Dogma). Das geht dann nicht glatt ab. Die Phantasien der Mythologen, die Ekstasen der Enthusiasten, das Pathos der Propheten, die Chronik und das Märchen, der Hymnus und die Weisheit sollen auf eine Lehrformel gebracht werden. Man hüte sich, die dabei auftretende unvermeidliche Vergewaltigung des gegebenen Stoffs ohne weiteres als Unwahrhaftigkeit abzutun. Die Tradition wurde zum Gesamtbesitz der Generationen, und jede Generation suchte sich zu ihr ein neues Verhältnis. Hier tritt die ¶ Theologie ein, die aus dem Vielerlei ein Ganzes machen und bei jedem einzelnen Bestandteil den Zusammenhang mit dem Kern der ¶ Offenbarung aufzeigen soll. So entstanden die jüdische ¶ Haggada und ¶ Halacha und die großen Lehrsysteme des Islam, des Buddhismus und des Christentums. Ein vielbeschrittener Weg ist hier die Allegorisierung gegebener Lehrbestände (¶ Allegorie, 2), ohne die wohl keine Theologie auskommt. Buchstäblich nüchterne Interpretation wird dann oft wieder als sehr notwendig empfunden; die Gemeinde fordert aber mit Recht eine Einbeziehung ihres gesamten Besitzes in die Formulierung des Offenbarten. So ist denn in unserer Zeit der erneute Ruf nach „pneumatischer Exegese" zu verstehen. Die Schwierigkeiten der Deutung führen regelrecht zu den Streitigkeiten über Reinheit der L. und Orthodoxie. Es handelt sich dabei um das Verhältnis nicht sowohl der L. wie der Interpretation der L. zur Offenbarung. Fruchtbar kann da auf die Dauer nur eine Theologie wirken, welche ebenso vollständig dem Reichtum des Lehrbestandes wie der zeitweiligen Wissenschaft und Philosophie Rechnung trägt.

Können wir mithin ¶ Schleiermachers Urteil verstehen, daß jede Aeußerung das religiöse Erlebnis erstarren macht, und wäre die Definition der L. als eines erstarrten Erlebnisses daher nicht unrichtig, so wollen wir nicht vergessen, daß jede L., die vom Bewußtsein der religiösen Gemeinschaft getragen wird, lebendig bleibt, und daß auch im abstrusesten Dogma das ursprüngliche Gotteserlebnis sich immer wieder erneuern kann.

Karl Beth: Einführung in die Religionsgeschichte, 1920; — Chant.[1] I, 1887, S. 160 ff; — N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, (1916) 1926[2]. **van der Leeuw.**

Lehrer und Lehrerbildung.

1. Tatsächliches; — 2. Grundsätzliches. — L. = Lehrer; L.B. = Lehrerbildung. — ¶ Lehrerin hat Sonderartikel.

1. a. Ein besonders vorgebildeter L.stand hat sich erst im Laufe der Jahrhunderte entwickelt (¶ Schulgeschichte). An den mittelalterlichen Schulen ist der gelehrte Kleriker der berufene L. an den Kloster- und Domschulen, wie an den städtischen Lateinschulen. In dem Maße aber, wie sich die profanen Wissenschaften von der Theologie trennen, bildet sich allmählich zunächst der L.stand heraus, der sich heute Philologenstand nennt. Seine Ausbildung ist ganz an die Wissenschaft und ihre Pflege gebunden. Der Philologe studiert eine Wissenschaft oder eine Gruppe von innerlich verbundenen Wissenschaften, um sie dann zu lehren. Die Ueberzeugung, daß die Kunst des Lehrens selbst auf wissenschaftliche und namentlich psychologische Einsichten gegründet werden müsse, hat sich ganz allmählich durchgesetzt. Die Ausbildung des Philologen im engeren Sinne, wie sie gegenwärtig gefordert wird, beruht im wesentlichen auf Bestimmungen, die in den verschiedenen deutschen Ländern in der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s erlassen worden sind. Es wird in den seitdem geltenden Prüfungsordnungen gefordert, daß der Studierende sich mit Philosophie und Pädagogik beschäftigt habe, und daß er für mindestens drei Lehrfächer Lehrbefähigung nachweise. Die Fächer werden in Gruppen zusammengefaßt, beispielsweise: Deutsch, Geschichte, Erdkunde; Deutsch, Latein, Griechisch; Mathematik, Physik, Chemie. Das Studium war zunächst auf mindestens 3 Jahre berechnet, hat sich aber allmählich auf 5 und 6 Jahre ausgedehnt. Neuerdings betont man neben der wissenschaftlichen die pädagogische Ausbildung stärker. Es sind mit der Universität (z. B. in Leipzig)

praktische Pädagogische Institute verbunden worden. Neben das humanistische ¶ Gymnasium als zunächst einzige Schulart sind im Laufe der Zeit neue höhere Schulen (¶ Realgymnasium, ¶ Oberrealschule) getreten, für die die Hochschule die L. vorzubilden hat. Diese Aufgabe haben in den letzten Jahrzehnten auch die Technischen Hochschulen mit übernommen, soweit es sich um L. der Mathematik und Naturwissenschaften handelt. Die künstlerisch-technischen Fächer, Zeichnen, Turnen, Singen und ähnliches wurden zunächst von sachtechnisch geschulten Leuten unterrichtet, soweit sie überhaupt in den Plan aufgenommen wurden. Neuerdings wird gefordert, daß auch diese Lehrkräfte durch die Hochschule vorgebildet werden, und daß sie neben ihrem eigentlichen Fache noch ein oder zwei wissenschaftliche Fächer betreiben (z. B. im Freistaat Sachsen. Vgl. Bekanntmachung über die Ordnung der Prüfung für das höhere Schulamt vom 1. April 1924).

1. b. Der niedere Unterricht, der sogenannte Elementarunterricht, wurde zunächst als eine handwerksmäßige Leistung betrachtet und sogenannten „Schulmeistern" oder „Schullehrern" übertragen, soweit er nicht als Nebenleistung von den theologisch vorgebildeten Lehrkräften mit gefordert wurde. Es entwickelt sich von einer ganz anderen Seite her ein niederer L.stand, aus dem im Laufe der Jahrhunderte der Volksschullehrerstand entsteht. Der Beruf des L.s wird zunächst als eine Art Handwerk aufgefaßt. Der Stand, soweit man von einem solchen sprechen kann, gliedert sich in Meister, Gesellen und Schüler. Das Gewerbe wird im Umherziehen ausgeübt; die L. werden auf ein Jahr von den Stadtbehörden gemietet und ziehen dann weiter, oder aber es sind tatsächlich Handwerker, vor allem Schneider, die das Schreiben, Lesen und Rechnen verstehen, und die außer ihrem eigentlichen Handwerk auch noch das des Schulehaltens ausüben. Im 17. Jhd. entstehen die ersten besonderen Einrichtungen zur Heranbildung von L.n, z. B. 1679 im Waisenhaus zu Braunschweig, 1687 im Contubernium in Wesel, zur gleichen Zeit in Frankreich die Gründungen de ¶ La Salles. Im Herzogtum Gotha wurden durch Friedrich II Seminaria scholastica gegründet: die zehn geschicktesten Schuldiener des Landes wurden angewiesen, denjenigen jungen Männern, die sich zum Schulwesen applizieren wollten, mit nötigen Anweisungen an die Hand zu gehen. Diese Anwärter sollten sich bei dem Instruktor aufhalten und sich von ihm in der Kunst des Unterrichts belehren lassen. Auch Musik sollten sie üben und Kirchenmusik dirigieren lernen. Bekannt sind die Bemühungen A. H. ¶ Franckes um die Heranbildung von L.n. In seinen Anstalten in Halle entstand 1706 das Seminarium praeceptorum (für Volksschullehrer), 1707 das Seminarium selectum (für Lateinlehrer). Nach dem Francke'schen Muster wurden in Preußen an mehreren Orten Seminare eingerichtet, z. B. 1730 in Stettin, 1736 zu Klosterbergen bei Magdeburg (¶ Steinmetz, ¶ Hähn). Friedrich Wilhelm I erläßt ein Reskript an den Abt von Klosterbergen, in dem es heißt: „Wir befehlen Euch in allen Gnaden, allen Ernstes bemüht zu sein, daß bei Euch ein Seminarium von jungen Leuten angetroffen werde, aus welchen man geschickte Schulmeister und Küster machen kann. Es müssen sothane Subjekte im Schreiben, Lesen und Rechnen — wenigstens was die fünf Spezies anlangt — rechtfertigen, vor allen Dingen imstande sein, der Jugend die ersten prima principia christianismi beizubringen." Ein Schüler Francke's, Joh. Jul. ¶ Hecker, verband mit einer Realschule in Berlin eine Bildungsanstalt für Lehrer, die durch Friedrich d. Gr. gefördert und 1753 zum Kurmärkischen Küster- und Schullehrer-Seminar ernannt wurde. Unterrichtet wurde in diesem Seminar in allem, was in der Schule zu lehren war, außerdem in Geschichte, Geographie und Statistik. Auch etwas Pädagogik und Methodik wurde getrieben. Schüler des Seminars waren vor allem Handwerker, die das Schulehalten als Nebengewerbe betreiben wollten. Die behördlichen Berichte über den Unterricht in diesem Seminar lauten allerdings außerordentlich ungünstig, weshalb das Seminar um das Jahr 1817 aufgehoben wurde. Bedeutenden Einfluß auf die vertiefte Auffassung des L.berufs gewann ¶ Salzmann, der mit seinem „Ameisenbüchlein" eigentlich die erste Schrift über L.bildung herausgegeben hat. Ein anderer Philanthropist, Eberhard von ¶ Rochow, hat mit seinem Gehilfen Julius Bonus gegen 60 L. ausgebildet und hat die Gründung von Schulen und Seminaren angeregt. Bis gegen das Ende des 18. Jhd.s sind die L.B.sanstalten noch keine Schulen im strengen Sinne, aber von etwa 1770 an entstehen Seminare, die bis in die Gegenwart hinein bestanden haben. Als Beispiele seien genannt die Seminare von Hannover 1751, Wolfenbüttel 1753, Karlsruhe 1768, Gotha 1780, Cöthen 1784, Weimar 1788, Weißenfels, Dresden-Friedrichstadt 1794. Die Ausbildung in diesen Seminaren, die zunächst nur drei Jahre umfaßte, war ein Fortschritt gegenüber dem früheren Zustand, läßt aber deutlich erkennen, daß man die Schule lediglich als Notbehelf ansieht, daß man nicht viel mehr an Inhaltlichem bietet, als auch in der Volksschule gelehrt wird, und daß es sich lediglich darum handelt, die Kenntnisse und Fertigkeiten weiterzugeben. Im Laufe des 19. Jhd.s nehmen dann die Seminare einen gewaltigen Aufschwung. Sie entwickeln sich tatsächlich nach und nach zu höheren Schulen. Wenn auch in einigen deutschen Ländern die Seminare in zwei Abteilungen — die Präparandenanstalt und das eigentliche Seminar — zerfallen, so kann man doch davon reden, daß im allgemeinen in Deutschland das Schullehrerseminar sechsklassig, in dem Freistaat Sachsen sogar siebenklassig ausgebaut wurde. Als Lehrkräfte kommen mehr und mehr akademisch und pädagogisch vorgebildete Männer in Betracht. Das Seminar war bemüht, eine doppelte Aufgabe zu erfüllen, einmal dem zukünftigen L. eine umfassende Allgemeinbildung zu vermitteln, und zum andern ihn pädagogisch in der Theorie und der Praxis der Erziehungslehre tüchtig zu machen. Im Rahmen der allgemeinen Ausbildung wurde auch die künstlerisch-technische Seite, vor allem die Musikausbildung stark betont, so daß anerkannt werden muß, daß die Seminare eine wichtige kulturelle Leistung vollbracht haben. Freilich je intensiver jede der beiden Aufgaben für sich betrieben wurde, um so mehr stellte sich heraus, daß es auf die Dauer nicht möglich war, beide gleichzeitig und in Verbindung miteinander zu betreiben. Der Rahmen, der sie beide umspannte, wurde zu eng. Sie mußten voneinander getrennt werden, und diese Forderung führte schließlich zu der jetzigen Form der L.B., zur akademischen Ausbildung auch der Volksschullehrer. Schon in den Verhandlungen des ¶ Frankfurter Parlaments 1848 wurde diese Forderung gestellt. Die deutsche Volksschullehrerschaft hat die Forderung dauernd vertreten. Sie begründete sie aus dem Bedürfnis des Berufs heraus. An der Ausbildung durch das Seminar bemängelte man vor allem den Umstand, daß sie die zukünftigen L. von den übrigen führenden Schichten absonderte, und daß sie

ihnen den Zugang zu den allgemeinen Wissenschaften verschloß. Die so begründete Forderung wurde durch die Weimarer ¶ Reichsverfassung 1919 erfüllt. Dort heißt es in Artikel 143: „Die L.B. ist nach den Grundsätzen, die für die höhere Bildung allgemein gelten, für das Reich einheitlich zu regeln." Nach dieser Verfassungsbestimmung ist nun in mehreren deutschen Ländern die L.B. neu geregelt worden. Freilich einheitlich ist das nicht geschehen, ja, kaum je zuvor hat auf diesem Gebiet eine größere Verschiedenheit geherrscht wie jetzt. Allerdings stimmen die meisten deutschen L.B.sgesetze darin überein, daß man für den Volksschullehrer die Hochschulreife fordert. Die Berufsausbildung aber wird entweder den Hochschulen selbst übertragen (in Sachsen, Thüringen, Hamburg, Hessen, Braunschweig), oder es werden besondere ¶ Pädagogische Akademien eingerichtet (vor allem in Preußen). Zu den organisatorischen Unterschieden kommen solche grundsätzlicher Art. Verschiedene Auffassung besteht vor allem über folgende Fragen: 1. Sind die theoretische Unterweisung und die praktische Einführung zu trennen oder zu verbinden? — 2. Ist die Einführung in die Praxis des Berufs anderen Lehrkräften zu übertragen als die theoretische Unterweisung? — 3. In welcher Form sollen die Stoffgebiete, die in der Volksschule zu lehren sind, betrieben werden?

1. c. Als weitere selbständige L.gruppen haben sich im Laufe der Zeit herausgebildet: die sogenannten Fachlehrer, die Berufsschullehrer ¶ Fachschulen, ¶ Fortbildungs- und Berufsschulen) und die auf dem Gebiete der ¶ Heilpädagogik tätigen Lehrkräfte (die Entwicklungstendenz geht allerdings nach einer größeren Vereinheitlichung der gesamten L.schaft). Für die Ausbildung dieser Sonderlehrkräfte waren entweder eigene Einrichtungen getroffen worden, oder sie bereiteten sich privatim für eine besondere Prüfung vor. Sondereinrichtungen bestanden und bestehen heute noch hier und dort für Zeichenlehrer, Turnlehrer, Sprachlehrer, Werklehrer, Fachlehrerinnen für weibliche Handarbeiten, für Koch- und Haushaltungsunterricht, ja auch für Stenographie, Schreiben usw. Soweit es sich um Lehrkräfte an höheren Schulen handelt, wird gegenwärtig eine volle philologische Ausbildung erstrebt, in der das betreffende Fach als Fakultas gilt. Besondere Fachlehrer für die Volksschule beginnen zu verschwinden, mindestens die Ausbildung für solche. Die betreffenden Fächer werden später als Wahlfächer von den vollausgebildeten Lehrkräften übernommen. Erst in den Anfängen ihrer Entwicklung steht die Ausbildung für heilpädagogische Aufgaben. Anerkannt wird fast allgemein, daß die Ausbildung für diese Aufgabe aufgebaut werden muß auf die Ausbildung des akademischen Volksschullehrers und diese zu ergänzen hat. Ebenso im Fluß ist die Ausbildung der Berufsschullehrer. In der Berufs- oder Fortbildungsschule wirken neben pädagogischen auch solche Lehrkräfte, die unmittelbar aus dem Berufszweig hervorgegangen sind, dem die Schüler zugehören, und von den pädagogischen Lehrkräften wird gefordert, daß sie in einem der praktischen Berufe voll ausgebildet sind. Die Ausbildung selbst erfolgt auf privatem Wege oder aber auf besonderen, gewöhnlich Gewerbelehrer-Akademien genannten Schulen.

2. Was das Grundsätzliche betrifft, so muß die Ausbildung des L.s aus den Aufgaben und Bedürfnissen des L.berufs heraus gestaltet werden. Sie wird neben rein wissenschaftlichen Studien auch praktische Anweisungen enthalten, die freilich nicht den Charakter handwerksmäßiger Anleitung haben dürfen, sondern als Ergebnis theoretischer Erkenntnis sich darstellen. In dieser Hinsicht gleicht die Ausbildung des L.s derjenigen anderer Berufe, wie etwa des Mediziners, des Verwaltungsjuristen, des Forstmannes usw. Es handelt sich natürlich nicht um eine übungsmäßige Einführung in die Technik des Berufs, — eine solche kann nicht Aufgabe der Hochschule sein; es handelt sich vielmehr darum, daß solche erzieherische Einsicht und Erkenntnis gewonnen wird, die sich notwendig in richtiges erzieherisches Tun umsetzt. Es wird sein wie bei dem Mediziner; wie dessen Studium nicht erfolgen kann ohne Anschauung und Beobachtung in der Klinik, so wird die Ausbildung des L.s nicht geschehen können ohne Schule. Es ist also zu fordern, daß zum Zwecke der Ausbildung des L.s Pädagogische Institute mit den Hochschulen verbunden und daß in diesen Instituten eigene Schulen eingerichtet werden.

Der L. muß zunächst die Grundlagen, auf denen sein Berufszweig stehen und gedeihen soll, kennen. Sein Beruf ist eine soziale Funktion. Er ist das Organ der Volksgemeinschaft, das dem jungen Geschlecht dazu verhilft, in die bestehende Kultur hineinzuwachsen und sich darin zu betätigen. Der L. muß also Wesen und Inhalt des Gemeinschaftslebens kennen und einen Ueberblick über die Gesamtkultur besitzen. Diesen Ueberblick oder doch die Fähigkeit, sich ihn zu verschaffen, sollte Ergebnis der Schulbildung sein. Die Einsicht in die sozialen Zusammenhänge seines Berufes mit der gesamten Volkheit kann freilich erst das Studium geben. Der L. muß weiter den jungen Menschen nach seiner körperlichen und seelischen Beschaffenheit kennen. Er muß also in Anthropologie und Psychologie (¶ Kinderpsychologie; ¶ Jugendpsychologie) eingeführt werden. Zur Erkenntnis der Grundlagen muß die Erkenntnis der Ziele seiner Tätigkeit treten: Religionswissenschaft, Ethik, Logik und Aesthetik zeigen ihm diese in philosophischer Erfassung, freilich auch die Grenzen, die der menschlichen Kraft gesetzt sind, wenn sie nach diesen Zielen strebt. Philosophische Betrachtungen lehren den Zusammenhang menschlicher Erkenntnisse und Wertungen erfassen, die Erziehung erscheint als ein Versuch, Werterkenntnisse zu verwirklichen. Dieser Versuch ist auch historisch zu betrachten. Soweit handelt es sich um rein theoretische Grundlagen der Berufsbildung.

Das pädagogische Denken muß aber noch von einer anderen Seite her, nämlich von dem Erlebnis einer erzieherischen Wirklichkeit aus in Gang gebracht werden. Die Schule des Pädagogischen Instituts ist für den Studierenden Anschauungs- und Erlebnisgrundlage pädagogischer Einsichten. In ihr soll er beobachtend und mittätig den Verlauf eines geordneten Bildungswerkes erleben. Die Institutsdozenten sind die L. dieser Schule und zugleich diejenigen, die den Studierenden durch ihr Beispiel, aber auch durch theoretische Vorlesungen anleiten, pädagogische Probleme zu erkennen und wissenschaftlich praktisch zu lösen. Der Studierende soll in der Schule den Weg zum Kinde finden, soll dieses beobachten und verstehen lernen. Er soll die Beziehungen zwischen L. und Kindern und auch der Kinder untereinander erkennen lernen. Er muß dem Unterricht der Institutsschule beiwohnen, und zwar nicht nur passiv zuschauend, sondern soweit irgend möglich, in tätiger Mitarbeit. Das ist freilich nur möglich bei einer freien Art des Unterrichts, wie ihn die moderne Schule geschaffen hat. Bei dieser freien Form

ist der Studierende nicht ein Fremder im Unterricht, sondern er kann als wichtiges Zwischenglied zwischen L. und Schüler tätig sein. Durch diese Einrichtung wird dafür gesorgt, daß auch die Bestandteile der Lehrarbeit ihm nahe kommen, die nicht systematisch gelehrt werden können. Der L.beruf enthält vieles Irrationale, was ihn den künstlerischen Berufen nähert. Ihn völlig dazu zu machen, wäre ein Irrtum, das Wesentliche muß doch erkenntnismäßig betrachtet und durchforscht werden. Dazu dienen besondere Uebungen, in denen Einzelfragen des didaktischen Vorganges, unter Umständen auf dem Wege des Experiments, bis in ihre Elemente untersucht werden. Durch solche Uebungen soll eine Form pädagogischen Denkens in dem zukünftigen L. gebildet werden, die es verhindert, daß seine Berufsarbeit zum Handwerk wird. Zu den Einzelarbeiten gehören auch die Uebungen, in denen der Studierende lernt, wie er sich auf seinen Unterricht richtig vorbereitet. Die Vorbereitungsübungen können sich nur auf typische Fälle des Unterrichts erstrecken. Eine enzyklopädische Durchnahme des gesamten Stoffes ist kein hochschulmäßiges Beginnen. Den Forderungen der Reichsverfassung entsprechend wird auch dafür gesorgt, daß Lehrkräfte für den ¶ Religionsunterricht in entsprechender Zahl vorhanden sind. Die Studierenden hören Vorlesungen über Religionswissenschaft und werden in die Methodik des Religionsunterrichtes theoretisch und praktisch eingeführt. Das gilt zunächst für den evg. und den kath. Religionsunterricht, auch dort, wo die gesamte L.ausbildung nicht konfessionell geformt ist. — Die Beobachtungen in der Institutsschule und die Erfahrungen in den begleitenden Uebungen erscheinen systematisch zusammengefaßt in einer praktischen Bildungslehre. Diese hat zum Gegenstand den Bildungsvorgang als eine geistige Lebenserscheinung (¶ Bildung). Sie geht von der Tatsache aus, daß der Studierende den Bildungsvorgang in sich selbst erlebt hat, und daß er noch mitten in ihm drin steht. Von hier aus führt der Weg zur Beobachtung des Kindes, in der das Selbsterlebte wiedererkannt wird. Von dem individuellen Einzelnen aus erkennt der Studierende die Mannigfaltigkeit der Bildungsvorgänge und versucht diese zu ordnen und Allgemeingültiges zu erkennen. In den analytischen Uebungen dringt er bis zu den elementaren Erscheinungen vor, die man die didaktischen Einzelakte nennen könnte.

So steht die gesamte geistige Arbeit des Pädagogischen Instituts und seiner Schule unter der Idee des Bildungsvorganges. Die Art, wie die Erkenntnisse gewonnen werden, drängt dazu, die Erkenntnis in Handeln umzusetzen. Dazu kann freilich die Institutsschule nicht dienen. Für die eigenen Versuche der Studierenden müssen vielmehr andere Schulen herangezogen werden. Die Lehrübungen werden unter der Aufsicht eines tüchtigen Volksschullehrers stehen können, müssen aber auf peinlichste Selbstprüfung des Studierenden rechnen. Es kann sich nicht darum handeln, den Studierenden für ihren Beruf Rezepte mitzugeben, vielmehr müssen sich diese durch Selbstdenken und Versuche die Form des Wirkens selbst erarbeiten, die ihrer Eigenart entspricht. Gebunden sind sie natürlich an die erkannte Gesetzmäßigkeit des Bildungsvorganges, an die absoluten Ziele und an die inneren Gesetze der jeweiligen Inhalte, also der Bildungsgüter, die sie vermitteln wollen. Diese Bindungen sind für einen wissenschaftlich denkenden Menschen so stark, daß bloße Anweisungen über Unterrichtsverfahren bedeutungslos werden. Immerhin wird auch dem rein Technischen Rechnung getragen dadurch, daß die Studierenden es beobachten und dadurch, daß gelegentlich auch über technische Dinge gesprochen wird.

So wird die neue L.B. von zwei Seiten her das pädagogische Denken und Handeln begründen: einmal von der Philosophie aus, zum andern von der Beobachtung einer Wirklichkeit aus. Erst in dieser Synthese erscheint die Berufsbildung vollständig. Sieht man die Dinge so, dann kann man nicht fordern, daß die Einführung in die Praxis von der theoretischen Begründung getrennt werde.

Eine Bibliographie zu dem Gegenstand findet sich innerhalb der pädagogischen Gesamtbibliographie der Erfurter Erziehungswissenschaftlichen Akademie. — K. Mutheſius: Die Berufsausbildung des L.s, 1913; — P. Petersen: Der Bildungsweg des neuen Erziehers, 1914; — O. Kutzner: Die pädagogische Fakultät, 1920; — C. L. A. Pretzel: Die Neuordnung der L.-B., 1920; — E. Spranger: Gedanken über L.-B., 1920; — G. Kerschensteiner: Die Seele des Erziehers und das Problem der L.-B., 1921; — Badischer Lehrerverein: Denkschrift über die Neuordnung der L.B. in Baden, 1922; — W. Thormann: Die L.B., 1924; — E. Feldmann und H. Hofmann: Denkschrift zur Neugestaltung der L.B. in Hessen, 1925; — Pädagogisches Institut der Technischen Hochschule Dresden: 2. Bericht 1925; — Preußisches Ministerium für Wissenschaft: Die Neuordnung der Volksschul-L.B. in Preußen, 1925; — A. Rickel: Die Probleme der L.B., 1925; — R. Seyfert und J. Richter: Die gesetzlichen Grundlagen und Studienordnungen der akademischen L.B. im Freistaat Sachsen, 1925; — C. H. Becker: Die pädagogische Akademie und der Aufbau unseres nationalen Bildungswesens, 1926; — G. Deuchler: Die neue L.B., 1926; — P. Oestreich und O. Tacke: Der neue L., 1926; — Sächsisches Ministerium für Volksbildung: Denkschrift zur Neuordnung der L.B. im Freistaat Sachsen, 1926; — W. Liecke: Die logisch geforderte Berufsbildung des zukünftigen Volksschullehrers, 1926; — Thüringisches Ministerium für Volksbildung: Denkschrift zur Neuordnung der L.B., 1927; — Bayerisches Kultusministerium: Denkschrift zur L.B., 1928; — Alfr. Eckardt: Der gegenwärtige Stand der akademischen L.B. in den einzelnen Ländern Deutschlands und in außerdeutschen Staaten, 1927. **Seyfert.**

Lehrerin.

1. Geschichtliches. — 2. Gegenwärtige Verhältnisse.

1. a. Die früheste Tätigkeit von L.nen zeigt wie die der ¶ Lehrer engste Verbindung mit der Kirche. In den mittelalterlichen Frauenklöstern erteilen Nonnen gelehrten Unterricht und Unterweisung in den feinen Frauenkünsten, auch an vornehme Laientöchter. Als Ersatz für den Unterricht in den Klöstern fordert ¶ Luther in seinem Sendschreiben an die Ratsherren (¶ Schulgeschichte), daß die Söhne und Töchter in Schulen oder sonst unterrichtet würden, „da gelerte und züchtige meyster und meysterynn weren". Demgemäß werden im 16. und 17. Jhd. für den öffentlichen Unterricht der Mädchen (¶ Mädchenschulwesen) vielfach Schul- oder Lehrfrauen verwendet. Nach dem 30jährigen Krieg findet man sie nur noch in den Winkelschulen. Auf kath. Seite widmen sich zahlreiche weibliche Orden (¶ Ursulinnen, ¶ Englische Fräulein u. a.), die durch die Gegenreformation und später geschaffen wurden, der Mädchenbildung. In den für die Töchter der höheren Stände im 18. und Anfang des 19. Jhd.s gegründeten Erziehungsanstalten wurden L.nen außer für Handarbeit meist nur als Aufsichtsdamen verwendet, die den Stunden beiwohnen, selbst aber nicht unterrichten durften.

1. b. Ein eigentlicher Lehrerinnenstand entwickelte sich erst in Verbindung mit der beruflichen Ausbildung von L.nen vom Beginn des 19. Jhd.s an. Während zunächst Preußen voranging, entstanden in der 2. Hälfte des 19. Jhd.s auch in den andern deutschen Ländern L.nenseminare als staatliche, städtische oder Privatschöpfungen, teilweise auf konfessioneller Grundlage. Sie waren häufig mit höheren Mädchenschulen verbunden und suchten vielfach zugleich der Ausbildung für Volks- und für höhere Mädchenschulen zu dienen; doch gab es auch besondere Volksschullehrerinnenseminare. Der Anteil der L.nen am öffentlichen Unterricht war verhältnismäßig noch gering und meist auf die Unter- und Mittelstufe beschränkt. Nur in den Privatschulen herrschte die L. vor. Einer weiteren Verwendung standen Mängel in der Ausbildung, besonders aber der Widerstand der männlichen Berufsgenossen entgegen. Die widerstreitenden Meinungen spiegeln sich z. B. in den Verhandlungen der Kölner Versammlung des Vereins für das höhere Mädchenschulwesen im Jahre 1876, wo man sich bei der Frage, ob die Mitarbeit der Frau „zulässig" oder „unentbehrlich" sei, schließlich auf „wünschenswert" einigte.

Der Anstoß zu der Weiterentwicklung ging von den Frauen selbst aus (¶ Frauenfrage, 3). 1887 fordert Helene ¶ Lange in der Begleitschrift zu einer Eingabe Berliner Frauen an das Preußische Unterrichtsministerium und das Abgeordnetenhaus, daß der Frau in der Mädchenschule die Klassen- und Schulleitung zuzuweisen und die L.nen zu diesem Zweck wissenschaftlich auszubilden seien. In der Folgezeit setzte sich der 1890 gegründete Allgemeine Deutsche L.nenverein (A.D.L.V.) tatkräftig für eine vollwertige wissenschaftliche Ausbildung der L.nen und ihre stärkere Verwendung besonders auch auf der Oberstufe aller Arten von Mädchenschulen ein. Die preußischen Bestimmungen von 1894 und 1900 über die Oberlehrerinnenprüfung, die noch die seminaristische Vorbildung und eine mehrjährige Unterrichtspraxis für das Studium voraussetzen, bedeuten nur eine Zwischenlösung. Das volle akademische Studium für die wissenschaftlichen L.nen wurde in Preußen erst 1908 erreicht, in einigen anderen deutschen Ländern (Baden und Württemberg) etwas früher. Für die Vorbildung der seminaristischen L. wurde damals in Preußen das Oberlyzeum geschaffen (dreijähriger Aufbau auf die zehnklassige höhere Mädchenschule; ¶ Mädchenschulwesen), dem zur pädagogisch-methodischen Schulung ein weiteres Jahr angefügt wurde. In den andern Ländern wurden die L.nenseminare beibehalten. Von besonderer Bedeutung ist die Weiterentwicklung der Ausbildung der Volksschullehrerinnen. — Den Forderungen der Reichsverfassung entsprechend stellte die Reichsschulkonferenz von 1920 den Leitsatz auf, daß die Ausbildung der L.nen nach denselben Grundsätzen zu erfolgen habe wie die der Lehrer (¶ Lehrer und Lehrerbildung, 1 b). Dieses Ziel ist heute überall erreicht, soweit die Aufgaben auf beiden Seiten die gleichen sind. Auch die Rechtsstellung der L.nen ist jetzt grundsätzlich die gleiche wie die der Lehrer; doch bestehen in einzelnen Ländern noch Unterschiede in den Gehaltssätzen (teilweiser Abzug von 10% unter entsprechender Verkürzung der Pflichtstundenzahl z. B. in Preußen).

2. Zur Zeit sind die Auseinandersetzungen über die Vermehrung des weiblichen Einflusses in den Mädchenschulen wieder besonders lebhaft. Da infolge der wirtschaftlichen Verhältnisse die Zahl der Privatschulen stark abgenommen hat, da außerdem in kleineren Städten die Mädchen, die eine höhere Bildung erstreben, vielfach gezwungen sind, in höhere Knabenschulen zu gehen (¶ Mädchenschulwesen, ¶ Coedukation), entbehren heute viele Mädchen gerade in den für die Entwicklung entscheidenden Jahren den weiblichen Einfluß, was aus erzieherischen Gründen als Mißstand zu bezeichnen ist. Die Forderungen der L.nen, die von männlicher Seite teilweise stark bekämpft werden, gehen auf Vermehrung der L.nen- und Leiterinnenstellen an allen Arten von Mädchenschulen, auf Anstellung einer entsprechenden Zahl von L.nen an den Knabenschulen, die von Mädchen besucht werden, sowie auf Vermehrung der Frauen in den Schulaufsichts- und Verwaltungsbehörden. Diese Forderungen erscheinen um so notwendiger, als nach der Erreichung der äußeren Gleichberechtigung des Mädchenschulwesens die inneren Fragen über das besondere Wesen der Mädchenbildung noch keineswegs gelöst sind (¶ Mädchenschulwesen). Für die Beziehung zur Kirche ist wichtig, daß auf evg. Seite der von Geistlichen zu erteilende ¶ Religionsunterricht jetzt auch theologisch vorgebildeten Frauen übertragen wird (¶ Frau: IV, 1 b; ¶ Pfarrgehilfin).

Einer Neuordnung bedarf noch die Ausbildung der L.nen für die spezifisch weiblichen Unterrichtsfächer (Handarbeit, Hauswirtschaft). In einer Entschließung vom Januar 1928 stellt der A.D.L.V. unter Berufung auf die RVerf. den Grundsatz auf, daß zum Eintritt in jede L.nenbildung das Reifezeugnis einer Vollanstalt gefordert werden müsse.

Außer RGG[1] III, Sp. 2010 ff und der dort angegebenen Literatur vgl. Helene Lange: Lebenserinnerungen, 1921; — Dies.: Kampfzeiten, 1928; — Die Reichsschulkonferenz 1920, amtlicher Bericht des Reichsministeriums des Innern, 1921; — Die amtlichen Bestimmungen der Unterrichtsministerien über die Lehrerbildung. — Zeitschriften: Deutsche Lehrerinnenzeitung (Organ des A. D. L. V.); Die Frau; Deutsches Philologenblatt.

Vera Vollmer.

Lehrgewalt (potestas magisterii) bildet nach kath. Anschauung einen Teil der Jurisdiktionsgewalt (Cod. iur. can. c. 196 und 210), wofern man sie nicht, wie auch geschieht, als ein eigenes Drittes neben diese und die Ordinationsgewalt stellt (¶ Jurisdiktion). Sie ist von Christus selbst seiner Kirche, d. h. den Aposteln und ihren Nachfolgern gegeben, der Hl. Geist als deren Wirkursache ihnen verliehen worden, so daß durch dieselben die apostolische Glaubenshinterlage (depositum fidei) unversehrt bewahrt und irrtumslos gelehrt und erklärt wird (vgl. ¶ Syllabus 1864, These 40). So ist es Recht und Pflicht der Kirche, unabhängig von jeder weltlichen Gewalt die christliche Lehre allen Völkern zu verkündigen, und umgekehrt besteht für alle Menschen die Verpflichtung, die kirchliche Lehre in der rechten Form kennenzulernen und sich darnach zu richten (Cod. iur. can., c. 1322). Ordentlicherweise obliegt die Verkündigung der kirchlichen Lehre den Inhabern äußerer Jurisdiktion, also dem Papst für die gesamte Christenheit, den Bischöfen für ihre Diözesen, auch den sonstigen Ortsordinarien (¶ Ordinarius) für ihre Territorien, den Obern exemter klerikaler Klostergenossenschaften für ihre Untergebenen (c. 1327). Alle übrigen bedürfen entsprechend hierzu der Sendung der Genannten (¶ Missio canonica), die teils stillschweigend mit der Amtsverleihung (z. B. Kardinälen, Pfarrern), teils ausdrücklich (z. B. Lehrern) erteilt wird (c. 1328. 1337 f). Die Lehrverkündigung erfolgt für die Jugend in Form der Katechese (¶ Religionsunterricht), für die Reiferen und Erwachsenen in Form der ¶ Christenlehre und der ¶ Predigt. — Die evg. Kirche rechnet die

Lehrgewalt zur potestas ordinis (ministerii; ¶ Ordination) und läßt sie der Gesamtkirche übertragen sein, die ihrerseits die Lehrbefugnis durch die Landeskirche oder die Kirchenprovinz, durch einen Wahlakt der Gemeinde oder die Gemeindevertretung an taugliche Organe, insbesondere an die Pfarrer als die berufsmäßigen Diener am Wort und Sakrament übermittelt. Zur Durchführung der Lehrgewalt dient die ¶ Lehrverpflichtung der Geistlichen. Die Formen der Lehrverkündigung sind hier im wesentlichen naturgemäß dieselben wie in der kath. Kirche, nur daß ein besonderer Nachdruck auf die ¶ Konfirmandenunterweisung gelegt wird. Dem Lehrinhalt nach steht der Geistliche im Geistorganismus der Kirche, der Lehrbefugnis nach in deren Rechtsorganismus.

J. B. Sägmüller: Kirchenrecht II, 1914², S. 1—20; — A. M. Koeniger: Kirchenrecht, 1926, S. 353—367; — Günther Holstein: Grundlagen des evg. Kirchenrechts, 1928, S. 268—294. **Koeniger.**

Lehrling und Lehrzeit (L., Lz.). Die Kunst des mittelalterlichen Handwerks (¶ Handwerker) wollte erlernt sein. Wer sich ihm widmete, mußte sich in die Bedingungen seines ¶ Gewerbes (: I, 2) einleben. Daher verlangten die Zunftordnungen eine mehrjährig Lz., die im Hause des Meisters verbracht wurde. Das Halten von L.en war ein wichtiges Vorrecht der zünftigen Meister. An die Lz. schlossen sich später die Wanderjahre, in denen bei auswärtigen Meistern die Fertigkeit im Gewerbe vervollkommnet wurde. Nach Ablegung eines Meisterstücks konnte der Geselle als Meister sich niederlassen. Die Anzahl der L.e war beschränkt, im Durchschnitt kamen auf den Meister ein Geselle und ein L. — Diese patriarchalischen Verhältnisse wurden dadurch gestört, daß namentlich seit dem 18. Jhd. in steigendem Maße Verleger ungelernte Arbeit, die massenhaft verlangt wurde, auch von Frauen und Kindern, teilweise schon an primitiven Maschinen, vornehmen ließen. Die Handgriffe beim Spinnen konnten rasch erlernt werden, und so steckte man alle Unbeschäftigten, die zu unterstützen waren, in die Spinnhäuser. Anderseits wurde für gewisse Berufe eine spezialisiertere Ausbildung verlangt, in der gegenüber dem Durchschnitt des Mittelalters wirkliche Künstler im heutigen Sinne des Wortes ausgebildet wurden. — Die Gewerbefreiheit (¶ Gewerbe: I, 3. 5) ermöglichte auch Ungelernten die Niederlassung. Die allgemeine Schulbildung machte manche Kenntnisse, die früher nur zünftig erworben wurden, zum Allgemeingut. Aber es zeigte sich daneben die Notwendigkeit einer Fachausbildung. Sollte diese, wie bisher, beim Meister oder in besonderen ¶ Fachschulen erteilt werden? Die Gewerbefreiheit setzte der L.shaltung keine Schranken mehr. Das Halten der billigen Lehrkräfte bot dem Handwerk ein Mittel in dem Konkurrenzkampf gegen den um sich greifenden Großbetrieb. Es ist aber nicht richtig, anzunehmen, daß das Handwerk sich nur durch diese L.szüchterei habe behaupten können. Die Ausbildung beim Meister hat den Vorzug, daß der L. hier in alle Bedingungen des Gewerbes eingeführt wird. Eine Kontrolle mag dafür sorgen, daß nur wirklich tüchtigen Meistern die Lehre anvertraut wird und die Frau Meisterin die L.e nicht zu sehr im Haushalt beansprucht. Das Handwerk, das mit der Ausbildung eine Aufgabe übernahm, mußte sich sagen, daß die so ausgebildeten Kräfte nicht nur ihm, sondern ebenso der Industrie zugute kamen.

Die Novelle zur Gewerbeordnung von 1908 führte für das Handwerk den sogenannten kleinen Befähigungsnachweis ein. Nicht die Ausübung des Gewerbes, wohl aber die L.shaltung wurde von einer Meisterprüfung abhängig gemacht. Die nähere Regelung liegt den 1897 geschaffenen Handwerkskammern ob, in denen die Gesellen nicht genügend vertreten sind. Sie bestimmen die 3—4jährige Lz. Die Meister sind für die Ausdehnung der Lz., um die Arbeitskraft ihrer L.e zu nutzen, die andere Seite tritt für möglichst kurze Lz. ein. Die Vorschriften der Novelle finden auf die Industrie keine Anwendung. Neben den Fachschulen haben die einzelnen Industriezweige, wie besonders die Eisen- und Maschinenindustrie, die L.sausbildung geregelt, einzelne Werke haben Werkschulen errichtet. Die kaufmännische Lehre untersteht dem Handelsgesetzbuch. Eine allgemeine Ordnung des L.swesens, das berufsständischer Selbstverwaltung anzuvertrauen wäre, wird seit dem Gewerkschaftskongreß von 1919 erwogen. Sie ist von der größten Bedeutung, um einen tüchtigen Nachwuchs zu gewinnen, der den ständig sich steigernden Aufgaben des Wirtschaftslebens gerecht werden kann.

Schindler: HWSt VI, 1925², S. 299 ff. **Sieveking.**

Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit.

1. Kirche und Lehre; — 2. Geschichte; — 3. Grundsätzliches und Praktisches.

Unter L.verpflichtung wird hier die Verpflichtung von Gliedern der Kirche, besonders Pfarrern, auch Religionslehrern, theologischen Hochschullehrern, auf die Kirchenlehre, die Bibel und die kirchlichen Bekenntnisschriften verstanden.

1. Auch wo keine formelle L.verpflichtung besteht, wird doch in einer religiösen Gemeinschaft, also auch in jeder christlichen Kirche, weil sie Gemeinschaft des Glaubens, d. h. nicht bloß der sittlichen Gesinnung, sondern auch religiöser Anschauungen, religiöser Lehre sein will (¶ Bekenntnis: III), unmöglich werden, wer diese Anschauungen von Grund aus bestreitet. Auf der anderen Seite aber hat nie ein größerer Kreis von Menschen völlig dieselben Anschauungen, auch nicht in religiösen Dingen; je höher die Kultur, desto unmöglicher wird das. Zwischen diesen beiden von der Natur der Sache gegebenen Grenzen das richtige Maß von Gebundenheit und Freiheit der Anschauungen und der Lehre zu finden, ist die bleibende Aufgabe auf diesem Gebiet. Denn beides, Freiheit der Anschauungen und Freiheit der Lehre, hängt zusammen.

2. Seit den Zeiten der alten Kirche hat man, namentlich nach Lehrstreitigkeiten, oft förmliche Bekenntnisse der Rechtgläubigkeit, die weit über das schlichte Taufbekenntnis hinausgingen, verlangt. Unterzeichnungen von Lehrbeschlüssen der Synoden, von Widerrufserklärungen usw. kommen seit den dogmatischen Streitigkeiten des 4.—7. Jhd.s (¶ Christologie: II) häufig vor, bei Laien wie Geistlichen. Soweit von letzteren bei Antritt des Amts ein feierliches Glaubensbekenntnis abgelegt wurde (von höheren Geistlichen durch ein Rundschreiben), geschah es zunächst meist nicht eidlich. Eine ausdrückliche Verpflichtung aller Priester auf Festhalten am kath. Glauben und Erfüllung der sonstigen Aufgaben ihres Amtes schrieb für Spanien ein Konzil von Toledo 675 vor. Italienische Bischöfe versprachen dem Papst seit etwa derselben Zeit eidlich Gehorsam und Festhalten am kath. Glauben. In der zweiten Hälfte des Mittelalters setzten die Päpste solchen Eid allmählich für den gesamten abendländischen Episkopat durch. Daß auch die Priester von ihren Bischöfen in ähnlicher Weise verpflichtet werden, hat sich bis zur Reformationszeit nicht allgemein durchgesetzt. Die Dominikaner verpflichteten seit Ende des 13. Jhd.s ihre Theologen auf die Lehre des ¶ Thomas von Aquino, die

Franziskaner später auf die des Duns ¶ Scotus. Seit dem 16. Jhd. müssen alle röm.-kath. Priester die ¶ Professio fidei Tridentinae ablegen (Text bei Mirbt, S. 339 f), seit 1877 mit Zusatz über das ¶ Vatikanum; Pius X hat 1910 den ¶Antimodernisteneid (¶ Reformkatholizismus) hinzugefügt. — Lange Zeit hindurch ist Widerspruch gegen die Kirchenlehre (auch bei Laien) nicht nur kirchlich, sondern auch staatlich bestraft worden (¶ Toleranz).

Dieses System strengen Wachens über einheitlicher Lehre und staatlichen Vorgehens gegen „Irrlehrer" ist zunächst zum Teil noch im Protestantismus erhalten geblieben (vgl. ¶ Toleranz). Hier und da wurden alle Bürger, anderwärts wenigstens alle Beamten auf die offiziell angenommene Lehre vereidigt; in Sachsen mußten sämtliche Lehrer (noch weit ins 19. Jhd. hinein auch die Lehrer der Naturwissenschaften an den höheren Schulen) und sämtliche Universitätslehrer und Universitätsbeamte (bis zum Fecht- und Stallmeister) das ¶ Konkordienbuch beschwören. Die Pfarrer wurden wohl überall ausdrücklich oder doch durch die ¶ Kirchenordnungen auf die protestantische Lehre verpflichtet. Wann ist dies im Protestantismus zuerst geschehen? Die frühere Ansicht, in Wittenberg habe man seit 1533 bei Promotion und Ordination auf die drei altkirchlichen Bekenntnisse (¶ Symbole) und die ¶ Augsburger Konfession verpflichtet, hat P. Drews (s. Lit) dahin eingeschränkt, daß dies nur bei Promotionen geschehen sei; O. Ritschl hat dann auch dies bezweifelt; eine Verpflichtung dieses Inhalts bei Promotionen sei erst nach Luthers Tod von Melanchthon eingeführt worden (s. Lit.). Daß auch bei den Theologen Lehreinheit nicht dauernd aufrechtzuerhalten war, zeigte sich im deutschen Luthertum, als es ¶ Calov nicht gelang, den „Synkretismus" (vgl. Georg ¶ Calixt) durch eine neue Bekenntnisschrift auszuschließen. Radikale Pietisten wie ¶ Dippel schrieben kräftig gegen die L.verpflichtung. Auch das Eindringen der ¶ Aufklärung rief behördliche Gegenmaßregeln hervor (in Preußen durch ¶ Wöllner, in Kursachsen usw.); aber um 1800 herrschte im evg. Deutschland meist weitestgehende L.freiheit. Dabei hat man die bestehenden L.verpflichtungen oft unverändert gelassen; man deutete sie nur stark um. Als aber nach den Freiheitskriegen die kirchliche ¶ Restauration stärker wurde, hat man das Fortbestehen der alten Verpflichtungsformeln benutzt, um den Rationalisten ihr Daseinsrecht in der Kirche abzusprechen. Später hat besonders die Stellung zum Apostolikum viele „Fälle" veranlaßt (¶ Apostolikum: III); von anderen „Fällen" aus neuerer Zeit in Deutschland seien genannt die Vermahnung Max ¶ Fischers und das Vorgehen gegen ¶ Jatho und jüngst gegen ¶ Leimbach.

Die heutige Rechtslage in den deutschen evg. Landeskirchen ist folgende. Es gibt fast überall ausdrückliche L.verpflichtungen für die Geistlichen, aber in sehr verschiedener Form: mündlich, schriftlich, eidlich, nicht eidlich, vor der Behörde, vor der Gemeinde. Ebenso werden neben der Bibel sehr verschiedene Bekenntnisschriften genannt: nicht nur, wie selbstverständlich, auf lutherischem und reformiertem Boden verschiedene, sondern auch in beiden Kirchen wiederum nicht überall dieselben, auf lutherischem Boden meist die im ¶ Konkordienbuch enthaltenen, aber nicht überall die ¶ Konkordienformel; gelegentlich auch solche Schriften des 16. Jhd.s, die heute sogar den meisten Theologen gänzlich unbekannt sind. Vor allem aber ist die Strenge der Verpflichtung sehr verschieden. Einige Formeln scheinen ein Abweichen von der Lehre der Bekenntnisschriften überhaupt nicht zuzulassen. Andere wollen offenbar nur an die Grundsätze der Reformation und der Bekenntnisschriften binden. Die meisten sind mehrdeutig. Auch wo den Geistlichen bei Antritt ihres Amts keine ausdrückliche L.verpflichtung auferlegt wird, sind sie tatsächlich an die in der Kirche überlieferten Anschauungen dadurch stark gebunden, daß durch die ¶ Agenden das, was sie im Kult zur Gemeinde sprechen, großenteils vorgeschrieben ist. Für die ¶ Religionslehrer kann die Bindung an die Lehrpläne ähnliche Bedeutung haben. Für die evg.-theologischen Universitätslehrer besteht bei den meisten Fakultäten keine förmliche Verpflichtung mehr.

3. Zwischen einigen von diesen L.verpflichtungen und dem, was die Pfarrer tatsächlich lehren, den wirklichen Anschauungen der Theologen (und der Gemeinden) unserer Tage, besteht ein unerträglicher Abstand. Es ist zwar bisweilen ausgesprochen, daß die Bekenntnisschriften im Range unter der Bibel stehen (¶ Bekenntnis: II. III, 2), was ja z. B. die Konkordienformel selbst schon betont hat. Pietisten und Rationalisten wollten sich vielfach auf die Bekenntnisschriften nur verpflichten, quatenus (soweit) sie mit der Bibel übereinstimmen. In Sachsen wird der Geistliche verpflichtet, das Evangelium von Jesu Christo zu verkündigen, wie es in der Hl. Schrift enthalten und in den Bekenntnisschriften unserer evg.-luth. Kirche bezeugt ist; die Ausdrücke „enthalten" und „bezeugt" sind mit Bedacht gewählt. Aber wenn als Bekenntnisschriften ausdrücklich die ungeänderte Confessio Augustana und sodann die übrigen Schriften des Konkordienbuchs genannt werden, so wird der Laie sicher zunächst meinen, es solle auch eine inhaltliche Bindung z. B. gerade an das, was der ungeänderten Augustana eigentümlich ist, erfolgen. Bei einigen Formeln vollends ist die Absicht, zwischen den religiösen Hauptgedanken und unwesentlichen Einzelheiten zu scheiden, nicht oder nur höchst unvollkommen ausgesprochen. Auf solche Formeln sich verpflichten kann ein Theologe der Gegenwart nur, indem er sie stark umdeutet. Kein evg. Theologe der Gegenwart stimmt in allen Punkten mit den Bekenntnisschriften des 16. Jhd.s überein oder auch nur mit dem, was ihren Vätern wichtig war. Diesen Vätern war z. B. ein Teufelsglaube wesentlich, wie ihn heute auch kein „positiver" Theologe mehr hat, ebenso den Lutheranern unter ihnen das strenge Festhalten an der lutherischen Abendmahlslehre; die ¶ Union wäre ihnen verwerflich erschienen. Ist aber überhaupt der Kritik Raum gegeben, so ist es mißlich, eine Grenze zu ziehen. Zwischen den „positivsten" und den „kritischsten" evg. Theologen der Gegenwart mag ein weiter Abstand sein, den viele als „tiefen Graben" empfinden. Aber worauf es hier ankommt, ist die Frage: werden Entscheidungen der Kirchenbehörden, wonach gewisse kritisch-theologische Anschauungen noch bei Dienern der Landeskirche geduldet werden sollen, kritischere aber nicht mehr, so einleuchten, wie nötig ist, damit nicht diese Handhabung der Lehrordnung als inkonsequent und ungerecht auf Widerspruch stoße? In Deutschland sind seit dem Kriege Maßregelungen von Pfarrern wegen kritischer Theologie nur selten vorgekommen; aber oft scheint es, als würden die innerkirchlichen Gegensätze allmählich wieder schärfer. Dem Pfarrer Knote in Bayreuth, der 1924 in den einstweiligen Ruhestand versetzt worden war, weil er das Apostolikum nicht mehr in der vorgeschriebenen Weise brauchen zu können erklärte, ist 1929 durch das Spruchkollegium der bayerischen lutherischen Landes-

kirche die Fähigkeit abgesprochen worden, ferner das Pfarramt in dieser Kirche zu verwalten, wiewohl Knotes Gewissensbedenken bis in die Kreise der kirchlichen Rechten hinein gewürdigt wurden. Dazu kommt, daß solche Maßregelungen und Lehrprozesse weithin die Gemeinden und vollends die der Kirche Entfremdeten in dem Argwohn bestärken, die Pfarrer dürften nicht reden wie sie denken; sie predigten eben so, weil sie dafür bezahlt würden und sonst ihr Amt verlören.

So kann man nur wünschen, daß, wie es in den evg. Kantonalkirchen der Schweiz seit langer Zeit der Fall ist, auch im evg. Deutschland immer allgemeiner anerkannt werde: in unseren Volkskirchen müssen starke Verschiedenheiten der religiösen und theologischen Denkweise ertragen werden. In den seltenen Fällen, wo ein Pfarrer durch seine Lehre in wirklich unerträglichen Gegensatz zu seiner Gemeinde und seiner Kirche getreten ist, mag er auf sein Amt verzichten. Ob man für den Fall, daß dies nicht geschieht, die Möglichkeit haben will, ihn abzusetzen, hängt von dem Zutrauen ab, das man überhaupt in die Menschen setzt. Ob man die Möglichkeit, einen Pfarrer um seiner Lehre willen seines Amtes zu entheben, auch für den Fall haben will, daß seine Gemeinde zu ihm steht, hängt von dem Kirchenbegriff ab, den man hat. Daß die Gemeinde nicht nur gehört werde, sondern mit zu entscheiden habe, ist eine billige Forderung, die im preußischen Irrlehregesetz (s. u.) nicht erfüllt ist.

Unabhängig von der Frage, inwieweit grundsätzlich L.freiheit bestehen soll, ist die Forderung, veraltete L.verpflichtungsformeln abzuschaffen oder zu ändern, die mit unserer religiösen und theologischen Lage unvereinbar sind. Man sollte darauf verzichten, sie so formulieren zu wollen, daß sie den Rechtsgrund zur Amtsenthebung eines Pfarrers bilden können, sie dogmatisch-juristisch auszufeilen. Ein religiös-sittliches Gelöbnis mag bleiben. Die Behörden urteilen aber schon heute bei Lehrprozessen weniger auf Grund der L.verpflichtungsformeln als aus der konkreten Lage heraus; man mache, was Tatsache ist, auch zum Grundsatz. Daß der um seiner Lehre willen abgesetzte Pfarrer nicht aufs Pflaster geworfen werden dürfe, ist neuerdings immer allgemeiner anerkannt worden. So ist das Verfahren bei Anfechtung der Lehre eines Pfarrers auch formell zu sondern vom ¶ Disziplinarverfahren und einer eigenen Behörde zu überweisen. Beide Forderungen sind für die altpreußische Landeskirche erfüllt durch das sogenannte Irrlehregesetz von 1910. Hier wird ein ¶ Spruchkollegium für kirchliche Lehrangelegenheiten errichtet (ähnlich in Bayern 1922, Mecklenburg-Schwerin) und dem Pfarrer, der um seiner Lehre willen seines Amtes enthoben wird, ein Ruhegehalt gewährt. Eine Behörde, die im Notfall den Pfarrer wegen seiner Lehre entfernen soll, muß Vertreter der theologischen Wissenschaft unter ihren Mitgliedern haben, wie es in Preußen der Fall ist. Wenn aber tatsächlich solche Behörden nicht bloß darnach urteilen werden, wie der Pfarrer seine Anschauungen vorgetragen hat, sondern auch darnach, ob sie diese Anschauungen für richtig halten, müßte konsequenterweise nicht bloß gegen eine allzu kritische Theologie, sondern eventuell auch gegen theologische Rückständigkeit vorgegangen werden. Gewiß, wissenschaftliche Fragen werden nicht gerichtlich entschieden, und nie wird der Protestant seine Kirchenbehörden für unfehlbar halten. Aber wenn Behörden über kirchliche Lehrstreitigkeiten tatsächlich auch theologisch urteilen, dann sollten sie es nach beiden Seiten hin tun. Der Satz, das Bekenntnis sei nicht Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung, könne also erst recht nicht durch kirchliche Richtersprüche geändert werden, ist eine durch die Tatsachen überholte Beteuerung, mag er sich auch in vielen Kirchenverfassungen finden. Und die deutschen evg. Landeskirchen werden in der gegenwärtigen Lage nur dann vor schweren Erschütterungen bewahrt bleiben, wenn an den verantwortlichen Stellen der Entschluß stärker wird, dem Verlangen kirchlich konservativer Kreise nach strengerer „Lehrzucht" zu widerstehen und mehr L.freiheit zu gewähren. Ebenso muß bei den Mehrheiten der Synoden das Verständnis dafür zunehmen, daß manche der bestehenden L.verpflichtungen und manche liturgische Ordnungen, besonders der vorgeschriebene Gebrauch des Apostolikums, in vielen Fällen das Gewissen solcher Theologen belasten, die im übrigen ihrer Kirche zu dienen wohl fähig und bereit sind. Gewissensfragen dürfen nicht als Machtfragen behandelt werden.

Zu 2 vgl. Paul Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten, Bd. III, 1883, S. 218 ff; — Paul Drews: Die Ordination, Prüfung und L.verpflichtung in Wittenberg, 1904; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus I, 1908, S. 212 ff; — Ders.: Theologische Briefe an M. Rade, 1928, S. 102 ff; — Die geltenden Bestimmungen bei Hermann Mulert: Die Lehrverpflichtung, 1906[2]; — Die Ordinationsverpflichtungen bei G. Löber: Die im evg. Deutschland geltenden Ordinationsverpflichtungen, 1905.

Zu 3 vgl. J. C. G. Johannsen: Allseitige Untersuchung der Rechtmäßigkeit der Verpflichtung auf symbolische Bücher, 1833; — J. Kaftan: Die Verpflichtung auf das Bekenntnis, 1898[3]; — H. Mulert: Wahrhaftigkeit und Lehrverpflichtung, 1911; — Christoph Schrempf: Zur Pfarrersfrage, 1893; — Ders.: Zur Reform des evg. Pfarramts, 1911; — Otto Baumgarten: Die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche, 1925; — RGG[1] III, Sp. 2033 ff. **Mulert.**

Leib und Seele.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Philosophisch.

Leib und Seele: I. Religionsgeschichtlich.

Der Parallelismus bzw. der Dualismus von L. und S. kann erst auftreten bei einigermaßen ausgebildeter Seelen-Vorstellung. Diese aber ist sehr spät (¶ Seele). Die Primitiven kennen zwar verschiedene Substanzen, denen wir den Namen „Seele" beizulegen pflegen; diese aber stehen nicht im Gegensatz zum Körper. Geist und Stoff schließen sich nicht aus: der Körper hat oder ist vielmehr genau so gut eine „Seele", wie die nach unsern Begriffen geistigen Funktionen. „Nichts wird gänzlich materiell, nichts aber auch rein spirituell vorgestellt" (Lévy-Brühl). Alles was zum Menschen gehört, kann dem Primitiven „Seele" sein, aber nie in unserem Sinne. Ihm ist das ¶ Blut die S. oder der ¶ Speichel oder das Lendenfett. Die S. ist ihm keine Persönlichkeit, sondern ein Mittelding zwischen Stoff und Kraft (daher die engen Beziehungen zwischen der ¶ Macht und dem S.nstoff; vgl. ¶ Präanimismus, ¶ Animismus). Im alten Aegypten kann man „Seelen" essen. Verwandt sind die dem ¶ Kannibalismus und gewissen ¶ Opfern zugrunde liegenden Vorstellungen: man eignet sich die „Macht" des Gegessenen durch Verzehrung an.

Eine Aenderung tritt ein, sobald man sich die oder vielmehr eine „Seele" außerhalb des Leibes denkt (die sogenannte external soul). Diese S. ist dann eine Lebenspotenz, welche von dem Lose des L.es nicht betroffen zu werden braucht, größere Freiheit hat, z. B. im ¶ Traum und bei ¶ Krankheit und eventuell beim Tode für sich weiter existiert. Dabei braucht aber das Hauptgewicht noch keineswegs auf dieser „S. außerhalb" zu ruhen: der ägyptische ka ist nur eine unter vielen S.npotenzen, zu denen auch der Körper

selbst gehört; den Griechen war der Körper lange Zeit noch das Wesentliche am Menschen: Homer singt den Zorn des Achilleus, der „viele tapfere S.n der Heldensöhne zum Aïs sendete, aber sie selbst zum Raub darstellte den Hunden" (Ilias I, 1 ff). Auch aus Bräuchen wie der ägyptischen Mumifizierung, welche mit der Erhaltung des L.s diejenige des Lebens bezweckte (¶ Aegypten: II, 4), geht die Ueberlegenheit des Körpers noch klar hervor. Noch deutlicher im uralten ägyptischen Glauben, daß der verscharrte Tote „seinen Sand" abschüttelt und so wieder zum Leben kommt.

Aber auch die Spuren einer entgegengesetzten Würdigung sind sehr alt: wenn ich sterbe, so sagt ein ägyptischer Pyramidentext, so ist mein ka mächtig. Das ist eine primitive Vorwegnahme des platonischen Dualismus, demzufolge die S. im L. wie in einem Kerker oder wie die Auster in der Schale eingeschlossen ist. Dieser aus den Kreisen der Orphiker und Pythagoräer stammenden Anschauung (s. II, 1) entspricht dann die völlige Ueberlegenheit der S. dem L. gegenüber: dieser sterblich, jene unsterblich, dieser erdenschwer, jene geflügelt usw. Der Körper wird sogar zu einem mehr oder weniger zufälligen Behälter: die S. kann ihn wechseln (¶ Seelenwanderung). Eine logische Folge dieser Anschauung im Lebenswandel ist die Verneinung und Abtötung des L.es (¶ Askese; ¶ Dualismus: I, 2).

Es blieb aber nicht verborgen, daß die Leiblichkeit mit der Abtötung des L.es nicht aufhört, daß auch die S. in Vorstellungen, Wünschen usw. Körperliches enthält. Dem sucht die ¶ Mystik zu entgehen, indem sie die S. ausleert bis auf den S.ngrund, den fundus oder die scintilla animae, dem nichts Leibliches mehr anhaften soll, und über dessen völlige Leere nichts mehr ausgesagt werden kann. Unser religiöses Denken wird von diesen griechischen Anschauungen noch immer in sehr weitem Maße beherrscht. Die außerordentliche Verschwommenheit unserer S.nvorstellung aber, sowie die neuesten wissenschaftlichen Ansichten über das Verhältnis von L. und S. (s. II) im Bunde mit der Besinnung auf die biblische Wertschätzung des L.es die von der Kirche — man denke an die ¶ Auferstehung des L.es — immer sogar in den Zeiten der strengsten Askese aufrechterhalten wurde, drängen immer stärker auf eine Revision unserer Begriffe, welche der Einheit der sowohl leiblichen wie seelischen Persönlichkeit wieder zu ihrem Rechte verhelfen würde.

ERE II, S. 755 ff; IX, S. 725 ff; — L. Lévy-Brühl: L'Ame primitive, 1927. **van der Leeuw.**

Leib und Seele: II. Philosophisch.

1. Historischer Ueberblick; — 2. Der empirische Ausgangspunkt; — 3. Die Person als psychophysische Lebenseinheit; — 4. Kritik der materialistischen Theorie; — 5. Kritik der idealistischen Theorie.

1. Die Frage nach der grundsätzlichen Beziehung von L. und S. ist ein zentrales Problem jeder Weltanschauung, dessen Lösungsversuche mit den biologischen und psychologischen, den erkenntnistheoretischen, metaphysischen und auch den religiösen Grundanschauungen bzw. Voraussetzungen in Wechselwirkung stehen. An der Scheidung des menschlichen Wesens in L. und S. und einer (wenigstens relativen) Selbständigkeit beider Teile ist unter der Nachwirkung der alten Volksvorstellungen (¶ Animismus; vgl. I) von den alten Naturphilosophen ebensowenig gezweifelt worden, wie von den Vertretern des Idealismus (¶ Griechisch-römische Philosophie, 1). So läßt Demokrit die S. aus Feueratomen bestehen, welche, durch den ganzen L. verbreitet, die übrigen Atome verbinden und in Bewegung setzen und im Gehirn das Denken, im Herzen den Zorn, in der Leber die Begierde hervorbringen. So verschiedenartige Schulen wie die Stoische (¶ Stoa) und die Epikureische (¶ Epikur) sind sich darin einig, die S. für einen den ganzen L. durchdringenden warmen Lufthauch (pneuma) zu erklären, der seinen Sitz in der Brust hat; die Vorstellung ist, wie man sieht, der primitiven noch mehr angenähert. Etwas Problematisches hat hier überall die Verbindung von S. und L. insofern nicht, als beide gemäß der den Stoff beseelenden („hylozoistischen") Grundanschauung der hellenischen Naturphilosophie von Hause aus gleicher Natur sind, nur ein Unterschied des Grades zwischen den gröberen Bestandteilen des L.es und den feineren der S. besteht. Allerdings hat die Orphik (¶ Griechische Religion, 5 b) mit ihrer religiös motivierten Gegensätzlichkeit von Zeitlichkeit und Ewigkeit, L. und S., die sich wie Tod und Leben verhalten sollen, schon früh jene prästabilierte Harmonie von L. und S. abgelehnt; aber erst ¶ Plato hat diesen prinzipiellen Dualismus, der übrigens durch das Gewicht seiner ästhetischen Weltbetrachtung und seines Staatsgefühls gehemmt bleibt, zu lichtvoller Durchführung zu bringen vermocht. Das Mittel dazu bot ihm seine, durch ¶ Sokrates angeregte, Erkenntnis der unsinnlichen, anscheinend zeitlosen Art der logischen, ethischen und ästhetischen Inhalte oder Ideen des menschlichen Geistes; da die S. an diesen Anteil hat, so ist sie, wenngleich des Stofflichen und mithin der Veränderlichkeit nicht ganz ermangelnd, doch dem ewigen Reiche der Ideen nächstverwandt; eben damit aber wird der bestehende Zusammenhang von L. und S. zum schweren, nur in geheimnisvollen Andeutungen (von orphischer Art) lösbaren Problem. Die orphischen Tendenzen, nicht aber die religiösen überhaupt, bei Seite lassend, wandelte ¶ Aristoteles die transzendenten Seins- und Wertgebilde der Ideen zu substantiellen, aber der Natur immanenten und den Stoff gestaltenden, selbst unstofflichen Formen und identifizierte die höchsten in der organischen Natur auftretenden Gestaltungsformen mit den S.n. Das Wesen des Organismus liegt für Aristoteles darin, daß er als Ganzes „früher" ist als seine Teile; nicht die Zusammensetzung der Teile bedingt sein Wesen, sondern sie selbst wären nicht ohne die in und mit ihnen wirkende Kraft der Form (der bestimmten Gattung), d. i. der S. In der Pflanze zeigt sich dies Prinzip als „ernährendes", d. h. als Vermögen der Assimilation des Stoffes und der Reproduktion; im Tier betätigt es sich überdies als Prinzip der Sinneswahrnehmung, der Begehrung und Bewegung; allein der menschlichen S. kommt auch das unvergängliche und göttliche Prinzip der Vernunft (νοῦς) zu. Als Erklärungsprinzip des Organischen ist diese Theorie bis zur Ausbildung der evolutionistischen Biologie im wesentlichen herrschend geblieben. Dagegen wurde für die idealistische und religiöse S.nlehre die platonische Lehre in der Fortbildung, die sie bei ¶ Plotin fand, maßgebend. Plato mit Aristoteles verbindend, denkt Plotin die Seele als ein Mittleres zwischen der Vernunft, deren Abbild und Erzeugnis sie ist und der Sinnenwelt, die er als ihr Erzeugnis denkt; Alles nämlich, außer dem Einen oder Guten, auch die Ideen und die Vernunft, beruht bereits auf einer Vereinigung von Stoff (sei es auch ideellem Stoff) und Form. Als eine vom Körper trennbare, immaterielle Substanz ist die menschliche S. das Prinzip nicht nur vernünftiger Erwägung und der Erinnerung, sondern auch der Wahrnehmung und der leibbildenden Kraft; jedem leiblichen Organe verleiht sie die Kraft zu seiner Funktion und ist überall ganz, dem ganzen L.e gegenwärtig. Indes wäre es nicht zutreffend zu sagen, daß die S. im Körper sei; besser ist es zu sagen, daß der Körper in ihr sei, wie sie in der göttlichen Vernunft

und diese in dem Einen. Jedenfalls gibt es jederzeit einen Teil der S., der völlig frei vom Körper ist und seiner Mitwirkung nicht bedarf.

Damit war eine Grundauffassung erreicht, die mit einigen Modifikationen trotz gelegentlicher skeptischer Anwandlungen sich als tragfähige philosophische Grundlage der religiösen Anthropologie des Christentums (¶ Mensch: III. IV) bis auf ¶ Descartes und über ihn hinaus behauptet hat. Die wichtigste Modifikation besteht in der Zurückdrängung der Annahme der Präexistenz der Seele, die mit der Verurteilung des Origenismus (¶ Origenes) zusammenhängt. Uebrigens war, da schon Plotin für jedes Einzelwesen ein eigenes Urbild annimmt, der Schritt zu der Annahme, daß für jeden werdenden Menschen von Gott eine S. eigens geschaffen werde (Kreatianismus), für deren Verbreitung die Stellungnahme von ¶ Hieronymus wichtig wurde, nicht mehr weit. Die von ¶ Tertullian herrührende Annahme, daß mit dem Körper auch die S. von den Eltern übermittelt werde (Traduzianismus), fand wegen der hier zugrunde liegenden (stoischen) Analogie des Seelischen mit dem Körperlichen wenig Anklang, bis sie unter dem Einfluß der Erbsündenlehre im Luthertum (¶ Sünde: IV) zu weitgehender Anerkennung gelangte.

Eine eindringende philosophische Behandlung haben indes diese Lehren ebensowenig erfahren wie die der urchristlichen Eschatologie entstammende Annahme einer erneuten Verbindung von S. und L. am Ende der Welt. So dualistisch nun alle diese Theorien sein mochten, so wurden doch L. und S., sei es als verschiedene Entwicklungsstufen einer Verbindung von Stoff und Form (so Plato und Plotin), sei es als notwendige Relation von Stoff und Form (so Aristoteles) zu einer innerlich notwendigen oder doch berechtigten Einheit verbunden. Das wurde anders, als ¶ Descartes dem Körper lediglich den Raum, der S. die Bewußtheit des Gedankens zuwies, denn damit war jede innere Notwendigkeit, ja jede Möglichkeit einer organischen Verbindung beider Größen zerstört. Man mußte schon auf Gottes Schöpfermacht (¶ Geulinx) oder die prästabilierte Harmonie (¶ Leibniz) oder gar auf die unendliche Substanz als die Vereinigung aller Gegensätze (¶ Spinoza) hinweisen, um die Verbindung von L. und S. verständlich zu machen. Damit aber war der rationale Dogmatismus der bisherigen Theorie in den Mystizismus des Unerforschlichen umgeschlagen. Nur durch Kritik des rationalen Seelenbegriffs (¶ Kant; ¶ Seelentheorien, neuere) konnte ein neuer Ausgangspunkt gewonnen und das Problem auf den Boden der Erfahrung und der wissenschaftlichen Untersuchung hinübergeleitet werden.

2. Sicher wird es auch in Zukunft keine durchgebildete Theorie über das Verhältnis von L. und S. geben können, die nicht über das Gegebene hinaus zu spekulativ-metaphysischen Sätzen gelangt; aber als Grundlage jeder Theorie verlangen wir eine sorgfältige Ermittlung und Verwertung der Tatsachen. Daher ist zuerst die Frage zu stellen, ob denn die Zerteilung des Menschen in L. und S. in der Erfahrung selbst gegeben oder, wie der Empiriokritizismus (¶ Positivismus) behauptet, erst künstlich in die Erfahrung eingetragen („introsiziert") werde. Von der metaphysischen S.n-substanz gilt ohne Frage das Letztere; wenn es eine solche gibt, so bleibt sie doch stets unbewußt und kann nur irgendwie erschlossen werden; in diesem Sinne verstanden, ist die Rede von einer ¶ Psychologie ohne S. verständlich und nicht ohne Berechtigung. Es gilt daher vorerst einen durch Erfahrung kontrollierbaren und bestätigten Begriff von S. zu bilden, um das Problem der Beziehungen von L. und S. richtig stellen zu können.

Im Unterschiede von den leiblichen Phänomenen, die einen Gegenstand der Naturforschung, insbesondere der ¶ Biologie, bilden, zeigen sich die „seelischen" Phänomene, die das Forschungsgebiet der ¶ Psychologie ausmachen, als weit labiler und von unserer Willkür in höherem Grade abhängig. Obwohl uns selbst zugehörig, stellen sich jene doch als ein Stück der von uns in den Raum projizierten Außenwelt dar, während wir unsere seelischen Erlebnisse, unsere Empfindungen, Gefühle, Triebe, Gedanken zwar unter Umständen, ihrem Anlaß und ihrer ursprünglichen Reizstelle nach, lokalisieren können, aber als solche rein innerlich, als einen Teil unserer eigenen unräumlichen Bewußtseinswelt (¶ Bewußtsein) haben. Der Unterschied beider Reihen ist so groß und macht sich allgemein so bestimmt und so unwillkürlich geltend, daß wir ihn als durch die Erfahrung selbst an die Hand gegeben ansehen müssen. Als S. setzen wir daher zunächst rein empirisch den Inbegriff sämtlicher Bewußtseinsphänomene, die sich im Verlaufe eines Leibeslebens abspielen. Allerdings treten nicht alle psychischen Erlebnisse in das Licht des vollen Bewußtseins; es läßt sich auch keineswegs sicherstellen, daß wir jederzeit imstande sind, was wir psychisch haben, uns zu vollem Bewußtsein zu bringen. Vielmehr darf heute die gegenteilige Annahme als ausgemacht betrachtet werden. Analoges gilt von den Zuständen genialen Schauens und Schaffens. Indes werden wir bei aller Anerkennung der anregenden Wirkung und auch der Ergebnisse der sogenannten Tiefenpsychologie nicht gut daran tun, dem Gebiet der Bewußtseinserscheinungen ein zweites des Unterbewußten und ein drittes des Ueberbewußten als selbständige Sphären des Psychischen zur Seite zu stellen (¶ Unbewußtes); vielmehr wird den Tatsachen Genüge getan, wenn wir als bewußt alle Phänomene bezeichnen, die, sei es auch nur unter besonderen Bedingungen, ins Licht des Bewußtseins erhoben und bewußt erlebt werden können. Der Inhalt dessen, was wir bewußt haben, kann sehr wechselnd sein, ist also für das Wesen des Psychischen nicht entscheidend; im traumlosen Schlaf wie in Zuständen starker Ermüdung oder voller Bewußtlosigkeit kann er gänzlich verlorengehen; entscheidend muß demgemäß die Potenz zur Bewußtheit sein, die unter bestimmten Bedingungen zur Bewußtseinsaktualität wird. In diese das eigentliche Wesen der S. zu setzen, liegt nahe, und damit sind wir wieder beim Cartesianischen Ausgangspunkt (s. 1) angelangt. Bewußtheit, wie sie uns am deutlichsten im Denkakt wird, ist zwar als unmittelbarer Akt des Bewußtseins nicht unmittelbar erfaßbar, wohl aber durch Fixierung der Erinnerung an sie in einem erneuten Bewußtseinsakte. Als ihr entscheidendes Merkmal läßt sich die Realisierung einer Subjekt-Objekt-Beziehung durch das empirische Ich in einem gegebenen Augenblick bezeichnen. Dieser Akt selbst kann, wie vorgenommene Messungen ergeben, kaum länger als zwei Sekunden dauern; während desselben faßt sich das Subjekt aktuell (wie später durch Erinnerung) als Einheit auf und vermag verschiedene Wahrnehmungen, Begriffe oder Urteile zur Einheit eines einzigen Denkaktes zu verschmelzen. Es ist begreiflich, daß man gerade dies erkennende Ich zum Ausgangspunkt für das Verständnis des Wesens der S. gemacht, ja beide geradezu identifiziert hat; aber zutreffend ist diese rationale Psychologie nicht, weil sie die psychischen Tatsachen vergewaltigt. Deutlich zeigt die Selbst-

besinnung, daß beim Urteilsakt das Subjekt meist unbeachtet im Hintergrunde des Bewußtseins bleibt, bei jeder Relation zweier Sachverhalte sogar gänzlich aus dem bewußten Denkakt verschwindet, wenn es auch als Voraussetzung ihm immanent bleibt. Das Urteil ist in solchen Fällen nur ein farbloses Konstatieren, ein unparteiisches Nachzeichnen eines überempirischen Sachverhalts (¶ Kants „transzendentale Apperzeption"). Anders wird es dagegen, wo das Urteil in Analogie zum Willensakt den Charakter einer Entscheidung gewinnt oder wo es sich direkt um Urteile emotionaler Art handelt, in solchen Fällen erhält das Ich eine eigenartige Betonung; es bildet sich ein individuelles Ichbewußtsein, das durch charakteristische Wertungen und Strebungen ausgezeichnet ist. Das erkennende Ich in seiner Tendenz auf Objektivität und Allgemeingültigkeit ließ sich zum „absoluten" Ich ¶ Fichtes, zur Vernunft und Gottheit des ¶ Aristoteles steigern und sein Wesen im reinen Denken finden; irgendeine Beziehung zum leiblich-sinnlichen Wesen scheint hier nicht mehr angenommen werden zu können. Aber gegen diese rationale Psychologie und die von ihr ausgehende Verflachung der ethischen Gegensätze ist im Namen einer tiefer dringenden Betrachtung je und je protestiert worden. ¶ Paulus erkennt die Ohnmacht des innerlichen Menschen, der Vernunft gegenüber dem Problem des guten Willens, und ¶ Luther lehnt entschlossen jene rationale Psychologie ab, weil der Kampf zwischen „Geist" und „Fleisch" eine Hineinstellung der „fleischlichen", d. h. widergöttlichen Willensregungen in den Mittelpunkt und ins Wesen der menschlichen S. verlangt (¶ Mensch: III. IV; ¶ Sünde: III. IV). Trotz aller tiefgehenden Unterschiede gehört auch ¶ Nietzsche in diese Reihe, sofern er als Prinzip echten Handelns nicht die Reflexion und abstrakte Erkenntnis, sondern vielmehr die Selbstsicherheit des Triebhaften gelten läßt. Damit bestätigt sich unser Verständnis des Ich als einer praktischen Größe. Denn ein wollendes und fühlendes Ich steht dem ganzen Menschen nach L. und S. sehr viel näher als ein Ich des reinen Denkens; steigen doch Gefühls- und Willensregungen aus viel größerer Tiefe auf als das Denken, gleichsam aus dem Naturboden des beseelten Leibes, oder sagen wir lieber: aus der Tiefe der individuellen Person vor ihrer Trennung in Rationales und Organisches. Damit ergibt sich die Wesensverwandtschaft von L. und S. als notwendiger Grundsatz heutiger Psychologie.

3. Die Vereinigung von L. und S. in der individuellen Person als in ihrem gemeinsamen Träger und Wesensgrund wird durch die heutige biologische und psychologische Erkenntnis allseitig bestätigt. Es darf schon darauf hingewiesen werden, daß, während die entwicklungsgeschichtlich jüngsten Schichten des Zentralnervenapparates, die des sogenannten Großhirns (neben der Verfeinerung der Bewegungen) hauptsächlich der Ausbildung und Auswertung der Sinneseindrücke dienen, die Gestaltung der Gefühle und Triebe wenigstens teilweise bereits älteren Organen zukommt, also noch tiefer in den Naturgrund der menschlichen Person hinabreicht, der von den Bewußtseinsphänomenen und ihrem Wechsel noch wenig berührt erscheint. Wenn schon Plato den Zeugungstrieb des Eros sich über seine naturhafte Gebundenheit hinaus zu höchster Gestaltungskraft und Begeisterung entfalten läßt, so hat die heutige Untersuchung diese „Sublimierung" und Veredlung des sinnlichen Triebleben nur bestätigen und in ihrer nahezu unmeßbaren Bedeutung für die Entfaltung der geistigen Kultur, übrigens auch des religiösen Lebens, aufweisen können. Mit besonderem Gewicht spricht für den intimen Wesenszusammenhang von L. und S. die Erforschung der Fortpflanzungs- und Erblichkeitsphänomene. Wie auch immer der metaphysische Zusammenhang von L. und S. gedacht werden mag, empirisch gesehen ist eine einzige, vom Spermafaden befruchtete Eizelle der Ausgangspunkt einer neuen Person. Die komplizierte Struktur der beiden, von den elterlichen Organismen losgelösten Zellen, die sich in gesetzmäßiger Weise in ihre organischen Grundbestandteile auflösen, um nach paarweiser Vereinigung dieser Bestandteile, der sogenannten Chromosomen, die einheitliche Struktur der betreffenden Art wieder anzunehmen, ist im ganzen wie in ihren Teilen der Träger und Vermittler aller Erbeigenschaften an das neue Individuum, der Uebertrager auch der geistigen Eigenschaften. Daß auch geistige Eigenschaften mannigfacher Art sich vererben, ist nicht nur ein Satz der allgemeinen Erfahrung, sondern auch durch wissenschaftliche Untersuchung bereits mannigfach bestätigt und in seiner Gesetzmäßigkeit erkannt (¶ Vererbungslehre). Es entspricht das übrigens durchaus dem lutherischen Traduzianismus, den H. Cremer auf die Formel gebracht hat: Fleisch und Blut übertragen das Leben und alles, was diesem eignet; sie übertragen die Art und damit die S. und mit der S. den Geist und damit dann auch sowohl die göttliche Art, wie wiederum das, was aus derselben durch den Menschen selbst geworden ist (RE 18, S. 129, Zl. 45 ff). Auch die heutigen medizinischen Forschungen über Konstitution und Charakter weisen in die gleiche Richtung. Zwar läßt sich hier einstweilen mehr von Anregungen als von gesicherten Ergebnissen sprechen. Ueberraschend wirken Kretschmers Forschungen über Körperbau und Charakter (s. Lit.), die den Zustand des gesamten Organismus als Ausdrucksform eines bestimmten seelischen Habitus zu deuten versuchen und mindestens einen Teilerfolg in seiner recht überzeugenden Zuordnung des „pyknischen" (d. h. etwa rundlichen) Körperbaus zum Formenkreis der zirkulären Psychose erzielten; mit dem wissenschaftlichen Rüstzeug der Gegenwart ist so die naturphilosophische Idee einer „Symbolik der menschlichen Gestalt" von Karl Gustav Carus wieder aufgenommen. — Auf ganz gesicherten Boden treten wir, wenn wir die funktionellen Zusammenhänge psycho-physischer Art beachten. Z. B. weist die gleichsinnige Abhängigkeit körperlicher und psychischer Entwicklung von Störungen der Drüsentätigkeit: etwa von krankhaften wasserhaltigen Schwellungen (Myxödem) mit verschiedensten Graden eines dauernden Verbleibens auf der Stufe des Kindes (Infantilismus) bei Störungen der Schilddrüse auf einen inneren Zusammenhang von Körperbau und Charakter. Auch die Veränderungen des Willens, der Affekte und der gesamten Reaktionsweise, wie sie bei Geisteskrankheiten eintreten, sind mit Veränderungen im Zentralnervensystem verbunden; beide gehen mutmaßlich auf gleiche Ursachen zurück; Analoges hat man neuerdings auch bei epidemischem Auftreten von Gehirnhautentzündungen (Encephalitis) beobachten können. Auch Vergiftungen greifen nicht selten gleichzeitig L. und S. an. Die Degenerationszeichen, die zahlreiche Verbrecher, häufig von Geburt an, aufweisen, sind ebenfalls körperlicher wie psychischer Art. Aber auch die normale Entwicklung weist in ihren spezifischen Phasen, etwa der Pubertätszeit, das Neuauftreten charakteristischer Veränderungen auf, die die ganze Person in psychischer und physischer Beziehung betreffen und

zweifellos auf den gleichen Anstoß zurückgehen. Man muß es darum für eine berechtigte Forderung erachten, für die Momente, welche die Eigenart der Reaktion des Charakters ausmachen, die Intensität, Extensität, Senkung (oder Steigerung) und Anregung bzw. Hemmung nach Tatsachen zu suchen, welche gleichzeitig eine körperliche wie eine seelische Interpretation gestatten; eine physiologische Interpretation z. B. der von ¶ Spranger aufgestellten „Lebensformen" erscheint nicht mehr aussichtslos. Greift so der ¶ Charakter des Menschen über die Spaltung des Psychischen und Physischen, sofern er gleichmäßig in beiden wurzelt, hinaus, so gilt doch das Gleiche, wenn es auch nicht überall offen zutage liegt, von dem gesamten Seelenleben, auch von dem Intellekt. Als rein psychische Größe, ohne Wurzelung im Organismus, ist er nicht allseitig zu erfassen. Die physiologische Bedingtheit der Sinnesfunktion ist allgemein anerkannt; gleiches gilt von der Fähigkeit der Reproduktion und der Gedächtnistätigkeit. Was aber die höchsten geistigen Tätigkeiten anlangt, so ist zwar die Art ihres Zusammenhanges mit dem Körperlichen im einzelnen noch nicht bekannt; aber daß ein solcher besteht, kann nicht zweifelhaft sein, weil bei Blutleere des Gehirns das Bewußtsein aussetzt, und weil die Störung der normalen Funktion des Zentralnervensystems vielfach auch eine Herabsetzung der Intelligenz im Gefolge hat. Nicht einmal die Einheit des Bewußtseins ist, wie der Zerfall dieser Einheit (die „Depersonalisation") bei gewissen Krankheitsfällen zeigt, allen Angriffen gewachsen. Damit ergibt sich, daß auch diese letzte geistige Einheit in der organischen Einheit der Person ihre Naturgrundlage und unentbehrliche Voraussetzung hat.

4. Die naivste metaphysische Deutung dieses komplizierten Tatbestandes ist die materialistische (¶ Materialismus); aber sie vermag weder vom biologischen noch vom psychologischen Standpunkt aus zu befriedigen. In einer Wissenschaftsepoche, in der nicht einmal die Physik mit der Idee des Mechanismus auskommen kann, sondern zur Bewältigung ihrer Probleme zum Strukturgedanken hat greifen müssen und die alten Begriffe von Raum, Zeit, Bewegung, Atom in starker Umbildung begriffen sind (¶ Atom), muß eine Theorie, welche selbst die Probleme des Lebens und der S. rein mechanistisch-chemisch zu bezwingen meint, als abgetan gelten. Der L. ist etwas spezifisch anderes als der Mechanismus, besitzt Form, Mannigfaltigkeit in der Einheit und erhält sich in seiner Art gegenüber der Umwelt in lebendiger Betätigung und Fortzeugung; in allen diesen Beziehungen ist er nicht dem Atom (wie es die Chemie des 19. Jhd.s auffaßte), sondern eher der S. verwandt (vgl. ¶ Vitalismus). Noch stärker versagt der Materialismus in seiner Erklärung des seelischen Lebens. In seiner konsequenten Prägung erklärt er das Psychische selbst für ein Physisches, für Bewegung. Nun zeigen sich uns allerdings die Bewußtseinsinhalte in ständiger Veränderung oder Bewegung; aber das Bewußtsein selbst oder seine Elemente, Gefühle, wie Empfindungen, Willensregungen oder Gedanken selbst für Bewegungen, mithin Veränderungen im Raum zu erklären, ist völlig ungereimt, da auch die einfachste Empfindung etwas anderes ist als Bewegung im Raum. Daher beschränkt sich der funktionelle Materialismus darauf, die Bewußtseinsvorgänge als Funktionen des Nervensystems anzusehen. Aber wenn damit irgend etwas gesagt sein soll, was über die empirisch gegebene Verkoppelung der bewußten Vorgänge mit der Betätigung des Zentralnervensystems hinausgeht, so ist auch diese Antwort zu beanstanden. Das Sekret einer Drüse z. B. vermögen wir aus dem besonderen Bau der Drüse, der ihre Entnahme und Verwertung gewisser Blutbestandteile regelt, verständlich zu machen; aber wie das Gehirn aus dem Blute gewisse Gedanken oder Gefühle herauspräparieren oder wie diese sonst irgendwie aus den körperlichen Bestandteilen des Gehirns sollten entstehen können, ist schlechterdings nicht einzusehen. Auch wenn man das Gehirn als einen Assoziationsmechanismus auffassen wollte, was über die streng materialistische Theorie schon hinausgeht, so würde man doch nicht einmal zeitlich entwickelte Assoziatipnsreihen, geschweige denn Verallgemeinerungen, Abstraktionen, Urteilsbildung usw. damit verständlich machen. Will aber die „phänomenologische" Theorie des Materialismus im Bewußtsein zwar ein subjektives Phänomen erblicken, aber in diesem nur einen täuschenden Reflex der Wirklichkeit, eine unbedeutende Nebenerscheinung („Epiphänomen") erkennen, so muß dem entgegengehalten werden, daß vielmehr, wie Kant nachgewiesen hat und durch die Sinnesphysiologie bestätigt wird, die in Raum und Zeit geordnete Empfindung und mit ihr die ganze Bewußtseinswirklichkeit die Urtatsache unserer Erfahrung ist, und daß erst in dieser die Daten begründet sind, aus denen sich die mechanistische Anschauung herleiten läßt. Man kann daher eine Ansicht, die nichts als Seelisches gelten läßt (Psychomonismus), ja selbst den verrufenen Solipsismus (die Annahme, daß nur das Ich wirklich sei), ohne sich zu widersprechen, konsequent durchbilden, nicht aber die materialistische Anschauung, weil sie am Subjekt, das allein diese Betrachtung anzustellen vermag, achtlos vorübergeht.

5. Aus dem Gesagten folgt, daß wir keine Betrachtungsweise des Problems von L. und S. gelten lassen können, die nicht von der prinzipiellen Vorzugsstellung der Bewußtseinsphänomene ausgeht. Denn „Leib" ist nur ein mehr oder minder deutlicher Begriff für das, worin wir den Ertrag einer großen Anzahl meist regelmäßig wiederkehrender, markanter Empfindungen zusammenfassend objektivieren. L. und ebenso Außenwelt, Natur, um gleich die stärksten Verallgemeinerungen hinzuzunehmen, kann und soll keinerlei Inhalt haben, den wir nicht aus unmittelbar seelischer Nötigung oder gedankenmäßiger Verarbeitung derselben ihnen beilegen; das Problem: „Leib" ist somit im strengsten Sinne nicht nur der begrifflichen Verarbeitung, sondern auch dem Inhalt nach in der psychischen Sphäre gelegen. Dann aber scheint die idealistische Deutung des L.- und S.problems sich uns aufzudrängen, daß L. und S. nur zwei verschiedene Ansichten oder Erscheinungsweisen eines einzigen substantiellen Grundes seien, wobei jene zwei Weisen in ganz verschiedenem Abstande von dem Wesen jenes Urgrundes sich befinden mögen, der Leib bloße sekundäre Erscheinung, um nicht zu sagen: Scheinwesen, sein könnte, das Bewußtsein aber dem wahren Sein nahestehen. Gleichwohl käme die Wesensverwandtschaft beider Formen zu einem der tatsächlichen Intimität ihrer Beziehungen entsprechenden kräftigen Ausdruck. Es versteht sich, daß die hier skizzierte, im einzelnen vieler Abwandlungen fähige Grundanschauung eine Gesamtauffassung von Natur und Geist, Gott und Welt enthält, die weit über die Grenzen des L.- und S.problems hinausgreift und demgemäß hier eine abschließende Beurteilung nicht finden kann (¶ Idealismus: I—III). Wir fragen daher nur, inwieweit das uns beschäftigende Problem zu einer haltbaren Lösung

gelangt ist. Ablehnen müßten wir nach wie vor jede Lösung, bei der es erneut auf eine unwandelbare S.nsubstanz als den unveränderlichen Grund der Bewußtseinsvorgänge hinausliefe. Denn alles Bewußtsein zeigt sich in stetiger Veränderung; wir können aber keinesfalls diese Aktualität des Bewußtseins und mit ihr dann schließlich auch das geschichtliche Werden geistiger Werte der Unveränderlichkeit, d. i. Lebloßigkeit der Substanz zum Opfer bringen und uns daran uninteressiert erklären. Wir vermögen aber auch nicht zu ersehen, welcher Gewinn unserem Weltverständnis oder unserer Lebensgestaltung daraus erwachsen könnte, daß wir unsern L. (und mit ihm die ganze Natur) seinem Wesen nach für eine rein ideelle Größe, alle Abweichungen davon als bloßen Schein auffassen sollen, ohne doch diese Gedanken an dem Gegebenen wirklich durchführen zu können. Gewiß haben wir ein lebhaftes Interesse daran, in unserem L. wie in jedem Organismus eine unserem Bewußtsein verwandte lebendige Einheit anzuerkennen; aber nicht minder groß ist unser Interesse daran, überall in der Natur und auch in unserem L.e feste, widerstandsfähige Gesetzmäßigkeiten und Mechanismen herauszustellen. Wir können und wollen den Verstandesbegriff von Natur, auf dem unsere Kultur ruht, nicht aufgeben, und wir dürfen es auch nicht; denn es sind ja zwangsmäßig wirkende Nötigungen unseres eigenen S.nlebens, die uns zur Annahme unseres L.es wie der gesamten Natur und weiterhin der gesamten Naturansicht führen, wie entsprechende Nötigungen uns in das menschliche Gesamtleben einordnen. Indem wir aber aus innerer Notwendigkeit uns selbst nach L. und S. und unsere gesamte körperliche und geistige Welt aufbauen, wird uns die Eigenart und Unterschiedenheit dieser Welten, insbesondere der physisch-mechanischen und der psychisch-geistigen so eindrucksvoll, daß wir immer mehr daran zweifeln müssen, ob wirklich *Physisches und Psychisches als wenigstens formal gleichgeordnete, insofern parallel gehende Erscheinungsformen* jener ursprünglichen geistigen Aktualität, auf die wir uns als auf den letzten Grund verwiesen sahen, angesehen werden können. Näher liegt vielmehr die Annahme, daß zwar beide, je mehr wir uns dem Ursprunge nähern, desto mehr Gleichartigkeit zeigen, aber in ihren Entwicklungstendenzen so stark verschieden sind, daß sie mehr und mehr auseinander, ja vielfach gegeneinander treten. Aus diesem Grunde muß die parallelistische Theorie als unhaltbar abgelehnt werden; was daran richtig ist, muß bescheidener als ein Korrespondenzprinzip bezeichnet werden. Daß ein gewisses Maß von Gleichsinnigkeit oder Korrespondenz der Entwicklung des Geistigen und Körperlichen anzuerkennen ist, beweist insbesondere die „Parallelität" der Entwicklung des Zentralnervensystems mit der der Intelligenz; aber auch auf die oben angeführten Belege für physisch-psychische Auswirkungen einheitlicher Anstöße darf hier zurückverwiesen werden. Dagegen ist es eine Uebertreibung, von einem ¶ *„Parallelismus"* beider Reihen zu sprechen; ein solcher ist nirgends aufgewiesen und kann auch bei der großen Unterschiedenheit der Reihen, insbesondere dem viel größeren Freiheits- und Mannigfaltigkeitsgrad des Seelischen gegenüber dem Leiblichen nicht erwartet werden. Denn die Gebundenheit an physikalische, chemische, biologische Gesetzmäßigkeiten bzw. Mechanismen ist unleugbar bei letzterem unvergleichlich größer. Ein Parallelismus ist auch deshalb nicht anzunehmen, weil Parallelen bekanntlich einander höchstens in der Unendlichkeit schneiden dürfen, der Konflikt physischer und psychischer Elemente dagegen eine oft beobachtete reale Tatsache ist. Allgemeiner gesagt, ist an der *Wechselwirkung* physischer Prozesse und psychischer Verlaufe nicht zu zweifeln. Die nicht selten störende, aber ebenso oft das S.nleben anregende und hebende Wirkung physischer Ursachen ist allgemein bekannt. Umgekehrt steht weithin der Chemismus des Körpers unter psychischem Einfluß, und die heutige Heilkunde weiß von zahlreichen körperlichen Leiden, bei denen die psychische Behandlungsweise sich erfolgreich zeigt. Wenn aber an die Stelle einer parallelistischen Auffassung von L. und S. die Annahme einer Korrespondenz tritt, der eine gegenseitige Wechselwirkung zur Seite tritt, so ist damit zugleich die idealistische Theorie (wenigstens in der üblichen Form) abgelehnt, weil sie den vorhandenen Unterschieden nicht gerecht zu werden vermag. Vielmehr zeigen Leibliches und Seelisches sich als gegeneinander (wie übrigens auch in sich selbst) stark differenzierte und abgestufte Gruppen, die in ihren Ursprüngen nahe verwandt sein mögen, aber in ihrer Entwicklung immer weiter auseinanderzugehen bestimmt sind; schon die Anlage zu beiden Reihen muß daher in ihrer Einheit verschiedenartige Momente, vielleicht sogar polare Gegensätze umfassen. Läßt man diese Annahme gelten, so würde damit zwar die wesenhafte Zusammengehörigkeit beider Reihen, aber zugleich ihre Lage gleichsam in verschiedenen Ebenen ausgesprochen sein, so daß ihre Korrespondenzen niemals dem Parallelismus bzw. der Identität entsprechen würden, sondern eher der Gleichförmigkeit der entsprechenden Kurven der Spirale oder den Gleichmäßigkeiten, die das natürliche System der chemischen Elemente in den parallelen Reihen zeigt.

Diese Auffassung, welche *Homogeneität (und Heterogeneität) mit Wechselwirkung von L. und S. verbindet*, dürfte nicht nur der heutigen Biologie und Psychologie weithin entsprechen, sondern auch der Grundrichtung heutiger Theologie entgegenkommen. Sie lehnt mit Bestimmtheit die alte dualistische Auffassung ab, welche so oft in Verbindung mit dem religiösen Glauben zu einer asketischen, die Sinnlichkeit verneinenden Lebenshaltung geführt hat, ohne doch durch Gleichsetzung von Sinnlichkeit und Geist einer Emanzipation des Fleisches Vorschub zu leisten. Ebenso lehnt sie mit Bestimmtheit die intellektualistische S.ntheorie ab, welche dem Menschen eine naturgegebene ¶ Unsterblichkeit versprach, die aber dem ursprünglichen Christentum durchaus fremd und widersprechend ist. Sie tut das aber, ohne in den naturalistischen Irrtum zu verfallen, daß mit dem Tode „alles aus sein" müsse; denn sie setzt die S. nicht als ein Gebilde des Gehirns, das mit diesem zerfallen müßte, sondern als eine in ihrer Anlage gleichzeitig mit der des Gehirns gesetzte, aber in ihrer Entwicklungstendenz grundlegend von ihm verschiedene Größe. Dieser Entwicklung dieselben Grenzen zu setzen wie dem Körperlichen, ist unbegründet, widerspricht vielmehr der in der Geschichte sich bezeugenden „Unendlichkeit" des Geistes. Gegen die Annahme, daß solche S.n, die in Lebensbeziehung zu Gott, dem „unendlichen Geist" getreten sind, auch unbegrenzte Entwicklungsmöglichkeiten besitzen, „in ihm leben", läßt sich Stichhaltiges nicht einwenden. Doch kennt der christliche Glaube kein ewiges Leben vom Leibe gelöster S.n, sondern ihm gilt, wenn man es cum grano salis versteht, als Wahrheit das theosophische Wort: „Leiblichkeit ist das Endziel der Wege Gottes".

H. A. Adam: Die Psychologie und ihre Bedeutung für die ärztliche Praxis, 1921; — Derſ.: Einführung in die Psycho-

therapie, 1925; — Arzt und Seelsorger (seit 1926), hrsg. von E. Schweitzer; — E. Becher: Gehirn und S., 1911; — E. Bleuler: Physisch und Psychisch in der Pathologie, 1916; — Osw. Bumke: Das Unterbewußtsein. Eine Kritik, 1926[3]; — Ludw. Busse: Geist und Körper, S. und L., 1913[3]; — Hans Driesch: L. und S., 1923[3]; — Ulr. Ebbecke: Die kortikalen Erregungen, 1919; — Rud. Eisler: Geist und Körper, 1911; — Benno Erdmann: Wissenschaftliche Hypothese über L. und S., 1908; — Aug. Forel: Gehirn und S., 1922[18]; — Sigm. Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1922[4]; — Jos. Geyser: Die S.; ihr Verhältnis zum Bewußtsein und zum L.e, 1914; — C. Häberlin: Die Gefüge des Lebendigen, 1926; — P. Häberlin: L. und S., 1923; — K. P. Hasse: Das Wesen der Persönlichkeit, 1913; — Alfr. Hoche: L. und S., 1925; — Herm. Hoffmann: Vererbung und S.nleben, 1922; — Ders.: Vererbung der Temperamente, 1923; — Ingenieros: Prinzipien der biologischen Psychologie, 1922; — Gust. Kafka: Handbuch der vergleichenden Psychologie, 1921; — Konstitution und Charakter, hrsg. von Max Hirsch, 1928; — Kramar: Die Hypothese der S., 1898; — E. Kretschmer: Körperbau und Charakter, (1921) 1926[6]; — Joh. v. Kries: Ueber die materiellen Grundlagen der Bewußtseinserscheinungen, 1901; — Ders.: Allgemeine Sinnesphysiologie, 1923; — A. Kronfeld: Psychotherapie, 1924; — F. Künkel: Einführung in die Charakterkunde, 1928; — Isr. Levine: Das Unbewußte. Deutsch von Anna Freud, 1926; — A. Maeder: Die Richtung im S.nleben, 1928; — Johs. Rehmke: Die S. des Menschen, 1920[2]; — Heinr. Rickert: Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus, 1906[2]; — J. H. Schultz: Seelische Krankenbehandlung, 1920; — Schuppe: Der Zusammenhang von L. und S., 1902; — G. Sommer: L. und S. in ihrem Verhältnis zueinander, 1920; — K. Stange: Die Unsterblichkeit der S., 1925; — Ders.: Zur Auslegung der Aussagen Luthers über die Unsterblichkeit der S. (Studien zur Theologie Luthers I, 1928, S. 287 ff); — W. Stern: Die menschliche Persönlichkeit, 1918; — R. Stumpf: L. und S., 1903; — M. Verworn: Die Mechanik des Geisteslebens, 1919; — Th. Ziehen: Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und S.nleben, 1912[2]; — Ders.: Die Beziehungen der Lebenserscheinungen zum Bewußtsein, 1921. **Titius.**

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646—1716), der führende Philosoph der deutschen ¶ Aufklärung und zugleich der Ahnherr des Deutschen ¶ Idealismus (¶ Philosophie: IIA). * in Leipzig, studierte L. dort und in Jena vor allem Philosophie, Jurisprudenz und Mathematik, promovierte 1666 in Altorf, trat als Rat in kurmainzische Dienste. Längere Aufenthalte in Paris und London brachten ihm Berührungen mit den hervorragendsten Gelehrten der Zeit und entscheidende Anregungen durch die überlegene westeuropäische Wissenschaft. Seit 1676 stand er im Dienst des hannoverschen Fürstenhauses, knüpfte aber auch Beziehungen zu den Höfen von Berlin, Wien und Petersburg an. L. war ein gewaltiger Polyhistor: Philosoph, Mathematiker (Erfindung der Differentialrechnung, Prioritätsstreit mit ¶ Newton), Physiker, Jurist, Volkswirtschaftler, Historiker (Welfengeschichte), Theologe, politischer Publizist (Schriften gegen die Eroberungspolitik Ludwigs XIV), auch Geologe (Protogäa) und Sprachforscher (Problem einer Weltsprache), auf den universalen Zusammenhang der Wissenschaft (Akademiepläne, Begründung der Berliner ¶ Akademie) und auf die Förderung des Allgemeinwohls gerichtet. Von rastlosem Fortschrittsdrange beseelt, sah er doch Wahrheitsmomente in den verschiedensten Anschauungen und erstrebte Versöhnung und Synthese. Die Allseitigkeit seines Wirkens ließ ihn nicht zu voll abgerundeten Darstellungen seiner Philosophie kommen. Seine philosophischen Hauptwerke sind: Der Discours de métaphysique (1686), die knappen Zusammenfassungen Monadologie und Principes de la nature et de la grâce, die gegen ¶ Lockes empiristische Erkenntnistheorie gerichteten Nouveaux essais sur l'entendement humain (verfaßt 1704, gedruckt erst 1765), die vielgelesenen, durch Unterhaltungen mit der preußischen Königin Sophie Charlotte veranlaßten, populärphilosophisch gearteten Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal (1710), dazu sein außerordentlich umfangreicher und gehaltvoller Briefwechsel. — Scholastisch und an den Klassikern gebildet, wurde L. früh von der mechanisch-mathematischen Methode der neuen Naturwissenschaft und Philosophie (¶ Aufklärung, 3a) ergriffen. Aber gegen den Mechanismus als Weltanschauung sträubte sich sein tiefstes Wesen. Er rang gegenüber ¶ Descartes und ¶ Spinoza um die Behauptung der Zwecke und des Individuellen und sah das Wesen der Substanz in der Kraft. So wurde er zum Schöpfer eines kühnen idealistischen Systems, in dem der Geist der Kern der Wirklichkeit ist (¶ Geist: VI, 2), aber die neue mechanisch-mathematische Auffassung als Gesetz der Erscheinungswelt zu ihrem Rechte kommt. Der Mechanismus gilt durchgehend, ist aber selbst Ausfluß letzter Zweckgedanken. Die Welt besteht aus Monaden, geistigen Kraftzentren, vorstellenden Wesen, die alle voneinander verschieden sind und deshalb das Universum verschieden widerspiegeln, die nicht aufeinander wirken, aber durch Gott in einem System prästabilierter Harmonie zueinander stehen. In diesem System sind Mechanismus und Teleologie, Individualismus und Universalismus und durch die Unterscheidung der ewigen und zufälligen Wahrheiten auch Rationalismus und Empirismus (¶ Erkenntnistheorie, 2) miteinander verknüpft. Trotz Höchstwertung des klaren Denkens weckte L. durch seine Lehre von den verworrenen Vorstellungen auch den Sinn für das Unbewußte und Halbbewußte. Seine Gedanken von Kontinuität, Selbstentfaltung und Vervollkommnung förderten das Aufkommen des Entwicklungsgedankens (¶ Entwicklung: I, 1; II, 1). Die volle Wahrung der Selbständigkeit des Geistes gelang L. insofern nicht, als er trotz seiner andersartigen Grundtendenz zuweilen doch vom Geiste mit Naturbegriffen redete. — L. war eine religiöse Natur. Gotteserkenntnis und Gottesliebe waren ihm der Endzweck des Menschen. Er empfand tief die für die Religion gefährlichen Konsequenzen der neuen mechanisch-mathematischen Naturauffassung. Es, wie ¶ Bayle, bei einem Widerspruch zwischen Glauben und Wissen zu belassen, war ihm unerträglich. Deshalb mühte er sich um eine philosophische Begründung der Religionswahrheiten. Sein Kampf um die Behauptung der Zwecke (¶ Teleologie) entsprang vor allem religiösen Bedürfnissen. Das religiöse Motiv ist, wie neuerdings mit Recht stark betont wird (Heimsoeth, Schmalenbach), eine der Hauptwurzeln seines Systems, und religiöses Erbe von der deutschen Mystik her steckt in ihm (vgl. z. B. die Schrift: „Von der wahren Theologia mystica"). Gegenüber der überlieferten Religionsauffassung führten Vernunftprinzip und neues Lebensgefühl zu erheblichen Umbildungen. Auch Gott ist an die ewigen Wahrheiten gebunden, und L. fand Gott vor allem in der Universalharmonie, mit der er ihn zuweilen fast identifizierte, um anderseits doch den Schöpfungsgedanken und die Selbständigkeit Gottes als Zentralmonade entschieden zu betonen. Es gibt für L. kein volleres Zeugnis für Gottes Weisheit und seinen „Ruhm" als die Natur. Trotz aller Ablehnung

eines naiven Anthropozentrismus war L. überzeugt, daß das Weltgeschehen letztlich dem „Reiche Gottes", d. h. dem Reiche der unsterblichen Geister dient. Wahre Frömmigkeit besteht deshalb nicht in stoischer Ergebung, sondern in frohem Vertrauen auf den Sinn der Dinge und die hinter ihnen stehende göttliche Vorsehung. Weltfreude, ¶ Optimismus und Religion sind bei L. innig verbunden. Der Behauptung dieses Glaubens gegenüber dem Uebel diente seine Theodicée, die das Ueberwiegen des Guten im Kosmos, die Notwendigkeit des minder Vollkommenen zur Vollkommenheit des Ganzen, die Schranken unserer Einsicht und vor allem den Gedanken geltend machte, daß Unvollkommenheit im Wesen der Welt liegt, aber die von Gott gewählte Welt die beste der möglichen Welten sei (¶ Theodizee). — L.s Christentumsauffassung schwankte zwischen der Auffassung vom Christentum als bester Ausprägung der natürlichen Religion und der des rationalen Supranaturalismus (¶ Rationalismus und Supranaturalismus), daß die christliche Offenbarung der natürlichen Religion noch Wahrheiten hinzufüge, die nicht wider, aber über die Vernunft seien. Sein Hauptinteresse lag bei den natürlichen Religionswahrheiten, und in ihnen sah er das Wesentliche des Christentums. — Langjährige Bemühungen hat L. den kirchlichen ¶ Einigungsbestrebungen (:I, 2b) gewidmet, hinter denen letztlich seine Ueberzeugung stand, daß die Dogmen gegenüber den religiösen Grundwahrheiten ziemlich gleichgültig seien. Zusammen mit ¶ Molanus verhandelte er mit ¶ Spinola, Pellison und ¶ Bossuet über die Vereinigung von Protestanten und Katholiken und kam ihnen so weit entgegen, daß man aus seinem diesem Zwecke dienenden systema theologicum fälschlicherweise katholisierende Neigungen herausgelesen hat. Erst die Forderung Bossuets, daß die Protestanten sogar das ¶ Tridentinum anerkennen sollten, führte zum Bruch. Auch die mit D. E. ¶ Jablonski gepflegten, zeitweilig vom Berliner und Hannoverschen Hofe geförderten Verhandlungen über die Vereinigung von Lutheranern und Reformierten scheiterten; doch tröstete sich L. damit, daß sich die Sache einst von selbst machen werde. Auch Missionsanregungen für die Mission unter den Chinesen, deren Kultur und Moral er hochschätzte, gingen von L. aus (¶ Mission: II A). Zu L.s Korrespondenten gehörten auch ¶ Spener und A. H. ¶ Francke. — L.s Versöhnung von Teleologie und Mechanismus, von Religion und Philosophie, von Aufklärung und Christentum hat den im Verhältnis zur französischen minder radikalen Charakter der deutschen Aufklärung herbeiführen helfen, und auch die Verbindung von Idealismus und Christentum verdankt L. wertvolle Impulse.

Ausgaben: Alle bisherigen Ausgaben sind unvollständig. — Lud. Dutens: Opera omnia, 6 Bde., 1768; — Onno Klopp: Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften, 9 Bde., 1864 ff; — C. J. Gerhardt: Philosophische Schriften, 7 Bde., 1875 ff. — Vieles ungedruckt in Hannover. Einzelausgaben und Veröffentlichungen aus dem Nachlaß siehe Ue[13] III, S. 304 ff. Handliche Ausgaben einer Anzahl von Schriften in der Bibliotheca Philosophorum (Originaltexte, hrsg. von H. Schmalenbach, 1914—15), sowie in deutscher Uebersetzung in der Philosophischen Bibliothek und bei Reclam. Eine kritische Gesamtausgabe hat die Berliner Akademie begonnen (Leiter: Paul Ritter.) — Ueber L. vgl. RE[3] XI, S. 353 ff (Eucken); — Kuno Fischer: L., 1920[5] (durchgesehen von W. Kabitz); — E. Cassirer: L.s System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen, 1902; — W. Wundt: L., 1917; — Herm. Schmalenbach: L., 1921; — F. X. Kiefl: L., 1913; — W. Kabitz: Die Philosophie des jungen L., 1909; — Ludwig Stein: L. und Spinoza, 1890; — Hugo Lehmann: Neue Einblicke in die Entstehungsgeschichte der L.schen Philosophie, 4 Stücke aus dem Briefwechsel zwischen L. und Spener (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 162, 1916, S. 22 ff); — H. Heimsoeth: L.s Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt (Kantstudien 21, 1917); — W. Dilthey: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes (Gesammelte Werke III, 1927); — A. Harnack: Geschichte der preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin I, 1. Hälfte 1900; — E. Troeltsch: L. und die Anfänge des Pietismus (Gesammelte Schriften, IV, 1925, S. 488 ff); — Heinrich Hoffmann Die L.sche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung, 1903; — A. Görland: Der Gottesbegriff bei L., 1906; — Al. Pichler: Die Theologie des L., 2 Bde., 1869 f; — Ada Thönes: Die philosophischen Lehren in L.s Theodicee, 1908; — O. Lempp: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jhd.s, 1910, S. 11 ff; — L. Zscharnack: Einleitung zur Ausgabe von John Tolands Christianity not mysterious samt L.ens Annotatiunculae, 1908, S. 33 ff (L. und Toland); — F. X. Kiefl: Der Friedensplan des L. zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen, 1903; — R. Merkel: L. und die Chinamission, 1920. — Weitere Literatur bei Ue[13] III, S. 673 ff. — Die 1926 begründete L.-Gesellschaft wird ein L.-Archiv und eine L.-Bibliothek herausgeben.

Heinrich Hoffmann.

Leichenverbrennung. Die Sitte der L., in ihren äußersten Spuren bis ins Paläolithikum zurückzuverfolgen (RLV VII, S. 276 f), ist von so weiter und doch ungleicher Verbreitung (vgl. darüber ERE IV, S. 423 b; Felix Scherke, Ueber das Verhalten der Primitiven zum Tode, 1923, S. 53 f), daß es von vornherein verfehlt wäre, sie aus einem einheitlichen Motiv erklären zu wollen. Es kann in einem Einzelfall ein magisches sein (vgl. AR XVII, S. 671 f). Wo man L. unter nomadischen Völkern findet, da mag zuweilen der Grund mitbestimmend gewesen sein, die Leichen der Stammangehörigen, schon um sie nicht feindlicher Unbill preiszugeben, wenigstens in ihren Aschenresten mitfortführen zu können. Vielfach wiederum liegt L. der Glaube zugrunde, daß durch sie, als dem Mittel radikalster Vernichtung, der Tote, vor dessen unheilvollen Wirkungen man sich fürchtet, auf immer unschädlich gemacht werde: darum ist sie oft solchen gegenüber im Brauch, von denen man sich schon während ihres Lebens keines Guten zu versehen hatte wie vor allem Verbrechern, oder die eines gewaltsamen Todes starben. Wie wenig aber das Bestreben, die Toten loszuwerden, den Ursprung der L. allseitig erklärt, zeigen schon Fälle, wo es, wie z. B. auf Bougainville oder bei den Angoni in Britisch-Zentralafrika, Privileg der Häuptlinge ist, verbrannt zu werden (Scherke a. a. O.), und es bestätigen es die verbreiteten Bräuche, mit dem Toten zugleich seine Habe, lebloße wie lebendige, besonders Frauen (¶ Witwenverbrennung), Sklaven, Tiere (bei der L. des Großfürsten Olgerd 1377 achtzehn Streitrosse!, Chant[4] II, S. 531) zu verbrennen; denn der ursprüngliche Sinn solcher Beigaben ist, auch wenn er später vielleicht nicht mehr verstanden wurde (vgl. Chant[4] II, S. 329), offenbar der, daß sie dem Toten im Jenseits dienlich werden sollten. Von hier aus aber erscheint L. als Mittel, ihm selber auf dem Wege dahin zu helfen, und das begreift sich auf dem Hintergrund animistischer Vorstellungen: durch Zerstörung des Leibes wird die Seele frei, himmelwärts zu entschweben (vgl. auch AR XIX, S. 219 f). Der klassische Boden solcher Gedanken wurde neben Griechenland (vgl. E. Rohde, Psyche, 1925[8—10], Register) besonders Indien, wo z. B. während der L. der Bestatter an den Toten die Worte richtet: „Ziehe hin auf den alten Pfaden, auf denen

unsere Vorfahren hingegangen sind ... Komm dort im höchsten Himmel mit den Vätern, mit Yama zusammen ... Alles Fehlerhafte zurücklassend nimm einen neuen Leib an, in Schönheit erstrahlend" (RGL 9, S. 69). Mit solchen Anschauungen ließen sich Omina verknüpfen, die man etwa aus der Art, wie der Rauch aufstieg, gewann (so bei Letten: AR XVII, S. 487), vor allem auch Spekulationen über eine reinigende Kraft des Feuers. Ohne Zweifel trugen derartige Gedanken zur Vergeistigung der Vorstellungen von der ¶ Seele (¶ Leib und Seele: I) wie des Jenseits (¶ Tod und Totenreich) bei, wenn sich auch in der sorgfältigen Behandlung der Asche, in der gelegentlichen Verehrung der Urne u. ä. wieder die Einwirkung primitiverer, vorab dynamistischer Gedanken geltend machte. Unter Umständen konnte L. geradezu zum religiösen Schibboleth werden, so in Japan als Zeichen des Buddhismus, das der Schinto zeitweise verbot (Chantepie I, S. 414), im Parsismus, wo sie zu den untilgbaren Schulden gezählt wird, die weder hier noch im Jenseits vergeben werden (II, S. 246 f). Ueber die Stellung der christlichen Kirchen zur L. vgl. ¶ Feuerbestattung.

Außer der im Artikel angeführten Literatur vgl. u. a. E. Wasmansdorff: Die religiösen Motive der Totenbestattung bei den verschiedenen Völkern, 1884; — Jf. Bauwens: Inhumation et Crémation I: Les Rites funéraires depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, Brüssel 1891. **Bertholet.**

Leiden, Universität, die älteste Universität der Niederlande, von Prinz Wilhelm von Oranien gegründet und am 8. Febr. 1575 eingeweiht. Sie sollte mittels des theologischen Studiums Holland tüchtige Pfarrer schenken, und man wollte zugleich damit ein Bollwerk der Freiheit gegen Spanien (¶ Niederlande) errichten. Während die Niederländer vor 1575 ¶ Löwen, ¶ Wittenberg, ¶ Heidelberg oder ¶ Genf bezogen, hatten sie nun eine eigene Hochschule, der die Löwener, vielleicht auch die Kölnische Universität zum Muster gedient hatten. Außer Caspar ¶ Coolhaes, der zuerst die Theologie lehrte, waren die meisten Professoren anfangs Ausländer, darunter die Theologen Lud. Capellus, Guill. Feugueraeus, Lamb. ¶ Daneau, Adr. ¶ Saravia, Franc. ¶ Junius und Joh. ¶ Polyander à Kerckhove, Philologen wie ¶ Scaliger und ¶ Salmasius, sowie die Orientalisten ¶ Erpenius und Constantin l'Empereur. Auch Theod. ¶ Beza erhielt einen Ruf, wollte aber die eben aufblühende Genfer Hochschule nicht verlassen. Das sogenannte „Staatenkollegium", ein 1591 gestiftetes und 1807 aufgehobenes Heim für theologische Studenten, war gut 200 Jahre lang aufs engste mit der Universität verbunden. Während zu Anfang in L. vorwiegend die calvinische Theologie in gemäßigtem Sinne gelehrt wurde, seit 1603 auch ¶ Arminius nicht offiziell angefochten, wenn auch durch seinen Fakultätsgenossen ¶ Gomarus angegriffen, hatte in L. unterrichten können, triumphierte nach der ¶ Dordrechter Synode und nach Absetzung der Arminianer (¶ Episcopius) die strengcalvinistische Lehre, deren Vertreter Ant. ¶ Walaeus, Ant. ¶ Thysius, Joh. ¶ Polyander und Andr. ¶ Rivet zusammen eine „Synopsis purioris theologiae" herausgaben. Die „purior theologia" wurde auch noch von Jak. ¶ Trigland und Joh. ¶ Hoornbeek gelehrt, bis ¶ Coccejus die Föderaltheologie (¶ Bund: III) einführte und zugleich auch der Cartesianismus (¶ Descartes) mit seinen neuen Denkformen und Methoden in L. eindrang. Während ¶ Witsius beim Uebergang des 17. zum 18. Jhd. noch vermittelnde Haltung zeigt, siegt dann schon mit dem 1702 zum Nachfolger des jüngeren Fr. ¶ Spanheim berufenen van ¶ Til die das 18. Jhd. kennzeichnende freiere biblisch-naturalistische Richtung, deren glänzendste Vertreter T. H. v. d. Honert, E. Hollebeek und Dib. v. d. Kemp waren. Von den Orientalisten dieser Zeit sei ¶ Schultens genannt, für das Ende des Jahrhunderts und die ersten Jahrzehnte des 19. Jhd.s auch J. H. van der ¶ Palm. Um die Mitte des 19. Jhd.s kommt die moderne L.er Schule auf, für die J. H. ¶ Scholten (1843—81) als Dogmatiker, A. ¶ Kuenen (1853—91) als Bibelwissenschaftler, C. P. ¶ Tiele (1873—1901) als Bahnbrecher der Religionsgeschichte charakteristisch sind. Neben ihnen stehen J. H. ¶ Gunning (1889—99) und sein Nachfolger P. D. ¶ Chantepie de la Saussaye (1899—1916) als Vertreter der ¶ Ethischen „Richtung". Kirchengeschichte lehrten während dieser Jahrzehnte N. C. Kist (1827—59), ¶ Rauwenhoff, der zuletzt auch die Religionsphilosophie vertrat (1865—89), J. G. R. ¶ Acquoy (1878—96), F. ¶ Pijper (1897—1924). Der junge systematisch-philosophische Professor K. H. ¶ Roessingh lehrte nur kurze Zeit (1916—1925). Heute zählt L. fünf Fakultäten (Theologie, Jurisprudenz, Philosophie, Medizin, Physik). Die jetzigen Professoren der theologischen Fakultät sind, nachdem der NTler H. ¶ Windisch (1914—29) jüngst ausgeschieden und J. de Zwaan, aus Groningen, an seine Stelle ernannt worden ist, B. D. ¶ Eerdmans (AT, seit 1898), W. Brede ¶ Kristensen (Religionsgeschichte, seit 1901), A. ¶ Eekhof (Kirchen- und Dogmengeschichte, seit 1924; vorher ao. Prof. seit 1914); H. J. de ¶ Graaf (philosophische Ethik, Enzyklopädie, seit 1926). Dazu treten die kirchlichen Professoren L. ¶ Knappert (seit 1902), H. M. v. ¶ Nes (seit 1907), beide für die Niederländische Reformierte Kirche, und G. J. ¶ Heering (seit 1917) für die Remonstrantische Kirche.

M. Siegenbeek: Geschiedenis der Leidsche Hoogeschool van hare oprichting in den jare 1575 tot 1825, 2 Bde., Leiden 1829/32; — G. D. J. Schotel: De academie te L. in de 16de, 17de en 18de eeuw, Haarlem 1875; — Pallas Leidensis, MCMXXV, Leiden 1925; — Kort Verhaal van de plechtige viering van het 350-jarig bestaan, Leiden 1925; — P. C. Molhuysen: Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit (1574—1811), 7 Bde., s'Gravenhage 1913—24; — Album Studiosorum 1575—1875 und 1875—1925; — P. J. Blok und W. Martin: De senaatskamer der Leidsche universiteit. Geschiedenis en volledige catalogus der geschilderde portretten, Leiden 1914; — Chr. Sepp: Godgeleerd Onderwijs in Nederland gedurende de 16de en 17de eeuw, Leiden 1873/74; — L. D. Petit: Bibliographische lyst der Werken van de Leidsche Hoogleeraren (Godgeleerdheid, 1575—1619), Leiden 1894; — A. Eekhof: De theol. faculteite L. in de 17de eeuw, Utrecht 1921; — Almanak van het Leidsch Studentencorps, seit 1815; — Jaarboek, 1877 ff. **Eekhof.**

Leiden.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im AT; — III. Im NT; — IV. Dogmatisch und ethisch; — V. Seelsorgerlich. — Ergänzend vgl. ¶ Krankheit.

Leiden: I. Religionsgeschichtlich.

L. nimmt in Religionen so gewiß das Vorstellen und Denken in Anspruch, als sie die Weltanschauung bieten und formen und daher das den Menschen betreffende L. immer unter den zwei Gesichtspunkten in Betracht ziehen: woher stammt das L.? und: wie begegnet man ihm? Zwei Fragen, die in drei Gruppen geteilt werden können, je nachdem das L. von der Gottheit, vom Schicksal oder vom leidenden Menschen selbst bewirkt wird.

1. Die erste Gruppe umfaßt L., die in irgendwelcher Weise von übermenschlichen Mächten, bösen

Geistern oder Göttern oder einer bzw. der einen Gottheit zugefügt werden. Diese Ansicht ist um so verbreiteter, als der Primitive sich überhaupt L. nur aus persönlicher Quelle her, nicht aus rein sachlicher erklären kann, wie er zumeist selbst einen ganz äußerlich körperlichen Unfall auf ein Geistwesen zurückführt. Man begegnet solchem L. mit ¶ Beschwörungen und ¶ Abwehr-Zauber (Austreibungen, ¶ Exorzismus), apotropäischen Riten und Opfern. Ist der Grund, weshalb die Geister L. schicken, in ihrer Natur oder ihrer Laune und Mißgunst gelegen, das L. selbst demzufolge unberechenbar und mit dem Ethos nur selten in Einklang zu bringen, so ist der Grundgedanke bei der Abhilfe magische Maßnahme. Doch auch der an sich gute Gott, der Hochgott z. B., schickt L., aber zumeist weil er von den Menschen vernachlässigt oder gar beleidigt ward. So Gott Nzambi bei den Westbantu, dessen aus Kränkung erfolgter Rückgang von der Menschenwelt zum Himmel der Anfang seiner Unfreundlichkeit war: da helfen in der Regel Willensbeeinflussungen (Opfer, Gesänge, Gebete). — Hier (und nicht erst unter 3) mag auch Erwähnung finden, wie gern L. auf Verfehlungen, besonders Verletzung des ¶ Tabu (z. B. Stehlen eines tabuierten Gegenstandes) zurückgeführt und entweder als unmittelbare (magische) Wirkung seitens der im tabuierten Ding selbst oder in seinem Besitzer liegenden Kraft oder (abgewandelt!) als Wirkung eines das Tabu schützenden Geistes angesehen wird. Oft wird L. nach Tabubruch wie auch nach anderer Uebeltat dem Täter angewünscht und in der Schuldprobe des ¶ Ordals die Schuld am L. erkannt. So erscheint der Tabuglaube nicht selten als recht einfacher Beginn einer moralischen Betrachtung des L.s.

2. Auch im ¶ Islam erscheint die moralische Wertung des L.s im Hintergrunde des Fatalismus; denn das L. besteht oder wurzelt in Abkehr von Gott und in Weltliebe (nach Nabahânis Prophetenspiegel). Aber nicht ganz im Einklang damit steht die resignierte Ergebenheit, mit der man dem L. als einer schicksalhaften Begebenheit begegnet (¶ Schicksal). Da schlägt also vor der unergründliche und unbeeinflußbare Wille der Gottheit, der im Prinzip kaum anders als das blinde Fatum oder die lediglich prädestinierend abmessenden „Messerinnen", die den von ihnen gesponnenen Faden willkürlich abschneiden (Nornen, Moiren, Parzen), Freuden und L. verteilt. Nicht zuletzt wegen der — auch gerade moralisch nicht bewältigten — Unergründlichkeit wird das L. selber im Brahmanismus (¶ Vedische usw. Religion) verneint. Da das bejahte L. das Leben zermürbt, vernichtet, so muß es verneint werden durch rechte Einsicht in die Identität von menschlichem Ich (Âtman) und L.freiem, weil wirklich seiendem Allgeist (Brahman). Dagegen erkennt der das L. als Realität bejahende ¶ Buddhismus (: I, 3) dessen Ursache im menschlichen „Durst", der durch strenge Bewußtseinsbearbeitung erstickt werden muß. Resignation (philosophische Religion der ¶ Stoa) wechselt mit freudiger Ergebung ins L., letztere um so eifriger empfohlen, je kräftiger das Vertrauen in die Gottheit, bis zum Gebot und Wunsch, das L. aufzusuchen, — die eine Wurzel der ¶ Askese. Das führt zu

3. den selbst zugefügten L., die auch im profanen Leben schon bei Primitiven eine große Rolle spielen. Das Mädchen drückt beiden rivalisierenden Burschen die Messer in die Hand und bevorzugt den, der am ärgsten zugerichtet wird; das bei der Beschneidung zuckende Mädchen wird nicht verheiratet oder nur ohne Aussicht auf Mutterschaft mit einem Greise. Religiös angewandt ist dies in den Wiedergeburtsriten, die als Befähigungsprobe für die Wiedergeburt das willige Ertragen schmerzhafter L. fordern, zumindest langes Fasten, eventuell spirituelles L. Auch die ¶ Askese im Brahmanismus steht mit dieser Idee in Zusammenhang, da sie Mittel ist zum Zweck der Erkenntnis, daß der in ihr ertötete Leib nicht ist. Hierher gehören ferner wertvolle Opfer, Kinderopfer zur Abwendung großen oder allgemeinen Unglücks, ¶ Gelübde als Kompensationen für abzuwendendes L. u. ä. **Beth.**

Leiden: II. Im AT.

1. Alle schweren oder auffallenden Unglücksfälle sowohl des Einzelnen wie des ganzen Volkes werden wie in vielen Völkern des Altertums (s. I, 1) so auch in Israel als Wirkung der Gottheit aufgefaßt. Dies Urteil liegt besonders dann nahe, wenn das Unglück etwas Grausames oder Unerklärliches hat, obwohl das urtümliche Denken auch die Möglichkeit offen hält, daß ein Zufall vorliegen könne (I Sam 26 $_{10}$). Wer von solchem „Schlage" getroffen wird, fühlt die gewaltige Hand der Gottheit auf sich; Gottes grimmiger Zorn hat ihn betroffen, Gott ist sein Feind geworden. Eben daraus erklärt sich auch, daß der antike Hebräer im Unglück alle Haltung verliert; man denke an Davids inneren Zusammenbruch beim Auszug aus Jerusalem (II Sam 16 $_{11}$). — Der selbstverständliche Wunsch des Hebräers ist es in solcher Not, das Unheil zu wenden. Darum demütigt er sich tief vor dem Gott, der ihn geschlagen hat; er setzt sich auf die Erde, bestreut sich mit Asche, zieht den Sack, einen härenen Schurz, an, fastet, klagt und jammert. Dies alles in dem Gedanken, daß nur solche Selbstdemütigung Rettung bringen könne (Spr 3 $_{34}$). Auch die Gemeinde hat bei öffentlichen Unglücksfällen solche Trauerfeiern gemeinsam begangen und Klagepsalmen dazu gesungen (¶ Psalmen, 4).

2. Manchmal mochte der Grund eines solchen göttlichen Zornes nahe genug liegen. Oft aber konnte der alte Hebräer mit dem Babylonier sagen: „die Sünde, die ich getan habe, kenne ich nicht"; d. h. er schloß aus dem Unglück auf einen göttlichen Zorn und von diesem auf einen Verstoß, den er unbewußt begangen haben müsse. In solchem Falle begab man sich zum Orakel, um aus dem Munde der Gottheit selbst Aufklärung über die geschehene Sünde zu empfangen (II Sam 21). Die erste Pflicht des Menschen ist es dann, den Frevel rückgängig zu machen, wobei man auch zu blutigen Taten bereit war (II Sam 21 $_{6}$ ff). Zugleich aber bestürmte man den Gott mit Opfern und Gaben (Micha 6 $_{6}$ f). Wie ein zur rechten Zeit gebrachtes Opfer den Zorn der Gottheit zur Gnade umstimmt, beschreibt schön der Schluß der Sintflutgeschichte Gen 8 $_{21}$. Ganz gewöhnlich muß es auch gewesen sein, daß der Kranke zum Heiligtum ging, um dort feierlich die Sünde zu bekennen und die Entsündigung zu empfangen (¶ Psalmen, 7).

3. Die L. waren dem alten Israeliten also wohl ein Anlaß zu bestimmten Handlungen, in denen er von ihnen freizukommen hoffte, aber sie waren ihm im allgemeinen kein Problem. War doch der Hebräer überhaupt mehr zum Handeln als zum Reflektieren geneigt, und lebte doch der Fromme der Ueberzeugung, daß der gütige Gott, nachdem der Sünder sich bekehrt habe, auch wieder gnädig sein würde. Und auch, wer durch unerwartete L. geschlagen wurde, konnte sich durch die Behauptung helfen, daß sie nur zur „Prüfung" dienen sollten; vgl. die Volkssage von Hiob (¶ Hiobbuch, 2). Der ganze Optimismus Israels aber tritt in der Endhoffnung hervor, wie sie besonders von den Heils-

propheten gepflegt worden ist, wonach schließlich eine **selige Zeit** kommen werde, in der alle L. verschwinden (¶ Eschatologie: II). — Nur im Mythus hören wir in alter Zeit andere Stimmungen: da seufzt der Mensch über das schwere Geschick, zu dem er und sein Weib hoffnungslos verflucht worden sind (Gen 3_{16} ff). — Eine positive Würdigung der L. hören wir erst im Schrifttum der „Sprüche" (¶ Sprüchebuch). Dieser Literatur, die pädagogischen Zwecken dient, liegt es nahe, die L. des Menschen mit den Schlägen zu vergleichen, ohne die es in der israelitischen Erziehung nicht abgeht. L. sind eine „Zucht" Gottes. Der Mensch möge sie erdulden, wie der Knabe auf die Rüge hören soll, und wissen, daß sie, wenn er sich dadurch zur Besserung leiten läßt, eine süße Frucht mit sich bringen (Spr $3_{11\,\mathrm{f}}$ 10_{17} 12_1 $13_{1.\,24}$ u. a. Hiob 5_{17} 33_{19} ff). Durch solche Gedanken sind freilich die Psalmisten entweder gar nicht oder nur ganz spät beeinflußt worden; vgl. Ps 32 Klagel Jer 3_{26} ff.

4. Das **Problem des L.s** hat der Dichter des ¶ Hiobbuchs erkannt. Die Antwort der Alten, daß L. aus Sünde kommt, oder die der Neueren, daß L. Zucht sei, ist ihm in seinem Falle unmöglich gewesen. So ringt er, bald verzweifelnd, bald voller Entrüstung mit dem L. der Welt und findet doch nach allem Hin und Her keine Antwort; doch wer vermag es, dem allgewaltigen Gott Fragen zu stellen? — Auch andere Fromme haben in derselben Zeit denselben Kampf gekämpft; die herrlichste Lösung aber hat der Dichter gefunden, der, wenn ihm auch Leib und Seele schwinden, nichts anderes als Jahve selber begehrt: „wenn ich nur dich habe!" (Ps 73_{25} f). — Eine andere wundervolle Lösung der Frage nach dem L. des Gerechten gibt Deuterojesaia (¶ Jesaia, 2) Jes 53: der ¶ Knecht Jahves muß leiden, aber er leidet als der Gerechte für die Ungerechten; das Sühnopfer ihrer Sünden nimmt er auf sich, um sie zum Heile zu führen. — Hiobs schwächeres Gegenstück, der Prediger Salomos (¶ Predigerbuch), seufzt über die „leidige Mühe, die Gott den Menschenkindern gegeben hat, sich damit abzumühen" (1_{13}) und begnügt sich mit dem oberflächlichen Troste, daß es doch auch Essen und Trinken und Freude auf Erden gibt (2_{24} 3_{12}).

5. Im späteren, zarteren und verzagteren Geschlecht ist auch das Ringen mit dem L. immer schwächer geworden und der Glaube an die durch die L. gegebene, heilsame göttliche Zucht immer deutlicher hervorgetreten (Sir $2_{4\,\mathrm{f}}$ $4_{17\,\mathrm{f}}$). So heißt es in den ¶ Salomo-Psalmen: „Heil dem Manne, dessen der Herr mit Zurechtweisung gedenkt"; „denn der Herr ist denen gütig, die die Zucht auf sich nehmen" (Ps Sal $10_{1.\,2}$). Das sind Gedanken, die dann im NT widerklingen (I Kor 11_{32} Hebr $12_{4\,\mathrm{ff}}$ Jak $1_{2\,\mathrm{ff}}$). Noch später werden die Gemüter beherrscht durch den Glauben an das Herannahen einer neuen Zeit, wo „die Vergänglichkeit vergessen und die Schmerzen vorüber" (IV Esra 8_{53}); und nun ist es Zeichen des Frommen, die Gegenwart über der Zukunft zu vergessen (IV Esra 7_{16}) und zu urteilen, daß „die L. dieser Zeit nicht wert sind unserer zukünftigen Herrlichkeit" (Röm 8_{18}).

Emil Balla: Das Problem des L.s in der israel.-jüdischen Religion („Eucharisterion" I, 1923, S. 214 ff); — Hans Schmidt: Gott und das Leid im AT, 1926. **Gunkel.**

Leiden: III. Im NT.

1. Die Stellung zum L. ist im NT für den Glauben noch wesentlicher als im AT. Die Religion des NT.s ist noch viel ausgesprochener als das Judentum eine **Märtyrerreligion**. Das Schicksal Jesu Christi ist ein Märtyrerschicksal (Mtth 16_{21} Par. Luk $24_{26.\,46}$ Apgsch 26_{23}); seine Erklärung eine Hauptlinie der ¶ Christologie (: I, 3a, Sp. 1600). Alle Apostel, alle Christen stehen in der Welt wie Schafe unter Wölfen (Mtth 10_{16} I Thess $2_{14\,\mathrm{f}}$ I Kor $4_{9\,\mathrm{f}}$ II Kor $6_{4\,\mathrm{ff}}$ Hebr 11_4—12_3). Vor allem für ¶ Paulus ist das L. der eigentliche Inhalt des empirischen Christenlebens; dieses zeugt von fast nichts anderem kräftiger als von L.sbereitschaft, L.sfreudigkeit und von dem reichen Segen, der aus dem L. fließt (Röm $5_{3\,\mathrm{ff}}$ $8_{39\,\mathrm{ff}}$). Die ¶ Johannes-Apokalypse scheint zu erwarten, daß alle Christen durch das Martyrium zur Herrlichkeit eingehen werden. Diese Beurteilung und diese Perspektive folgt vor allem aus der ¶ **Eschatologie** (: III, 3). L. müssen der Offenbarung der Heilszeit vorangehen. Paulus nennt sie „**Christusleiden**" (II Kor 1_5 Kol 1_{24}), ein Ausdruck, der wohl mit dem jüdischen Begriff der „Messiaswehen" zusammenhängt (vgl. Mtth 24_8). Das L. ist somit eine eschatologische Notwendigkeit, und Anteil am L. ist Bedingung für den Anteil an der Herrlichkeit (Apgsch 14_{22} Röm $8_{17\,\mathrm{ff}}$ II Tim $2_{10\,\mathrm{ff}}$ I Petr 4_{13} Hebr 2_{10}). Der Satz gilt für Christus ebenso wie für die Christen. Das L. hat Heilsbedeutung: auf dem L. Christi beruht der ganze Heilsglaube; das eigene L. der Christen verstärkt ihn nur. Doch kommt das L. des Apostels auch der Gemeinde zugute (Kol 1_{24}); er tilgt damit den Rest der Christusleiden, den Christus noch hat stehen lassen. Wirklich „verdienstlich" ist im NT aber nur das L. Christi. — Bei Paulus entwickelt das L. des Christen aber noch eine besondere **mystische** Kraft. Es ist das **dritte Sakrament**. Im L. erfährt er schon in diesem Leben die volle Gemeinschaft mit dem Sterben und Leben Christi (II Kor $4_{7\,\mathrm{ff}}$ $1_{5\,\mathrm{ff}}$ Phil 3_{10}). Er leidet nicht nur wie Christus (I Petr $2_{20\,\mathrm{f}}$) und wegen Christus (Apgsch 9_{16} Phil 1_{29}), sondern auch **mit** ihm (Röm 8_{17}). Kraft dieser durch das L. begründeten Gemeinschaft mit Christus schließen sich Apostel und Gemeinden zu einer großen L.sgemeinschaft zusammen, die von der Kraft Christi und von der Gewißheit der künftigen Vollendung getragen ist. Das Leiden ist für den Christen somit Gnade: er **darf** leiden (Phil 1_{29} I Petr 2_{20}). So ist es für ihn eigentlich kein Problem, kein Aergernis, kein unerklärtes Mysterium mehr. Sein Glauben und Leben ist der Triumph über das L. und ein sprechendes Zeugnis von seiner Ueberwindung, das Evangelium hat auch die Erlösung vom L. gebracht.

2. Bei diesem Tatbestand ist eine eigentliche ¶ **Theodizee** des L.s nicht zu erwarten. Dennoch finden sich mancherlei verstreute Motive, die das L. als Problem anfassen und zu erklären und zu lösen suchen. Zweimal wird die Frage nach dem Sinne persönlichen Unglücks an **Jesus** herangebracht: nach Luk 13_{1-5} sieht er in besonderen Unglücksfällen einerseits verdiente Strafen, anderseits Warnungen für die anderen; nach Joh $9_{2\,\mathrm{f}}$ soll man indes bei Blindgeborensein nicht nach der Ursache, sondern nach dem Zwecke fragen: es ist Gelegenheit, die Werke Gottes zu verrichten. Auch nach den synoptischen Evangelien sind die Krankheiten dazu da, daß sie von Christus geheilt werden (Mtth $4_{23\,\mathrm{ff}}$ 8_{17} 26_{42}; anders Mrk $1_{37\,\mathrm{f}}$). Der jüdische Satz, daß Krankheit Folge von Sünde, also Gericht ist, wird gleichwohl im NT mehrfach gelehrt (Mrk $2_{14\,\mathrm{f}}$ Par. I Kor 11_{30-32}). Ebenso gilt vielfach die jüdische Lehre, daß Krankheit und sonstiges Leid vom Satan und von den Dämonen verursacht sind (¶ Geister, Engel und Dämonen: II, 4; Luk 13_{16} II Kor 12_7); aber man weiß ja auch, daß Jesu Werk vor allem ein siegreicher Kampf gegen Satan und Dämonen ge-

wesen ist (Apgsch 10 38), und daß die endgültige Vernichtung all dieser Quälgeister und damit die Erlösung von allem L. bald kommen wird (Mtth 8 29 Hebr 2 14 Röm 16 20 Apok 20 10 21 4). Echt jüdisch ist weiter der als Theodizee verwendete Gedanke des strengen Ausgleichs im Jenseits (Luk 16 25 f; vgl. Luk 6 20—25). Dagegen ist das Elend des verlorenen Sohnes verdiente Strafe für sein sündiges Leben, zugleich das Mittel, um ihn zur Einkehr und zur Umkehr zu bewegen. Das L.sproblem der Psalmen wirkt auch in die Passionsgeschichte hinein. Wie ein Frommer des AT.s ringt Jesus in Gethsemane um die richtige Haltung dem L. gegenüber, und das Kreuzeswort Mtth 27 46 (vgl. 27 43) = Ps 22 2 klingt wie bitterste Enttäuschung und wie Verzweiflung an Gott; die Lösung des unerträglichen Zustandes bringt hier erst die Botschaft von der Auferstehung und die Erkenntnis, daß das L. des Christus ein göttliches Muß (Mtth 16 21 Luk 24 26) und ein Segen für viele war (Mtth 20 28). Auch Paulus ringt mit dem L. Der Christusspruch II Kor 12 9 ist eine Theodizee: er rechtfertigt die Krankheit des Apostels als eine göttliche Verfügung und als Quelle der Kraft, vgl. 13 4. Weitere Theodizeesprüche, die das L. des Christen in der Welt „erklären" und seine Ueberwindung verkünden, sind II Kor 4 17 f Röm 8 18. 29 Hebr 12 11. Daß viele Christen ihr L. tatsächlich „befremdete", zeigt I Petr 4 12 ff Hebr 12 4 ff. Die Lösungen findet man in der christlichen Eschatologie und in dem Gedanken der at.lichen Weisheit, daß das L. ein unentbehrliches Mittel der väterlichen Zucht Gottes ist (Spr 3 11 f) Hebr 12 4 ff; auch auf die Erprobung des ¶ Glaubens durch das L. wird gewiesen (Jak 1 2 f I Petr 1 6 II Kor 1 8 f). Endlich erscheint das ganz jüdisch gedachte Verlangen der ¶ Märtyrer nach Erfüllung der Gerechtigkeit Gottes als ein Leitmotiv der (Apok 6 10; vgl. 19 2 20 4: ¶ Johannesapokalypse, 3 b, Sp. 339). Unschuldiges L. schreit nach Lohn und nach Rache. Erst die Eschatologie macht das L. sinnvoll; vgl. noch Mtth 5 10—12. Die Stellung des NT.s zum L. wächst somit ganz aus der jüdischen Glaubenswelt heraus. Sie berührt sich in manchem auch mit der Stoa (vgl. besonders Röm 8 29), unterscheidet sich aber wesentlich von ihr, indem sie das L. als Wirklichkeit ernst nimmt und seine volle Lösung erst vom Jenseits erwartet.

Dict. of the apost. church II, 1918, S. 533 f; — H. Weinel: Biblische Theologie des NT.s, (1911) 1928 4, S. 155 ff. 265 ff. 362 ff; — A. Beyer: Was sagen Jesus und Paulus über das Leid? (PrM 20, 1916, S. 321 ff. 371 ff); — A. Juncker: Jesus und das Leid, 1925; — O. Schmitz: Das Lebensgefühl des Apostels Paulus, 1922, S. 105 ff; — Derſ.: Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs, 1924, S. 185 ff; — H. Windisch: Der II Kor.brief, 1924, S. 40 ff; — M. Dibelius: An die Kolosser usw., (1913) 1927 3, S. 16 f; — E. Lohmeyer: Die Idee des Martyriums im Judentum und im Urchristentum (ZsystTh 4, 1927, S. 232 ff); — R. Liechtenhan: Die Ueberwindung des L.s bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa (ZThK 1922, S. 368 ff); — J. Schneider: Die Passionsmystik des Paulus, 1929. **Windisch.**

Leiden: IV. Dogmatisch-ethisch.

Die christliche Beurteilung des L.s sieht darin die Hochschule christlicher Charakterbildung — Hebr 12 6 „Welchen der Herr lieb hat, den züchtigt er" —, den sichersten Weg zu Gott — „denn durch Trübsal hier geht der Weg zu dir" —, deshalb nichts Befremdliches — I Petr 4 12 f: „Lasset euch die Hitze nicht befremden, als widerführe euch etwas Seltsames, sondern freuet euch, daß ihr mit Christo leidet, auf daß ihr auch ... Freude und Wonne haben möget" —, ja einen Gegenstand des Rühmens — Röm 5 3: „Wir rühmen uns auch der Trübsal, dieweil wir wissen, daß Trübsal Geduld bringet". So ist denn die natürliche Auffassung des L.s als einer wesentlich negativen, strafenden, züchtigenden Widerfahrnis, die das NT vom AT übernommen hat, auch die moralistische des AT.s, als sei das L. wesentlich veranlaßt durch unsere Einzel- oder solidarische Gesamtschuld, überboten durch die positive Auffassung ex conspectu aeternitatis, aus dem Triumph des Kreuzes Christi und aus der Herrlichkeit, die notwendig daraus folgt. Aus dieser religiösen Betrachtung erwächst dann eine gewisse sittliche Exaltation: das stellvertretende Tragen des Kreuzes — das ist der Kern des Kreuzesgedankens nach Jes 53 — schafft uns das reichste Kapital an Mitgefühl, das ein wirkliches Mitleiden, ein Hinwegtragen aus der Mitte, ein Bedecken der Schuld ist. Aber mit dieser Erhabenheit über das L., die beim Durchschnitt der Christenleute zur Affektation einer inneren Ueberlegenheit wird, die sie nicht reell besitzen können, verbindet sich das bleibende Recht der natürlichen, gesunden Reaktion gegen das L. als einen nicht sein sollenden Zustand, der nur als die zwangsläufige Folge sozialer, intellektueller, moralischer Abnormitäten zu verstehen ist, und als einen mit allen Mitteln zu beseitigenden Eingriff in die an sich gute, freudevolle Schöpfung des väterlich liebenden Gottes. Die christliche Ethik muß demnach eine Synthese suchen über diesen einander entgegengesetzten Einstellungen zum L. Sie kann nur darin gefunden werden, daß man die natürliche Reaktion gegen das L. im ersten Gefühl gewähren läßt — nur nicht sich und andern ein rasches Sichhineinsteigern in heroische Erhabenheit über das L. zumuten, das dem L. seine Wahrheit raubt! — und darin, daß man langsam die alsbald einsetzende Schule des Kreuzes sich entwickeln läßt. Eine praktische Sittenlehre, die nicht deduktiv aus höchsten, letzten Zusammenhängen, sondern induktiv aus der religiösen und sittlichen Volkskunde hergeleitet wird, berücksichtigt die verschiedene Kulturhöhe der Menschen, ob sie naiv oder sentimental über das L. denken. Die bäuerliche Glaubens- und Sittenwelt verlangt ebenso vom Ethiker besonnen berücksichtigt zu werden wie die proletarische Ideologie, der jenen christlichen Heroismus zuzumuten erst dann möglich sein wird, wenn ihr das Mitleiden und Kreuztragen Christi wieder zugänglich gemacht ist. **Baumgarten.**

Leiden: V. Seelsorgerlich.

Die ¶ Seelsorge am leidenden Menschen hängt völlig von der Beurteilung des L.s ab, und zwar nicht bloß von der richtigen Diagnose des L.szustandes, fast mehr noch von der der Trostbedürftigkeit. (¶ Leiden: IV). Es gilt, die natürliche Beurteilung, die man gewähren lasse, richtig mit der Entwicklung der christlich-heroischen zu verbinden. Unter Ueberwindung der geistlichen Sucht, den Segen des L.s im einzelnen zu konstatieren, muß zwar der Kausalnexus von Schuld und L., wo er sich von selbst aufdrängt, gelten gelassen und vertieft, wo er aber auf der Basis melancholischer Selbstverkleinerung erwächst, an den Psychiater verwiesen werden. Also durchweg mehr Stillesein und Mittragen als Aufreden und Mitreden! Man hat im allgemeinen, von Fällen krampfhaft zurückgehaltener Leidempfindung abgesehen, nur so viel Trost anzubieten, als in jedem Falle begehrt wird. Uebrigens lehrt die religiöse ¶ Volkskunde, wie verschieden naive und gebildete Menschen (auch klassenbewußte Arbeiter und niedersächsische Bauern) auf Trost reagieren: jene fordern vielfach, was diese abwehren; jene erwarten viele Worte und direkten

Trost, diese keusche Zurückhaltung und indirekten, angedeuteten Trost. — Was die äußere Abhilfe betrifft, sind wir vielleicht zu weit gegangen im Verzicht auf direkte Einwirkung auf leibliche und Seelenstörungen: ¶ Psychotherapie, ¶ Gebetsheilungen. Allein bei aller Berücksichtigung der die Alleinherrschaft der Medizin einengenden Gesichtspunkte bleibt doch vor der Heilsamkeit des L.s seine Heilbarkeit der erste, praktisch durchschlagende Gesichtspunkt. So ist auch die Vertröstung auf den Himmel den irdischen Hoffnungen auf Besserwerden im Interesse der Heilkräfte hintanzustellen, auch nur solchen Patienten die Wahrscheinlichkeit des Todes mitzuteilen, die dazu Tragkraft und Vorbereitung haben. Besonders vorsichtig ist der geistliche Trost gegenüber Klassenleiden und Gesellschaftsschäden, die nicht Gott und Notwendigkeit, sondern willkürlichen, menschlichen Gesellschaftsordnungen zuzuschreiben sind, anzuwenden. — Noch einige Warnungstafeln! Fast die gesamte asketische Literatur verkennt Wert und Kraft des Humors für den Leidenden. „Nur nicht zuviel moralisieren! Klavierstimmen ist keine Musik!" (Henke). Gemütsleidenden oder Nervenschwachen gegenüber ist das ewige: „Nimm dich zusammen!" besonders verfehlt; es gilt vielmehr die physischen Grundlagen zu schaffen für die Stetigkeit der Stimmung und des Gleichgewichtes. Ueberhaupt nur nicht zu viel aufreden, vor allem das Gebet nicht aufdrängen! Der Gebetstrost muß organisch erwachsen. Es gilt, den Leidenden in eine sorgende Gemeinschaft, in ein tragendes Gesamtleben zu verpflanzen. — Das Ergebnis langer Verhandlungen zwischen Irrenseelsorgern und Irrenärzten über die Behandlung der Geistes- und Gemütskranken (¶ Irrenseelsorge): 1. Geisteskrankheit ist Gehirnkrankheit, ihre Heilung Sache des Arztes, nicht des Seelsorgers; — 2. Die Uebermittlung des Gnadentrostes ist nicht als Heilmittel der Krankheit anzusehen und zu betreiben — doch ¶ Psychoanalyse! —, sondern als Erhaltung in der Gemeinschaft Christi auch während des Krankseins; — 3. Die Frage nach der Entstehung und Verursachung der Geisteskrankheit, nach den Dämonischen und Besessenen des NT.s, beschäftigt den Seelsorger nicht, da sein Verhalten von ihrer Lösung völlig unabhängig sein muß; — 4. Die religiösen Wahnsinnsformen, gesteigerte Symptome von melancholischen Zwangsvorstellungen — Sünde wider den Hl. Geist, Selbstbeurteilung als Heiland oder verdammt usw. — sind am allerwenigsten seelsorgerlich zu behandeln; überhaupt soll man auf Zwangsvorstellungen möglichst wenig eingehen, auch sie nicht zu korrigieren suchen; — 5. Bei tiefen religiösen Erschütterungen, Depressionen und Exaltationen hilft nicht religiöser Zuspruch, ob noch so begehrt, sondern nur die Vermittlung ärztlicher Behandlung, als welche auch die Psychoanalyse zu gelten hat. Möglichst zeitige Verweisung an den Arzt ist das größte Verdienst des Seelsorgers; — 6. So nach soll der Seelsorger nur ja nicht zu hoch herfahren mit seinem Einfluß. Der Arzt hat auch das Maß des seelsorgerlichen Einflusses zu bestimmen, da eben die Seele in ihrer Aeußerung und Aufnahmefähigkeit unter körperlichem Zwang steht; — 7. Um so wichtiger ist die richtige Beeinflussung der Angehörigen vor und nach der Verbringung in die Anstalt, die Verbindung einer besonnenen, nicht beschämenden Beurteilung der Geisteskrankheit und der Irrenanstalt und die teilnehmende Zusprache an die schwergeprüften Angehörigen. Weiteres bei ¶ Psychiatrie.

Otto Baumgarten: Beitrag zu einer psychologischen Seelsorge (EvFr 1906 und ZprTh 1896). **Baumgarten.**

Leifhelm, Hans, * 1891 in München-Gladbach, schrieb ein Gedichtbuch „Hahnenschrei" (1926), in dem er sich als einer der stärksten Vertreter eines neuen Naturismus, einer auf panischem Weltgefühl beruhenden Naturfrömmigkeit offenbart. **Corn. Schröder.**

Leimbach, Friedrich, evg. Theologe, * 1873 in Bonames bei Frankfurt a. M., trat 1903 aus dem Frankfurter in den bayerischen Kirchendienst über, 1906 Pfarrer in Oettingen am Ries, seit 1922 in Sonneberg (Thür.). Bei dem „Fall L." handelt es sich um folgendes: Februar 1920 hatte in Nürnberg ein theologisches Gespräch zwischen mehreren Männern der kirchlichen Rechten und einigen freier gerichteten Theologen in Bayern stattgefunden. Das darüber veröffentlichte Protokoll (s. Lit.) veranlaßte L. im April 1921, in dem „Korrespondenzblatt für die evg.-luth. Geistlichen in Bayern" die Aussprache weiterzuführen und die Unterschiede zwischen alter und neuer Theologie scharf herauszuarbeiten. Er bekannte sich dabei zu den Ergebnissen der historisch-kritischen Forschung, insbesondere lehnte er es ab, die von dem Wortführer der Rechtsstehenden auf dem Nürnberger Gespräch, Rektor Lauerer-Neuendettelsau als grundlegende Glaubensartikel bezeichneten Dogmen (u. a. Präexistenz Jesu, Jungfrauengeburt, seine leibliche Auferstehung, seine sichtbare Wiederkunft) als „Substanz des Christentums" (Lauerer) zu betrachten, und betonte, das Evangelium Jesu sei ihm nicht Glaubensobjekt, sondern Mittel, um in Lebensgemeinschaft mit Gott zu kommen. In die sich an L.s Artikel anschließende, teilweise sehr unsachliche Aussprache griff Ende Juni der Landeskirchenrat ein und leitete gegen L. das „Lehrzuchtverfahren" ein und zwar wurde, da kein Irrlehregesetz vorhanden war, auf Grund der veralteten, übrigens schon seit 1920 außer Kraft gesetzten Disziplinarstrafordnung verhandelt, nach der die Kirchenbehörde nur Antragsrecht hatte, das Urteil dem König als Summus episcopus vorbehalten war. Da jedoch der Summepiskopat beseitigt war, traf in diesem Verfahren tatsächlich der Landeskirchenrat als Ankläger und Richter, als erste und letzte Instanz, die endgültige Entscheidung. Die Bitte L.s um mündliche Verhandlung und Gewährung eines Beistandes wurde abgelehnt. Das Verfahren endigte am 23. Jan. 1922 damit, daß L. wegen Widerspruchs seiner Theologie zum Bekenntnis der Kirche in den Ruhestand versetzt und verpflichtet wurde, sich jeder geistlichen Amtshandlung zu enthalten. Der Protest der Gemeinde Oettingen, bei der L. sich großer Wertschätzung erfreute, und die während des ganzen Verfahrens nicht gehört worden war, blieb erfolglos. Eine Anzahl Pfarrer bekundete in einer dem Landeskirchenrat übersandten Erklärung ihre grundsätzliche Uebereinstimmung mit L.s theologischem Standpunkt; die Behörde schwieg dazu. Die im Herbst tagende, in der Hauptsache rechtsgerichtete Landessynode erkannte mit überwältigender Mehrheit das gegen L. ergangene Urteil als zu Recht ergangen und sachlich wohl begründet an. Der „Fall" L. erregte besonders deshalb großes Aufsehen, weil es in der Geschichte der bayerischen Landeskirche bisher nicht vorgekommen war, daß das Kirchenregiment einen Pfarrer wegen Irrlehre maßregelte; entsprechende Absichten ¶ Bezzels gegen die Nürnberger (¶ Geyer) und ihre Freunde waren auf den Widerstand des Summus episcopus Ludwig III gestoßen, der der Ansicht war, daß zwar in der kath. Kirche scharfe Lehrdisziplin gehandhabt werden müsse, in der evg. aber dem in Gott gebundenen Gewissen ein weiterer Spielraum zu vergönnen sei.

Das Nürnberger Gespräch erschien unter dem Titel: „Altes" oder „Neues" Evangelium?, 1920; — Artikel im Korrespondenzblatt für die evg.-luth. Geistlichen in Bayern, 1921, Nr. 17—21. 27. 37. 38—42. — L.'s Abschiedspredigt über Hebr 13 8, 1922. — Vgl. Der Fall L. Aktenauszüge und Kundgebungen veröffentlicht vom Protestantischen Laienbund Nürnberg, 1922; — ChrW 36, 1922, Sp. 334 ff. 374 ff. 809 f. **Dannenbauer.**

Leipoldt, Johannes, evg. Theologe, * 20. Dez. 1880 in Dresden, 1905 Privatdozent in Leipzig, 1906 in Halle, 1909 ao. Prof. in Kiel, 1914 ord. Prof. in Münster, 1916 in Leipzig.

Vf. u. a.: Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums, 1903; Didymus der Blinde von Alexandrien, 1905; Sinuthii archimandr. vita et opera, 1906 ff; Geschichte des nt.lichen Kanons, 1907/08; Vom Jesusbild der Gegenwart, (1913) 1925⁴; Die ersten heidenchristlichen Gemeinden, 1916; Jesus und die moderne Menschheit, 1920; Hat Jesus gelebt?, 1920; Jesus und die Frauen, 1921; Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums (Bilderatlas), 1926; Evangelisches und kath. Jesusbild, 1927. — Herausgeber des ΑΓΓΕΛΟΣ, Archiv für nt.liche Zeitgeschichte und Kulturkunde. **A. Meyer.**

Leipzig, Universität.

1. Die Entstehung der Universität L. fällt in die erste Gründungsperiode der deutschen ¶ Universitäten. Die Gründung geht nicht auf geistliche oder weltliche Fürsten, sondern auf die Willenskundgebung von Dozenten und Studenten zurück. Aus kirchlich-religiösen (Abneigung gegen „den neuen Wiklif" ¶ Hus) und politischen Gründen (Erwachen des slawischen Nationalgefühls in Böhmen) kamen deutsche Lehrer und Studenten der Universität ¶ Prag nach L., das man vielleicht mit Absicht, da es keine bischöfliche Residenz war, aufsuchte. Der Wettiner Landgraf Friedrich IV der Streitbare und sein Bruder Wilhelm II nahmen sie gern auf. Auch die päpstliche Bestätigung war vom Konzilspapst ¶ Alexander V leicht zu erreichen. Der Bischof von Merseburg wurde Kanzler der Universität, deren landesherrliche Stiftungsurkunde vom 2. Dez. 1409 datiert ist. Unter dem ersten Rektorat Johanns v. Münsterberg wurden 369 Studenten, unter denen 45 baccalarii waren, immatrikuliert. In L. blieb die Universität bis auf den heutigen Tag; nur zweimal, 1519 und 1546, erfolgte in Pest- und Kriegszeiten eine Verlegung nach Meißen. — Für die Verfassung entschied das Prager Vorbild. Die Universität baute sich als politische Korporation auf dem Nationalitätenprinzip auf, während sie als Lehrgemeinschaft in die üblichen vier Fakultäten zerfiel. — Die Universität kam nur langsam vorwärts. Die geringe Dotation brachte es mit sich, daß viele Dozenten oft in besonderen Geschäften auswärts weilten. Dazu kam nach der Landteilung unter den Wettinern die Gründung ¶ Wittenbergs. Schließlich führte die enge Verbindung mit dem Dominikanerkloster St. Pauli zur Vorherrschaft der Scholastik. Das Loblied auf die L.er Verhältnisse, das ¶ Wimpina und Luder gesungen haben, kann gegen die vernichtende Kritik, die in den ¶ Epistolae obscurorum virorum geübt wird, nicht aufkommen. So konnte der ¶ Humanismus nur vorübergehend Fuß fassen; denn Joh. Rhagius Aesticampianus wurde ausgewiesen; R. Crocus, der erste Leipziger Gräzist, kehrte bereits nach 4 Jahren 1519 nach Cambridge zurück; sein Schüler und Nachfolger P. ¶ Mosellanus starb 1524. L. blieb die Hochburg des alten Glaubens. Die großen Gegner Luthers, ¶ Wimpina, Dungersheim und ¶ Emser waren Leipziger Dozenten. Daher kam die Universität trotz der Bemühungen Herzogs Georg des Bärtigen fast zum Erlöschen (1526: 81 Immatrikulationen). Die Einführung der Reformation (¶ Sachsen) bedeutete eine Neugründung, die ein Werk Caspar Borners war. Durch die Gesetzgebung des Kurfürsten August kam die Neuordnung zum Abschluß (1580). Gleichzeitig erhielt die Universität in ¶ Camerarius einen Gelehrten von Weltruf, den manche Zeitgenossen noch über ¶ Melanchthon stellten. Aber die Entwicklung der Universität zur streng konfessionellen Anstalt verbunden mit der geistigen und politischen Isolierung Kursachsens im 17. Jhd. führte zur Abschließung gegen alle neuen geistigen Regungen. Wenn auch die L.er Orthodoxie schließlich dem Pietismus und der Aufklärung erlag (s. 2), haben dennoch keine Führer, sondern nur Nachahmer und Nachzügler dieser Bestrebungen in L. gewirkt. ¶ Leibniz wurde aus formalen Gründen die Promotion verweigert; Chr. ¶ Thomasius, der im WS. 1687/88 die erste deutsche Vorlesung gehalten hatte, mußte wegen seines Eintretens für den Pietismus fliehen; Chr. ¶ Wolff ging 1706 nach Halle. Versuche, Thomasius 1709 und Wolff 1723 für L. zurückzugewinnen, scheiterten. Auch der Kantianismus gewann hier keinen bedeutenden Vertreter. Das geistige Leben L.s während des 18. Jhd.s stand, wenn man vielleicht von ¶ Gellert und ¶ Gottsched absieht, nur in loser Verbindung zur Universität. L. wurde damals die Stadt der gelehrten Gesellschaften und Zeitschriften, sowie der Dichtergesellschaften. So ging aus der 1697 gegründeten Görlizischen Poetischen Gesellschaft die noch jetzt bestehende Deutsche Gesellschaft hervor. 1682 begann in den Acta eruditorum die erste gelehrte Zeitschrift Deutschlands zu erscheinen, deren Herausgeber Otto Menke Professor der Moral und Politik war. Auch die deutschen Acta eruditorum (hrsg. von Rabener, dann von Jöcher) und die Beiträge zur kritischen Historie der deutschen Sprache (hrsg. von Gottsched und Lotter) u. a. erschienen in L. Dazu war der L.er Dichterkreis berühmt; als ¶ Lessing 1746 nach L. kam, trat er sofort in Verbindung mit J. A. ¶ Schlegel, Zachariä und F. Weiße. Auch in der Musik nahm L. eine führende Stellung ein (1736 die Liedersammlung „Singende Muse an der Pleiße" des Leipziger Studenten Scholze). Daher erfreute sich diese Stadt auch im 18. Jhd. eines guten Rufes, so daß Männer wie ¶ Klopstock, ¶ Lessing, ¶ Goethe, ¶ Jean Paul hier studierten.

Auch an der Universität zeigten sich damals unverkennbar Ansätze zu neuer Blüte. Man denke an die beiden Leipziger Lehrer Lessings, den Archäologen J. Fr. Christ, den Vorläufer ¶ Winckelmanns, und den Humanisten J.A. ¶ Ernesti. Aber der eigentliche Aufschwung der Universität setzte erst mit der Umbildung Sachsens zum konstitutionellen Staat ein. 1830 wurde die neue Universitätsverfassung erlassen, die endlich mit der Nationalitätenordnung brach und der Hochschule als Staatsanstalt weitgehende finanzielle Unterstützung durch den Staat brachte. Erst damals gab die L.er Hochschule den alten Titel Universitas scholastica auf und nannte sich nunmehr Universitas literarum. Schon vorher (1812) war die Aufhebung des konfessionellen Charakters der Universität erfolgt. 1831 setzt mit der Grundsteinlegung zum Augusteum der Neubau der Universitätsgebäude ein. Dazu erhielt die Universität in den Seminaren besondere Ausbildungsstätten. Schon 1809 war die Gründung des Beckschen Philologischen Seminars erfolgt. Aber erst nach dem Deutsch-Französischen Kriege wurde dieses Vorbild in der Gründung weiterer Seminare nachgeahmt, unter denen das Institut für experimentelle Psychologie (1883/84) und das Institut für Kultur- und Universalgeschichte (1909) her-

vorragen. Eine große Zahl berühmter Gelehrter wirkte nunmehr an der L.er Universität. Genannt seien aus der Philosophischen Fakultät G. Hermann, W. ¶ Roscher, Fr. Ratzel, Fr. Zarncke, G. Curtius, W. ¶ Wundt, K. ¶ Lamprecht, G. Seeliger und ferner die Juristen Binding, ¶ Friedberg, Rud. ¶ Sohm und Wach. Die Universität übertraf in den Jahren nach der Reichsgründung 1872/78 an Zahl ihrer Hörer alle deutschen Universitäten. Doch konnte sie diese äußere Vorrangstellung nicht behaupten.

2. Die Theologische Fakultät hat in die Entwicklung der protestantischen Theologie Deutschlands bis in das 19. Jhd. hinein nie bestimmend eingegriffen. Die Fakultät, die sich gegen Humanismus und Reformation verschlossen hatte, blieb der lutherischen Orthodoxie noch treu, als Pietismus und Aufklärung anderswo sich längst Geltung verschafft hatten. Ihre Vertreter bekannten sich dann zu einem milden Rationalismus, ohne die Bedeutung des Kantianismus zu fühlen. Auch gegen ¶ Herder und ¶ Schleiermacher verhielten sie sich ablehnend.

Die streng scholastische Richtung der vorreformatorischen Zeit ist auf die Ablehnung der wiklifitischen Häresie zurückzuführen, die zusammen mit dem nationalen Gegensatz die Veranlassung zum Auszug aus Prag gegeben hatte. Immerhin bekannte sich auch die Fakultät zur konziliaren Theorie (¶ Reformkonzile) und kämpfte gegen den Betrug von ¶ Wilsnack. Die Einführung der Reformation 1539 stieß auf keine Schwierigkeiten, da damals Dungersheim, ein Greis, das einzige Mitglied der Fakultät war. ¶ Melanchthon erfüllte die evg. Fakultät mit seinem Geiste, und sein Schüler ¶ Pfeffinger leitete sie drei Jahrzehnte glücklich im theologischen Hader der Zeit. Aber nach Pfeffingers Tod kam der Calvinismus zweimal mächtig auf; doch seine Förderer wurden ihres Amtes entsetzt (Freyhub 1576, Gundermann 1591, Harder 1592). Die Fakultät lenkte nach diesen Erschütterungen durch P. ¶ Leyser völlig in die Bahn eines strengen Konfessionalismus ein (Joh. ¶ Hülsemann, ¶ Scherzer, J. B. ¶ Carpzov), der sie bis zum Tode H. Klausings (1745) und S. Deylings (1755), der beiden Freunde V. E. ¶ Löschers, beherrscht hat. Daneben fehlte es freilich seit M. Geier in J. ¶ Olearius, A. ¶ Rechenberg und G. ¶ Olearius nicht an Vertretern einer pietistisch gerichteten Orthodoxie; aber das Schicksal A. H. ¶ Franckes und Chr. ¶ Thomasius' zeigt den bleibenden Gegensatz gegen einen aktiveren Pietismus. In dieser Zeit der Orthodoxie konnte die Fakultät gegen ¶ Wittenberg und ¶ Jena nur schwer aufkommen, obwohl sie in J. Hülsemann einen Theologen hatte, der für viele seiner Zeit, wie das ¶ Thorner Religionsgespräch zeigt, als Führer des deutschen Luthertums galt. Auch bereitete J. B. Carpzov II der spätjüdischen Wissenschaft eine Heimstätte, während Th. Ittig die patristische Forschung nach L. verpflanzte. — Mit der Berufung J. G. Pfeiffers 1721, gegen die Klausing und Löscher angekämpft hatten, vollzog sich der Uebergang zur Aufklärung, die an der Fakultät in J. A. ¶ Ernesti, dem Bahnbrecher der streng philologischen Exegese, und J. ¶ Rosenmüller, dem Reformator des L.er Kirchenwesens im Sinne der Aufklärung, zwei große Vorkämpfer fand. Doch auch der Biblizismus der Richtung ¶ Bengels hatte damals in ¶ Crusius seinen Vertreter. Erst 1816 begann J. A. H. ¶ Tittmann, ein Schüler ¶ Reinhards, in seiner Schrift „Ueber Supranaturalismus, Rationalismus und Atheismus" den Kampf gegen die Aufklärung, ohne sich aber gegen die Gegnerschaft eines ¶ Tzschirner durchsetzen zu können. Auch Aug. ¶ Hahns Disputation vom Jahre 1827 gegen den Rationalismus blieb ohne Wirkung. Die Fakultät blieb dem Rationalismus ergeben, wie auch die damals in L. weilenden Männer L. Ranke, K. Tauchnitz und J. W. Volkmann urteilen. Den Wendepunkt bildete die Berufung von A. ¶ Harleß 1845, auf den einer der wenigen L.er Romantiker, C. B. Meißner, die Regierung aufmerksam gemacht hatte. Der Widerstand der Fakultät, die vorher die Berufung ¶ Tholucks abgelehnt hatte, wurde gebrochen, und damit hielt der Geist der ¶ Erlanger Schule bzw. des Neulutherтums (¶ Luthertum: II) in L. seinen Einzug. Auch die Berufung von ¶ Kahnis geschah gegen den Willen der Fakultät, während ¶ Luthardts Berufung 1856 wenigstens auf Anregung der Regierung erfolgte. Nachdem auch Franz ¶ Delitzsch 1867 für L. gewonnen worden war, galt die Fakultät als konfessionell im Sinne der Erlanger Schule, wenn auch Vertreter der ¶ Vermittlungstheologie (G. B. ¶ Lechler, ¶ Fricke) nie gefehlt haben und unter den Extraordinarien und Privatdozenten auch Vertreter anderer Richtungen gewesen sind (u. a. hat Ad. ¶ Harnack seine Lehrtätigkeit in L. begonnen). Schon die Berufungen ¶ Briegers, ¶ Heinricis, ¶ Kirns bedeuteten eine Milderung des konfessionellen Charakters. Im letzten Jahrzehnt hat sich dann nach dem Ausscheiden von A. ¶ Hauck, R. ¶ Kittel, L. ¶ Ihmels, P. ¶ Althaus und H. ¶ Boehmer der Charakter der Fakultät wesentlich verändert. Es gehören ihr zur Zeit als Ordinarien an: F. ¶ Rendtorff (Prakt. Theol.), ¶ Alt und ¶ Balla (AT), ¶ Leipoldt (NT), Hans ¶ Achelis und Hans ¶ Rückert (Kirchengeschichte), ¶ Sommerlath und ¶ Stephan (Syst. Theol.), Frenzel (Prakt. Theol. und Pädagogik), ¶ Haas (Religionsgeschichte), als ord. Honorarprofessoren: ¶ Ihmels (Syst. Theol.) und Otto ¶ Clemen (Kirchengeschichte), als ao. Professoren: ¶ Thieme (Syst. Theol.), ¶ Oepke (NT), Alfred ¶ Jeremias (Religionsgeschichte), als Privatdozenten: ¶ Fiebig (NT), ¶ Noth (AT) und ¶ Leube (Kirchengeschichte). Mit Abhaltung missionswissenschaftlicher Vorlesungen ist der Direktor der Leipziger Mission, Carl Ihmels, beauftragt. Emeritiert sind R. ¶ Kittel (ord. Prof., AT) und ¶ Guthe (ao. Prof., AT).

Der Antrag ¶ Krugs 1834 auf Errichtung einer kath.-theol. Fakultät wurde von der Regierung abgelehnt.

Nach der Einführung der Reformation wurde in L. das System der walzenden Vorlesungen beseitigt und feste Professuren geschaffen. In der Kirchen- und Schulordnung von 1580 sind es vier: je zwei für das AT (Moses und Propheten) und NT mit Einschluß der Loci theologici. Erst 1750 trat eine fünfte Professur hinzu. Ferner gab es stets die Professur für hebräische Sprache, deren Inhaber aber zur Philosophischen Fakultät zählte. Auch die 1713 geschaffene Professur antiquitatis ecclesiasticae wurde dieser zugeteilt. Außerordentliche Professoren kommen seit 1619 vor. Die klare Scheidung der Fächer setzte sich erst nach und nach im 19. Jhd. durch. Noch 1866 überlegte die Fakultät, ob sie die gesamte exegetische Wissenschaft in einer Professur vereinigen sollte. Erst 1876 wurde die rein nt.liche Professur geschaffen.

Die Zahl der Studenten war im Laufe des letzten Jhd.s großen Schwankungen unterworfen. Der Höhepunkt wurde erreicht im SS. 1830 mit 630 und im WS. 1884/85 mit 700 Studenten. Dagegen war 1854 das Minimum mit 155 Studenten erreicht, was sich im SS. 1925 wiederholte. Seitdem ist die Zahl wieder langsam gestiegen (SS. 1928: 214 Studenten, SS. 1929: 251).

Besondere Bedeutung gewannen in der Fakultät die Seminare, von denen die homiletisch-liturgische Abteilung des Prakt.-theol. Seminars zuerst gegründet wurde (1837). Zur Zeit gibt es für alle Disziplinen eigene Seminare. In ihnen leben die theologischen Gesellschaften fort, die sich seit 1624 an der Universität nachweisen lassen. Damals entstand das Montägige oder Große Predigerkollegium, dem 1640 das Donnerstägige und 1716 das Wendische Predigerkollegium folgten, aus dem die Sorabia, die älteste deutsche Studentenverbindung, hervorgegangen ist. Rein wissenschaftlichen Charakter trug das auf Anregung J. B. ¶ Carpzovs 1686 gegründete Collegium Philobiblicum, das mit kurzer Unterbrechung bis 1822 bestanden hat; erst nach der Gründung der Exegetischen Gesellschaft durch ¶ Winer ging es ein. Weit über die Grenzen L.s griff die von ¶ Illgen gestiftete Historisch-theologische Gesellschaft, die sich in der „Zeitschrift für historische Theologie" ein eigenes Organ schuf (1875 eingegangen). Besondere Erwähnung verdient noch die Christlich-archäologische Sammlung, zu der Brockhaus 1875 den Grund gelegt hat. An ihrem Ausbau arbeiteten B. ¶ Schultze, Fr. ¶ Loofs, A. ¶ Hauck und H. ¶ Achelis, der gegenwärtige Leiter.

Die Archive der Universität und Theol. Fakultät enthalten reiches historisches Material; letzteres geht bis in die vorreformatorische Zeit zurück; neuer Katalog von H. Leube, 1927; — Bibliographie der deutschen Universitäten, bearbeitet von W. Erman und E. Horn II, 1904, S. 653/739; — Universitätsgeschichten von H. G. Kreußler, 1810; J. D. Schulze, 1802; E. Friedberg, 1898; — E. G. Gersdorf: Die Universität L. im ersten Jahre ihres Bestehens, 1847; — W. Bruchmüller: Beiträge zur Geschichte der Universitäten L. und Wittenberg, 1898; — Derſ.: Der L.er Student 1409—1909, 1909; — Derſ.: Kleine Chronik der Universität L. 1409—1914, 1914; — Fr. Eulenburg: Die Entwicklung der Universität L. in den letzten hundert Jahren. Statistische Untersuchungen, 1909; — Festschrift zur Feier des 500jährigen Bestehens der Universität L., hrsg. von Rektor und Senat, 4 Bde., 1909 (Im 1. Bd.: O. Kirn: Die L.er Theolog. Fakultät in 5 Jahrhunderten); — Die Universität L. 1409—1909, hrsg. vom Preß-Ausschuß der Jubiläumskommission, 1909; — G. Witkowski: Geschichte des literarischen Lebens in L., 1909; — L. als Stätte der Bildung hrsg. durch Rektor und Senat der Universität, 1919; — R. Kittel: Die Universität L. und ihre Stellung im Kulturleben (Jahrbuch Sachsen 1925); — H. Leube: Die Geschichte der pietistischen Bewegung in L., Diss. Leipzig 1921; — H. Fichtner: Die Anfänge des Rationalismus im Kirchen- und Schulwesen L.s, Diss. Leipzig 1920; — C. Riedner: C. B. Meißner (1782—1860) und der Einfluß der Romantik auf die kirchliche Erneuerung L.s im 19. Jhd. (Das Jahr des Herrn, 1926, S. 45 ff); — Minerva-Handbücher, 1. Abt. Bibliotheken, 1927 f, S. 455 ff. **Leube.**

Leipziger Missionsgesellschaft (Evg.-luth. Mission zu Leipzig), am 17. August 1836 von Lutheranern (P. ¶ Wermelskirch) in Dresden gegründet und 1848 nach Leipzig verlegt. Ihr erster Direktor ¶ Graul (1844—60) suchte sie zum Sammelort der missionarischen Tat des deutschsprachigen Luthertums zu machen. Er gab ihr die Organisation: Leitung durch Missionskollegium und jährliche Generalversammlung. Er zog die Richtlinien der Arbeit: Missionsdienst bestgeschulter Theologen, Erhaltung der Eigenart fremden Volkstums, Gründung von Tochterkirchen. Der Nachfolger Hardeland (1860—91) stand ganz auf seinen Schultern. Nach Versuchen in Australien und Nordamerika trat die L. M. 1841 das Erbe der dänisch-hallischen Mission im Tamulenland Südindiens an (¶ Indien: III A, 3); 1892 übernahm sie außerdem unter von ¶ Schwartz (1891—1911) die vom Hersbrucker Miss.-Komitee 1886 gegründete Kambamission (abgegeben 1914) und begann eine Arbeit in Deutsch-Ostafrika (1893 Kilimandscharo, 1900 Pare, 1902 Meru). Nach der Ausweisung der Missionare durch die Engländer im Weltkrieg rief Direktor ¶ Paul (1911 bis 1923) die Schwedische Kirchenmission und die Augustana-Synode Amerikas als Vikare auf die verwaisten Felder. In Indien bildete sich am 14. Jan. 1919 die selbständige Tamil Ev. Luth. Church. Von 1925 an kehrten die Missionare auf die Felder zurück. Den Wiederaufbau leitete Direktor Dr. Carl Ihmels (seit 1923).

R. Handmann: Die Ev.-luth. Tamulen-Mission in der Zeit ihrer Neubegründung, 1903; — H. Karsten: Die Geschichte der evg.-luth. Mission in Leipzig, 2 Bde., 1893/94; — R. Handmann: Das 75jährige Jubiläum der evg.-luth. Mission zu Leipzig (AMZ 1912); — C. Paul: Die L. M. daheim und draußen, 1914; — C. Ihmels: Die L. M. unter dem Direktorat von D. Paul (NAMZ 1927). **Gerber.**

Leisegang, Hans, Philosoph und Religionshistoriker, * 1890 zu Blankenburg, Studienrat in Leipzig, 1920 Privatdozent, seit 1925 ao. Prof. an der Universität daselbst.

Vf. neben Zeitschriftenaufsätzen u. a.: Die Raumtheorie im späteren Platonismus, Diss. Straßburg 1911; Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit, 1913; Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen, 1919; Pneuma Hagion, 1922; Griechische Philosophie, 1922; Die Religion im Weltanschauungskampf der Gegenwart, 1922; Hellenistische Philosophie, 1923; Der Apostel Paulus als Denker, 1923; Die Gnosis, 1924; Deutsche Philosophie des 20. Jhd.s, 1927; Denkformen, 1928. — Herausgeber von ¶ Schleiermachers Reden über die Religion, 1924 (mit Einleitung). **Rühle.**

Leitmeritz, Bistum in Böhmen, 1655 als Suffraganat von ¶ Prag zur erfolgreicheren Durchführung der Gegenreformation auf Wunsch Ferdinands III errichtet. Aus der Reihe der Bischöfe sei der Verfasser der unvollendet gebliebenen „Kirchengeschichte Böhmens" (4 Bde., 1862/1878), Anton Ludwig Frind (1879—1881), hervorgehoben. 1928: 29 Vikariate, 40 Dekanate, 391 Pfarreien, 632 Welt-, 136 Ordensgeistliche, 224 Mönche, 1086 Nonnen, 1 353 735 Seelen (unter 1 668 988 Einwohnern).

A. L. Frind: Die Kirchengeschichte Böhmens im allgemeinen und in ihrer besonderen Beziehung auf die jetzige L.er Diözese, 1864; — Fr. J. Bretfeld: Umriß einer kurzen Geschichte des L.er Bistums, 1811; — Catalogus venerabilis cleri dioeceseos Litomericensis, 1928. **K. Völker.**

Leland, John (1691—1766), englischer Apologet und presbyterianischer Geistlicher zu Dublin. Schrieb im Geiste des rationalen Supernaturalismus ¶ Lockes und dessen „Reasonableness of Christianity". — ¶ Deismus: III, 2 b.

Vf.: A View of the principal deistical Writers, 1754—56, 1766[4], deutsch: L.s Abriß der vornehmsten deistischen Schriften I, 1755, von H. G. Schmidt; II, 1755/56, von J. H. Meyenberg (ein noch heute unentbehrliches Nachschlagewerk). — Das systematische Hauptwerk L.s ist The Advantage and Necessity of the Christian Revelation, shown from the State of Religion in the ancient Heathen World, (1764) 1819[2] (deutsch: L.s Erweis der Vorteile und Notwendigkeit der christlichen Offenbarung, von L. G. Crome, mit Vorrede von Ch. W. Fr. Walch, 1769). — Von kleineren apologetischen Schriften vgl. seine gegen ¶ Tindal gerichtete Answer to a late book intitled: Christianity as old as the Creation, (1733) 1737[2], 1740[3]; The divine Authority of the Old and New Testament asserted, (1739/40) 1752[2], gegen ¶ Morgans Moral Philosopher (deutsch 1756 von A. G. Masch); Reflections on Lord Bolingbroke's Letters on the Study and Use of History, 1753; Remarks on a late Pam-

phlet, intitled: Christianity not founded on argument, 1744 (gegen ¶ Dodwell den Jüngeren). — Ueber L. vgl. DNB 33, S. 17 f. **Zscharnack.**

Le Maistre, drei Brüder, Enkel von Antoine ¶ Arnauld und Jansenisten. Da ihr Vater Isaac zum Calvinismus übergetreten war, vollzog sich ihre Erziehung in der Familie Arnauld und im Geist von ¶ Port Royal. Der älteste, Antoine (1608—58), wurde erfolgreicher Rechtsanwalt in Paris (1628—38). Unter dem Einfluß von ¶ Duvergier (St. Cyran) wurde er einer der ersten Einsiedler in Port Royal 1637, wo er durch seine Frömmigkeit hohes Ansehen genoß. Er verfaßte Apologien für St. Cyran, 1642, 1644, und für Arnauld, 1645, ein Leben des hl. Bernhard, 1656, L'aumône chrétienne, 1658, und beteiligte sich an der Ueberſetzung des NT.s durch seinen berühmteren Bruder Isaac, genannt Le Maistre de ¶ Sacy (1613—84). Dagegen hat der mittlere der drei, Simon, de Sericourt (1611—58), der seit 1638 in Port Royal lebte, keine Bedeutung gewonnen. — ¶ Jansenismus. **Bornhausen.**

Lemberg (Lwów) in Kleinpolen, Sitz von drei Erzbischöfen. Das röm.-kath. Erzbistum für Rotrußland, durch die Bulle Gregors XI vom 13. Februar 1375 bestätigt und 1415 von Halitsch nach L. verlegt, war stets ein Stützpunkt polnisch-nationaler Bestrebungen. Durch das Konkordat vom 10. Febr. 1925 (¶ Polen) wurde ihm das Przemyśler Suffraganat belassen und an Stelle des früher dazu gehörigen Tarnower (¶ Krakau) das im früheren Russisch-Polen gelegene Lucker unterstellt. — Für die griechischen Katholiken wurde in der zweiten Hälfte des 12. Jhd.s ein vom Metropoliten in ¶ Kiew abhängiges Bistum in Halitsch, dessen Sitz 1539 nach L. verlegt wurde, errichtet. Erst 1700 trat es der Brester Union mit dem römischen Stuhl bei (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 c). Um es von dem unter russischem Einfluß stehenden unierten Metropoliten von Kiew loszulösen, erwirkte Kaiser Franz I seine Erhebung zur Metropole mit den Suffraganaten Przemysl und Stanislau (Bulle Pius' VII vom 22. Febr. 1807). — Das armenisch-kath. Erzbistum ist aus dem seit ungefähr 1350 bestehenden, bis 1667 schismatischen Bistum hervorgegangen. — An der theologischen Fakultät der Johann-Kasimir-Universität — aus dem 1661 begründeten Jesuitenkollegium hervorgegangen —, sind für die griechisch-kath. Studierenden Parallelprofessuren eingerichtet.

W. Abraham: Powstanie organizacyi kościoła łacińskiego na Rusi, 1904; — J. Pelesz: Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, 2 Bde., 1878/80; — K. Twardowski: Die Universität L., 1907. **K. Völker.**

Lemire, Jules Auguste (1853—1928), kath. Theologe und Politiker, seit 1914 Maire von Hazebrouck (Dep. Nord), * in Vieux-Berquin (Nord), wurde 1893 in die Kammer gewählt, in der er neben Abbé ¶ Gayraud der einzige Vertreter des Klerus war. L. gehört mit den Abbés ¶ Dabry und ¶ Naudet zu den Begründern der christlichen Demokratie in Frankreich (¶ Katholisch-Sozial, 4 a). Als Gründer der Société des Jardins ouvriers und zahlreicher Wohlfahrtsanstalten für Arbeiter leitete er die internationalen Kongresse der Jardins ouvriers 1903 und 1906. Durch die Organisation der Priesterkongresse von Reims (1896) und Bourges (1900) zog er sich den Vorwurf des „Amerikanismus" (Js. ¶ Hecker) zu. 1914 wegen seiner Zustimmung zur Trennung von Kirche und Staat kirchlich gemaßregelt, wurde er 1916 auf Veranlassung des Papstes wieder zu den priesterlichen Funktionen zugelassen und das über seine Zeitung Le Cri des Flandres ausgesprochene Interdikt aufgehoben.

Vf. u. a.: Le cardinal Manning et son action sociale, 1889; L'abbé Dehaene et la Flandre, 1890; Le catholicisme en Australie, 1891. — Ueber L. vgl. P. Dabry: Les catholiques républicains. Histoire et souvenirs 1890—1903, 1905. **Lachenmann.**

Lemme, Ludwig (1847—1927), evg. Theologe, * zu Salzwedel, 1872 Repetent in Göttingen, 1876 Privatdozent für systematische Theologie in Breslau, 1881 ao. Prof. daselbst, 1884 ord. Prof. in Bonn, seit 1891 in Heidelberg, 1919 emeritiert.

Vf. u. a.: Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs, 1880; Die Sünde wider den Hl. Geist, 1883; Die Prinzipien der Ritschlschen Theologie, 1891; Heilstatsachen und Glaubenserfahrung, 1895; Der gegenwärtige Stand der Ethik, 1900; Das Wesen des Christentums und die Zukunftsreligion, 1901; Die Buße, 1901; Religionsgeschichtliche Entwicklung oder göttliche Offenbarung?, 1904; Christliche Ethik, 2 Bde., 1905; Brauchen wir Christum?, 1906; Theologische Enzyklopädie, 1909; Gewissensfreiheit und Lehrfreiheit, 1911; Christliche Glaubenslehre, 1918; Christliche Apologetik, 1922; Das Leben Jesu Christi, 1927. **Rühle.**

Lemnius, Simon (1511—50), humanistischer Dichter, „erster namhafter Uebersetzer der Odyssee, frühester vaterländischer Epiker der Schweiz", * in St. Maria im Münstertale, studierte in München, Ingolstadt, Wittenberg, wurde mit ¶ Melanchthon und dessen späterem Schwiegersohne Georg Sabinus befreundet, veröffentlichte Pfingsten 1538 zwei Bücher Epigramme mit einer schmeichlerischen Vorrede an ¶ Albrecht von Mainz, erregte dadurch Luthers höchsten Zorn, wurde relegiert, rächte sich durch eine um ein drittes Buch vermehrte Ausgabe der Epigramme, eine prosaische Apologie und den schmutzigen „Mönchshurenkrieg", eine Reihe dramatischer Szenen, angebliche Enthüllungen aus dem Eheleben Luthers, ¶ Jonas' und ¶ Spalatins, wurde nach längerem Umherirren in der Mark, in der Schweiz und am Rhein in Chur als Lehrer an der neugegründeten Nikolailateinschule angestellt.

ADB 18, S. 236 ff; — P. Merker: S. L., ein Humanistenleben, 1908 (dazu DLZ 40, S. 421 ff). — ¶ Lessing schrieb eine „Rettung des S. L." (= Schriften, 2. Teil, 1753). **O. Clemen.**

Lenau, Nikolaus (Niembsch Edler zu Strehlenau; 1802—50), Dichter, einer der bedeutendsten Nachfahren der Klassiker und Romantiker. * in Csatád (Ungarn); düstere Kindheitseindrücke, verschiedenste Studien, ohne daß er zu einem beruflichen Ziel gelangte; Schwankungen und Entgleisungen in allen Unternehmungen; Unglück in der Liebe (unheilvoll das Verhältnis zu Sophie von Löwenthal); 1844 wahnsinnig; Vielspältigkeit des Charakters, die auf die Mischung des Blutes zurückzuführen ist. L. konnte sich weder mit romantischen Scheinwelten begnügen noch in der Erdenwelt zurechtfinden; noch eine göttliche Ueberwelt glauben; so blieb Melancholie seine treueste Begleiterin. Unablässig rang er um Weltanschauung; Zeugnisse dessen sind seine epischen Dichtungen „Ahasver", „Faust", „Savonarola", „Die Albigenser", die alle eine Beziehung zu Christus (¶ Christusdichtung, Sp. 1655) und sogar eine protestantische Einstellung erkennen lassen. Dichterisch noch größer sind L.s Romanzen und seine lyrischen Gedichte, die Natur und Seele in selten tiefe Verbindung bringen, zumal nach der dunklen, dämonischen Seite hin. — ¶ Lyrik: I, 3.

Kritische Ausgabe von L's Werken besorgte E. Castle, ebenso die Neuausgabe von A. Schurz: L's Leben, 1913. **Knevels.**

Lenfant, Jacques (1661—1728), reformierter Kirchenhistoriker, * zu Bazoches, seit 1684 Geistlicher der französischen Gemeinde in Heidelberg, seit 1688

in Berlin, wo er zum Hofprediger und Oberkonsistorialrat aufstieg; seit 1724 auch Mitglied der Akademie der Wissenschaften.

Vf. u. a.: Le Nouveau Testament traduit en français sur l'original grec, avec des notes, 1718 (mit Fs. de ¶ Beaufobre; oft gedruckt); Historie du Concile de Constance, (1714) 1727²; Histoire du Concile de Pise, 1724; Histoire de la Guerre des Hussites et du Concile de Basle, 1731 (deutsch von M. Ch. Hirsch, 1783/84; mit Biographie L.s und Schriftenverzeichnis). — Von polemischen Schriften sei genannt: Préservatif contre la réunion avec la Siège de Rome, 1723, 4 Bde. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 366 f. **Zscharnack.**

Lenin, Wladimir Iljitsch Uljanow (1870—1924), * in Simbirsk. Sein älterer Bruder wurde 1887 wegen eines versuchten Attentates auf Alexander III hingerichtet. Wie er war L. als Gymnasiast Anhänger des „volkstümlerischen" Sozialismus (narodnitschestwo), wurde aber in Kasan, wo er die Rechte studierte, Marxist, d. h. anerkannte die industrielle Entwicklung Rußlands. Aus Kasan relegiert, beendete er sein Studium in Petersburg. L. wird Berufsrevolutionär, gründet anfangs der 90er Jahre in Petersburg den Kampfverband zur Befreiung der Arbeiterklasse; erste Streikbewegung 1895/97; L. wird nach Sibirien verbannt. Er bekämpft im Namen der politischen und sozialen Revolution und eines kompromißlosen Klassenkampfes seit 1894 den „legalen" (evolutionistischen und ethischen) Marxismus (¶ Kommunismus: III, 1c), sowie den apolitischen „Oekonomismus" (¶ Sozialismus), gründet 1900 mit den Führern der Russischen Sozialdemokratischen Partei, Plechanow, Martow usw. die Zeitung „Iskra" (München und Stuttgart). Im Gegensatz gegen jene tritt L. für eine streng zentralistische, hierarchische Parteiorganisation ein. Er wird 1903 Gründer und Führer der bolschewistischen Fraktion der russischen Sozialdemokratie (¶ Kommunismus: III, 4); während der Revolution 1905 als Agitator vor allem in Moskau tätig. L. bleibt trotz der Niederlage unbeugsamer Revolutionär; seit 1908 in Paris rege journalistische Tätigkeit. L. bekämpft den Boykott der dritten Duma durch bolschewistische Parteigenossen und deren antimaterialistischen „Machismus" (A. Bogdanow) und mystischen Sozialismus („Gottsuchertum" und „Gottschöpfertum" Lunatscharskijs und M. Gorkijs) als gegenrevolutionär; schreibt gegen sie sein den naiven Realismus verteidigendes Werk „Marxismus und Empiriokritizismus" (1909) auf rein materialistischer und atheistischer Grundlage. „Jede religiöse Idee, jede Idee von jedem Gott, ist unaussprechliche Gemeinheit" (an Gorkij 1913). 1912—14 in Krakau. Von Anfang des Weltkrieges an Kriegsgegner, organisiert er in der Schweiz den internationalen Kampf gegen den Krieg und für die Weltrevolution. Die russische Revolution (¶ Rußland) bringt ihn im April 1917 nach Rußland zurück. Er gewinnt immer mehr Einfluß in den Arbeiterräten und in der Armee besonders durch die Forderung eines sofortigen Friedensschlusses. Im Juli noch verborgen, erobert er im Oktober unter Ausnutzung der proletarischen Abwehrbewegung gegen General Kornilow die Macht, zuerst in Petersburg, dann in Moskau. Als Regierungs- und kommunistischer Parteichef legt er den Grund zum Sowjetstaat, zuerst zum „Kriegskommunismus", dann zur „Neuen ökonomischen Politik" (NEP; ¶ Kommunismus: III, 5 b). Im Sommer 1918 wird er durch die Links-Soz.-Revolutionärin D. Kaplan gefährlich verwundet. Seit 1921 nervenleidend. Genießt beinahe religiöse Verehrung.

Gesamtausgabe, russisch (19 Bde.) und deutsch (im Erscheinen); Briefe an Gorki, 1924; Ueber Religion, 1926. — Ueber L. vgl. die Biographien von G. Sinowjew, 1920; Landau-Aldanov, 1920; G. Lukacs, 1924; E. Drahn, 1925; V. Marcu, 1927; — G. Sinowjew: Geschichte der Komm. Partei Rußlands, 1923; — M. Gorki: L. et le paysan russe, 1924; — Trotzki: „1917", 1925; — A. Schapowalow: Auf dem Wege zum Marxismus, 1926; — R. Fülöp-Miller: L. und Gandhi, 1927; — J. Luppol: L. und die Philosophie, 1929; — Leniniana I ff, Moskau 1926 ff (russisch). **Lieb.**

Lennemann, Wilhelm, Dichter. * 1875 in Annen (Westfalen), lebt in Köln. Rheinisch-westfälischer Grenzcharakter. Markige Bauernlanddichtung, zum Teil mit romantischem Einschlag. Einfühlung in die Erdkraft seiner Heimat. Reine, religiöse Naturstimmungen. Erneuerung von Legenden und biblischen Geschichten mit dem Versuch, den allgemein-menschlichen Gehalt herauszustellen („Kain", Geschichten, Legenden und Worte, 1923). Viel Anklang fand der weniger bedeutende Roman „Der Jesus von Holthausen" (in Zeitungen), von den Konflikten handelnd, in die ein Dorfschullehrer durch seine Freigeisterei gelangt.

Von den übrigen Werken seien noch erwähnt: Meine Ernte, 1910; Das Geheimnis der alten Bibel, 1923. Wertvolle Lyrik liegt noch ungedruckt. **Knevels.**

Lenormant, François (1837—83), französischer Orientalist, * zu Paris, seit 1874 Professor der Archäologie an der Nationalbibliothek daselbst. L. suchte dogmatische Korrektheit mit kritischer Stellung zur Bibel zu verbinden und trug wesentlich zum Aufschwung der kath. Bibelwissenschaft in Frankreich bei. Schon zu Lebzeiten wurde L. vielfach angegriffen, aber erst nach seinem Tod kamen einzelne seiner Werke auf den Index.

Vf. u. a.: Recherches archéologiques à Eleusis, 1862; Monographie de la voie sacrée éleusienne, 1864; Chefs d'oeuvre de l'art antique, 3 Bde., 1867/68; Manuel d'histoire ancienne de l'Orient, 3 Bde., 1868/69 (1881/83⁶, fortgesetzt von Babelon, Bd. 4—6, 1885/88), deutsch 1871/72; Lettres assyriologiques, 5 Bde., 1871 ff; Le déluge et l'épopée babylonienne, 1873; Les premières civilisations, 1874, deutsch 1875; Les sciences occultes en Asie, 2 Bde., 1874 f, deutsch 1878; Etudes cunéiformes, 1878 ff; Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, 3 Bde., 1880—84; La Genèse, traduction d'après l'hébreu avec distinction des éléments constitutifs du texte, 1883. — Ueber L. vgl. den Nachruf von Babelon, 1885. **Rühle.**

Lentulusbrief, wohl der späteste jener apokryphen Berichte, die den schmerzlich empfundenen Mangel jeder Ueberlieferung über Jesu äußeres Auftreten und Aussehen ersetzen wollten. Er erscheint entweder als Auszug aus römischen Annalen oder als Brief des (der geschichtlichen Tatsächlichkeit entgegen) als Vorgänger des ¶ Pilatus bezeichneten Lentulus (den Namen lieferte vielleicht die Ciceronische Briefsammlung) an den römischen Senat. Er enthält — zusammengefaßt — folgende Schilderung der Erscheinung Jesu: eine hohe, ansehnliche, aber ebenmäßige Gestalt, mit ehrfurchtgebietendem, Liebe und Furcht weckendem Antlitz, gelocktem dunkelnußbraunem Haupthaar, nach jüdischem Brauch gescheitelt und lang über die Schultern herabfallend, offener, freundlicher Stirn, ohne Runzeln und Narben in dem von zarter Röte anmutig leuchtenden Gesicht, Nase und Mund aufs beste geformt, der Bart von der Farbe des Haupthaares, mäßig lang, in zwei Spitzen auslaufend, mit graublauen strahlenden Augen, heiterem Ernst im Auftreten, gehaltener und gewichtiger Redeweise, — der schönste unter den Menschenkindern (Ps 45 3). — Derartige Schilderungen lassen sich mit im ganzen geringen Varianten bis ins 6. Jhd. zurückverfolgen,

und sie zeigen sich als durch den damals von der christlichen Kunst durchgebildeten Typus des ¶ Christusbildes (: 2 a. b) bestimmt. Der L. ist wohl nicht älter als das 13. Jhd.

Texte bei J. A. Fabricius: Codex apocryphus NT, 1719, S. 301 f; — E. v. Dobschütz: Christusbilder II, 1899, S. 293** ff (hier eingehende Besprechung der Ueberlieferung); — J. B. Aufhauser: Antike Jesuszeugnisse, 1925², S. 43. — Vgl. weiter die Literatur bei ¶ Christusbilder. **v. Soden.**

Lenz, Max, Historiker, * 1850 in Greifswald, 1876 Hilfsarbeiter am Staatsarchiv und Privatdozent für Geschichte in Marburg, 1881 ao., 1885 ord. Prof. daselbst, 1888 in Breslau, 1890 in Berlin, 1914 in Hamburg.

Vf. u. a.: Drei Traktate aus dem Schriftenzyklus des Konstanzer Konzils untersucht, 1876; Die Schlacht bei Mühlberg, 1879; Martin Luther, (1883) 1897³; Geschichte Bismarcks, (1902) 1913⁴; Napoleon, (1905) 1924⁴; Geschichte der Universität Berlin, 4 Bde., 1910; Kleine historische Schriften, 3 Bde., 1910; Deutschland im Kreise der Großmächte 1871—1914, 1925. — Hrsg. des Briefwechsels Landgraf Philipps des Großmütigen mit Bucer, 3 Bde., 1880—91. **Glaue.**

Leo I, Papst 29. Sept. 440 bis 10. Nov. 461, aus Toskana. Der Pontifikat dieses hochbedeutenden Mannes bildet den ersten Gipfelpunkt in der Geschichte des ¶ Papsttums (: I). Theoretisch zieht er in seinen Schriften die Summe der bisherigen Entwicklung des Primatgedankens und faßt alle älteren Ansprüche und Begründungen systematisch zusammen: der Papst als der Nachfolger des Petrus hat allein die Fülle der Gewalt in der ganzen Kirche; die andern Bischöfe sind nur seine Gehilfen, berufen, ihm einen Teil seiner Mühewaltung abzunehmen. Auch praktisch hat L. diese Ansprüche weitgehend durchzusetzen vermocht, so im Westen vor allem gegenüber dem Bischof ¶ Hilarius von Arles; bei dieser Gelegenheit erwirkte er ein Edikt Kaiser Valentinians III (6. Juni 445), welches „die Bischöfe Galliens und der andern Provinzen" der Autorität des Papstes unterwarf und zur Durchführung dieser Anordnung den weltlichen Arm zur Verfügung stellte. Im Osten trat die gesteigerte Autorität des Papsttums bei den dogmatischen Kämpfen um die Naturen Christi (¶ Christologie: II, 3 c) deutlich in Erscheinung. Die Entscheidung des Konzils von Chalcedon, die L.s Lehrschreiben an ¶ Flavian zur Grundlage nahm, bedeutete zugleich einen glänzenden Sieg Roms über ¶ Alexandria; freilich beschloß das gleiche Konzil, daß der Bischof von ¶ Konstantinopel den gleichen Rang haben solle wie der von Altrom (¶ Kirchenverfassung: I, 11), wogegen L. nachdrücklich protestierte. Bezeichnend für seine politische Stellung ist die Begegnung mit Attila (452), die — neben andern Gründen — den Abzug des Hunnenkönigs aus Italien erwirkte: „L. war damals der wahre Repräsentant der menschlichen Kultur, deren Rettung bereits in der Geistesmacht der Kirche lag" (Ranke). — Von L. sind zahlreiche Predigten erhalten; über das sogenannte Sacramentarium Leonianum vgl. ¶ Sakramentarien. Er trägt als einziger Papst neben ¶ Gregor I den Beinamen „der Große".

RE³ XI, S. 367 ff; XXIV, S. 8; — H. Lietzmann in Pauly-Wissowa XII 2, Sp. 1962 ff; — Opera, hrsg. von P. und H. Ballerini, 3 Bde., Venedig 1753—57; darnach MSL 54—56; — K. Silva-Tarouca in: Papsttum und Kaisertum, hrsg. von A. Brackmann, 1926, S. 23 ff; — Ph. Kuhn: Die Christologie L.s d. Gr., 1894; — W. Kißling: Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von L. I bis Gelasius I, 1921; — H. v. Grauert in: Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, J. Schlecht gewidmet, 1917, S. XII ff; — W. Völker: in ZKG 46, 1927, S. 355 ff; — K. Voigt: ebenda 47, 1928, S. 11 ff.

II, Papst 17. Aug. 682 bis 3. Juli 683, Sizilianer. Bestätigte die Beschlüsse des Konzils von Konstantinopel (680) gegen den Monotheletismus (¶ Christologie: II, 3 c, Sp. 1624) und wiederholte die Verdammung der dort verurteilten Häretiker, unter denen sich auch Papst ¶ Honorius I befand; ein Schreiben L.s an die spanischen Bischöfe sagte von ihm, daß er die Häresie nicht pflichtgemäß im Keime erstickt, sondern durch Nachlässigkeit begünstigt habe (negligendo confovit).

RE³ XI, S. 374; — Mirbt⁴, S. 103 f.

III, Papst 27. Dez. 795 bis 12. Juni 816, Römer. Seine welthistorische Tat ist die Kaiserkrönung ¶ Karls des Großen am 25. Dez. 800. Von römischen Gegnern bedrängt, hatte er von vornherein einen Rückhalt am fränkischen Hofe gesucht, indem er Karl unter Uebersendung der Wahlakten und der Schlüssel zum Petrusgrabe seine Treue versicherte; auch begann er zuerst die päpstlichen Urkunden nach fränkischen Regierungsjahren zu datieren. Im April 799 zwang ihn sodann eine Revolte zur Flucht an den königlichen Hof nach Paderborn. Karl ließ ihn nach Rom zurückführen, zugleich aber die von L.s Gegnern erhobenen Anklagen untersuchen und erschien schließlich selbst in Rom. Einem förmlichen Gericht — was die Preisgabe des alten römischen Grundsatzes: sancta sedes a nemine iudicatur bedeutet hätte — entging L. nur durch öffentliche Leistung eines feierlichen Reinigungseides. Zwei Tage darauf erfolgte die Kaiserkrönung (über ihre Bedeutung vgl. ¶ Papsttum: I). Im Verhältnis zwischen Kaiser und Papst blieb, solange Karl lebte, das Uebergewicht durchaus auf seiner Seite; selbst bei Differenzen auf kirchlichem Gebiet (Streit um die Einfügung des filioque ins Symbol) mußte L. sich dem kaiserlichen Willen fügen.

RE³ XI, S. 374 ff; XXIV, S. 8; — A. Brackmann in: Geschichtliche Studien, A. Hauck dargebracht, 1916, S. 121 ff; — K. Heldmann: Das Kaisertum Karls d. Gr., 1928.

IV, Papst 10. April 847 bis 17. Juli 855, Römer. Seine Hauptaufgabe erblickte er in der Sicherung Roms gegen die Sarazenengefahr; daher: Wiederherstellung der alten Befestigungen Roms und — zum Schutze St. Peters — Ummauerung des rechtstiberinischen Stadtteils, der 852 als civitas Leonina vom Papste geweiht wurde. Das päpstliche Ansehen, dem auch ein 849 bei Ostia erfochtener Seesieg über die Sarazenen zugute kam, erfuhr dadurch eine erhebliche Steigerung, während anderseits die Abhängigkeit vom Kaisertum (¶ Papsttum: I) sich lockerte. Im Jahre 850 krönte L. den jungen Ludwig II zum Kaiser, ohne daß eine förmliche Erhebung in Aachen wie bei Ludwigs Vater und Großvater vorausgegangen wäre; damit war das Recht des Papstes auf alleinige Vornahme der Kaiserkrönung anerkannt.

V, Papst Ende Juli bis Sept. 903, aus der Gegend von Ardea (in Latium). Wurde nach kurzer Amtsführung von ¶ Christophorus gestürzt, gefangengesetzt und starb bald darauf.

VI, Papst Mai bis Dez. 928, Römer. Ueber sein Pontifikat ist Näheres nicht bekannt.

VII, Papst 3. Jan. 936 bis 13. Juli 939, Römer, erhoben wohl von Alberich II (¶ Papsttum: I). Ein frommer Benediktiner, in Beziehungen zu ¶ Cluni, hat er besonders die Klosterreform gefördert.

VIII, Papst 6. Dez. 963 bis März 965, Römer. Wurde nach der Absetzung ¶ Johanns XII von Kaiser ¶ Otto I auf einer römischen Synode erhoben, hatte zunächst mit Johann und später mit ¶ Bene-

dikt V zu kämpfen und gelangte nie zu unbestrittener Geltung. Daß erst für ihn die heute vorliegende Fassung des sogenannten Ottonianums (¶ Johann XII) ausgestellt sei, ist schwerlich haltbar. Später sind auf seinen Namen von italienischen Anhängern Heinrichs IV aus dem Kreise ¶ Wiberts drei Privilegien gefälscht worden, in denen er angeblich auf die Schenkungen der Karolinger verzichtet sowie Otto und seinen Nachfolgern das Recht verleiht, die Päpste einzusetzen und Erzbischöfe und Bischöfe zu investieren.

Zu IV—VIII: RE³ XI, S. 377 ff. — Zu VIII: MG Const. I S. 23 ff. 663 ff; — F. Schneider in: Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, Supplement 1925, S. 84 ff.

IX, Papst 12. Febr. 1049 bis 19. April 1054. Vorher Graf Bruno von Egisheim im Elsaß, 1026 Bischof von Toul, Vetter Kaiser Heinrichs III, der ihn im Dez. 1048 auf dem Reichstag von Worms zum Nachfolger ¶ Damasus' II erheben ließ. Mit ihm beginnt der neue Aufstieg des ¶ Papsttums (: I) im Zeichen der Reform. Auf zahlreichen Synoden suchte er im Sinne der Beschlüsse gegen ¶ Simonie und Priesterehe (¶ Zölibat) die Kirche zu reinigen und neu zu gestalten. Durch mehrfaches persönliches Erscheinen in Deutschland und Frankreich verstärkte er dabei zugleich den Zusammenhang zwischen den einzelnen Teilen der Kirche und dem Papsttum, dessen Universalität er auch durch Umgestaltung des Kardinalskollegs unterstrich: zu den italienischen Mitgliedern traten jetzt zuerst hervorragende Ausländer, zumal aus den reformfreundlichen Kreisen Lothringens und Frankreichs, darunter ¶ Humbert und zunächst als Subdiakon der spätere ¶ Gregor VII. Weniger glücklich war L.s Politik auf weltlichem Gebiet; sein Versuch, dem Papsttum einen unmittelbaren Herrschaftsbereich in Süditalien (Benevent) zu schaffen, führte zum Konflikt mit den Normannen und endete mit der Niederlage und Gefangennahme des Papstes bei Civitate (1053). In L.s Pontifikat fällt auch das sogenannte Schisma des ¶ Caerularius, das die schon bestehende Entfremdung der byzantinischen und der römischen Kirche zum endgültigen Bruch erweiterte.

RE³ XI, S. 379 ff; XXIV, S. 9; — J. Drehmann: Papst L. IX u. die Simonie, 1908; — A. Michel: Humbert und Kerullarios I, 1925.

X, Papst 9. März 1513 bis 1. Dez. 1521. Giovanni Medici, Sohn Lorenzos des Erlauchten, * 1475, bereits 1489 zum Kardinal ernannt, ist der letzte Vertreter des glücklichen ¶ Papsttums (: I) der Renaissance, ein feinsinniger Genießer und Mäcen, dem freilich der große Zug eines ¶ Julius II fehlt; sein besonderer Günstling war ¶ Raffael, der auch sein Porträt gemalt hat. Seine Politik war vor allem auf Erhaltung und Stärkung des Kirchenstaates gerichtet; damit verbanden sich nepotistische Bestrebungen (Uebertragung des einem Nepoten Julius' II abgenommenen Herzogtums Urbino an Lorenzo de' Medici). Die antifranzösische Politik seines Vorgängers Julius suchte er zunächst fortzusetzen, mußte sich aber nach dem Siege König Franz' I bei Marignano (Sept. 1515) diesem in die Arme werfen und schloß mit ihm ein Konkordat (1516), das unter Aufhebung der pragmatischen Sanktion von 1438 (¶ Frankreich, 3; ¶ Kirchenverfassung: II, 5 b, Sp. 1004) der französischen Krone den maßgebenden Einfluß auf die Erhebung der Bischöfe und Aebte überließ, dafür aber die ¶ Annaten wiederherstellte. Für die sittlichen Zustände am Hofe L.s, die auch durch die Reformbeschlüsse des 5. Laterankonzils (1512—17) keine wirkliche Besserung erfuhren, ist bezeichnend der Mordanschlag des Kardinals Petrucci auf den Papst, in den noch andere Kardinäle verwickelt waren. Die Bedeutung ¶ Luthers hat L. nicht erkannt und sich bei Behandlung der Frage stark von politischen Rücksichten (¶ Deutschland: I, 4) beeinflussen lassen.

RE³ XI, S. 386 ff; XXIV, S. 9; — v. Pastor IV, 1906[1—4] S. 1 ff. **Baethgen.**

XI, Papst 1.—27. April 1605. Alexander Octavian de' Medici, * 1535 in Florenz, 1575 ebenda Erzbischof, 1596 päpstlicher Gesandter bei Heinrich IV von Frankreich, 1600 Kardinal, als naher Verwandter des französischen Herrschers durch die französische Partei gewählt.

RE³ XI, S. 390.

XII, Papst 28. Sept. 1823 bis 10. Febr. 1829. Annibale della Genga, * 1760 auf Schloß la Genga bei Spoleto, Günstling ¶ Pius' VI, Nuntius in der Schweiz und in Deutschland, in der Napoleonischen Periode auf seine Abtei Monticelli zurückgezogen, 1816 durch ¶ Pius VII Kardinal und Bischof von Sinigaglia, als Feind ¶ Consalvis durch die ¶ Zelanti gegen den Wunsch der Mächte gewählt. — Ein strenger Asket und unermüdlicher Arbeiter, war L., Doktrinär ohne die nötige Sachkenntnis, auf allen Gebieten im Gegensatz zu seinem Vorgänger der Vertreter der rücksichtslosen Strenge, der scharfen Zucht, der drakonischen Justiz; er verbot den Römern den Wirtshausbesuch und verhängte über die römische Judenschaft wieder mittelalterliche Absperrungen und Zwangsmaßnahmen. Der Erfolg seiner unverständigen Maßnahmen war neben steigender Finanznot das Versanden der von Consalvi eingeleiteten Reformen. Das reaktionäre Regiment und das brutale Vorgehen gegen ¶ Carbonari und Freimaurer (¶ Italien, 5) forderte geradezu die Revolution heraus, so daß L. allverhaßt starb. — Als Herr der Kirche war L. der glückliche Fortsetzer von Consalvis Konkordatspolitik (Errichtung der Bistümer ¶ Hildesheim und ¶ Osnabrück durch Konvention mit Hannover 1824; Konkordat mit den Niederlanden; endgültige Ordnung der Oberrheinischen Kirchenprovinz 1827, ¶ Freiburg; Errichtung des Bistums ¶ Basel durch Konvention mit vier Schweizerkantonen 1828). Den Jesuiten, denen er 1824 das Collegium Romanum (¶ Römische Kollegien) zurückgab, verstattete L. bedeutenden Einfluß; verdammte er doch 1824 die ¶ Bibelgesellschaften (: I e) und den sogenannten Indifferentismus (d. h. im wesentlichen die Meinung, man könne in jeder christlichen Konfession selig werden). Das Hauptereignis seiner Regierung war das römische ¶ Jubiläumsjahr 1825, das indes nur wenige auswärtige Pilger nach Rom zog. — ¶ Papsttum: II.

RE³ XI, S 390 ff; — Wiseмann: Erinnerungen an die vier letzten Päpste, übers. von Reusch, 1870⁴.

XIII, Papst 20. Febr. 1878 bis 20. Juli 1903. Joachim Graf Pecci, * 1810 in Carpineto im südlichen Kirchenstaat aus armer Landadelsfamilie, trat 1818 in die Jesuitenschule von Viterbo, 1824 in das Collegium Romanum ein und erzwang durch eisernen Fleiß 1832 die Aufnahme in die Academica dei Nobili, womit sich ihm die diplomatische Laufbahn, das Ziel seines Ehrgeizes, auftat. Nachdem er sich als apostolischer Delegat in Benevent und Perugia ausgezeichnet, erhielt er schon 1843 die Nuntiatur in Brüssel. Hier und von hier aus auf Reisen nach London, Paris und Köln lernte er die Welt der Diplomatie und den modernen Katholizismus mit seinen Problemen kennen, war aber den Schwierigkeiten der Brüsseler Stellung doch nicht gewachsen, so daß er auf Veranlassung des neuen Ministeriums Mitte 1845 abberufen werden mußte. Seine Ernennung zum Bischof von

Perugia 1847 bedeutete das Scheitern seiner diplomatischen Laufbahn und ein langes schmerzliches Exil, zumal ihn, auch als er 1857 Kardinal geworden, ¶ Antonelli konsequent von Rom fernhielt. Erst 1877 zog ihn ¶ Pius IX als Camerlengo nach Rom, wohl durch eine Intrigue seiner Gegner, weil der die Papstwahl leitende Camerlengo nach alter Tradition von der Wahl ausgeschlossen war; sie fiel trotzdem ziemlich sofort auf ihn. — Entgegen seinem Vorgänger war er ein Mann feiner Bildung, trefflicher Stilist, lateinischer Dichter; die schwebenden Fragen, besonders die sozialen, hatte er gründlich studiert. Seine Bildung ruhte freilich durchaus auf kath.-mittelalterlicher Grundlage. Philosophie und Theologie des hl. ¶ Thomas von Aquin, in denen er die Antwort auf alle Fragen suchte, erhob er sofort 1879 zur Basis des Unterrichts der kath. Anstalten, stiftete 1880 eine Akademie des hl. Thomas, veranstaltete eine große Neuausgabe seiner Werke und feierte ihn als maßgebenden doctor ecclesiae (¶ Neuscholastik). Daneben wandte er auch dem Bibelstudium seine Fürsorge zu, empfahl es 1893 den Priestern in der Enzyklika Providentissimus, regelte 1897 Bibellesung und ¶ Bibelverbot und gründete 1902 eine besondere ¶ Bibelkommission. Für liberalste Oeffnung der päpstlichen Archive (¶ Archivwesen) und der Vatikanischen Bibliothek sind ihm die Gelehrten der ganzen Welt zu Dank verpflichtet. — Vor allem aber war L. ein politischer Papst. Dabei wie ¶ Consalvi in den Prinzipienfragen streng kirchlich, in den Methoden opportunistisch und modern. Er entsagte mit Bewußtsein der von manchen seiner Vorgänger geübten Verneinung oder Verunglimpfung der modernen Welt und des modernen Staates, erkannte den konstitutionellen Staat, ob Monarchie oder Republik, in bedeutsamen Kundgebungen prinzipiell an und suchte das in ¶ Pius' IX letzten Jahren vielfach gestörte Verhältnis zu den Staaten wieder anzuknüpfen. Sein Entgegenkommen bot ¶ Bismarck die Möglichkeit zu der aus Gründen der inneren Politik für ihn nötig gewordenen Beendigung des ¶ Kulturkampfes durch schrittweisen, bis 1891 sich hinziehenden Abbau der Kampfgesetze. Die Wiedererrichtung der preußischen ¶ Gesandtschaft beim Vatikan 1882, die Anrufung des Papstes durch Bismarck als Schiedsrichter im spanisch-deutschen Streit über die Karolinen 1885 zeigen die Veränderung der Lage, den Sieg der Kirche. Des Papstes ganze Liebe aber war Frankreich zugewandt. Hier hatte eben mit dem Rücktritt Mac Mahons 1879 das republikanische Prinzip obgesiegt, und die „Laizisierung" setzte überall ein. Die Zukunftslosigkeit des Monarchismus erkennend, forderte L. 1885 die französischen Katholiken zur Unterwerfung unter die Republik auf, gab ihnen sogar 1892 den strikten Befehl dazu, da die Form der Staatsverfassung religiös gleichgültig sei; die Folge war die Zersprengung des legitimistischen und monarchistischen Katholizismus in Frankreich. So scharfblickend L. sonst war, sein letztes Ziel war doch die Wiederherstellung der weltlichen Gewalt des Papsttums. Dem neuen Italien stand er deshalb prinzipiell ablehnend gegenüber und gestattete den Katholiken keine Teilnahme an dessen politischem Leben (nè elettori nè eletti; ¶ Italien, 6). Weil er klar erkannte, daß von Deutschland Italien gegenüber nichts zu erhoffen sei, fiel Deutschland letztlich in seiner politischen Rechnung aus. Dagegen wußten gegen allen Augenschein der französische Botschafter und die französische Partei an der Kurie in ihm den Wahn zu nähren, Frankreich werde eines Tages diesen letzten Wunsch erfüllen, und der in den letzten Jahren den Kurs immer selbständiger lenkende Staatssekretär ¶ Rampolla stand erst recht auf französischer Seite. Das war der tragische Irrtum in L.s Politik; denn Frankreich bereitete ihm zuletzt die schwersten Enttäuschungen (¶ Frankreich, 6a). — L.s Weitsichtigkeit hat sich dagegen besonders darin gezeigt, daß er die von der Kurie bisher völlig vernachlässigte soziale Frage als die zentrale Frage des modernen Volkslebens erkannte. Er hat sie in bedeutsamen Kundgebungen prinzipiell behandelt (Rerum novarum 1891 über Organisation der Arbeiterbevölkerung; Graves de communi 1901 über die christliche Demokratie und das kath.-soziale Ideal), die Rechte des Arbeiters und die Notwendigkeit des Arbeiterschutzes betont und den Klerus energisch auf soziale Betätigung, Studium der Probleme, Sammlung und Führung der Arbeiterschaft gewiesen (¶ Katholisch-Sozial, 2). Bestrebungen, die in kirchlichen Kreisen, besonders Deutschlands, längst lebendig waren, erhielten mit dieser Sanktion von höchster kirchlicher Stelle neue Kraft. — Mit all dem hat L. eine neue Epoche für das Papsttum heraufgeführt, dasselbe auf die Höhe der durch das Dogma von 1870 verkündeten Universalität erhoben und zu einer geistigen Potenz in der modernen Welt gemacht. — ¶ Papsttum: II.

Sämtliche Kundgebungen in: Acta Sanctae Sedis, Bd. X bis XXXV; — S. Leonis papae allocutiones, epistolae, constitutiones, Brügge 1878 ff; — Sämtliche Rundschreiben erlassen von unserem Hl. Vater Leo XIII, Freiburg 1881—1901; — Gute Auswahl bei Mirbt⁴, 1924, S. 471 ff. — Ueber L. vgl. RE³ XXIV, S. 9 ff; — Leop. Karl Götz: L. XIII, 1899; — Ders. in: Meister der Politik III, 1923, S. 461 ff; — Henri des Houx: Histoire de L. XIII, 1900; — Martin Spahn: L. XIII, 1905; — T. Serclaes: Le pape L. XIII, 3 Bde., 1907; — Crisp. Crispolti und Guido Aureli: La politica di L. XIII, 1912 (mit Dokumenten); — Boyer d'Agen: La jeunesse de L. XIII d'après sa correspondance inédite (1810—38), 1896; — Ders.: Msgr. Joach. Pecci 1838—46, 1910 (deutsch von Schneider, 1902); — Vgl. auch ¶ Ferratas Mémories, 1920—21. **Anrich.**

Leo, Heinrich (1799—1878), Historiker, * zu Rudolstadt, als Student Burschenschafter, seit 1828 Prof. in Halle, seit 1863 auch Mitglied des Herrenhauses. L. vertrat immer entschiedener christlich-germanische Ideale im Gegensatz zu Klassizismus und Aufklärung, politisch und kirchlich konservative Anschauungen; er hat als akademischer Lehrer auch viele Theologen wie ¶ Ahlfeld beeinflußt. 1860 nahm er an der Erfurter Konferenz von Katholiken und Protestanten teil, deren letztes Ziel eine Vereinigung beider Konfessionen war; Katholiken hofften sehr, ihn für die römische Kirche zu gewinnen.

Hauptwerke: Geschichte der italienischen Staaten, 1829 ff; Lehrbuch der Universalgeschichte, 6 Bde., (1835 ff) 1849—55²; Vorlesungen über die Geschichte des deutschen Volkes und Reiches, 1854 ff. — Streitschriften: Die Hegelingen, 1838; Signatura temporis, 1849. — Ueber L. vgl. B. Krägelin: H. L. I, 1908; — Wilh. Herbst: DEBI III, 1878, S. 599 ff; — Joh. Naumann: ZThK 1911, S. 66 ff. — Seine Jugend hat L. selbst beschrieben: Meine Jugendzeit, 1880. — Ueber seine Stellung zur Erfurter Konferenz vgl. E. Salzer in: Allgem. Konservat. Monatsschr., Jan. 1911. — Briefe von L. gab Bonwetsch heraus (NGW 1917/18). **Mulert.**

Leon, Johann († 1597), evg. Erbauungsschriftsteller und Liederdichter, * in Ohrdruf bei Gotha, zuerst Feldprediger, dann Pfarrer in Königsee (Schwarzburg), später zu Großen-Möllnhausen (Großmölsen?), seit 1574 zu Wölfis bei Gotha. In seinem „Trostbüchlein" 1589 finden sich u. a. die Sterbe-

lieder, die in neueren Gesangbüchern seinen Namen tragen: „Ich hab mein Sach Gott heimgestellt" und „Ich hab mich Gott ergeben". Das erste der beiden, ein gewaltiger „Totentanz" von ungeheurer Wirkung, wurde vielfach, aber ohne sichtlichen Grund, dem Straßburger lutherischen Theologen Johann ¶ Pappus zugeschrieben. Heinrich ¶ Schütz hat das Lied mit seiner ernsten alten Melodie in seinen „Kleinen geistlichen Konzerten" in erschütternder Weise bearbeitet.

E. E. Koch II³, S. 256 ff; — ADB 18, S. 298 f; — W. Nelle: Schlüssel zum evg. Gesangbuch für Rheinland und Westfalen, 1924³, S. 277 f. **Lueken.**

Leonardo da Vinci (1452—1519), Schüler und Gehilfe des Andrea del Verrocchio, hauptsächlich tätig in Florenz und Mailand, seit 1516 in Frankreich am Hofe Franz' I. Eines der vielseitigsten Genies auf künstlerischen, technischen und wissenschaftlichen Gebieten, hat er sich in den bildenden Künsten als Maler, Bildhauer und Architekt betätigt, wenn vieles auch über Entwürfe nicht hinausgekommen ist. Der Brief, in dem er dem Herzog Lodovico von Mailand seine Dienste anbietet und alle die Fertigkeiten, über die er verfügt, aufzählt, ist ein beredtes Zeugnis für das optimistische Weltgefühl und den Kraftstrom von Energie in der ¶ Renaissance. In den darstellenden Künsten hat er nach der formalen wie nach der seelischen Seite neue Bezirke erschlossen und bahnbrechend für die Hochrenaissance gewirkt. Auf dem Gebiete der Malerei leistete er mit seiner Art, Massen nach gesetzlichen Verhältnissen zu gliedern, Teile einer Anlage miteinander zu verknüpfen, das eine dem andern über- und unterzuordnen, Einheit in der Mannigfaltigkeit herzustellen, für die Kunst der Komposition Außerordentliches. Dabei erlag er nicht einem klassizistischen Formalismus, sondern das Formale ist von innen heraus mit geistigem Leben erfüllt. Mit feinster Empfindung verleiht er jeder Form eine höchst sensible Ausdrucksfähigkeit. Das Idyllische, Heitere, Romantische, wie es sich in der „Madonna in der Felsgrotte" und „Anna selbdritt" offenbart, lag ihm ebenso wie dramatische Bewegtheit großen Stils, die im „Abendmahl" (¶ Christusbilder, 2 d) und in der „Schlacht von Anghiari" das treibende Element für die Erfindung bildet, wo die Handlung jedesmal auf einen höchsten Spannungsmoment konzentriert ist. Ein Ueberblick über seine Werke läßt erkennen, wie er das Leidenschaftliche in gleichem Maße wie das Zarte beherrscht. Eine seiner Bemühungen ging darum, das Bewegte auch in plastischen Werken zu verwirklichen. Entwürfe zu seinen Reiterdenkmälern zeigen das Pferd in sich aufbäumender Haltung, Roß und Reiter von einem einheitlichen Bewegungsstrom durchflutet. Die kürzlich entdeckte wundervolle Bronzegruppe eines nackten Kriegers auf springendem Roß im Budapester Museum gibt eine Vorstellung von seiner Fähigkeit, Beobachtungen momentaner Bewegtheit in plastische Werte umzusetzen und einem hohen Stil anzupassen. In Zeichnungen hat er, um Bewegtes in seiner Rapidität zu erfassen und Entwürfe im Sturm der Eingebung zu Papier zu bringen, eine impressionistische Technik angewandt, die der behutsamen, starr linearen und konturierenden Zeichenweise des Quattrocento gegenüber einen neuen Weg beschreitet. Daneben gehen sehr sorgfältige, mit feinsten Abstufungen durchgearbeitete Blätter einher. Für die Malerei sowohl wie für die Zeichnung hat er das Helldunkel eingeführt, das er selbst als „die höchste Ehre der Wissenschaft der Malerei" bezeichnete, und damit malerische und seelische Ausdrucksmöglichkeiten von größter Feinheit und Schmiegsamkeit gewonnen. Er verwandte es als ein Mittel, der beseelten Sinnlichkeit seiner Auffassung Gestalt zu verleihen und das Materielle bis zu einem gewissen Grade zu entmaterialisieren. Mit seinem Sfumato (Maltechnik, die Farben und Conturen ineinanderfließen läßt) wirkte er epochemachend und nach verschiedenen Richtungen auf die folgende Zeit. Auch das Porträt wurde dadurch und durch seine Gabe empfindungsvoller Vergeistigung auf eine andere Stufe gerückt, wie es sein einzig gesichertes Werk auf diesem Gebiete, die „Gioconda", bekundet. Wirklichkeit und Phantasie sind zu einem Traumbild versponnen, in dem die Sensitivität weiblichen Wesens, die abgeklärte Versunkenheit in einen seligen Moment einen unvergleichlichen Ausdruck fand. Die edelgeformten, in die Beseelung des Ganzen einbezogenen Hände sind eines der höchsten Zeugnisse für sein Vermögen, sich in die Schönheit des Baues und der Oberfläche menschlicher Gliedmaßen einzufühlen. Hier wie bei der „Madonna in der Felsgrotte" und der „Anna selbdritt" läßt sich auch sein Bestreben verfolgen, Figürliches mit einer romantischen Phantasielandschaft in einer Stimmungseinheit zusammenzufassen. War L. gewiß keine streng kirchliche Natur, so fehlte ihm doch nicht der Sinn für religiöse Werte. Frühwerke, wie die „Anbetung der Könige" (Uffizien), nebst einer sie vorbereitenden Kompositionsskizze (Louvre) und „der hl. Hieronymus" (Vatikan) enthalten eine Reihe neuartig und tief empfundener Andachts- und Devotionstypen; bei einzelnen Gestalten äußert sich die Glaubensinbrunst in hingebender Ekstatik. Wie man zu seiner Zeit diese Seite seiner Kunst schätzte, geht aus dem Verlangen der Isabella von Este hervor, von ihm ein Madonnenbildchen zu besitzen „devoto e dolce", wie es seine Gewohnheit sei. Ist seine Entwicklung auch nur aus wenigen eigenhändigen und schlecht erhaltenen Werken zu beurteilen, so scheint es doch, als ob im Laufe seines Lebens das „devoto" hinter dem „dolce" zurücktrat. Eine bis zur Süßigkeit gehende weiche Anmut schimmert noch durch die Ruine der späten Halbfigur des „Johannesknaben" im Louvre. Bei aller Versenkung in die Natur und dem rastlosen Bemühen mit Auge und mit Technik zu ihrer Beherrschung zu gelangen, war es L. in seiner Kunst niemals um eine Nachahmung der Wirklichkeit zu tun, sondern es kam ihm, wie er sagt, darauf an, „daß die Dinge die meiste Anmut haben". — Ebenso wie durch seine Werke hat er durch seine kunsttheoretischen Schriften gewirkt, unter denen das „Buch von der Malerei" die größte Schätzung genoß und noch heute wertvolle Anregungen bietet. — ¶ Malerei: II B.

Woldemar von Seidlitz: L. d. V., der Wendepunkt der Renaissance, 2 Bde., 1909; — Edmund Hildebrandt: L. d. V., der Künstler und das Werk, 1927; — Oswald Sirén: L. d. V., 3 Bde., Paris 1928. **Weisbach.**

Leonhard (auch Lienhard), der Heilige, nach der im 11. Jhd. entstandenen Vita (MG SS rer. Merow. III, S. 394 ff) ein fränkischer Edelmann am Hof des Königs Chlodwig I, von ¶ Remigius getauft, wurde Mönch und Missionar in Aquitanien, gründete das Kloster Noblac bei Limoges, als dessen Abt er um 559 starb. Seit dem Hochmittelalter ist L. der meistverehrte Heilige Bayerns („der altbayerische Herrgott"); seinen Kult brachten vermutlich fränkische Glaubensboten nach Süddeutschland, auch die Zisterzienser sorgten für seine Verbreitung. Wahrscheinlich wurde L. deshalb beim Volk so allgemein beliebt, weil in seinem Kult uralte Reste eines bäuerlichen Naturdienstes weiterleben, nicht zuletzt auch wegen der vielen Patronate, die man aus seiner Legende ableitete: L. hilft den Gebärenden, Gefan-

genen, Geisteskranken; insonderheit ist er Viehpatron und Wettermacher. An seinem Festtag (6. Nov.) finden noch heute in Süddeutschland die Leonhardi-Umritte zum Schutz der Felder statt. L.s Attribut ist die Kette; Berge von eisernen Votivgaben finden sich in den ihm geweihten Kirchen und Kapellen, oft zu langen Ketten zusammengereiht, die das Gotteshaus umspannen.

KHL II, Sp. 629 (mit Literatur); — Künstle, S. 402 ff; — R. Andree: Votiv- und Weihegaben des kath. Volkes in Süddeutschland, 1904, S. 39 ff. 100 ff. **Rühle.**

Leontijew, Konstantin Nikolajewitsch (1831—91). 1863—70 Konsul in der Türkei, gab L. 1870, nach seiner Umkehr zur Orthodoxie, den Dienst auf, lebte 1870/71 auf dem Berge Athos. Hierauf im offiziellen Pressedienst tätig, auch in Warschau (1880), dann Zensor in Moskau. 1887 zieht er sich ins Kloster Optina Gustynja zurück, ward heimlich Mönch und starb im Troizko-Sergejewskischen Kloster bei Moskau. — L. bejaht ohne jede Einschränkung die russische Orthodoxie als griechische Kirchlichkeit — als Byzantinismus. Slawophilentum und Panslawismus lehnt er ab. Byzantinismus ist für ihn religiös das wahre Christentum, politisch Autokratie und Aristokratismus, moralisch absolute Verneinung des irdischen Glücks und des ganzen Lebens. Religion läßt er nur als Mystik gelten, ist aber selber Scholastiker, Realist und Nihilist. Er hält sich an die sichtbare Kirche, klammert sich an den Kultus: Die Liebe zur Menschheit ist unchristlich, ist Menschenvergötterung. Die Furcht ist Grundlage der wahren Religion. Wir müssen an Gott „gewaltsam" glauben. Die Anerkennung Gottes als Gottes der Liebe ist Lüge. L. verneint eine von der Furcht des Herrn unabhängige Sittlichkeit. Die absolutistische Alleinherrschaft ist der einzig wahre christliche Staat, der Autokrat als irdischer Herrscher das Abbild des „liebelosen" Gottes. Was der Zar tut, ist gut. Gewaltsamkeit ist nötig: Politik ist nicht Ethik. Rußland taugt nur soweit, als es byzantinisch ist: Alles Europäische muß beseitigt, mit allen Kräften gegen die Volksbildung angekämpft werden. Seine Geschichtsphilosophie, gemischt aus biologischen und sozial-historischen Elementen, ist primitiv: die Völker erleben Kindheit, Mannesalter und Greisenhaftigkeit. Europa wird nach der Aufklärung und der französischen Revolution auf natürliche Weise zugrunde gehen. — L., dessen Einfluß heute ständig wächst, ist der paradoxeste aller russischen Denker, wichtig als Beispiel für die widersprechenden Möglichkeiten der russischen Geistigkeit. Er zeigt den russischen Nihilismus von der anderen Seite.

L.s Aufsätze aus den Jahren 1873—83 in 2 Bänden (russisch) erschienen 1885; 1879 „Vater Clemens Zederholm". — Ueber L. vgl. N. Berdjajeff: K. L. Skizze aus der Geschichte des russischen religiösen Gedankens, Paris 1926 (Hauptwerk, noch unübersetzt). — Aus der deutschen Literatur vgl. Masaryk: Rußland und Europa, 1913, Bd. 2; — Ausgewählte Schriften von L. in „Oestliches Christentum", hrsg. von H. Ehrenberg, 1923. **Nötzel.**

Leontius von Byzanz (etwa 475—543), so wahrscheinlich nach seinem Geburtsort genannt, ursprünglich Nestorianer, später ihr Gegner, der bedeutendste Theologe des 6. Jhd.s, ein Hauptgegner der Monophysiten und Tritheiten, Vorkämpfer für das Chalcedonense und der erste Scholastiker der griechischen Kirche. Er führte die aristotelischen Begriffsbestimmungen in die Theologie ein (¶ Aristotelismus, 3 a) und lehrte eine enhypostatische Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in Christus, wodurch eine Ausdeutung des Chalcedonense im Sinne ¶ Cyrills ermöglicht wurde. Auch schloß er sich den skythischen Mönchen an, die 519 in Konstantinopel und Rom für die sogenannte theopaschitische Formel („ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί") wirkten. L. stand führend in den kirchlichen Kämpfen seiner Zeit und beeinflußte den Kaiser ¶ Justinian in seiner theologischen Stellungnahme (¶ Christologie: II, 3 c). In reiferen Jahren siedelte er in die Laura des hl. Sabas bei Jerusalem über.

Werke: 3 Bde. gegen die Nestorianer und Eutychianer; gegen die Monophysiten: Epilysis = „Widerlegung der von Severus vorgebrachten Argumente"; „Dreißig Sätze gegen Severus"; „Gegen die Fälschungen der Apollinaristen". Inhaltlich geht auf ihn auch eine Schrift De sectis zurück, die erst nach seinem Tode zusammengestellt ist. — Werke in MSG 86, S. 1185—2100. — Ueber L. vgl. F. Loofs: L. v. B., 1887; — RE³ XI, S. 394 ff; XXIV, S. 15; — J. P. Junglas: L. v. B., Studien zu seinen Schriften, 1908; — K. Krumbacher: Geschichte der byzant. Literatur, 1897², S. 54 ff; — H. Eibl: Augustin und die Patristik, 1923, S. 407 ff. **† Schwarzlose.**

Leontopolis, Name mehrerer hellenistischer Städte, besonders einer nördlich von Memphis im Gebiet von Heliopolis in Aegypten gelegenen Stadt, die von etwa 160 v. Chr. bis etwa 73 n. Chr. einen jüdischen Tempel besaß (¶ Diaspora: I, 2). Der Hohepriestersohn Onias IV hatte ihn gegründet. In Jerusalem hat man diesen Kultus nicht voll anerkannt.

Schürer III, 1909⁴, S. 144 ff. **Fiebig.**

Lépicier, Alexis Henri, kath. Theologe, * zu Vaucouleurs 28. Febr. 1863, Servit, Professor der Dogmatik in Rom, an der Kurie tätig, 1924 Bischof von Tarsus i. p. i., 1927 Kardinal, Nichtkatholiken bekannt dadurch, daß er in seinem Buche De stabilitate et progressu dogmatis (1910²) die mittelalterliche Intoleranz gegen Ketzer festhält.

Vf. außerdem u. a.: Institutiones theologicae dogmaticae (vgl. Pohle, Theol. Revue 1903); Del miracolo, 1897; Tractatus de angelis, 1909; Immaculata deipara, 1905, deutsch: Maria, die unbefleckte Gottesmutter und Miterlöserin des Menschengeschlechts, 1909. **Mulert.**

Lepsius, 1. Johannes (1858—1926), evg. Theologe, * zu Berlin als Sohn von 2, 1884 Hilfsprediger in Jerusalem, 1887 Pfarrer in Friesdorf am Harz, trat in Wort und Schrift für die verfolgten Christen Armeniens ein. Als ihm ein halbjähriger Urlaub zum Dienst an der armenischen Sache verweigert wurde, legte er 1897 sein Pfarramt nieder und siedelte nach Berlin über, wurde Direktor der Deutschen ¶ Orient-Mission (bis 1926). Theologisch steht L. der ¶ Gemeinschaftsbewegung nahe, hat jedoch von dieser Seite auch Widerspruch gegen seine textkritische Arbeit erfahren.

Vf. u. a.: J. H. Lambert. Darstellung seiner kosmologischen und philosophischen Leistungen, 1881; Armenien und Europa, eine Anklageschrift, 1896 (auch englisch und französisch); Reden und Abhandlungen, 1902 ff (daraus separat: Harnacks Wesen des Christentums, 1903⁴); Ein Totentanz, 1906²; Das Leben Jesu, 2 Bde., 1917/18 („an der Grenze zwischen Dichtung, Wissenschaft und Erbauungsliteratur" stehend; ¶ Christusdichtung, 4 e). — L. gab heraus: Das Reich Christi (seit 1898); Der christliche Orient (1900—17); Der Orient (seit 1919); Ex oriente lux, Jahrbuch der Orientmission (seit 1903). — Ueber L. vgl. J. L. zum Gedächtnis, 1926.

2. Richard (1810—84), hochbedeutender Aegyptologe, * zu Naumburg, trieb zunächst vergleichende Sprachstudien, bis er sich während eines Studienaufenthalts in Rom 1836 endgültig für ägyptische Altertumskunde entschied. 1842—45 leitete L. die preußische Expedition, die ganz Aegypten bis zum Sudan und zur Sinaihalbinsel durchforschte (¶ Ausgrabungen: I, 1). Die Ergebnisse wurden in dem

Monumentalwerk „Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien“ (12 Bde., 1849—59) niedergelegt; mit diesem standard work ist L. der eigentliche Begründer der Aegyptologie als wissenschaftlicher Disziplin geworden. 1846 wurde L. Professor an der Universität Berlin, 1858 Direktor des Aegyptischen Museums.

Bf. u. a.: Auswahl der wichtigsten Urkunden des ägyptischen Altertums, 1842; Das Totenbuch der Aegypter, 1842; Chronologie der Aegypter, 1849; Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai, 1852; Königsbuch der alten Aegypter, 1858; Das bilingue Dekret von Kanopus, 1867; Nubische Grammatik, 1880. — Ueber L. vgl. G. Ebers: R. L. Ein Lebensbild, 1885. **Rühle.**

Le Quien, Michel (1661—1733), kath. Historiker und Theologe, * in Boulogne-sur-Mer, seit 1681 Dominikaner, zuletzt Bibliothekar von St. Honoré in Paris.

Bf. u. a.: La défense du texte hebreu et de la version vulgate, 1690; ferner die grundlegende Ausgabe der Opera S. Joannis Damasceni mit lateinischer Uebersetzung und gelehrten Abhandlungen, 1712 (= MSG 94—96); Panoplia contra schisma Graecorum, 1718. Sein Hauptwerk, an dem er seit 1722 arbeitete, der Oriens Christianus, in Quattuor Patriarchatus digestus, 3 Bde., 1740 ist in manchen Partien heute noch nicht überholt. — Ueber L. vgl. J. Quétif und J. Echard: Scriptores ordinis Praedicatorum, 1719—21, Bd. II, S. 808 ff; — RE³ XI, S. 399 f; — HN IV, 1910³, S. 1157 ff. **Zscharnack.**

Lerchheimer, Augustin, Pseudonym für Hermann Witekind (eigentlich Wilcken; 1522 bis 1603), stammte aus Westfalen; während seiner Wittenberger Studienzeit Anhänger und Freund ¶ Melanchthons, auf dessen Empfehlung Rektor der Lateinschule in Riga, seit 1561 Lehrer für Griechisch an der Universität Heidelberg, in den konfessionellen Kämpfen unter Ludwig VI (¶ Heidelberg, 2) zeitweise seines Amtes enthoben, 1584 als Professor für Mathematik zurückgerufen. L. lebt in der Geschichte als einer der ersten energischen Bekämpfer von Aberglauben und Hexenglauben (sein Buch „Christlich bedencken und Erinnerung von Zauberey“ erschien erstmalig 1585).

Neuausgabe der Bedenken in der zuletzt durch L. besorgten Fassung (1597) von A. Birlinger und C. Binz, 1888 (mit biographischer Einleitung); — ADB XLIII, S. 554 ff. **Rühle.**

Lerinum (Lérins, heute St. Honorat), Insel an der Provence, auf der ¶ Honoratus von Arles zu Anfang des 5. Jhd.s ein Cönobiten- und Anachoretenleben nach ägyptischer Art (¶ Mönchtum: II) begründet, dessen Schule auf Bildung und Erziehung der benachbarten Festlandskirche recht fördernd einwirkt (¶ Cäsarius und ¶ Hilarius von Arles) und einem weiteren Kreise bis zu den ¶ Angelsachsen und nach ¶ Irland hin vorbildlich wird. Innerem Verfall steuert man im 7. Jhd. durch Einführung der Benediktinerregel, im 10. Jhd. durch Verbindung mit ¶ Cluni, im 16. Jhd. durch Anschluß an die benediktinische Reformbewegung; 1788 aufgehoben.

Chevalier TB, Sp. 1664 f; dazu RBd 4, 1887, S. 180 ff; — KL² VII, Sp. 1828 ff; — RE³ XI, S. 400 ff; — KHL II, Sp. 634 f; — CathEnc IX, S. 188 ff; — H. Moris und C. Blanc: Cartulaire de l'abbaye de Lérins, 2 Bde., 1884/1905; — L. H. Labande: Bullaire de l'abbaye de Lérins (Annales de la Société des lettres des Alpes Maritimes 24, 1922/23, S. 115 ff; dazu R. Latouche: Moyen Age 26, 1924/25, S. 107 ff); — H. Moris: L'abbaye de Lérins, 1909. **Klaskamp.**

Le Roy, Edouard, * zu Paris 1870, Professor der Mathematik am Lyzeum in Versailles, mit seinem Lehrer M. ¶ Blondel einer der Hauptvertreter des französischen ¶ Reformkatholizismus. Seine Schrift „Sur le dogme“ gab den Anlaß zum Einschreiten des Erzbischofs Richard von Paris (1907) und der Kurie gegen die ganze Bewegung. — In der Wirklichkeitserfassung über ¶ Bergson, Duhem und H. Poincaré hinausgehend, vertritt L. einen radikalen Neo-¶ Positivismus. Die Gesetze und Theorien, ja auch die Tatsachen der Wissenschaft sind nichts weiter als Zerstückelungen und damit Entstellungen der amorphen Materie des Gegebenen. Sie sind Zeugnisse unseres eigenen Lebensrhythmus, der Priorität des „Handelns“, und haben damit nur technisch-praktischen Wert. Auch das Dogma hat lediglich den Sinn einer Regel praktischen Verhaltens. So verbindet sich bei L. der extremste Neo-Positivismus mit moralischem Dogmatismus auf dem Hintergrund scholastischer Theologie.

Werke: Science et philosophie, 1899—1900; Un positivisme nouveau, 1900; Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie, 1901 (alle in Revue de métaphysique et de morale); Le miracle (Annales de philosophie chrétienne, 1906); Le problème de Dieu (Revue de métaphysique et de morale, 1907); Dogme et critique, 1907. **Paira.**

Leroy-Beaulieu, Anatole, Nationalökonom (1842—1912), * in Lisieux (Dep. Calvados), 1881 Professor der Geschichte an der Ecole libre des sciences politiques, 1884 Mitglied der Académie des sciences morales. L. gehörte mit ¶ Brunetière u. a. zu den kath. Intellektuellen, die sich vergebens bemühten, den Papst zur Annahme des Trennungsgesetzes und Gestattung der kath. Kultvereine (¶ Frankreich, 6 a) zu bewegen.

Bf. u. a.: Les catholiques libéraux, 1885; L'Eglise et le libéralisme de 1830 à nos jours, 1885; L'empire des Tsars et les Russes, 1889 (deutsch 1890); Le Révolution et le libéralisme, 1896; La papauté, le socialisme et la démocratie, 1892; Les Juifs et l'antisémitisme, 1893 (deutsch 1893); Les doctrines de haine, 1902; Les congrégations religieuses et l'expansion de la France, 1903; Christianisme et Démocratie, 1905; Christianisme et Socialisme, 1905. **Lachenmann.**

Lesepult (lectorile, in den Bezeichnungen analogium, lectorium, pulpitum vielfach mit Ambon, ¶ Kanzel und ¶ Lettner verwechselt) ist entweder das Pultbrett an der Ambo-, Kanzel- und Lettnerbrüstung oder aber selbständiges, sowohl feststehendes als bewegliches, Gerät in Holz, Stein und Metall (Bronze, Eisen). Letzterer Art ordnet der Bauriß von St. Gallen 820 hinter dem gegen das Mittelschiff vorgerückten kreisrunden Ambon an der östlichen Chorschranke zwei „analogia ad legendum in nocte“ an. Gegenüber den in der Regel gleich den Kanzelpulten mit einem Tuch bedeckten Altar-L.en, welche meist zum Uebertragen von der einen auf die andere Seite des Altares eingerichtet sind, sind durch Größe und Ausstattung ausgezeichnet die im Chor der kath. Kirchen stehenden, einseitig oder mehrseitig in Mannshöhe mit (nicht selten verstellbarer) Pultplatte auf Ständer (meist mit kastenförmigem Unterbau) versehenen L.e, welche die schweren Meßbücher zu tragen haben. Der dem L. im hohen Mittelalter mit Vorliebe als Pultträger gegebene Adler wird auf den Evangelisten Johannes (¶ Sinnbilder) oder auf Hos 8_1 und Ps 17_{11} bezogen. An seiner Stelle erscheint vergleichsweise selten ein anderes Motiv (so Simson, der den Rachen des Löwen zerreißt, in Maria Laach am ehemaligen Lettner) und zuweilen als Buchhalter ein Subdiakon. Relief- und Intarsiaschmuck haben namentlich in Italien zur Zeit der Hochrenaissance das freistehende L. zum Kunstwerk gemacht (¶ Kunstgewerbe, 3 a). — L.e gehören auch zur Einrichtung in Kapitel- und Speisesälen der Klöster. — In evg. Kirchen alter und neuer Zeit ist das feststehende L. öfter neben der Kanzel vorgesehen für die biblischen Lektionen.

B. Kleinschmidt O. F. M.: Geschichte der christlichen Kunst, (1910) 1926², S. 487 ff; — H. Otte-E. Wernicke: Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie, 1883⁵, I, S. 301 f; — H. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer, 1905, S. 291 f; — R. Forrer: Mittelalterliche L.e (Zeitschrift für Bücherfreunde 6, 1902/03, S. 453 ff); — K. Atz: Die kirchl. Kunst in Wort und Bild ⁴ o. J., S. 484 f; — J. Weingartner: Das kirchliche Kunstgewerbe der Neuzeit, 1926, S. 418 ff. **Stuhlfauth.**

Leser (Läsare), durch die schwierigen kirchlichen Verhältnisse Nordschwedens (in Nord- und Westerbotten Kirchengemeinden von über 10 qkm Größe) hervorgerufene Privaterbauungsgemeinschaft. 1. Altleser, auf pietistische Einflüsse zurückgehend, trotz des Konventikelplakats vom 12. Januar 1726 sich behauptend, lasen die Bibel, Luthers Schriften, Joh. ¶ Arndts „Wahres Christentum", ¶ Scrivers „Seelenschatz", standen den ¶ Adiaphora (auch Tanz, Genuß geistiger Getränke) durchaus frei gegenüber. — 2. Neuleser: Neuerungen auf liturgischem Gebiet (Einführung des neuen Katechismus 1810, des liturgischen Handbuchs 1811, des ¶ Wallin'schen Gesangbuchs 1819, Abschaffung des Exorzismus bei der Taufe) und der neologische Moralismus erzeugten in Norrland Argwohn gegen die Staatskirche und ihre Pastoren. Man eiferte gegen die damals vielgelesene Postille von Tollesson, die „ohne des Gesetzes Werke" nicht genug betone. In Pitea entstanden, griff die Bewegung auch nach Lulea (trotz scharfer Polizeistrafen) und nach Skellefteå über. Führer waren Anders Larsson (der Brüdergemeinde geneigt), Gerhard Gerhardsson (von ¶ Schartau beeinflußt) und Johann Riström (zuletzt Baptist). Scharfe Opposition gegen die pharisäischen Altleser und die „neuen Bücher". Riström, von C. O. ¶ Rosenius bekämpft, begann 1848 mit dem „Auszug aus Babel" und der Bildung von Gemeinden. Verständige Maßnahmen der Regierung (Aufhebung des Konventikelplakats 1858), der Evangelisationseifer der jüngeren Pastorengeneration und gemeinsame Opposition gegen P. ¶ Waldenström gewannen die gemäßigten Elemente, die sich mit den Altlesern um 1870 vereinigten und jetzt kirchenfreundlich sind, während die (allmählich aussterbenden) Rispömianer noch in der Opposition verharren. — ¶ Schweden.

C. A. Cornelius: Svenska kyrkans historia efter Reformationen II, 1887; — Carl Edquist: Läseriet i Skellefteåbygden under 1800-talet, 1917 (mit weiterer Literatur). **Stocks.**

Le Seur, Paul, evg. Theologe, * 18. Juli 1877 in Berlin, 1904 Hilfsprediger in der Stadt Posen, 1905—25 Inspektor der Berliner Stadtmission, während des Krieges Garnisonpfarrer in Brüssel, 1925 Leiter des Hainsteinwerkes in Eisenach; ist bestrebt, sowohl die sozialen, als auch die ökumenischen Gedanken der nt.lichen Botschaft zu leben und zu lehren, ist 1. Vorsitzender der Sozialen Arbeitsgemeinschaft evg. Männer und Frauen Thüringens.

Vf. u. a. „Herrscher, herrsche", Rufe und Skizzen, (1911) 1924² (19. Tausend); Die Meisterfrage beim Aufbau der evg. Kirche, 1925²; Die Anklage gegen die Christen, 1925; D. Ad. Stöcker: Ein Gedenken und ein Ruf, 1928. — Hrsg. seit 1913: „Der Hochweg", Monatsblatt für Leben und Wirken. **Glane.**

Leslau oder Leßlau (polnisch Włocławek), Bischofssitz in der Landschaft Kujavien, am linken Ufer der Weichsel oberhalb von Thorn. Gründungsjahr unbekannt; die Grenzen wurden von Papst Eugen III 1148 bestätigt. Dadurch kam das Archidiakonat (Ost-)¶ Pommerellen zu L. 1159 (?) wurde der Bischofssitz von Kruschwitz nach L. verlegt. Zur Zeit des Deutschen Ordens viele Grenzstreitigkeiten mit den Rittern. Im 17. Jhd. gehörten in preußischen Landen zu L. die Dekanate Danzig, Dirschau, Schwetz, Lauenburg, Putzig, Mirchau, Stargard, Mewe, Neuenburg, Bütow und Kleines (Danziger) Werder. 1827 gab L. das ganze Archidiakonat Pommerellen an das Bistum ¶ Kulm ab und behielt nur Stücke von Russisch-Polen.

Freytag in: Altpreuß. Monatsschrift 41, 1904; — Monumenta historica dioecesis Wladislaviensis, 1880 ff. † **Schwandt.**

Leslie, Charles (1650—1722), englischer Theologe, * in Dublin. L. ist nicht nur als antideistischer Apologet (Verteidigung der biblischen Wunder und Weissagungen) hervorgetreten, sondern auch als Gegner Wilhelms von Oranien (¶ England, 3 c) und der latitudinaristischen Theologen in dessen Umgebung wie G. ¶ Burnet und ¶ Tillotson.

Vf. u. a.: A short and easy Method with the Deists, 1697 (dazu Vindication, 1710); The Charge of Sozinianism against Tillotson considered, 1695; Gesammelte Theological Works, 1721. — Vgl. DNB 33, S. 77 ff; — Lebensbeschreibung von R. J. Leslie, 1885. **Zscharnack.**

Leß, Gottfried (1736—97), evg. Theologe, * in Konitz (Westpreußen), 1761 Professor am akademischen Gymnasium in Danzig, 1763 ao. Prof., 1765 ord. Prof. in Göttingen; seit 1791 Generalsuperintendent und Hofprediger in Hannover. — Als Theologe kein ausgeprägter Charakter, Supranaturalist, aber zu Konzessionen geneigt. Seine Unsicherheit gegenüber den pietistischen und rationalistischen Bewegungen verscherzte ihm frühzeitig den Einfluß auf die akademische Jugend.

Apologetisches Hauptwerk: Beweis der Wahrheit der christlichen Religion, (1768) 1785⁶; Christliche Religionstheorie fürs gemeine Leben, (1779) 1789²; Handbuch der christlichen Moral und allgemeine Lebenstheologie, 1777. — Ueber L. vgl. W. Gaß: Geschichte der protestantischen Dogmatik IV, 1867, S. 170 ff; — RE³ XI, S. 404 ff. **Langner.**

Lessing, 1. Gotthold Ephraim (1729—81), war nicht von Beruf Theologe wie ¶ Herder, hat aber im Unterschied von ¶ Goethe und ¶ Schiller seine religiösen Anschauungen in kritischer Auseinandersetzung mit der Theologie seiner Zeit gebildet. Im Kampf mit der Theologie ist L. unfreiwillig ein „theologischer" Denker, Schriftsteller und Dichter geworden; seine geniale Kritik war schöpferisch auch auf diesem Gebiet.

Sein Lebensgang hat ihn in rascher Folge mit den mannigfaltigen allgemein-geistigen religiösen und theologischen Strömungen des Jahrhunderts der ¶ Aufklärung in enge Berührung gebracht: das Elternhaus in Kamenz, die Fürstenschule in Meißen und die Wittenberger Studienzeit (1751/52) mit der lutherischen Orthodoxie, deren konsequenter Ausprägung er zeitlebens eine pietätvolle Achtung entgegenbringt, das seiner Heimat so nahe Herrnhut mit dem Pietismus, dessen praktisches Laien- und Gefühlschristentum er gegen alle theologische Kritik verteidigt („Gedanken über die Herrnhuter", 1750), die Leipziger Studienzeit (1746—48) und die Berliner Jahre (1748—60) mit der Aufklärung, mit der Neologie und der Popularphilosophie seiner Freunde F. ¶ Nicolai und M. ¶ Mendelssohn. In Breslau (1760—65) studiert L. neben den Kirchenvätern ¶ Spinoza und auch schon den neu entdeckten originalen ¶ Leibniz; die wichtigen Hamburger Jahre bringen die folgenschwere Bekanntschaft mit dem radikalen Rationalismus des ¶ Reimarus, dazu die Verbindung mit den Freimaurern (¶ Freimaurerei, 1), welche L. freilich bald wieder gelöst hat.

Die theologische Schriftstellerei L.s fällt vorwiegend in das letzte Jahrzehnt in Wolfen-

büttel (1770—81). Dem Streit um die „Fragmente eines Ungenannten", welche L. 1774, 1777 und 1778 aus des Reimarus hinterlassener Handschrift „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" mit eigenen „Gegensätzen" („Maulkörben") herausgab, verdanken wir unmittelbar die berühmten theologischen Streitschriften L.s, die „Antigoeze", „Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft" (1777), „Das Testament Johannis" (1777), „Eine Duplik" (1778), „Eine Parabel" (1778), „Axiomata" (1778) u. a., mittelbar die zwei bedeutsamsten „theologischen" Werke L.s, „Die Erziehung des Menschengeschlechts" (erste Hälfte 1777, L.s Verfasserschaft ist neuerdings wieder zugunsten der Albr. Thaers angefochten worden; vollständig 1780) und das dramatische Lehrgedicht „Nathan der Weise" (1779). Diese Schriften haben dank ihrer klassischen Schönheit und ihrem glänzenden Witz besonders auf die Laientheologie der deutschen Gebildeten bis zur Gegenwart einen bestimmenden Einfluß ausgeübt. L. ist einer der Väter des sogenannten ¶ Neuprotestantismus geworden. Daß L. so häufig mißverstanden wurde, bald als Apologet der christlichen Offenbarung bald als Aufklärer im Sinne des Reimarus, hat seinen Grund zum Teil in seiner eigentümlichen „Schreibart". Seine kritischen Gedanken zu den theologischen Fragen der Zeit erscheinen ihm selbst so neu und kühn, die Orthodoxie wie die Aufklärung seiner Zeit noch so unreif, daß er mit seinem feinen pädagogischen Takt die von ihm erkannten Wahrheiten nur schrittweise „offenbaren" kann. So ist vieles, was er geschrieben, nur antithetisch und hypothetisch, von einem angenommenen Standpunkt aus „γυμναστικῶς nicht δογματικῶς" gemeint. — In der Tat hat L. einen neuen Standpunkt über den streitenden Parteien, auch über dem faulen Kompromiß der neumodischen Theologie gefunden und in mehrfacher Hinsicht neue Wege gewiesen: a) Dem Streit um die Wahrheit der christlichen Religion, den ¶ Goeze wie ¶ Reimarus als den Kampf um die ¶ Inspiration der Bibel und um die Wunder und Weissagungen der Offenbarungsgeschichte ausfochten, gab L. eine neue Wendung durch seine prinzipielle Unterscheidung und Entgegensetzung von Bibel und Christentum, von Glaube und Geschichte: „Die Bibel ist nicht die Religion" ... „Folglich sind Einwürfe gegen die Bibel nicht auch Einwürfe gegen die Religion" („Axiomata"). „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" („Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft"). Der Glaube bedarf keiner Begründung; er besitzt die Evidenz der inneren Erfahrung. Damit ist die Bahn freigemacht für die historische Kritik. — b) Der historisch-kritischen Forschung gibt L. gleichzeitig mit ¶ Semler (¶ Bibel: IIB, 3c) einen bedeutsamen Anstoß durch die Feststellung, daß die nt.lichen Schriften und vollends der ganze Kanon erst allmählich aus der mündlichen Predigt entstanden sind, und daß in der ältesten Kirche die regula fidei, nicht die Schrift, Quelle und Norm des Glaubens war. Noch fruchtbarer wirkte L.s „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloße menschliche Geschichtschreiber betrachtet" (1778), worin er 16 Jahre vor J. G. ¶ Eichhorn das synoptische Problem lösen will durch das Postulat eines Urevangeliums, das in einem nahen Verhältnis zu dem noch zur Zeit des Hieronymus vorhandenen Hebräerevangelium stehen müsse. — c) Die eigene Position L.s zeigt sich am deutlichsten, auch am überlegensten in der neuen Antwort, die er auf die Hauptfrage der Zeit fand: Vernunft oder Offenbarung? Natürliche Religion oder positive Religion? L. ist selbst durchaus vernunftgläubig und unternimmt dennoch eine „Rettung" der ¶ Offenbarung. Er löst den Widerstreit zwischen Vernunft und Offenbarung auf durch die Anwendung des ¶ Leibniz'schen Entwicklungsgedankens auf die Geschichte, speziell auf die Geschichte der Religion. In den positiven Religionen vollzieht sich — γυμναστικῶς geredet — „die Erziehung des Menschengeschlechts", — δογματικῶς geredet — die Entwicklung der rein vernünftigen Religion, die Selbstentfaltung der menschlichen Vernunft. Aus dem bloßen „Glauben" an geoffenbarte Wahrheiten soll das „Begreifen" werden. Auch das Christentum ist, eben weil es noch Offenbarungsglaube ist, nur Vorstufe zu dem „neuen, ewigen Evangelium", zur reinen Humanität, zur autonomen Vernunft und Moral. Die Vernunft zwar ist nicht der Anfang, aber das Ziel der Entwicklung, zu dem der Einzelne nach der Hypothese L.s auf dem Weg der ¶ Seelenwanderung gelangt. „Offenbarung" ist ein bloßer Schein, relativ wahr und wertvoll für den noch Unmündigen, für ein zurückgebliebenes Volk, dem der Glaube an die vorerst nur mitgeteilte Wahrheit Anstoß für die vernünftige Einsicht werden soll. Darum predigt L. von der „Theaterkanzel" die ¶ Toleranz: der wahrhaft Aufgeklärte wird über die positiven Religionen „weder lächeln noch zürnen" (Erz. d. M.), weil er ihren Sinn begreift. Mit diesen Gedanken der „Erziehung des Menschengeschlechts" hat L. den Anstoß gegeben zur Ueberwindung der Aufklärung, aber nicht in der Richtung auf eine Theologie der Offenbarung, sondern auf die idealistische Religions- und Geschichtsphilosophie (¶ Idealismus: III, 2; ¶ Geschichte: II, 2), wie ja L. überhaupt nicht zu den Theologen, sondern zu den Emanzipatoren des deutschen Geisteslebens von der Theologie gehört. — ¶ Klassizismus.

G. E. L.s Sämtliche Schriften hrsg. von K. Lachmann, 1838—40, 13 Bde., 3. Aufl. von F. Muncker, 22 Bde., 1886—1907. — L.s Werke, G. Hempel, 20 Bde., 1868—79, seit 1902 Neuausgabe in der Goldenen Klassikerbibliothek. Darin (Teil 20—23): L.s Theologische Schriften, mit Einleitungen hrsg. von L. Zscharnack, 4 Bde., 1910 (Anmerkungen, Bd. 3, 1929). — Ueber L. vgl. ADB XIX, S. 756 ff; — RE³ XI, S. 406 ff; — E. Schmidt: L., 2 Bde., (1884—86), 1909²; — W. Oehlke: L. und seine Zeit, 2 Bde., 1919; — K. Sell: Die Religion unserer Klassiker, (1904) 1910², S. 12 ff; — C. Schwarz: G. E. L. als Theologe, 1854; — C. Hebler: L.studien, 1862; — W. Dilthey: Ueber G. E. L. (PrJ 19, 1867; erweitert in D.s: „Das Erlebnis und die Dichtung", (1905) 1922⁸); — E. Zeller: L. als Theologe (HZ 23, 1870; Neudruck in Z.s „Vorträge und Abhandlungen" II, 1877); — E. Kretzschmar: L. und die Aufklärung, 1905; — L. Zscharnack: L. und Semler, 1905; — Ders.: RGG¹ III, Sp. 2073 ff; — Chr. Schrempf: L. als Philosoph, 1906; — M. Rade: L. als Theolog (Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts, 1906); — H. Kofink: L.s Anschauungen über die Unsterblichkeit und Seelenwanderung, 1912; — F. Loofs: L.s Stellung zum Christentum (ThStKr 1913); — Pl. Wernle: L. und das Christentum, 1912; — G. Fittbogen: Die Religion L.s, 1923 (mit eingehendem Literaturverzeichnis); — M. Haug: Entwicklung und Offenbarung bei L., 1928; — K. Aner: Die Theologie der L.zeit, 1929; — Gustav Krüger: Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts, 1913 (vgl. dazu G. Fittbogen und Hnr. Scholz in PrJ 154, S. 218 ff; 155, S. 71 ff). **Haug.**

2. Theodor, Philosoph, * 1872 in Hannover, 1908 ebenda Privatdozent, 1920 ao. Prof.; gab infolge eines Konflikts mit der Studentenschaft 1926

seine Vorlesungstätigkeit auf. Sein Hauptwerk „Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen", 1919 (1927⁴) erklärt jede Geschichtsschreibung als Wissenschaft für unmöglich; denn sie erfasse nie das Lebendige selbst, sondern forme es nach fertigen Wertmaßstäben um. Die geschichtliche Wirklichkeit selbst sei stets ein sinnloses Chaos; Umdichtung der Wirklichkeit zu schönem Schein aber sei nötig zur Ermutigung wertgerichteten Gegenwartslebens. L. ist extremer Vertreter der ¶ Lebensphilosophie; auf ¶ Schopenhauers Bahnen gehend, sieht er die ratio als Feind der elementarisch flutenden Lebensenergie an.

Bf. außerdem: Schopenhauer, Wagner, Nietzsche, 1906; Wertaxiomatik, 1908; Europa und Asien, 1914; Philosophie der Tat, 1914; Die verfluchte Kultur, 1921; ferner Gedichte und Dramen. **J. Wendland.**

Lessius (Leys), Leonhard (1554—1623), kath. Theologe, Jesuit seit 1572, seit 1585 Professor der Theologie in Löwen. L. war, wie sein römischer Lehrer ¶ Suarez, in der Gnadenlehre Vertreter des Kongruismus, d. h. der Lehre, Gott gebe demjenigen, dessen Mitwirkung mit der Gnade er vorausgesehen, die für ihn „passende" Gnade, und so werde die menschliche Freiheit gewahrt und doch die Gnade in ihr Recht gesetzt. Gegen L. trat ¶ Bajus auf; die Löwener Fakultät zensurierte (1587) 34 Sätze L.s, darunter auch die Ansicht von der inspiratio subsequens (ein mit menschlichem Fleiß verfaßtes Buch der Bibel kann dadurch, daß es nachher durch den Hl. Geist als fehlerlos bezeugt wird, hl. Schrift werden).

Bf.: Opuscula, Antwerpen 1626 (= Sammlung der wichtigsten Schriften L.s); De jure et justitia ceterisque virtutibus cardinalibus, Löwen 1605. — Vgl. HN³ III, S. 619 ff; — RE³ XI, S. 414 ff; — R. Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, 1923, S. 777 u. ö. **Fendt.**

Lesueur, Jean François, Komponist (1760 bis 1837), * zu Drucat bei Abbeville, seit 1779 Kirchenkapellmeister in Paris, Dijon, le Mans und Tour. Seine reichbesetzten Instrumentalmessen wirkten auf Berlioz. Als Hofkapellmeister Napoleons schrieb er später mehrere Opern, † als Operndirektor in Paris. Seine Oratorien gingen vom altfranzösischen liturgischen Drama des 11. und 12. Jhd.s aus und trugen darum stark dramatischen Charakter. L. hat stark auf das neue französische ¶ Oratorium gewirkt.

Werke: Außer Oratorien und Motetten 3 messes solennelles, Tedeums, Opern u. a. — Ueber L. vgl. W. Buschkötter: J. F. L., 1912; — A. Schering: Geschichte des Oratoriums, 1911, S. 516 ff. **W. Siebeck.**

Letten. Das Brudervölkchen der ¶ Litauer hat sich nie, wie dieses, zu irgendwelcher Selbständigkeit aufgeschwungen. Es wurde erheblich früher durch den Schwertorden christianisiert, freilich nur äußerlich, da sich niemand um Belehrung dieser „Undeutschen" in ihrer Sprache kümmerte. Ueber ihr Heidentum berichten daher erst jesuitische Missionare und protestantische Geistliche zu Anfang des 17. Jhd.s. Statt der großen Götter wurden noch viele kleine verehrt, sogenannte „Mütter" der Bienen, Kühe, Kälber usw.; daneben Hausgeister; an Steinen, förmlichen Fetischen, die im Boden eingegraben waren, wurden Opfer dargebracht, die das Gedeihen von Haus und Hof verbürgten. Im Brauche, zumal der Hirten, erhielt sich bis unlängst manches heidnische, freilich mit christlichen Vorstellungen, z. B. Namen der Heiligen (Antonius, Georg), stark gemischt. Die kurzen, schönen Volkslieder mit ihren sinnigen Bildern und Umschreibungen beruhen nicht auf mythischen Ueberlieferungen; neuere Forscher nahmen ihre Tropen von „Gottes Söhnen", „Töchtern der Sonne" u. dgl. zu Unrecht wörtlich und legten ihnen große Bedeutung bei. Allerdings ist heidnischer Hauch unverkennbar, und kein anderes Volkslied weist ähnliches auf. Aus Andeutungen ist ersichtlich, daß ältere, männliche Naturgottheiten über größeren Machtbereich verfügten. Opfer wurden zur Abwendung von allem Mißgeschick unter „heiligen" Bäumen gebracht, unter Eichen für Männer, unter Linden für Frauen; gemeinsame Opfer zur Erhaltung des Naturganges arteten stets in Gelage aus. Der Seelenkult war stark eingewurzelt; der Glaube an Schicksal und Feen dauerte ebenfalls fort. Unverkennbar sind Berührungen mit Aberglauben und schränken den Wert dieser „Mythologie" erheblich ein. **A. Brückner.**

Lettner (lectorium, franz. jubé aus der Bitte des Diakons an den Zelebranten: Jube domne benedicere) ist der emporenartige Aufbau, welcher in französischen, italienischen, deutschen, niederländischen und englischen Bischofs-, Stifts- und Klosterkirchen (ausgenommen Dominikaner- und Franziskanerkirchen), zuweilen auch in Pfarrkirchen, quer vor dem Chor, diesen gegen das Laienhaus abschließend, seit der 2. Hälfte des 12. Jhd.s in Stein, seltener in Holz errichtet wurde. Seine Eigenart gegenüber der jüngeren griechischen ¶ Bilderwand einerseits, der niederen und hohen Chorschranke (cancelli; s. ¶ Kanzel) der altchristlichen und mittelalterlich-abendländischen Kirchen (einschließlich des spanischen sogenannten Trascoro, d. i. der vorderen Abschlußwand des dem Schiff der Kirche eingebauten Coro) anderseits besteht darin, daß es sich in ihm nicht bloß um eine Brüstung oder Wand handelt, sondern um eine, in ihrem Unterbau, sei es doppelseitig, sei es nur an der Rückseite geschlossene, über einer oder zwei Treppen erreichbare, in der Mitte oder seitlich erweiterte, mit ¶ Lesepult(en) ausgestattete Gallerie, breit genug, um darauf frei sich bewegen zu können zur Vornahme liturgischer Funktionen (Vorlesungen, Predigt) und je nachdem zur Aufstellung von Sängern und einer kleinen Orgel (daher auch doxale und odeum). Fehlt der Schranke diese Bühne, so bezeichnet man sie nur im uneigentlichen Sinne des Wortes als L., mag sie mit vorgelegtem(n) Ambon(en) (¶ Kanzel) verbunden sein (so in der Schloßkirche zu Wechselburg) oder nicht (z. B. Elisabethkirche zu Marburg i. H.). Der älteste erhaltene L. befindet sich in der ehemaligen Abteikirche Vezzolano (Oberitalien), datiert 1189; der älteste erhaltene L. Deutschlands ist der Ost-L. des Domes in Naumburg (etwa 1230), der Frankreichs in der Kathedrale zu Chartres (um 1250, zerstört). Vermutlich in Frankreich um die Mitte oder nach der Mitte des 12. Jhd.s entstanden, ist der L. von Italien nach Deutschland gekommen. In der Regel steht in der Mitte seiner Vorderseite der Kreuz- oder Laienaltar (s. ¶ Altar: III, 2 a). Oft bildet er ein gegen das Schiff der Kirche offenes ein- oder mehrteiliges Ziborium für einen oder mehrere Altäre. Fast immer ist er von dem Triumphkreuz überragt. In Frankreich hat er gewöhnlich eine Mitteltür, in Deutschland gewöhnlich zwei Seitentüren. Doppelchörige Kirchen hatten wohl zumeist zwei L. (so die Dome in Mainz und Naumburg). Seit dem 17. Jhd. hat man L. nicht nur nicht mehr errichtet, sondern die vorhandenen aus veränderten kultischen sowohl als ästhetischen (Barock gegen Gotik) Anschauungen beseitigt. Man muß diese bis ins 19. Jhd. fortgesetzte Maßnahme wegen des durch sie bewirkten Verlustes an Kunstwerken bedauern; denn die L. waren der Bau- und Reliefplastik des hohen Mittelalters und der Renaissance eines der bevorzugten Betätigungsfelder.

G. Dehio und G. v. Bezold: Die kirchliche Baukunst, 2 Bde., 1892—1901, II, S. 28 ff; — W. Gretschel: Die niedersächsisch-thüringischen L. des 13. Jhd.s, Diss. Freiburg 1916; — J. Braun S. J.: Der christliche Altar, 2 Bde., 1924 (siehe Register); — Hch. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1905, S. 163 ff; — Chorschranken, L. und Ciborien in Württemberg (Archiv für christliche Kunst 6, 1888, S. 43 ff. 55 f. 66 ff); — W. Noack: Neue Beiträge zur Kenntnis mittelrheinischer L. des 13. Jhd.s (Repertorium für Kunstwissenschaft 45, 1925, S. 98 ff); — Fr. Bond: Screens and Galleries in English Churches, London 1908. **Stuhlfauth.**

Leuba, James Henry, amerikanischer Psychologe, * 1868 in Neuchâtel (Schweiz), studierte ebendort, ging 1887 nach Amerika, vollendete dann seine Studien in Leipzig, Halle und Paris, und ist seit 1899 Professor der Psychologie am Bryn Mawr College (Pennsylvania).

Vf. A Psychological Study of Religion, 1912; The Psychology of Religious Mysticism, 1912 (deutsch 1927). **Haupt.**

Leube, Hans, evg. Theologe, * 13. August 1896 in Leipzig, seit 1924 Privatdozent für Kirchengeschichte daselbst.

Vf. u. a.: Die Geschichte der pietistischen Bewegung in Leipzig, Diss. Leipzig 1921; Die Reformideen in der deutsch-lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924; Die Literatur des deutschen Katholizismus im letzten Jahre, 1924; Kalvinismus und Luthertum I: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland, 1928; Staatsgesinnung und Staatsgestaltung im deutschen Protestantismus, 1928; Die Entscheidungsjahre der Reformbestrebungen Ph. J. Speners (NkZ 36, 1925). **Glaue.**

Leucht, Valentin (etwa 1550—1619), kath. Theologe und geistlicher Liederdichter, * in Hollstadt (Unterfranken), Pfarrer in Erfurt und Neustadt a. d. Saale, seit 1588 in Frankfurt a. M. (Bartholomäusstift), zuletzt ebenda Scholaster und Stiftsprediger.

Vf.: Kontroversschriften (Dialogus mysticus, 1583), hagiologische (Leben Mariä, 1596; Leben der hl. Anna, 1597; Heiligenlegende, 1601) und aszetische Schriften (Corona sacerdotum in deutschen Reimen, 1583; Fons animae oder Seelenbronn, 1616), dazu einen Auszug aus den Annalen des ¶ Baronius, 1599 und ein jetzt verschollenes Gesangbuch (vor 1616). Seine kleineren Schriften hat L. teilweise im Viridarium regium (Königlicher Lustgarten, 1614) gesammelt. — Ueber L. vgl. Katholik 83, 1903 II, S. 216 ff. **Stolz.**

Leuchter, Heinrich (1558—1623), luth. Theologe, * zu Melsungen a. d. Fulda, in Marburg von Aegid. ¶ Hunnius nachhaltig beeinflußt. Nach dreijähriger Tätigkeit als Pfarrer in Kirtorf wurde L. Superintendent in Marburg. Er verlor dieses Amt 1605, da er die Annahme der Verbesserungspunkte (¶ Hessen: I, 2) verweigerte. Der Landgraf von Hessen-Darmstadt aber nahm ihn als Hofprediger auf; seit 1608 war er Superintendent des Sprengels Darmstadt. Seine gründliche theologische Bildung trug ihm die Aufgabe ein, mit andern den christologischen Streit zwischen den Gießener und Tübinger Theologen (¶ Christologie: II, 5 c) zu schlichten.

Vf. u. a.: Antiqua Hessorum fides christiana et vera usw., 1607, sowie praktisch-theologische Kommentare zum AT. — Vgl. Wilh. Diehl: Hassia sacra II, 1925, S. 33 ff. 72 ff u. a.; — L.s Schriften bei Strieder: Hessisches Gelehrtenlexikon VIII, 1768, S. 2 ff. **v. d. Au.**

Leuchter.

1. Im AT; — 2. Im christlichen Kult.

1. Die Herkunft des L.s aus der Lampe ist durch die palästinischen Ausgrabungen besonders deutlich. In Gezer, Megiddo und Jericho fanden sich offene Schalenlampen mit mehreren (4—7) Einkniffungen (Schnauzen); in Thaanach hatte eine solche siebenschnäuzige offene Lampe einen hohen Standfuß. In Parallelentwicklung setzte man Einzellampen auf die Arme eines Ständers. Das ist die uns bekannte Art des L.s (Das Titusrelief [AOTB², Abb. 509] zeigt den L. ohne Lampen, vgl. Monteverde Nr. 31 = AOTB², Abb. 512). — a) Der L. im Hause wurde jeweils bei Dunkelheit angezündet und nach Beendigung der Arbeit gelöscht. Es gab keine ewige Lampe (vgl. Spr 31 $_{18}$ Luk 15 $_{8}$ u. a.). Zur ¶ Abwehr der Dämonen bediente man sich der Lampendeposita unter der Schwelle des Hauses. — b) In den Gräbern sind Lampenfunde außerordentlich zahlreich; soweit sie nicht als Beigaben dem Hausgerät des Lebenden entsprechen, haben sie apotropäischen Sinn. Auf den Grabplatten der Spätzeit (Monteverde) erscheint der siebenarmige L., jedoch nicht der des Tempels (s. c), sondern der Synagoge, die offenbar keine kanonische Form dafür vorgeschrieben hat. — c) Im Tempel in ¶ Silo brannte eine Lampe (L.?), die am Morgen verlosch (I Sam 3 $_{3}$). Mithin gab es auch hier keine ewige Lampe. Im Heiligsten des Salomonischen ¶ Tempels (: II) befanden sich zehn goldene L. (I Kön 7 $_{49}$). Josephus (Ant. III, 7 $_{7}$) kennt eine Symbolik der siebzig Teile des einen L.s des späteren Tempels; sie paßt aber sehr viel besser zu den zehn L.n und basiert auf der Siebenzahl der Planeten (der Ursprung der Idee liegt demnach im babylonischen Weltbild). Der zweite Tempel hatte nur einen L. (Sach 4 JSir 26 $_{17}$), den Antiochus Epiphanes raubte, und den Judas Makkabäus erneuerte (I Makk 1 $_{21}$ 4 $_{49}$). Das ist der L. des herodianischen ¶ Tempels (: III), den Ex 25 beschreibt, und den das Titusrelief abbildet. Nach Josephus (Ant. III, 18 $_{3}$) brannten am Tage drei der sieben Lampen des L.s. Die Synagoge hat zwei L. zu seiten des Thoraschrankes gehabt (AOTB², Abb. 511). Als Kultsymbol ist er zugleich Bekenntniszeuge wie das Kreuz der Christen.

Außer den Archäologien vgl. K. Galling: Die Beleuchtungsgeräte im israelitisch-jüdischen Kulturgebiet (ZDPV 46, 1923); — Derſ.: Archäologischer Jahresbericht, IV. Die Synagogen (ZDPV 50, 1927): — Nikolaus Müller (Bees): Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom, 1919. **Galling.**

2. Kerzen- und Lampenhalter fand schon das Geschlecht Konstantins d. Gr. in ausgedehntem christlichen, kirchlich-kultischen Gebrauch vor als Lichtträger (stehend und hängend) zur Erhellung des Raumes im allgemeinen sowie zur Erhöhung der religiösen Weihe und Vertiefung des religiösen Geheimnisses im besonderen, also teils aus praktischem Bedürfnis hervorgegangen, teils der realistischen Lichtsymbolik der Antike entsprechend. Hat die mittelalterliche Kirche diese Einordnung des Lichtes und der L. in den Ritus und in das kirchliche Zeremoniell noch erweitert und bis zum äußersten ausgebaut, so hat die reformierte sie als papistischen Aberglauben abgetan, die lutherische in stark reduzierter Form (Altar-L.) sie beibehalten. Aus den beiden Hauptgattungen Steh- und Hänge-L., wozu als weitere Gattungen die des Wand- und des Trag-(Prozessions-)L.s kommen, heben sich der Bestimmung und der Art nach heraus: Stand-L. (Kandelaber), Altar-L. (stehen gleich dem Kreuz erst seit Ende des 11. Jhd.s auf dem Altar), Akolythen-L. (werden, zwei an der Zahl, schon in altchristlicher Zeit von den Ministranten dem zelebrierenden Priester vorangetragen und vor dem Altar niedergestellt; berühmte Stücke romanischer Zeit die beiden silbernen Bernwards-L. im Domschatz zu Hildesheim), Sanktus-L. (während des Meßkanons angezündet), Tenebrä-L. (Triangel, Fuß mit

Dreieckaufsatz für 15 Kerzen, an den letzten drei Kartagen benutzt), Oster-L. (besonders großartige in Italien), Toten-L., siebenarmiger L. (dem jüdischen, auf dem Triumphbogen des Titus in Rom wiedergegebenen nachgebildet; prächtigstes und ältestes Stück im Münster zu Essen, 11.—12. Jhd.), Kerzstall (pergula, rastrum, L.rechen, Egge, wobei zahlreiche Kerzenstachel auf einem Querarm sitzen), L.engel (Spätmittelalter und Renaissance), Kron- und Rad-L. (coronae, phari, rotae, schon dem christlichen Altertum bekannt; mittelalterliche Hauptstücke in Hildesheim, Komburg, Aachen), Arm-L. (Mittelkörper mit Lichtarmen, seit dem 16. Jhd.), Kugel-L. (mit Kugel als Kernstück und einer oder zwei Reihen von Lichtarmen; Renaissance und Barock). Natürlich hat jeder der geschichtlichen Stile, wie anderen ¶ Kirchengeräten, so dem L. in allen Formen und Größen sein eigenes Gepräge gegeben, zum Teil auch einen neuen Typus geschaffen (¶ Kunstgewerbe); die künstlerisch, zugleich durch symbolische Veranschaulichung des Gegensatzes von Licht und Finsternis gehaltlich wertvollsten L. werden dem romanischen Stil verdankt. An Material findet sich in altchristlicher Zeit, außer Ton und Bronze, dem Liber pontificalis zufolge vielfach Gold und Silber, späterhin vor allem Bronze, Messing, Schmiede- und Gußeisen, Holz (einen hölzernen, mit zahlreichen Zapfen besetzten Kerzenbaum aus dem 15. Jhd. von 5,21 m Länge besitzt die Kirche in Wilsnack).

RE³ XI, S. 464 f; — H. Leclercq: DdA II 2, Sp. 1834 ff Candélabre; III 1, Sp. 210 ff Chandelier; — F. Cabrol: Ebda. III 2, Sp. 1613 ff Cierges; — G. Jakob: Die Kunst im Dienste der Kirche, (1857) 1908⁵, S. 188 ff; — V. Thalhofer-L. Eisenhofer: Handbuch der kath. Liturgik, 1912⁵, I, S. 376 ff; — J. Reimers: Handbuch der Denkmalpflege, (1899), v. J.⁴; — B. Kleinschmidt O. F. M.: Geschichte der christlichen Kunst, (1910) 1926², S. 516 ff; — J. Braun S. J.: Der christliche Altar, 1924, II, S. 173 ff; — H. Otte-E. Wernicke: Handbuch der kirchlichen Kunst-Archäologie, 1883⁵, S. 155 ff; — H. Bergner: Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland, 1905, S. 338 ff; — J. Weingartner: Das kirchliche Kunstgewerbe der Neuzeit, 1926, S. 272 ff. **Stuhlfauth.**

Leukopathie. Der Mangel an dem natürlichen Farbstoff (Pigment) kann bei Menschen, Tieren und Pflanzen eine eigentümliche Erscheinung hervorrufen, die man als „Weißsucht" (Albinismus, Leukäthiopie, Leukoderma, Kakerlakentum) bereits im Altertum kannte. Die Symptome bestehen beim Menschen in der Weißfärbung der ganzen Körperoberfläche oder einzelner Teile derselben, wodurch das abergläubisch gefürchtete oder verehrte Bild des „weißen Negers" (Inders) zustande kommt; weiß sind auch die Haare des Leukopathen und die im Normalzustande schwarz pigmentierte, hinter der Pupille liegende Haut des Auges, die Chorioides, die dann ihr ganzes Geäder zeigt, so daß die Pupille einen rötlichen Glanz bekommt. Die (stets als pathologisch aufzufassende) Erscheinung der L. verursacht deshalb durch Mangel des schützenden Pigments Lichtempfindlichkeit des Auges („Nachtmenschentum"). — Wie auf Monstrositäten jeder Art (¶ Monstra), so wurde auch auf die L. von Alters her geachtet. Der Leukopathe ist „heilig"; man fürchtet und meidet ihn; er wird verbannt und getötet, abergläubisch verehrt und in den Dämonenrang erhoben. Die primitive Furcht aber wiegt stets vor, zumal L. zweifellos mit Lepra (¶ Aussatz) häufig verwechselt wird. — Das weiße Pferd (Schimmel) ist nur dann Leukopath, wenn es rote Augen hat. Die Stellung des Schimmels im Mythus hat deshalb nichts mit L. zu tun; eher aber das Schlagwort unserer Pferdehändler: „Der Schimmel ist kein Pferd."

F. v. Negelein: Die volkstümliche Bedeutung der weißen Farbe (ZE 1901, S. 53 ff); — Derſ.: Traumschlüssel des Jagaddeva, 1912, S. 116. **v. Negelein.**

Leusden, Johann (1624—99), Orientalist, * zu Utrecht, wo er seit 1650 ao., seit 1653 ord. Prof. des Hebräischen war.

L. gab mit dem Amsterdamer gelehrten Rabbiner Joseph Athias († 1700) die Biblia hebraica, (1660) 1667², heraus, die den meisten späteren Ausgaben bis ins 19. Jhd. hinein (z. B. ¶ Jablonski, J. H. ¶ Michaelis, A. ¶ Hahn) zugrunde gelegen hat. Darauf beruht auch L.s Biblia hebraica sine punctis (mit J. A. ¶ Eisenmenger), 1694. Sein Novum Testamentum Graecum, 1675, ist nicht gleichwertig. — Vf. ferner Philologus Hebraeus, (1652) 1696⁶; Philologus Hebraeo-mixtus, (1663) 1739⁴; Philologus Hebraeo-Graecus, 1685; Clavis Graeca Novi Testamenti, 1672; Clavis Hebraica Veteris Test., 1673; dazu Kommentare u. a. — Ueber Athias vgl. JewEnc. II, S. 268 f. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 416 f; — B. Glasius: Godgeleerd Nederland, 1851 ff, Bd. II, S. 365 ff. **Zscharnack.**

Levellers (Gleichmacher) ist einerseits nur eine andere Bezeichnung für die englischen ¶ Latitudinarier und ihnen ähnliche tolerant denkende Schriftsteller, anderseits Name einer radikalen religiös-politischen Sekte der Zeit O. ¶ Cromwells, in der ihre freiheitlichen und politisch-demokratischen wie ihre religiös-schwärmerischen und chiliastischen Gedanken auch bei anderen Gruppen (¶ England, 3 b) begegnen. Politisch sind sie durch die Ideen der Volkssouveränität und der Menschenrechte beherrscht. Sozialreformerisch entwickelten sie sich durch William Everard, Gerard Winstanley u. a. zum Kommunismus hin. In religiöser Hinsicht forderten sie Durchführung der Gewissens- und Kultusfreiheit und des allgemeinen Priestertums (Laienpredigt u. a.), gerieten auch zum Teil in Antinomismus und Schwärmerei (Inspirationsglaube) hinein. Dabei galt ihnen trotz ihrer Tendenz zur Säkularisierung der Politik und des sozialen Lebens die Bibel als das Grundgesetz der zu errichtenden Republik (Commonwealth), in der das Reich Gottes auf Erden entstehen soll. Ihre radikalen Ausläufer wurden nicht nur von den konservativen Zeitgenossen als Diggers (= Gräber) bekämpft, sondern auch Cromwell mußte, obwohl sie ihm anfänglich den Weg bereiten halfen, schließlich scharf gegen sie und ihren Wortführer John Lilburne (vgl. DNB 33, S. 243 ff) vorgehen.

Quellen: John Lilburnes Agreement of People (abgedruckt bei S. R. Gardiner: History of the great civil War III, 1894, S. 607 f); — Gerard Winstanleys: The Law of Freedom or true Magistracy restored, 1651; — The Leveller or the Principles and Maximes concerning Government and Religion which are asserted by those that are commonly called L., 1658 (Inhaltsangabe in RE³ XI, S. 417, und bei Freund, s. u.). — Vgl. H. Weingarten: Die Revolutionskirchen Englands, 1868; — Ed. Bernstein: Sozialismus und Demokratie in der großen englischen Revolution, 1908; — G. P. Gooch: History of english democratic Ideas in the 17. Century, 1898; — L. H. Berens: The Digger Movement in the Days of the Commonwealth, 1906; — Mich. Freund: Die Idee der Toleranz im England der großen Revolution, 1927, S. 268 ff. **Zscharnack.**

Levertoff, Paul P., englischer Theologe, * 1878 in Orscha (Weißrußland) als Jude, wurde nach dem Genuß einer gründlichen jüdischen Bildung 1895 Christ, studierte Theologie und war 1911—19 Dozent für AT und Talmud am Delitzschianum in Leipzig (Vgl. Franz ¶ Delitzsch). Nach dem Kriege in England und der dortigen Staatskirche heimisch geworden, ist er heute

als Direktor des Bishop of Stepney's Fund for the Jews durch seine Bemühungen, den Juden im Osten Londons als Judenchrist das Evangelium zu bringen, eine der hervorragendsten Erscheinungen unter den Berufsarbeitern der Judenmission.

Vf. u. a.: Die religiöse Denkweise der Chassidim, 1918; The Order of Service of the Meal of the Holy King. A Hebrew-Christian Liturgy, o. J. (vgl. Saat auf Hoffnung 1926, S. 44 ff); Midrash Sifre on Numbers, 1926; St. Paul in Jewish Thought, 1928. — Gibt heraus: The Church and the Jews. — Ueber L. vgl. Saat auf Hoffnung 1923 ff passim; — A. Jeremias: Jüdische Frömmigkeit, 1929², S. 18. **Rengstorf.**

Levi ben Gerson (1288—1345), aus Bagnols (Ralbag, Gersonides), der universellste und in seinen Voraussetzungen unabhängigste Philosoph des an Gelehrten und Denkern reichen südfranzösischen Judentums des Mittelalters, zugleich einer der führenden Mathematiker und Astronomen seiner Zeit (¶ Jüdische Philosophie, 4 d). Er ist der konsequenteste unter den jüdischen Aristotelikern, bereit, selbst einen Widerspruch zur Bibel anzuerkennen. Mehr als durch sein philosophisches Werk „Die Gotteskämpfe", das mit peinlichem Scharfsinn die Probleme der Materie, der Bewegung, der Seele, der Prophetie, der Allwissenheit und der Prädestination behandelt, hat er, der auch ein hervorragender Talmudkenner war, im Judentum der folgenden Jahrhunderte durch seinen Kommentar zu den meisten biblischen Büchern (¶ Bibelwissenschaft: I, 1) Anerkennung erlangt. Eigentümlich sind diesem die religiös-moralischen „Nutzanwendungen", die in der Erklärung des Pentateuch und der geschichtlichen Bücher jedem Abschnitte beigefügt sind.

Benzion Kellermann: Die Kämpfe Gottes von L. ben G., Uebersetzung und Erklärung, 2 Bde., 1914 und 1916; — M. Joel: L. ben G. als Religionsphilosoph, 1862; — Isidore Weil: Philosophie religieuse de L. ben G., 1868; — H. Graetz: Geschichte der Juden VII, 1873, S. 345 ff; — J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons II, 1894, S. 331 und 768 ff; — J. Carlebach: L. ben G. als Mathematiker, 1910. **Baeck.**

Lévi, Israel, * 7. Juli 1856 in Paris, zuerst Dozent am Séminaire Israélite in Paris, seit 1896 Professor der Ecole Pratique des Hautes Etudes, seit 1917 Grand Rabbin de France.

Arbeitsgebiet Religionsgeschichte, vorzugsweise die jüdische ¶ Haggada und die damit zusammenhängende Folkloristik. Er hat auch zahlreiche Beiträge zur Geschichte der Juden in Frankreich geliefert. — 1880—1914 Herausgeber der Revue des Etudes Juives. — Von seinen vielen Veröffentlichungen, die in Mélanges offerts à M. Israel Lévi, 1926 (= Revue des Etudes Juives LXXXII), S. 11 ff zusammengestellt sind, sei genannt: L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus fils de Sira, 1901. **Elbogen.**

Levi und Leviten.

1. Der angebliche Stamm L.; — 2. Etymologie des Wortes; — 3. Die levitischen Priester; — 4. L.ten = Tempeldiener.

1. L. ist in der hebräischen Sage ein Sohn ¶ Jakobs von der Lea, Ahnherr der Priester (und Tempeldiener); als Appellativ lēwī', ursprünglich = Priester. Nach der Sage waren die L.ten ursprünglich ein Stamm unter den zwölf; auch moderne Gelehrte meinen, daß L. ein „weltlicher Stamm" gewesen, der früh zugrunde gegangen sei, und dessen versprengte Mitglieder sich auf das Priesterhandwerk gelegt haben und darin allmählich überall anerkannt worden sind. Dafür gibt aber Gen 34 keinen Beweis. Diese ätiologische Sage geht davon aus, daß es einen Stand der L.ten gibt, überall im Lande lebend; da Stand nach altorientalischer Auffassung = Geschlecht, Stamm ist, so fragt die Sage: woher diese Zerstreuung ohne gemeinsames Stammland? Die Antwort darauf ist: L. sei einmal ein Stamm wie die anderen gewesen, aber zerstreut worden, weil ein Fluch ihn wegen eines Frevels getroffen habe. Sowohl Fluch wie Frevel sind aber erdichtete novellistische Züge des Sagenmotivs (ebenso in der Rubensage). Die Sage stellt L. neben Simeon, weil dieser Stamm damals auch nicht mehr bestand; daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß L. wie dieser auch ein wirklicher Stamm gewesen; das beiden Gemeinsame ist nur das Nichtexistieren als Stamm. Ob die Freveltat auch in der in Gen 49 $_{5-7}$ vorausgesetzten Form der Sage mit der Stadt Sichem in Verbindung gesetzt war, läßt sich nicht sagen. Da lēwī' ein Appellativ ist, das auch im Minäischen (lw', lw't) wahrscheinlich Priester(in), allenfalls eine Kultusperson, bedeutet, so ist der L. der israelitischen Sagen nur der Eponym des Priesterstandes, in dem genealogischen Schema neben den anderen Ahnherren Israels gestellt. Die Sagen, die erklären wollen, wie L. das Priesterrecht erworben habe (Ex 32 $_{25}$ ff Deutn 33 $_{8}$), enthalten nichts Geschichtliches; sie sind nur dazu da, um die Monopolansprüche der L.ten auf Opferrecht und Rechtsprechung zu begründen (vgl. die ältere Schicht in Num 16).

2. Von den vorgeschlagenen Etymologien ist Haupts Zusammenstellung mit dem arabischen lāwa(j) = hebräisch hōrā = „Orakel geben" die wahrscheinlichste; auch im alten Israel war der Priester vor allem der Orakelgeber (vgl. Deutn 33 $_{8.\ 10}$ Richt 17 $_{5}$ f).

3. Die L.tenpriester hängen ursprünglich mit der Steppe in Südpalästina, besonders mit Kades und dem benachbarten Sinai zusammen; dort erwirbt L. das Priestertum (Ex 32 $_{25}$ ff Deutn 33 $_{8}$). In dieser Gegend ist Jahve schon vor Mose verehrt worden; Levit war auch ¶ Moses selber, ausdrücklich setzt ihm die Sage durch seinen kenitischen (J, Ex 2 $_{18}$ Num 10 $_{29}$ Richt 4 $_{6}$ 4 $_{11}$) oder midjanitischen (E, Ex 18) Schwiegervater in Verbindung mit den älteren Priesterschaften der Gegend. Auf Moses führten daher ursprünglich die judäischen L.ten ihren Stammbaum zurück (Gersom, der L.tenahnherr, einziger Sohn des Moses Ex 2 $_{22}$ J Richt 18 $_{30}$). Mit den L.ten des Südens fühlten sich die anderen Jahvepriester in Juda eng verbunden, und die von ihnen beeinflußten Kreise wurden die Träger der Mosetraditionen und der „nomadischen Ideale", dadurch auch ein entscheidender Faktor in der religiösen Entwicklung. Die ursprünglich überwiegend kanaanäischen Priesterschaften der israelitischen Heiligtümer, als deren Urahn ¶ Aaron vielleicht ursprünglich die Personifikation der hl. ¶ Lade (zu Schilo), ārōn, galt, fangen an, sich als Nachkommen des Moses und L.ten zu betrachten; Aaron wird Levit (Ex 4 $_{14}$), sein Sohn El'azar wird Moses zweiter Sohn (Eli'ezer Ex 18 $_{4}$). Bei E sind die Eliden schon L.ten; daß E Sadok für einen Nicht-L.ten gehalten habe, darf man kaum aus I Sam 2 $_{27}$ ff folgern; auch J findet es selbstverständlich, daß man einen L.ten als Priester vorzieht (Richt 17, J E). Sogar in Nordisrael beanspruchen die L.ten etwa um 750 v. Chr. Alleinrecht auf das Priestertum, wogegen von anderen lebhafter Widerspruch erhoben wird (Deutn 33 $_{8-11}$). Besonders in Jerusalem, wo anfänglich Sadok weder als Aaronide noch als Levit galt, dringen die levitischen Ideen ein (Reformbestrebungen der Priesterschaft 1 Kön 15 $_{11}$ ff 22 $_{47}$ II Kön 11; Forderung des Alleinrechts auf Opfer und Rechtsprechung, schließlich Kultzentralisierung; ¶ Deuteronomium). Der Name L. für die Sadokiden ist wohl erst in Deutn ausdrücklich bezeugt. Weiteres bei ¶ Priestertum: II.

4. Nach der Kultzentralisierung beginnt die Zurückdrängung der Land-L.ten von seiten der Sadokiden,

die zu diesem Zwecke zunächst den Höhenkultus jener als Rechtsentäußerung ausgaben (Ezech 44 $_{10}$ ff), später die Idee der aaronitischen Abstammung aufnehmen: die Söhne Aarons zum Priestertum erwählt, die L.ten später als Priesterdiener hinzugekommen (Pg, vgl. die jüngere Schicht in Num 16). L. heißt fortan Tempeldiener. Ueber ihre Rechte und Geschäfte vgl. Num 3 $_9$ ff 4 $_2$ ff 8 $_{24}$ ff 18 $_{21}$ ff 35 $_2$ ff I Chron 23—26 II Chron 31. Schließlich werden auch Sänger und Torhüter zu den L.ten gerechnet. Die Chronik zeigt das Bestreben, die soziale Lage der L.ten derjenigen der Priester anzunähern.

Pauly-Wissowa XII, Sp. 2155 ff; — RE^3 XI, S. 417 ff. **Mowinckel.**

Leviathan, hebr. Livjātān, vgl. livjā „Kranz", Name eines mythischen Drachen (¶ Drache, 2); Hiob 40 $_{25}$ ff als Krokodil aufgefaßt und phantastisch beschrieben.

H. Gunkel: Schöpfung und Chaos, 1921^2, S. 41 ff. **Gunkel.**

Leviratsehe (= Schwagerehe, vom lat. levir = Bruder des Mannes) heißt die weithin verbreitete (Indien: Niyoga, Persien, Südseeinseln u. a. O.) und uns auch für Israel bezeugte Form der Ehe, in der der Bruder eines kinderlos verstorbenen Mannes pflichtgemäß dessen Witwe heiratet, um ihm stellvertretend einen Sohn zu erzeugen. Steht die Sitte in vielen Fällen zweifellos zum Ahnenkult in ursächlicher Beziehung und läßt sie sich in anderen aus primitiven soziologischen Verhältnissen erklären, so liegt doch nach unserer heutigen Kenntnis der altorientalischen Rechtsquellen die Wurzel ebenso der israelitischen wie der altorientalischen L. überhaupt wohl nicht hier, sondern in der patriarchalischen Kaufehe (¶ Ehe: I, 1; II, 2), in der mit dem übrigen Vermögen eines verstorbenen Gliedes der Sippe auch seine Frau dem Nächstberechtigten zufiel. Die in diesem Kulturkreise nur noch bei der israelitischen L. nachweisbare Sohneszurechnung findet im Wunsch der Sippengenossen, daß keiner von ihnen ohne bleibende Nachwirkung für die Gemeinschaft sterbe, ihre hinreichende Erklärung. Zeugen dieser ältesten uns erreichbaren Stufe der L. in Israel sind die Tamar-Juda-Sage (Gen 38) und der Kern von Deutn 25 $_{5-10}$. Mit dem Seßhaftwerden der Stämme gewinnt sie auch agrarpolitische Bedeutung, ist aber bereits im Zeitalter des Deuteronomiums, wohl mit Rücksicht auf die veränderte Stellung der Frau (vgl. u. a. Num 27 $_{1-10}$), zu einer rein sozialen Einrichtung im Interesse der alleinstehenden Witwe geworden, der man sich aber, anders als früher, entziehen kann, wenn auch nur durch Erdulden einer schimpflichen Zeremonie (Chaliza: Schuhausziehen und Anspucken; vgl. Deutn 25 $_9$). In der Folgezeit ist sie dann, besonders unter dem Einfluß von Lev 18 $_{16}$ 20 $_{21}$ (P), völlig verschwunden, wie sie denn der Verfasser des Buches Ruth (¶ Familie: II, 1) nur noch als schriftstellerisches Mittel der Darstellung benutzt, ohne ihren eigentlichen Sinn mehr zu verstehen (Ansätze dazu schon im Deuteronomium). In kleinen Kreisen des tannaitischen Judentums (vgl. Mtth 22 $_{23-33}$) „um des Gebotes willen" noch einmal kurze Zeit geübt (vgl. z. B. Mischna Jebamot VIII 4), ist die L. wegen Lev 18 $_{16}$ 20 $_{21}$ und durch das stetige Vordringen der Monogamie bald wieder außer Gebrauch gekommen und schließlich von Rabbi Gerſom von Mainz (960 bis 1028) in aller Form verboten worden. Dagegen ist die Chaliza im frommen Judentum des Ostens bis heute gebräuchlich.

Literatur bei Rengstorf: Jebamot, 1929. — Vgl. ferner Post: Ethnologische Jurisprudenz I, 1894, S. 186 ff; — J. G. Frazer: Folklore in the Old Testament II, 1919, S. 263 ff; — W. Wundt: Völkerpsychologie VII 1, 1917, S. 361. **Rengstorf.**

Leviticus (in alten Manuskripten zum Teil Leviticum) ist der lateinische Name des III. Buches Mosis (¶ Mosesbücher) als des priesterlich-levitischen, griechisch = Λευιτικόν, hebräisch nach seinem Anfangswort Wajjikrā. Der L. gehört ganz dem sogenannten ¶ Priesterkodex (= P) an und enthält fast ausschließlich Kultgesetzgebung: Kap. 1—7: Opfervorschriften (= Po); 8—10: Investitur und Weihe der Priester; 11—15: Reinheitsvorschriften (= Pr); 16: das Gesetz vom großen Versöhnungstag; 17—26: das ¶ Heiligkeitsgesetz (= H); 27: ein Nachtrag über Gelübde und Zehnten.

Kritische Ausgabe des hebräischen Textes von S. R. Driver und H. A. White (in der „Regenbogenbibel" 1894); — Kommentare von Aug. Knobel, 1857; 2. Aufl. von Aug. Dillmann, 1880; 3. Aufl. von V. Ryssel, 1897; — L. H. Strack, 1894; — Br. Baentsch, 1900; — A. Bertholet, 1901. **Bertholet.**

Lévy, Louis Germain, Rabbiner, * 1870 in Paris, wurde 1901 Rabbiner in Dijon, 1907 an dem von der 1906 gegründeten Union libérale israélite erbauten Tempel in Paris. L. ist seit 1898 der Führer der liberalen Bewegung unter den französischen Juden (¶ Judentum: II, 2 b).

Vf. u. a.: Une religion rationelle et laique, (1904) 1908^2; La famille dans l'antiquité israélite, 1905; La métaphysique de Maimonide, 1905; Des ailes à la terre, 1907. **Lachenmann.**

Levy-Brühl, Lucien, französischer Philosoph, * 1857 zu Paris, zunächst Gymnasiallehrer, seit 1899 Professor an der Sorbonne in Paris. Vor allem verdient um die Erforschung der primitiven Mentalität: ausgehend von den Gedanken der französischen realistischen Soziologie um ¶ Dürkheim, sieht L.-B. das Wesentliche der Primitivität im kollektiven Charakter — eine Theorie, die freilich der Differenziertheit des primitiven Denkens nicht genügend Rechnung trägt (¶ Primitive Religion).

Vf. u. a.: L'idée de responsabilité, 1884; L'Allemagne depuis Leibniz, 1890; La Philosophie de Jacobi, 1894; History of modern Philosophy in France, 1899; La Philosophie d'Auguste Comte, 1900 (deutsch 1902); La morale et la science des moeurs, 1903; Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, (1910) 1922^7 (deutsch: Das Denken der Naturvölker, 1926^4); La Mentalité primitive, 1925^4 (deutsch: Die geistige Welt der Primitiven, 1927); L'âme primitive, 1927. — Vgl. R. Thurnwald: DLZ 1928, Sp. 486 ff. **Rühle.**

Lewes, George Henry (1817—78), englischer Journalist, Philosophiehistoriker, Psychologe und Physiologe. * zu London, zuerst Kaufmann, wandte er sich medizinischen und philosophischen Studien zu. Nach einer Studienreise nach Deutschland 1838/39 wesentlich journalistisch tätig, war er mehrere Jahre Redakteur des Leader und der Fortnightly Review. Selbst neben seiner wissenschaftlichen Schriftstellerei noch Verfasser von Romanen, ist L. noch besonders bekannt geworden durch seine Verbindung mit der englischen Romandichterin George ¶ Eliot.

Wichtigste Werke (meist auch deutsch): The life and works of Goethe, 1855; History of philosophy from Thales to Comte, 1866 (von naturalistisch-positivistischen Gesichtspunkten aus); Physiology of common life, 1860; Aristotle, 1864 (erster Versuch einer Darstellung der naturwissenschaftlichen Forschung des Aristoteles). — Ueber L. vgl. DNB 33, S. 164 ff. **Schumann.**

Lewis-Smith, Agnes (1843—1926), englische Orientalistin, Tochter des schottischen Juristen John Smith, 1887 vermählt mit Reverend Samuel S. Lewis, Fellow des Corpus-Christi College in Cambridge († 1891), schrieb Romane und Reisebeschreibungen, (u. a. Glimpses of Greek Life and Scenery), außerdem die Lebensgeschichte ihres Gatten, 1892. Ausgerüstet mit

guten Kenntnissen der semitischen, besonders der syrischen Sprache, unternahm sie Entdeckungsreisen auf Handschriften und fand mit ihrer Zwillingsschwester Margaret Dunlop Gibson 1892 in der Bibliothek des Katharinenklosters auf dem Sinai ein Palimpsest, das eine altsyrische Uebersetzung der getrennten Evangelien (mit Lücken) enthält, den sogenannten Syrus Sinaiticus (¶ Bibelübersetzungen: III, 1a), um dessen Entzifferung, Herausgabe und Uebersetzung sie mit andern bemüht war (vgl. In the Shadow of Sinai, 1898; Einleitung zur Ausgabe von Bensly, Harris, ¶ Burkitt, 1894; selbständig unter dem Titel: The old syriac Gospels or evangelion da mepharreshe, 1910; Uebersetzung 1894 und in: Some pages of the four Gospels re-transcribed from the Sin. Palimps., 1896). Unter handschriftlichen Fragmenten, welche die Schwestern aus Palästina mitbrachten, erkannte S. ¶ Schechter ein Blatt des hebräischen ¶ Jesus Sirach, 1896. In Kairo fanden die Schwestern Bibelfragmente in palästinensischem Syrisch, die sie mit anderen Fragmenten, die man ihnen übergab, entzifferten und veröffentlichten (1897. 1899. 1900. 1907; Ausgabe des Jerusalemer Evangeliars, 1896). **A. Meyer.**

Leyser, Polykarp (1552—1610), lutherischer Theologe, aus Württemberg gebürtig, 1573 Pfarrer in Gellersdorf (Niederösterreich), 1577 Superintendent und theologischer Professor in Wittenberg, das er 1587 infolge des Wiederaufkommens des Philippismus (¶ Melanchthon) mit Braunschweig vertauschte, um nach dessen Sturz 1591 wieder nach Wittenberg zurückzukehren. Seit 1594 Hofprediger in Dresden. Als strenger Lutheraner (Neffe Jakob ¶ Andreaes) war er am Kampf gegen die ¶ Kryptocalvinisten und Gegner der Ubiquitätslehre wie Daniel ¶ Hofmann sowie an der Einführung des ¶ Konkordienbuches in Sachsen hervorragend beteiligt. Er stellte seine Feder auch in den Dienst der mit den Katholiken zusammengehenden, die Einigung mit den Reformierten ablehnenden kursächsischen Politik (1602; s. Lit.; ¶ Einigungsbestrebungen: II, 1). War hier in niedriger Polemik der Calvinismus auf Mohammedanismus angeklagt, so spiegelt sich der Wandel, den die nächsten Jahrzehnte brachten, in der Tatsache, daß L.s Sohn Polykarp L. II (1586—1633, Superintendent und Professor in Leipzig) trotz seiner gleichfalls lutherischen Grundhaltung einer der kursächsischen Delegierten zum Leipziger Kolloquium mit den Reformierten (¶ Einigungsbestrebungen: II, 2) gewesen ist.

P. L. I gab die Loci theologici des M. ¶ Chemnitz, 1592, und eine Fortsetzung von dessen Evangelienharmonie, 1593, heraus. — Vf. u. a.: Methodus concionandi, 1595; Ob, wie und warum man lieber mit den Papisten Gemeinschaft haben solle denn mit den Calvinisten, 1602 (Neuausgabe von ¶ Hoe von Hornegg, 1620); Regentenspiegel, 1605. — Vgl. RE³ XI, S. 427 ff (auch über andere Theologen dieses Namens; vgl. RE³ XXIV, S. 15 f); — A. Tholuck: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs, 1852, S. 4 ff. 115 ff; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV, 1927, S. 250 f. **Zscharnack.**

Lezius, Friedrich, evg. Theologe, * 1859 zu Pernau (Livland), 1884—90 im livländischen Kirchendienst, 1894 Privatdozent in Greifswald, seit 1901 ao. Prof. der Kirchengeschichte in Königsberg, 1925 emeritiert.

Vf. u. a.: Die Anbetung Jesu neben dem Vater, 1892; Zur Charakteristik des religiösen Standpunktes des Erasmus, 1895; Der Toleranzgedanke Lockes und Pufendorfs, 1900. **Mulert.**

de L'Hôpital, Michel (1505?—73), Kanzler von Frankreich unter Karl IX 1560—68. Obwohl er, im Unterschied von seiner Familie, nie zum Protestantismus übertrat, war er als Haupt der Mittelpartei und Verfechter der Gewissensfreiheit der unerschrokkene Beschützer der Hugenotten (¶ Frankreich, 4a) und der strenge Kritiker der Intoleranz und der Mißbräuche der kath. Kirche, die er besonders als Abgeordneter zum ¶ Tridentinum (1547/48) kennen gelernt hatte. 1564 verhinderte er die Annahme der Konzilsbeschlüsse durch Frankreich. 1573 wurde er des Kanzleramtes entsetzt, nachdem er sich schon 1568 ins Privatleben zurückgezogen hatte, um mit seinen Lieblingsstudien, griechischer Philosophie und lateinischer Poesie, seine letzten Lebensjahre zu verbringen.

Eine Ausgabe seiner sämtlichen Werke erschien 1824/25, hrsg. von Dufey. — Ueber L. vgl. H. Amphoux: M. de L. et la liberté de conscience au XVI. siècle, 1900; — Geuer: Die Kirchenpolitik L.s, 1877; — J. W. Thompson: The Wars of Religion in France 1559—76, 1909; — J. Viénot: Histoire de la Réforme française des Origines à l'Edit de Nantes, 1926; — La France protestante VII, 1857, S. 69 ff; — RE³ XI, S. 431 ff. **Lachenmann.**

Lhotzky, Heinrich, evg. Theologe, * 21. April 1869 in Klaußnitz (Sachsen), 1885—1890 Pfarrer in Bessarabien, 1898—1904 Mitarbeiter von Joh. ¶ Müller in Mainberg, lebt in Ludwigshafen am Bodensee. L. schrieb die drei Bücher ¶ Zündels, die kaum beachtet worden waren, zum zweitenmal; sein Jesusbuch: „Der Weg zum Vater" (1904, 1905²), seine Apostelgeschichte: „Religion oder Reich Gottes?" (1904, 1908²) und seine ¶ Blumhardt-Biographie: „Der Wunderpfarrer" (1922) und hat damit seinem Vorgänger den Weg so gut gebahnt, daß er selber beinahe darüber vergessen wurde. Seine starke schriftstellerische Begabung verleitete ihn zu überspitzten Formulierungen: er stellte „Religion" in Gegensatz zum „Reich Gottes" und nannte Jesus den unreligiösesten Menschen, der je über die Erde gegangen sei, indem er „Religion" lediglich als die statutarische und autoritativ angenommene verstand. In seiner Zeitschrift „Leben" (1904—11) verkündigte er, unbekümmert um Kritik und Wissenschaft, eine selbsterlebte, optimistische Vaterfrömmigkeit, überzeugt, die eigentlichen Absichten Jesu zu verstehen, während das geschichtliche Christentum mit Christus nichts als den Namen gemein habe. At.liche Geschichten (David, Elias, Jeremia u. a.) erzählte er ganz neu, sie in die Gegenwart hereinstellend. Von seinen Romanen hat „Immanuel Müller", Roman aus den bessarabischen Steppen" (1912, 5. Tausf.) am meisten Beachtung gefunden; das Reizvollste aber sind seine kleinen Erzählungen aus dem Naturleben, in denen er seine naturwissenschaftlichen Studien (Berlin 1901—3) zur Gewinnung einer geistigen Weltanschauung sinnig und humorvoll verwertete.

Von seinen mehr als dreißig Schriften sind am häufigsten aufgelegt: „Die Seele deines Kindes" (1908; jetzt 300. Tausend), „Vom Erleben Gottes" (1909, 260. Tausf.), „Das Buch der Ehe" (1911, 300. Tausf.), „Vom du, Gedanken über Liebe, Sinnlichkeit, Sittlichkeit (1913, 10. Tausf.), „Daß ich mich nicht ärgere" (1913, 5. Tausf.). — Vgl. K. R. Langewiesche: „L. Vom Erleben Gottes", 1908; — ChrW 1898, S. 639 ff; 1903, S. 176 ff; 1904, S. 7 ff. 818 ff; 1910, S. 247 ff. — Fr. Rittelmeyer: RGG¹ III, Sp. 2096 ff. **Chr. Geyer.**

Libanius (314—93 n. Chr.), der berühmteste griechische Redner (Sophist) des 4. Jhd.s. * zu Antiochia in Syrien, vornehmlich in Athen gebildet, wirkte er als Rhetor und sittenstrenger Volkserzieher in Nikomedien, Konstantinopel und von etwa 355 an in seiner Heimatstadt. Als warmherziger Verehrer der griechischen Götter nahm er lebhaften Anteil an der Reak-

tionspolitik Kaiser ¶ Julians, der sein Schüler und Gönner war. Den Christenglauben lehnte er mit Entschiedenheit ab, wenngleich er Toleranz der Kirche gegenüber empfahl, christliche Theologen wie ¶ Basilius und ¶ Chrysostomus unter seinen Schülern hatte und auch zu den christlichen Kaisern Beziehungen suchte.

Literarisch hinterlassen hat er rhetorische Uebungen und Beispiele, politische Flugschriften, Lobreden auf die Kaiser, Schriften ethischen Inhalts, eine Autobiogra phie und vor allem eine umfangreiche Sammlung von Briefen; alle seine Schriften wurden ihres feinen Stiles wegen bis ins Mittelalter als Muster hochgeschätzt; Ausgabe von Wolf 1738 und Förster 1903 ff. — Ueber L. vgl. Pauly-Wissowa XII 2, Sp. 2486 ff; — L. Petit: Essai sur la vie et la correspondance du sophiste L., 1866; — Otto Seeck: Die Briefe des L., zeitlich geordnet, 1906; — Joh. Geffcken: Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, 1920, S. 162 ff. **Windisch.**

Libanon, der vom nahr el-kebīr (Eleutherus) im Norden bis zum nahr el-kāsimīje (Leontes) im Süden streichende westliche Gebirgszug Mittelsyriens, 170 km lang und bis über 3000 m hoch, durch den syrischen Graben (el-bikāʿ, Cölesyrien) vom Antilibanus getrennt. Die heute fast verschwundenen L.zedern waren als Baumaterial nicht nur von den benachbarten Israeliten (I Kön 5_{20} ff), sondern auch von den Aegyptern und Babyloniern sehr begehrt. In der poetischen Sprache des AT.s spielt der L. mit seinen Höhen, Zedern und Bächen eine große Rolle (Ps 29_5 f Hhlied 4_8 ff). — ¶ Berge: II.

RE³ XI, S. 433 ff; XXIV, S. 16; — Leo Häfeli: Syrien und sein L., 1926. **Eißfeldt.**

Liber censuum s. Romanae ecclesiae, ein 1192 von Kardinal Cencius, dem späteren ¶ Honorius III, in päpstlichem Auftrag zusammengestelltes Verzeichnis der Einkünfte der römischen Kirche, der ihr gemachten Schenkungen, ihrer Privilegien, Verträge, der Bistümer usw.; daran angefügt sind noch andersartige Dokumente, ein Papst- und Kaiserkatalog, eine Dekretalensammlung, verschiedene Ordines u. a. m. Das Material zu dem Zinsbuch gewann Cencius in erster Linie aus den Urkunden und Registern des vatikanischen Archivs; daneben benutzte er eine ältere, 1185—89 entstandene Zusammenstellung ähnlichen Charakters im 10. und 11. Buch der „Gesta pauperis scholaris" des Albinus, die ihrerseits wieder auf Sammlungen aus der Zeit ¶ Gregors VII zurückgeht. Der L. c. war von vornherein dazu bestimmt und darauf eingerichtet, fortlaufend erweitert und ergänzt zu werden usque ad exitum mundi. Er ist drei Jhd.e im Gebrauch gewesen und stellt unsere wichtigste Quelle zur älteren päpstlichen Finanz- und Besitzgeschichte dar.

Ausgabe von P. Fabre und L. Duchesne in der Bibliothèque des écoles françaises, Paris 1889; — P. Fabre: Etude sur le L. c., 1892; — Geffroy in: Séances et travaux de l'academie des sciences morales et politiques, 1893. **Baethgen.**

Liber diurnus pontificum Romanorum, ein Handbuch zum täglichen Gebrauch (daher der Name) in der päpstlichen Kanzlei (¶ Kurie), enthaltend Muster und Formulare für die bei bestimmten wiederkehrenden Anlässen (z. B. Wechsel auf dem päpstlichen Stuhl, Ordination von Bischöfen, Verwaltung des Patrimoniums u. a.) auszufertigenden Briefe und Urkunden. Bemerkenswert ist auch das Formular der vom neugewählten Papst abzulegenden professio fidei, das eine ausdrückliche Anerkennung der Beschlüsse des 6. allgemeinen Konzils (¶ Christologie: II, 3 c) und des über ¶ Honorius I verhängten Anathems enthält; der erste Druck des L. d. von Lucas ¶ Holstenius wurde deshalb 1650 von der römischen Zensur unterdrückt. Der L. d. liegt uns in verschiedenen Redaktionen vor, von denen die eine (römische Handschrift) unter teilweiser Verwendung älteren Materials unter ¶ Hadrian I (¶ Leo III?) zusammengestellt wurde; auf ihr beruht die zweite, zum Teil wesentlich umgestaltete Redaktion (Handschriften aus Clermont, jetzt verloren, und Mailand), die zu Beginn des 9. Jhd.s entstanden ist. Die ältesten Bestandteile reichen bis ins 7. Jhd., vielleicht sogar bis in die Zeit ¶ Gregors I zurück. In Gebrauch gewesen ist der L. d. bis ins 11. Jhd.; später haben ihn andere Handbücher ähnlichen Charakters ersetzt.

RE³ XI, S. 438 f; — Ausgaben von E. de Rozière, Paris 1869, und Th. v. Sickel, 1889; — Il codice Ambrosiano del L. d., hrsg. von L. Gramatica und G. Galbiati, 1921. — Vgl. Th. v. Sickel in: SAW 117, 1888/89; — H. Breßlau: Handbuch der Urkundenlehre II 1, 1915², S. 241 ff; — W. Peitz in: SAW 185 B, 1918; dazu M. Tangl in: NA 41, 1919, S. 741 ff; — H. Steinacker in: Miscellanea Fr. Ehrle IV, Studi e Testi 40, 1924, S. 105 ff; — L. Santifaller in: Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, Supplement, 1925, S. 23 ff. **Baethgen.**

Liber pontificalis, eine Sammlung von Papstbiographien, die in ihrem ursprünglichen Kern von ¶ Petrus bis zu ¶ Stephan V († 891) reicht; doch fehlen die Viten von ¶ Johann VIII, ¶ Marinus I und ¶ Hadrian III. Als Verfasser des älteren Teiles galt im Mittelalter Papst ¶ Damasus I; seit dem 16. Jhd. schrieb man die Abfassung des ganzen Werkes dem Anastasius Bibliothecarius (¶ Anastasius III) zu. Heute besteht an der allmählichen Entstehung des L. p. kein Zweifel mehr. Der ältere Teil beruht vornehmlich auf zwei Quellen: a) dem Catalogus Liberianus, einem als Teil eines römischen Staatskalenders, des sogenannten Chronographus anni 354, erhaltenen, bis zu ¶ Liberius reichenden Papstkatalog; b) dem von Mommsen (s. Lit.) sogenannten Index, einer in verschiedenen Formen von verschiedener Länge überlieferten Papstliste, die letzten Endes auf eine in der Chronik ¶ Hippolyts (235) enthaltene Liste zurückgeht. Mit diesem Grundstock verbunden wurden andere Materialien, von denen nur Verzeichnisse der päpstlichen Bauten und Geschenklisten, die wohl auf Urkunden des päpstlichen Archivs beruhen, von Bedeutung sind. Den Zeitpunkt der ersten Redaktion des L. p. verlegt Duchesne (s. Lit.) — wohl mit Recht — in den Anfang des 6., Waitz und Mommsen in den Anfang des 7. Jhd.s. Keine Meinungsverschiedenheit besteht darüber, daß die Listen des 7. Jhd.s und der Folgezeit nacheinander von Zeitgenossen verfaßt sind und zwar von Männern der päpstlichen Umgebung, die mit der Arbeit jedesmal sogleich nach dem Amtsantritt des neuen Papstes begannen; also Hofhistoriographie offiziellen Charakters! — Aus dem 10. und 11. Jhd. besitzen wir sodann nur dürftige Papstkataloge, und erst im 12. Jhd. entstanden zwei Fortsetzungen des L. p. Die eine stammt von dem römischen Kleriker Pandulf, einem Anhänger des Gegenpapstes ¶ Anaklet II, der um das Jahr 1137 den alten L. p. verkürzend bearbeitete und die Lücke zunächst durch einen Papstkatalog und kleinere Zusätze, sodann von ¶ Gregor VII an durch ausführliche Viten ausfüllte, die mit ¶ Paschalis II eigene Bedeutung gewinnen; Pandulf selbst hat jedoch nur einen kleinen Teil dieser Fortsetzung, wahrscheinlich nur die Viten ¶ Gelasius' II, ¶ Calixt' II und ¶ Honorius' II verfaßt. Wegen ihrer dem Papsttum Anaklets freundlichen Tendenz wurde die Fortsetzung, die neuerdings in einer spanischen Ueberlieferung wieder zutage gekom-

men ist, wenige Jahre darauf von dem Bibliothekar Petrus Guillermus im Kloster St. Gilles (Diözese Reims) einer Umarbeitung und Reinigung im Sinne der offiziellen Kirche unterzogen. Unabhängig von dieser ersten ist die zweite Fortsetzung, welche der Kardinal Boso, ein Vertrauensmann ¶ Hadrians IV und ¶ Alexanders III, verfaßte; sie knüpft unmittelbar an den alten L. p. an, hat ebenfalls von Paschalis II an selbständigen Wert und bricht im Jahre 1178 unvollständig ab. In den folgenden Jahrhunderten stockte die Tätigkeit am L. p.; dafür besitzen wir für das 13. Jhd. eine Reihe von wertvollen Einzelbiographien (z. B. ¶ Innozenz III, ¶ Gregor IX, ¶ Cölestin V), für das 14. Jhd. mehrere Papstchroniken. Erst die Zeit ¶ Eugens IV brachte wieder eine selbständige Fortsetzung des L. p., die besonders für die Zeit des großen Schismas von Wert ist. Am Ende des 15. Jhd.s hat dann Platina, der Bibliothekar ¶ Sixtus' IV, in seinem Liber de vita Christi ac de vitis summorum pontificum Romanorum (zuerst Venedig 1479) den alten L. p. und seine Fortsetzungen im humanistischen Stil neu bearbeitet und bis zu ¶ Paul II fortgesetzt.

RE³ XI, S. 439 ff; — Ausgaben von L. Duchesne in der Bibliothèque des écoles françaises, Paris 1886/92, und von Th. Mommsen in den MG Bd. 1 (—715), 1898; — L. pont. prout exstat in Cod. Dertusensi, hrsg. von G. M. March, Barcelona 1925; — St. Baluze: Vitae paparum Avenionensium. Neue Ausgabe von G. Mollat, Paris 1914 ff; — W. Levison in: NA 36, 1911, S. 417 ff. **Baethgen.**

Liber vagatorum, ein von dem Spitalmeister in Pforzheim, Matthias Hütlin, verfaßtes und 1510 oder 1511 daselbst von Thomas Anshelm gedrucktes Büchlein, das die Schliche und Heimlichkeiten des fahrenden Bettler- und Gaunervolkes aufdeckt und durch das eingestreute Rotwelsch besonders interessant ist. ¶ Luther veranstaltete eine Neuausgabe (Wittenberg, Georg Rhaw, 1528) mit einer Vorrede, in der er eine organisierte bürgerliche und kirchliche Armenpflege empfahl.

K. Goedeke: Pamphilus Gengenbach, 1856, S. 343 ff. 515 ff. 678 ff; — Weimarer Lutherausgabe 26, 1909, S. 634 ff (dort weitere Literatur). **O. Clemen.**

Liberale Parteien.

1. Die erste politische Partei, die sich als „liberal" (l.) bezeichnete, sollen die Konstitutionellen in Spanien 1812 gewesen sein. Diese Verbindung mit Verfassungskämpfen bleibt charakteristisch für die Anfänge l.er Parteibildung. In Preußen entstand sie 1847 im Vereinigten Landtag als eine nicht ständisch abgeschlossene Gruppe der Opposition, die vor allem die Periodizität des Landtags und damit die Grundbedingung der Unabhängigkeit der Volksvertretung vom König vertrat. In den beiden Gruppen dieser Opposition, der rheinisch-westfälischen und der ostpreußischen, traten die beiden im Liberalismus zunächst keimhaft vorhandenen Elemente hervor: das l. (¶ Liberalismus: I) und das demokratische (¶ Demokratie). Dabei gewinnt, weniger begrifflich begründet als politisch-historisch, das Wort „l." den Sinn eines maßvollen Konstitutionalismus im Gegensatz sowohl zu radikaler Taktik wie schärfer ausgeprägter Demokratie. Denn die „l." Betrachtung, die ein der individuellen Ueberzeugung gerecht werdendes Gelten-lassen in sich schloß, verband sich organisch mit einem evolutionistischen, alle gewaltsamen Schritte ablehnenden Historismus.

Diese Gegensätze zeigten sich auch in der Vorgeschichte der Deutschen Nationalversammlung vom Jahre 1848, als die radikalen Demokraten angesichts der Stellungnahme des Vorparlaments zur Selbsthilfe der republikanischen Erhebung in Baden griffen. In der Nationalversammlung (¶ Frankfurter Parlament) bildeten sich drei Gruppen ohne scharfe politisch-theoretische Formulierung ihrer Standpunkte als ineinander übergehende Schattierungen eines Konstitutionalismus, der von der sehr maßvollen Rechten bis zur demokratischen Linken reichte. Als „L.e" kann man auch schon die Rechte bezeichnen, deren Führer G. v. Vincke 1848—58 den rechten Flügel des Freisinns in Preußen, die später als „altliberale" bezeichnete Partei leitete. Als die eigentliche Vertreterin des Liberalismus sind das rechte und linke Zentrum der Nationalversammlung anzusehen. Der Entwurf der Verfassung, der aus dieser Gruppe stammt (Dahlmann), ist eine Art l.es Staatsprogramm: konstitutionelle Monarchie, Volkshaus auf Grund des allgemeinen, geheimen und direkten Wahlrechts neben Staatenhaus als Vertretung der Regierungen, in den „Grundrechten" eine starke individualistische Note in der Betonung der Rechte der Einzelpersönlichkeit und in dem Festhalten von einzelstaatlicher Selbständigkeit.

2. Die Spannung zwischen dem l.en und dem demokratischen, zwischen dem historischen und grundsätzlichen, zwischen dem individualistischen und nationalstaatlichen Element (¶ Liberalismus: I) bestimmt die parteiliche Entwicklung des Liberalismus in Deutschland und führt in immer neuen politischen Situationen zu immer neuen Parteibildungen durch Trennung oder Zusammenschluß. Dabei sammeln sich auf der einen Seite immer wieder diejenigen, die als „konstitutionelle Partei" „Freiheit und berechtigte Macht der Regierung" verbinden wollen (die von G. v. Vincke geführte Gruppe im preußischen Landtag von 1849) und auf der anderen Seite die radikalen Verfechter der Volksrechte, denen die Reaktion die Aufgabe der Verteidigung und Weiterführung der Errungenschaften von 1848 stellte. Diese radikaleren L.en konsolidierten sich zuerst in der Deutschen Fortschrittspartei vor den preußischen Wahlen von 1861 unter ¶ Mommsen, ¶ Virchow, v. Unruh u. a. Ihre Ziele: Einigung Deutschlands in Gestalt eines verfassungsmäßigen parlamentarischen Rechtsstaats mit Ministerverantwortlichkeit vor der Volksvertretung unter preußischer Zentralgewalt, Unabhängigkeit der Rechtspflege, Entwicklung der gemeindlichen Selbstverwaltung; auf wirtschaftlichem Gebiete „Entfesselung der wirtschaftlichen Kräfte", auf kulturellem Trennung von Kirche und Staat (¶ Liberalismus: II) als Prinzip der Schulpolitik, der bürgerlichen Ehegesetzgebung (¶ Ehe: V). Eine Konsolidierung der anderen Seite erfolgte durch die Gründung der Nationalliberalen Partei angesichts der Wahlen von 1867 für den ersten ordentlichen Reichstag des Norddeutschen Bundes. Die staatspolitischen Ziele des Liberalismus werden in dem Programm grundsätzlich ebenso bestimmt: „Die nationale Einheit kann nicht ohne die Befriedigung der l.en Ansprüche des Volkes erreicht und der Freiheitssinn kann nicht ohne die treibende Macht der nationalen Einheit befriedigt werden." Darum voller Einfluß der Volksvertretung auf die Staatsgeschäfte, Verantwortlichkeit der Minister, „Verlegung der parlamentarischen Direktionen des Staates in den Reichstag". Von der Gemeinsamkeit der politischen Ziele hebt sich jedoch eine andere Auffassung der Wege charakteristisch ab: „Die Endziele des Liberalismus sind beständige, aber seine Forderungen und Wege sind nicht abgeschlossen und erschöpfen sich nicht in festen Formen. Sein inneres Wesen besteht darin,

die Zeichen der Zeit zu beachten und ihre Ansprüche zu befriedigen" ... In dieser taktischen Einstellung war die Nationalliberale Partei bereit, in den Verfassungskämpfen um den Norddeutschen Bund und das Deutsche Reich verfassungsrechtliche Grundsätze zu opfern, um vor allem die Reichseinheit mit den gegebenen politischen Kräften herbeizuführen. Die gleiche Bereitschaft zeigte sie auch in anderen Fragen, z. B. der Vereinheitlichung des Strafrechts. Zugleich entwickelt in dieser Zeit der deutsche Liberalismus die Wirtschaftspolitik der aufsteigenden industriellen und kapitalistischen Großbetriebswirtschaft (¶ Liberale Wirtschaftslehre). Sein Organ neben den politischen Parteien ist der „Kongreß deutscher Volkswirte", der auf die Gesetzgebung der l.en Aera in Deutschland bis 1878 einen maßgeblichen Einfluß gehabt hat. Im Zusammenhang damit bildet sich die Stellung zur sozialen Frage im Gegensatz zum ¶ Sozialismus heraus. Bei gleicher individualistischer Grundeinstellung ergaben sich doch in den Anschauungen über die Sozialpolitik gewisse Schattierungen, je nachdem der Boden des Liberalismus mehr oder weniger demokratisch ist. Das Wesen der sozialen Frage hat keine der l.en Richtungen von ihrem individualistischen Prinzip aus wirklich verstanden, und nur widerstrebend und zögernd sind die l.en Parteien dem Fortschritt der Sozialreform gefolgt. — In der Kulturpolitik der l.en Parteien tritt die gleiche grundsätzliche und taktische Verschiedenheit hervor, und zwar sowohl in den innerkirchlichen Fragen wie in der Stellung zu dem Verhältnis von Staat und Kirche (¶ Liberalismus: II). Auf der einen, der radikal-l.en Seite wurde die grundsätzliche Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, auf der anderen, der national-l.en Seite die Suprematie des Staates der Kirche gegenüber stärker betont. Dadurch wurden auch die Nationalliberalen die eigentlichen Träger des ¶ Kulturkampfes, in dem es sich ja um die Machtstellung des Staates der Kirche gegenüber und nicht so sehr um das l.e Prinzip der religiösen Freiheit handelte. Bei der Behandlung des preußischen Kirchenverfassungsgesetzes von 1867 sahen die Nationalliberalen ihr Ziel in der Ueberwindung der Konsistorialverfassung durch die Synodalverfassung (¶ Kirchenverfassung: III, 5 b); die Linksliberalen gingen in der individualistischen Demokratisierung noch weiter und wollten die volle Autonomie der einzelnen Gemeinden. In den Kämpfen um die Volksschulgesetzgebung vertraten die Nationalliberalen in Preußen das Prinzip der Volksschule, aber — teils aus grundsätzlichen, teils aus taktischen Erwägungen — zugleich der konfessionellen Staatsschule (¶ Konfessionsschule), während die Fortschrittspartei die ¶ Simultanschule forderte.

Neue Verschiebungen in der Parteibildung des Liberalismus aus diesen Abstufungen von der Grundsätzlichkeit zum politischen Opportunismus hin entstanden sowohl aus diesen kulturpolitischen Fragen wie aus wirtschaftspolitischen und militärpolitischen Situationen. Die Nationalliberalen gingen sowohl in der Schutzzollfrage (¶ Freihandel), wie in ihrer Stellung zu Bismarcks Militärvorlagen (Septennat) mehr von den praktischen Bedürfnissen wie vom Prinzip aus; als Vertreter schutzzollbedürftiger Wirtschaftszweige gaben sie freihändlerische Grundsätze preis und als Anhänger der Machtpolitik Bismarcks verfassungsrechtliche Bedenken gegen das Septennat. Der Gegensatz, der dadurch in der Partei entstand, führte zur Verselbständigung des linken Flügels in der „l.en Vereinigung" (1880), die später mit der Fortschrittspartei zusammen die „Deutsche freisinnige Partei" (1884) begründete. Diese trat bei der Militärvorlage von 1891 wiederum in Freisinnige Vereinigung und Freisinnige Volkspartei auseinander, so daß damals mit einer radikaler sozial und demokratisch eingestellten „Deutschen Volkspartei" in Süddeutschland (unter Führung von Payer) neben den Nationalliberalen drei linksliberale Gruppen bestanden.

3. Dem gesamten Liberalismus, der in seinen wirtschaftspolitischen Anschauungen von einer bestimmten Phase der Emanzipation der kapitalistischen Großwirtschaft aus kleinbetrieblichen und wohlfahrtsstaatlichen Bindungen ausging und in ihr befangen blieb, fehlte das Verständnis für die sozialen Konsequenzen der Industrialisierung Deutschlands und die gesellschaftliche Umschichtung durch den vierten Stand. Diese Lücke füllte die Persönlichkeit von Fr. ¶ Naumann, der nach dem Scheitern eines Versuches einer neuen „Nationalsozialen Partei" sich dem Liberalismus anschloß, und dem es gelang, nach der Fusion der drei l.en Parteien zur „Fortschrittlichen Volkspartei" 1910 die weitere innere Entwicklung des ¶ Liberalismus (: I, 4) stark zu beeinflussen. So war er vorbereitet, nach dem Zusammenbruch von 1918 die Aera einer neuen Partei der Deutschen ¶ Demokratischen Partei zu bilden, während die nationalliberalen Kreise sich etwas später als „Deutsche ¶ Volkspartei" neu konsolidierten. Die Deutsche Volkspartei hat der Reichsverfassung von 1919 nicht zugestimmt, weil sie ihren radikalen Republikanismus und Demokratismus nicht teilte, und gab auch, wenn sie sich an der Regierung später beteiligte, ihr Ziel der Revision der Verfassung im Sinne einer Korrektur des radikalen ¶ Parlamentarismus nicht auf. Auf der neuen Grundlage erscheinen in den beiden l.en Parteien wieder die gleichen politischen, wirtschaftspolitischen und kulturpolitischen Schattierungen, trotzdem man sagen kann, daß sie sich in der gemeinsamen Ablehnung des sozialistischen Wirtschaftssystems einerseits und der gleichen Linie der Außenpolitik anderseits einander stark genähert haben.

Außer der Literatur zu ¶ Liberalismus (: I) vgl. F. Salomon: Die deutschen Parteiprogramme, 3 Bde., 1924/26[2]; — L. Bergsträßer: Geschichte der politischen Parteien in Deutschland, 1926[4] (mit Lit.): — Herm. Heller: Die politischen Ideenkreise der Gegenwart, 1926. **Gertrud Bäumer.**

Liberale Theologie. Man kann unter dem Titel ein Doppeltes verstehen: entweder will er nichts sein als eine historische Bezeichnung oder er will auch ein Werturteil zum Ausdruck bringen. Hält man sich an das erstere, so wird man an die Theologen zu denken haben, welche im 19. Jhd. der ¶ Konfessionellen Theologie und der ¶ Vermittlungstheologie, später den Konfessionellen und A. ¶ Ritschl als dritte Gruppe gegenüberstanden. Die l. Th. deckt sich dann weithin mit der ¶ Spekulativen Th. Hauptvertreter auf systematischem Gebiete sind K. ¶ Schwarz, ¶ Biedermann, O. ¶ Pfleiderer, R. A. ¶ Lipsius, A. ¶ Schweizer, A. ¶ Dorner, ¶ Lüdemann. Sie waren auch gemeint, wenn man gelegentlich von Altliberalen geredet hat. Ihnen stünden dann als Jungliberale die von Ritschl ausgegangenen „Religionsgeschichtler" (¶ Religionsgeschichtliche Schule) mit ihrem systematischen Führer ¶ Troeltsch gegenüber. Auch Ritschl selbst ist je und je von seinen Gegnern von der Rechten als liberal bezeichnet worden, obwohl er von niemandem heftiger bekämpft worden ist als von dem liberalen Pfleiderer. Wenn man von Ritschl absieht, so ist der Umkreis der l. Th. ziemlich eindeutig zu bestimmen. Verwirrend ist nur, daß die historische Bezeichnung im Munde der Gegner gerne

in ein Werturteil — natürlich ein negatives — übergeht. Sie verstehen die „freiheitliche" Theologie, welche die „Liberalen" vertreten wollen, als Freiheit von jeder Bindung und Autorität (¶ Liberalismus: III, 2) und erblicken darin den Ruin der christlichen Religion. Wenn vollends das Gegensatzpaar „positiv" und „liberal" gebildet wird, so ist das negative Werturteil fertig: positiv = bejahend, somit liberal = verneinend, und dies, obwohl auf den wichtigen Gebieten des AT.s und NT.s die Unterschiede der Richtungen in der Bejahung kritischer Resultate nur quantitative sind. Solche Werturteile müßten aus der wissenschaftlichen Verhandlung ausscheiden. Als historische Bezeichnung wäre der Ausdruck „l. Th." dann unbedenklich. Freilich ist „liberal" außerdem noch ein parteipolitisches und kirchenpolitisches Schlagwort (¶ Liberalismus: I. III), und unwillkürlich wird durch dessen verhängnisvolle Uebertragung auf den wissenschaftlichen Sprachgebrauch auch jenes Werturteil immer wieder lebendig. Daher würde man von l.r Th. am besten gar nicht reden. Da aber der herrschende Sprachgebrauch sich nicht gewaltsam beseitigen läßt, so bleibt nur die Möglichkeit, seinen Sinn klarzustellen.

Fr. Kattenbusch: Die deutsche evg. Theologie seit Schleiermacher, (1891) 1926²; — Herm. Scholz: Erschöpfen die kirchlichen Parteinamen „positiv" und „liberal" den Reichtum deutsch-evg. Geistes- und Glaubenslebens? (DEBl 33, 1908, S. 363 ff). **Fr. Traub.**

Liberale Wirtschaftslehre.

1. Weltanschaulicher Ursprung; — 2. Hauptinhalt; — 3. Die soziale Freiheit in der l. W.; — 4. Die l. W. und das Problem der Eigentumsverteilung; — 5. Die Entstehung und Bedeutung der Eigengesetzlichkeit.

1. Die l. W., die theoretische Grundlage des ¶ Kapitalismus, ist ein Glied in der Reihe der großen Befreiungstaten, die wir unter dem Namen ¶ Liberalismus (: I) zusammenfassen, und ist samt allem Liberalismus heute theoretisch etwas in Mißkredit geraten, weil ihre Errungenschaften selbstverständlich geworden sind. Ihr Ausgangspunkt ist der des Liberalismus überhaupt, der deistisch-rationalistische Glaube an die Vernünftigkeit und Harmonie der Weltordnung als Auswirkung der Weisheit und Güte des Schöpfers; so ganz ausdrücklich bei den eigentlichen Begründern der l. W., bei Quesnay und A. ¶ Smith (Hauptwerk 1773), während sich bei ¶ Ricardo (Hauptwerk 1817), dem eigentlichen Haupt und Vollender der Schule, die Säkularisierung schon vollzogen hat. Die Vernünftigkeit der Schöpfung kann, wie in der Physik, so auch in der Oekonomie (und Politik!) durch den vernunftbegabten Menschen eingesehen werden; mehr als das: seine natürliche Vernunft ist die eigentliche Triebkraft in dem harmonischen Ablauf (¶ Aufklärung, 3 e). Die revolutionäre Wendung liegt in der Inanspruchnahme der Vernunft und daher der unmittelbaren Mitwirkung im göttlichen Weltenplane für alle Menschen; nur so kann ja der Plan gelingen; er erlaubt nicht die willkürliche Stillsetzung einzelner Räder in dem auf Zusammenwirken berechneten Räderwerk. Die natürliche Vernunft im Bereiche der ¶ Wirtschaft will Güter erlangen und ergreift die dazu zweckmäßigen Maßregeln. So ergibt sich die — in der theoretischen Nationalökonomie gelöste — Aufgabe, die harmonische Gesetzmäßigkeit im Zusammenwirken der vernünftigen und freien Individuen zu erkennen; oder umgekehrt: ihre Erkenntnis bestätigt die allgemeinen weltanschaulichen Sätze. Der schrankenlose Optimismus der Anfangszeit mußte um die Wende des 18. und 19. Jhd.s weichen, als man zuerst bemerkte, daß die Rechnung nicht ganz aufging, vielmehr quälende Reste übrig ließ (¶ Malthus, ¶ Ricardo). Man half sich mit Teil- und Hilfskonstruktionen, die die Geltung des Hauptsatzes einschränkten, ohne ihn aufzuheben.

2. Der Hauptsatz von der „prästabilierten Harmonie" im isolierten wirtschaftlichen Handeln der Individuen ergibt zunächst die Bestätigung der Arbeitsteilung und des Austausches, durch welche besondere Geschicklichkeiten ausgenutzt und ausgebildet werden, so daß der Gesamtertrag an Gütern wächst. Ob der Einzelne geschickt genug ist, entscheidet sich durch die Konkurrenz: durch den Vergleich zwischen seinen und den gleichartigen Leistungen seiner Konkurrenten; die Verbraucher kaufen lieber die bessere als die schlechtere Ware bei gleichem Preise, lieber die billige — mit geringerem Aufwande hergestellte — als die teuere bei gleicher Qualität. Zugleich aber regelt die Konkurrenz die Verteilung der Individuen auf die einzelnen Berufe gemäß dem Bedarf nach deren Erzeugnissen. Dies ist ja das Hauptproblem, wenn es eine ordnende Zentralinstanz doch ausdrücklich nicht mehr geben soll. Es löst sich wie das erste: durch die Konkurrenz um den Absatz. Wer verdienen will, muß Verkäufliches anbieten, und d. h. nicht nur etwas von genügend guter Qualität, sondern vor allem: etwas der Art nach Gebrauchtes und Begehrtes. Die richtige Proportion der einzelnen Produktionszweige und ihrer Güterangebote ist also Bedingung. Gibt es von einer Ware zu viel, von einer anderen zu wenig im Verhältnis zum Bedarf, so wird die volkswirtschaftlich nötige Umstellung der Produktion durch die privaten Interessen veranlaßt, da die Preise und Einkommen bei jener wegen des Ueberangebots zu gering, nämlich die Kosten (einschließlich des Gewinns) nicht gedeckt sind, während die Preise und Einkommen bei dieser wegen des Ueberbedarfs übernormal sind, man durch Umstellung von jener auf diese also gewinnt. Die Umstellung beseitigt dann mit der Mißproportion zugleich auch deren Symptom, die Verschiedenheit der Einkommen oder, was dasselbe bedeutet: die Abweichung der Preise von den Kosten (einschließlich durchschnittlichen Gewinn). Im ganzen werden also die Proportionen der Güterherstellung denen des sich dauernd wandelnden Bedarfs durch die Bewegung der Preise und der aus ihnen gewonnenen Einkommen selbsttätig angepaßt. Im Fortschritt der Zeit wird überdies der wirtschaftliche Fortschritt durch die Konkurrenz der privaten Interessen erzwungen, da der Einzelne durch Fortschritte — bessere oder billigere Produktion — die Käufer anlockt, eben dadurch aber jeder andere zur Innehaltung des gleichen Tempos genötigt wird, „bei Strafe des Unterganges" (Marx). Der Konsum ist in jedem Falle, wie der Zweck der Produktion, so auch Gebieter über ihre Richtung und Organisation. Anderseits will und muß jeder konsumieren, kann es aber nur in dem Maße, als er vorher produktiv tätig war und sich dadurch Einkünfte verschaffte. Im ganzen ergibt sich also ein allseitiger Austausch der Produzenten-Konsumenten untereinander; jeder muß in den Dienst der anderen treten, um ihre Dienste in Anspruch nehmen zu können. Oder anders ausgedrückt: Jeder Einzelne trägt zur gemeinsamen Güterherstellung bei und erhält, gemäß dem Werte seines Beitrags für die anderen, den Anspruch auf Entnahme und Verbrauch von Gütern. Die Bedeutung der Teilnahme an der Produktion bestimmt die relative Kraft der Teilnahme am Verbrauch, und die Richtung des Verbrauchs, der Einkommensverausgabung durch die Verbraucher, bestimmt die Richtung der Produktion.

Höchste Elastizität des Systems ist durch die Freiheit einerseits, die dazu gehörige Selbstverantwortung der Individuen anderseits gewährleistet.

3. Dieser „extreme Individualismus“ mit allen seinen entsprechenden politischen Folgerungen (Gewerbefreiheit, d. h. freie Wahl des Berufs und der Beschäftigung [¶ Gewerbe], ferner internationaler ¶ Freihandel) ist also schroffer „Universalismus“: eine Lehre vom Gesamtzusammenhang und von der bloßen Gliedhaftigkeit des Individuums, und aus dem lebendigen Gefühl für die „Gestalt“ der ¶ Gesellschaft gewonnen. Er ist ursprünglich „sozial“ auch in dem modernen politischen Sinne dieses Wortes. Gerade der Glaube an die Kraft der Freiheit und Selbstverantwortung mußte den Kleinbetrieb über den mit fremden, uninteressierten oder widerspenstigen Arbeitskräften belasteten Großbetrieb überlegen erscheinen lassen; die programmatisch geforderte Aufhebung der staatlichen Privilegien der großen Handelskompagnien usw. würde das alsbald sichtbar machen. Man erwartete so eine kleinbetriebliche Demokratie, ein Gewimmel selbständiger kleiner Existenzen, also nach der rechtlichen auch die soziale Freiheit, welche keine Botmäßigkeit eines Menschen über den andern mehr zuläßt, sie dagegen alle zusammen der Herrschaft des nun erst frei sich auswirkenden Vernunftgesetzes der Wirtschaft unterwirft und darnach ihr Zusammenarbeiten regelt. Davon wurde es freilich bald still, als sich herausstellte, daß der psychologische Nachteil für die Arbeit des Großbetriebes durch die nur in ihm möglichen technischen Errungenschaften weitaus überwogen wurde, so daß die Entwicklung nun gerade auf der Grundlage der persönlichen Freiheit und der freien Konkurrenz in schroff herrschaftlicher Richtung verlief und die eben beseitigten sozialen Probleme in verwandelter Gestalt wieder auftraten und sich dauernd verschärften. Insoweit die soziale Freiheit nun nicht mehr durch Kleinbetrieb hergestellt werden kann, vielmehr im Großbetrieb hergestellt werden muß, ist der ¶ Sozialismus der geistige Erbe des demokratischen Liberalismus und fühlt sich auch durchaus so. Insoweit der Liberalismus aber die Entwicklung bejahte, wurde er zu einer großbürgerlichen Lehre und verzichtete auf die eine, die eigentlich soziale Hälfte des ursprünglichen Programms, zugunsten der bloßen wirtschaftlichen Produktivität. Denn diese ist es ja, die durch die großbetriebliche Entwicklung verstärkt wird und die umgekehrt diese Entwicklung rechtfertigt. Soziale Ansprüche dieses Liberalismus können dann auch nur auf dieser Ebene noch verfochten werden. Die soziale Frage wird zu einer bloßen Frage der Güterausstattung verengt und erscheint dann gerade durch das Aufsteigen der Groß- und Riesenbetriebe fortschreitend gelöst, da diese mehr und billigere Güter erzeugen. In dieser verkümmerten Gestalt der l. W. ist die ursprüngliche umfassende Lebensschau verloren. Wirtschaft erscheint nicht mehr als ein Stück Leben und mit allen unmittelbaren Ansprüchen an das Leben, das unmittelbar und irrational auch im Wirtschaften erlebt werden soll; Wirtschaft erscheint auf streng rationalistische Weise nur noch als Mittel zum Zweck der Güterversorgung. Man kann auch sagen: der Gesichtspunkt des Produzenten wird dem des Nur-Konsumenten geopfert, und die Entleerung des Wirtschaftslebens ist nun erst vollzogen, insbesondere die Entwürdigung der ¶ Arbeit (: 8. 9), da sie — ihrem Charakter als persönlichstes Leben zum Trotz — nun konsequent nur als sachliches Mittel zum Sachzweck der Güterherstellung behandelt wird. Dies ist der Standpunkt der Nationalökonomie und des reinen ¶ Kapitalismus (¶ Produktivität und Rentabilität).

4. Erst in dieser Entwicklung gewinnt auch die Frage der Besitzverteilung ausschlaggebende Bedeutung. Zwar, was der Einzelne zur gemeinschaftlichen Güterherstellung beitrug, und woraus er also sein ¶ Einkommen bezog, das hing offenbar immer von der Eigentumsverteilung ab: man muß ¶ Eigentum haben, um es verwerten und Zinsen oder Renten daraus beziehen zu können; und hat man keines, so ist man auf die bloße Verwertung der persönlichen Arbeitskraft angewiesen und kann diese, mangels Eigentum, auch nicht zu höherer Qualifikation ausbilden. Aber diese Erwägung konnte in der Zeit des kleinbetrieblichen Optimismus als sekundär gelten: die Möglichkeiten der Besitzverwertung schienen nicht allzu bedeutend. Und auch abgesehen hiervon darf die sozialistische Anklage wegen der Eigentumslosigkeit der Arbeiter nur in gewissen Grenzen angenommen werden. Historisch betrachtet hat gerade der Liberalismus den Arbeiter erstmals mit Eigentum ausgestattet (und dadurch eine rechtlich schrankenlose Ausbeutung wie im Verfall des Feudalsystems grundsätzlich unmöglich gemacht): mit dem Eigentum an seiner Arbeit, da dieses einen integrierenden Bestandteil der persönlichen Freiheit ausmacht. Aber die großbetriebliche Entwicklung drängte wiederum die ursprünglichen sozialen Absichten zurück und ließ die Abhängigkeit der Einkommensverteilung von der Besitzverteilung schroff hervortreten. Die großbürgerliche Lehre von der Harmonie und Gerechtigkeit der Wirtschaft, die jedem soviel zuteile, als ihm nach seinen Diensten für die anderen zukomme, geriet dadurch in Gefahr, wenn es nicht gelang, auch die Eigentumsverteilung als aus wirtschaftlicher Gerechtigkeit hervorgehend zu erklären. Da Vermögen aus dem Nicht-Verzehr von Einkommen entsteht oder jedenfalls entstehen kann, Einkommen aber die beschriebene marktmäßige Quelle hat, so galt nun Eigentum als Lohn für die Kombination von Fleiß und Sparsamkeit, während Eigentumslosigkeit den Mangel von Fleiß oder von Sparsamkeit, wenn nicht beides, bestrafte. Aber diese Erklärung steht mit den offenkundigsten Tatsachen der älteren und jüngeren Geschichte in Widerspruch. Seitdem die ausschlaggebende Bedeutung der Kriege, Inflationen und anderen, katastrophalen Ereignisse für die Vermögensschichtung und -umschichtung nicht mehr bestritten werden kann, muß auf die These von der individuellen Gerechtigkeit der Eigentumsverteilung verzichtet werden und wird die bestehende Ungleichheit (auf formal sozialistische, universalistische Weise) aus ihrem Nutzen für die Allgemeinheit gerechtfertigt. Insbesondere wird die Notwendigkeit fortschreitender Kapitalbildung erfahrungsmäßig besser aus den großen Gewinnen des Großeigentums erfüllt als aus den kleinen des zersplitterten Kleineigentums; auch quasi-aristokratische Argumente — geistig und moralisch höheres Niveau des Bürgertums und entsprechend größere Ansprüche und Rechte — spielen hinein und begleiten den Uebergang des Kapitalismus in eine Quasi-Feudalordnung (¶ Monopol) mit abgestuften Rechten statt mit allgemein freier Konkurrenz und unbehindertem Auf- und Abstieg der Individuen.

5. Die ursprüngliche Absicht der l. W. war, die Wirtschaft aus der Knechtung durch die politisch-juristische Lebenssphäre herauszulösen und ihrer Eigengesetzlichkeit die heilsame Entfaltung zu ermöglichen. Freies Spiel der Kräfte war eine gegen die Eingriffe der außerwirtschaftlichen (staatlichen) Macht gerichtete Forderung, die die Macht als das schlechthin Irrationale treffen und durch die Ver-

nunft der Wirtschaftskräfte (vgl. oben 1 und 2) die Rationalität der Wirtschaft sichtbar machen sollte. Dieser Rationalismus übersah das irrationale Wesen alles Lebens, auch der Wirtschaft (vgl. das über Wirtschaft und Arbeit als bloße Mittel Gesagte sub 3), und führte gerade durch die Eliminierung der außerwirtschaftlichen Macht aus der Wirtschaft zum Entstehen neuer Macht und Uebermacht aus der Wirtschaft selbst, so daß die Formel vom freien Spiel der Kräfte nun zum Herrschaftsmittel wird, nämlich politisch-soziale Eingriffe in die herrschaftliche Wirtschaftsentwicklung abzuwehren strebt. Alle kritischen Einwände lassen sich dahin zusammenfassen, daß dem Rationalismus die Einsicht in das Irrationale, Historische, Geistige, Soziale hier wie immer verschlossen ist, so daß er sein Wirtschaftsgebilde für absolut vernünftig, nur technisch bedingt, auf Ewigkeit gültig hält. Erkennt man aber anderseits die geistig-soziale Bedingtheit der l. W. und ihrer Verwirklichung an, so bleibt doch die Hälfte ihres Anspruchs auf Vernünftigkeit und Ewigkeit bestehen, nämlich insoweit als Wirtschaft zwar niemals außerhalb des sozialen Raums und seiner Bedingungen steht, immer aber doch in diesem Rahmen ihren besonderen Gesetzen folgt. Diese Gesetze (von „Angebot und Nachfrage") ignoriert man nicht ungestraft (Kriegswirtschaft!), und jedenfalls muß man, wenn man sie aus außerwirtschaftlichen Gründen verletzen will, über die Tragweite und Folgen der Verletzung Klarheit haben. Auch und gerade für den Sozialismus gilt das und begründet sein organisatorisches Problem. Von absoluter harmonischer Eigengesetzlichkeit also ist keine Rede; aber wenn die Tragweite, Bedeutung, Begrenztheit und Bedingtheit dieser Gesetzmäßigkeit methodisch und inhaltlich das Hauptproblem der wahrhaft modernen Wirtschaftswissenschaft bildet, so wird mit alledem die Entdeckung dieser Gesetzmäßigkeit durch die l. W. nicht entwertet, sondern nur eingeordnet. Oder praktisch gewendet: der gesetzmäßige Ablauf muß irgendwelche außer- und vorwirtschaftliche Voraussetzungen haben, z.B. eine bestimmte Eigentumsverteilung, ohne welche die jeweilige Einkommensverteilung nicht erklärt werden könnte; aus anderen Voraussetzungen folgt nach gleicher Gesetzmäßigkeit ein anderes Einkommensergebnis. Daher wird es zur bevorzugten Methode einer wissenschaftlich vertretbaren Wirtschaftspolitik (nicht nur der sozialistischen), statt den gesetzmäßigen Ablauf selbst zu stören, vielmehr seine Voraussetzungen so zu ändern, daß er das gewünschte Ergebnis liefert — auch das ist also eine Anerkennung und Bestätigung der l. W. Die Eigenbedingungen des Wirtschaftens bloßgelegt zu haben, bleibt ihre dauernde Leistung, auch wenn aus der bloßen Kenntnis dieser Eigenbedingungen keine konkrete Wirtschaft verstanden oder gemeistert werden kann, weil Wirtschaft immer auch eine soziale, historisch-politisch-geistig bedingte Seite hat.

L. v. Mises: Liberalismus, 1927; — E. Heimann: Soziale Theorie des Kapitalismus, 1929 (Erster Abschnitt: Liberalismus, Kapitalismus und Soziale Freiheit). **Heimann.**

Liberalismus.

I. L., ideengeschichtlich; — II. L. und Kirche; — III. Kirchlicher L. — Ergänzend vgl. ¶ Liberale Parteien; ¶ Liberale Wirtschaftslehre; ¶ Liberale Theologie.

Liberalismus: I. Ideengeschichtlich.

1. In dem Begriff des L. mischen sich staatsphilosophische und politische Inhalte. Das Wort L. erscheint in der Wissenschaft wie in der Politik. Der Zusammenhang des abstrakt-staatsphilosophischen und des praktisch-politischen Sinnes des Wortes ist nicht einfach der von Idee und politischem Programm, auch nicht umgekehrt der eines aus der Praxis nachträglich extrahierten Prinzips, sondern viel komplizierter und vielgestaltiger. Denn als politische Bewegung orientierte sich der L. an mannigfaltigen wirtschaftlichen, sozialen, religiösen und staatsphilosophischen Tatbeständen. Die wandelbaren Situationen der geschichtlichen Wirklichkeit gaben der Idee neue Inhalte. Es gibt kaum ein politisches Prinzip, das auf eine solche Fülle von zeitlich und örtlich ausgebreiteten Erscheinungen angewandt worden ist und in der geschichtlichen Wirklichkeit in so mannigfacher Gestalt erscheint. Diese bunte Phänomenologie erschwert die Definition.

2. Staatsphilosophisch wird der L. auf Hugo ¶ Grotius zurückgeführt. Bei ihm erscheint der L. verbunden mit der Idee des Rechtsstaates. Die Idee des ¶ Rechtes als einer absoluten, von Maß und Formen ihrer geschichtlichen Verwirklichung unabhängigen Norm steht über dem ¶ Staat, der ihr zu dienen und sie zu schützen hat. In diesem seinem Ursprung ist also der L. auf einen philosophischen ¶ Idealismus (: I) begründet, und dies ist in der Tat für den Hauptstrom der l.en Bewegung typisch geblieben. Es handelt sich also zunächst darum, diese an sich gültige Norm zu erkennen. Sie ist ihrem Wesen nach „vernünftig" und daher der Vernunft erkennbar. — Grotius geht dabei von dem Einzelnen aus. Das Recht haftet an dem Individuum; es ist a priori ein „Menschenrecht" (¶ Menschenrechte). Diese ideelle Priorität eines Menschenrechtes vor dem Staatsrecht ist das zweite entscheidende Merkmal der l.en Staatsidee. Bei Grotius fällt dieses Urrecht des Menschen zusammen mit dem ¶ Eigentums-Recht, das den Ich- und Subjektbegriff besonders zu kennzeichnen scheint, und dem er auch das Recht auf das Leben subsummiert.

Waren schon die Anschauungen von Grotius mitbestimmt durch die politische Situation seines Volkes, so steht die geschichtliche Weiterbildung des L. in der nächsten Phase ganz unter dem Einfluß politischer Mächte. Die englische ¶ Puritaner-Revolution in der 1. Hälfte des 17. Jhd.s vertrat die Freiheit in dem dreifachen Sinne der Abwehr willkürlicher Freiheitsberaubung, des Schutzes des Eigentums gegen Eingriffe des Königs und der Freiheit des Glaubens. Diese calvinistische „Freiheit" hatte ihre nach innen und ihre nach außen gewandte Bedeutung. Die Ehrfurcht vor Gott hängt zusammen mit einem Würdebewußtsein des Menschen, der nur ihn als Herrn anerkennen und seine Freiheit nicht von einem Herrscher empfangen oder begrenzen lassen kann. Nach der zweiten englischen Revolution findet der L. in Staatsauffassung und Staatsleben Englands seine festere Form, theoretisch vor allem durch ¶ Locke, der den ¶ Naturrechts-Begriff weiter ausgestaltete, wesentlich in der Verknüpfung mit dem Eigentumsbegriff, der allerdings die charakteristische bürgerlich-l.e Deutung des durch ¶ Arbeit erworbenen Eigentums erhält (im Gegensatz zum feudalen Eigentum). Darin prägt sich zugleich wieder die puritanische Auffassung von der Arbeit als dem Sinn und der Aufgabe des Lebens aus. Die Auffassung vom Staat als dem Schützer der Rechte des Individuums führt dann bei Locke zu dem gleichfalls dem l.en Gedankenbestande wesentlichen Grundsatz von der „Trennung der Gewalten", d. h. bei ihm der gesetzgebenden Gewalt (Parlament) und der Exekutive (König).

Die zweite europäische Phase der Entwicklung des L. stellt die Französische Revolution (¶ Frankreich, 5) mit ihrer staatsphilosophischen Vor-

bereitung und ihren politischen Stadien dar, in deren Mitte das politische Manifest der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" steht. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte enthält l.e und demokratische (¶ Demokratie) Elemente, beide eingebettet in die gemeinsame Grundlage des Glaubens an die Ableitbarkeit der staatsrechtlichen Prinzipien aus der einen gleichen Vernunft und der menschlichen „Natur" (¶ Naturrecht). Sofern sie eine Kampfparole gegen den bestehenden Staat darstellen, bedürfen sie des Prinzips der Freiheit. Der Nationalversammlung bot sich für dieses Bedürfnis der Ideenbestand der englischen Revolution, wie er dann in den Verfassungen der amerikanischen Staaten politische Gestalt gewonnen hatte. „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es. Die sozialen Unterschiede können nur auf dem allgemeinen Nutzen gegründet werden." In diesem ersten Artikel des Manifestes sind bereits die beiden Grundlagen: der L. der amerikanischen Verfassungen und die soziale Demokratie ¶ Rousseaus erkennbar. Und in den beiden folgenden Artikeln treten das l.e und das demokratische Prinzip klar auseinander (2. „Der Zweck jeder staatlichen Verbindung ist die Erhaltung der natürlichen Rechte des Menschen. Diese Rechte sind: Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstand gegen Bedrückung." 3. „Das Prinzip aller Souveränität liegt dem Wesen nach bei der Nation. Keine Gesellschaft und kein Einzelner kann eine Autorität üben, die nicht ausdrücklich von ihr ausgeht"). Artikel 2 ist liberal, Artikel 3 demokratisch. Auch in der Form, wie die Glaubensfreiheit in den ¶ Menschenrechten gewährleistet wird, ist ein demokratischer Einschlag in einem l.en Gewebe zu erkennen. Der religiöse Glaube bleibt ungestört, solange seine Bekundung „nicht die durch das Gesetz festgelegte öffentliche Ordnung verletzt" — also nicht die Rücksicht auf die religiösen Gefühle der anderen, wie in den l.en Verfassungen von Neu-England, begrenzt die Bekundung des eigenen Bekenntnisses, sondern die „öffentliche Ordnung", der Staat als solcher.

Noch mehr als der staatsrechtliche hat der wirtschaftliche L. (¶ Liberale Wirtschaftslehre) seine Wurzeln in England, sowohl wirtschafts theoretisch wie wirtschafts politisch gesehen. In dem Maße, als sich das Gewicht der wirtschaftlichen Werte aus dem Grundbesitz in die Warenproduktion verlagert, wird die Freiheit für Erzeugung, Handel und Verkehr zur Parole derer, die diesen Uebergang vollziehen: das Bürgertum. Aber da dieses Bürgertum zugleich Träger der wirtschaftspolitischen Gedankenbildung war, galt ihm seine eigene Situation, in der neue Produktivkräfte sich aus der Lösung von der alten Wirtschaftsordnung entwickelten, als Norm schlechthin: die schrankenlose Freiheit der Konkurrenz ist der beste Weg zur Entwicklung der Produktivkräfte, sie bedeutet, aus der Situation des Bürgertums gesehen, zugleich an Stelle der ständischen Gebundenheit die freie Auslese der Talente, den Spielraum für die „schaffenden Stände". — So wird, soziologisch gesehen, der L. die wirtschaftliche und politische Theorie des dritten Standes, das gedankliche Kampfmittel gegen den Feudalismus und die Rechtfertigung der die Bedarfswirtschaft ablösenden Handelswirtschaft.

Als Prinzip des geistigen Lebens gesehen, entwickelt der L. schon in dieser Phase zwei einander widersprechende Gedankengänge: den einen aus seinem Wesen als Rationalismus, den anderen aus seinem individualistischen Charakter heraus. Seine erste Grundlage bildet der Glaube an die eine Vernunft als die innere Ordnung der Welt, die sich allen Menschen zwar nicht dem Grade, aber dem Wesen nach gleich offenbart. So bedeutet die „Freiheit" den Anspruch der Vernunft, die Welt unabhängig von geschichtlichen Autoritäten nach ihrem Gesetz zu gestalten; anderseits aber wird ihren Forderungen unbedingte Gültigkeit zugesprochen; ihnen gegenüber kann es keine individuellen Freiheiten geben, weil sie die letzte Wahrheit enthalten. Anderseits entwickelt aber der L. das Prinzip der Achtung vor der individuellen Glaubenssphäre, sei es, weil die weltliche Gewalt sich nicht zwischen den Gläubigen und seinen Gott stellen darf, sei es aber auch im Zeichen einer ¶ „Toleranz", die aus der Ueberzeugung von der Relativität menschlicher Einsicht in die letzten Gründe des Lebens stammt. Wenn die gedankliche Trennung von Religion und Staat als Prinzip der Glaubensfreiheit ihren politischen Ursprung in Fällen hat, in denen ein Staat verschiedene Konfessionen umfaßte, so wurde sie doch — wie es im Wesen des rationalen Charakters des L. liegt — in der Konsequenz zum Prinzip an sich.

3. In Deutschland haben sich die gedanklichen Grundlagen des L. lange Zeit vor den politischen entwickelt, da der Boden für ein politisches Leben bis zur Mitte des 19. Jhd.s fehlte. Auf der anderen Seite sind sie im Vergleich zu anderen Ländern in eben dieser Zeit außerordentlich vertieft und zugleich differenziert worden. Man kann in dieser Vorbereitungszeit mit ¶ Troeltsch drei Phasen unterscheiden: den ¶ Protestantismus als solchen, den rationalistischen Individualismus der ¶ Aufklärung, den irrationalistischen Individualismus der ¶ Romantik.

Die deutsche Aufklärung unterscheidet sich in ihrem Wesenskern von der französischen dadurch, daß sie mit dem Protestantismus eine organische Verbindung hatte. In Deutschland war der Protestantismus mit einer Energie aufgetreten, die durch Jahrhunderte dem religiösen Leben die unbedingte Herrschaft im Bereich des Geistes gab und — auch wegen der Schwäche anderer, vor allem politischer Motive — die deutsche Aufklärung in ihrem Wesen bestimmte. Das führt die geistige Emanzipation des 17. und 18. Jhd.s zwar zur scharfen Trennung von Kirche und Wissenschaft — in dieser Scheidung entwickelt die Wissenschaft unter der Parole „Gedankenfreiheit" ihr eigenes Wesen sowohl der Kirche wie dem Staat gegenüber —: aber diese Scheidung drängt die Religion nicht zurück, sondern befestigt ihre eigene selbständige und unerschütterliche Würde (¶ Lessing).

Der deutsche ¶ Idealismus (: II. III) setzte die Entwicklungslinie des L. in seiner vorpolitischen Zeit fort und fügte ihr richtunggebende neue Kräfte hinzu. Auf diesem Boden erwachsen die beiden Formen des rationalen und des irrationalen Individualismus, die sich in der Person ¶ Fichtes und der eigentümlichen Stellung seines universellen Individualismus zwischen ¶ Kant und der ¶ Romantik begegneten. Der Begriff der Freiheit verband sich im deutschen Idealismus mit dem Totalitätsbegriff, der seine Menschenauffassung kennzeichnete. Die Idee der ¶ Persönlichkeit in der doppelten Form, in der der Idealismus sie ausprägte: als autonome Kraft sittlicher Gesetzgebung auf der einen Seite, als leiblich seelische „Gestalt" auf der anderen, schuf einen Träger für die Idee der Freiheit und eine Norm für die gesellschaftlichen Lebensordnungen von neuer Größe und Würde. Aus der politischen Idee der Freiheit ergab sich für Kant als „notwendige Idee" des ¶ Staates „eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jede Freiheit mit der

der anderen zusammen bestehen kann" — eine l.e Staatsidee, der aber die demokratische Ergänzung des „gemeinsamen Willens" im Sinne ¶ Rousseaus nicht fehlte. Aus der anderen Wurzel — dem Individualismus, der sich auf die Idee der „Persönlichkeit" als unvergleichbarer leiblich-seelischer „Gestalt" gründete — leitet W. v. ¶ Humboldt eine erste radikal-liberale Staatstheorie ab in den „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen". Sinn und Wert des Staates verwirklicht sich in der „Persönlichkeit". Persönlichkeit entsteht „durch die höchste und proportionierlichste Bildung der Kräfte zu einem Ganzen". Die Bedingung dafür ist „Freiheit des Handelns und Mannigfaltigkeit der Situationen". Der Staat, der die Kraft und Eigentümlichkeit seiner Bürger sich erhalten will, wird sich daher streng auf den Rechtsschutz beschränken und nichts selbst übernehmen, was gesellschaftlich oder individuell geleistet werden kann. Damit tritt als Grundlage des L. neben das Prinzip der sittlichen ¶ Autonomie das der schöpferischen Spontaneität, die der Staat nicht unterdrücken oder uniformieren darf, ein im deutschen L. sehr entscheidender Faktor.

Die Entwicklung der Kräfte und Ansprüche dieses idealistischen Individualismus ging in Deutschland der Entwicklung des Nationalgedankens nicht nur voraus, sondern bedingte ihn auch. Er stellt sich — am Anfang des 19. Jhd.s — dar als „eine großartige Erweiterung der Einzelpersönlichkeit und ihres Lebenskreises" (Meinecke). „Der Mensch bedarf der Gemeinschaft, sowohl um sich von ihr tragen zu lassen, als auch um in sie selbst hineinzutragen, was in ihm lebt, und je autonomer, je individueller er selbst wird, um so kühner zieht er die Kreise dessen, was auf ihn wirken soll und worin er sich auswirken will, um so reicheren Inhalt, um so kräftigere Umrisse werden diese Lebenskreise erhalten." Die Nation ist ihm der „Makroanthropos" — die größere, umfassendere Individualität —, die mit dem Wesenhaften der Einzelpersönlichkeit geheimnisvoll und organisch verbundene Kollektivpersönlichkeit. Zugleich wuchs aus dem idealistisch gesteigerten Selbstbewußtsein der freien Persönlichkeit der Wille zum Staat in dem Sinne, den das Wort Treitschkes beleuchtet: „Ein Volk, das, kaum auferstanden aus dem namenlosen Jammer der dreißig Jahre, die frohe Botschaft der Humanität, der echten Freiheit des Geistes an alle Welt verkündet hat — ein solches Volk ist nicht dazu angetan, gleich jenen verdammten Seelen der Fabel, in Ewigkeit in der Nacht zu wandeln, suchend nach seiner leiblichen Hülle, seinem Staat". Von dem Einsetzen seiner politischen Aktivität ab hat sich der L. in der deutschen Geschichte als staatsschöpferische Kraft von großer Fülle und Lebendigkeit erwiesen. Er wirkte in seiner ersten Phase — in dem Umkreise der Steinschen Reformen (H. v. ¶ Stein) — nicht als Kampfprinzip revolutionärer Volksschichten, sondern als Reformprogramm der Staatsleitung. Das kennzeichnet sein Wesen und seinen Weg. Das Verhältnis von Individuum und Zentralgewalt soll überbrückt werden durch Institutionen, in denen „auf sich immer von unten an verengenden Stufen" das individuelle Leben tätig und gestaltend zum Staat aufsteigt. Der Sinn der Steinschen Reformen ist, im System der ¶ Selbstverwaltung den Staat mit diesen individuellen Kräften zu tränken, mit freiem, persönlichen Leben von unten auf, von den Einzelnen her, zu füllen. Dabei wird als Wesen dieser sittlichen Kräfte eine Totalität vorausgesetzt, die aus dem privaten Leben zum staatlichen Wirken drängt, um sich in ihm zu vollenden.

Die Reaktionszeit nach 1815 drängte den deutschen L. nach einer kurzen staatsschöpferischen Periode zurück. In den Kämpfen bis zum Jahre 1848 zerriß das eben geknüpfte Band zwischen Individuum und Staat, und in der Disharmonie zwischen geistiger und politischer, kleinstaatlich-reaktionärer Entwicklung traten revolutionäre demokratische Kräfte stärker hervor, während der L. in die Verteidigung der Persönlichkeit gegen den Staat, in einen rein individualistischen Freiheitsbegriff und in die bloße Theorie zurückgedrängt wurde. Freiheit der Wissenschaft, Freiheit der Presse, der Kunst, Versammlungsfreiheit wurden die — dem Staat gegenüber meist negativen — l.en Parolen.

Die Paulskirche (¶ Frankfurter Parlament) ließ den L. zwischen rechts und links noch zu keiner klaren Programmatik kommen, die der politische Ausdruck für eine innere Haltung gewesen wäre, durch die sich gewisse Persönlichkeiten einander verbunden fühlten „in dem lebendigen Geiste der Freiheit, in der edlen Begeisterung für den Gedanken nationaler Einheit, in dem politischen Taktgefühl", in seinem Verhältnis sowohl zur konservativen Reaktion wie zur revolutionären Demokratie (Rudolf Haym, Die deutsche Nationalversammlung, 1848—50).

Erst in der 2. Hälfte des 19. Jhd.s wuchs der deutsche L. in der geistigen und politischen Mitarbeit an dem deutschen Einheitsstaat zu seiner vollen Reife empor. Er bewahrte die Grundlagen des deutschen Idealismus, entwickelte, in ihnen wurzelnd, zugleich den für das 19. Jhd. charakteristischen historischen Realismus (¶ Treitschke) und vollzog den Uebergang von der Philosophie zur Politik. Seine geistige Welt findet sich am reinsten und reichsten ausgebreitet in den ersten zehn Jahrgängen der „Preußischen Jahrbücher" (1858 ff). In dieser Periode, da noch der Staat und nicht die Wirtschaft im Mittelpunkt der politischen Zielsetzung stand, fand eine Gesinnungs- und Willensgemeinschaft, die auf staatsbürgerliche Freiheit, d. h. „auf Totalität der vernünftigen und sittlichen Gestaltung des Staatslebens ausging", in diesem Streben sich aber bewußt am geschichtlichen Zusammenhang und der politischen Wirklichkeit orientierte, ein ihrem Ethos angemessenes Feld politischen Wirkens.

Allerdings war sie dabei alsbald in die Problematik verstrickt, die für eine ideenhaft begründete, aber nicht ideologisch radikale, sondern geschichtlich maßvolle und zugleich in der Zielsetzung realistische politische Anschauung unentrinnbar ist. Sie mußte der Verwirklichung ihrer Ziele durch ¶ Bismarck zustimmen, trotzdem der Gegensatz ihrer Staatsauffassung (s. Sp. 1610 f) zu der Bismarcks fundamental blieb. In dieser Periode vor allem prägt der deutsche L. seinen Glauben an die sittliche Vormacht des Staates gegenüber allen gesellschaftlichen Kräften aus — ganz im Gegensatz zu den Anschauungen, die Humboldt in der genannten Schrift vertreten hatte. Diese Wendung ist nur auf dem Boden des rationalen L. möglich. Ihm gilt der Staat einerseits als das System der bewußten vernünftigen Formung des Gesellschaftslebens, anderseits als der einzige „Spielraum für die große und männliche Bewegung der freien Individualität". Und so, weil er gegenüber den naturalistischen Kräften der ¶ Gesellschaft das System rationaler Gestaltung repräsentiert und zugleich die einzige Sphäre für Totalität des Wirkens ist, darf er den Vorrang vor den „bloß" gesellschaftlichen Kräften beanspruchen, deren Eigengesetzlichkeit gegenüber dem Staat nicht anerkannt wird. In dieser Rangordnung drückte sich eine Unterschätzung dieser gesellschaftlichen Kräfte nach zwei Richtungen hin aus, die in der Folge

dem L. verhängnisvoll wurde, nämlich sowohl gegenüber den autonomen religiösen Kräften wie gegenüber der sozialen Bewegung. Das Fiasko des ¶ Kulturkampfes und das Fiasko des Sozialistengesetzes (¶ Sozialdemokratie: I) waren eine Art Rache der l.en Idee an der Gruppe ihrer Träger, die durch ihren Staatsrationalismus ein Stück wesentlicher l.er Ideologie unter den Füßen verloren hatten.

4. Die entscheidende Krisis des L. vollzog sich auf dem Gebiet der Wirtschaftspolitik des L. als „angewandter Nationalökonomie" (Mises). In England hat durch Jahrzehnte hindurch L. im wesentlichen als ein ökonomisches Prinzip gegolten, das Prinzip der grundsätzlichen und vollen Unabhängigkeit der Wirtschaft vom Staat, oder, individualistisch ausgedrückt: des unbegrenzten Sondereigentums an den Produktionsmitteln (¶ Liberale Wirtschaftslehre). Mit diesem Prinzip, das sowohl in der Französischen Revolution wie in den Steinschen Reformen wirksam war, vollzog das Bürgertum den Aufbau der modernen Handelswirtschaft, die Entwicklung des Kapitalismus, die Internationalisierung der Wirtschaft. Es bot keine Lösung für die im Gefolge dieser wirtschaftlichen Entwicklung hervortretende sozialen Frage, die — in ihrer die Politik der Jahrhundertwende ganz beherrschenden Bedeutung — andere politische Gedanken in die Arena rief und zum praktischen Sieg führte. Der L. ist von der sozialpolitischen Entwicklung zunächst in seinen wirtschaftspolitischen Grundsätzen geschlagen worden, hat dann aber — in Deutschland unter dem Einfluß von Fr. ¶ Naumann, in England durch Männer wie Lloyd George — seine jeweilige wirtschaftspolitische Doktrin an seinen zentraleren Grundsätzen korrigiert. Er hat sich darauf besonnen, daß seine Freiheit nicht mit einem unter Umständen unverwertbaren formalen Recht des Einzelnen auf wirtschaftliche Betätigung als erfüllt gelten darf, sondern seine tatsächliche Verwirklichung erst dann findet, wenn der Einzelne instand gesetzt wird, unter würdigen Bedingungen arbeiten und leben zu können. So wurde der L. wirtschaftspolitisch in seiner letzten Phase zu einem „gemäßigten Sozialismus" (Mises), der das Prinzip der Privatwirtschaft aufrechterhielt, ihre Korrektur aber in dem doppelten Sinn des staatlichen Schutzes der wirtschaftlich Abhängigen und der Uebernahme gewisser Wirtschaftsgebiete unter staatliche Kontrolle zuließ.

In den parteipolitischen Formationen des L. (¶ Liberale Parteien) vollzogen sich durch die Weite, Beweglichkeit und Vieldeutigkeit seines Prinzips dauernd neue Gruppierungen, je nach politischer Situation. Im Staatsaufbau mußte man vom l.en Prinzip aus zwar zum Konstitutionalismus kommen, aber nicht notwendig zum ¶ Parlamentarismus und noch weniger zur ¶ Republik — in Deutschland ergab sich aus der Verschmelzung der liberalen Ideologie mit dem Grundsatz geschichtlicher Anpassung im Anfang des verfassungsmäßigen Lebens die Forderung der konstitutionellen ¶ Monarchie, die aber begreiflicher Weise das Hervortreten radikalerer Grundsätze, vor allem in bezug auf den Parlamentarismus im engeren Sinne, d. h. die Verantwortlichkeit der Regierung vor dem Parlament zur Folge hatte. — Kulturpolitisch standen dem staatsgläubigen L. in Deutschland andere Stimmungen gegenüber, die das geistige und insbesondere das religiöse Leben in hohem Maße dem Einfluß des Staates entzogen und seine Eigenständigkeit erhalten wissen wollten. — In der Außenpolitik hat sich der L. geschichtlich mit den verschiedensten Programmen verbunden, auch mit dem Imperialismus, sofern er als eine Art vorbeugenden Mittels zur Erhaltung der nationalen Unabhängigkeit angesehen wurde. Aber in der Linie seines Prinzips liegt ohne Frage eine Politik des friedlichen Miteinanders der Völker. Einmal als Konsequenz seiner Ueberzeugung, daß das Recht und nicht die Macht die erste Grundlage des Staatslebens ist und der daraus entwickelten These vom Selbstbestimmungsrecht der Nationen. Dann aber auch als Konsequenz seiner Freihandelsdoktrin, und endlich, weil nach Ursprung und Wesen, als praktischer Rationalismus, das l.e Denken über die Nationen hinweg auf die Menschheit gerichtet ist und sie durch eine vernünftige Ordnung umspannt sehen möchte. Allerdings gilt dies wiederum nur von dem rationalen L., während daneben auch eine Linie von dem jungen W. v. Humboldt zu ¶ Nietzsche gezogen werden kann, um den inneren Zusammenhang von Anschauungen zu bezeichnen, nach denen der Kampf ums Dasein im weitesten Sinne des Wortes für die Entfaltung und Auslese der persönlichen Kräfte fruchtbar ist.

Nach dem Weltkriege hat der politische L. die heftigste Kritik erfahren. Einerseits sofern er den imperialistischen Mächten, die zum Weltkrieg drängten, keinen Widerstand geleistet, ja, im entscheidenden Augenblick, wie der L. in England, ein unwahrhaftiges Kompromiß mit ihnen geschlossen hat durch die Unterstützung der Legende von diesem Krieg als einem heiligen Kriege für die Freiheit und die Demokratie. Anderseits, sofern er es an tieferem Verständnis für die durch den ¶ Versailler Vertrag geschaffenen nationalen Schicksale fehlen ließ Unter diesen Eindrücken, in denen ohne Zweifel die mit seiner Beweglichkeit verbundene politische Schwäche des L. erkennbar wurde, erschien nun der L. als raison oratoire, mit der der Egoismus einer bestimmten Gesellschaftsschicht beschönigt wurde. Die l.e Freiheit sei der Spielraum für den Egoismus, der Parlamentarismus die Schutzform dafür. L. sei beschützte Willkür. Der l.e Mensch sei als Individualist auch Opportunist aus System. „An L. gehen die Völker zugrunde" (Moeller van den Bruck). In dieser Kritik sind die Gefahren des vulgären L. ohne Zweifel richtig beleuchtet; auch er gehört in die Geschichte und Erscheinung des L. hinein. Darüber hinaus ist es richtig, daß der formale Charakter des l.en Prinzips es erleichtert hat, die verschiedensten politischen Richtungen zu decken, und daß aus der idealistischen Tdtalität des l.en Staatsgedankens sich auch bei seinen reinsten Vertretern eine gewisse Unsicherheit den politischen Einzelfragen gegenüber ergab.

E. v. Aster: Die französische Revolution in der Entwicklung ihrer politischen Ideen, 1928; — Leopold v. Wiese: Der L. in Vergangenheit und Zukunft, 1917; — Otto Westphal: Welt- und Staatsauffassung des deutschen L., 1919; — Friedr. Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat, 1917⁴; — Walter Sulzbach: Die Grundlagen der politischen Parteibildung, 1921; — Friedrich Naumann: Neudeutsche Wirtschaftspolitik, 1904; — Ludwig Mises: L., 1927; — Moeller van den Bruck, Heinrich von Gleichen, M. G. Boehm: Die Neue Front, 1922.

Gertrud Bäumer.

Liberalismus: II. Liberalismus und Kirche.

Während die Liberalen in England zwar im allgemeinen Gegner der ¶ Anglikanischen Kirche, d. h. der Staatskirche (nicht durchweg: ¶ Gladstone), aber um so eifrigere Anwälte der dissentierenden christlichen Religionsgemeinschaften (¶ Dissenters), also durchaus nicht Gegner der Kirche als solcher waren, geriet der

L. in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jhd.s mehr und mehr in Gegensatz zur Kirche. Es waren nur Einzelne, die überzeugte Kirchlichkeit mit L. verbanden (v. ¶ Hofmann). Ein wesentlicher Grund dafür war, daß die Gegner, denen sich der politische L. gegenüber sah, im L. ein neues Heidentum bekämpften und den unversöhnlichen Widerspruch des Christentums, wie sie es verstanden, nämlich des pietistisch-orthodoxen Neuluthertums (¶ Hengstenberg, ¶ Stahl) dagegen betonten. Der L. wurde als Auflehnung gegen die auf göttlicher Offenbarung beruhende patriarchalisch-feudale Gesellschaftsordnung gerichtet, und er ließ sich diese Charakterisierung gefallen. Doch zeigte sich bei dem ersten größeren Hervortreten des L. im öffentlichen Leben, im Parlament in der Paulskirche (¶ Frankfurter Parlament), der L. keineswegs kirchenfeindlich. Im Gegenteil fällt auf, daß er damals, mit Ausnahme einiger Radikaler, für die Gefahr, die dem L. von der erstarkenden kath. Kirche (¶ Ultramontanismus) drohte, noch fast blind war. Seine Anhänger erstrebten eine den Kirchen gerecht werdende Trennung von Staat und Kirche (¶ Kirchenverfassung: III, 5 a). Allein, nach 1848 verschärfte sich der Gegensatz des L. zur Kirche. Die Reaktion in Preußen unter Friedrich Wilhelm IV (¶ Preußen) benutzte die Kirche als Kampfmittel gegen die Ideen der Revolution und suchte der Ausbreitung des L. durch eine einseitig orthodoxe Gestaltung der Volkserziehung zu wehren. Und die Kirche stellte sich, wenigstens in Norddeutschland, dieser Tendenz willig zur Verfügung. Dazukam ein Anderes. Die idealistische Lebensansicht, aus der der ältere L. hervorgegangen war, wurde in den Verfall der Philosophie mit hineingerissen, und an ihren Platz drängte sich der ¶ Materialismus. Er eroberte bis in die 70er Jahre einen großen Teil der Gedankenwelt des mittleren Bürgertums und des L. Damit drangen in diesen auch die Schlagworte der französischen Aufklärung ein, der Haß gegen die supranaturalistische, autoritative, dem Fortschritt und der Bildung feindliche Weltanschauung, der Spott über Dogmen und Wunder; eine Stimmung, die dem Deutschen von Haus aus fern lag, die er sich aber von den ätzenden Federn der begabten jüdischen Schriftsteller, die nach der Emanzipation massenhaft in die liberale Presse einströmten, widerstandslos suggerieren ließ. Drittens verschärfte den Gegensatz zur Kirche aufs äußerste die brüske Kriegserklärung gegen den L., die die Kurie im ¶ Syllabus ergehen ließ, wodurch die bis dahin bestehenden persönlichen Beziehungen zwischen L. und Katholizismus (z. B. im Rheinland) völlig gelöst wurden. So trat der L. in das achte Jahrzehnt, das ihn zum ersten Male in einer beherrschenden Stellung im deutschen und preußischen Parlament sah, als dezidierter Gegner der kath. Kirche und als mißtrauischer Beobachter der evg. Kirche. Viel stärker noch als in den Parlamentsverhandlungen während des ¶ Kulturkampfes tritt diese teilweise zur offenen Feindschaft gegen das Christentum gesteigerte Gegnerschaft in der Tagespresse, in den Romanen und Bühnenwerken jener Zeit hervor. Natürlich gab es Ausnahmen: die Männer, auf deren Schultern die amtliche Verantwortung für den Kampf des Staates gegen die Kirche lag, der Minister ¶ Falk und seine Räte, waren, obwohl liberal, gut kirchliche Leute; und auch Männer wie Georg Beseler, Max Duncker, Heinrich von ¶ Sybel usw. standen jenem zivilisations- und diesseitsberauschten L. vulgaris fern. — Zunächst sind es dann wirtschaftliche Fragen gewesen, die die Gegnerschaft des L. gegen die Kirche ermäßigt haben, teils, indem sie zu neuen Parteigruppierungen in den Parlamenten führten, teils, indem sie überhaupt das Interesse von Fragen der Weltanschauung und der Kulturpolitik abzogen. Der L. verzichtete auf diesen Kampf oder beschränkte ihn wenigstens auf das Gebiet der Schule, wo er immer wieder, ziemlich vergeblich, versuchte, den Einfluß der Kirche zu brechen. Sogar den im letzten Drittel des 19. Jhd.s und im Anfang des 20. Jhd.s erheblich steigenden ¶ Staatsaufwendungen für kirchliche Zwecke setzte er keinen Widerspruch entgegen. Noch mehr verminderte sich die Abneigung gegen die Kirche infolge der allgemeinen Wandlung im geistigen Leben, in der der Materialismus rückständig wurde, und infolge des Zustroms jüngerer, durchaus von religiösen Motiven getriebenen Kräfte zu den entschiedenen Liberalen (Friedr. ¶ Naumann, ¶ Rade). In den nach der Revolution 1918 umgebildeten beiden liberalen Parteien, der Deutschen ¶ Demokratischen Partei und der Deutschen (liberalen) ¶ Volkspartei (¶ Liberale Parteien, Sp. 1612), war die frühere Gegnerschaft des L. gegen die Kirche so gut wie völlig erloschen. Beide Parteien bemühten sich, in der Weimarer ¶ Reichsverfassung den Kirchen eine ihren Bestand und ihre Wirksamkeit sichernde Stellung zu verbürgen, und gingen in ihren kirchenfreundlichen Zugeständnissen—gezwungen durch das zur Mehrheitsbildung unentbehrliche, mit geschicktester Taktik verfahrende ¶ Zentrum — bis hart an die Grenzen der Aufopferung wichtiger Staatsinteressen auf dem Gebiete der Schule. **Erich Foerster.**

Liberalismus: III. Kirchlicher Liberalismus.

1. Mag man seine Wurzeln in Aufklärung, Pietismus, Täufertum, Reformation, Humanismus und Renaissance, ja bis ins NT zurück verfolgen, historisch ist er wie auch der politische und wirtschaftliche L. (¶ Liberalismus: I) eine Erscheinung des 19. Jhd.s. Typisch für ihn steht an seiner Pforte ¶ Schleiermacher. Denn wenn dieser zur Substanz des Christentums, zu Leben und Ueberlieferung der Gemeinde sich konservativ verhält, so sehr, daß auch die Männer der kirchlichen Reaktion alsbald von ihm zehren konnten, so beweist dies nicht gegen seinen L. Der L. braucht gar nicht revolutionär zu sein, ja er ist seinem Wesen nach vielmehr evolutionär. Aber ihn charakterisiert, daß er eine geistige Strömung ist, die wider jederlei Zwangskultur die Freiheit des religiösen Individuums vertritt (¶ Individualismus: IV, 8). Im ¶ Pietismus, in der ¶ Aufklärung geschah das naiv; im L. wird es bewußt und programmatisch. Schleiermacher fordert in der fünften seiner Reden über die Religion, daß Eine Kirche sei, aber in dieser Kirche Jeder seine Religion habe; seine vierte Rede sieht ihren eigentlichen Feind im Staatskirchentum: Religion sei ganz Privatsache! Er setzt sich seit 1803 für die ¶ Union ein; aber obwohl ein treuer Diener seines Königs (was sich auch mit politischem L. gut verträgt), widersteht er ihrer vom König ausgehenden Zwangseinführung und der Uniformierung des Gottesdienstes durch die königliche Liturgie (¶ Agende, 2c), kämpft tapfer für die kirchliche Repräsentativverfassung (¶ Kirchenverfassung: III, 5 b), an deren Zusage der König nicht mehr erinnert sein wollte. In der für ¶ Stein entworfenen Kirchenordnung (DZKR I, S. 326 ff) fordert er zwar Kirchenzucht — aber niemals wegen Ketzerei! Sie soll durch die Gemeinde der Kommunikanten so ausgeübt werden, daß sie „als etwas schlechthin Freiwilliges der bürgerlichen Freiheit und Ehre keinen Eintrag tun darf." Der Parochialzwang soll aufgehoben, das Patronatsrecht abge-

schafft werden. Als die Agende aufoktroyiert wurde, riskierte er seine Absetzung und erwog dem Bekenntniszwang gegenüber Austritt aus der Staatskirche und Gründung einer freien Gemeinschaft (1826 f). Als ein neues Symbol für die unierte Kirche droht, schreibt er: „Die Fakultäten müssen wohl zuerst dagegen auftreten ... auch die Geistlichen müssen sich regen, daß wir nicht in ein menschliches Joch gefangen werden. Ich halte eine Spaltung für ganz unumgänglich nötig, wenn man es durchsetzen will" (9. Dez. 1826 an Gaß). „Ich will lieber mit allen Rationalisten, die nur ein Bekenntnis zu Christo zulassen und aus Ueberzeugung fortfahren, sich Christen zu nennen, auch mit denen, gegen deren Lehrweise ich mich am bestimmtesten erklärt habe, in einer Kirchengemeinschaft sein, welche freie Forschung und friedlichen Streit zuläßt, als mit jenen in einer Verschanzung zusammengesperrt, welche der starre Buchstabe bildet." Das ideale Ziel unserer deutschen evg. Kirche ist ihm: „als Gegenstück zu der englischen und amerikanischen Vielspaltigkeit in einer ganz freien Gemeinschaft zu leben, welche gegenüber der kath. Gebundenheit nur durch die evg. Freiheit zusammenhält" (1830, Ueber theologische Lehrfreiheit). „Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" (1829 Zweites Sendschreiben an ¶ Lücke).

Die Grundgedanken eines kirchlichen L. sind damit klassisch zum Ausdruck gekommen. Er hat sich entfaltet auf Grund der ¶ Menschenrechte, parallel und im Zusammenhang mit dem politischen (Denk-, Rede-, Versammlungs-, Preßfreiheit, Konstitutionalismus, Parlamentarismus) und dem wirtschaftlichen (Handels- und Gewerbefreiheit). Er ist durch die Revolution befruchtet worden, noch viel mehr überall durch die Reaktion. Diese ist recht eigentlich Voraussetzung seiner Lebendigkeit, seines Wiederauflebens in immer neuen Formen. Liber = frei: wovon, das bringt die Zeit mit sich. L. ist am stärksten, fühlt sich am wohlsten in der Opposition: er ist Minderheitsprivileg; wo er die Macht und Mehrheit hat, räumt er Schutt und Hemmnisse hinweg, steht aber alsbald in der Gefahr, zu entarten.

2. Der k. L. des 19. Jhd.s in Deutschland hat zwei Zweige getrieben: 1. die Liberale Theologie und 2. die liberale Kirchenpolitik. Es sind das unterschiedliche Entwicklungen, wenn auch sich berührend und in Personalunion geeint. — ¶ Liberale Theologie hieß und heißt wohl auch noch die von der philologisch-historischen Kritik geführte, durch jeweilige Philosophie und Weltanschauung mitbestimmte Arbeitsweise der theologischen Zunft; in diesem Sinne charakterisiert schon ¶ Semler die wissenschaftliche Theologie als „liberalis theologia". Je ernster man sie nimmt, desto mehr kann man von ihr sagen: sie ist diejenige Arbeitsweise der theologischen Wissenschaft, die mit keinen andern Mitteln der Forschung und Bildung arbeiten will als die Wissenschaft überhaupt. War dies der gewiesene Weg, sich innerhalb der Universitas literarum zu behaupten, so öffnete es doch auch die Möglichkeit, der gesamten Leistung der sancta theologia Valet zu sagen und in den profanen Betrieb einzutauchen (Vgl. ¶ Holtzmanns Rektoratsrede 1878: „Ueber Fortschritte und Rückschritte der Theologie unseres Jahrhunderts"). Heute hat der Titel eines liberalen Theologen unter den Akademikern seinen Reiz und Wert verloren. Dafür ist in der Sache jene liberale Theologie siegreich gewesen, indem die akademischen Theologen aller Richtungen sich in ihren Methoden immer mehr den profanen Gelehrten angeglichen haben. Die Grundsätze selbstverleugnender Wahrhaftigkeit auf historischem Gebiete und strenger Gewissenhaftigkeit auch im Kampf um die dogmatischen Probleme haben sich durchgesetzt. Richtungen messen sich noch miteinander, aber auf dem zünftigen Boden vertragen sie sich zugleich; der einstige Zwang, erst wirklich geübt, dann immer neu versucht, ist zerbrochen. Der k. L. hat seine Mission erfüllt.

Wie hat sich daneben im Leben der Kirche die liberale Kirchenpolitik entwickelt? Schleiermachersche und Hegelsche Linke haben ihre Anfänge bestimmt. Reaktionäre Tendenzen in den verschiedensten Landeskirchen gaben Anlaß genug, im Sinne Schleiermachers Widerstand zu leisten. Man lese etwa die Erklärung der 87 vom 15. Aug. 1845 gegen ¶ Hengstenberg (bei Hase, Kirchengeschichte III, 2, 2, S. 571). 1863 bzw. 1865 entstand der ¶ Protestantenverein. Wenn Männer wie Richard ¶ Rothe und Michael ¶ Baumgarten ihn mit aus der Taufe hoben, so entsprach das völlig dem ursprünglichen Sinn des k. L., dem es nicht auf Verneinung von Dogmen und Auflösung von gemeinem Erbe ankam, sondern auf Freiheit innerhalb der Ueberlieferung und Gemeinschaft, auf Bewegungsfreiheit des berufenen Individuums innerhalb der Kirche, auf Bewegungsfreiheit auch der Gemeinden gegenüber der kirchlichen Ordnung und Obrigkeit. Publizistisches Organ des k. L. war seit 1854 die „Protestantische Kirchenzeitung". Radikalismus und Negation fanden daneben bei den ¶ Lichtfreunden und ¶ Freidenkern ihre Stätte. — Die seit 1875 emporkommende Ritschlsche Schule (¶ Ritschlianer) trat als Gegnerin alles kirchlichen Parteiwesens auf, also auch des k. L. Sie meinte im Anschluß an Bibel und Luther einen Standpunkt über den bisherigen sich ausschließenden Richtungen einnehmen und so eine neue Kirchlichkeit schaffen zu können. Aber wie der Protestantenverein seine konservativen Genossen rasch verloren hatte, so führte die Notwendigkeit, innerhalb der Kirche der frommen Amtsperson Wirkungsfreiheit und den gebildeten Kirchengliedern Heimatsrecht zu wahren, die Ritschlsche Richtung allmählich mit den Altliberalen in engere Fühlung. Die immer neu aufeinander folgenden „Fälle" (vgl. z. B. ¶ Apostolikum: III; ¶ Lehrverpflichtung, 2) waren es, die diese Entwicklung erzwangen. Der k. L. gewann so einen neuen Auftrieb. Neben der ¶ „Christlichen Welt" dienten ihm neue Organe verwandten Charakters (z. B. „Die freie Volkskirche" in Thüringen). Als die Reichsverfassung vom 11. Aug. 1919 mit ihrer Aufhebung der alten Verbindung von Staat und Kirche die Landeskirchen nötigte, sich ebenfalls neue Verfassungen zu geben (¶ Kirchenverfassung: III, 6), ist das Werk vielerwärts im Geiste des k. L. oder doch unter erheblichen Zugeständnissen an ihn geschafft worden: so in Thüringen, Frankfurt a. M., Anhalt, Baden, Pfalz. Nirgends aber ist eine „Gleichberechtigung der Richtungen" ausdrücklich anerkannt worden.

3. Der k. L. wird heute von Vielen tot gesagt. Man lehnt die Firma ab, auch wo man ihre Erzeugnisse nicht verachtet. Sogar das Wort „frei" („freier Protestantismus") hat Gegner unter denen, die es an innerer Freiheit nicht fehlen lassen. Insbesondere die theologische Jugend bedenkt den k. L. mit ihrer Abneigung. Wie kommt das? 1. Daher, daß der L., wo er Herr der Lage wurde, vielfach versagt hat. Gegenüber den Methoden, mit denen kirchliche Zwangskultur von einst sich behauptete, hat er nicht überall und immer die rein geistige Linie einzuhalten vermocht. — 2. Daher, daß der k. L. gesiegt hat. Wie

in der theologischen Wissenschaft, so ist auch im Leben, in der Verfassung und Verwaltung der Kirche vieles von dem erreicht, was einst, unter der Fahne des L. gefordert, hartem Widerstand begegnete, und ein undankbares jüngeres Geschlecht genießt nun die Früchte jener Kämpfe. — 3. Wie auf politischem und wirtschaftlichem Gebiete, so auf kirchlichem, haben die Probleme gewechselt. Man denke an den ¶ Sozialismus. Das liberale Programm ist zur Nebensache geworden: vieles, weil es sich von selbst versteht, anderes, weil man Wichtigeres zu tun hat. Wird er nicht durch „Fälle" neu belebt, so wird das Ringen der Geister andere Formen annehmen. Aber seine alte Kraft wird dem k. L. wiederkehren, wenn die staatsfrei gewordenen Landeskirchen etwa unter die Herrschaft reaktionärer Majoritäten kommen, welche die Minoritäten vergewaltigen.

4. Parallel und im Zusammenhang mit der Entwicklung in Deutschland hat der k. L. im Ausland, in Holland, in der Schweiz (¶ Reformer), auch in Frankreich seine Geschichte gehabt; in den nordischen Ländern, in England und Nordamerika steht er noch eben mitten in dieser Entwicklung.

5. Organisiert ist er in Deutschland im „Verband des freien Protestantismus" (Deutscher ¶ Protestantenverein, Freunde evg. Freiheit in Anhalt, Kirchlichliberale Vereinigung in Baden, Freunde evg. Freiheit in Braunschweig, Bund für Gegenwartschristentum in Coburg, Freunde evg. Freiheit in Hannover, Freie landeskirchliche Vereinigung für Hessen, Freier evg. Volksbund in Nassau, Freunde evg. Freiheit in Rheinland und Westfalen, Freie volkskirchliche Vereinigung in Sachsen, Freunde evg. Freiheit in Schleswig-Holstein, Thüringer Volkskirchenbund in Thüringen, ¶ Reichsbund für Religionsunterricht). Mit ihm in Fühlung: ¶ Bund für Gegenwartchristentum, Freunde der ¶ Christlichen Welt, Freunde des freien Christentums in Frankfurt a. M., Freie volkskirchliche Vereinigung in Württemberg. Eine internationale Vertretung fand der k. L. seit 1900 in dem Council of Unitarian and other Liberal Religious Thinkers and Workers, heute International Congress of Free Christians and other Religious Liberals.

Außer den Darstellungen der ¶ Kirchengeschichte und den Biographien ¶ Schleiermachers, R. ¶ Rothes u. a. vgl. H. von Soden: Unsere Pflicht zur Kirchenpolitik (ChrW 1922, Nr. 50 bis 52); — M. Rade: Vierzig Jahre Fälle (ChrW 1926, Nr. 22); — Mulert in: RGG¹ III, Sp. 2108 f. **Rade.**

Liberius, Papst 17. Mai 352 bis 24. Sept. 366, Römer. Wurde wegen seines Festhaltens an der athanasianischen Lehre von dem arianisch gesinnten Kaiser Konstantius II (¶ Christologie: II, 3 b) 355 nach dem thrakischen Beröa verbannt; die Rückkehr nach Rom (358), wo inzwischen auf kaiserlichen Befehl ¶ Felix II zum Papst erhoben war, hat er offenbar durch Annahme einer der kaiserlichen Einigungsformeln (sogenannte dritte sirmische Formel) erkauft. Ob er über dieses als unbedenklich zu bezeichnende Entgegenkommen hinaus sich noch weiter gebeugt und die orthodoxe Lehre wirklich preisgegeben hat, ist nicht zu entscheiden, solange die lebhaft umstrittene Frage der Echtheit seiner Briefe nicht geklärt ist. Im Mittelalter galt er als Ketzer, was jedoch nicht auf den geschilderten Ereignissen beruht, sondern auf einer apokryphen Ueberlieferung, die im Gefolge der unter seinem Nachfolger ¶ Damasus I ausbrechenden Kämpfe sein Andenken verfälschte. — L. gründete in Rom die Basilica Liberiana (heute S. Maria Maggiore). Umstritten ist sein Anteil an der Einführung des ¶ Weihnachtsfestes.

RE³ XI, S. 450 ff; XXIV, S. 16; — Pauly-Wissowa XIII 1, Sp. 98 ff. — J. v. Döllinger: Die Papstfabeln des Mittelalters, 1890², S. 126 ff; — Th. Mommsen in: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft I, 1897, S. 167 ff; — E. Caspar in: ZKG 46, 1927, S. 346 ff. **Bacthgen.**

Libertiner, auf sehr verschiedenartige Personen und Bewegungen angewandte Bezeichnung, die diese als Träger von der Kirchenlehre oder auch von der kirchlichen Moral abweichender Ideen charakterisieren soll. Das Wort begegnet nicht erst in der Aufklärungszeit, als Ketzername oder auch als Selbstbezeichnung (¶ Freidenker, 1), sondern schon in der Reformationszeit. So bezeichnete die Inquisition die in Antwerpen und anderen niederländischen Gegenden aufgetretenen Loisten, mit deren Wortführer Loy Pruystinck ¶ Melanchthon im Frühjahr 1525 in Wittenberg disputiert hat, und vor deren „Polter- und Rumpelgeist" Luther damals seine Anhänger in Antwerpen brieflich gewarnt hat. Ebenso nennt u. a. ¶ Calvin (: 4 a) die von ihm bekämpften Spirituels (¶ Spiritualisten) am Hofe der Herzogin Margarethe von Navarra, die nach ihm auf den Niederländer Coppin (um 1525—30 in Lille) zurückgehen und durch Quintin (daher auch Quintinisten genannt) nach Frankreich gekommen waren. Das Entscheidende scheint in beiden Bewegungen eine quietistische ¶ Mystik (: V) gewesen zu sein, die sich bei den Spirituels mit einer grundsätzlichen Ablehnung der Schriftoffenbarung verbindet, anderseits den Bruch mit der kath. Kirche zu vermeiden sucht. Als eine „Sekte" (Calvin spricht von Tausenden von Anhängern) wird man auch die Spirituels nicht bezeichnen dürfen. Die Genfer Perrinisten (¶ Calvin, 4 b) haben mit ihnen nichts zu tun.

Für die aufklärerischen L. vgl. die Literatur zu ¶ Freidenker. — Für die Loisten vgl. RE³ XI, S. 614 f, und Jul. Frederichs: De secte der Loisten of Antwerpsche Libertijnen 1525—45, 1891. — Für die Spirituels vgl. RE³ XI, S. 457 ff; — Charles Schmidt: Les Libertins spirituels. Traités mystiques écrits 1547—49, 1876; — Gg. Jaujard: Essai sur les Libertins spirituels de Genève, 1890; — Karl Müller: ZKG N. F. III, 1922, S. 83 ff; — W. Nieſel: ebda. XI, 1929, S. 58 ff. **Zscharnack.**

Licht und Finsternis. Der eigenartige Gedanke, eine dualistische Welt- und Lebensanschauung (¶ Dualismus) in den Gegensatz von L. und F. zu kleiden, ist allem Anschein nach eine spezifische Eigentümlichkeit der persischen Religion (¶ Perser: II); er ist scharf zu trennen von allgemein gehaltenen ähnlich klingenden Unterscheidungen etwa in den Religionen der Naturvölker oder den indischen und ostasiatischen Religionen. Am schärfsten und klarsten durchgeführt erscheint er im ¶ Manichäismus: Die Welt zerfällt nach ihm in die beiden von Ewigkeit her bestehenden Reiche des L.s und der F., wobei das Reich der letzteren Zug um Zug dem L.reiche nachgebildet ist und in allem den getreuen Gegensatz zu diesem darstellt. Die Spekulation, die keineswegs rein phantastisch vorgeht, bemüht sich unter Aufbietung aller gedanklichen Mittel, die Entstehung der Welt und des Menschen durch die Vermengung von Teilen des L.s mit der F. zu erklären. Der aus dem L. stammenden Seele des Menschen, die in der Kerkerhaft des Körpers schmachtet, bringt Jesus als Leiter der Seelen die Erlösung, indem er ihr die „Gnosis" vermittelt, d. h. die Fähigkeit, L. und F. zu unterscheiden, während im Makrokosmos Mitra (¶ Mithras) die Loslösung der L.teile aus der Umschlingung durch die F. vollzieht. Es ist eine Anschauung von grandioser Einheitlichkeit, die eine die brennendsten metaphysi-

schen Bedürfnisse ihrer Zeit befriedigende Welterklärung zu bieten schien (vgl. die Worte des Manichäers Felix bei Augustin, de actis cum Felice Manich. I c. 9: venit Manichaeus, et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem ... quia hoc in Paulo non audivimus nec in ceterorum Apostolorum scripturis usw.), womit sich die außerordentliche Verbreitung der Lehre im Westen und Osten erklärt.

Der Dualismus von L. und F. findet sich nun, teils offenkundig, teils verdeckt, in den gnostischen Systemen (¶ Gnosis), wie namentlich Bousset an Hand der spärlichen Ueberlieferung nachgewiesen hat. ¶ Bardesanes wird im ¶ Fihrist als Verfasser einer Schrift „L. und F." genannt; er bezeichnete den Teufel als „Hefe des Prinzips der Finsternis" usw. Aehnliches ist von ¶ Basilides und den zahlreichen Sekten überliefert. Auch bei ¶ Marcion finden sich deutliche Spuren. In der Einzelgestaltung treten starke Variationen auf. Die Vermischung des L.s mit der F., die zur Gestaltung der Welt führt, vollzieht sich bei den einen als freiwilliger, bei den anderen als erzwungener Akt des L.s. Die F. erscheint in der ¶ Pistis Sophia als Drache, der die ganze Welt umgibt, während bei anderen (besonders im Manichäismus) die Reiche des L.s und der F. in breiter Front aneinander grenzen. Es ist zu beachten, daß beide Welten als ungeschaffen und ewig auftreten und nicht etwa die F. als eine Emanation des L.s; erst die spätere Spekulation hat die letztere Bahn beschritten. Reitzenstein wies darauf hin, daß auch im ¶ Poimandres jener Dualismus von L. und F. in voller Schärfe vorliegt.

Somit ist eine einheitliche Quelle für diese Systeme und den Manichäismus, deren Ansichten nur an der Wurzel übereinstimmen, und deren nach den verschiedensten Richtungen tendierende Entwicklung den zugrunde liegenden Gegensatz von L. und F. als übernommenes Gut erkennen läßt, mit Fug und Recht anzunehmen. Sie bietet sich in der zoroastrisch-persischen Religion. Für die Gnostiker wird das großenteils schon in den Quellen selbst betont (vgl. das Zeugnis des Albiruni, daß Bardesanes seine Lehre teils von Jesus, teils von Zarathustra entlehnt habe). Basilides (Acta Archelai, ed. Beeson c. 67 S. 96 ff) erklärt selbst, daß er die Lehre von L. und F. als den beiden Urprinzipien aus der Fremde übernommen habe (Bousset S. 93). Daß der Manichäismus, unbeschadet seiner Stellung als selbständigen Religionssystems, schon hinsichtlich seines Dualismus maßgebende Einflüsse seitens des Zoroastrismus erfahren hat, kann im Ernste nicht bezweifelt werden; diese bereits für F. Chr. Baur feststehende Einsicht ist neuerdings durch W. Lentz weiter vertieft worden. Das jüngere ¶ Avesta kennt L. und F. an hervorragender Stelle im Dualismus, ohne daß jedoch dieses Gegensatzpaar die Wichtigkeit ganz erreichte, die es bei Mani besitzt. Doch bezeugt u. a. auch die griechische Ueberlieferung (Plutarch, De Iside et Osir. c. 46), daß man für ¶ Ormazd und ¶ Ahriman den Vergleich mit L. und F. bevorzugte. In den alten, auf Zoroaster selbst zurückgehenden Teilen des Avesta hingegen tritt der Gegensatz von L. und F. zurück und scheint nur eines unter den vielen Gegensatzpaaren darzustellen, durch die die Welten Ormazds und Ahrimans charakterisiert wurden. Offenbar bemühte sich die Folgezeit, an Stelle der subjektiven Scheidung des Guten und Bösen nur nach ihrer Nützlichkeit für den Frommen zu einem objektiven Maßstab zu gelangen, der die Trennung beider Welten versinnbildlichte; ihn fand man in der Lehre von L. und F., der, trotz eifrigen Widerspruches namentlich seitens der Anhänger Manis, in den Augen der Mitwelt stets ein stark materialistischer Zug anhaftete. Die Meinung Boussets (S. 119), daß die Wandlung auf den Kontakt mit griechischem Geiste zurückzuführen sei, ist einstweilen recht hypothetisch.

Auf dem Hintergrunde der eben skizzierten Entwicklung erhalten die Zeugnisse für L. und F. im AT und NT eine eigenartige Beleuchtung. Bekanntlich hat es von jeher Erstaunen erregt, daß in Gen 1_3 die Erschaffung des L.s und seine Scheidung von der F. erfolgt, ehe die Himmelskörper geschaffen werden. Man kann das nicht mit Gunkel (S. 119) als einen „uralten Zug" abtun. — Kurz sei auf das Auftreten des Gegensatzes von L. und F. bei Hiob 12_{25} $18_{5.18}$ (vgl. 30_{26}) 38_{19} verwiesen. Ob bei Jes 50_{10-11} (vgl. 45_7) eine Polemik gegen die persische Religion und ihren Feuerkult vorliegt, ist umstritten. — Im NT bildet die Erwähnung von L. und F. einen sehr prägnant gefaßten, recht häufig verwendeten Topos: Mtth 6_{22} (vgl. Luk 11_{34}) Apgsch 26_{18} Röm 2_{19} 13_{12} f II Kor 4_6 11_{14} Eph 5_8 ff (dazu vgl. Reitzenstein, Iranisches Erlösungsmysterium, S. 6 und 135 f) I Petr 2_9. Besonders augenfällig sind dann die zahlreichen Erwähnungen in der johanneischen Literatur: Joh 1_{4-11} 3_{19} f 8_{12} $12_{35.46}$ I Joh 1_{5-7} 2_8.

W. Bauer: Das Johannesevangelium, 1925², S. 56 ff; — F. Chr. Baur: Das manichäische Religionssystem, 1831; — W. Bousset: Hauptprobleme der Gnosi, 1907, c. III; — C. Clemen: Religionsgeschichtliche Erklärung des NT.s, 1924², S. 344 f (zu Eph 5); — H. Gunkel: Genesis, 1922⁵; — W. Lentz: Mani und Zarathustra (ZDMG 1928, S. 179 ff); — Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums I, 1921, S. 319 f; II, 1922, S. 60 ff; — E. Peterson: Urchristentum und Mandäismus (ZNT 1928); — R. Reitzenstein: Poimandres, 1904, S. 328 ff; — Ders.: Ein iranisches Erlösungsmysterium, 1921; — J. Scheftelowitz: Arisches im AT, II. Teil (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1903, S. 49 des S.-A.); — R. Seeberg in: RE³ V, S. 457 f; — E. Stave: Ueber den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898; — D. G. v. Wesendonk: Die Lehre des Mani, 1922, S. 21. **Stier.**

Lichtbildergottesdienste. Daß die evg. Kirche sich des Lichtbildervortrags für ihre Zwecke bemächtigte, ist selbstverständlich (vgl. ¶ Filmkunst, 2). Wenn solche Vorführungen in den Kirchenraum verlegt werden, so ist dies durch die Verhältnisse gegeben. Anders steht es mit der Einrichtung von L.n. Diese lassen sich nicht mit dem Hinweis rechtfertigen, daß der Gottesdienst sich der bildenden Kunst (¶ Kunst: III) mit dem gleichen Recht bedienen könne wie der ¶ Musik. In der Reformation hat das Wort über das Bild gesiegt, und die eigentlich protestantischen Künste sind Dichtung und Musik. Das Wiedererwachen der religiösen Bildkunst hat aber den Versuch gezeitigt, auch diese mittels des Lichtbilds für den Gottesdienst zu gewinnen. Die ersten Versuche waren vielfach noch wahllos, und das Gottesdienstliche erschien mehr als bloße Umrahmung statt in organischer Verbindung mit der bildlichen Veranschaulichung. Daß diese Veranstaltungen trotzdem ihres Eindrucks auf naive Kirchenbesucher nicht verfehlten, lag teils an der Neuheit, teils an der Eindruckskraft, mit der die Verbildlichung vertrauter biblischer Gestalten und Szenen auf die der bildlichen Anschauung im Gottesdienst Entwöhnten wirkte. Das Lichtbild wirkt unkörperlich; seine Erscheinung im Kirchenraum wird wie eine geistige Vergegenwärtigung der Glaubensgestalten empfunden. Pädagogisch mag sich auch eine unvollkommene Form der Lichtbilderandacht befürworten lassen. Ein wirklicher LG.

aber muß folgende Forderungen erfüllen: 1. Der Gottesdienst darf kein zusammenhangloses Vielerlei und überhaupt keine zerstreuende Häufung von Bildern bieten, sondern muß von einem evg. Leitgedanken beherrscht sein; 2. er muß die für den evg. Gottesdienst grundlegenden Elemente enthalten; 3. der Stoffkreis der Bilder soll der Bibel, bedingt der Kirchengeschichte entnommen sein; 4. die Bilderfolge muß dem Gang des Gottesdienstes sinnvoll eingeordnet sein; 5. außer überkonfessionellen Werken sollen die dargebotenen Kunstwerke dem germanisch-protestantischen Geist entsprungen sein; 6. diese dürfen aber nicht bloß religiöse Gegenstände nachbilden, sondern müssen von frommer Auffassung getragen sein; 7. extreme und umstrittene Zeitrichtungen der Kunst sollen dabei der Gemeinde nicht aufgedrängt werden; 8. für den Gottesdienst eignet sich nur echte und hohe Kunst nicht etwa nur aus künstlerischen Gründen, sondern um der höchsten Sache selbst willen; 9. vervollkommnet wird die Feier, wenn am rechten Ort Kunstgesang eintreten kann. — Wenn diese Regeln beachtet werden, kann dem evg. Gottesdienst in diesen Stunden eine Richtung auf fromme Meditation und Kontemplation gegeben werden, deren er sonst entbehrt.

A. Hering: Gottesdienstliche Feiern mit Lichtbildern (MGkK XVI, 1911, S. 77 ff); — G. Uhlhorn: Meine Erfahrungen mit Lichtbilderandachten auf dem Lande (ebda. XV, 1910, S. 344 ff); — Winke bei Oskar Goehling: Feiernde Gemeinde, o. J. (1925), S. 7. 62 f. 405 f. **R. Günther.**

Lichtenberger, Friedrich August (1832—99), lutherischer Theologe, * in Straßburg, 1858 Hilfsprediger an der Neuen Kirche und Religionslehrer am protestantischen Gymnasium in Straßburg. 1864 ebenda Professor für systematische und praktische Theologie. Nachdem er 1872 den ihm angebotenen Eintritt in die neue deutsche Fakultät abgelehnt hatte, gründete er 1873 in Paris mit A. ¶ Sabatier, A. ¶ Matter, R. ¶ Hollard, E. ¶ Bersier und E. de ¶ Pressensé die Ecole libre des sciences théologiques als Ersatz für die verlorene Straßburger Fakultät, bis 1877 eine staatliche Fakultät für protestantische Theologie der Sorbonne angegliedert wurde (¶ Paris), die er 17 Jahre lang als Dekan leitete. Er erwarb sich Verdienste als Vermittler der neueren deutschen Theologie an den französischen Protestantismus.

Herausgeber der Encyclopédie des sciences religieuses (13 Bde., 1877—82). — Vf. u. a.: La théologie de G. E. Lessing, 1854; Etude sur le principe du protestantisme d'après la théologie allemande contemporaine, 1857; Les éléments constitutifs de la science dogmatique, 1860; Historie des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours, 3 Bde., 1873. — Vgl. RE^3 XI, S. 461 ff. **Lachenmann.**

Lichtfreunde.

1. Die Bewegung der „L." (ursprünglich Spottname, erste Selbstbenennung: protestantische Freunde) darf nicht als Nachhall des Vulgärrationalismus (¶ Rationalismus: II) gedeutet werden. Wohl war ¶ Uhlich, der auf den 29. Juni 1841 Gleichgesinnte nach dem herrnhutischen Gnadau bei Calbe a. S. lud, ein Schüler ¶ Wegscheiders, und auch die Resolution der 2. Konferenz am 20. September in Halle, die „ein einfaches evg. Christentum" auf der Grundlage von Joh 17$_3$ und I Kor 3$_{11}$, für die von Anbeginn verschiedenen dogmatischen Ausprägungen des Christentums Prüfung durch die Vernunft forderte, von dem Motiv der Rückgewinnung Entfremdeter zur Kirche getragen war und die Geistlichen zu vorbildlicher Einheit der Lebensführung und Amtstreue verpflichtete, blieb durchaus in harmlosen rationalistischen Geleisen. Der hohe Prozentsatz von L.n im ¶ Gustav-Adolf-Verein veranlaßte daher die Strengkonfessionellen, den lutherischen „¶ Gotteskasten" abzuzweigen. Aber man fühlte sich seitens der L. sehr bald „über die kahle, rückständige Weisheit des alten Rationalismus hinaus" (so Rudolf Haym; s. u. 2). Ihre Eigenart empfing die Bewegung von dem Junghegelianer Pfarrer ¶ Wislicenus, der auf der Pfingstversammlung zu Köthen (Anhalt) 1844, den ¶ Hengstenbergs Kirchenzeitung mobilisierenden Vortrag „Ob Schrift? Ob Geist?" im Sinne von D. Fr. ¶ Strauß hielt und sich damit ein Disziplinarverfahren zuzog. Schon wurde zwecks Abwehr der orthodoxe Ludwig von ¶ Gerlach als Oberlandesgerichtspräsident nach Magdeburg geschickt. Die von mehr als 2000 Teilnehmern aus ganz Deutschland, besonders Volksschullehrern, besuchte Versammlung des nächsten Jahres (1845) ergriff für Wislicenus Partei, der sich im Laufe seines Prozesses weigerte, das Apostolikum, „welchem so viel Glieder der Kirche nicht zustimmen", zu gebrauchen, und im April 1846 abgesetzt wurde. Eine Kabinettsordre vom 5. Aug. 1845 und ein anschließendes ministerielles Reskript verboten weitere öffentliche Versammlungen und Vereinsbildung; die sächsische Regierung war bereits am 7. Juli vorangegangen, Eingaben der Magistrate Berlins (22. Aug. 1845), Königsbergs (23. Sept. 1845), Breslaus (10. Jan. 1846) an den König um Freiheit der Lehre wurden schroff abgewiesen. Der Breslauer David ¶ Schulz wurde wegen Mitunterzeichnung eines Bürgerprotestes durch Kabinettsordre seines Konsistorialratsamtes entsetzt, blieb aber Professor, und Divisionspfarrer J. ¶ Rupp wurde wegen einer Symbolpredigt durch das Konsistorium abgesetzt. Der Bruder des genannten Wislicenus, Pfarrer zu Bedra bei Merseburg, entsagte freiwillig dem Kirchendienst, desgleichen ¶ Baltzer. Endlich wurde sogar Uhlich 1847 suspendiert. Die Schleiermacher-Schule, darunter die Bischöfe ¶ Eylert und ¶ Dräseke, lehnte zwar die L. ab, fand aber die Hengstenbergische Position ebensowenig erträglich und sprach sich in einer Adresse an den König (16. Aug. 1845) dahin aus; der Berliner Witz nannte sie die „Dämmerfreunde".

2. Von da ab datiert die kirchenfeindliche Wendung. Sie war deutlich hervorgerufen durch die neupietistische Orthodoxie, die in der Kirche die Alleinherrschaft an sich riß. Deren repristinative Ueberspannung (¶ Repristinationstheologie) und auf der andern Seite junghegelischer Radikalismus waren die Eltern der lichtfreundlichen Bewegung, die seit 1846 zu freiprotestantischen Gemeindebildungen führte. Zugleich zogen sich akademische Persönlichkeiten wie Rud. Haym zurück und motivierten dies mit der radikalen Färbung der vorwärtsstrebenden Bewegung: „Die freie protestantische Kirche, wie Uhlich sie um sich zu sammeln suchte, war nur ein unendlich hohles und mattes Gebilde, in welchem von allen Forderungen des religiösen Gemütes nur die Gemütlichkeit zu ihrem Rechte kam; was dagegen Wislicenus vorschwebte, war keine Kirche mehr, sondern nur noch eine freie Bildungsgemeinschaft, aus welcher aller spezifisch religiöse Gehalt bis auf die leisesten Nachklänge verschwunden war" (so R. Haym in seiner Autobiographie). Im Januar 1846 konstituierte sich um Rupp die Königsberger Gemeinde auf der Grundlage der Hl. Schrift als des Zeugnisses für die Einheit Gottes und moralischer Norm, an Stelle der Symbolbindung das fortschreitende, vernünftige und sittliche Bewußtsein betonend, unter Beibehaltung von Taufe und Abendmahl. Im Oktober tat sich in Halle die „Freie menschliche Gesell-

schaft" des Wislicenus auf, im folgenden Jahre die Gemeinden zu Nordhausen (Baltzer), Halberstadt und Magdeburg (Uhlich); das kurze Bekenntnis der letzteren lautete: „Ich glaube an Gott und sein ewiges Reich, wie es Jesus Christus in die Welt eingeführt hat." Die preußische Regierung mußte auf Grund des Allgemeinen Landrechts ¶ Toleranz gewähren und tat es am 30. März 1847 in der Erwägung, daß damit die Kirche von ungläubigen Elementen gereinigt werde. Das Revolutionsjahr 1848 brachte die lichtfreundlichen Bildungen zu rascher, aber schnell vergänglicher Blüte. Ueber 70 neue Gemeinden entstanden, zumal in Sachsen und Anhalt. Die Verschmelzung mit dem ¶ Deutschkatholizismus steigerte die Anhängerzahl auf 150 000.

3. Die nachrevolutionäre Reaktion sah in den freien Gemeinden politische Organisationen, entzog ihnen eingeräumte Kirchen, überwachte ihre Zusammenkünfte, strafte mit Geld, Landesverweisung, Haft. Diese Schikanen verursachten das Erlahmen der Bewegung. Zumal die besseren Stände zogen sich zurück. Aber auch die freiheitlichere Luft seit 1858 brachte kein Wiederaufleben. Der alte Uhlich klagte, die Mode sei vorbei. 1859 schlossen sich 54 deutschkatholische und freiprotestantische Gemeinden zum „Bund freireligiöser Gemeinden" zusammen (¶ Freireligiöse), der, in den Zielen unklar, das Christliche mehr und mehr abstreifte. Nur das ostpreußische Gebilde bewahrte einen christlichen Rest. Der liberale Oberkonsistorialrat in Gotha, Karl ¶ Schwarz, verglich die edleren und tiefer gebildeten unter den Führern wie Rupp und Baltzer, die gewaltsam aus der Kirche gedrängt wurden, mit nicht ausgereiften, vom Sturm herabgeschüttelten Früchten: „So vollberechtigt sie in ihren Protesten gegen die dogmatisch erstarrte alte Kirche waren, so wenig waren sie selbst von neuen schöpferischen Kräften, von aufbauenden Gedanken erfüllt. Die radikalen Genossen aber lebten fast nur von dem Abhub der Parteistichworte und waren endlich nur noch auf die untersten Bildungsstufen, auf Vorträge bei Bier und Tabak angewiesen." Trotz des Zuzugs von Freidenkern, Sozialdemokraten und Monisten bucht die Statistik von 1910 nur 40 000 Mitglieder. Der zahlenmäßige Rückgang bekundet die Unmöglichkeit des Versuchs, religiöse Gemeinschaften ohne Religion zu behaupten.

Ferd. Kampe: Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit, 4 Bde., 1852 ff; — K. Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie, 1864³; — H. Heimerich: Die Rechtsverhältnisse der freien religiösen Gemeinden in Preußen, 1911; — RE³ XI, S. 465 ff. — Vgl. ferner die Literatur zu ¶ Freireligiöse. **Auer.**

Liddon, Henry Parry (1829—90), englischer Theologe, 1853 Pfarrer in Wantage, Berkshire, 1854 bis 1859 Vizerektor des Theological College, Cuddesdon, 1859 von St. Edmund's Hall, Oxford, 1866 Bampton Lecturer in Oxford, 1870 Domherr, 1886 Kanzler der St. Pauls-Kathedrale, London, 1870 bis 1882 Professor für Exegese in Oxford. Unter ¶ Puseys und ¶ Kebles Einfluß ging L. von der Low Church zum Anglikanismus über, doch ohne nach Rom zu neigen. Als großer Kanzelredner wirkte er im Sinne der Wiedervereinigung der christlichen Kirchen und trug wesentlich zur Neubelebung der Oxfordbewegung bei (¶ Hochkirchliche Bewegung: I, 2).

Vf. u. a.: Some Words for God, 1865 (Predigten); Some Elements of Religion, 1872 (Vorlesungen); Sermons, 1879. — Vgl. J. O. Johnston: Life and Letters of H. P. L., 1904; — G. W. E. Russell: Dr. L. (in: „Leaders of the Church"), 1905; — RE³ XI, S. 474 ff; — DNB XXXIII, S. 223 f. **Eell.**

Lidzbarski, Mark (1868—1928), Orientalist, * zu Plock (Russisch-Polen) von jüdischen Eltern, entzog sich der Enge des kleinstädtischen Ghetto und dem Zwang des Talmud-Studiums 14jährig durch die Flucht nach Deutschland, trieb schon als Gymnasiast semitische Sprachen, wurde 1896 Privatdozent in Kiel, 1907 ord. Prof. in Greifswald, seit 1917 in Göttingen. Seiner gründlichen Forschungsarbeit vor allem ist die Aufhellung des ¶ Mandäer-Problems zu danken.

Vf. u. a.: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, 2 Bde., 1898; Ephemeris für semitische Epigraphik, 3 Bde., 1900—15; Das Johannesbuch der Mandäer, 2 Bde., 1905/15; Altsemitische Texte I, 1907; Phönizische und aramäische Krugaufschriften aus Elephantine, 1912; Eine punisch-altberberische Bilinguis, 1913; Die Herkunft der manichäischen Schrift, 1916; Mandäische Liturgien, 1920; Altaramäische Urkunden aus Assur, 1921; Ginza, Das große Buch der Mandäer, 1925. — Ueber L. vgl. seine 1927 anonym erschienenen Jugenderinnerungen: Auf rauhem Wege (mit interessanten Durchblicken auf das polnische Judentum). **Rühle.**

Lieb, Fritz, evg. Theologe, * 1892 zu Rothenfluh (Basel-Land), seit 1925 Privatdozent für systematische Theologie in Basel.

Vf. u. a.: Franz Baaders Jugendgeschichte, 1926; Glaube und Offenbarung bei Hamann, 1926; Das westeuropäische Geistesleben im Urteile russischer Religionsphilosophie, 1929. — L. ist Herausgeber der Zeitschrift „Orient und Okzident", seit 1929 (mit Paul ¶ Schütz). **Rühle.**

Liebe.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im AT; — III. Im NT; — IV. Ethisch. — Ergänzend vgl. ¶ Liebestätigkeit.

Liebe: I. Religionsgeschichtlich. L. ist außerhalb des Christentums (¶ Liebe: III) zunächst die Haupteigenschaft Gottes im ¶ Hinduismus, sofern hier Vischnu oder seine Haupt-Avataren Rama und Krschna, aber auch Siva so aufgefaßt werden. Desgleichen macht sie im späteren ¶ Buddhismus das Wesen der Gottheit aus und wird von den himmlischen Bodhisatvas speziell in der Weise betätigt, daß sie auf die Erlangung der Buddhaschaft verzichten, um erst allen Menschen zu helfen. So ist auch deren Verhalten allen diesen höheren Wesen gegenüber das der liebe- und vertrauensvollen Hingabe, die Bhakti, und ebenso in den neueren indischen Reformsekten, namentlich dem Brahma Samāj. L. zu Gott ist auch das den Sufi beherrschende Gefühl, das ebenso wie die L. zu einem Menschen beschrieben wird (¶ Sufismus). Dagegen wird auf wirkliche L. zu andern erst in den modernen Bewegungen auf dem Boden des ¶ Islam, namentlich dem ¶ Behaismus, Wert gelegt, ebenso wie sie die Kardinaltugend im späteren ¶ Buddhismus ist — im ursprünglichen kann die maitri oder metta das schon deshalb nicht sein, weil die Erlösung hier ja vielmehr durch Meditation zu erlangen ist. Auch in der japanischen Tenri und Konkokyōkwai wird die L. als die oberste Pflicht des Menschen betrachtet, nicht dagegen, so oft das auch sogar von der Feindesliebe behauptet wird, bei ¶ Laotse. Schon in Kap. 63 des Taoteking zeigt nämlich der Zusammenhang, daß es sich um etwas anderes handelt, und noch deutlicher ist Kap. 5, wo es heißt: „Nicht L. nach Menschenart hat die Natur; ihr sind die Geschöpfe wie stroherne Hunde. Nicht L. nach Menschenart hat der Berufene; ihm sind seine Leute wie stroherne Hunde" (die für Opfer hergestellt, dann aber achtlos bei Seite geworfen wurden). Wenn der Weise also L., und zwar auch gegenüber dem Feinde, übt, so tut er es nicht aus Interesse an dem Einzelnen, sondern nur, weil er das Ganze im Auge hat und es gar nicht für der Mühe wert hält, sich wegen eines Einzelnen aufzuregen.

Hans Haas: Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt, 1927. **Carl Clemen.**

Liebe: II. Im AT.

1. Die at.lichen Begriffe der Gerechtigkeit und Heiligkeit = Unnahbarkeit Gottes dürfen nie verstanden werden ohne das Korrelat der L. Gottes. Denn schon die ältesten Schriften des AT.s wissen davon zu berichten, daß Jahve sein Volk „erwählt" habe, um es aus Aegypten zu führen und den Bund am Sinai mit ihm zu schließen (¶ Bund: II, A). Freilich wird sofort hierbei die nationalistische Schranke der at.lichen Frömmigkeit deutlich: diese „Erwählung" Israels ist gleichbedeutend mit seiner Bevorzugung vor den übrigen Völkern. Treffend kommt zum Ausdruck, worum es sich handelt, in der Bezeichnung Israels als des erstgeborenen Sohnes Jahves (Ex 4_{22}). Die Propheten haben den Gedanken vertieft, vor allem dadurch, daß manche von ihnen das Verhältnis Jahves zu seinem Volke unter dem schönen Bilde der Ehe schilderten, wobei man, um den Gedanken in seiner ganzen Größe zu fassen, bedenken muß, daß es stets das treulose, abtrünnige Volk ist, dem Jahves L. gilt. Diese bewährt sich nicht nur in der Fürsorge für das äußere Wohlergehen des Volkes, sondern vor allem in der Pflege seines inneren Lebens: Immer wieder hat Jahve seine Propheten gesandt, aber niemand hat auf sie gehört (Jerem 7_{25}). In späterer Zeit, z. B. in den Psalmen, tritt dann der Gedanke in den Vordergrund, daß Jahves L. auch den einzelnen Volksgenossen gelte. Vor allem diejenigen, die der Hilfe besonders bedürfen, werden Jahves Fürsorge teilhaftig, die Witwen und Waisen und Fremdlinge (Ps 68 146_9).

2. Die Vorstellung, die ein Volk von seinem Gotte hat, ist stets bestimmend für das religiöse und sittliche Verhalten, zu dem es sich verpflichtet fühlt. So muß der L. Jahves zu seinem Volke die L. Israels zu Jahve entsprechen. Gott hat ein Anrecht auf sie; daher kann sie dem Volke als unmittelbares göttliches Gebot, als Pflicht auferlegt werden: du sollst Jahve, deinen Gott, lieben! (Deutn 6_5; vgl. auch Ex $20_{5\,f}$), wobei ausdrücklich betont wird, daß diese L. Herzenssache sein soll. Hat es anfänglich den Anschein, als ob das Gebot der Gottesliebe eben neben anderen Geboten als eines von vielen stehe, so hat ¶ Hosea es, zusammen mit der Gotteserkenntnis, in den Mittelpunkt des religiösen Lebens gerückt: „an L. habe ich Gefallen, nicht an Opfern" (Hosea 6_6). Daß diese vergeistigte Anschauung sich im Verlauf der at.lichen Religionsentwicklung nicht durchzusetzen vermochte, ist bekannt. Immerhin enthalten die Psalmen manches ergreifende Beispiel echter L. zu Gott.

3. Die Gottesliebe bedingt die Nächstenliebe; denn das Verhalten Gott gegenüber ist maßgebend für das Verhalten zum Nebenmenschen. Auch hier wieder stoßen wir auf die nationalistische Enge der at.lichen Religion. Der Nächste, um den es sich im AT handelt, ist zumeist der Volksgenosse; auch wo vom Fremdling — hebr. gēr — die Rede ist, ist der im jüdischen Gebiet seßhaft gewordene Fremdstämmige gemeint (¶ Fremde, 2). Wie tief übrigens doch die L. zum Nächsten im AT gefaßt ist, zeigen Stellen wie Lev 19_{18}; daß auch das Gebot der Feindesliebe dem Juden nicht fremd war, ergibt sich aus Ex $23_{4\,f}$. Wenn somit das L.esgebot im AT auch nicht so sehr die alles beherrschende Grundlage der Sittlichkeit gewesen ist, wie dies später im NT der Fall war (¶ Liebe: III), so hat Jesus für seine Verkündigung doch im AT die Anknüpfungspunkte gefunden, deren er bedurfte (Mrk 12_{28} ff).

Vgl. E. Kautzsch: Biblische Theologie des AT.s, 1911 u. andere Darstellungen der ¶ Biblischen Theologie des AT.s. **Seeger.**

Liebe: III. Im NT.

1. Das für die L. im NT gebrauchte Wort ἀγαπάω ist seit Homer nachweisbar in der Bedeutung: lieben, mit der Nebenbedeutung des Zufriedenseins, sich Begnügens, Bevorzugens. Von den im Hellenismus für L. gebräuchlichen Ausdrücken findet sich dagegen ἐρᾶν gar nicht, wegen der sinnlichen Färbung des Wortes offenbar absichtlich vermieden. — Das Substantiv ἀγάπη ist in der außerbiblischen hellenistischen Gräzität nur äußerst selten und in unsicherer Verwendung nachweisbar; bei Josephus kommt es nicht vor, bei Philo findet es sich nur einmal. Offenbar ist es ein nicht gebräuchliches Wort, welches erst durch die LXX eingeführt und durch das NT in Kurs gesetzt ist. In diesem Sinne kann man sagen, daß es ein spezifisch christliches Wort ist. Auch im NT fehlt es bei Mrk, Apgsch, Jak, findet sich bei Mtth und Luk nur je einmal, während der ausgebreitete Sprachgebrauch auf Paulus und die joh. Schriften zurückgeht. Die Wahl des Ausdrucks ist sicherlich absichtlich. Die sonst im hellenistischen Griechisch gebrauchten Ausdrücke für L. ἔρως, στοργή, φιλία, φιλανθρωπία werden absichtlich vermieden oder zurückgedrängt, weil sie entweder eine sinnliche Färbung bekommen haben oder eine natürliche Sympathie ausdrücken, während im Ausdruck ἀγάπη ein ethisches Verhältnis der Billigung, Zufriedenheit, Anerkennung, Zustimmung, Bevorzugung mitklingt.

2. Das L.esgebot wird im NT im Anschluß an das at.liche Gebot und fast immer in Form eines Zitates der beiden at.lichen Gebote der L. zu Gott und dem Nächsten (¶ Liebe: II, 2. 3) gebraucht. Es gilt nicht als ein erst von Jesus gegebenes (¶ Jesus Christus: C, 2 b), sondern einerseits als ein neues, anderseits als ein altes, im Anfang, d. h. seit der Schöpfung, gegebenes Gebot, und zwar als die Zusammenfassung aller Gebote und der vollkommene Ausdruck des Willens Gottes. In der Aufnahme des L.esgebotes liegt nach dem Bewußtsein Jesu ein Anschluß an das AT und eine Vollendung des mosaischen Gesetzes. In den Evangelien wird es so dargestellt, daß Jesus selbst es durch seine eigene L. erfüllt, indem er nach seinem eigenen Gebote jede an ihn gerichtete Bitte erfüllt und nur Bitten, die nicht Hilfe, sondern ein Zeichen von ihm fordern, abschlägt, so daß sein ganzes Wirken als Offenbarung der göttlichen L. erscheint. Aus dieser L.esübung schließt Jesus für seine Person ausdrücklich jede Beseitigung der ¶ Armut (: I, 1) aus; den Armen wird das Evangelium gepredigt, wie denn auch niemals von einem Almosengeben Jesu erzählt wird. Die Heilungen gelten für Jesus als die Gewähr für sein Recht und seine Macht, im Namen Gottes Sünden zu vergeben und damit in das Reich Gottes zu rufen: seine L. ist Gnade. Durch seine L. erweckt er unbegrenztes Vertrauen und eine jede andere L. überwindende L. zu sich, die sich im Anschluß an ihn zeigt und der er einen absoluten Wert beilegt. — Nach dieser L.esübung Jesu richtet sich sein L.esgebot. Dessen negative Kehrseite ist die Kritik der synagogalen L.esübung mit ihrer äußerlichen Begrenzung auf die Gemeindegenossen und in ihrer innerlichen Beschränkung durch den Verdienstgedanken und den Konflikt mit dem Gerechtigkeitsbegriff, nach welchem Gerechtigkeit und L. Komplemente sind, die sich gegenseitig ergänzen und also einschränken. Nach Jesu Gebot soll die L. der L. Gottes entsprechend und also vollkommen sein, d. h. eine unbegrenzte Bereitwilligkeit zum Geben und zum Vergeben bis zur Feindesliebe, völlige Ueberwindung des Hasses und der Rache. Die Wohltätigkeit wird ebenso wie in der Synagoge ge-

fordert, aber mit dem Verdienstgedanken verschwindet der quantitative Maßstab. Die L. ist wie der ¶ Glaube (: III) etwas Qualitatives, in sich Ganzes und Vollkommenes, ein von der Größe der Gabe unabhängiger, in sich geschlossener Wille. Die L. zu Gott betätigt sich in einem Dienste Gottes, der an den Menschen geleistet wird und den Jesus durch den Ruf zur Arbeit im Reiche Gottes fordert. Sie wird geleistet in der Nachfolge Christi, in welcher sich die vollkommene L. zu Gott, die zu ihr gehörige Selbstverleugnung und Entsagung und die Ueberwindung aller Selbstsucht durchsetzt. Wie sich Jesu L. in seinem Tode vollendet, so auch die L. seiner Jünger im Tragen des Kreuzes.

3. In den wesentlichen Zügen stimmt das JohEvg mit dieser Auffassung des L.esgebotes überein, nur wird mit besonderer Deutlichkeit die L. Jesu zu Gott, die Verherrlichung und Heiligung Gottes als tiefstes Motiv aller seiner Heilungen hervorgehoben und ebenso sein Tod als Vollendung seiner L. zu Gott wie zu den Seinen. Seine L. ist sein messianischer, die Gemeinde begründender Wille. Sie vollendet sich darin, daß Jesus durch die Gabe des Geistes die Gemeinschaft seiner Jünger mit Gott und mit sich selbst begründet. Seine Jünger sind seine und seines Vaters Freunde, d. h. Vertraute (¶ Gottesfreunde). Die gesamte Predigt Jesu faßt das JohEvg nicht nur grundsätzlich, sondern tatsächlich in das L.esgebot zusammen, unter Ausscheidung aller konkreten ethischen Fragen, wie sie die Synoptiker bringen, in der Ueberzeugung, damit den ganzen Willen Jesu zur Geltung zu bringen. Aus der L. zu Jesus entsteht die L. zu Gott und aus ihr der Gehorsam, der den Willen Gottes tut und sich in der L. zu den Brüdern betätigt, denn auf diese wird die L. bei Johannes bezogen, während die Welt von der L. ausdrücklich ausgeschlossen wird, denn alle L. ist Einigung mit dem Willen Gottes, und damit dehnt sie sich aus auf den Kreis derer, die Gott liebt und vollendet sich in dem Willen, die Menschen in diesen Kreis hineinzuziehen, d. h. in der Mission. In der Darstellung der L. Jesu, wie in der Auffassung des L.esgebotes läßt das JohEvg nur die höchste Aeußerung der L., nämlich das Hingeben des Lebens, der sich jedes andere L.eswerk unterordnet, als vollkommene Erfüllung des L.esgebotes gelten. Im Hingeben der Seele offenbart sich die in sich einheitliche L. zu Gott und zu den Brüdern. Der Gottesbegriff des JohEvg wird völlig beherrscht durch seine L.esgedanken und vollendet sich in dem definitionsartigen Wort: Gott ist L. (¶ Gottesglaube: III, 5).

4. In der Urgemeinde gilt allgemein das L.esgebot in seiner Doppelform als das eine und höchste königliche Gebot. Dabei wird die L. zu Gott durch die L. Christi und damit durch die L. zu Christus erweckt. Die L. steht neben dem Glauben als das Motiv aller Werke und wird in erster Linie auf die Brüder, d. h. auf die Glieder der Gemeinde bezogen. Die Versorgung der Armen gilt wie in der Synagoge als eine Gemeindepflicht, die nach der Apgsch zur Einführung des Diakonats (¶ Diakonie, 2 a) führte. In der jerusalemischen Gemeinde dehnte sich die Wohltätigkeit bis zu einer Gütergemeinschaft aus (¶ Eigentum, 5 a), die indessen nicht aus einer neuen Theorie des Eigentums folgte und nicht gesetzlich gefordert wurde, sondern auf voller Freiwilligkeit beruhte. Die Verpflichtung zur L. in der Form von Hilfsbereitschaft, der persönlichen Achtung und der Versöhnlichkeit wird auch auf die Außenstehenden ausgedehnt. Die Mission gilt als Erfüllung der L.espflicht. Die Kehrseite der L. ist die Einigung mit dem Zorne Gottes, die sich dadurch von der Rache unterscheidet, daß sie sich auf das Böse bezieht, während das Gebot der Feindesliebe aufrechterhalten wird.

5. Eine besondere Ausprägung gab ¶ Paulus dem L.esgebot dadurch, daß er es eng mit dem Kreuze Christi verband. Infolgedessen wird die Ueberwindung des Egoismus, die in der Entstehung der L. liegende Bekehrung besonders scharf betont. Dem Leben für Christus und Gott steht das Leben des Menschen für sich selbst gegenüber. Diese L. ist, weil sie eine Wirkung des Kreuzes Christi ist, ein Werk des Geistes Gottes; sie ist Wille, Tat und Leidensfähigkeit. L. ist Freiheit vom ¶ Gesetz (: III), insofern die Pflicht nicht durch Kasuistik festgestellt, sondern durch eigene Gewissensentscheidung in Rücksicht auf den Bruder selbständig bestimmt wird. Dadurch kommt ein Zug von Subjektivismus in die paulinische Ethik hinein, der durch die Abhängigkeit von der L. Christi vor Willkür geschützt wird. Die Freiheit besteht in dem Recht und der Fähigkeit, sich den Bedürfnissen der Brüder anzupassen. In der L. liegt sowohl eine Freiheit der religiösen Sitte gegenüber dem Gebrauch der natürlichen Güter und der Erfüllung der natürlichen Pflichten, als auch die Kraft und Bereitwilligkeit zur Askese. L. ist Selbstverleugnung, sie ist in ihrer Freiheit Erfüllung des Gesetzes und darum Gerechtigkeit. Aber insofern sie eine dauernde Schuld ist, ist sie unerschöpflich und steht höher als die Gerechtigkeit. Sie ist die Wirkung des Glaubens und der Grund aller guten Werke. Darum kann Paulus mit der ¶ Rechtfertigung aus Glauben das Gericht nach den Werken, d. h. nach der L., verbinden, denn auch für ihn ist der Glaube ohne die L. wertlos; erst die L. ist Vollkommenheit, das Ziel des Glaubens, das Ewige im Christenleben, welches auch die Hoffnung, die als drittes neben ihr steht, überdauert. Gott gegenüber ist sie ein Opfer, eine Hingabe des Leibes zum Organ des göttlichen Werkes. Sie ist Demut und darum Bereitwilligkeit zum Dienst in der Gemeinde; diese ist der Kreis, in dem sie sich auswirkt, durch sie wird die Gemeinde erbaut.

6. Insofern Jesus eine L. erweckt hat, die Gemeinschaft stiftet und sich in ihr betätigt, hat er die Gemeinde gegründet (¶ Kirche: II); denn auf der Gemeinschaft der L. beruht der Verband der urchristlichen Gemeinde. Sie ist eine Gemeinde nicht nur der Glaubenden, sondern der Liebenden und darum der Handelnden; indem sie zur L. verpflichtet, verpflichtet sie zur Tat und zwar innerhalb des Gemeindeverbandes. Jeder Einzelne wirkt für das Ganze und das Ganze für alle Einzelnen. Darum hat die urchristliche L. soziale Bedeutung. In der christlichen Gemeinde ist die L. zu Gott und die L. zu den Brüdern geeinigt, freilich voneinander verschieden, aber miteinander verbunden. Damit war die Konkurrenz der beiden in der Synagoge überwunden. Ebenso ist die Spannung, die im Judentum zwischen L. und Gerechtigkeit vorlag, überwunden, der Zorn geheiligt, d. h. mit dem Zorn Gottes geeinigt, die alte Debatte in der Synagoge über Furcht und L. durch die tatsächliche Ueberwindung der Furcht beendet, die Askese einem positiven Ziel untergeordnet und an die Stelle einer Mystik, die Verschmelzung mit Gott erstrebte wie die Mystik ¶ Philos, tritt als Ziel der Religion eine Gemeinschaft mit Gott, in der nicht nur der persönliche Unterschied, sondern auch die Heiligkeit Gottes und damit die Grenze zwischen Gott und Mensch gewahrt wird. Damit waren die Hemmungen, die in der jüdischen Erfüllung des L.esgebotes lagen, überwunden (¶ Gottesglaube: III).

Die ntlichen Theologien von H. J. Holtzmann, 1911 ²;

P. Feine, 1922⁴; Ad. Schlatter, 1909; H. Weinel, 1928⁴. — Ferner Soeren Kierkegaard: Leben und Walten der Liebe (übersetzt von A. Dorner, 1890, und von Dorner und Chr. Schrempf, 1924); — W. Lütgert: Die L. im NT, 1905; — Vgl. ferner die Kommentare zu I Kor 13; sodann die nt.-lichen Wörterbücher von Cremer-Kögel (1923¹¹) und Preuschen-Bauer (1925/26) s. v. ἀγάπη; — RE³ XI, S. 476 ff. **Lütgert.**

Liebe: IV. Ethisch.

1. Zunächst muß, insbesondere im Blick auf das Gebot der Feindesliebe (¶ Liebe: III, 2), die Frage erwogen werden: ob denn L. überhaupt geboten und willentlich erzwungen werden könne? Die Frage ist wichtig genug, da die herkömmliche Art, die L. schon Kindern und Halbwüchsigen als etwas Selbstverständliches abzuverlangen, ehe sie noch einen Fonds von Selbstachtung und Glauben an Gott und die Menschen erlangt haben, geradezu zu einer verhängnisvollen Affektation heroischer Gefühle geführt hat. Der Epheserbrief muß bereits 4_{15} das Wahrsein in der L. betonen und I Petr 1_{22} das Ungeheuchelte der Bruderliebe, weil sich offenbar in diese köstlichste Blüte des Christenstandes der Wurm der gesuchten Hereinsteigerung in ungemessene Gefühle geschlichen hat. Kann denn überhaupt Affekt geboten werden wie in dem Doppelgebot der L.: „Du sollst Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzem Gemüt und aus allen Kräften"? Ist nicht das Aufreden und Aufnötigen starker, hochgesteigerter Gefühle eine Verleugnung der keuschen Wahrheit, die sich gerade Gott gegenüber lieber in die Ferne scheuer Furcht rückt? Es ist ein Verdienst des ¶ Rationalismus, obenan ¶ Spaldings, daß er den Wert der Gefühle fürs Christentum bezweifelt und die gebotene L. wesentlich als Tat und Leistung gefaßt hat, was ja genau der Fassung des Gebots der Feindesliebe Luk 6_{27}f entspricht. Vorausgesetzt ist dabei, daß man den Glauben hat an die L. Gottes und an die Bestimmung der Menschen zu Gottes Kind und Bild. Auf dieser Grundlage, die in der durchaus religiös bestimmten L. des Hymnus von I Kor 13 alles trägt, kann doch wohl gefordert werden, daß sich der Wille der Ueberzeugung gemäß (im „Gehorsam der Wahrheit") betätige, daß man Ernst mache mit den durch den Glauben angeregten Gefühlen. Gerade bei der Feindesliebe ist der Primat des Willens offenbar. Unter Voraussetzung des Gottesglaubens und des Wohlwollens, das nichts anderes ist als ein Glauben an den Menschen Gottes, kann aber selbst ein Anspruch an die altruistischen, sympathetischen Gefühle gerichtet werden. Nicht bloß in dem Sinne, daß aus der Tat sich das Gefühl erzeugt (¶ Herbart) und erneut, wie vorzüglich die Mutterliebe erweist, aber auch jede männliche Aufopferung, die ein intensives Interesse für ihren Gegenstand, persönliche Teilnahme zur Folge hat; auch in dem weiteren Sinne, daß ein Christenmensch sich seiner Lauheit und Flauheit im Gefühl Gott und seinen Kindern gegenüber als einer Folge seines Mangels an Glauben bewußt wird und nicht ruht, bis Gott die Glaubenskette wieder stärkt. Die Gefahr der unwahren Gefühlssteigerung wird überwunden durch den steten Rückgang auf die Ueberzeugung, die nur Gott erwecken kann: „Was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde" (Röm 14_{23}). Es ist von großer Bedeutung für die christliche Erziehung, wenn dieser Zusammenhang von Gottes Gnadenwirkung, menschlicher Willenstat und deren Rückwirkung auf das Gefühlsleben beachtet wird.

2. Ebenso wichtig ist die Einsicht darin, daß die L. war wohl die Zusammenfassung und Krönung aller Forderungen des Dekalogs, die Kraft ihrer Erfüllung auch in dem Sinne genannt werden kann, wie es Schiller meint: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron", daß aber die L. keineswegs die Wurzel oder Grundlage noch die Quelle aller christlichen ¶Sittlichkeit ist, die eben nicht lediglich ¶ Altruismus ist. Es ist ein großer Schaden, den die herkömmliche L.esmoral der Gesundheit unseres inneren Lebens zufügt, wenn sie dieses oberste Stockwerk des christlichen Charakterbaus unvermittelt auf den Boden, auf das völlig unreife, in sich haltlose Kindes- und Jugendstadium, aufsetzt. Dann leidet ebenso die Wahrhaftigkeit wie das Ehr- und Rechtsgefühl. Das jüdische Gesetz kannte keine Pflichten des Menschen gegen sich selbst, vor allem nicht die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Selbstachtung, auch nicht die der Gerechtigkeit aus Achtung vor dem Recht der eigenen wie der fremden Person. Und daß Jesus in seinem Heroismus, der auch von den Seinen in entscheidender Zeit Außerordentliches forderte, die Rücksicht auf Selbstachtung, ¶ Ehre und ¶ Recht in die Schanze schlug, rächte sich bei gesetzlicher Abhängigkeit von ihm an seinen Nachahmern. Es kann gar nicht genug betont werden, daß die ¶ Wahrhaftigkeit, unbeschadet der Richtigkeit von Eph 4_{25}, nicht aus altruistischen Rücksichten, sondern aus Selbstachtung geboren wird, und daß die Gerechtigkeit (¶ Gerechtigkeit des Menschen, 3) in ihrer psychologischen Entstehung und in ihrer Wirkungsart ganz unabhängig ist von der L., diesem wesentlich altruistischen, aus Teilnahme und Wohlwollen für andere erwachsenden Triebe. Wahr, ungemacht, ungeheuchelt bleibt die L. nur, wenn sie auf der Grundlage einer starken, durchgebildeten Selbstachtung und eines ebenso kräftig entwickelten Gefühls für die Rechte von Mein und Dein ruht, wie denn ernst zu machen ist mit dem Wort: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst."

3. Darin liegt nun auch das Berechtigte der allerdings ausschweifenden Kritik, die ¶ Nietzsche an der christlichen L.sethik geübt hat. Seine „Genealogie der Moral" läßt die neue L. aus dem Stamm des jüdischen Baumes der Rache und des sublimsten Hasses als seine Krone herauswachsen. „Dieser Jesus von Nazareth als das leibhafte Evangelium der L., dieser den Armen, den Kranken, den Sündern die Seligkeit und den Sieg bringende „Erlöser" — war er nicht gerade die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die Verführung und der Umweg zu eben jenen jüdischen Werten und Neuerungen des Ideals?" Es ist die Sklavenmoral der gedrückten Klassen (¶ Demut, 1), die sich auflehnt gegen die Herrenmoral der Herrschenden. Gegenüber der Unternehmungslust, Tollkühnheit, Verschlagenheit, Herrschsucht der Einzelnen kommt der Herden-Instinkt Schritt für Schritt zu moralischen Ehren. „An den höchsten und stärksten Trieben, wenn sie leidenschaftlich ausbrechend den Einzelnen weit über den Durchschnitt und die Niederungen des Herdengewissens hinaus- und hinauftreiben, geht das Selbstgefühl der Gemeinde zugrunde; ihr Glaube an sich, ihr Rückgrat gleichsam, zerbricht: folglich wird man gerade diese Triebe am besten brandmarken und verleumden." Die L. ist ein verkappter „Wille zur Macht" und zwar „die Reaktion der kleinen Leute" gegen die Herrschaft der Edelmenschen. „Hier ist das Herdenglück, das Gemeinschaftsgefühl im großen und kleinen, das lebendige Eins-Gefühl als Summe des Lebensgefühls empfunden. Das Helfen und Sorgen und Nützen erregt fortwährend das Gefühl der Macht; der

sichtbare Erfolg, der Ausdruck der Freude unterstreicht das Gefühl der Macht; der Stolz fehlt nicht, als Gemeinde, als Wohnstätte Gottes, als Auserwählte." Jesus aber, zum wahren Gott, zum „Nächsten" transfiguriert, wird zur Machtgefühl erregenden Ursache der L. umgedacht. Er hat den „Kunstgriff" angewandt, alle natürlichen Motive abzuleugnen und, unter Erhöhung der inneren Temperatur durch Begeisterung, ins Geistlich-Jenseitige umzukehren. Es ist ihm gelungen, die Tugenden, unter denen das Glück der Niedrigsten möglich ist, zum richterlichen Ideal aller Werte zu machen, es Gott zu heißen: den Erhaltungsinstinkt der lebensärmsten Schichten! Und in der Nützlichkeits- und altruistischen Moral A. ¶ Comtes und J. St. ¶ Mills (vgl. ¶ Altruismus; ¶ Individual- und Sozialethik, 2) haben wir „die ausklingende Christlichkeit", die Umbildung, ja Schwächung und Aufhebung des selbstbewußten, sich stark auslebenden Individuums zu erblicken. Diese Moral hat nun aber den Schaden, daß sie mit der Wahrheit und Gerechtigkeit auf gespanntem Fuß steht, zumal in unenthusiastischen Zeiten, da es ihr doch nicht gelingen kann, die natürlichen Motive tatsächlich auszuschalten, höchstens eine „Attitude" der Selbstverleugnung hervorzurufen, die den andern das angenehme, aber unwahre Gefühl der Gleichheit vortäuscht. — Man wird (bei aller energischen Ablehnung der „Genealogie" für das Bewußtsein Jesu und des Paulus) den geheimen Unterstrom vom Willen zur Macht oder doch zur Sicherung nicht leugnen können, der die L.smoral Jesu bei den gedrückten Massen hochtrieb. Man soll auch das relative Recht der Kritik an dem der Natur entgegengesetzten Heroismus der exklusiv altruistischen Moral nicht bestreiten, daß sie leicht zum Selbstbetrug, zur Schwächung gesunder Herrschafts- und edler Selbstachtungsinstinkte des Individuums und zu höchst gemischten Motiven demütiger Herrschsucht, aufopfernder Tyrannei verführt. So kann Nietzsches Kritik nur willkommen geheißen werden als Förderin im Kampf für ungefärbte, mit kräftigem Selbst- und Ehr- und Rechtsgefühl einige Nächstenliebe. Auch daß er gegen diesen Titel einwirft: „Unser Nächster ist nicht unser Nachbar, sondern dessen Nachbar —, so denkt jedes Volk", gibt zu denken. Es ist deshalb als wesentlich zu bezeichnen, daß die L. nicht die weite Welt unterschiedslos umarmt, sondern zu Hause, im lokal nächsten Kreis die Erprobung ihrer Wahrhaftigkeit beginnt und als „Nächste" wesentlich die einbezieht, auf die sie mit tätigem Wohlwollen zu wirken berufen ist: „Und in der Bruderliebe die allgemeine Liebe."

Otto Baumgarten: Praktische Sittenlehre, 1921, S. 120 ff; — Fr. Nietzsche an vielen Stellen, vor allem in „Genealogie der Moral", „Wille zur Macht", „Also sprach Zarathustra", „Morgenröte"; — M. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, 1926[2]. **Baumgarten.**

Liebe, Schwestern der christlichen. Das Mutterhaus in Paderborn wurde 1849 von Pauline von Mallinckrodt (1817—81; Schwester H. von ¶ Mallinckrodts) gegründet, die 1827—32 im Lyzeum St. Leonhard in Aachen von Luise ¶ Hensel zum klösterlichen Leben begeistert worden war und 1848 auf Bitten der westfälischen Landstädte die kath. Abteilung der Vinkeschen Provinzialblindenanstalt in Paderborn übernommen hatte. Schon im Febr. 1849 erhielt sie die staatlichen Korporationsrechte für ihre Stiftung der Schwestern der chr. L., im August d. J. die bischöfliche Bestätigung. Die Schwestern arbeiteten in Mädchenvolksschulen, so in Dortmund (seit 1851) und in Steele (Ruhr), in Töchterschulen (Konstanz) und in der Kindererziehung (Dresden). Im ¶ Kulturkampf rettete der Vater von ¶ Bodelschwinghs die Blindenanstalt in Paderborn den Schwestern. Das Mutterhaus in Paderborn aber hob man 1877 auf; es wurde nach Mont-St. Guilbert bei Tournai verlegt und ist erst seit 1887 wieder in Paderborn (1888 päpstliche Approbation). Die Ordensregel ist die ¶ Augustinerregel mit den Konstitutionen der Gründerin. Chor- und Hausschwestern tragen schwarzes Kleid und schwarzen Ledergürtel und Mantel dazu, eine weiße Haube. Die Tätigkeit besteht in caritativer und erzieherischer Arbeit. In Nordamerika haben sie die Pfarrschulen, in Südamerika durchweg Hospitalpflege. 1928 waren in Deutschland in 27 Niederlassungen 578 Schwestern tätig; die Niederlassungen sind in den Diözesen Paderborn, Köln und Freiburg.

Heimbucher III, 1908, S. 394 f; — A. Hüffer: Pauline von Mallinckrodt, 1902; — H. C. Wendtlandt: Die weiblichen Orden und Kongregationen in Preußen, 1924. **Sauren.**

Liebe, Reinhard, evg. Theologe, * 1878 zu Dresden-Plauen, seit 1905 Religionslehrer am Gymnasium Freiberg i. Sa., zugleich Leiter der Volkshochschule daselbst. Mein Buch „Die Neugeburt des Christentums" (1920, 1926[2]) sucht die bleibenden Werte und die wesentliche Wahrheit der christlichen Religion herauszuarbeiten durch radikales Ausscheiden aller „Phantasiereligion"; als echte Religion bleibt das innere Erleben der göttlichen Wirklichkeit.

Vf. außerdem u. a.: Fechners Metaphysik, 1903. **Rühle.**

Liebenzeller Mission, nach Vorgängen in Kiel (1897), aus denen dann die Kieler Chinamission entstand, neu begonnen in Hamburg 1899 als Deutscher Zweig der China-Inland-Mission (¶ China: IV, 5) unter Pastor H. Coerper, 1902 nach Liebenzell verlegt, 1906 erweitert durch die Südseemission des Jugendbundes für Entschiedenes Christentum (¶ Jugendbünde, 4a), von da ab L. M. Arbeitsgebiete: China (Hunan) und Südsee (Karolinen und seit 1914 Admiralitätsinseln). 23 Haupt-, 129 Außenstationen, 107 Missionare (darunter 36 Schwestern), 298 eingeborene Helfer und 6121 Gemeindemitglieder. Dazu Evangelisation und Gemeinschaftspflege in der Heimat. Die L. M. ist eine Glaubensanstalt des enthusiastischen Flügels der ¶ Gemeinschaftsbewegung (¶ Paul mehrjähriger Vorsitzender, Coerper Mitbegründer der Süddeutschen Vereinigung 1910 und Befürworter einer Wiederannäherung an die ¶ Pfingstbewegung), daher in einem gewissen Gegensatz zum schwäbischen Altpietismus (¶ Gemeinschaften, altpietistische).

„Chinas Millionen" vereinigt mit dem „Boten aus der Südsee" (seit 1900); — Gnade um Gnade. Einiges über Werden und Wirken der L. M." 1899—1924, 1924. **Fleisch.**

Lieber, Ernst (1838—1902), Zentrumsführer, * zu Camberg (Nassau) als Sohn des kath. Politikers Moritz L. (1790—1860), der die Denkschrift der Würzburger Bischofskonferenz 1848 (¶ Ultramontanismus) verfaßt hat, studierte die Rechte, lebte als Privatmann in Camberg, war seit 1870 Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses, seit 1871 auch des Deutschen Reichtags, zunächst meist Vertreter scharfer Opposition, auch südwestdeutsch-partikularistischer Stimmungen, nach ¶ Windthorsts Tode der tatsächliche Leiter der Partei (¶ Zentrum), unter Chl. ¶ Hohenlohes Reichskanzlerschaft allmählich öfter mit der Regierung zusammenarbeitend.

Martin Spahn: E. L. als Parlamentarier, 1906. **Mulert.**

Lieberkühn, Samuel (1710—77), * in Berlin, studierte in Halle und Jena, begleitete 1732 von dort ¶ Salzburger Emigranten als ihr Prediger nach Preußen und wirkte, nachdem er namentlich auf der Rückreise in engere Berührung mit den Juden in Danzig,

Kolberg, Stettin und Berlin gekommen war, 1739 bis 1742 als Herrnhuter Sendbote unter den Juden in Holland (Amsterdam) und England (¶ Judenmission, 2). Seit 1742 war er Prediger in verschiedenen Brüdergemeinen und erfreute sich späterhin besonderer Wertschätzung infolge seiner durch hervorragende katechetische Gaben ausgezeichneten Arbeit an der Jugend. Aus ihr wuchs sein Leitfaden für den Religionsunterricht „Die Lehre Jesu Christi und seiner Apostel" (1774) hervor, deren Plan ¶ Spangenberg seiner brüderischen Dogmatik (Idea fidei fratrum) zugrundelegte. L. wurde auf diesem Wege zum Vater der ¶ Zinzendorfs Theologie in Vielem preisgebenden Herrnhutischen Orthodoxie des ausgehenden 18. Jhd.s.

RGG[1] III, Sp. 2128 f; — G. Dalman und A. Schulze: Zinzendorf und L., 1903. **Jannasch.**

Liebermann, 1. Leopold (1759—1844), kath. Theologe, * in Straßburg i. E., 1783 Priester und Dozent am Großen Seminar in Straßburg, 1787 Pfarrer, 1792 Regens des nach Allerheiligen (Schwarzwald) geflüchteten Straßburger Seminars, 1805 Regens des Priesterseminars in Mainz, 1823 Generalvikar in Straßburg. L. war der Mittelpunkt der Mainzer Bewegung zur Wiedererweckung der scholastischen Theologie, die durch ¶ Räß, ¶ Klee u. a. und durch L.s Rückkehr nach Straßburg in weitere Kreise getragen wurde (¶ Neuscholastik).

Vf.: Institutiones theologiae dogmaticae, 5 Bde., (1819—27) 1870[10] (2 Bde.). — Vgl. J. Guerber: Bruno Franz Leopold L., 1880; — HN V, Sp. 1081 ff; — KL VII, Sp. 2005 ff; — KHL II, Sp. 657. **Fendt.**

2. Max, * 1847 in Berlin, dort lebend, bedeutender Maler und Graphiker und Hauptführer des deutschen ¶ Impressionismus bzw. der Freilichtmalerei, ist vor allem durch Holland (¶ Rembrandt, Israels) bestimmt worden. Sein Stoffgebiet ist eine vorwiegend kühl und herb gesehene Umwelt. Sein überaus reiches Lebenswerk gliedert sich nach einer (frühen) dunkeltonigen, einer (mittleren) grauen und einer (späten) hellfarbigen Malperiode. Das malerische Denken L.s strebt — darin dem „Philosophen" Rembrandt verwandt — nach Sichtbarmachung der Substanz der Dinge, allerdings mehr aus philosophischen als aus sichtbar religiösen Grunderfahrungen heraus. — Nur selten tauchen biblische Motive auf: „Der zwölfjährige Jesus im Tempel" (1878), „Simson und Delila", der „Barmherzige Samariter" u. a.; auch die zahlreichen Selbstbildnisse sind für die Erkenntnis L.s von großer Wichtigkeit.

K. Scheffler: M. L., 1922[4]; — E. Hanke: M. L., 1914; — G. Pauli: M. L., 1911. **Beyer.**

Liebesgaben, Kirchliche, nennt man 1. die von Gemeindegliedern den Pfarrern als Dank für die Vollziehung einzelner Amtshandlungen, wie Konfirmation oder Krankenabendmahl, gespendeten Natural- oder Geldgaben, die früher eine wesentliche Einnahmequelle für den Pfarrer bedeuteten (¶ Finanzwesen: II, 1b), übrigens heute zumeist in die Gemeindekasse oder in die allgemeine Wohlfahrtskasse der Gemeinde fließen. Unter dem Namen L. versteht man 2. die Gaben, mit denen die Gemeindeglieder die Anstalten und Organisationen der äußeren oder der inneren Mission im weitesten Sinne, also auch z. B. den Evg. Bund, den Gustav-Adolf-Verein und ähnliche Unternehmungen zu fördern suchen, teils a) in Form von Kollekten, wie sie am Schluß der Gottesdienste erhoben werden (¶ Kollektenwesen) oder b) als Beiträge, seien es freiwillig gezeichnete Jahresbeiträge, seien es durch besondere Haussammlung erbetene, oder c) als Naturalgaben einzelner Dorfgemeinden, an deren Sammlung sich die ganze Dorfgemeinde beteiligt, um sie einer besonders in der Gemeinde bekannten Anstalt zuzuführen, oder endlich d) als Spenden, die für einzelne Pfleglinge der betreffenden Liebesarbeit gegeben werden, etwa für eine einzelne Missionsgemeinde auf dem Heidenmissionsfeld, oder eine einzelne Diasporagemeinde. **Mahling.**

Liebestätigkeit.

I. Religionsgeschichtlich: — II. Christliche L.

Liebestätigkeit: I. Religionsgeschichtlich. Eine L. gegenüber Tieren, namentlich in der Form einer Fürsorge für kranke Tiere, hat zuerst der ¶ Jinismus entfaltet und treibt im übrigen der ¶ Buddhismus noch jetzt, sofern in Klöstern Tiere verpflegt werden, die sonst getötet worden wären. Auch gegenüber Menschen hat er sie insofern von Anfang an empfohlen, als die Mönche und Nonnen auf die Unterstützung anderer angewiesen waren, und wenngleich diese L. als besonders verdienstlich galt, so kam eine solche doch, wie die Felsenedikte König Asokas zeigen, später zugleich andern zugute; ja noch jetzt üben sie in Hinterindien, China und Japan die einzelnen in der Weise aus, daß sie an der Landstraße für durstige Wanderer Wasser oder dünnen kalten Tee aufstellen. Die Klöster selbst nehmen einmal vor allem Arme oder sonst Hilflose als Novizen auf, pflegen sie bei Krankheit und im Alter, und unterstützen dann auch andere Arme und Kranke. Besonders die buddhistische Mission hat in weniger kultivierten Ländern immer auch Heilmittel (wenngleich vielfach sonderbarer Art) eingeführt und wenn das in China im allgemeinen nicht nötig war, so richtete hier doch im Jahre 469 n. Chr. ein buddhistischer Joseph, wie man ihn nennen könnte, Than yao, das sogenannte Seng chi su, d. h. Gemeindekorn ein, indem er einen Teil des Ernteertrags in den Klöstern aufspeicherte und dann in der Zeit von Hungersnöten verteilte. Endlich neuerdings hat namentlich die Shinsekte auch Kranke, Gefangene und Soldaten zu besuchen begonnen; doch geschah das offenbar nach dem Vorbild der christlichen Mission. Umgekehrt kam in dem nichtbuddhistischen China die L., die sich hier außer auf sonstige Arme und allerlei Kranke noch besonders auf Findelkinder, Witwen und alte Leute bezieht, zum Teil unter buddhistischem Einfluß auf und findet jetzt vielfach auf Grund von Stiftungen statt; doch dienen diese manchmal nicht mehr ihrem ursprünglichen Zweck und genügen vor allem, so wenig wie die entsprechenden buddhistischen Einrichtungen hier und anderwärts, zur Linderung oder gar Beseitigung der vorhandenen Notstände.

Auch in Griechenland wurde, wenngleich einzelne Bettler, Hilfesuchende und Fremde als unter dem Schutz der Götter stehend galten, doch nur gelegentlich für Waisen oder Kranke gesorgt, und in Rom hatte die Speisung Armer politische Gründe; Kinder wurden ursprünglich auf öffentliche Kosten erzogen, um aus ihnen Soldaten zu machen, wie solche und Sklaven allein in Krankheitsfällen von dieser Seite Behandlung fanden. So war es von außerchristlichen Religionen, aber unter dem Einfluß des Juden- und Christentums, erst der ¶ Islam (: I, 2b), der als zweite religiöse Pflicht die Entrichtung der sogenannten zakāt, d. h. einer Steuer namentlich zur Unterstützung der Armen vorschrieb; doch kam diese Steuer den letzteren vielfach kaum zu gute und wird heutzutage hie und da überhaupt nicht mehr erhoben. So sind die Armen auf die Almosen angewiesen, die von Anfang an neben jener Steuer empfohlen wurden und jetzt namentlich am Ende des Fastenmonats gegeben

werden; auch Stiftungen oder wakfs wurden zu guten Zwecken gemacht, später aber oft diesen entfremdet oder sogar eingezogen, und endlich die Hospitäler, die im Zeitalter der Kreuzzüge wohl für das Christentum vorbildlich wurden, können doch jetzt entfernt nicht mehr allen Bedürfnissen genügen. So bleiben alle anderen Religionen hinter dem Christentum (¶ Liebestätigkeit: II) zurück und müssen in ihren entsprechenden Bestrebungen von ihm unterstützt werden bzw., wie das die hinduistischen und islamischen Reformsekten gleich dem nördlichen Buddhismus schon tun, von ihm lernen.

RGG[1] III, Sp. 2131, 2142 ff; — Fr. Hirth: Ueber gemeinnützige Anstalten in China, 1903; — H. Hackmann: Die sozialen Kräfte im Christentum und im Buddhismus (Verhandlungen des 16. evg.-soz. Kongresses, 1905, S. 8 ff). **C. Clemen.**

Liebestätigkeit: II. Christliche.

G. Uhlhorn (s. Lit.) charakterisiert die Welt vor Christus als eine Welt ohne Liebe. Das ist natürlich nicht so zu verstehen, als ob damals die Menschen weder gewußt hätten, was Liebe ist, noch untereinander sich keine Liebe erwiesen hätten (¶ Liebe: I. II; ¶ Liebestätigkeit: I). Aber die Liebe gedacht als soziale Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfe, als soziale Verantwortung von Mensch zu Mensch, als Eintreten der Gesamtheit für die wirtschaftlich Schwachen oder für die Gebrechlichen, war im Altertum, auch in Israel (trotz der prophetischen Forderungen) nicht bekannt. Infolgedessen gab es auch damals noch keine L. Erst mit dem Dasein der christlichen Gemeinde (¶ Liebe: III) tritt sie in die Erscheinung.

1. Zu allen Zeiten hat es eine L. innerhalb der christlichen Gemeinde gegeben (¶ Armenpflege: III; ¶ Christlich-Sozial; ¶ Evangelisch-Sozial; ¶ Katholisch-Sozial; ¶ Krankenpflege; ¶ Diakonie; ¶ Innere Mission; ¶ Caritas; ¶ Fürsorge).

2. Die Motive für das Entfalten der Liebe waren wechselnd in ihrer Stärke, teils Mitleid mit dem Elend der Menschen, teils inneres Verlangen, durch gute Werke für das Heil und Wohlergehen der eigenen Seele zu sorgen, teils der Drang, auf Grund der erfahrenen Barmherzigkeit Gottes selbst aus Dank und aus Liebe anderen Barmherzigkeit zu erweisen, teils die Erkenntnis, als Mensch dem Menschen gegenüber verpflichtet zu sein, teils das Verlangen, von dem erworbenen Vermögen anderen abzugeben und darum einen Teil zur Pflege gemeinnütziger Aufgaben, wie Erziehung von Waisenkindern oder Versorgung von Siechen, Alten und Einsamen zur Verfügung zu stellen. Wie diese Motive und ihre Stärke, so wechselten auch die Felder der L., die angebaut wurden. Im Vordergrund standen die Hilfsmaßnahmen für die Beseitigung leiblicher und wirtschaftlicher Not. In den letzten Jahrhunderten dachte man auch an seelische Notstände, wie Verwahrlosung der Kinder, oder sittliche Gefahren, wie sie etwa die Wandernden, die zur See Fahrenden, die in bestimmten Gewerben Beschäftigten treffen.

3. Die Träger der L. waren einzelne Persönlichkeiten, dann Organisationen, wie etwa ¶ Orden oder ¶ Bruderschaften, dann freie Vereine (¶ Innere Mission, ¶ Caritas); in neuerer Zeit möchte man gern die Einzelgemeinden (¶ Gemeinde) oder die Gesamtkirche zu Trägern der L. machen. In bezug hierauf sind folgende Erwägungen maßgebend: a) Die Inangriffnahme wie die Durchführung einer L. hängt wesentlich von dem Charisma der betreffenden Persönlichkeiten ab. Die Zusammensetzung der Verwaltungskörperschaften einer Gemeinde oder Kirche ist aber in der Regel durch andere Gesichtspunkte bestimmt, als gerade durch das Vorhandensein dieser besonderen Gaben. Dadurch entstehen Schwierigkeiten und Hemmungen. — b) Das Gedeihen einer L. ist wesentlich mit der Möglichkeit völlig freier und freiwilliger Entfaltung der Persönlichkeiten wie des Unternehmens selbst verknüpft. Diese Freiheit und Freiwilligkeit muß unter allen Umständen gewahrt werden. — c) Die Verantwortung der amtlichen Stellen erstreckt sich auch sehr stark auf die peinlichste Verwendung öffentlicher Mittel, während die freie L. hierin einen größeren Spielraum hat. Steuermittel sind Zwangsbeiträge; die ¶ Liebesgaben werden als freie Gaben und als Ausdruck des Vertrauens zu denen, die das Werk persönlich leiten, gespendet. Dadurch ist eine größere Bewegungsfreiheit in der Verwendung der Gaben ermöglicht. — d) Die Kosten, die entstehen, sind in der Regel geringer, wenn die L. nur auf sich selbst gestellt ist, als wenn sie einen irgendwie amtlichen Charakter trägt. — Diese und noch andere Gründe führen dazu, im allgemeinen für die Beibehaltung der freien Einzelpersönlichkeiten oder Einzelvereinigungen als Träger der L. einzutreten; dabei aber gilt es, alles zu tun, um ein freies Vertrauensverhältnis auch mit den berufenen amtlichen Organen und Verwaltungskörpern der Einzelgemeinde wie der Gesamtkirche herzustellen und dasselbe fortgesetzt zu pflegen, und zwar so, daß in den maßgebenden Vorständen sich auch die Vertreter der Gemeinde und Kirche finden, wie umgekehrt die Träger der L. im Gesamtorganismus der Gemeinde, im Gemeindekirchenrat, in den Synoden, in Arbeitskommissionen mit erscheinen müssen.

4. Eine schwierige Frage ist die, unter welchen Umständen und von wann an eine L. als eine Aeußerung der Liebe einer Gesamtgemeinde oder der ganzen Kirche anerkannt werden soll. Wenn ein Christ ein Waisenkind annimmt, so ist das eine L.; aber sie ist so rein privater Art, daß sie nicht als Aeußerung der gemeindlichen Liebe bezeichnet werden kann. Wenn derselbe Mann aber sein, vielleicht recht geräumiges Haus zur Aufnahme etwa von erholungsbedürftigen Kindern mitsamt dem das Haus umgebenden Park zur Verfügung stellt, so bekommt seine Handlungsweise einen anderen Charakter. Wir würden also sagen können: Unter L. verstehen wir diejenige Aeußerung der christlichen Liebe innerhalb der Gemeinde, bei welcher persönliche Kräfte, Wertobjekte oder Geldmittel zum Dienst für einen bestimmten, innerhalb des Rahmens der Gesamtgemeinde liegenden Zweck zur Verfügung gestellt werden, und zwar so, daß der Schöpfer oder Träger dieser Liebesarbeit und die sich mit ihm zusammenschließenden sich ihrer inneren Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde bewußt sind. Unter dieser Voraussetzung wird die Einzel-L. zu einer L. der christlichen Kirche oder Gemeinde.

5. Aus der Praxis der Einzel-L. wie aus dem Gesamtleben der christlichen Gemeinde und Kirche heraus muß sich die Erkenntnis eventuell vorhandener Lücken der L. ergeben, wie auch die Notwendigkeit, die Bereitwilligkeit und die Möglichkeit des Ausfüllens solcher Lücken. In dieser Beziehung ist ein gutes geschärftes Auge, eine klare Einsicht und eine praktische Hand besonders nötig. Die Bedürfnisse wechseln. Die Inflationsjahre brachten eine bis dahin ungeahnte Verarmung des sogenannten Mittelstandes (¶ Armenpflege: III, 1); die Nachkriegszeit eine wachsende Kriminalität der Jugendlichen. Die Gesetzgebung auf dem sozialen und wohlfahrtspflege-

rischen Gebiet verlangte eine Erhöhung der wohlfahrtspflegerischen Aufgaben; darum die Begründung von evg. Wohlfahrtsdiensten und die Ausbildung von persönlichen Berufskräften, Wohlfahrtspflegern und Wohlfahrtspflegerinnen (¶ Wohlfahrtspflege). Das sind nur Beispiele dafür, wie die L. bereit sein muß, sich zu regen, sich auch mit den staatlichen, städtischen und privaten Bestrebungen allgemeiner humaner Art in Verbindung zu setzen.

6. Eine Organisation der L. ist notwendig. In der evg. Kirche ist sie heute zusammengefaßt in der ¶ Inneren Mission; in der kath. Kirche in der ¶ Caritas. Auf die Statistik ihrer ¶ Anstalten gesehen, ergibt sich, daß beide, evg. und kath. L., ungefähr einander gleichstehen, daß sie aber beide sich sehr anstrengen müssen, um auf dieser Höhe zu bleiben. Dabei ist der Zusammenhang der Caritas mit der Gesamtorganisation der kath. Kirche ein engerer — die Caritas ist die L. der organisierten kath. Kirche, aber zugleich in ihrer Bewegungsfreiheit völlig unabhängig —, als er bis dahin auf seiten der evg. Kirche und ihrer Inneren Mission besteht. Auch hier ist der Wunsch vorhanden, daß die organisierte evg. Kirche die anstaltsmäßig und vereinsmäßig gegliederte Innere Mission als ihre, d. h. als die L. der evg. Kirche ansehen möchte, und daß Einheit und Freiheit so miteinander verbunden werden, daß beide in vollkommener Weise zum Ausdruck gebracht werden könnten.

7. Ohne den Erweis der L. ist eine christliche Gemeinde oder Kirche überhaupt nicht zu denken. Hat doch Jesus selbst als das Kennzeichen seiner Jüngerschaft die Verbundenheit derselben zu einer Gemeinschaft dienender Liebe hingestellt (Mrk 10_{41-45} Joh 13_{34-35}). Nur darf nicht vergessen werden, daß diese L. nicht etwa nur in Anstalts- oder Vereinsunternehmungen eine konkrete Gestalt gewinnen soll, sondern daß der Geist der Liebe Jesu Christi alle Gemeindeglieder untereinander verbinden soll, so daß auf dieser Grundlage in der Tat ein christliches Gemeinschaftsleben entsteht.

G. Uhlhorn: Geschichte der christl. L., 3 Bde., 1890 ff; — J. Steinweg: Die Innere Mission der evg. Kirche, 1928; — F. Keller: Caritas-Wissenschaft, 1925; — W. Liese: Geschichte der Caritas, 2 Bde., 1922. **Mahling.**

Liebich, Ehrenfried (1713—80), evg. Theologe, * zu Probsthain (Schlesien), Pfarrer in Lomnitz und Erdmannsdorf bei Hirschberg in Schlesien, zusammen mit J. Fr. ¶ Burg Herausgeber der mit Anmerkungen versehenen „Hirschberger Bibel" (3 Bde., 1756—65), gab, durch ¶ Gellert dazu ermutigt, über 200 „Geistliche Oden" (1768, vermehrte Auflage 1773/74) heraus, wobei er die damals einreißenden „Liederverbesserungen" bekämpfte und sich für seine Lieder, freilich vergeblich, von vornherein verbat. Einzelne seiner Lieder haben sich in den Gesangbüchern gehalten, z. B. „Dich, Jesum, laß ich ewig nicht", „Gott ist getreu! Sein Herz, sein Vaterherz", „Höchster Tröster, komm hernieder."

E. E. Koch VI², S. 391 ff; — ADB 18, S. 584 f. **Lueken.**

v. Liebig, Justus (1803—73), Chemiker, * in Darmstadt, 1824 ao. Prof., 1826 ord. Prof. in Gießen, 1852 in München. Neben Franz Simons „Medizinischer Chemie" (1839—41) hat besonders L. die prinzipielle praktische Nutzbarmachung der Chemie für die organischen Lebensverhältnisse und damit die Verwendung dieser Wissenschaft für die Biologie gelehrt („Die Chemie in ihrer Anwendung auf Physiologie", 1842, 1847³). L. gewann ferner die Erkenntnis vom Kreislauf des Stoffes: das anorganische Material geht in der Pflanze in organisches über; dieses wird in das Tier übergeführt und kehrt von hier ins Anorganische zurück. Infolge der oft schwierigen Ausdrucksweise in seinen Hauptwerken vielfach mißverstanden, hat L. um so größere Wirksamkeit durch die „Chemischen Briefe" (1844, 1878⁸; Volksausgabe 1865) erreicht. Hier hat er auch zu den Weltanschauungsproblemen Stellung genommen. Den älteren ¶ Vitalismus verwarf er, trat aber ¶ Moleschott und dem ¶ Materialismus entgegen, den er als Dilettantismus bezeichnete; er arbeitete der Gewinnung einer neo-vitalistischen Anschauung vor. Für seine religiöse Gewißheit vgl. den Brief an Reuning (Nov. 1870): „Ich finde alles so unendlich weise geordnet, daß gerade die Frage, was mit dem Abschluß des Lebens mit mir wird, mich am allerwenigsten beschäftigt. Was aus mir wird, ist sicherlich das Beste."

Max v. Pettenkofer: J. v. L. zum Gedächtnis, 1874; — Th. v. Bischoff: Ueber den Einfluß des Frhr. v. L. auf die Entwicklung der Physiologie, 1874; — A. d. Kohut: J. von L., sein Leben und Wirken, 1904. **Beth.**

Lieblein, Jens (1827—1911), norwegischer Aegyptologe, Schüler von Rich. ¶ Lepsius, 1876 Professor an der Universität in Oslo (Christiania), hat sich eingehend mit dem Studium der ägyptischen chronologischen Probleme und genealogischen Verzeichnisse beschäftigt. Bei seinen Forschungen über die ägyptische Religion ergab sich ihm für den Gottesbegriff eine Entwicklung, die, mit henotheistischem Naturdienst anfangend, durch Polytheismus zu Monotheismus und Pantheismus führte; schließlich sei der Tierkultus entstanden, durch den die abstrakt gewordene Gottheit wieder Fleisch geworden sei und sich der Menschheit offenbart habe.

Vf. u. a.: Aegyptische Chronologie, 1863; Dictionnaire de noms hiéroglyphiques, 1871; Hieroglyphisches Namenwörterbuch, 1891; Gammelaegyptisk religion I—III, 1883—85; Egyptian religion, 1884; Recherches sur l'histoire et la civilisation de l'ancienne Egypte, 1910—14. **Schenke.**

Liebmann, Otto (1840—1912), Philosoph, * in Löwenberg (Schlesien), seit 1872 Prof. in Straßburg, seit 1882 in Jena. Seine Schrift „Kant und die Epigonen" (1865, Neudruck der Kant-Gesellschaft 1912) hat das Verdienst, der weiteren Vereinseitigung von ¶ Hegels und ¶ Schopenhauers Philosophie in Deutschland Einhalt geboten und einem neuen kritischen Idealismus den Weg geöffnet zu haben. Obwohl L. von den Naturwissenschaften herkommt, nimmt er einen antipsychologischen Standpunkt ein, verwirft den subjektiven Idealismus, betont die überindividuellen Notwendigkeiten in den apriorischen Gründen der Denkvorgänge und wendet sich zu einer kritischen ¶ Metaphysik, die eine allerdings relativistisch gefärbte ¶ Wertphilosophie vorwegnimmt. Dichterisch veranlagt, hat er seinem Bekenntnis zu ¶ Schillers Philosophie und Glauben in schönen deutschen Stanzen Form gegeben. — ¶ Neukantianismus.

Vf. außerdem: Freiheit des Willens, 1866; Analysis der Wirklichkeit, (1876) 1911⁴; Die Klimax der Theorien, 1884, Neudruck 1914; Gedanken und Tatsachen, 2 Bde., 1882—1904; Weltwanderung (Gedichte), 1899; Schiller als Philosoph (Festgabe der Kantstudien, 1905, S. 1 ff). — Ueber L. vgl.: Kantstudien, Bd. 15, 1910, und Bd. 17, 1912. **Bornhausen.**

Liebner, Karl Theodor Albert (1806 bis 1871), evg. Theologe, * zu Schkölen bei Naumburg, 1835 Professor und Universitätsprediger in Göttingen, 1844 Professor in Kiel, 1851 in Leipzig, 1855 Oberhofprediger und Vizepräsident des Oberkonsistoriums in Dresden. L. gehört innerhalb der ¶ Vermittlungstheologie zu der mehr spekulativen Richtung.

Seine Trinitätslehre (die drei Hypostasen aus dem Prinzip der Liebe abgeleitet) und seine Christologie (ewige ¶ Kenosis; Zentralindividuum) sind spekulative Konstruktionen, die an Kühnheit hinter denen der Hegelschen Schule (¶ Spekulative Theologie) nicht zurückstehen.

Schriften: Hugo von St. Viktor und die theologischen Richtungen seiner Zeit, 1832; Die christliche Dogmatik aus dem christologischen Prinzip dargestellt I, 1849; Introductio in dogmaticam christianam, 1854—55; Predigten I, (1841) 1855²; II, 1861. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 479 ff. **Fr. Traub.**

Liechtenhan, Rudolf, evg. Theologe, * 6. Dez. 1875 in Basel, 1901 Pfarrer in Buch (Kanton Zürich), 1910 in Basel, 1922 auch Privatdozent für NT. daselbst.

Vf.: Die Offenbarung im Gnostizismus, 1901; Soziale Religion, 1908; Jeremia (RV II, 11), 1909; Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der Posidonianischen Philosophie, 1922; Ist Abrüstung Christenpflicht?, 1927; Paulus, sein Werk und seine Welt, 1928. **Glaue.**

Liechtenstein, Fürstentum, zwischen Vorarlberg und der Schweiz, umfaßt 159 qkm und zählte 1920 11 500 fast ausschließlich kath.-deutsche Einwohner. In kirchlicher Beziehung gehört L. zum Bistum ¶ Chur und bildet ein eigenes Diözesankapitel mit einem bischöflichen Landesvikar an der Spitze. Die im jetzigen Fürstentum vereinigten Landschaften Vaduz und Schellenberg gehörten in der karolingischen Zeit zu Unter-Rätien, seit 843 zum ostfränkischen, dann zum Deutschen Reich, mit dem sie bis 1806 vereinigt blieben. Anfänglich beim Herzogtum Schwaben, wurden sie im Laufe der Zeit reichsunmittelbar. Schellenberg kam 1699, Vaduz 1712 durch Kauf in den Besitz des fürstlichen Hauses L., das im 13. Jhd. in Mähren großen Besitz erworben hatte und in zwei Linien (von denen die ältere 1712 ausstarb), 1608 und 1623, die Reichsfürstenwürde erhalten hatte. 1719 wurden die beiden Herrschaften unter dem Namen L. reichsunmittelbares Fürstentum. Nach der Auflösung des Deutschen Reiches erlangte Fürst Johann Joseph (1760—1836) die volle Souveränität; er trat 1815 dem Deutschen Bunde bei und erließ 1818 eine landständische Verfassung, die 1862 durch eine neue, im Weg der Vereinbarung mit dem Volk geschaffene ersetzt wurde. 1866 schloß sich L. an Oesterreich an. 1919 wurden Verhandlungen zum Behufe einer engeren Verbindung mit der Schweiz angebahnt. Die Schweiz übernahm die diplomatische Vertretung der L.schen Interessen, 1921 auch die Besorgung des Post-, Telegraphen- und Telephonwesens. Seit 1924 gehört L. gemäß einem 5jährigen Vertrage dem schweizerischen Zollgebiete an.

Bibliographie im Historisch-biographischen Lexikon der Schweiz IV, 1927, S. 679. † **Fueter.**

Lienhard, 1. Friedrich (1865—1928), Dichter und weltanschaulicher Schriftsteller, * in Rothbach (Elsaß); auf dem Dorf von der Erweckungsbewegung berührt; studierte Theologie, dann Literaturwissenschaft; Aufenthalt in Berlin, der ihn zum Gegner der „schwarzen Stadt" und zum Kämpfer gegen ihre geistige Vorherrschaft machte; freier Schriftsteller, Herausgeber des „Türmer"; lebte zuletzt in Weimar. L. will auch als Dichter Führer zum wahren Menschentum, Prediger sein. Seine Weltanschauung sucht Griechentum, Christentum und Deutschtum zu verbinden (Akropolis, Golgatha, Wartburg), deutsche Religiosität mit hellenischer Anmut und edlem Bekennertum zu vereinigen (das Rosenkreuz als Symbol) und dadurch ist und Gemüt zu gleichmäßiger, harmonischer Entfaltung zu bringen. Ziel ist der sonnenhafte, kraftvolle deutsche Edelmensch. Ueber Gegensätze und Probleme gleitet L. schwärmerisch unklar, mit feinen, hohen, schönen, aber nicht bis zum Letzten dringenden Worten hinweg. Wenn auch zuzugeben ist, daß von L. reiche übersinnliche und ethische Werte in unser Volk geflossen sind, so kann doch für unsere Zeit, der die Augen für die Dämonien im menschlichen Wesen aufgegangen und die Neigungen zu idealistischer Verklärung und Harmonisierung geschwunden sind, L., der die göttliche Kraft im Kern des Menschen sucht und auslösen will, als Führer nicht in Betracht kommen. Auch in künstlerischer Beziehung ist L. epigonenhaft und eklektisch; er hat im einzelnen sehr viel Wertvolles gesagt, aber kaum ein großes Kunstwerk geschaffen.

Mit Recht am weitesten verbreitet ist von L.s Werken: „Oberlin", 1910, das Beste, was wir von ihm haben, fast mehr ein geschichtliches Werk als ein Roman, mit außerordentlicher Einfühlung in den großen, frommen Mann geschrieben. In der Lyrik L.s („Lebensfrucht", Gesammelte Gedichte, 1915) finden sich stimmungsreiche, erhebende Verse, doch nur wenige Gedichte von wirklicher Eigenart und Durchschlagskraft. Geringwertig sind die L.s Dramen (u. a. die Wartburgtrilogie „Heinrich von Ofterdingen", 1903, „Die heilige Elisabeth", 1904, „Luther auf der Wartburg", 1906, ferner „Wieland der Schmied", 1905); sie tragen alle „Festspielcharakter". Die weltanschaulichen Schriften L.s wandeln die gleichen Gedanken in ermüdender Breite ab („Wege nach Weimar", Beiträge zur Erneuerung des Idealismus, 1905—08, „Der Meister der Menschheit", Beiträge zur Beseelung der Gegenwart, 1919—21, „Unter dem Rosenkreuz", ein Hausbuch aus dem Herzen Deutschlands, 1925). Als Bekennerbücher sind auch anzusehen „Der Spielmann", 1913, ein Gralsroman, und „Meisters Vermächtnis", 1927, was eine Art Fortsetzung des Goetheschen Wilhelm Meister sein soll, für L. überaus charakteristisch. — Gesammelte Werke, 1924 f. — Ueber L. vgl. Wilh. Edm. Gierke: „F. L. und wir", 1915, eine Sammlung von Lobsprüchen zu L.s 50. Geburtstag. **Knevels.**

2. Fritz, evg. Theologe, * 7. Okt. 1871 zu Biel, zunächst im schweizerischen Kirchendienst, 1923 Privatdozent, seit 1928 ao. Prof. für systematische Theologie an der Universität Bern.

Vf. u. a.: Der Gottesbegriff bei G. Th. Fechner, 1920; Die Gottesidee in Kants opus postumum, 1923; Ist Kant der Philosoph des Protestantismus? 1923. **Rühle.**

Liese, Wilhelm, kath. Theologe, * 1876 zu Würdinghausen (Westf.), nach Priesterweihe (1899) in der kirchlichen Verwaltung, 1910 Dozent, 1914 ord. Prof. für christliche Gesellschaftslehre an der Bischöflichen Lehranstalt (seit 1917 Akademie) zu Paderborn, 1920—27 Schriftleiter der „Caritas" zu Freiburg i. Br., seit 1929 wieder in Paderborn.

Vf. u. a.: Handbuch des Mädchenschutzes, (1904) 1908²; Das hauswirtschaftliche Bildungswesen in Deutschland, (1906) 1910²; Die kath. Wohltätigkeitsanstalten und sozialen Vereine in der Diözese Paderborn, 1906; Wohlfahrtspflege und Caritas im Deutschen Reich usw., 1914; Caritativ-soziale Lebensbilder, 1916; Die Kriegsbeschädigtenfürsorge, 1916; Geschichte der Caritas, 2 Bde., 1922. **Flaskamp.**

Lietz, Hermann (1868—1919), Pädagoge, * in Dumgenewitz (Rügen). Durch das Leben in der New School von Cecil Reddie in Abbotsholme beeinflußt, ist L. der Gründer der deutschen ¶ Landerziehungsheime geworden. Die bestehenden Schulen beurteilte L. sehr kritisch als bloße Unterrichtsanstalten, die das Lernen verleideten und keine innerliche Erziehung vermittelten. Er gewann eine Neubewertung der Jugendlichen, die er stark auf sich selber stellte und durch Entfaltung ihrer eigenen Kräfte körperlich, sittlich und intellektuell bilden wollte. Um den Gefahren der modernen Großstadt zu entgehen, legte er die neuen Schulen aufs Land, wo die Jugend sich konzentrieren und bodenständig leben sollte. Mittel der Er-

ziehung ist vor allen Dingen die Erziehungsgemeinschaft aller Lehrer und Schüler, Gegenstand des Unterrichts hauptsächlich Kultur- und Naturkunde, die durch ausgedehnte Reisen, auch ins Ausland, veranschaulicht werden. Bildungsideal ist ein deutsch und sozial gestimmter Humanismus.

Vf. u. a.: Emlohstobba (Anagramm von Abbotsholme), Roman oder Wirklichkeit?, Bilder aus dem Schulleben der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, 1897; Gedanken und Bilder aus deutschen Landerziehungsheimen, 1910; Die deutsche Nationalschule, 1911. — Ueber L. vgl. die Literatur bei ¶ Landerziehungsheime. **Kesseler.**

Lietzmann, Hans, evg. Theologe, * 2. März 1875 in Düsseldorf, 1900 Privatdozent für alte Kirchengeschichte in Bonn, 1905 ao. Prof. in Jena, 1908 ord. Prof. daselbst, seit 1924 in Berlin.

Vf. u. a.: Der Menschensohn, 1896; Catenen 1897; Catenarum Graecarum catalogus (mit G. Karo), 1902; Apollinaris von Laodicea und seine Schule I, 1904; Apollinaristische Schriften, syrisch (mit J. Flemming), 1904; Wie wurden die Bücher des NT.s hl. Schrift?, 1907[2]; Das Leben des hl. Symeon Stylites (mit H. Hilgenfeld), 1908; Der Weltheiland, 1909; Tabulae in usum scholarum, seit 1911, darin: Specimina codicum graecorum Vaticanorum (mit P. Franchi de Cavalieri), (1910) 1929[2]; Byzantinische Legenden, 1911; Petrus und Paulus in Rom, (1915) 1927[2]; Luthers Ideale in Vergangenheit und Gegenwart, 1918; Das Sacramentarium Gregorianum, 1921; Schallanalyse und Textkritik, 1922; Messe und Herrenmahl, 1926. — Gibt heraus: Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen; Handbuch zum NT, 1906 ff (hierin von L. Römerbrief, 1928[4]; I und II Korintherbrief, 1923[3]; Galaterbrief, 1923[3]); Religionsgeschichtliche Quellenhefte (mit K. ¶ Weidel); Arbeiten zur Kirchengeschichte, seit 1925 (zusammen mit K. ¶ Holl, jetzt mit E. ¶ Hirsch); Herausgeber der ZNT seit 1920. — Neu bearbeitet: H. ¶ Usener: Das Weihnachtsfest, 1911[2]; R. ¶ Knopf: Einführung in das NT, 1923[2] (mit H. ¶ Weinel); P. ¶ Wendland: Christl. Literatur, 1923[3]; — Vgl. Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen II, 1926, S. 22 ff. **A. Meyer.**

Ligarius, Johannes (1529—96), lutherischer Theologe, * zu Nesse (Ostfriesland), nacheinander Pfarrer in Uphusen, Norden, Wolthusen, Nesse, Aurich, Woerden, Emden und Norden, zeitweilig auch in Antwerpen und Wertherbruch (Rheinland) tätig. Als Eiferer für das Luthertum stand er in heftigem Kampf mit den Reformierten und wurde wiederholt vertrieben.

Vf.: Dat Woordische Sangboeck . . ., 1589; Het Christendom oft die Puncten der Godtsalicheijt, 1588 (Katechismus für Erwachsene); Dat Kleijne Corpus Doctrinae . . . (Erklärung des Kleinen Katechismus für die Jugend), 1588—91. — Ueber L. vgl. ADB 18, S. 642 f; — H. Garrelts: J. L., 1915; — H. Klugkist Hesse: Menso Alting, 1928. **Rotscheidt.**

Lightfoot, 1. John (1602—75), anglikanischer Theologe, * in Stoke upon Trent (Staffordshire), war nacheinander Geistlicher in Bellaport (als Hauskaplan des Sir Rowland Cotton, der ihm den Anstoß zu seinen hebräischen und rabbinischen Studien gab), Stone, Ashley, London, seit 1644 Great Munden, seit 1650 zugleich Master von St. Catherine's Hall in Cambridge und seit 1654 Vizekanzler der dortigen Universität. Kirchlich konservativ gerichtet, auf der ¶ Westminster-Synode beredter Verteidiger der Staatskirche und ihrer Einrichtungen, ist L. wissenschaftsgeschichtlich als Kenner des rabbinischen Schrifttums und durch dessen Verwertung zur Erklärung des NT.s von Bedeutung geworden (¶ Bibelwissenschaft: II, 3 b).

Vf. u. a.: Harmonia, chronica et ordo Veteris Testamenti, 1647; Harmonia etc. Novi Testamenti, 1655; Harmonia quatuor Evangelistarum, 1644 ff; Descriptio templi Hierosolymitani, 1650; Horae hebraicae et talmudicae (zu den Evgg., Apgsch, Röm, I Kor), 1658—78 (Neuausgabe von J. B. ¶ Carpzov, 1675—79). — Opera omnia, hrsg. von J. ¶ Leusden (mit Lebensbeschreibung), 1699. — Ueber L. vgl DNB 28, S. 229 ff; — RE[3] XI, S. 486 f. **Zscharnack.**

2. Joseph Barber (1828—89), englischer Theologe, * in Liverpool, 1857 tutor, 1861 Professor der Theologie in Cambridge, 1866 Prediger in Whitehall, 1871 Domherr der St. Pauls-Kirche, 1879 Bischof von Durham. 1870—80 war L. auch Mitglied des Ausschusses zur Revision der englischen Uebersetzung des NT.s (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 a). Seinen wissenschaftlichen Ruhm verdankt er seinen nt.lichen Kommentaren, die im Gegensatz zur F. Chr. ¶ Baur'schen Tübinger Schule stehen, und seinen erklärenden Ausgaben der „Apostolischen Väter".

Vf. u. a.: Epistle to the Galatians, 1865, Philippians, 1868, Colossians, 1875, Apostolic Fathers, 5 Bde (darin: St. Clement of Rome, 1869, 1890[2]; Ignatius. Polycarp, 1885, 1889[2]), Supernatural Religion, 1889; Leaders in the Northern Church, 1890; Sermons, 1890/91; Biblical Essays, 1893. — Mithrsg. des Journal of Classical and Sacred Philology, 1854—59. — Ueber L. vgl. Historical Essays, 1895; EBrit XVI, S. 626 f; — DNB 33, S. 232 ff; — RE[3] XI, S. 487 ff; — H. W. Watkins: Bishop L., 1894. **Eoll.**

de Liguori, Alphons Maria (1696—1787), einer der ¶ Doctores ecclesiae, * bei Neapel aus angesehener Adelsfamilie, mit 20 Jahren Rechtsanwalt, vertauschte die juristische Laufbahn mit dem Studium der Theologie; 1725 Subdiakon, 1726 Priester. 1732 gründete er die „Kongregation des allerheiligsten Erlösers" (¶ Redemptoristen oder Liguorianer), deren Leitung er auch beibehielt, als er 1762 Bischof von S. Agata bei Goti im Königreich Neapel wurde. 1775 durfte er, körperlich hinfällig, auf sein Bistum verzichten und in seine Kongregation zurückkehren. 1796 ehrwürdig, 1816 selig, 1839 heilig, 1871 Doctor ecclesiae; seitdem neben ¶ Thomas von Aquino der einflußreichste kath. Theologe. — In L. lebte ein Stück Mittelalter. Mit einer mörderischen, ekelerregenden Askese stürmte er auf seinen Körper ein; von steten Gewissensbissen geängstet, war er wie ein unselbständiges Kind in der Hand seines Beichtvaters. L. huldigte einer ausschweifenden Marienverehrung. Von seinen zahlreichen, übrigens von falschen Zitaten wimmelnden Schriften sind die moraltheologischen am bekanntesten. In der Frage des Moralsystems (¶ Kasuistik: III, 2; ¶ Jesuitenorden, 4) verfocht er anfangs den (strengeren) Probabiliorismus, dann bewegte er sich mehr auf der Bahn der (laxeren) Probabilisten, rückte aber von diesen, mit unter dem Eindruck des Jesuitensturmes (¶ Jesuitenorden, 2), ab und entwickelte eine neue Form des Aequiprobabilismus, der um einen Stich rigoristischer ist als der eigentliche ¶ Probabilismus, d. h. L. verwirft es, im Falle eines Gewissenskonfliktes der minder „probabeln", durch weniger gewichtige Gründe empfohlenen Meinung zu folgen. L.s Moraltheologie beherrschte im 19. Jhd. den Unterricht der Kleriker und daher die Praxis des Beichtstuhls; Männer wie ¶ Gury und ¶ Lehmkuhl sind L.s Gefolgsleute. In evg. Kreisen hat besonders L.s Erörterung geschlechtlicher Dinge, auch häßlicher geschlechtlicher Verirrungen, und die Tatsache, daß ein Werk, das Derartiges enthält, für den Unterricht der heranwachsenden Kleriker und für den Beichtstuhl die Norm bildet, starken Anstoß erregt (¶ Graßmann).

Zahlreiche Gesamtausgaben der Werke L.s, italienisch, französisch, deutsch (von Hugues und Haringer, 42 Bde., 1842—47); — Hauptwerk: Medulla theologiae moralis R. P. ¶ Busem-

baum S. J. cum adnotationibus per A. de L., 1748, seit 1753[3] unter dem Titel: Theologia moralis zahlreiche Ausgaben und Uebersetzungen, auch Auszüge mit Weglassung der sittlich anstößigsten Stellen. — Vgl. auch L.s La vera sposa di Gesù Christo (2 Bde., Rom 1904), die L.s Vollkommenheitsideal enthält. — Briefe: Lettere de S. A. M. de L., 3 Bde., 1887 ff (deutsch 1893 f). — Ueber L. vgl. A. M. Tannoia (persönlicher Schüler L.s): Della vita ed instituto di S. A. M. de L. . . . libri quattro 1798 ff; — K. Dilgskron (Redemptorist): Leben des hl. Bischofs und Kirchenlehrers A. M. de L., 2 Bde., 1887 (Hauptwerk); — F. Meffert: Der h. A. v. L., 1901 (apologetisch mit schwachen Zugeständnissen an die Kritik); — A. Bruckner: Die 10 Gebote im Lichte der Moraltheologie des hl. A. v. L., 1904; — J. v. Döllinger und F. H. Reusch: Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-kath. Kirche I, 1889, S. 356 ff (entschiedene Kritik); — Hellbach: KL[2] VII, Sp. 2023 ff (stark apologetisch); — K. Weiß: Beichtgebet und Beichtmoral in der röm.-kath. Kirche, 1901; — RE[3] XI, S. 489 ff; XXIV, S. 17. **Heussi.**

v. Liliencron, 1. Detlev (eigentlich Friedrich; 1844—1909), Dichter. * in Kiel als Sproß eines altadeligen Geschlechts, in dem auch Bauernblut floß. Offizier, Deichhauptmann, Verwaltungsbeamter, später freier Schriftsteller, Vorleser seiner eigenen Werke; † in Alt-Rahlstedt bei Hamburg. Den meisten Zeitgenossen erschien er als „der verbummelte Grandseigneur und Schuldenbaron, der kecke Draufgänger und liebenswürdige Schwerenöter, der leidenschaftliche Jäger und Stammgast der Schlemmerwirtschaften"; aber das war doch nur die Außenseite, unter der er selbst schwer genug litt. Zwar war er aufs Diesseits gerichtet, in manchen Zeiten reichlich stark auf Wein und Liebe, Jagd und Abenteuer; aber nicht ohne den Willen, Selbstzucht zu üben und sein Wesen höherzubilden, und nicht ganz ohne die Sehnsucht nach einem Jenseitigen (worauf sein „Lebensstern" Aldebaran und die Phantastik mancher Balladen hinweisen); als das Heiligste empfand er die Liebe zu Kaiser und Reich; den Krieg wertete er positiv, sozusagen als Aeußerung des Lebensgefühls. Seine Dichtung will Wirklichkeitseindrücke farbig echt wiedergeben und auf andere übertragen; damit steht er auf der Grenze zwischen ¶ Naturalismus und ¶ Impressionismus. Da er der Augenblicksempfindung wie als Mensch, so auch als Dichter nachgibt, entstehen viele Gegensätzlichkeiten; man kann z. B. sowohl nachweisen, daß er Optimist, als auch, daß er Pessimist gewesen sei. Von der Glaubensüberzeugung entfernte er sich langsam, aber sicher. 1872 kommt der junge Leutnant noch fast zum Wahnsinn über der Frage, ob Jesus Gottes Sohn oder nur der reinste, erhabenste Mensch gewesen sei. 1878 will er der „ruhig kalten, plumpen, bäuerlichen protestantischen Religion" den Rücken kehren und katholisch werden. Bald aber stößt ihn das Christentum überhaupt ab. Der reife Dichter bekennt sich unzweideutig zum Atheismus und schließlich auch zu der Ansicht, daß alles Leben im letzten Grunde Lüge sei. So stirbt er auch, nach ¶ Dehmels Wort, „ohne Furcht vor der ewigen Nacht, ohne Hoffnung auf einen jüngsten Tag", aber in „reiner, ruhiger Ehrfurcht" vor einer unerforschlichen, unerschöpflichen Macht. — ¶ Lyrik: I, 5.

Gesammelte Werke L.s, hrsg. von R. Dehmel (8 Bde.); Briefe in neuer Auswahl von H. Spiero, 1927. — Am bedeutendsten sind die „Kriegsnovellen", die sozusagen eine Literaturgattung für sich bilden, die „Balladen", in die das Unterbewußtsein grell und grausig hereinragt, und die lyrischen Gedichte, besonders soweit sie Natur- und Seelenvorgänge gewaltiger, elementarer Art in einer Beherrschung der Form, die zwingend wirkt, zeichnen. Für Entwicklung und Weltanschauung des Dichters ist das umfangreiche Epos „Poggfred" wichtig, das erträumte Dichterheim, von dem aus Welt und Leben beurteilt wird; ferner der „autobiographische", jedoch als Quelle für L. selbst mit Vorsicht zu benutzende Roman „Leben und Lüge". Die zahlreichen Dramen sind minderwertig, flach und theatralisch. — Ueber L. vgl. H. Spiero: D. v. L., sein Leben und seine Werke, 1913; — Harry Maync: D. v. L., v. J. **Knevels.**

2. Rochus Frhr. (1820—1911), * in Plön, studierte erst Theologie, dann Jura und Germanistik, Privatdozent in Bonn, trat 1848 in den Dienst der schleswig-holsteinischen provisorischen Regierung, 1852 ao. Prof. der Germanistik in Jena, 1855 Kabinettsrat in Meiningen, 1869 Leiter der Herausgabe der ADB, 1876 Propst des adeligen St. Johannisklosters vor Schleswig, † in Koblenz. L. setzte sich ein für musikalische Ausgestaltung des evg. Gottesdienstes, zeitweise (angesichts der Anfänge des ¶ Deutschkatholizismus) für Einheit der christlichen Kirchen in Deutschland, später namentlich für liturgische Einheit der evg. Kirchen.

L. veröffentlichte germanistische, historische, musikalische und liturgische Arbeiten; u. a.: Die Eine deutsche Kirche, 1846; Liturgisch-musikalische Geschichte der evg. Gottesdienste 1523 bis 1700, 1893; Chorordnung für die Sonn- und Festtage des evg. Kirchenjahres, 1900; Wie man in Amwald Musik macht, 1903 (Novelle). — Vgl. A. Bettelheim: R. v. L., 1917. **Graap.**

Lilienthal, Theodor Christoph (1717—81), * in Königsberg i. Pr. als Sohn des dortigen Diakonus und Bibliothekars Michael L. (1686—1750), seit 1751 ebda. Prof. der Theologie, seit 1763 Pastor an der Domkirche. Als Schüler von F. A. ¶ Schultz verband er ¶ Wolff'sche Philosophie mit pietistischer Frömmigkeit und zeigte als antideistischer Apologet nach Art der englischen Apologetik ¶ Lardners u. a. die Vernunftgemäßheit des Christentums. — ¶ Rationalismus: II.

Vf. außer Predigtsammlungen u. a.: Die gute Sache der in der Hl. Schrift AT und NT enthaltenen göttlichen Offenbarung, wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet, 1750—80. — Ueber M. L. vgl. J. J. Moser: Lexikon der jetzt lebenden Theologen, 1740, S. 404 ff. — Ueber Th. Ch. L. vgl. W. Wendland: L. E. von Borowski, 1910, S. 26 ff. 38. **Zscharnack.**

van Limborch, Philipp (1633—1712), arminianischer Theologe (¶ Arminianer), * in Amsterdam, 1657 Prediger in Gouda, 1667 in Amsterdam, seit 1668 Prof. am dortigen Remonstrantenseminar, wo er im Geiste seines Onkels ¶ Episcopius und seines Lehrers ¶ Curcellaus, deren Werke er auch herausgab, eine über die Landesgrenzen hinausreichende Wirksamkeit entfaltete. Seine Theologie ist von praktischen und irenischen Gesichtspunkten beherrscht und im Gegensatz zu der scholastischen ¶ Orthodoxie auf reformiertem wie auf lutherischem Boden durch biblizistische Reduktion gekennzeichnet. Die Hl. Schrift ist ihm Maßstab zur Unterscheidung der fundamentalen von den nichtfundamentalen Dogmen (¶ Einigungsbestrebungen: II, 3); aus ihr entnimmt er das Recht zur Ablehnung der trinitarischen Spekulation und der christologischen Metaphysik, soweit sie sich nicht aus den deutlichen Lehren der Hl. Schrift als notwendig ergeben, ebenso der Imputationsidee (¶ Rechtfertigung: II), der mystischen wie der realistischen Abendmahlslehre u. dgl., anderseits auch das Recht zur Betonung der sittlichen Forderungen Jesu und eines von der Hingabe an Christus getragenen praktischen Christentums. Es ist eine Theologie, die auf der Linie des erasmianischen Humanismus (¶ Erasmus) wie der englischen ¶ Latitudinarier, mit denen L. auch zum Teil in persönlicher Verbindung gestanden hat, liegt.

Hauptwerk: Theologia christiana ad praxim pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa, (1686) 1735⁶ (sein systema theologiae; auch holländisch und englisch). — Vf. ferner u. a.: De veritate religionis christianae, 1687 (antijüdische Apologie); Historia inquisitionis, 1692; Commentarius in acta apostolorum et in epistolas ad Romanos et Hebraeos, 1711. — Vgl. RE³ XI, S. 501 ff; — Otto Böckler: Geschichte der Apologie des Christentums, 1907, S. 411 ff; — Henri Dillon und T. J. de Boer: Lettres inédites de John Locke, 1912, S. 149 ff (S. 162 ff: Briefe Lockes an L.); — L. Zscharnack: J. Lockes Reasonableness of Christianity, 1914, S. L ff (S. 135 ff: Briefe L.s an Locke); — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III, 1926, S. 364 ff; IV, 1927, S. 287 f. **Zscharnack.**

Limburg, Bistum. Für den rechtsrheinischen Teil des Trierer erzbischöflichen Sprengels war bereits 1794 ein Generalvikariat in L. eingesetzt worden, das seit 1821 auch für die künftig dem in der Bulle Provida sollersque vorgesehenen Bistum L. zugehörigen, ehemals mainzischen Gebiete des Herzogtums ¶ Nassau fungierte. Erst 1827 erfolgte die Errichtung des Bistums (Bulle Ad dominici gregis custodiam) im Verband der Oberrheinischen Kirchenprovinz (¶ Freiburg); außer Nassau umfaßte es auch ¶ Frankfurt a. M. Zur Kathedrale wurde die Kirche des (910 gegründeten, 1803 aufgehobenen) Kollegiatstifts St. Georg in L. bestimmt. Unter den Bischöfen tritt, an Bedeutung wie an Regierungsdauer seine Vorgänger (J. Brand 1827—33, W. Bausch 1835—40) weit übertreffend, P. J. ¶ Blum, hervor, den seine ablehnende und abwehrende Haltung gegenüber dem herzoglichen Kirchenregiment, insbesondere in den Fragen der Simultanschule, des Stellenbesetzungsrechts und der Heranbildung des Klerus, verschiedentlich in Konflikt mit der Landesregierung brachte. Nach Angliederung des Landes an Preußen (1866) erfuhr die Diözese, außer kleineren Grenzverschiebungen, eine Erweiterung um den Kreis Biedenkopf (1882). Vom ¶ Kulturkampf wurde Bistum und Bischof aufs stärkste in Mitleidenschaft gezogen. Unter Blums Nachfolgern hat sich namentlich das Ordenswesen in der Diözese stark entwickelt. Durch das preußische Konkordat von 1929 wurde sie zur Kölner Kirchenprovinz geschlagen. Mitte 1929 zählte sie (im Umfang jetzt dem Reg.-Bezirk Wiesbaden entsprechend) 496 000 Seelen (davon über ein Viertel in Frankfurt) mit rund 500 Geistlichen. Deren Ausbildung dienen das Priesterseminar in L. (gegründet 1829) und die Philosophisch-theologische Lehranstalt in Frankfurt (errichtet 1926, von Jesuiten betrieben), der Diözesanverwaltung das Bisch. Ordinariat in L. und das Kommissariat in Frankfurt. Bischof ist A. Kilian (seit 1913).

KL² VII, Sp. 2052 ff; — KHL II, Sp. 662 f; — RGG¹ III, Sp. 2154 f; — Matthias Höhler: Geschichte des Bistums L., 1908; — Wilh. Nicolay: Aus der Vorgeschichte des Bistums L. (Freiburger Diözesan-Archiv 55, N. F. 28, 1927, S. 217 ff). **Bauermann.**

Limbus (= Saum, Rand, nämlich des infernum, die „Vorhölle") ist laut Cat. Rom. I, 6, 3 neben ¶ Hölle und ¶ Fegfeuer das dritte receptaculum für die Unseligen, geschieden in den L. patrum und den L. infantium. Die Lehre von dem L., der griechischen Kirche unbekannt, in der Scholastik seit ¶ Thomas von Aquino mit Benutzung von Eph. 4_8 I Petr 3_{19} Hebr 9_6—$_8$ 11_{39} ausgebildet, hängt eng zusammen mit dem Dogma von der Erbsünde. In dem L. patrum (sinus Abrahae, paradisus inferior) erlitten die Gerechten der vorchristlichen Zeit — und zwar nicht nur Fromme des AT.s, sondern auch rechtschaffene Heiden, die in der Gnade Gottes gestorben waren — die poena damni, aber nicht die poena sensus, bis Christus durch seine ¶ Höllenfahrt der Vorhölle ein Ende machte und sie zur seligen Anschauung Gottes zuließ. Für den L. infantium s. puerorum (vgl. Vergil, Aeneis VI, 426) fehlt ein biblisches Dictum probans. Die ungetauft verstorbenen Kinder entbehren in ihm wegen ihrer Erbsünde die Seligkeit, „werden aber auch nicht so gestraft wie diejenigen, die persönlich gesündigt haben", ja sie können „trotz ihrer Verdammnis in ihrer Weise glücklich sein". Mit dem Limbus purgatorii ist das ¶ Fegfeuer gemeint.

RE³ VIII, S. 685 ff; — KL² VII, S. 2059 ff; — Großer Katechismus ... für das Erzbistum Freiburg, 1900; — Römischer Einheitskatechismus (Compendio della Dottrina christiana), übersetzt von H. Stieglitz, 1906; — Mamachi O. P.: De animabus iustorum in sinu Abrahae ante Christi mortem expertibus beatae visionis Dei, Rom 1706; — Jos. Pohle: Lehrbuch der Dogmatik II⁵, S. 216 ff; III⁵, S. 726 f. **K. Bauer.**

Linck, Wenzeslaus (1483—1547), * in Colditz, studierte in Leipzig und, nachdem er in Waldheim in den Augustinerorden eingetreten war, in Wittenberg, hielt dann hier Vorlesungen, predigte und war Prior des Augustinerklosters, während ¶ Luther Subprior war. Dann predigte er in München und unter besonders großem Beifall in Nürnberg. 1520 wurde er ¶ Staupitz' Nachfolger als Generalvikar der deutschen Augustinerkongregation. Als solcher präsidierte er dem Augustinerkapitel, das Epiphanias 1522 zu Wittenberg stattfand und beschloß, den Austritt aus den Klöstern freizugeben, und dem Pfingstkapitel in Grimma, das die Wittenberger Beschlüsse etwas einschränkte und das tumultuarische Auslaufen vieler Mönche aus den Klöstern verurteilte. 1523 legte er sein Amt nieder und wurde Prediger in Altenburg, 1525 in Nürnberg.

Außer Predigten und Traktaten vf. L. u. a. 1523 eine Schrift über kommunale Armenpflege zur Bekämpfung der Bettelei (vgl. Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885, S. 584 ff). Hauptwerk ist eine 1543—45 erschienene dreiteilige Auslegung des AT.s (vgl. Weimarer Lutherausgabe 54, 1928, S. 1 ff). — Werke, hrsg. von Wilh. Reindell, 1894; — Ders.: W. L. von Colditz, 1892; — RE³ XI, S. 505 ff. **O. Clemen.**

Lindberg, 1. Jacob Christian (1797—1857), luth. Theologe, * in Ripen, 1822 Lehrer an der Kopenhagener Metropolitanschule. Schon als Student Anhänger ¶ Grundtvigs, begann er 1825 zusammen mit diesem und ¶ Rudelbach die „Theologisk Maanedsskrift" herauszugeben. An dem Kampfe gegen H. N. ¶ Clausen nahm L. eifrig teil und mußte sich infolgedessen von dem Lehramt zurückziehen. Als Privatmann führte er in den Zeitschriften „Maanedsskrift for Kristendom og Historie" (1830—32) und „Den nordiske Kirketidende" (1833—40), sowie in einer Reihe Flugschriften den Kampf gegen den Rationalismus weiter. Sein Zuhörerkreis bildete den Grundstock zu Grundtvigs späterer Gemeinde an der deutschen Friedrichskirche in Christianshavn. Seit 1844 Pfarrer in Tingsted auf Falster, vollendete L. 1853 seine Bibelübersetzung, deren von seinem Sohn Niels besorgte 2. Ausgabe heute noch in Grundtvigianerkreisen viel benutzt wird. 1853—55 Mitglied des Folketings und bis zu seinem Tode Mitglied des Reichsrates. 1857 nach Lille Lyndby (Seeland) versetzt.

Vgl. Fr. Nielsen in Brica: Dansk biogr. Lex. X, 1896, S. 302 ff; — H. Mosbech in Dahl-Engelstoft: Dansk biogr. Haandleks. II, 1923, S. 503 f. **Waschnitius.**

2. Karl Ludwig (1860—1928), evg. Theologe, * in Sura (Västmanlandslän, Schweden), 1891 bis 1917 Kyrkoherde (Hauptpastor) in verschiedenen Pfarrämtern, seit 1906 zugleich als Propst, 1917

Bischof in Växjö. — Die Bedeutung und die Verdienste L.s liegen auf praktisch-kirchlichem Gebiet. L. war ein hervorragender Organisator und Verwaltungsbeamter, wurde deshalb wiederholt zur Mitarbeit in Ausschüssen für die kirchliche Gesetzgebung herangezogen und hat sich besonders als Vorsitzender des Allmänna Svenska Prästföreningen große Verdienste sowohl um den Pfarrerstand wie um die innerkirchlichen Verhältnisse ¶ Schwedens erworben.

Vf. u. a.: Kyrkan och ungdomen, 1912; Ueber das kirchliche Leben der schwedischen Kirche, 1923.

3. Nils Gustaf, evg. Theologe, * 1883 in Gagnef (Kopparbergslän, Schweden). Seit 1923 Dozent der praktischen Theologie und Assistent am praktisch-theologischen Institut in Uppsala.

Vf. u. a.: Die schwedischen Missalien des Mittelalters, Uppsala 1923, Berlin 1924. **Th. Tiedje.**

4. Otto Emil, (1850—1920), schwedischer Orientalist u. Religionsforscher, * in Kila (Södermanland), 1891 Lektor, 1894 Dozent, 1898 Professor der semitischen Sprachen in Gothenburg, seit 1916 im Ruhestand.

L. gab außer geschätzten Facharbeiten drei Sammlungen: „Religiösa meditationer och stämningar" (1900. 1901. 1903) heraus, die einst sehr geschätzt waren. — Vf. außerdem u. a.: Mohammed och Zoränen, 1897; Framtidens kristendom, 1902; Jobsboken eller Idandets Problem på israelitisk mark, 1908; Gudsordets utvecklingsgang i världen, 3 Bde., 1909—13 (populäre Religionsgeschichte). **Block.**

Lindblom, 1. Christian Johannes, evg. Theologe, * 1882 in Oppeby (Schweden), 1909 Dozent für NT in Uppsala, 1924 Professor an der neuerrichteten schwedischen Akademie in Åbo (Finnland).

Vf. u. a.: Das ewige Leben, 1914; Jesu missions-och dopbefallning, 1919; Kanon och apokryfer, 1919; Skandalon, eine lexikalisch-exegetische Untersuchung, 1921; Die literarische Gattung der prophetischen Literatur, 1924; Mika, literarisch untersucht, 1929. **Bultmann.**

2. Jakob Axelsson (1746—1819), evg. Theologe, * in Skeda (Oestergötland), 1779 Professor in Uppsala, 1786 Bischof in Linköping, 1805 Erzbischof, 1809 Mitglied der schwedischen Akademie. L. gab 1797—99 ein „Journal för prester". heraus und ist der typischste und einflußreichste Repräsentant der neologisierenden Strömungen der Aufklärungsperiode in ¶ Schweden. Sein Name ist verknüpft mit der Katechismuserläuterung 1810 und dem Kirchenhandbuch 1811, die beide während der größeren Hälfte des 19. Jhd.s galten.

E. Rodhe: J. A. L. såsom biskop i Linköping, 1905; — H. Wijkmark: Samuel Oedmann, 1923; — O. Hippel: Predikans historia under nyromantiken I, 1924. **Newman.**

Lindeboom, Johannes, holländischer Theologe, * 1882 in Deventer, 1908 Pfarrer in der Ned. Herv. Kerv, 1914 Professor der Kirchen- und Dogmengeschichte in Groningen. Beschäftigt sich besonders mit der Geschichte der Reformation und der Sekten.

Vf. u. a.: Erasmus, onderzoek naar zijn godsdienstige denkbeelden en zijn godsdienstig gemoedsbestaan, 1909; Het bijbelsch Humanisme in Nederland, 1913; De Stiefkinderen van het Christendom, 1929; besorgte die 3. Auflage von Reitsmas Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk, 1916; Redakteur des Theol. Tijdschrift, dann des Nieuw Theol. Tijdschrift und des Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis. **Broekman.**

Linder, Sven Wilhelm, evg. Theologe, * 1887 in Längjum (Skaraborgslän, Schweden), seit 1922 Dozent der biblischen Theologie in Uppsala, verwaltete seit 1924 kommissarisch die Professur der genannten Disziplin und wurde 1927 ord. Professor.

Vf. u. a.: Sauls Gibea, 1922; Studier till Gamla Testamentets föreställningar om anden, 1926. **Th. Tiedje.**

Linderholm, Emanuel, evg. Theologe, * 1872 in Hakarp, 1911 Dozent der Kirchengeschichte, 1919 ord. Prof. der Kirchengeschichte und Mitglied des Domkapitels in Uppsala. Ein Kind der großen schwedischen Erweckung gehörte L. als Theologe zur ¶ Religionsgeschichtlichen Schule. Seine ausgeprägt theozentrische religiöse Programmschrift: Vom Dogma zum Evangelium! (1919; auch norwegische und isländische Uebersetzung) wurde viel gelesen, rief aber in Kirche und Freikirchen einen erbitterten Kampf hervor, der sogar zur Forderung des Rücktritts L.s vom kirchlichen Amte führte. Außerdem müht sich L. um Neugestaltung der gottesdienstlichen Formen.

Seit 1920 Herausgeber der kirchengeschichtlichen Zeitschrift Schwedens: Kyrkohistorisk Årsskrift. — Vf. außer zahlreichen Aufsätzen u. a.: Svensk evangeliebok, 1920, deutsch von R. Otto und Th. Reißinger, 1924; Pfingströrelsen, 1924/25; Der Hauptgottesdienst, 1925; Svensk högmässa (Schwedische Hochmesse), neue Musik von O. Lindberg, 1926; Högmässa, dop och nattourel (Hochmesse, Taufe und Abendmahl), 1927 (Reformgedanken). — Für den Unterricht der Volksschule: Jesu bergspredikan, 1922; Evg. tros och sedelära, 1925. **Otto.**

Lindl, Ignaz (1774—1834), kath., später evg. Theologe, * in Baindlkirch bei Augsburg; als Pfarrer daselbst wurde er von der pietistischen Erweckungsbewegung eines ¶ Boos, ¶ Goßner u. a. ergriffen, widerrief zwar 1818 seine Irrtümer, bekannte sich aber als Pfarrer von Gundremmingen bei Dillingen wieder zu Goßner. 1819 nach Petersburg an die kath. Malteserkirche berufen, wurde L. 1820 Propst von Odessa, von Kaiser Alexander mit einem großen Landgebiet in Bessarabien beschenkt, wohin ihm mehrere Tausend seiner deutschen Anhänger folgten. Durch seine Verheiratung wurde L.s Stellung unhaltbar. 1824 trat L. in Leipzig zum Protestantismus über; bald darauf zum Inspektor an der Barmer Missionsschule berufen, wurde L. hier wegen seiner theologischen Anschauungen entlassen.

Vf.: Ueber die Sünde wider den Hl. Geist, 1824; Leitfaden zur einfachen Erklärung der Apokalypse, 1826. — Ueber L. vgl. KHL II, Sp. 666; — Val. Thalhofer: Beiträge zur Geschichte des Aftermystizismus, 1857; — W. Heinsius: A. Henhöfer und seine Zeit, 1925. **Glaue.**

Lindner, Theodor (1843—1919), Historiker, * in Breslau, 1874 ao. Prof. dort, 1876 ord. Prof. in Münster, seit 1888 in Halle. Seine Arbeiten zur mittelalterlichen Geschichte mündeten aus in eine Weltgeschichte, deren philosophischen Gehalt seine Geschichtsphilosophie zusammenfaßte. Die Aufgabe der Geschichte sah er nicht im bloßen Verständnis der Vergangenheit, sondern forderte, daß sie die Entstehung unseres heutigen Seins erkläre, also gegenwartsbedingt sei. Wenn es dabei für ihn nur eine Geschichte gibt, in der politische, soziale und kulturelle Elemente fortwährend ineinandergreifen, so hat er im Sinne von Karl ¶ Marx (¶ Oekonomische Geschichtsauffassung) das Aufliegen des Geistigen auf dem wirtschaftlichen Unterbau betont. Aber seine Erfassung des Sinnzusammenhanges der Geschichte bleibt wenig originell und tritt hinter dem formalkausalen Zusammenhang zurück.

Hauptwerke: Die Veme, 1888; Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern (1237—1437) I, 1890, II, 1893; Die deutschen Königswahlen, 1893; Die Fabel von der Bestattung Karls des Großen, 1893; Geschichte des deutschen Volkes, 2 Bde., 1894; Weltgeschichte seit der Völkerwanderung, 9 Bde., 1901 ff; Geschichtsphilosophie, (1901) 1912[2]. — Ueber L. vgl. E. Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme, 1922 (s. Register). **W. Kochler.**

Lindsey, Theophilus (1723—1808), englischer ¶ Unitarier, * zu Middlewich, 1747 Kurat in London,

1754/56 Begleiter des jungen Herzogs von Northumberland auf dessen Europareise, 1757 Vikar in Yorkshire, wo er 1764 eine der ersten englischen Sonntagsschulen ins Leben rief. Um 1769 kamen ihm Bedenken wegen der Trinitätslehre. Als sein 1771, 1772 und 1773 beim Unterhaus unternommener Versuch, den Anwärtern für das geistliche Amt die Verpflichtung auf die 39 Artikel (¶ England, 2 b) zu erlassen, erfolglos blieb, gab er seine Stelle in der Staatskirche auf und richtete 1774 in London den ersten unitarischen Gottesdienst ein. Seit 1793 lebte er in London ohne geistliches Amt als theologischer Schriftsteller.

Sein Hauptwerk: An historical view of the state of the Unitarian doctrine and worship from the Reformation to our own Times, 1783. — Vgl. Th. Belsham: Memoirs of Th. L., 1812; — DNB 33, S. 317; — RE³ XI, S. 503 f. **K. Völker.**

Lindskog, Hans Jonas, evg. Theologe, * 1869 in Gothenburg, Hauptpastor in Brännkyrka, Stockholm, theologischer Schriftsteller, Mitarbeiter in den ökumenischen Bestrebungen unserer Zeit.

Vf. u. a.: Schleiermachers lära om synden, 1912; Bönens problem, 1912; Till frågan om kristendomens väsen, 1921. **Aulen.**

Lingard, John (1771—1851), kath. Theologe und englischer Historiker, * in Winchester, trat, Priester geworden, 1794 ins kath. Seminar Crook Hall (später „Ushaw") bei Durham ein, 1795 Professor für Natur- und Moralphilosophie und dann Vizepräsident daselbst, 1811 Priester in Hornby, Lancashire. L. hat auf dem Gebiet der englischen Geschichtsforschung und der kath. Theologie Großes geleistet. Das Lied „Hail! Queen of Heaven, the ocean star" (nach „Salva Regina") ist von ihm.

Vf. u. a.: Catholic Loyalty Vindicated, 1805; History and Antiquities of the Anglo-Saxon Church, (1806) 1858⁴ (deutsch 1847); History of England (bis 1688), (1819—30) 1854⁶ (deutsch 1827 ff); Manual of Prayers for Sundays and Holidays, 1833; New Version of the Four Gospels, 1836; Catechetical Instruction on the Doctrines and Worship of the Catholic Church, (1840) 1843³. — Vgl. Martin Haile und Edwin Bonney: Life and Letters of J. L., 1911; — Thomas C. Hughes: J. L., A Learned Lancashire Priest, 1907; — CathEnc. IX, S. 270 f; — RE³ XI, S. 505; — DNB XXXIII, S. 320. **Goll.**

v. Lingg, Maximilian, kath. Theologe, * 8. März 1842 zu Nesselwang (Allgäu), war Erzieher bayerischer Prinzen und des späteren Königs Alfons XII von Spanien, Professor und Domherr in Bamberg, ist seit 1902 Bischof von Augsburg.

Vf. u. a.: Geschichte der Pfarrvisitation in Deutschland, 1888; Kulturgeschichte der Diözese und Erzdiözese Bamberg seit Beginn des 17. Jhd.s I, 1900. **Mulert.**

Links und rechts. Im primitiven Volksglauben wie in seinem Nachleben im Bereich der höheren Religionen und in der Wissenschaft, z. B. der Medizin, werden die Körperseiten verschieden gewertet. Aus der rechten kommen die Männchen, aus der linken die Weibchen (z. B. Plinius hist. nat. VII, 4 Mayhoff II, 10), die Krankheiten in der rechten Körperhälfte sind heftiger als in der linken (Hippokrates Περὶ νουσῶν III, 116 Op. med. graec. XXII, 318 f Kühn). Träume, die sich auf die rechte Seite beziehen, haben besondere Bedeutung (z. B. Artemidor I, 21 Hercher 23, 10 ff u. ö.), Klingen des rechten Ohres bedeutet Glück, wie überhaupt von rechts her glückliche Vorzeichen kommen. Der „Sohn der Rechtshand" (benimāīn) ist das „Glückskind" im Gegensatz zum „Unglückskind" (ben-'ōnī Gen 35_{18}). Die rechte Hand (¶ Handauflegung) gilt als besserer Leiter der Heilkraft und des ¶ Segens (vgl. Gen 48_{18} ff), ein Glaube, der selbst in der Gegenwart zu Bedenken gegen die Anstellung einarmiger Pfarrer geführt hat (vgl. AelKZ 1916, S. 92). Zur Rechten des Gottes oder des Königs ist der Ehrenplatz, zu seiner Linken stehen nach griechischem wie jüdischem Glauben die Verdammten (vgl. Ps 45_{10} 110_1 Mtth 25_{41}). Wer den linken Schuh zuerst anzieht, bringt sich ins Unglück (vgl. Plinius II, 7 Jahn I, 68); im Gegensatz zum regulären Opfer wird in der „schwarzen Magie" (vgl. Kauśika Sutra 47, 6 Caland 159) wie im Zauber überhaupt (Lucan. VI, 563 Hosius 179) die linke Seite bevorzugt.

Pauly-Wissowa I, S. 83; — M. Grünbaum: ZDMG 21, 1867, S. 592 ff; — E. Rieß: Rheinisches Museum N. F. 49, 1894, S. 179; — W. Kroll: Der antike Aberglaube, 1897; — A. Abt: RVV 4, 1908, S. 273 ff. — Ferner die Kommentare zu den genannten Bibelstellen, vor allem (Strack-) Billerbeck: Kommentar zum NT I, 1922, S. 980 ff, und E. Klostermann: Handbuch zum NT II, 1919, S. 331. 367. — Vgl. auch die Lit. zu ¶ Handauflegung. **Hempel.**

v. Linné (Linnaeus), Karl (1707—1778), Botaniker, Sohn eines schwedischen Predigers. 1741 Professor in Upsala. 1737 gab L. die Ausführung seines botanischen Systems (1735) unter dem Titel „Genera plantarum" heraus, das in kurzer Zeit über die ganze Erde verbreitet wurde. 1738 veröffentlichte L. die „Fundamenta botanica". Wenn auch das L.sche System nicht mehr in voller Geltung ist — seine Nomenklatur ist fast durchweg von Bestand geblieben —, so ist doch die Arbeit L.s als bahnbrechend zu betrachten. Seine Einseitigkeit bestand darin, daß es die Pflanzengattungen lediglich nach Anzahl, Gestalt, Lage und gegenseitigem Verhältnis der Befruchtungsorgane bestimmte. Äußerlicher noch war seine Klassifikation der Tierwelt (1746); immerhin brachte auch sie Ordnung in das Chaos. — L.s größtes Verdienst war, daß er den Begriff der Art als natürlicher Einheit auf das ganze System der Organismen zur Anwendung brachte. Seine Bearbeitung des Artbegriffs stellte fest, daß die Art nicht nur eine logische, sondern auch eine natürliche Einheit bildet. Hiermit war das Fundament gelegt, auf dem ¶ Darwin einerseits, A. Wigand anderseits ihre naturphilosophischen Erwägungen anstellen konnten. Der Gedanke einer fortgehenden Transmutation der Arten lag L. fern; seine Meinung war, daß „der Schöpfer" am Anfang Wesen geschaffen hat mit der Bedingung zur Entstehung weiterer Formen. L.s religiöse Aussprüche beziehen sich fast ausnahmslos auf die göttliche Vorsehung. Verbunden war damit eine streng tugendhafte Gesinnung; die Vermählung beider ergab ihm den festen Glauben an die Vergeltung, die schon in diesem Leben sich auswirkt.

D. H. Stöver: Leben des Ritters C. v. L., nebst den biographischen Merkwürdigkeiten seines Sohnes, 2 Bde., 1792; — Joh. Giftel: C. Linnaeus, 1873. **Beth.**

Linneborn, Johannes, kath. Theologe, * 1867 zu Hagen bei Arnsberg (Westfalen), nach Priesterweihe (1892) im kirchlichen Gemeinde- und im höheren Schuldienste, 1910 ord. Prof. für Kirchenrecht an der Bischöflichen Lehranstalt (seit 1917 Akademie) zu Paderborn, 1918 Berufung nach Bonn, seit 1919 Dompropst zu Paderborn. Seit 1924 ist L. Mitglied des Preußischen Landtags, hier Anführer der einseitig klerikalen Richtung im ¶ Zentrum.

Vf. u. a.: Der Zustand der westfälischen Benediktinerklöster vor ihrem Anschlusse an die Bursfelder Kongregation, Diss. 1898; Die Reformation der westfälischen Benediktinerklöster im 15. Jhd., 1899; Real-Schematismus des Diözese Paderborn, 1913 (geschichtliche Einleitung); Die Kirchenbaupflicht der Zehntbesitzer im früheren Herzogtum Westfalen, 1915; Die kirchliche Baulast im ehemaligen Fürstbistum Paderborn, 1917; Grundriß des

Eherechts nach dem Codex iuris canonici, (1919) 1922². — L. war 1910—19 Mitherausgeber von „Theologie und Glaube", 1909—24 der „Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde (Westfalens)". **Flaskamp.**

v. Linsenmann, Franz Xaver (1835—98), kath. Theologe, 1859 Priester, 1867 Professor der Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, 1889 Domkapitular in Rottenburg, 1898 ernannter Bischof von Rottenburg. Einer derjenigen kath. Moraltheologen, die von der ¶ Kasuistik (: III) abrücken und ihre Aufgabe in der wissenschaftlichen Arbeit an den großen Fragen der christlichen Sittenlehre sehen. Sein Lehrbuch hat heute noch Einfluß in Deutschland.

Vf.: Lehrbuch der Moraltheologie, 1878; Michael Bajus, 1867; Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckhardts, 1873. — Vgl. KHL II, Sp. 668; — F. Mausbach: Kath. Moraltheologie I, S. 19. **Fendt.**

Linsenmayer, Anton (1850—1915), kath. Theologe, * zu München, 1874 Priester, 1887—1896 Prof. für Kirchengeschichte am Lyzeum zu Passau.

Vf. u. a.: Die Entwicklung der Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa, 1877; Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgang des 14. Jhd.s, 1886; Die Bekämpfung des Christentums durch den römischen Staat, 1905. **Engert.**

Linus, der Nachfolger des ¶ Petrus in der traditionellen römischen Bischofsliste (¶ Papsttum: I). Wurde frühzeitig, so schon von ¶ Irenäus, mit dem II Tim 4 $_{21}$ genannten L. identifiziert; ob mit Recht, ist ungewiß. Sein angebliches Epitaph ist wertlos.

RE³ XI, S. 513. **Baethgen.**

Linz, Bistum in Oberösterreich, durch ¶ Joseph II am 16. März 1783 als Suffraganat von ¶ Wien errichtet, um das Kronland kirchlich von ¶ Passau loszulösen, 1785 päpstlich bestätigt, 1786 um ein Dekanat von Salzburg vergrößert. Unter den Bischöfen ragt „der Diener Gottes" Franz Josef Rudigier (1853—84), der erbitterte Bekämpfer der liberalen österreichischen Gesetzgebung, hervor; auf seine Anregung wurde der Bau des neuen Maria-Empfängnis-Domes, dessen Einweihung erst im Sommer 1923 erfolgte, in Angriff genommen. 1928: 35 Dekanate, 422 Pfarreien, 836 Priester in der Seelsorge tätig (davon 188 Regularpriester), 805 Regularkleriker, 2518 weibliche Ordenspersonen, 855 075 Seelen, 1 theologische Diözesanlehranstalt, 1 bischöfliches Knabenseminar mit Gymnasium und bischöfliches Lehrerseminar. Erwähnung verdienen das Stift der regulierten Chorherren in St. Florian, die Stifte der Benediktiner zu Kremsmünster und Lambach.

M. Hiptmair: Geschichte des Bistums L., 1885; — Schematismus der Geistlichkeit der Diözese L., 1928. **K. Völker.**

Lioba (angelsächs. Leofgyth; etwa 710—782), Verwandte des Wynfrith-¶ Bonifatius aus Wessex, seit etwa 735 in der deutschen Mission, Gründerin der Klöster ¶ Tauberbischofsheim, ¶ Ochsenfurt und ¶ Kitzingen, verdient auch um weltliche Berufsbildung deutscher Mädchen (¶ Frau: III, 3 b).

Vita Leobae, ed. G. Waitz: MG SS. XV, 1887, S. 118 ff (dazu W. Levison: NA 29, 1904, S. 153 ff; W. Finsterwalder: Diss. Königsberg 1922), deutsch von M. Tangl: Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit 13, 1920², S. 83 ff. — Ueber L. vgl. R. Schwemer: Bonifatius und die frommen angelsächsischen Frauen (Berichte Hochstift Frankfurt 12, 1897, S. 321 ff); — Hauck² I, 1904, S. 490 ff; — L. Zoepf: L., Hathumot, Wiborada, 1915; — J. Grau: L., 1916; — F. Flaskamp: Aus Jugendtagen deutscher Frauenbildung. L., 1929. **Flaskamp.**

Lipp, 1. Herbert, evg. Theologe und Dichter. * 26. Juni 1886 in Memel, Pfarrer in Masuren und Samland, seit 1917 in Berlin-Charlottenburg. Als Lyriker gibt er einem starken panentheistischen Weltgefühl (Predigt des Meeres und der Alpen) musikalischen Ausdruck; als Epiker und Dramatiker behandelt er moderne Probleme in mitfühlender und lebenbejahender Menschlichkeit, die das Göttliche im Irdischen zu sehen und ins Irdische hineinzuziehen sich bemüht.

Vf. u. a.: Schauspiele: „Die Vaterlosen", „Der Pfahl im Fleisch", „In den Zwölfnächten", o. J.; Lyrik: „In Einem Alles", 1924, „Fehde und Feier", 1926; „Tropfen aus lichtem Meer", 1928; Romane: „Alles um Frieden", 1920, „Die Frage", 1924, „Einer ist euer Vater", 1927 — das psychologisch beste und religiös tiefste Werk des Dichters; Erzählungen: „Auf Gut Samlandeck", 1928. Religiöse Gedichte auch in: „Brücken zum Ewigen", hrsg. von Knevels, 1929². **Knevels.**

2. Joseph (1795—1869), kath. Theologe, * in Holzhausen (Württ.), 1819 Priester, 1832 Rektor des Gymnasiums in Ehingen, 1845 Stadtpfarrer und Dekan daselbst, seit 1847 Bischof von Rottenburg. L. vertrat in dem Konflikt mit dem Staate, den er überkommen hatte, zuerst scharf die kurialen Forderungen, suchte dann jedoch in versöhnendem Sinne zu wirken; allein die Uebereinkunft, die er mit dem Staate hinsichtlich der Scheidung der kirchlichen und staatlichen Machtsphäre traf, wurde 1854 von der Kurie verworfen. L. hatte dann einen wesentlichen Anteil an der neuen Regelung vom 17. Sept. 1861, die erfolgte, nachdem die Württembergischen Kammern die zwischen der Regierung und Rom abgeschlossene Konvention von 1857 verworfen hatten, und die aus den deutschen Verhältnissen heraus eine beiden Teilen günstige Vereinbarung traf. Allein die Ultramontanen waren empört über diesen Verrat und erhoben gegen L. die schwersten Vorwürfe, die ihm seine letzten Lebensjahre verbitterten und zu den „Rottenburger Wirren" 1868 führten (¶ Rottenburg, ¶ Württemberg).

ADB XVIII, S. 732 ff; — Ruckgaber: Die Diözese Rottenburg und ihre Ankläger, 1869; — HPBl 62, 1868, S. 855 ff; 63, 1869, S. 417 ff. **Engert.**

Lippe. Die Grafschaft (seit 1789 Fürstentum) L. war in kirchlicher Beziehung seit alter Zeit teils dem Bischof von ¶ Minden, teils dem Bischof von ¶ Paderborn unterstellt. Die im Mittelpunkt des Landes gelegene Hansastadt Lemgo war Archidiakonat mit Kirchen, Kapellen, Klöstern und Bruderschaften. Luthers Schriften wurden bei dem regen Handelsverkehr der Stadt frühzeitig in ihr bekannt; auch bestand vielfache Verbindung mit dem nahegelegenen Herford, wo Dr. Johann Dreyer, ein geborener Lemgoer, für Luthers Werk erfolgreich warb und wirkte. Unter den angesehenen und einflußreichen Männern, die in Lemgo zuerst die Sache des Evangeliums vertraten, ist der Stadtsekretär Magister Engelbert Preine zu nennen. Der Widerstand des Bischofs von Paderborn und des Landesherrn Graf Simon V gegen die Bewegung erwies sich als erfolglos. Schon 1525 wurden in Lemgo deutsche Kirchenlieder gesungen, von etwa 1530 an in den Kirchen evg. Gottesdienst gehalten; von 1534 an kann Lemgo als evg. Stadt angesehen werden. Nach dem Tode Simons V (1536) machte die Reformation weitere Fortschritte, besonders gefördert durch Landgraf ¶ Philipp von Hessen, den Vormund des Erbgrafen Bernhard VIII und 1538 wurde die erste Lippische Kirchenordnung von Adrian Buyschot und Johannes ¶ Timan verfaßt und von den Landständen angenommen. Nur Lemgo behielt die einige Jahre vorher hier angenommene Braunschweigische Kirchenordnung. Unter der vormundschaftlichen Regierung für den noch minderjährigen Graf Simon VI wurde dann die L.-Spiegelbergische

Kirchenordnung vom Jahre 1571 eingeführt (Verfasser: Generalsuperintendent M. Johann v. Exter, mild lutherisch gerichtet, und Jakob ¶ Andreae), die, zunächst für alle Gemeinden bestimmt, in den lutherischen Gemeinden des Landes seitdem Geltung behalten hat. Sie beruht auf der unveränderten ¶ Augsburger Konfession und wendet sich gegen die „Rottengeister, welche sich auch zur Augsburger Konfession zu bekennen anfangen"; aber der von dem Herzog Julius von Braunschweig bald darnach gemachte Versuch, die ¶ Konkordienformel in L. zur Anerkennung zu bringen, schlug fehl. Ein schroff konfessionelles Luthertum hatte also im Lande keinen Boden, und schließlich hat Graf Simon VI der reformierten Kirche in L. zum Siege verholfen (1605 Abendmahl des gräflichen Hauses in Detmold nach reformierter Weise). Das geschah nicht ohne einigen Widerstand, der besonders in Lemgo sich geltend machte und den Landesherrn dort zu Zugeständnissen nötigte. Das jetzige Parochialrecht mag noch als eine Nachwirkung dieser Entwicklung angesehen werden: zuziehende Evangelische gelten im ganzen Lande als reformiert, wenn sie sich nicht ausdrücklich einer lutherischen Gemeinde anschließen. Nur in Lemgo gelten sie als lutherisch, wenn sie sich nicht ausdrücklich einer reformierten Gemeinde anschließen. Nach der Einführung reformierter Lehre und Ordnung blieb zunächst der Kleine Katechismus Luthers im Gebrauch. 1612 verordnete Graf Simon V den Angerschen Katechismus zum Gebrauch. Der ¶ Heidelberger Katechismus wurde daneben geduldet und durch die Kirchenordnung von 1684 förmlich eingeführt, auch als Bekenntnisschrift der Landeskirche ausdrücklich bezeichnet. Die genannte, von Graf Simon Henrich erlassene Kirchenordnung ist als die bis heute geltende Grundlage des L.schen Kirchenwesens anzusehen. Sie war und ist auch für die lutherischen Gemeinden, doch unter Schonung ihrer konfessionellen Eigenart, verbindlich. Die völlige Gleichstellung der lutherischen mit der reformierten Kirche des Landes und die Unterstellung der erstgenannten unter das Landesherrliche Konsistorium erfolgte erst 1854; dem Konsistorium wurde nunmehr ein Mitglied lutherischen Bekenntnisses „einverleibt".

Die theologischen und innerkirchlichen Bewegungen des 18. und 19. Jhd.s haben auch auf die L.sche Landeskirche eingewirkt. Ihr Leben und ihre Gestalt ist seiner Zeit durch den Pietismus, die Aufklärung und in den meisten Gemeinden um die Mitte des 19. Jhd.s durch eine vom benachbarten Ravensberger Lande herkommende ¶ Erweckungsbewegung merklich beeinflußt worden. Durch die um die soziale Hebung der Bevölkerung und um das Schulwesen hochverdiente vormundschaftliche Regentin Fürstin Pauline († 1819) und ihren geistlichen Berater Generalsuperintendent D. Weerth († 1836) wurde 1811 zunächst als Lehrbuch für die Schulen, dann auch in der Kirche gebraucht, ein „Leitfaden" herausgegeben, der den Heidelberger Katechismus verdrängte und Anlaß zu langem kirchlichen Streit gab; 1858 wurde der Katechismus wieder in sein kirchenordnungsmäßiges Recht gesetzt. Seit 1912 ist eine ohne sachliche Aenderungen hergestellte „vereinfachte" Ausgabe desselben im Gebrauch. — In enger innerer Verbindung mit der L.schen Landeskirche sind zahlreiche Anstalten der Inneren Mission entstanden, u. a. die Rettungsanstalt Grünau bei Schötmar (1850), die Kinderheilanstalt in Bad Salzuflen (1875), das Evg. Diakonissenhaus Detmold (1899). Auch besteht die L.sche Bibelgesellschaft (1816), der L.sche Missionsverein (1838), der L.sche Hauptverein der Evg. Gustav Adolf-Stiftung (1887).

Im Verfassungsleben der Landeskirche haben das Jahr 1877 und die Staatsumwälzung 1918 bedeutsame Neuerungen gebracht. 1877 wurde die Kirche unter Festhaltung des landesherrlichen Kirchenregiments synodal verfaßt, jedoch ohne daß die lutherischen Gemeinden in der nunmehr gebildeten Landessynode vertreten waren; erst 1882 erfolgte ihr Beitritt zur Landessynode, und zwar unter ausdrücklicher Sicherstellung ihres Bekenntnisstandes und ihrer Gottesdienstordnung, über welche Gegenstände in der Synode nicht verhandelt wird, wie anderseits die lutherischen Synodalmitglieder an Synodalverhandlungen über Gottesdienst, Lehr- und Gesangbücher der reformierten Kirche nicht teilnehmen (Landessynodalordnung, jetzt in der Fassung vom 1. Juli 1910). Die Staatsumwälzung 1918 ging ohne Erschütterung der landeskirchlichen Ordnung vorüber, da sofort nach der Thronentsagung des Landesherrn das Konsistorium und der Synodalvorstand durch ein bis auf weiteres von ihnen erlassenes, demnächst auch staatlich anerkanntes Kirchengesetz vom 18. Nov. 1918 sich als „Landeskirchenrat" konstituierten, dem alle Befugnisse des bisherigen Landesbischofs übertragen wurden.

Nachdem fast das ganze 19. Jhd. ohne Neugründung von evg. Kirchengemeinden und Pfarren vergangen war, wurde im ersten Viertel des 20. Jhd.s das Unterlassene mögl chst nachgeholt, indem mehrere neue Kirchengemeinden und 9 neue Pfarrstellen gegründet wurden. Jetzt (1927) zählt die Landeskirche bei 154 050 Mitgliedern (94,15 v. H. der Gesamtbevölkerung) 49 Kirchengemeinden mit 59 Pfarrstellen, darunter 5 lutherische Kirchengemeinden mit 6 Pfarrstellen. Die röm.-kath. Kirche hat 7872 Mitglieder (4,2 v. H. der Gesamtbevölkerung) mit acht Pfarrbezirken, die das Dekanat Detmold bilden und zur Diözese ¶ Paderborn gehören. Israeliten gibt es 647 Personen, die in 10 Synagogengemeinden zusammengeschlossen sind. Es sind einige außerhalb der Landeskirche stehende evg. Gruppen vorhanden, die aber nur 0,4 v. H. der Landeskirchenangehörigen ausmachen. Ein Gesetz über den Austritt aus einer Religionsgemeinschaft hat L. erst seit 1919.

RE³ XI, S. 515 ff (dort ältere Lit.); — RGG¹ III, Sp. 2160 ff; — A. Falkmann: Beiträge zur Geschichte des Fürstentums L., 6 Teile, 1847—1902; — J. Freisen: Staats- und kirchenrechtliche Stellung der Katholiken im Fürstentum L., 1903; — Weerth und Anemüller: Bibliotheca Lippiaca, 1886; — Gesetz- und Verordnungsblatt der Lippeschen (reformierten und lutherischen) Landeskirche, 1901 ff. **Weßel.**

Lippert, 1. Julius (1839—1909), Kulturhistoriker, * zu Braunau (Böhmen), Benediktiner in Prag, dann Student der Geschichte und germanischen Philologie daselbst, 1863 Gymnasiallehrer in Leitmeritz, 1868 Realschuldirektor in Budweis, dann Generalsekretär der Deutschen Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung in Berlin, 1888 Mitglied des österreichischen Reichsrates und böhmischen Landtags, hervorragender Führer der Deutschen in Böhmen. Als Religionsforscher betrachtete er den Seelenkult (¶ Animismus) als Urform und Grundform aller Religion, in scharfer Ablehnung der Ableitung der Religion aus Naturverehrung, Mythologie oder übernatürlicher Offenbarung.

Hauptwerke: Geschichte der Stadt Leitmeritz, 1870; Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, 1880; Die Religionen der europäischen Kulturvölker in ihrem geschichtlichen Ursprung, 1881; Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, 1882; Allgemeine Geschichte des Priester-

tums, 2 Bde., 1883; Geschichte der Familie, 1885; Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau, 2 Bde., 1886/87; Die Kulturgeschichte in einzelnen Hauptstücken, 1886; Deutsche Sittengeschichte, 1889; Sozialgeschichte Böhmens in vorhussitischer Zeit, 2 Bde., 1895—98. — Ueber L. vgl. Reinwarth: J. L., 1911. **W. Koehler.**

2. Peter, kath. Theologe, * 1879 zu Altenricht (Oberpfalz), seit 1899 Jesuit, lebt in München.

Vf. u. a.: Zur Psychologie des Jesuitenordens, 1923 [2]; Credo, Darstellungen aus dem Gebiet der christlichen Glaubenslehre, 6 Bdch., 1916—23; Das Wesen des kath. Menschen, 1923; Von Seele zu Seele, Briefe an gute Menschen, 1927 [22]; Aus dem Engadin, Briefe zum Frohmachen, 1929. **Stolz.**

Lippomano, Luigi (1500—59), italienischer Hagiograph, 1548 Bischof von Verona, 1558 von Bergamo, 1551/52 einer der Präsidenten des ¶ Tridentinums, schrieb mehrere exegetische und erbauliche Schriften, am bekanntesten seine Sammlung von Heiligenleben: Sanctorum priscorum patrum vitae, 8 Bde., Venedig 1551/60 (¶ Hagiographie). **Rühle.**

Lipps, Theodor (1851—1914), Philosoph, * in Wallhalben, 1894 ord. Prof. in München. Nach L. ist alle Geisteswissenschaft ¶ Psychologie, Wissenschaft von der inneren Erfahrung. Aber L. ist zugleich von dem ¶ Kritizismus Kants und von ¶ Husserl beeinflußt. Seine Ethik ist Persönlichkeitsethik, an Kant genährt. Alle Wirklichkeit ist an sich geistig. Der Weltgrund ist daher geistiger Art; er verbürgt den Sieg des Guten.

Vf. u. a.: Grundtatsachen des Seelenlebens, (1883) 1906 [2]; Psychologische Studien, 1905 [2]; Grundzüge der Logik, 1893; Vom Fühlen, Wollen und Denken, 1907 [3]; Aesthetik, 1903—06; Leitfaden der Psychologie, 1909 [3]; Inhalt und Gegenstand, 1905; Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1907 [2]; Philosophie und Wirklichkeit, 1908; Die soziologische Grundfrage, 1907. **J. Wendland.**

Lipsius, 1. Friedrich Reinhard, Philosoph und evg. Theologe, * 1873 zu Jena als Sohn von 2, 1897 Hilfsprediger in Weimar, 1899 Privatdozent der systematischen Theologie in Jena, 1906 als Nachfolger ¶ Kalthoffs Pastor in Bremen, legte 1907 sein Amt nieder, 1912 Privatdozent der Philosophie in Leipzig, 1919 ao. Prof.

Vf. u. a.: Vorfragen der systematischen Theologie, 1900; Kritik der theologischen Erkenntnis, 1904; Die Religion des Monismus, 1907; Einheit der Erkenntnis und Einheit des Seins, 1913; Naturphilosophie und Weltanschauung, 1918; Religion und Weltanschauung, 1920; Naturphilosophie, 1923; Wahrheit und Irrtum in der Relativitätstheorie, 1927. — Gab heraus: Glauben und Wissen, Vorträge und Aufsätze von R. A. Lipsius, 1897. **Mulert.**

2. Richard Adelbert (1830—92), evg. Theologe, * in Gera, 1855 Privatdozent, 1859 ao. Prof. in Leipzig, 1861 ord. Prof. für systematische Theologie in Wien, 1865 in Kiel, 1871 in Jena. Als Historiker hat L. auf dem Gebiet der altchristlichen Literatur eine Fülle wertvoller Forschungen veröffentlicht. Als Dogmatiker stand er neben ¶ Biedermann und A. ¶ Schweizer in hohem Ansehen. A. ¶ Ritschl gegenüber fühlte er sich mehr als Gegner, obwohl er in seinem Denken eine Wandlung vollzog, die ihn von Biedermann entfernte und Ritschl annäherte: während er in der ersten Auflage seiner Dogmatik die Biedermannsche Unterscheidung von Christusperson und Christusprinzip (¶ Christologie: II, 7 o) aufgenommen hatte, vertrat er in der dritten den Ritschlschen Gedanken der Gottesoffenbarung im geschichtlichen Christus, wodurch die auch jetzt noch festgehaltene Biedermannsche Unterscheidung ihren früheren Sinn verlor.

Hauptschriften: Zur Quellenkritik des Epiphanios, 1868; Chronologie der römischen Bischöfe, 1869; Die Quellen der römischen Petrussage, 1872; Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1874; Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, 2 Bde., 1883/84. 1887; Acta apostolorum apocrypha I, 1891; Lehrbuch der evg.-protestantischen Dogmatik, (1876) 1893 [3], hrsg. von O. Baumgarten; Dogmatische Beiträge, 1878; Ueber die Bedeutung des Historischen im Christentum, 1881; Philosophie und Religion, 1885; Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre, (1889) 1891 [2]. — Vollständiges Verzeichnis der Veröffentlichungen in Dogmatik [3]. — Ueber L. vgl. RE [3] XI, S. 520 ff; — Fr. Traub: Grundlegung und Methode der L.schen Dogmatik (ThStKr 1895); — A. Neumann: Grundlagen und Grundsätze der Weltanschauung von R. A. L., 1896; — E. Pfennigsdorf: Vergleich der dogmatischen Systeme von R. A. L. und A. Ritschl, 1896; — M. Fleisch: Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme von A. E. Biedermann und R. A. L., 1901. **Fr. Traub.**

Lisco, 1. Emil Gustav (1819—87), evg. Theologe, * zu Berlin als Sohn des Pfarrers und theologischen Schriftstellers Friedrich Gustav L. (1797—1866), war Pfarrer an der Marien- und seit 1859 an der Neuen Kirche zu Berlin, Mitbegründer der Protestantischen Kirchenzeitung und des ¶ Protestantenvereins, 1872 in Disziplinaruntersuchung gezogen wegen eines Vortrags „Legendenhafte Bestandteile im apostolischen Glaubensbekenntnis“ (¶ Apostolikum: III).

2. Heinrich (1852—1906), evg. Theologe, * zu Berlin als Sohn des vorigen, Pfarrer am Waisenhaus in Berlin-Rummelsburg, 1895 abgesetzt, weil er das Apostolikum nicht mehr gebrauchte (¶ Apostolikum: III), lebte dann als Schriftsteller in Halle.

Vf. u. a.: Paulus Antipaulinus, 1894; Akten zu meiner Amtsentsetzung, 1895; Die Entstehung des II Korintherbriefs, 1896; Roma peregrina, ein Ueberblick über die Entwicklung des Christentums in den ersten Jahrhunderten, 1901.

3. Hermann (1850—1923), Jurist, Bruder des vorigen, * zu Berlin, war Richter, dann Rat und Direktor im Reichsjustizamt, 1907 Präsident des Kammergerichts, 1909—17 Staatssekretär des Reichsjustizamts, 1922 Vorsitzender des ¶ Evangelischen Bundes. **Mulert.**

Lismanini (Lismanin oder Lismanino), Franz († 1566), aus Korfu, als Minoritenprovinzial in Krakau 1546 Beichtvater und Hofprediger der Königin Bona Sforza. Gleichzeitig leitete er daselbst den Humanistenkreis im Hause des Adeligen Johann Trzecieski. Von Sigismund August 1553 zum Studium der kirchlichen Neuerungen ins Ausland geschickt, trat er in Genf zum Calvinismus über. Durch die Synode von Pinczow 1555 aus Zürich nach Polen zurückgerufen, arbeitete er mit ¶ Laski auf den engen Anschluß der kleinpolnischen evg. Kirche an Calvin hin, wodurch er zugleich die im Zuge befindliche Verschmelzung derselben mit der böhmischen ¶ Brüderunität verhinderte (¶ Polen). Im Kampf gegen ¶ Stancarus betonte L. zur Widerlegung des starren Substanzbegriffs desselben unter ¶ Blandratas Einfluß die Dreipersönlichkeit Gottes, wodurch er ungeachtet der wiederholten Versicherung seiner Rechtgläubigkeit in den Verdacht des Antitrinitarismus geriet. Von Bekennern und Leugnern des altkirchlichen Dogmas angefeindet, siedelte er nach Königsberg über.

Th. Wotschke: F. L. (Zeitschrift der Historischen Gesellschaft der Provinz Posen, 1903, S. 213 ff). **K. Völker.**

Lissabon (portugiesisch Lisboa), Erzbistum und Patriarchat. Als erster Bischof von L. erscheint 357 Potamius auf der 2. Synode zu Sirmium. In der Maurenzeit, seit 716, erlosch das Bistum; nach

der Wiedereroberung L.s 1147 wurde es wieder errichtet. 1394 wurde es Erzbistum. 1716 teilte Clemens XI die Erzdiözese: die westliche Hälfte wurde Patriarchat, die östliche blieb Erzbistum. Doch kam die Teilung nie zur vollen Geltung. 1741 wurde das Erzbistum großenteils, 1843 ganz mit dem Patriarchat vereinigt. Seit 1881 gehören zu diesem die Suffragane Guarda und Portalegre in Portugal, Angola und Angra in Afrika, Funchal, S. Thiago und S. Thomé auf den Inseln.

Chevalier: T.-B. II, S. 1706 f; — KL² VII, S. 2090 ff; — KHL II, Sp. 672 f. **Priebe.**

Lissauer, Ernst, Dichter, * 1882 in Berlin, lebt in Wien. L.s gesamte Dichtung wächst auf religiösem Grunde. Schon der erste, erstaunlich reife und selbständige Gedichtband „Der Acker" schließt mit dem herrlichen „Gebet" und enthält zwei Jesuslegenden. Auch in dem großen Zyklus „1813" ist der religiöse Grundzug stark ausgeprägt („Tauroggen", „Volkspfingsten", „Einsegnung"). Die ausgesprochen religiöse Dichtung beginnt 1914 mit den „Pfingstgesängen" (im Juniheft der „Tat"). Im folgenden Winter entstehen die ersten „Psalmen" („Die Tat" 1915 und 1916). Beide Gruppen bilden Anfangs- und Schlußstück der „Ewigen Pfingsten", deren großen Mittelteil die „Schöpfer" ausmachen, lyrische Porträts großer Gestalten der Kunst- und Religionsgeschichte, — eine L. eigentümliche Art objektiv historischer Gedichte. Einigen dieser „Schöpfer" sind kleine Gedichtzyklen gewidmet: Luther, Goethe, Beethoven; während andere sich zu selbständigen Büchern ausgewachsen haben: Bach, Bruckner, auch „1813". L.s Religion ist nicht auf den Ton der Sehnsucht und des Suchens, sondern der selbstverständlichen Gewißheit inneren Besitzes gestimmt. Es ist eine jugendlich frische, tatfrohe Tagesreligion. Sein Gott ist der schaffende Geist, der sich in der Natur wie im Menschengeiste offenbart, vor allem doch in den großen „Bekennern" und „Schöpfern", den wahren Söhnen Gottes. Indem der Geist sie mit plötzlicher Gewalt überfällt und drängt, ihn zu verkünden und in ihren Werken auszustrahlen, wiederholt sich das Pfingstwunder beständig und macht die Geschichte zu „Ewigen Pfingsten". Aufgabe des Menschen ist, sich durch Absonderung, Stille und Sammlung dafür bereit zu machen. — Zu dieser religiösen ¶ Lyrik bringen die folgenden Gedichtbände reichliche und wichtige Ergänzungen. Neben dem Lyriker ist immer mächtiger und herrschender der Dramatiker emporgewachsen. Sein Zentralproblem ist das des Dienstes, in höchster Steigerung: des Opfers; und als Träger erscheinen zumeist dieselben Gestalten, die auch in der objektiven Lyrik hervortraten: Luther, Goethe, York. Der erste dramatische Versuch, der vor die Oeffentlichkeit trat, ist der Einakter „Die Anfechtung" (in „Nyland" 1919 und wieder in „Die drei Gesichte"): Luthers Ringen mit dem Teufel auf der Wartburg, bis er sich durch den Entschluß, nach Wittenberg zu gehen, befreit. Neuerdings beschäftigten L. biblische Stoffe („Das Weib des Jephta"), ebenso ein großes Luther-Drama; ein Moses-Drama ist im Werden. Außerdem wächst seit dem Kriege langsam ein umfangreiches Werk geistlicher, prophetischer Prosarede, aus dem einzelne Stücke in Zeitungen veröffentlicht sind.

Dichterische Werke: Der Acker, (1907) 1910²; Der Strom, (1912) 1921²; 1813. Ein Zyklus, 1913; Der brennende Tag. Ausgew. Gedichte, 1916; Bach. Idyllen und Mythen, 1916; Die Ewigen Pfingsten, 1919; Der Inwendige Weg, 1920; Gloria Anton Bruckners, 1921; Flammen und Winde, 1923. — Dramen: Eckermann, 1921; York, (1921) 1929²; Die drei Gesichte. Drei Einakter, 1922; Gewalt, 1924; Das Weib des Jephta, 1928; Martin Luther und Thomas Münzer, 1919. — Die dritte Tafel. Legenden, 1928. — Ueber L. vgl. Guido K. Brand: E. L., 1923; — H. Meyer-Benfey: E. L. als religiöser Dichter (ChrW 1918, Nr. 7. 8). **Meyer-Benfey.**

Liszt, Franz (1811—86), Klaviervirtuose und Komponist, * zu Raiding in Ungarn, † in Bayreuth, feierte als Wunderkind Triumphe in Ungarn, London und Paris, wo später die Julirevolution und besonders ¶ Lamennais von Einfluß auf ihn waren. Er reiste als Virtuose durch ganz Europa, bis er 1848 als Hofkapellmeister nach Weimar ging, das er 1861 mit Rom als Wohnsitz vertauschte. Von 1869 ab lebte er abwechselnd in Rom, Weimar und Budapest. Schon frühe zeigte sich seine religiöse Natur, aus der heraus er ein umfassendes wohltätiges Wirken entfaltete. Viel tat er für junge Künstler, so besonders für P. ¶ Cornelius und Richard ¶ Wagner. An seiner ungarischen Heimat hing er Zeit seines Lebens. 1865 hatte er in Rom die niederen Weihen genommen. Er wirkte nicht allein als Lehrer, Dirigent und Schriftsteller, sondern auch als fruchtbarer Komponist weltlicher und geistlicher Musik. Außer vier Messen, einem Requiem und kleineren Werken schuf er zwei Oratorien: „Die Legende von der hl. Elisabeth" und „Christus". Diese kirchlichen Werke atmen den Geist einer reflektierten Gläubigkeit und wollen die alte Kirchenmusik für den Menschen des 19. Jhd.s neu beleben. L. hat auf eine große Zahl von Schülern gewirkt und war für die Ausbildung der modernen Harmonik von Bedeutung. — ¶ Musik: III.

Gesammelte Schriften, 6 Bde., 1880—83; Briefe, 9 Bde., 1893—1904. — Ueber L. vgl. vor allem die Werke von A. Göllerich, 1908; B. Schrader, 1904; R. Louis, 1900; J. Kapp (viele Auflagen). — Ueber seine Oratorien vgl. A. Schering: Geschichte des Oratoriums, 1911, S. 430 ff und 524 ff. **W. Sieber.**

v. Liszt, Franz (1852—1919), deutscher Kriminalist, * zu Wien, Professor des Strafrechts in Marburg und Berlin, gründete mit dem Belgier Prins und dem Holländer van Hamel 1888 die „Internationale Kriminalistische Vereinigung", wurde dadurch zum Mitträger und Vorkämpfer der in allen Ländern einsetzenden ¶ Strafrechtsreform-Bewegung. Er beeinflußte die deutsche Strafrechts-Wissenschaft nach zwei Richtungen: 1. durch seine (gegen ¶ Lombroso und gegen die „klassische" Theorie der ¶ Strafe gerichtete) „soziologische" Verbrechensauffassung, die in den Milieu- und Anlagefaktoren die wechselseitig bedingenden Wurzeln der Kriminalität findet; 2. durch sein dogmatisch auf Systematik und kriminalpolitisch auf die Verfechtung der Zweckstrafe (Besserung oder Sicherung an Stelle von Vergeltung und Abschreckung) gerichtetes Lehrbuch.

Grundlegende Werke: Lehrbuch des deutschen Strafrechts, (1881) 1927²⁵ besorgt von Eb. Schmidt; das sogenannte Marburger Programm „Der Zweckgedanke im Strafrecht", 1882; die von ihm inspirierten „Mitteilungen der Internationalen Kriminalistischen Vereinigung", seit 1889. **Erik Wolf.**

Litanei dient als Bezeichnung für das mit Kyrie eleison (¶ Formeln: II) beginnende und schließende Wechselgebet. Sie besteht aus Anrufungen von mehr oder minder zahlreichen Heiligen und aus allerlei Bitten; jede Anrufung und Bitte wird vom Volk beantwortet mit 1-, 3-, 5- oder 7maligem ora pronobis (bitte für uns) oder libera nos, Domine (erlöse uns Herr) oder te rogamus, audi nos (wir bitten dich, erhöre uns). Dem Schluß-Kyrie geht das Agnus Dei (Christe, du Lamm Gottes) vorher. Ursprünglich nur bei Prozessionen üblich (¶ Bittgänge), in Nachahmung

heidnischer Vorbilder, wurde später die L. auch bei anderen kirchlichen Akten verwendet, die zum Teil allerdings früher mit Prozessionen verbunden waren (vgl. das Kyrie nach dem Introitus in der ¶ Messe). In der kath. Kirche sind allgemein nur vier Litaneien, die erste davon auch deutsch, approbiert und mit Ablässen ausgestattet: die Allerheiligen-L., die Lauretanische L. (zur Verehrung der Jungfrau Maria in ¶ Loreto), die L. vom allerheiligsten Namen Jesu und die vom Herz Jesu. — Während die reformierte Kirche die L. für den gottesdienstlichen Gebrauch ausnahmslos ablehnte, hat Luther sie zunächst beibehalten, seit 1521 sie jedoch außer Gebrauch gesetzt; seit 1529, durch die Türkengefahr veranlaßt, hat er sich bemüht, sie in lateinischer und deutscher Sprache wieder einzuführen. Die lateinische Form wurde im 17. Jhd. ganz aufgegeben, die deutsche bleibt in Gebrauch, besonders auch in Süd- und Südwestdeutschland, unter starker Betonung des Bußcharakters, der ihr nach Luthers Absicht von vornherein eignete. Ueber den Text und die Aenderungen, die er im Laufe der Zeit erfuhr, über die Dinge, um die Gott angefleht wird, über die Tage, an denen die L. gebraucht wird, geben Agenden und Kirchenordnungen Auskunft. Schon seit Anfang des 17. Jhd.s wird die L. gelesen, nicht mehr gesungen. In den meisten neueren Agenden findet sich die L. in verschiedener Form; großen Anklang hat sie aber bei den Gemeinden nicht gefunden. Bei guter Umgestaltung könnte sie ein wertvolles Stück einzelner Gottesdienste sein.

G. Rietschel: Lehrbuch der Liturgik I, 1900; — RE³ XI, S. 524 ff; — KHL II, Sp. 673 ff; — P. Drews: Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen I: Luthers lateinische und deutsche L. von 1529 (Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens IV. V, 1910). **Glaue.**

Litauen (Lietuva).

1. Staatliche Entwicklung; — 2. Christianisierung; — 3. Reformation; — 4. Gegenreformation; — 5. Unter russischem Szepter; — 6. Gegenwart. — Ergänzend vgl. ¶ Litauische Religion.

1. In der 1. Hälfte des 13. Jhd.s gelang es dem Häuptling Mindaugas, die meisten Stämme der Litauer zu einem Großfürstentum zusammenzufassen. In schweren Kämpfen mit dem deutschen Orden (¶ Ostpreußen) und den Tataren gliederte sich der neue Staat das bis dahin noch unabhängige Schamaiten (= Nieder-L., den nordwestlichen Teil des heutigen L.s) an, dehnte im Südosten seine Grenzen bis an das Schwarze Meer aus und wurde so im 14. Jhd. zur Großmacht des Ostens. Jedoch durch die Heirat des Großfürsten Jagiello (Jogaila) mit der polnischen Königin Hedwig (1386; ¶ Polen) bahnte sich mit der Christianisierung zugleich eine Polonisierung des Landes an. Seit der Union von Horodlo (1413) verschmolz der litauische Adel mit dem polnischen; nur der litauische Bauer bewahrte die angestammte Sprache. Durch die Union von Lublin (1569) erfolgte ein staatlicher Zusammenschluß L.s mit Polen, der bis zu des letzteren Untergang in Geltung blieb. Bei der dritten Teilung Polens (1795) fiel das Gebiet nördlich der Memel an Rußland, der Rest als ein Teil des sogenannten Neu-Ostpreußen an Preußen, 1815 aber auch an Rußland. Im Gefolge des Weltkrieges erstand der neue Freistaat L. in den Grenzen des litauischen Volkstums. Das völkisch gemischte Wilnagebiet ging ihm 1920 durch den Handstreich des Generals Zeligowski an Polen verloren, dafür bemächtigte sich L. 1923 des ¶ Memellandes und bekam so einen eigenen Ostseehafen und die ganze Memel in seinen Besitz.

2. Der Großfürst Jagiello, der 1386 das röm.-kath. Bekenntnis angenommen hatte (s. 1), begann die Christianisierung L.s. Das Heiligtum des Perkunas (¶ Litauische Religion) in Wilna wurde zerstört, an seiner Stelle ein christliches Gotteshaus, die heutige Kathedrale, errichtet, das Volk zu Massentaufen mit Massennamen genötigt und durch päpstliche Bulle das Bistum ¶ Wilna begründet (1388). Für Schamaiten, das besonders zäh am Heidentum festhielt, wurde durch Beschluß des Konstanzer Konzils (1417) ein eigenes Bistum mit dem Sitz in Medininken (später Warnen) hinzugefügt. Infolge Besiedlung der sogenannten „Wildnis" westlich der mittleren Memel (seit 1509) wurden auch in diesem Grenzgürtel zahlreiche Kirchspiele errichtet. In der Stille wurde noch jahrhundertelang heimlich Götzendienst geübt, Reste des Feuer- und Totenkults traten sogar öffentlich in die Erscheinung. Noch heute weisen mancherlei Symbole an den eigenartigen Dachkreuzen, die sich in L. häufig an Wegen und in Wäldern finden, auf uralte Naturreligion zurück. Die litauische Sprache wurde als „Heidensprache" aus dem Gottesdienst verbannt.

3. Reformatorische Gedanken drangen von Livland und Kurland (¶ Baltisches Gebiet), besonders aber von Königsberg aus in L. ein. Schon bald nach 1530 kam Johann Thorthylowitz, Pfarrer von Schilale, vor drohender Verfolgung nach Ostpreußen unter Herzog ¶ Albrechts Schutz. Mit desselben Herrschers Empfehlung studierte der junge humanistische Edelmann Abraham von Kulwa 1536 als erster Litauer in Wittenberg und gründete nach seiner Heimkehr um 1540 in Wilna eine höhere Schule, der die ersten Familien des Adels ihre Söhne anvertrauten, mußte sich aber trotz des Schutzes der Königin Bona im Sommer 1541 nach Königsberg zurückziehen (hier später Professor an der Universität). Auf einer Evangelisationsreise nach Wilna fand er 1545 den Tod. Kurz vor ihm starb auch sein Verwandter Stanislaus Rapagelan, Professor der Theologie in Königsberg, der das erste litauische evg. Glaubenslied gedichtet hat. Ein anderer Litauer, Martin Moswid, seit 1549 Pfarrer in Ragnit, wirkte durch einen von ihm verfaßten litauischen Katechismus auf seine Heimat ein. Der junge polnische König Sigismund August, der seit 1543 in Wilna residierte, hatte evg. gesinnte Hofprediger bei sich, die mit steigendem Nachdruck auf Abstellung der kirchlichen Mißbräuche drangen. Mehrere Magnaten, an ihrer Spitze Nikolaus ¶ Radziwill, genannt „der Schwarze" (Czarny), traten für die Reformation ein, einige (Bielewicz, Chodkiewicz) sandten ihre Söhne nach Königsberg zur evg. Erziehung. In der damals überwiegend deutschen Bürgerschaft von Kauen (Kowno) bildete sich schon um 1555 eine lutherische Gemeinde, um 1560 ebenso in Wilna. Auch ¶ Vergerio wirkte teils von Königsberg aus durch seine Streitschriften, teils auch persönlich bei dreimaligem Aufenthalt (1556, 1557, 1560) in Wilna zugunsten des Augsburger Bekenntnisses. Doch gelang es Johannes ¶ Laski 1557, den schwarzen Radziwill und damit den evg. gesinnten polnischen Adel L.s zum Anschluß an die Schweizer zu bestimmen. Ein Netz calvinischer Gemeinden (etwa 160) breitete sich über das Land aus. Durch die Fürsorge des Fürsten Radziwill erschien 1563 die von mehreren Evangelischen hergestellte polnische Bibelübersetzung, die sogenannte Brester Bibel (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 e). Bald aber, zuerst schon 1556 durch ¶ Gonesius, griffen die in Kleinpolen ausgebrochenen trinitarischen Streitigkeiten nach L. hin-

über. Auch dort sonderte sich unter dem Schutz Jan Kiszkas eine sozinianische Kirche (¶ Sozinianer) ab, die auf der Synode von Wengrow 1565 die Kindertaufe verwarf. Die Bestrebungen, Lutheraner und Calvinisten zu vereinigen, hatten in L. nur vorübergehenden Erfolg.

4. Die Uneinigkeit der Evangelischen erleichterte die Arbeit der Gegenreformation. 1569 kamen die Jesuiten nach Wilna und eröffneten dort ein Kollegium, das vom König Stephan Bathory zur Akademie erhoben wurde (1578). Unter ihrem Einfluß kehrten mehrere Magnatensöhne, vor allem die des schwarzen Radziwill, zur kath. Kirche zurück, diese, besonders Leo Sapieha (seit 1586), beförderten durch Stiftung von Klöstern und Pfarrkirchen den Katholizismus. Den Jesuiten gelang es auch, auf der Synode im litauischen Brest (Brześć Litewski) 1595 eine Union der griechischen mit der römischen Kirche herbeizuführen (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1c; ¶ Unierte Kirchen). Demgegenüber erfolgte 1599 in Wilna ein Zusammenschluß der Evangelischen L.s und ¶ Polens mit den der Union widerstrebenden Orthodoxen, den sogenannten Disunierten, der aber nur politischen Charakter trug, überdies nach dem Tode des Führers der letzteren, des Fürsten Konstantin von Ostrog (1608) wieder dahinfiel. Eine unbesonnene Herausforderung durch einen Heißsporn, den Italiener Franco, gab Anlaß zur ersten Zerstörung der reformierten Kirche in Wilna (1611), ebenso die Ermordung des Erzbischofs von Plock, Josaphat Kuncewicz (1623), zu einer Verfolgung der Disunierten, die deren Kraft brach. Immerhin gewährte die Standhaftigkeit einiger Magnaten, besonders der Radziwill von der Birsener Linie, den Evangelischen in L. auch noch im 17. Jhd. starken Schutz. Zwar wurde das Gotteshaus der Calvinisten in Wilna 1631 durch ein Reichstagsdekret geschlossen; doch durften sie sich vor dem Tor ein neues Bethaus errichten und nach erneuter Zerstörung (1682) wieder aufbauen. Der mildgesinnte König Wladislaw IV brachte auch einen Vertrag zwischen Unierten und Disunierten zustande, der freilich nicht zu genauer Durchführung kam. In der steigenden Verfolgung des 18. Jhd.s wurden die „Dissidenten", Evangelischen und Disunierten, durch Verkürzung ihrer Rechte, Ausschluß von den Aemtern und Wegnahme von Kirchen zum Uebertritt gedrängt und mehr und mehr geschwächt. Als endlich (1768) Religionsfreiheit eintrat, gab es in L. neben den von vornherein wenigen (6) lutherischen Kirchspielen nur noch 28 zum Teil sehr schwache reformierte mit 3 höheren Schulen.

5. Unter russischer Herrschaft (seit 1795; s. 1) erfuhr die kath. Kirche in L. zeitweise, besonders seit der Beteiligung des Landes an dem polnischen Aufstand von 1831, starke Bedrückung. Die Union (s. 4) wurde zugunsten der russischen orthodoxen Kirche für aufgelöst erklärt. Während die kath. Geistlichkeit bis dahin, namentlich im Bistum Wilna, fortgesetzt polonisierend gewirkt hatte, erstanden seit den 80er Jahren des 19. Jhd.s litauische Pfarrer, die dem Volk in seiner Sprache predigten. Das neuerwachende litauische Nationalbewußtsein lehnte sich gegen die polnische Führung der Kirche auf. Die lutherische Kirche erhielt in den 20er Jahren durch Einwanderung von Deutschen, besonders aus Ostpreußen, darunter Nachkommen von ¶ Salzburger Emigranten, und auch von Letten aus Kurland erhebliche Stärkung. Verwaltungsmäßig war diese Kirche zu russischer Zeit teils (auf dem rechten Ufer der Memel = des Njemen) dem kurländischen Konsistorialbezirk, teils dem des Konsistoriums Warschau eingegliedert. Dagegen gelang es der kleinen reformierten Kirche, sich in dem sonst so absolutistisch regierten russischen Staat als Freikirche, als sogenannter Wilnascher reformierter Synod, zu behaupten. Aus dem zu ihr gehörigen polnischen Adel ging der Missionar Felizian ¶ Zaremba hervor.

6. Als der neue Freistaat L. erstand (s. 1), wurde die röm.-kath. Kirche des Landes (1 739 000 Seelen, Litauer und Polen, bei einer Gesamtbevölkerung von über 2 Millionen) im Wege eines Konkordats (1926) zu einer eigenen Kirchenprovinz erhoben mit einem Erzbischof (in Kowno = Kaunas), 4 Bischöfen und 48 Dekanen. Den Minderheiten ist durch Art. 73 und 74 der Verfassung vom 1. August 1922 auf Grund der Genfer Deklaration vom 12. Mai 1922 eine gewisse Kulturautonomie gewährt. Die orthodoxe Kirche umfaßt 55 000 Russen und Weißrussen. Die lutherische Kirche hat sich schon 1921 neu organisiert in drei national getrennten Synoden, einer litauischen (20 000 Seelen), lettischen (13—15 000) und deutschen (30 000) mit einem gemeinschaftlichen Konsistorium. Doch ist über die Durchführung dieser Verfassung, insbesondere die Besetzung der Aemter im Konsistorium, dessen Vorsitz zur Zeit der ehemalige memelländische Pfarrer und preußische Landtagsabgeordnete Gaigalat innehat, und die Begründung einer theologischen Fakultät in Kowno mit litauischer Lehrsprache ein heftiger Streit mit der Regierung entstanden, der noch der Schlichtung harrt. Neben innerkirchlichen Gemeinschaften treiben in den weitausgedehnten Kirchspielen Baptisten und Methodisten eine lebhafte Propaganda. Die reformierte Kirche bewahrt ihre alte Verfassung und zählt noch 10 600 Seelen, meist litauische, auch einige deutsche Bauern, dazu eine Reihe polnischer Adelsfamilien.

Hans Mortensen: L., Grundzüge einer Landeskunde, 1926; — Viktor Jungfer: Alt-L., 1926; — Joseph Lukaszewicz: Geschichte der reformierten Kirchen in L., 2 Bde., 1848—50; — Theodor Wotschke: Abraham Culvensis (Altpreußische Monatsschrift 1905, Heft 3/4); — Derſ.: Vergerios 2. Reise nach Preußen und L. (ebda. 1911, S. 211 ff); — Gaigalat: L., 1917; — Joh. Wronka: Kurland und L., 1917; — Rudolf Heberle: Die Deutschen in L., 1927 (dort S. 155 ff Bibliographie); — K. Ballerstedt: Die evg.-luth. Kirche in L. im Kampf um ihre Freiheit, 1928. — Weiteres bei ¶ Polen. **Bickerich.**

Litauische Religion. Das Völkchen, in seinen Ursitzen den Slawen, mit denen es am nächsten verwandt ist, nördlich vorgelagert, zeichnete sich, wie sein größeres Brudervolk im Westen, die ¶ Preußen, durch zähestes Festhalten am Alten aus: der Litauer gab eher Heimat als Brauch und Glauben auf. Die Preußen sind darüber zugrunde gegangen; die Litauer sind zwar offiziell 1386 Katholiken geworden (¶ Litauen, 1. 2); aber noch nach vollen zwei Jahrhunderten ließ ihr Christentum alles zu wünschen übrig. Wußten sie doch nicht, was sie glauben sollten; es gab ja keinerlei wirkliche Belehrung, da den polnischen Priestern litauische Sprache völlig fremd blieb und einheimische Kräfte bei der Unkultur des Volkes fehlten. Sein Heidentum war erheblich vom slawischen und arischen Typus entfernt: unter dem nördlichen Himmel, in naher Berührung mit Finnen (¶ Finnische Religion), kam es weder zu einer völligen Personifizierung der Naturkräfte noch zu einer reicheren Mythenbildung. Allerdings sind wir über seine Religion nur ganz dürftig unterrichtet; einige russische Notizen aus dem 13. Jhd. und ein ausführlicher Be-

richt eines Polen (Laskowski) aus der Zeit um 1570 erschöpfen bereits das wichtigste Material. Der uralte Himmels- und Donnergott Perkunas („Eichengott"?) nahm Zentralstellung ein; ein Himmelsschmied hatte die Sonne verfertigt und am Himmel befestigt; mit einem Riesenhammer sprengte er das Verließ, in dem sie von einem mächtigen König eingeschlossen gehalten war. Die Litauer galten sonst als Feueranbeter; vom Unterhalten eines ewigen Feuers an geweihten Stätten durch Priester wird berichtet, nicht aber von Bildsäulen oder eigentlichen Tempeln. Priester leiteten die großen Opferhandlungen im Freien, in heiligen Hainen, vor heiligen Bäumen, Quellen und Felsen; sie waren in erster Reihe Wahrsager. Heilige Haine und Wasser durften nicht durch menschliches Tun entweiht werden; zauberische Praktiken erinnern wieder, wie der Sonnenmythus selbst, an Finnen; es fehlte auch nicht an Menschenopfern (zumal der gefangenen Feinde); sonst waren animalische Opfer (Ochs, Widder, Hähne) im Schwang, die ja von den Opfernden selbst nach Libationen an die Götter verzehrt wurden; ein blutiges Tieropfer bei feierlichem Schwur wird 1351 geschildert. Personifizierung war nicht weit fortgeschritten; denn „Erdgöttin", „Waldgöttin", „Tiergöttin" sind schon im 13. Jhd. genannt. 1570 verlieren sich förmlich alle größeren Gottheiten, bis auf Perkun; an die „Gottheiten" der römischen Indigitamenta erinnern förmliche Schutzheilige für alle Erscheinungen in Haus und Hof, Feld und Wald. Neben dem Feuer- und Baumkult trat der Schlangenkult (einer Art Hausgeist geltend) hervor. Er leitet über zu dem eigentlichen Seelen- (Ahnen-) kult, den freilich die kath. Kirche vollkommen ausrottete; kaum daß im Volkslied auf das Totenreich (Reich der Velen) angespielt wird; ¶ Leichenverbrennung war obligatorisch. Der Glaube an Hexen und Werwölfe ist der gewöhnliche europäische; der Glaube an die Schicksalsfee (Laime) nicht erloschen. Zu ethischen Begriffen hat sich dieser Glaube noch nicht erhoben; das Verhältnis von Mensch zu Gott beruhte ausschließlich auf dem do ut des, daher die genaue Ausbildung der Opferriten. Die Götter, die das Wetter spenden, wohnen direkt in Hainen, Bäumen und Quellen; sie frieren, wenn das hl. Feuer erlöscht; sogar der ¶ Regenbogen („Gottes Rute", wieder an Finnisches erinnernd) genoß besondere Verehrung. Ein eigener Mythus rechtfertigte den Leichenbrand, er spielt im Totenreiche selbst und trägt wieder eher finnische als arische Züge. Die jüngste Phase dieser Mythologie (von 1570) ist offenkundiges Zerfallprodukt, das nichts für Anfänge mythischen Denkens besagt. **A. Brückner.**

Literae apostolicae, einfachste Form päpstlicher Erlasse (¶ Bulle, ¶ Breve). Man kann unterscheiden L. ap. simplices, die nicht vom Papst unterschrieben, nur in seinem Namen von einer Kurialbehörde ausgehen; Chirographa, eigenhändig unterzeichnete L., Encyclicae, Rundschreiben an mehrere oder alle Kirchenobern, heute die gebräuchlichste Form der Aussprache und des Urteils über wichtige Fragen des kirchlichen Lebens; die „Motu proprio", die ohne Ansuchen eines Interessenten aus eigener Initiative des Papstes ergehen; Konstitutionen, richterliche Entscheidungen oder gesetzliche Regeln.

Literatur s. bei ¶ Bulle. **E. Foerster.**

Literaturgeschichte, Biblische.

1. Methodologisch und wissenschaftsgeschichtlich; — 2. L.G. des AT.s; — 3. L.G. des NT.s. — L. = Literatur; L.G. = Literaturgeschichte; l.g.lich = literaturgeschichtlich.

1. a. Versteht man unter der L. einer Epoche oder einer Volks-, Kultur- oder Religionsgemeinschaft ihr erhaltenes Schrifttum im ganzen Umfang, so hat die L.G. ihren Gegenstand in diesem vorliegenden Material, das sie historisch untersucht. Sie fragt nach der Entstehungszeit, den Entstehungsbedingungen und dem gegenseitigen Verhältnis dieser „literarischen Dokumente". Sie ist damit eine kritische Wissenschaft, die die in der Tradition etwa überkommenen Angaben über dies Schrifttum (Verfasser, Zeit u. dgl.) prüft und nach Möglichkeit entweder bestätigt oder verwirft und korrigiert. Damit ist sie zugleich eine Hilfswissenschaft für die geschichtliche Erforschung des Gesamtbildes jener Epoche oder Gemeinschaft, das zwar auch aus anderen Quellen (allen noch vorhandenen Resten wie Bauten, Geräten usw.), vor allem aber aus den „literarischen Quellen" rekonstruiert wird. Dabei steht die L.G. in einer eigentümlichen Wechselwirkung mit der Erforschung des Gesamtbildes, beide ergänzen und korrigieren sich gegenseitig; denn jede l.g.liche Hypothese (und ohne solche gibt es keine L.G.) muß sich am Gesamtbilde bewähren.

1. b. Zu dem Gesamtbilde einer Epoche oder einer geschichtlichen Gemeinschaft gehört nun aber auch die „L." in einem anderen Sinn; nämlich nicht als der erhaltene Bestand ihres gesamten Schrifttums, sondern als eine ihrer Lebensäußerungen wie Staatsleben und Wirtschaft, bildende Kunst und Wissenschaft, die in den zufällig erhaltenen Dokumenten nicht einfach vorliegen, sondern aus ihnen rekonstruiert werden müssen. „L." gewinnt hier zunächst einen engeren Sinn, denn zu ihr gehört nicht das gesamte Schrifttum, etwa auch jede private Aeußerung oder (in der modernen Welt) ein beliebiger Zeitungsbericht, obwohl solche Dokumente als „literarische Quellen" für die Rekonstruktion des Gesamtbildes sehr bedeutsam sein können. Zur „L." im engeren Sinn gehört nur dasjenige Schrifttum, in dem die Formen Selbständigkeit und eigene Gesetze gewonnen haben, in dem nicht nur das Was, sondern vor allem das Wie des Sagens bedeutsam ist. Die Grenzen sind freilich fließend, weil namentlich in primitiven und antiken Kulturen auch die Worte schlichter und unverbindlicher Aeußerungen in hohem Maße in traditionelle Formen gefaßt sind wie heute z. B. noch die Begrüßung. — Anderseits hat „L." hier einen weiteren Sinn, weil sie hier nicht nur das geschriebene, sondern auch das mündliche Wort umfaßt, etwa Sprichwörter und Rätsel, im Kultus gesprochene Sätze, Lieder, die das Leben in seinen verschiedenen Situationen begleiten, Erzählungen zur Freude und Unterhaltung einer Gesellschaft usw. Solche „L." existiert zunächst nur mündlich und wird erst später schriftlich fixiert. Die Form, in die je ein solches Stück gefaßt ist, bestimmt seine Zugehörigkeit zu seiner Gattung. Und die Gattungen haben ihren „Sitz im Leben", d. h. sie wurzeln in einer bestimmten Situation des Gemeinschaftslebens, in Kult oder Arbeit, Krieg und Sieg, Fest und Tod usw. (¶ Formgeschichte). Die L.G. hat die Geschichte der Gattungen in ihrem Zusammenhang mit dem Leben darzustellen und innerhalb dieser Geschichte die einzelne Erscheinung und damit auch einzelne Dichter- oder Schriftstellerpersönlichkeiten zu würdigen. — Könnte man „L." in diesem zweiten Sinn fast als Dichtung bezeichnen, so besteht doch ein Unterschied, da L. der umfassendere Begriff ist, unter den die Dichtung als ein Teilgebiet gehört. In dieser ist die Form nicht mehr der selbstverständliche und ungesuchte Ausdruck, sondern sie wird be-

wußt gepflegt und kunstvoll ausgebildet. Solche Dichtung braucht den Sitz im Leben nicht zu verlieren, kann die Beziehung zu ihm aber lockern; ja, es kann die gepflegte Kunst-Dichtung als solche zu einer selbständigen Lebensäußerung einer Kultur werden, die dann ihren eigenen Sitz im Leben hat. Die Grenzen sind auch hier fließend; es gibt als Extrem die reine „l'art pour l'art-"Dichtung, während sich anderseits nicht aus jeder literarischen Form eine selbständige Dichtung entwickelt hat. **Bultmann.**

2. a. Auch in der at.lichen Forschung wird von L.G. in doppeltem Sinne gesprochen: mehr mißbräuchlich heißt so die herkömmlich „Einleitung ins AT." genannte Wissenschaft, die die einzelnen at.lichen Schriften kritisch untersucht (¶ Bibelkritik) und dazu noch andere, die ganze Sammlung betreffende Fragen, so besonders die nach ihrer Kanonisierung (¶ Bibel: I B), hinzufügt. Diese Wissenschaft, auch jetzt noch auf diesem Gebiete in der Führung, wird auch in Zukunft ohne Zweifel unerläßlich bleiben, wird aber einen Teil des Interesses an die „L.G." im eigentlichen Sinne, die sich nach ¶ Herders Anregungen und nach manchen inzwischen erfolgten Ansätzen in den letzten Jahrzehnten aus ihr entwickelt hat und die sich mit der Literatur als einer Lebensäußerung des Altertums beschäftigt, abzugeben haben. Die Ueberlegenheit dieser neueren Wissenschaft zeigt sich besonders in der Anordnung, denn während sich die ältere Disziplin im Grunde mit lauter Einzelfragen beschäftigt, wie sie dann in der Disposition gewöhnlich die einzelnen at.lichen Bücher hintereinander vornimmt, gelingt es der L.G. im eigentlichen Sinne, zu einer umfassenden Anordnung, nämlich zu dem großen und in sich zusammenhängenden Bilde der Geschichte der ganzen L. Israels hindurchzudringen. Ein solches Bild aber erhält man noch nicht, indem man einfach die kritischen Einzeluntersuchungen an einem chronologischen Faden aufzieht (Kautzsch, Budde), sondern erst indem man das Einzelne als Teil des Ganzen, in seiner inneren Verknüpfung, aufweist.

2. b. Zu diesem Gesamtbilde hebräischer Produktion aber gehört vornehmlich, daß man mit der mündlichen L. beginnt, deren Untersuchung (eben weil sie in der Bibel nicht ohne weiteres enthalten ist) so lange und noch vielfach heute von der Forschung vernachlässigt worden ist. Man muß das ganze vielfarbige und temperamentvolle Volksleben Israels kennen, um zu wissen, wie die hebräische Dichtung aus diesem Leben hervorgegangen ist und wie sie in bestimmten einzelnen Teilen ihren „Sitz" hat. Dann werden die ältesten „Gattungen" dieser L., auf deren Erkenntnis alles ankommt, ohne weiteres unserem Auge deutlich werden: so wird das Siegeslied dem heimkehrenden Sieger entgegen von den Mädchen angestimmt, das Leichenlied an der Bahre des Toten von Klageweibern gesungen, die Tora am Heiligtum vom Priester verkündet, das ursprüngliche kultische Lied zu den Zeremonien des Gottesdienstes gesungen. Zur Beschreibung einer solchen literarischen Gattung gehört natürlich als unumgängliches Hauptstück die Aufzeigung der Gedanken und Stimmungen, die sich in ihr auszusprechen pflegen. Nach solchen Gattungen verläuft das geistige Leben Israels, so daß in unserer „Biblischen Theologie" oder „Religionsgeschichte Israels" bei der Disposition des Stoffes die Gattungsforschung ein Wort mitzusprechen hat, wie denn eine solche auch sehr oft die Grundlage der Schrifterklärung bietet: im überlieferten Text, z. B. etwa im Psalter, stehen die verschiedenartigsten Stücke bunt durcheinander, und erst, wenn man die einzelnen Stücke nach ihrer Gattung erkannt hat, vermag man das innerlich Zusammengehörige zusammenzunehmen und darnach das Eine durch das Andere zu erklären. Diese Aufgabe aber ist um so dringender, aber zugleich auch schwieriger, als die literarischen „Einheiten", von denen jede L.G. ausgeht, in der ältesten Zeit viel weniger umfangreich gewesen sind, als es unser modernes Stilgefühl verlangt: so umfassen das Miriamlied Ex 15_{21}, Salomos Tempelweihspruch I Reg $8_{12\,f.}$, der Saraphenhymnus Jes 6_3 nur ganz wenige Zeilen, wenn auch daneben im AT Einheiten von größerem, ja von sehr großem Umfange, besonders aus späterer Zeit vorhanden sind. In diesem Bestreben, die ursprünglichen Einheiten aufzufinden, ist die L.G. von der bisherigen Literarkritik dem Gegenstande und daher auch dem Geiste nach insofern verschieden, als es diese mit den überlieferten biblischen Büchern und deren literarischen Vorstufen zu tun hat, während hier die Aufgabe ist, die ältesten Einheiten, wie sie schon der mündlichen Ueberlieferung angehören, festzustellen, wobei die vorhandenen Bücher, in denen sie — wie z. B. in den erzählenden Werken — oft mehr oder weniger künstlerisch miteinander verarbeitet auftreten, nach ihren einzelnen Teilchen wieder auseinandergenommen werden müssen. — Um so mehr ist eine Eigenart dieser literarischen Einheiten zu begrüßen, die sich auch sonst in den Erzeugnissen des Altertums findet: es ist die eigentümliche Festigkeit ihrer Formen. In einem solchen Volke, in dem die Einzelnen voneinander weniger unterschieden zu sein pflegen und die Sitte eine viel größere Macht hat als heute, ist auch der einzelne Dichter als Schriftsteller viel mehr als unter uns durch die für jede Gattung gesetzmäßige Form, d. h. durch den „Stil" gebunden. Besonders pflegt der Anfang der literarischen Einheit durch die Sitte gegeben zu sein: so beginnt der hebräische Hymnus ganz gewöhnlich mit einer Aufforderung wie „Singet dem Herrn", das Leichenlied mit „Ach, wie", die prophetische Scheltrede „Ja, ihr, die ihr" usw. Weiter wird die Gattung bestimmt durch häufige oder gar gesetzmäßige Schlüsse, durch bestimmte Dispositionen, durch immer wiederkehrende Satzverbindungen, Ausdrücke, Bilder usw. Solche Eigenheiten sind um so wichtiger, als sie — sobald man erst das Auge für sie eingestellt hat, — ebenso einfache wie zuverlässige Kennzeichen der Gattung ergeben.

Hauptgattungen der hebräischen L. sind demnach zunächst die erzählenden, unter denen wir besonders das primitive ¶ Märchen, den pathetischen ¶ Mythus, die Geschichtliches mit einführende ¶ Sage, die geistliche Legende, die liebevoll ausgeführte Novelle, die strengere Geschichtserzählung unterscheiden. Sodann die lyrischen Gattungen, zunächst die ¶ Profane Dichtung wie Leichenlied, Liebeslied, Spottlied, Hochzeitslied, Königslied, dann die gottesdienstliche wie der Hymnus, das Dankopferlied, das Klagelied des Einzelnen und der Gemeinde (¶ Psalmen). Eine ganze Fülle von Gattungen sind in den prophetischen Schriften vereinigt: die Vision in erzählender Form, das prophetische Wort in vielerlei Ausgestaltungen, darunter die Verkündigung der Zukunft als Drohwort oder Heilspredigt, die Scheltrede, welche die Sünden rügt, und viele andere (¶ Propheten: II C).

2. c. Die eigentliche L.geschichte besteht dann in der Darstellung der Geschichte dieser Gattungen. Viele von ihnen haben eine ähnliche oder

dieselbe Geschichte erlebt. Ursprünglich haben die ältesten unter ihnen eine ganz bestimmte Stelle im israelitischen Volksleben besessen, von dem sie einen wichtigen Teil darstellen, und eben deshalb, weil sie nicht auf dem Papier, sondern im Leben bestanden haben, sind auch ihre ältesten Einheiten so kurz gewesen, entsprechend der geringen Aufnahmefähigkeit der alten Hörer. Ebendeshalb aber haben sie auch ganz reinen Stil gehabt: sie sind für eine bestimmte Situation verfaßt und entsprechen ihr durchaus. Solche Schöpfungen gehören zu einer Zeit, da der Einzelne verhältnismäßig unentwickelt war, und geben deshalb auch weniger die Stimmungen und Gedanken Einzelner als vielmehr die größerer Kreise wieder.

Später ist dann die Zeit gekommen, da es Sitte ward, die literarischen Erzeugnisse aufzuzeichnen, und so ist die israelitische „Literatur" im eigentlichen Sinne entstanden. Unter dem Einfluß der Schrift haben die Gattungen mannigfache Veränderungen erfahren. Die Einheiten sind gemäß der größeren Aufnahmefähigkeit des Lesers allmählich angeschwollen; die größte literarische Einheit des AT.s ist das Buch Hiob. — Zugleich hat man begonnen, die kurzen Einheiten der älteren Zeit in Sammlungen zusammenzustellen; so sind Lieder-, Sagen-, Spruchsammlungen niedergeschrieben worden. Ferner haben die Gattungen zugleich mit ihrem Sitz im Leben vielfach auch die Reinheit des Stils verloren: es ist zu allerlei Umbiegungen und Mischungen gekommen. So sind z. B. die religiösen Lieder, die ursprünglich ein Teil des Gottesdienstes waren, von den Frommen auch außerhalb des Kultus gesungen und so zu „geistlichen Liedern" umgebildet worden. Oder es haben sich Lied und Weisheitsspruch oder Lied und Geschichtserzählung gemischt, wodurch eine eigentümliche lyrisch-reflektierende Poesie und eine lyrische Legende entstanden sind usw. — Von besonderer Bedeutung aber für die L.G. sind die großen Schriftsteller, die sich der altertümlichen Gattungen bemächtigen, ihnen ihr persönliches Leben einhauchen und sie aufs mannigfachste umwandeln. So haben die großen Propheten, ursprünglich vom Stil der Weissagung ausgehend, höchst individuelle Worte hervorgebracht; sie haben, im Eifer auf ihr Volk zu wirken, eine fast unübersehbare Fülle von fremden Gattungen aufgenommen und ihren Zwecken dienstbar gemacht. Der Dichter des Hiob hat auf Grund einer reichen L. von Liedern und Worten, die er voraussetzt, große Streitreden geschaffen und sie zu einem großartigen Werke zusammengeschlossen. Die Erforschung dieser großen Schriftsteller ist die Krone der L.G. Israels.

Auf die Klassiker sind dann die Epigonen gefolgt, die die Meister nachahmen und die von diesen geprägten Gattungen fortsetzen. Die spätere Zeit der L. steht zugleich unter dem Zeichen der Stilmischung und der Sammlung: fast sämtliche Bücher des AT.s sind damals aus älteren Büchern oder Stücken zusammengestellt und überarbeitet worden. Bis schließlich die Sammlung der Sammlungen, der Kanon, entsteht.

2. d. Diese l.g.liche Erforschung des AT.s ist noch nicht allzuweit über ihre Anfänge herausgekommen. Die Wucht der literarkritischen Betrachtung, die sich gerade erst im zweiten Teil des 19. Jhd.s, besonders in der ¶ Wellhausen'schen Schule zu schönster Blüte entfaltet hatte, lag auf den Gemütern der at.lichen Forscher so schwer, daß sie sich so rasch nicht entschließen konnten, neben die literarkritische noch eine andere Betrachtungsweise zu stellen. Allerlei schwer überwindliche Vorurteile kamen hinzu: die Abneigung des Theologen gegen jede ästhetische Betrachtung, die Farbenblindheit vieler Forscher für die Formensprache, die Bequemlichkeit mancher Aelterer, sich auf neue Gedankengänge einzulassen, der herkömmliche Aberglaube, es werde durch die Untersuchung der Gattungen die der großen Schriftsteller beeinträchtigt werden, während sich in Wirklichkeit diese nur auf Grund der allgemeineren Forschung erheben kann. So hat die ältere Schule lange Zeit der Gattungsforschung eine stillschweigende Ablehnung entgegengesetzt, und es kann noch immer geschehen, daß Forscher, auf deren Wort man hört, das Ganze mit einer Handbewegung abweisen zu können glauben. Und auch solche, die auf die biblische L.G. eingehen, haben sich vielfach in deren eigentliche Grundlage, d. i. die Formensprache, nicht recht zu finden gewußt und tasten unsicher hin und her. Doch hat sich in letzter Zeit die Zahl der Zustimmenden und glücklich Mitarbeitenden vermehrt. Einen verheißungsvollen Anfang hat die nt.liche Forschung gemacht.

Neueste Arbeiten sind H. Gunkel: Israelitische Literatur in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart" I 7, (1906) 1924², S. 53 ff (S. 101 ff ist die ältere Literatur zusammengestellt); — Derſ.: Einleitung in die Psalmen, 1. Hälfte 1928 (S. 20 ff Literatur). — Von Kommentaren ist in diesem Geiste behandelt besonders H. Gunkel: Genesis, (1901) 1922⁸, — In RGG² werden die einzelnen biblischen Gattungen und die biblischen Bücher mit von diesem Gesichtspunkt aus besprochen. — Vgl. auch RGG¹ I, Sp. 1189 ff; — H. Gunkel: Grundprobleme der israelitischen L. G. (DLZ 1906, Sp. 1797 ff. 1861 ff). **Gunkel.**

3. a. Die L.G. des NT.s kann zunächst verstanden werden als die historisch-kritische Erforschung der Schriften des N.Ts (¶ Bibelkritik), die Zeit und Bedingungen ihrer Entstehung untersucht. Diese Arbeit wird herkömmlich unter dem Titel „Einleitung in das NT." getrieben; ihre Entstehung fällt wie die entsprechende at.liche Disziplin (von Vorläufern wie R. ¶ Simon abgesehen) in die Zeit der ¶ Aufklärung (: 5), ihre Ausbildung in das 19. Jhd. (¶ Bibelwissenschaft: II); L.G. im eigentlichen Sinne hat auf dem Gebiet der Bibel ihren Gegenstand zunächst im AT erwählt (s. 2), mit Recht. Denn das AT umfaßt eine sehr lange Zeit, und in ihm ist die L. und Dichtung der verschiedensten Gattungen enthalten. Für das NT steht es anders: sein viel geringerer Umfang umfaßt eine viel kleinere Zeitspanne; ferner sind durch den Kanon des NT.s eine Reihe von Schriften ausgeschlossen, die mit den nt.lichen Schriften zu einer l.g.lichen Einheit zusammengehören würden (¶ Apokryphen: II); vor allem ist der Träger der nt.lichen L. nicht eine Volks- und Kultureinheit wie das Volk Israel, sondern die christliche Gemeinde, die aus Gliedern verschiedener Völker und Kulturen zusammengesetzt ist. Eine wirkliche christliche L.G. ließe sich erst für eine Zeit schreiben, in der es eine Christenheit gibt, die eine (wenigstens relative) kulturelle Einheit bildet, also vielleicht überhaupt nicht oder doch nur für begrenzte zeitliche und kulturelle Ausschnitte. Indessen hat die l.g.liche Fragestellung auch für das NT Sinn und Notwendigkeit. Denn auch die literarischen Aeußerungen des Urchristentums sind weithin in feste Formen gefaßt und gliedern sich in Gattungen. Sie können deshalb nur wirklich verstanden werden, wenn man die Gattungen, ihre Formen und Ueberlieferungsgesetze, kennt. Das zeigt die Geschichte der Exegese deutlich: die Auslegung der ¶ Gleichnisse z. B. wird vor Fehlgriffen bewahrt, wenn man die Gattung des Gleichnisses und

ihre Ausprägung kennt, die sie in der Zeit und Umgebung Jesu gewonnen hatte; je deutlicher man ferner die literarische Eigenart des Evangeliums und seiner Bestandteile erkannt hat, desto sicherer wird man vor falschen Fragestellungen (z. B. vor falschem Psychologisieren der Jesus-Geschichten) bewahrt bleiben (¶ Evangelien, gattungsgeschichtlich). Wird man also für das NT nicht ebenso wie für das AT eine wirkliche L.G. schreiben können und vielleicht bescheidener nur von einer gattungs- oder formgeschichtlichen Erforschung des NT.s reden, so steht doch diese (wie natürlich auch beim AT) im Dienst der Exegese.

3. b. Deutlich ist, daß in der urchristlichen Gemeinde die L. nicht bewußt gepflegt wurde, sondern selbstverständlicher Ausdruck des Lebens war und ihren Sitz im Kultus und in der Mission, im Gemeindeleben mit Predigt und Paränese, wie in der Verteidigung nach außen hatte. Sie ist zunächst nur mündlich gewesen und hat erst allmählich unter den Notwendigkeiten des Lebens schriftliche Form gewonnen. Sind die nt.lichen Schriften auch in griechischer Sprache geschrieben (¶ Bibel: II C), so gehören sie doch nicht schlechtweg zur griechischen L., teils weil einigen von ihnen ältere aramäische Tradition zugrunde liegt, vor allem aber weil sich damals die griechische L. längst zu einer ausgebildeten Kunst der Schriftstellerei und Dichtung entwickelt hatte. An dieser gemessen gehört das NT fast durchweg zur „Kleinliteratur". Die nähere Untersuchung zeigt, daß man in ihm drei Schichten unterscheiden muß, wenn auch die Grenzen fließende sind:

α. Die nt.lichen Schriften gehören weithin in die jüdische L.G. Schon auf diesem Boden sind z. B. die meisten Formen ausgebildet, in die die einzelnen Bestandteile der Synoptiker gefaßt sind (¶ Evangelien, gattungsgeschichtlich). In der jüdischen L. ist ferner die Form der ¶ Apokalyptik (unter fremden orientalischen Einflüssen) entwickelt worden, zu der nicht nur einzelne Stücke der Evangelien und Briefe, sondern auch die ¶ Johannesapokalypse gehören. Andere Stücke der Briefe wie der Reden der ¶ Apostelgeschichte gehören in die jüdische L. der erbaulichen und wissenschaftlichen Schriftauslegung (z. B. I Kor 10 $_{8—10}$ Gal 4 $_{21—31}$; Hebr), der erbaulichen Geschichtsbetrachtung (z. B. Apgsch 7 $_{2—53}$ 13 $_{17—25}$ Hebr 11 Judas $_{5—7}$) oder der Paränese. Vor allem hat die jüdische Liturgie ihren Einfluß geübt, wovon die Gebete, die Lieder der Apok, die Eingänge und Schlüsse der Briefe mit ihren Wunsch- und Segensformeln zeugen.

β. Manche Stücke gehören in die hellenistische L.G., z. B. aus den Evangelien und der Apgsch zahlreiche Wundergeschichten und Legenden. Die Reden des ¶ Johannesevangeliums dürften ihre Form einer Gattung des orientalischen Hellenismus entlehnt haben. Die Form des nt.lichen Briefs (¶ Briefliteratur) ist die hellenistische. ¶ Paulus und andere nt.lichen Schriftsteller (besonders ¶ Jakobusbrief) sind durch die in der volkstümlichen Stoa gepflegte Form der Diatribe beeinflußt, besonders in manchen Stücken der Paränese. In den „Laster- und Tugendkatalogen", in den „Haustafeln" wirkt jüdisch-hellenistische Tradition ein. Die Motive der monotheistischen Aufklärungspredigt des Hellenismus zeigen sich Röm 1 $_{19—20}$ Apgsch 14 $_{15—17}$ 17 $_{22—31}$.

γ. Aus dem eigenen Charakter der neuen christlichen Gemeinschaft bilden sich neue Formen, vielfach im Anschluß an alte. Neu ist die Form des christlichen Kerygma, das Wirken, Tod und Auferstehung Jesu darstellt, den Schriftbeweis dafür bringt und daran die Mahnung zur Buße knüpft (die Reden von Apgsch 2. 3. 10. 13). Daraus hat sich die Form des Evangeliums entwickelt (¶ Evangelien, gattungsgeschichtlich). Neu sind bestimmte Formen der Predigt, in denen das Jetzt dem Einst gegenübergestellt wird, sei es nach dem Schema: „Einst wart ihr Heiden, in Laster versunken; jetzt seid ihr Christen" (Röm 6 $_{17}$ ff I Kor 6 $_{9—11}$ Kol 3 $_{5}$ ff Eph 2 $_{1}$ ff. $_{11}$ ff Tit 3 $_{3}$ ff), sei es in der Wendung: „Einst war das Heil verborgen, jetzt ist es offenbar" (I Kor 2 $_{7—10}$ Röm 16 $_{22}$ f Eph 3 $_{4}$ f. $_{9—11}$ II Tim 1 $_{9}$ f Tit 1 $_{2}$ f I Petr 1 $_{10—12.\ 20}$). Natürlich sind auch die Formen von Liturgie und Lied durch den Christuskult neu gestaltet worden.

3. c. Auch diese l.g.liche Erforschung des N.T.s steht erst in den Anfängen. Freilich haben sich schon einzelne Gelehrte der alten Kirche im Dienste der Exegese für die Form der nt.lichen Schriften interessiert; aber dies Interesse war durch die Begriffe der antiken Rhetorik geleitet. Ihre Arbeiten haben durch das Mittelalter weitergewirkt. Erst gegen Ende des 18. Jhd.s entstand ein neues l.g.liches Interesse, vor allem geweckt durch ¶ Herder. Aber während Aufklärung und 19. Jhd. im wesentlichen wie in der at.lichen Forschung durch die literarkritischen Fragen in Anspruch genommen waren, erwuchs eine wirkliche l.g.liche Erforschung des NT.s, angeregt vor allem durch H. ¶ Gunkels Arbeiten am AT, erst am Anfang des 20. Jhd.s. Sie hat sich vorläufig fast ausschließlich um die Evangelien bemüht. Für die übrigen nt.lichen Schriften wurden manche Anregungen von G. ¶ Heinrici und A. ¶ Deißmann gegeben, andere kamen aus der klassischen Philologie, z. B. von Ed. ¶ Norden. Die Kommentare nehmen solche Anregungen auf und setzen sie fort, ebenso zusammenfassende Darstellungen; doch zeigen diese überwiegend noch den Charakter der alten „Einleitungen": die Arbeiten von P. ¶ Wendland, Joh. ¶ Weiß und M. ¶ Dibelius.

RGG[1] III, Sp. 2175 ff (J. Weiß); — P. Wendland: Die urchristlichen Literaturformen (Handbuch zum NT, I 2), 1912; — M. Dibelius: Geschichte der urchristlichen Literatur I. II, 1926. — Außerdem vgl. die „Einleitungen in das NT" und Herm. v. Soden: Urchristliche L.G., 1905; — G. Heinrici: Der literarische Charakter der nt.lichen Schriften, 1908. — Einzelnes bei ¶ Briefliteratur, ¶ Evangelien, gattungsgeschichtlich, ¶ Formgeschichte, ¶ Gleichnis und Parabel; ferner in den Kommentaren zu I und II Thess, Phil, Kol, Eph, I und II Tim, Tit von M. ¶ Dibelius (Handbuch zum NT), zu Apok von W. ¶ Bousset (Meyers Kommentar) und E. ¶ Lohmeyer (Handbuch zum NT). Für die Apgsch vgl. M. Dibelius: Stilkritisches zur Apgsch (in: Eucharisterion II, 1923, S. 27 ff). — Zur Wissenschaftsgeschichte besonders E. Fascher: Die formgeschichtliche Methode, 1924; — L. Köhler: Das formgeschichtliche Problem des NT.s, 1927. **Bultmann.**

Litt, Theodor, Philosoph und Pädagoge, * 1880 in Düsseldorf, Gymnasialoberlehrer in Köln, 1918 ao. Prof. in Bonn, 1920 ord. Prof. in Leipzig. L. sucht eine Synthese zwischen dem Logizismus der ¶ Transzendentalphilosophie und der die Fülle des Lebens und die Rechte des Individuums vertretenden ¶ Lebens- und ¶ Kulturphilosophie. In der Methode der ¶ Phänomenologie sieht er diese Ueberwindung angebahnt, die einst schon ¶ Hegel gesucht hat. Zwischen den Forderungen des Individuums und den objektiven Institutionen der Gemeinschaft bleiben Spannungen bestehen, und doch sind beide aufeinander angewiesen.

Bf. u. a.: Individuum und Gemeinschaft, (1919) 1926³; Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluß auf das Bildungsideal, 1925; Geschichte und Leben, (1918) 1925³; Pädagogik (in: Kultur der Gegenwart I, 6, 1921²); Erkenntnis und Leben, 1923; Ethik der Neuzeit (in: Handbuch der Philosophie III, 1926); Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung, 1928. **J. Wendland.**

Littmann, Enno, Orientalist, * 1875 in Oldenburg, nach längeren Reisen in Abessinien, Syrien und Palästina Lektor für semitische Philologie an der Princeton University, 1906 Prof. in Straßburg, 1914 in Göttingen, 1917 in Bonn, seit 1921 in Tübingen.

Bf. u. a.: Ueber die Abfassungszeit des Tritojesaia, 1899; Arabische Schattenspiele, 1901; The Chronicle of King Theodore of Abessynia, 1902; Neuarabische Volkspoesie, 1902; Semitic Inscriptions, 1904; Philosophi Abessini, 1904; Bibliotheca Abessinica, 1904 ff; Modern Arabic Tales, 1905; Vorbericht der deutschen Aksum-Expedition, 1906; Geschichte der äthiopischen Literatur, 1907; Greek and Latin Inscriptions, 1907 ff; Arabische Beduinenerzählungen, 1908; Publications of the Princeton Expedition to Abessynia, 1910 ff; Aksum I und IV, 1913; Nabataean Inscriptions, 1914; Lydian Inscriptions, 1916; Ruinenstätten und Schriftdenkmäler Syriens, 1916; Zigeuner-Arabisch, 1920; Morgenländische Wörter im Deutschen, (1920) 1924²; 1001 Nacht in der arabischen Literatur, 1923; Gallaverskunst, 1925. — In 6 Bden. (1921—28) hat L. eine vollständige Uebersetzung der Erzählungen aus den 1001 Nächten gegeben (mit Einleitung). — L. ist Hersg. des Jubiläenbuchs bei Kautzsch: Pseudepigraphen des AT.s, 1900; von Schultheß' Grammatik des christlich-palästinensischen Aramäisch, 1923; der Zeitschrift für Semitistik, seit 1921. **Rühle.**

Liturgie.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Christliche L.en, geschichtlich; — III. Christliche L., musikalisch. — Zur Forschungsgeschichte und Theorie vgl. ¶ Liturgiewissenschaft, ¶ Liturgik.

Liturgie: I. Religionsgeschichtlich.

1. Die L. ist in jeder Religion nie etwas Primäres, sondern stets etwas Sekundäres. Sie entsteht, wenn das ursprüngliche Erleben, das form- und regellos ist, sich aussprechen und gewissermaßen fixieren möchte, um sich zugleich zu vererben. Der erste Ausdruck religiösen Lebens ist das freie Bekenntnis, das sich an keine festgelegten Formen bindet. Es waltet das Pneuma. Alsbald aber machen sich zwei Tendenzen bemerkbar: einerseits das Verlangen nach normativer Gestaltung des religiösen Ausdrucks und Lebens und anderseits der Wunsch nach anschaulicher und zugleich dramatischer Darstellung des religiösen Gehaltes. Diese Momente werden ihrerseits bedingt durch eine andere Tendenz religiösen Lebens: nämlich durch das Verlangen nach Gemeinschaft. Erst in der Gemeinschaft und für sie entsteht die L., deren konkrete Gestaltung durch die oben angegebenen Motive bestimmt wird (¶ Kultus). Zwei Wesensseiten sind in jeder Liturgie verbunden: das Moment der Handlung (Dromenon) und das des Wortes (Legomenon).

2. Wir unterscheiden verschiedene Momente innerhalb der Idee des Dromenons: a) Der ¶ Ritus erscheint zunächst als Ausdrucksform religiösen Erlebens. Wir können in der Religionsgeschichte eine Fülle typischer Ausdruckshandlungen im ¶ Kultus beobachten, z. B. die typischen Gesten des ¶ Gebets (: I) und der Anbetung, die kultische ¶ Prozession, das Knien, Stehen, Niederfallen usw. Die Handlung ist hier Ausdrucksform religiöser Gefühle. — b) Einen neuen Sinn bekommt die Handlung im Zusammenhang der ¶ Mysterien-Kulte. Inhalt der kultischen Handlung ist die Heilsgeschichte der betreffenden Religion. Die Handlung stellt die Heilsgeschichte mehr oder weniger sinnbildlich dar (¶ Drama). Mit dieser Darstellung aber verbindet sich die typische Mysterienidee, die in der kultischen Handlung nicht nur die Erinnerung an vergangenes Heilsgeschehen sieht, sondern die reale Gegenwärtigsetzung jenes Geschehens. Die kultische Handlung ist, was sie darstellt und abbildet. Damit zusammen hängt der weitere Gedanke: durch den Vollzug des Kultdramas wird der Segen des Heilsgeschehens selbst wirksam, als dessen letzte Vollendung die Vergottung des Menschen angesehen wird. Von hier aus ergibt sich eine eigene Auffassung des religiösen Symbols als notwendige und unverletzliche Form, an deren fehlerlosen Vollzug die Herabkunft göttlichen Segens gebunden ist. — c) Eine der wichtigsten Kulthandlungen außer den heilsgeschichtlichen ist das ¶ Opfer. Es ist die kultische Handlung, um die herum sich zumeist das ganze komplizierte Gebäude kultischer Riten und Worte gebildet hat. — d) Die abgesunkene oder primitive Form der kultischen Handlung ist die Zauberhandlung, die in primitiven Kulten sich vielfach findet und auch in den Kultübungen der Hochreligionen bisweilen sich erhalten hat. Gemeint sind Handlungen, die mit magischer Gesetzmäßigkeit erwünschte Wirkungen hervorbringen.

3. Dem Dromenon entspricht das Legomenon im Kultus. Auch hier gibt es eine Reihe verschiedener Momente zu unterscheiden: a) die einfachste Form des kultischen Wortes ist die Beschreibung der begleitenden Handlung. — b) Einen weiten Raum nimmt das kultische Lied und Gebet ein. Das Kultlied selbst hat natürlich eine längere Entwicklung vom unartikulierten Schrei zum klassischen Hymnus durchgemacht. Hymnen begleiten allenthalben in der Religionswelt z. B. die Opferhandlung. So enthält der indische Rigveda (¶ Veden) Kultlieder, die beim Opfer vorgetragen wurden. — c) Einen wesentlichen Teil der L. bildet die Anrufung der Gottheit. Dieses Motiv der Anrufung erscheint bereits im primitiven Kult und erhält sich z. B. in der christlichen Liturgie als Epiklese, als deren Wirkung ursprünglich die Wandlung der Abendmahlselemente angesehen wurde (¶ Gottesdienst: III, 1 c). — d) Eine weitere Form des Legomenon ist das, was man ursprünglich „Theologia" nannte, nämlich das Wort von Gott, in dem in den Mysterienkulten zur Mysterienhandlung deren tiefer Sinn geoffenbart wurde, z. B. die Mitteilung der Kultlegende. Verwandt damit ist die Vorstellung, daß das Hinzutreten des göttlichen Wortes nicht nur den Sinn der Handlung deutet, sondern geradezu die Gottesgegenwart in der Handlung bzw. in dem Kultobjekt bewirkt und garantiert. In diesem Zusammenhang ist an Augustins Wort zu erinnern: „accedit verbum ad elementum et fit sacramentum." Diese Idee hat auch außerhalb des Christentums ihre Parallele z. B. im Brahmanismus, wo das Brahman ursprünglich das Opferwort war. Damit ist bereits auf den speziell die Opferhandlung begleitenden Opferspruch hingewiesen. — e) Wichtig ist im Kultus weiterhin das Wort in der Form der Predigt als Verkündigung der Heilsbotschaft oder in der Form der Vorlesung heiliger Texte, wie sie außer im Christentum z. B. im Islam üblich ist. — f) Der oben erwähnten Zauberhandlung entspricht hier natürlich der ¶ Zauberspruch, der die Wirkung des Zaubers garantiert. Der Atharvaveda ist solch eine Sammlung von Zaubersprüchen. — g) Hinzuweisen ist ferner auf die Bedeutung des ¶ Schweigens im Kultus als Aufhebung des Wortes in anbetendem, in einendem oder in magischem Schweigen. — h) Zum Wort in der L. gehört ferner der Hinweis auf die Tendenz aller Religionen, eine sakrale Kult-

sprache zu entwickeln. Das erste Motiv, das zur Bildung der Kultsprache führt, ist die Pietät gegen die Sprache, in der die hl. Urkunden dem betreffenden Volke zuerst bekannt wurden. Daneben aber wirkt das Bestreben mit, im Kultus das „Ganz Andere" auch in einem geheimnisvollen und nicht alltäglichen Gewande erscheinen zu lassen. Die Liturgie ist allenthalben vom Geheimnisvollen erfüllt. — i) Damit zusammen hängt endlich das Bestreben, kultische Dinge, Handlungen und Vorstellungen mit geheimnisvollen und unverständlichen Worten zu umschreiben, um sie vor der Entweihung durch profane, uneingeweihte Menschen zu hüten. — Für das AT. vgl. ¶ Psalmen.

Fr. Cumont: Die Mysterien des Mithra, 1911; — A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, (1903) 1910²; — G. van der Leeuw: Einführung in die Phänomenologie der Religion, 1925; — G. Mensching: Das heilige Schweigen, 1926; — R. Reitzenstein: Die hellenistischen Mysterienreligionen, (1910) 1927³. **Mensching.**

Liturgie: II. Christliche Liturgieen, geschichtlich. Aus der einfachen und beweglichen Weise der ersten Zeiten entwickelten sich im Laufe des 2. Jhd.s feste Formen des christlichen Gottesdienstes (¶ Gottesdienst: III), die allmählich auch in besonderen Ritualbüchern aufgezeichnet wurden und als amtlich approbierte L.n bezeichnet werden können.

1. Das älteste Denkmal der Art ist die aus dem Beginn des 3. Jhd.s stammende L. des ¶ Hippolyt, die sich in dessen Kirchenordnung findet. In diesem Buch haben wir u. a. das Ritual der Bischofsweihe mit dem Meßformular, den Ritus der Oelweihe, der Weihe der andern Kleriker, der Taufe und Firmung sowie der ¶ Agapen (¶ Gottesdienst: III, 1 c). Es ist wegen seines hohen Alters, seines Heimatortes Rom und seines gewaltigen Einflusses auf die weitere liturgische Entwicklung die grundlegende Quelle für die Geschichte der L.

2. Aus dem 4. Jhd. haben wir außer gelegentlichen Schilderungen des Gottesdienstes, vornehmlich bei ¶ Cyrill von Jerusalem (Cat. Myst. V) und Bruchstücken bei anderen Schriftstellern (vgl. Brightman, S. 470 ff). die ausführlich mitgeteilte L. im VIII. Buch der ¶ Apostolischen Konstitutionen c. 5 bis 15, die sogenannte „Clementinische" L., ein vollständiges Formular des Sonntagsgottesdienstes; nach für andere kirchliche Handlungen sind im VII. und VIII. Buch der Konstitutionen Formulare enthalten, die ebenso wie die Meßliturgie älter sind als die Abfassungszeit des Gesamtwerkes (c. 380) und den in Syrien heimischen und von da nach Konstantinopel verpflanzten Ritus widerspiegeln.

3. In byzantinischer Zeit treten uns dann die ausgebildeten L.typen entgegen, die bis zur Gegenwart im Orient üblich sind, aber in ihrer Differenzierung sicher bis ins 4. Jhd., wenn nicht noch höher, hinaufreichen. Für Byzanz charakteristisch sind die beiden L.en des hl. Joh. ¶ Chrysostomus und des hl. ¶ Basilius, zu denen die genannten Heiligen vielleicht das eine oder andere Gebet beigesteuert haben. Beide sind aus derselben, mit der L. des VIII. Buches der Apost. Konst. verwandten Wurzel erwachsen, die Chrysostomus-L. mit verkürzten, die Basilius-L. mit ausführlicheren Gebetsformeln. Die letztere wird an den Sonntagen der Fastenzeit außer Palmsonntag, der Vigil von Weihnachten und von Epiphanie und am 1. Januar, dem Festtag des hl. Basilius gebraucht, die erste an allen übrigen Tagen des Kirchenjahres. Den ältesten Text beider L.en hat das berühmte Euchologion Barberinianum des 8. Jhd.s aufbewahrt (Brightman, S. 309—344, kommentierte Ausgabe der L. des Chrysostomus von A. Baumstark in Lietzmanns Kl. Texten 35); die späteren Formen sind nicht unbeträchtlich erweitert (Brightman, S. 353—411).

4. Im Jerusalemer Gebiet und in Syrien ist die L. „des Herrenbruders Jakobus" gebräuchlich, die uns griechisch (Brightman, S. 31—68) und syrisch (kritische Ausgabe mit Uebersetzung und teilweiser griechischer Rekonstruktion von Ad. Rücker: Die syrische Jakobosanaphora, 1923) erhalten ist; namentlich der syrische Text ist weit verbreitet und findet sich in jedem syrischen Meßbuch (englische Uebersetzung bei Brightman, S. 69—110). Der allgemeine Verlauf der Messe ist bei den Syrern ebenso feststehend wie bei den Griechen; aber die „Gläubigenmesse" vom Friedenskuß bis zum Schlußsegen ist auswechselbar: statt der „Anaphora des hl. Jakobus" kann auch eine andere der zahlreichen im Gebrauch befindlichen syrischen Messen genommen werden. Manche tragen altchristliche Namen: des hl. Petrus, des hl. Evangelisten Johannes, des hl. Ignatius, der zwölf Apostel u. a. m.; andere werden nach berühmten Kirchenmännern genannt, die vielleicht wirklich irgendwie am Zustandekommen der betreffenden Form beteiligt sind: L. des hl. ¶ Eustathius von Antiochia, des hl. ¶ Maruthas, des hl. ¶ Philoxenus von Mabug, des hl. ¶ Severus von Antiochia Aber alle sind nur Varianten der einen in der Jakobus-L. vorliegenden Urform (Texte syrisch in den Meßbüchern und Handschriften, Liste bei Brightman, S. LVIII ff; vgl. auch A. Baumstark im Oriens Christianus II, S. 90—129 und H. Fuchs: Die Anaphora des Patriarchen Johannan I, 1926, mit ausführlichen Untersuchungen. Lateinische Uebersetzungen bei Renaudot II, S. 1—565). Speziell nestorianisch ist die L. „der hll. Apostel Addai und Mari" (syrisch 1890 in Urmia gedruckt — eine kritische Ausgabe erhoffen wir aus A. Baumstarks Schule, englische Uebersetzung bei Brightman, S. 252—305, lat. bei Renaudot II, S. 587—597), die vom Typ der Jakobus-L. stark abweicht, aber reichlich sekundäre Züge trägt. Näher am griechischen Typ bleiben die nestorianischen L.en des ¶ Theodor von Mopsuestia (Renaudot II, S. 616—621) und ¶ Nestorius (Renaudot II, S. 626—638), die aber gleichfalls durchaus sekundäre Bildungen sind. Dasselbe gilt trotz ihres Alters von den in einer Handschrift des 6. Jhd.s erhaltenen syrischen Fragmenten, die zuletzt O. Connolly im Oriens Christ. N. S. XII, S. 99—128 ediert hat (lat. bei Brightman, S. 511—518).

5. An der Spitze der ägyptischen L.en steht das Euchologion des ¶ Serapion, das G. Wobbermin entdeckt und zuerst publiziert hat (TU N. F. II 3b, 1899; jetzt auch bei F. X. Funk: Didascalia et Constitut. apost. II, S. 158—195), — ein ausführliches liturgisches Buch, das außer dem Sonntagsgottesdienst auch die Taufgebete und mannigfache Weihungen enthält. Die ägyptische Normal-L. trägt den Namen des hl. Markus (Brightman, S. 113—143); sie hat altägyptische Züge bewahrt, ist aber stark von Syrien her beeinflußt und schließlich ganz dem byzantinischen Typ angeglichen. Die koptische (bohairische) Gestalt ist nach dem hl. ¶ Cyrill benannt und mit arabischer Uebersetzung handschriftlich mehrfach überliefert, auch in den koptischen Meßbüchern gedruckt (eine englische Uebersetzung gibt Brightman, S. 158—188, eine lateinische Renaudot I, S. 38—52). Aegyptisierte Formen byzantinischer Typen sind die „alexandrinische" L. des hl. Basilius und des hl. Gregorius (Renaudot I, S. 57—89. 90—126;

vgl. 1—25 und 26—38. Dazu Lietzmann im Oriens Christ. N. S. IX, S. 1—19). Weiterhin geben Papyrusfragmente Kunde von Nebenformen der ägyptischen L. (vgl. Puniet in RBd XXVI, 1909, S. 3 ff, und Schermann, TU III. Reihe, Bd. 6, Heft 1 b, 1910; Cabrol und Leclercq: Monumenta ecclesiae liturgica Vol. I, sect. II, 1913, S. CXXXVII bis CCX. Vgl. Th. Schermann: Aegyptische Abendmahls-L.en, 1912).

6. Die L.en des Abendlandes sind uns in der Zeit der alten Kirche kaum erreichbar: nur vereinzelte Notizen geben uns von den liturgischen Besonderheiten der verschiedenen Länder Kunde und erst seit dem 6. Jhd. haben wir Ritualbücher erhalten. Es lassen sich deutlich zwei Gruppen unterscheiden: die römische und die sogenannte „gallikanische", von denen die zweite das Mailänder Gebiet und den ganzen Westen umfaßt und dem Orient sehr viel näher steht als die eigenartige römische L.

6. a. Die römische L. ist zwar auf bodenständigen Elementen aufgebaut, hat aber starke Einflüsse durch die syrische und die ägyptische L. erfahren und ist schließlich — im 6. Jhd.? — durch eine tiefgreifende Revision in die Gestalt gebracht worden, die sie im wesentlichen noch heute hat (¶ Messe; vgl. ¶ Gottesdienst: III, 2 b). Unsere ältesten Quellen sind die drei römischen ¶ Sakramentare, das Leonianum, das Gelasianum und das Gregorianum, die zugleich drei Stufen fortschreitender Entwicklung darstellen. Das Gregorianum ist für das Karolingerreich maßgebend geworden, im Laufe der Zeit mit mannigfachen Zusätzen vermehrt und durch Einschaltung der Lektionen und Gesänge vervollständigt worden: aus ihm ist das Missale Romanum hervorgegangen, das als bedeutsames Dokument der Tridentinischen Kirchenreform 1570 erschien. Die bischöflichen Amtshandlungen regelt das Pontifikale Romanum (1596), die Verwaltung der Sakramente und Sakramentalien das Rituale Romanum (1614).

6. b. Der römischen L. am nächsten steht die ambrosianische L. von Mailand (¶Ambrosianischer Gesang, Sp. 291). Ein Gegenwart und Vergangenheit umspannendes Werk ist die große Textpublikation des Missale Ambrosianum duplex, e schedis A. Ceriani ediderunt Ratti et Magistretti, 1913. Andere Quellen, darunter ein altes Pontifikale bei Magistretti: Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae, 1897 ff.

6. c. Die Denkmäler der alten, jetzt verschwundenen gallischen L. hat einst ¶Mabillon de liturgia Gallicana, 1685, ediert; seine Ausgabe ist oft nachgedruckt, auch bei Migne P. L. 72, wo auch seine Ausgabe des Bobbienser Sakramentars aus dem Museum Italicum I (1687) hinzugefügt ist. Neue Ausgaben mehrerer wichtiger Texte bringt die Henry Bradshaw-Society in Vol. 52. 54 (= Miss. Gothicum ed. Banniſter 1917—19), 53. 58. 61 (= Miss. Bobbio edd. Wilmart, Lowe, Wilson 1917—24), 31. 32 (Stowe Missale ed. Warner, 1906—15), doch auch als Vol. 4. 10 das wichtige Antiphonar von Bangor (ed. Warren, 1893—95).

6. d. Die spanische (sogenannte mozarabische) L. (¶ Mozaraber) ist noch in Toledo in Gebrauch. Ihre Texte publizierte 1500 der Kardinal ¶ Ximenes, dessen Ausgabe mehrfach neu bearbeitet, zuletzt von Lorenzana, auch bei Migne P. L. 85 abgedruckt ist. Eine auf Handschriften gestützte Neuausgabe besorgte M. Férotin in Cabrol und Leclercqs Monum. eccl. lit. V und VI (1904—12).

Die abendländischen L.en unterscheiden sich vor allem dadurch von ihren morgenländischen Schwestern, daß sie einen reicheren Wechsel der Meßformulare zulassen und die Texte inhaltlich dem Kirchenjahr anpassen, insbesondere auch die Gedenktage der Heiligen berücksichtigen. Mit Ausnahme weniger Texte (Vaterunser, Kyrie, Gloria u. ä.) ist alles veränderlich: nur die römische und ihr folgend die ambrosianische Messe hat die Konsekrationsgebete zu einem festen „Meßkanon" erstarren lassen.

Außer den im Text genannten Quellenpublikationen und der Literatur zu den ergänzenden Artikeln vgl. L. Duchesne: Les origines du culte chrétien, 1925 [5]; — A. Baumstark: Vom geschichtlichen Werden der L., 1923; — B. Thalhofer: Handbuch der kath. Liturgik, 2. Aufl. bearb. von L. Eisenhofer, 2 Bde., 1912. — Textsammlungen: für den Orient Eusebius Renaudot: Liturgiarum orientalium collectio, 2 Bde., 1716, Neudruck 1847; — F. E. Brightman: Liturgies Eastern and Western Vol. I Eastern Liturgies, 1896 (Vol. II ist nicht erschienen; auch reichhaltigste Literaturangaben); — C. A. Swainson: The Greek Liturgies, 1884. — Für die Ritualien besonders wichtig ist Goar: Εὐχολόγιον seu Rituale Graecorum, Paris 1647 (Venedig 1730). — Für das Abendland vgl. L. Muratori: Liturgia Romana Vetus, 2 Bde., 1748 (enthält die römischen und gallikanischen Sakramentare). — Ueber die neuere Forschung orientiert umfassend und eingehend das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, hrsg. von Odo Casel (seit 1921 jährlich ein Band). **Lietzmann.**

Liturgie: III. Christliche Liturgie, musikalisch. Musikalisch betätigen sich in der L. bedingt der Geistliche, die Gemeinde, der Chor als künstlerischer Ausschuß der Gemeinde, der Kantor oder Chorleiter und der Organist. Die musikalischen Funktionen des Geistlichen beziehen sich in der alten Kirche auf Gebete, Lesungen und Responsen. Die lutherische Kirche behielt diese bedingt bei und trug noch den musikalischen Vortrag der Einsetzungsworte hinzu. An die Stelle des gesungenen Wortes trat aber vielerorts bald das gesprochene. Der Gemeinde fielen kurze Responsen und vor allem die Ausführung des ¶ Kirchenliedes zu, das durch Luther liturgische Bedeutung erhielt, fest im Gottesdienst verankert wurde. Auch an dem Vortrag der Psalmen konnte sie beteiligt werden. Dem Chor (¶ Kirchenchor) lag die künstlerische Ausgestaltung der Gottesdienste ob; Leiter des Chors war der Kantor, dem auch zuweilen die Rolle des Intonierens der Choräle zufiel. Der Organist leitete den Gottesdienst ein und aus, stützte dann und wann eine Chorform oder ersetzte sie auch ganz, übernahm jeweils eine Choralstrophe im Wechsel mit Chor und Gemeinde und riß seit dem Anfange des 17. Jhd.s auf der Grundlage des ¶ Osiander'schen Choralsatzes (¶ Kirchenlied: II, 3, Sp. 937) mit der Melodie in der Oberstimme immer mehr die Rolle des Begleitens des Gemeindegesanges an sich. Quellen der musikalischen L. sind die Chorordnungen und Agenden.

Thalhofer-Eisenhofer: Handbuch der kath. Liturgik, 2 Bde., 1912 [2]; — H. A. Daniel: Codex liturgicus ecclesiae universae, 4 Bde., 1847—53; — Aem. Julius Richter: Die evg. Chorordnungen des 16. Jhd.s, 1846; — Emil Sehling: Die evg. Chorordnungen des 16. Jhd.s, 1909; — Hermann Oesterley: Musikalische Liturgik, 1863; — Schöberlein-Riegel: Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesangs, 1865; — J. W. Lyra: Die liturgischen Altarweisen, 1873; — R. v. Liliencron: Liturgisch-musikalische Geschichte der evg. Gottesdienste, 1893; — A. Saran: Musikalisches Handbuch der erneuerten Agende, 1901; — J. W. Lyra: D. Martin Luthers Deutsche Messe, 1904; — Joh. Wolf: Luther und die musikalische L. des evg. Hauptgottesdienstes, 1902; — Jul. Smend: Der evg. Gottesdienst, 1904. **Joh. Wolf.**

Liturgiewissenschaft.

1. Katholische; — 2. Evangelische. — L. = Liturgie; L.W. = L.wissenschaft.

1. a. Das Mittelalter hatte sich trotz einiger kritischer Stimmen immer hemmungsloser der Allegorisierung und Spiritualisierung der L. überlassen; große Teile des Klerus und Volkes verstanden kaum noch etwas von deren eigentlichem Wesen. Es war wie frische Morgenluft, als man sich im 16. Jhd. wieder der historischen Erklärung zuwandte. Der ¶ Humanismus mit seinem Sinn für Kritik, klare Form und Geschichte wirkte hier zusammen mit der Notwendigkeit, sich gegen die Protestanten, die sich auch für ihre Kultauffassungen auf das alte Christentum stützten, durch Berufung auf die historischen Quellen zu wehren. Der neue positive Geist in der kath. Theologie wandte sich gern dem Studium der Väter (¶ Patristik) und der alten liturgischen Texte zu, auch der Ost-L. wegen ihres Altertums. Für die tridentinischen Ausgaben der Ritualbücher (Missale, Brevier) wurden Quellenstudien gemacht. ¶ Cassander und Pamelius gaben ältere römische L.texte heraus; ¶ Erasmus von Rotterdam, Wicel, Hervet bemühten sich um die griechischen L.en; ¶ Cochlaeus und Melchior Hittorp (De cath. ecclesiae divinis officiis ac ministeriis, 1568) edierten mittelalterliche liturgische Schriftsteller. Eine Hochblüte der Liturgik ist die 2. Hälfte des 17. und die 1. Hälfte des 18. Jhd.s, in der sie auch durch das fruchtbare Studium der Väter und Konzilien gefördert wurde. Für die orientalische L. sind besonders zu nennen: ¶ Goar mit seinem Εὐχολόγιον (1647), ¶ Renaudots Collectio liturgiarum orientalium, und die beiden ¶ Assemani mit dem Codex liturgicus ecclesiae universae (1749—66) und den Calendaria ecclesiae universae (1755—57), die auch das Abendland berücksichtigen. Die abendländischen L.en wurden behandelt von den Benediktinern Ménard, ¶ Mabillon und ¶ Martène, Jos. M. Thomasius, dessen Werke Vezzosi 1748—54 herausgab, ferner von L. ¶ Muratori Liturgia Romana vetus, 1748, ¶ Gerbert von St. Blasien, der 1774 De cantu et musica sacra und 1776 Vetus liturgia alemannica herausgab, dem Jesuiten ¶ Zaccaria (Bibliotheca ritualis, 3 Bde., 1776—84) u. a. Mit Hilfe des reichen neuen Materials begann man nun, die Geschichte der L. darzustellen, die allerdings noch nicht zu einer vollen, pragmatischen L.geschichte vordringt, sondern nur die einzelnen Teile der L. in ihrer geschichtlichen Entfaltung verfolgt. An Stelle der mystischen Deutung setzt sich die grammatisch-historische durch. Ja der Cluniazenser Kl. de Vert († 1708) geht so weit, in seiner Explication simple littérale et historique des cérémonies de l'église (1697/98) sich ganz gegen die symbolisch-mystische Deutung der Riten zu stellen: Unamquamque caeremoniam causam physicam et naturalem institutionis suae habere et rationem symbolicam posterius demum accepisse. Gegen ihn schrieben Jean Joseph Languet, Du véritable esprit de l'église dans l'usage de ses cérémonies (1715) und Pierre Lebrun, Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe (1716/26); gegenüber de Vert, der in das dem Mittelalter entgegengesetzte Extrem verfallen sei, will Lebrun die mittlere Linie einhalten. Auf dieser stehen die meisten damaligen Schriftsteller. Fruchtbar war auch die Verbindung mit der Archäologie, die damals auch das Mittelalter umfaßte; solche Werke schufen ¶ Gretser S. J., Jos. ¶ Morinus über Buße und Weihen, ¶ Thomassin, Jean Thiers († 1703) u. a. Gegenüber dieser Hochblüte bedeutet dann die Aufklärungszeit einen Verfall der liturgischen Studien. Der Geist des Rationalismus schätzte höchstens den moralpädagogischen Wert der L.; ¶ Joseph II und andere kath. geistliche und weltliche Fürsten suchten sie in diesem Sinne umzugestalten, und die damals entstehende Pastoraltheologie (Abt ¶ Rautenstrauch) legte den Hauptton auf den Lehrcharakter des Ritus.

1. b. Die Zeit der Restauration und Romantik brachte ein neues Aufblühen der geschichtlichen Studien, die auch der Liturgik zugute kamen. Das historizistische 19. Jhd. hat der L.geschichte zunächst viel neues Material gebracht; die positivere, realistischere Auffassung des Christentums förderte aber auch das innere Verständnis des Ritus, besonders seitdem durch Pr. ¶ Guéranger die L. wieder zu einem lebendigen Werte der Kirche wurde.

In den Quellenveröffentlichungen zeichnete sich England aus (Bradshaw Society u. a.), ferner Frankreich, wo die Abtei Solesmes ein Mittelpunkt der liturgischen Forschung wurde, endlich auch Deutschland. Der ¶ Hymnologie widmeten sich hier ¶ Dreves-¶ Blume (Analecta Hymnica); ¶ Denzinger gab den Ritus Orientalium 1863/64 heraus, ¶ Mone altgallikanische Messen: Adalbert Ebner († 1898) katalogisierte die liturgischen Handschriften der deutschen und italienischen Bibliotheken; Ad. ¶ Franz machte sich um die mittelalterliche deutsche L. verdient. In England waren Forscher wie E. Bishop († 1917) Hauptträger der L.geschichte, in Frankreich L. ¶ Duchesne, P. ¶ Batiffol, G. ¶ Morin, ¶ Cabrol, A. ¶ Wilmart u. a. In Deutschland schilderte Fr. ¶ Staudenmaiers Buch „Der Geist des Christentums" die innere Welt der L. In der historischen L.forschung führte Ferd. ¶ Probst auf neue Wege. S. ¶ Bäumer schrieb eine Geschichte des Breviers. Der schon genannte Ebner und Ad. ¶ Franz behandelten besonders die mittelalterliche Entwicklung der Messe, F. X. ¶ Funk den Kanon der Messe, Hartmann ¶ Grisar das römische Sakramentar u. a., St. ¶ Beissel die Perikopengeschichte. ¶ Nilles und besonders ¶ Baumstark sind Vertreter der orientalischen L.geschichte; letzterer hat auch für die westliche L.geschichte Hervorragendes geleistet. Auch die Beziehungen zur Archäologie wurden außerordentlich gepflegt: A. J. ¶ Binterim schrieb „Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche"; Ch. Rohault de Fleury betrachtete 1883—89 archäologisch die Messe. Franz ¶ Bock, Jos. ¶ Braun u. a. handelten über Paramentik, J. ¶ Sauer über die Symbolik des Kirchengebäudes; der genannte J. Braun u. a. über den christlichen Altar. Für die altchristliche L. war besonders wichtig die Erforschung der Katakomben, neu aufblühend durch G. B. de ¶ Rossis geniales Werk Roma sotterranea (1864—77), fortgesetzt durch ¶ Garrucci, F. X. ¶ Kraus, J. ¶ Wilpert, C. M. ¶ Kaufmann, O. ¶ Marucchi, J. P. ¶ Kirsch u. a. Martigny gab den Dictionnaire des antiquités chrétiennes heraus, ¶ Cabrol-¶ Leclercq seit 1907 den Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie. — Neben der L.geschichte wurde die systematische ¶ Liturgik gepflegt; zunächst noch mit der ¶ Pastoraltheologie verbunden (Jos. Amberger, 1850—57). Die erste selbständige Liturgik ist von X. Schmid (1832). Eine zusammenfassende Behandlung der ganzen Liturgie begann Abt ¶ Guéranger in den unvollendeten Institutions liturgiques (1840—51), neben denen die mehr praktische Année liturgique stand. Die beste kath. Liturgik ist vorläufig das Handbuch von Val. ¶ Thalhofer, 2. Aufl. von L. ¶ Eisenhofer (1912), daneben ist R. ¶ Stappers Grundriß der Liturgik (1922 [3]) zu nennen.

Die neueste Periode der kath. Liturgik, die sich nun voll zur L.W. auswächst, kann man etwa mit der kath. ¶ Liturgischen Bewegung (: 2) zusammenlegen (seit 1913). Sie ist vor allem dadurch charakterisiert, daß neben der die Entwicklungsgesetze suchenden und eine Gesamtgeschichte der L. anstrebenden L.geschichte im engeren Sinne der Ursprung und das Wesen des christlichen Kultes erforscht wurde, wo die Religionswissenschaft und Schrifttheologie wesentliche Hilfe leisteten. So wurde das Wesen des kath. Kultes in seinem Mysteriencharakter gefunden, wofür besonders Abt ¶ Herwegen und Odo ¶ Casel in ihren Schriften eintraten. Nicht so sehr das Mittelalter, sondern das christliche Altertum ist dabei Mittelpunkt des historischen und systematischen Interesses, wodurch auch enge Verbindung mit der religionsgeschichtlich orientierten Archäologie (¶ Dölger u. a.) entsteht. Dazu tritt eine psychologisch und philosophisch-theologische Durchdringung des Kultes. Diese Entwicklung ist noch im vollen Fluß. Ihr dienen vor allem die „L.geschichtlichen Quellen und Forschungen" (seit 1919) und das „Jahrbuch für L.W." (seit 1921; mit Literaturberichten).

Thalhofer-Eisenhofer: Handbuch der kath. Liturgik I, 1912², S. 136 ff; — K. Mohlberg: Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung, 1919. **Casel.**

2. a. Auch auf evg. Seite fehlt es in neuerer Zeit nicht an Forschern, die sich dem Studium der „L." im engeren Sinne gewidmet haben, d. h. der Erforschung der römischen Messe und dessen, was damit zusammenhängt, selbstverständlich auch der Erforschung der Grundlage der Messe, d. i. der orientalischen und griechischen L.en. Schon im 19. Jhd. treten Werke hervor, die eine bedeutsame Förderung der L. W. auf verschiedenen Gebieten bedeuten; so sind z. B. für die ¶ Hymnologie zu nennen H. A. Daniels Thesaurus hymnologicus (1841—56), A. F. C. ¶ Vilmars Spicilegium hymnologicum (1856), für die ¶ Heortologie H. Alts „Der christliche Kultus" (2 Bde., 1851² und 1860²), H. ¶ Useners Religionsgeschichtliche Untersuchungen (1. Teil: Das Weihnachtsfest, 1888), für die ¶ Archäologie V. ¶ Schultzes „Archäologie der altchristlichen Kunst" (1895), Nik. ¶ Müllers Artikel Koimeterien in RE³ X, für die Geschichte der Perikopen E. ¶ Rankes „Das kirchliche Perikopensystem" (1847), für die Geschichte der L.en J. Chr. Wilh. ¶ Augustis Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie, insbesondere die L.en betreffend (12 Bde., 1817—31), H. A. Daniels Codex liturgicus ecclesiae universae (4 Bde., 1847—53), Theodosius ¶ Harnacks „Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkath. Zeitalter" (1854), Theodor ¶ Kliefoths Liturgische Abhandlungen (Bd. 1—3, 1854—56), H. A. ¶ Köstlins Geschichte des christlichen Gottesdienstes (1887), H. ¶ Herings Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium (1888), C. E. Hammonds Liturgies eastern and western (1878), C. A. Swainsons The greek Liturgies (1884), H. A. Wilsons The Gelasian Sacramentary (1894), F. E. ¶ Brightmans Liturgies eastern and western (Tom. I, 1896). Im 20. Jhd. wurden diese L.geschichtlichen Forschungen von evg. Gelehrten mit großem Eifer und gutem Erfolg fortgeführt. Hatte G. ¶ Rietschel 1900 das Lehrbuch der Liturgik 1. Bd. erscheinen lassen, das auch für die Geschichte der nichtprotestantischen L.en reichen Stoff bot und die darüber erschienene Literatur sorgfältigst verzeichnete, hatte E. Chr. ¶ Achelis im 1. Bde. seiner Praktischen Theologie wertvolles geschichtliches Material zur L.W. zusammengetragen, so haben neben H. ¶ Achelis (Martyrologien, Canones Hippolyti), G. ¶ Wobbermin (Euchologion des Serapion von Thmuis), Ed. v. d. ¶ Goltz (Das Gebet in der ältesten Christenheit), P. ¶ Glaue (Die Vorlesung der heiligen Schriften im Gottesdienst), K. ¶ Völker (Mysterium und Agape), G. P. ¶ Wetter (Altchristliche L.en: Das christliche Mysterium), R. Engdahl (Beiträge zur Kenntnis der byzantischen L., 1908), J. ¶ Smend (Die römische Messe), G. ¶ Lindberg (Die schwedischen Missalien des Mittelalters 1924) u. a. vor allem P. ¶ Drews durch seine Artikel in der RE³ (z. B. Eucharistie, Messe, Passah, Große Woche) wie durch seine Untersuchungen über die sogenannte clementinische L. und durch seine ausführlichen Besprechungen der Neuerscheinungen auf liturgischem Gebiete und H. ¶ Lietzmann ebenso durch seine Ausgaben liturgischer Texte, insbesondere des Sacramentarium Gregorianum, wie durch seine Werke „Petrus und Paulus in Rom" und „Messe und Herrenmahl" die L.W. auf evg. Seite in anerkannter Weise gefördert.

2. b. Dazu treten die liturgiewissenschaftlichen Arbeiten, die dem evg. Kultus und den evg. Gottesdienstordnungen gewidmet sind. Da handelt es sich einerseits um geschichtliche Untersuchungen. So behandelte z. B. H. ¶ Jacoby, Die Liturgik der Reformatoren (2 Bde., 1871. 1876), J. ¶ Gottschick, Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine tatsächliche Reform desselben (1887), J. ¶ Smend, Die evg. deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe (1896), H. ¶ Bassermann, Die Geschichte der evg. Gottesdienstordnung im Badischen Lande (1891), W. ¶ Diehl, Die Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Handlungen in Hessen (1899), Fr. Hubert, Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation (1900), K. ¶ Eger, Die Ordnung des Gottesdienstes in der Hessischen evg. Landeskirche des 19. Jhd.s (1907), P. ¶ Drews, Luthers liturgische Reformen (1910), Chr. ¶ Kolb, Die Geschichte des Gottesdienstes in der evg. Kirche Württembergs (1913), H. Waldenmaier, Die Entstehung der evg. Gottesdienstordnungen Süddeutschlands im Zeitalter der Reformation (1916), P. Graff, Die Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evg. Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus (1921); vgl. auch das oben genannte Werk von H. A. ¶ Köstlin, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, 1887. — Anderseits sind es systematische Darstellungen, die geboten werden; z. B. Fr. ¶ Ehrenfeuchter, Theorie des christlichen Kultus (1840), Th. ¶ Kliefoth, Liturgische Abhandlungen (Bd. 4—8, 1858 f) und Theorie des Kultus der lutherischen Kirche (1844), H. ¶ Jacoby, Die Gestalt des evg. Hauptgottesdienstes (1879), E. Chr. ¶ Achelis, Die Gestaltung des evg. Gemeindegottesdienstes (1888), H. ¶ Bassermann, Entwicklung eines Systems evg. Liturgik (1888), J. Hans, Der protestantische Kultus (1890), G. ¶ Rietschel, Der evg. Gemeindegottesdienst unter dem Gesichtspunkt der Anbetung im Geist und in der Wahrheit (1894), G. ¶ Rietschel, Lehrbuch der Liturgik (1900/09), J. ¶ Smend, Der evg. Gottesdienst (1904) u. a., Th. Voß, Der Gottesdienst als liturgische Einheit (1915), K. Anton, Angewandte Liturgik (1919; ¶ Liturgik). Nach der geschichtlichen und systematischen Seite hin werden die Fragen des evg. Kultus und der evg. Gottesdienstordnungen auch in den Abschnitten behandelt, die in den ¶ Praktischen Theologien der Liturgik gewidmet sind. — Textausgaben der gottesdienstlichen Schrif-

ten Luthers, der preußischen Agenden und anderer Gottesdienstordnungen erschienen wie in H. ¶ Lietzmanns „Kleinen Texten" so auch in H. ¶ Herings Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium und in C. ¶ Clemens Quellenbuch zur praktischen Theologie. Jedesmal, wenn in einem Lande eine neue Agende herausgegeben werden sollte, wie z. B. in Preußen 1821 und 1894, in Hessen 1904, in Baden 1912 usw., entstanden dabei viele Schriften, in denen die Probleme, die mit der Gestaltung der Gottesdienstordnung zusammenhängen, ausführlich erörtert wurden, z. B. die nach dem liturgischen Zwang, nach dem Gebrauch des Apostolikums, die Frage des Gebets, der Verbindung oder Scheidung von Predigt- und Abendmahlsgottesdienst. — Zur evg. L.W. gehört endlich auch die geschichtliche und systematische Darstellung der kasuellen kultischen Handlungen wie Taufe, Konfirmation, Trauung, Begräbnis, Beichte, Ordination und Einführungen. Auch dazu ist auf evg. Seite eine Fülle von Literatur erschienen. — Abgesehen von Kirchenzeitungen, in denen Probleme des evg. Gottesdienstes oft behandelt werden, dienen ausschließlich der Erörterung liturgischer Fragen die „Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst", hrsg. von Fr. ¶ Spitta, Jul. ¶ Smend u. a. (seit 1896) und „Siona", hrsg. von M. ¶ Herold und ¶ Schöberlein 1876 bis 1912, von M. Herold 1913—20. **Glaue.**

Liturgik.

1. Zunächst ist im allgemeinen festzustellen, was unter dem Begriff „L." zu verstehen ist. Natürlich hat es die L. mit dem Kultus (¶ Gottesdienst) zu tun, nicht nur mit der ¶ Liturgie im engeren Sinne als einem Teile des gesamten Gottesdienstes, sondern mit dem ganzen Kultus. Die L. bildet somit eine der Disziplinen der ¶ Praktischen Theologie. Am engsten verwandt ist sie der ¶ Homiletik; denn die Homiletik hat zum Gegenstand die ¶ Predigt, die ihrerseits Glied des Kultus ist. Sofern also die Predigt als notwendiges Element des Kultus anzusehen ist, wird auch die L. sich mit ihr zu befassen haben. Aus diesem Grunde ist zwischen beiden Disziplinen klar zu unterscheiden. Die Homiletik hat die Predigt nach ihrer formalen und inhaltlichen Seite als selbständige Größe zum Gegenstand; die L. behandelt die Predigt, insofern diese im Rahmen des Ganzen eine Stelle hat und demzufolge Qualitäten besitzen muß, die dieser Gliedcharakter fordert. Es wird sich hernach herausstellen, daß die L. sich noch mit etlichen anderen theologischen Disziplinen berührt.

2. Als Begründer der wissenschaftlichen evg. L. darf ¶ Schleiermacher gelten, der in seinen Schriften: „Die christliche Sitte" (1843, S. 502 ff) und „Die praktische Theologie" (1850, S. 68 ff) seine bis in die Gegenwart hinein wirksame Theorie des Kultus (¶ Gottesdienst: III, 5) niedergelegt hat. Als namhafte L.er sind ferner zu nennen: Fr. A. E. ¶ Ehrenfeuchter, Th. ¶ Kliefoth, G. ¶ Rietschel, H. ¶ Bassermann u. a. (¶ Liturgiewissenschaft, 2b). Einen neuen Aufschwung nahm die L. mit den Arbeiten ¶ Spittas und ¶ Smends. Gegenwärtig herrscht auf dem Gebiete der L. regstes Leben im Zusammenhang mit der ¶ Liturgischen Bewegung. — Ueber kath. L. vgl. ¶ Liturgiewissenschaft, 1.

3. Die L. steht in der Gegenwart vor einem fast völligen Neuaufbau. Wir unterscheiden drei Gebiete innerhalb der Disziplin der L., die auf Grund der veränderten theologischen und religiösen Gesamtsituation neu zu bearbeiten sind: a) die historische Seite der L. Hier handelt es sich darum, die Geschichte des Kultus in der christlichen Kirche zu erforschen und darzustellen (¶ Liturgiewissenschaft). Das hat zu geschehen einerseits aus dem rein wissenschaftlichen Interesse an einer objektiven Geschichte des christlichen Kultus. Dann aber aus dem eigensten Interesse der L. als einer praktischen Wissenschaft, die Richtlinien für die Gestaltung des Kultus in Gegenwart und Zukunft aus der kultischen Vergangenheit gewinnen muß, wenn anders die historische Kontinuität nicht zum Schaden des Kultus und der Kirche unterbrochen werden soll. — b) Mit der historischen Aufgabe eng verbunden und schon bei ihrer-Bearbeitung zu berücksichtigen ist die systematische Aufgabe der L. Berührte sich die erste Aufgabe mit der Kirchengeschichte, so liegen hier Beziehungen zur systematischen Theologie vor. Unter der systematischen Aufgabe der L. ist die Erforschung der Prinzipien des evg. Kultus zu verstehen (¶ Gottesdienst: IV). Diese Prinzipien sind einerseits aus dem Studium der kultischen Vergangenheit zu gewinnen, anderseits aber — und das darf als wichtigste Aufgabe der L. in der Gegenwart bezeichnet werden — aus dem Studium der klassischen Dokumente des evg. Christentums, in erster Linie also der Schriften Luthers. Die L. der vergangenen Zeit krankte vielfach daran, daß sie zu sehr im Formalen sich bewegte und hier vielfach zu Urteilen über bestimmte Kultformen als „katholisch" oder „evangelisch" kam, die unter Besinnung auf die in der Reformation wirksamen Kultprinzipien unmöglich gewesen wären. Die Liturgische Bewegung hat begonnen auf diesem Gebiete zu arbeiten. Auch von hier aus ergeben sich wie oben enge Beziehungen zur dritten Aufgabe der L., zur praktischen Kultgestaltung (s. c); denn alles Formale hat Recht und Sinn im evg. Kultus nur vom Wesen evg. Christentums aus, d. h. nur insofern es Ausdruck des charakteristischen Sinnes des evg. Gottesdienstes ist. Außer den allgemeinen Kultprinzipien hat die L. dann die Prinzipien der einzelnen liturgischen Handlungen zu entwickeln. Damit zusammen hängt dann weiterhin die klare Scheidung der evg. Kultauffassung von der katholischen. Das ist insbesondere nötig angesichts solcher Erscheinungen, wie sie in der ¶Hochkirchlichen Bewegung der Gegenwart vorliegen. — c) Endlich hat die L. eine praktische Seite. Sie ist nicht nur Lehre von dem, was auf kultischem Gebiete vorhanden ist und gilt, sondern auch die Instanz, die Wege weist für Gegenwart und Zukunft. Sie hat an der konkreten, sinngemäßen Gestaltung des evg. Kultus mitzuarbeiten mit den Mitteln, die sie aus den beiden erstgenannten Gebieten erarbeitet hat. Die Formen des Gottesdienstes müssen immer wieder daraufhin geprüft werden, ob sie noch im evg. Sinne (und nicht im magischen oder kath. Sinne) verstanden werden bzw. noch adäquater Ausdruck evg. Erlebens sind. Außer der konkreten Kultgestaltung hat die L. endlich auch die für den evg. Kultus erforderliche kultische Haltung einerseits des Liturgen und anderseits der Gemeinde zu lehren.

Außer den systematischen Gesamtdarstellungen der L. (¶ Liturgiewissenschaft, 2b) vgl. noch RE³ XI, S. 538 ff; — A. Allwohn: Gottesdienst und Rechtfertigungsglaube, 1926; — Frick und Allwohn: Evg. Liturgie, 1926; — G. Mensching: Kath. Kultprobleme, 1927. **Mensching.**

Liturgische Andachten. Frühzeitig hat die Kirche ihren zentralen Gottesdienst mit einem Kranz kleinerer Feiern umgeben, durch den die Gebetszeiten (¶ Brevier), besondere kirchliche Ereignisse oder die Erinnerung an Einzelpersonen liturgische Gestaltung erhielten. Die hierdurch erreichte Mannigfaltigkeit gottes-

dienstlichen Lebens macht bis heute den liturgischen Reichtum der kath. Kirche aus. Die lutherische Reformation hat manche dieser Formen bestehen lassen, vielfach ohne ihr Leben erhalten zu können (Ausnahme etwa Schweden, wo heute noch z. B. Mette, Vesper, Complet lebendig sind). Die reformierten Kreise haben sogleich stark abgebaut. Tatsache ist, daß der Protestantismus an gottesdienstlichen Handlungen außerhalb des Predigtgottesdienstes (¶ Gottesdienst: VI) arm geworden war (unmögliche Bezeichnung: Nebengottesdienste!). Die konfessionelle Erweckung im Luthertum, sowie die neuere und neueste ¶ Liturgische Bewegung (¶ Gottesdienst: V, 1) hat erfolgreich Neubelebung überlieferter Andachtsformen und Gestaltung L. A. auf neuen Wegen versucht. Unter L.n A. sind grundsätzlich alle gottesdienstlichen Handlungen zu verstehen, die stärker das Moment der feiernden ¶ Andacht (: II, 2), die Anbetung oder die individuelle Feier einzelner kirchlicher Zeiten (Advent, Passion u. a.), von Naturereignissen (Jahreszeiten, Saat, Ernte u. a.) und Geschichtstaten (Kirchen- und Missionsgeschichte, Reformation, Helden der Frömmigkeit) oder kirchlicher Kunst (Dichtung, Malerei, Musik) kultisch zu gestalten suchen unter Heranziehung liturgischer und künstlerischer Gestaltungsmittel (¶ Lichtbildergottesdienste, ¶ Musik, ¶ Kunst: III, ¶ Mysterienspiele, ¶ Laienspiel). Immer muß aber ein nicht zu langes Schriftwort als biblischer Ruf Gottes an die Gemeinde, als gebetete Antwort des Menschen, als liturgische Formel gemeinsam geprägter kirchlicher Frömmigkeit oder als persönliches Zeugnis auch diese Feiern beherrschen, die niemals bloß Stimmungsandacht erzeugen dürfen. Der Aufbau der A. muß der Aktivierung der Gemeinde dienen; Wechselsingen und Chorsprechen sind daher wichtige Gestaltungsmittel; nur darf durch sie der Ablauf der Feier nicht unruhig werden. Die kurze Ansprache soll nach Möglichkeit nicht fehlen. Die Form der L. A. läßt sich einfach bibelstundenmäßig bis zum reichen ¶ Kantatengottesdienst gestalten. Sie kann an Wochentagen als Frühandacht oder Vesper (Tageszeitengebet!) oder Sonntags als Nachmittags-, Abendfeier, Liederandacht, musikalische Andacht gehalten werden in der Kirche, im Gemeindesaal, im Freien für Jugendliche, Erwachsene oder einzelne Gemeindekreise. Mannigfaltigkeit in Form und Inhalt ist wünschenswert, niemals aber darf das Wort „liturgisch" Freibrief für Konglomerate willkürlich verbundener Elemente werden. Ordnung, gesammelte Zucht, liturgische Geschmacksbildung ist notwendig, ebenso Herausarbeitung einzelner gleichlaufender Gedanken oder eines Hauptthemas. L. A. muß immer intimen Charakter wahren zur Unterscheidung von ausgebauter Gemeindehochfeier im Predigtgottesdienst, einer deutschen Messe oder eines Kantatengottesdienstes. Musik in der L. A. ist als Orgelmusik, Chor- und Solomusik (vorsichtige Auswahl!) möglich.

Außer den Agenden und Kirchenbüchern der deutschen Landeskirchen und denen von ¶ Smend, ¶ Arper u. a. vgl. Der deutsche Dom: Das Gebet der Tageszeiten, 1927; — Mensching-Otto-Wallau: Liturgische Blätter, 1927 ff; — O. Goehling: Feiernde Gemeinde, 1925; — E. Ott: Liturgische Feiern, 1926; — R. Schorlemmer: Kerzen für Gottes Altar, 1925; — L. Eißenlöffel: Anbetungsgottesdienste, 1926; — F. Stumpf: Liturgische Wechselgespräche, 1927; — Mensching-Otto: Chorgebete, 1925; — W. Christiansen: Feiern mit Jugend, 1926; — R. v. Liliencron: Chorordnung, 1900; — Advents- und Passionsandachten des Christlichen Zeitschriften-Vereins Berlin; — Auch MGkK und „Hochkirche" u. a. bieten Material.

Wallau.

Liturgische Bewegung.

1. In der evg. Kirche; — 2. In der kath. Kirche.

1. Von einer L. B. in der evg. Kirche kann man sprechen, seit Friedr. ¶ Spitta und Jul. ¶ Smend um 1890 begannen, den Sinn für die Form des Gottesdienstes neu zu wecken. Jene Zeit sah in der Verachtung der Form ein Wesensmoment evg.-gottesdienstlicher Haltung. Demgegenüber wiesen Spitta und Smend darauf hin, daß die Form an sich zwar für das Wesen evg. Christentums belanglos, im Gottesdienst aber unumgänglich sei. Und diese Form soll eine schöne Form sein. Darum kämpft man gegen die vielfältige Geschmacklosigkeit und Stillosigkeit gottesdienstlichen Raumes und Handelns. Bei aller Freiheit für die Fülle kultischer Möglichkeiten lehnt man dabei alles Römisch-Katholische im Gottesdienst entschieden ab. Auch die aus der alten Kirche übernommenen Formen sollen sich zu einer lebendigen Einheit zusammenschließen. Das leitet bereits zu einer weiteren Grundidee jener älteren L. B.: man bemüht sich um einen lebendigen Sinn aller Teile des Gottesdienstes. Die einzelnen liturgischen Stücke sollen ein sinnvolles organisches Ganze bilden. Und die Formen sollen volkstümlich sein. Darum pflegt man die Beziehungen des gottesdienstlichen Lebens zur Volkssitte. Inhaltlich haben bereits Spitta und Smend darauf hingewiesen, daß ein nüchterner Rationalismus, ob er sich nun in orthodoxer oder in liberaler Form zeigt, unfähig zu wirklichem Kultus ist. Auch die evg. Frömmigkeit hat mystische Elemente nötig.

Von dieser bis in die Gegenwart zumal durch die von Spitta und Smend gegründete „Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst" hineinwirkenden älteren Bewegung hebt sich deutlich eine jüngere ab. Sie ist aus verschiedenen Wurzeln entstanden und demgemäß in eine Reihe verschiedener Gruppen und Richtungen gespalten. Die bekanntesten sind der Kreis um Rudolf ¶ Otto, die ¶ Hochkirchliche Bewegung (: II) und die Berneuchener Konferenz; daneben gibt es eine Fülle liturgischer Arbeitsgemeinschaften und Konferenzen, denen jedoch kein Sondercharakter zukommt. R. Otto und sein Kreis betont das Moment der ¶ Anbetung des heilig-geheimnisvollen Gottes und sucht die Aktivität der Gemeinde zu beleben. Die hochkirchliche Bewegung sucht eine stärkere Betonung der Bedeutung der Sakramente und ihres objektiven Charakters zu erreichen, sowie reichere liturgische Ausgestaltung nach Maßgabe des liturgischen Besitzes der ungeteilten kath. Kirche. Der hochkirchliche ¶ Oekumenische Bund geht noch weiter in seiner Annäherung an die röm.-kath. Kirche, während die Berneuchener Konferenz aus der Wesenserkenntnis des evg. Christentums heraus neue Formen schaffen will.

Die Frage nach den Motiven der L.n B. führt auf zwei einander bedingende Ursachgebiete. Auf der einen Seite kann man von Wesen und Sonderart einer neuen Gemeinde sprechen, und auf der anderen Seite entdeckt man eben aus dieser neuen Einstellung heraus an dem traditionellen Gottesdienst Mängel, die man in der L.n B. beseitigen möchte. So ist die L. B. eine Reformbewegung in doppeltem Sinne: sie will positiv eine ursprüngliche evg. Gesamthaltung wieder herstellen und negativ konkrete Mängel beseitigen. Das Wesen der neuen Gemeinde und ihrer Frömmigkeit besteht zunächst in dem in weiten Kreisen sich geltendmachenden Zug zur ¶ Mystik. Es spricht sich in diesem Verlangen die notwendige Reaktion aus gegen die vorangegangene Epoche vorwiegend rationaler Einstellung, sei es orthodoxer, sei

es liberaler Prägung, durch die im Gottesdienst das aufklärende Wort in den Mittelpunkt gerückt war. Demgegenüber vertritt die L. B. die Vorrechte des Gefühls und Willens im religiösen Leben. Schmuck und Form im Gottesdienst werden zu Mitteln, die Andacht und Ehrfurcht, heilige Weihe und Scheu kundtun und wecken. In diesem Zusammenhange ist R. ¶ Ottos Analyse des Heiligen (¶ Heilig: II) zu nennen mit ihrer weitreichenden Wirkung auf das fromme Erleben der Gegenwart. — Eine zweite Tendenz leitet ebenfalls zum kultischen Leben: die Wendung zum Objektiven, die in der Theologie der Gegenwart sich vollzogen hat im Gegensatz zum Subjektivismus vergangener Tage. Diese Objektivität soll sich in der objektiven Liturgie spiegeln, für die man zugleich eine der subjektiven Willkür des Predigers entzogene Form fordert, die in erhabener Unveränderlichkeit, unbeeinflußt von den Stimmungen und Gedanken der zufälligen menschlichen Persönlichkeit, das objektive Wort Gottes vermittelt. Der Schritt von hier zur Anerkennung der Objektivität des Kulthandelns an sich und der Heilskraft des actus momentaneus ist von den offenbar an verschiedenen Stellen das evg. Verständnis des Kultus verlassenden Richtungen der hochkirchlichen Bestrebungen vielfach getan worden. Dieses neuerwachende Formgefühl ist außerdem auch aus dem neuentstandenen Körpergefühl abzuleiten, das die Bedeutung bewegten Ausdrucks des liturgischen Dromenon (¶ Liturgie: I, 2) anders als die Zeit vorher begreift. Alle diese Motive finden ihren Widerhall in der neuen Jugend, die den Anspruch des Objektiven heute weithin anerkennt und für sich selbst nach entsprechenden Formen des Kultus verlangt (¶ Jugendbewegung: II, 4). — Von da aus empfindet man am gegenwärtig geübten ¶ Gottesdienst (: III, 3—5; VI) zahlreiche Mängel. Man tadelt seine Formlosigkeit, die keineswegs mit einem angeblichen Gegensatz von Form und „Geist" entschuldigt werden kann. Man empfindet die Einseitigkeit der vorhandenen Gottesdienstform mit ihrer ausschließlichen Pflege des Predigtgottesdienstes, der die Folge gehabt hat, daß der zuhörenden und passiv aufnehmenden Gemeinde andere Möglichkeiten auch des eigenen tätigen Ausdrucks fremd geworden und damit wichtige Seiten religiösen Lebens abhanden gekommen sind. Man vermißt in dem bisherigen Verständnis des Gottesdienstes den Gedanken an die im Kultus geschehende Gegenwart Gottes, sowie das der gottesdienstlichen Gemeinde vielfach fehlende Gemeinschaftsgefühl. Abgesehen von den gewünschten neuen Arten des Gottesdienstes (¶ Liturgische Andachten) geht die Reform des Hauptgottesdienstes letztlich darauf hinaus, daß man das Wesen des Gottesdienstes (¶ Gottesdienst: IV) in der in der Form des (weit gefaßten) „Wortes" geschehenden Gegenwart Gottes einerseits und in der auf dieses Wort erfolgenden Antwort der Gemeinde in Lob und Anbetung anderseits findet. Dem entspricht es, wenn man neben dem Höhepunkt des der Wortverkündigung gewidmeten ersten Teiles einen zweiten Höhepunkt sakramentalen Charakters fordert und fast allgemein auch für einen breiteren Ausbau des die „Antwort" der Gemeinde enthaltenden zweiten Gebetsteils eintritt. Ueber die Einzelforderungen vgl. ¶ Gottesdienst: V. VI, 3. 5.

Außer der Literatur zu ¶ Gottesdienst (: V) vgl. noch O. Mehl: Vom Bau und Ausbau der Liturgie, 1925; — R. Schorlemmer: Vom neuen Willen zur Kirche, 1925; — Das Berneuchener Buch, 1926; — R. Günther: MGkK 1923, S. 87 ff. 109 ff. u. ö.; — ThBl 1925, S. 221 ff. **Meusching.**

2. Auch die kath. L. B. (¶ Gottesdienst: V, 2) ist noch jung und mitten im Fluß. Immerhin prägt sich ihr Wesen und ihre Zielrichtung immer klarer aus und kann einigermaßen umschrieben werden, zumal es sich bei ihr um eine durch Autorität und Ueberlieferung stark bestimmte Geistesbewegung handelt. Aus diesem Grunde wurde auch aus ihrer Mitte heraus die Bezeichnung als „Bewegung" abgelehnt. Man wird so unterscheiden müssen, daß es sich für die kirchlichen und monastischen Träger der kath. L. B. nicht um „Bewegung", sondern um ein Zurückgreifen auf traditionelle Güter der Kirche handelt, daß aber bei ihnen und ausgeprägter noch bei den sich anschließenden Laienkreisen auch der Aufbruch eines neuen religiösen Stils und Lebensgefühls mitspricht. Vom höheren Standpunkt aus gesehen, erscheint die kath. L. B. wie die evg. (s. 1) als eine Welle in dem Zurückfluten der theozentrischen Geisteshaltung nach der Ebbe der seit der Gotik herrschenden Anthropozentrik.

Diese hatte auch innerhalb der kath. Kirche weithin ein Vorwiegen jener Kult- und Frömmigkeitsformen zur Folge, die das Gewicht auf die individuelle Tätigkeit des Einzelnen legten. Die Liturgie als die objektive, gemeinsame, durch das sakramentale Priestertum vollzogene, von der ganzen Gemeinde mitgelebte Kulthandlung Christi und der Kirche (¶ Gottesdienst: III, 1. 2) trat zurück und wurde nur mehr als eine offizielle „Pflichtleistung" der Gemeinschaft vollzogen. Die intimere Frömmigkeit zog sich in die subjektiven, individualistischen Bemühungen der einzelnen Frommen zurück, bei denen sich je nachdem eine aktivistische Askese oder eine methodisch fein ausgebildete Mystik rein innerlicher Art entwickelte (¶ Katholizismus: I, 5). Daneben stand für das Volk eine von spätgotischen und barocken Formen beherrschte Massenfrömmigkeit, in der sich individuelle Andacht akkumulierte. Im Mittelpunkt der Frömmigkeit stand nicht mehr das gemeinsam gefeierte Mysterium der Erlösung, die ¶ Messe und das Offizium (¶ Brevier), sondern das von der Messe mehr oder weniger losgelöste Sakrament des Altares, ergänzt durch „Andachten" teilweise stark subjektiver Art, wie die ¶ Herz-Jesu-Verehrung, der Kult der Mutter Gottes und bestimmter Heiliger; auch die Messe war in erster Linie eine Begrüßung des gegenwärtig-werdenden Herrn, die selten empfangene Kommunion ein Besuch Jesu in der Seele. Stark gepflegt wurde die Gewissenserforschung und häufigere ¶ Beichte, damit zusammenhängend Selbstbeobachtung und detaillierte Seelenführung usw.; das Gnadenleben, das Bewußtsein der Erlösung trat zurück hinter dem besorgten Kampf um das individuelle Seelenheil. Mit dem Begriff der Kultgemeinde ging das konkrete Gemeinschaftsgefühl der Gemeinde (Pfarrei, Diözesen) zurück und verlor an Intensität zugunsten der weltumspannenden, aber naturgemäß weniger lebendig wirksamen Bindung an die Universalkirche. Dieser Entwicklung gegenüber bedeutet die L. B. eine Rückkehr zum Ideal und teilweise auch zu den Formen des altchristlichen Kultes und seiner objektiven Gemeinschaftsmystik der Kultmysterien, besonders der ¶ Messe, und des sie umgebenden Offiziums. Beide sollen aus ihrer Erstarrung heraustreten und wieder eine Lebenskraft für die Gesamtheit und die Einzelnen werden. Die Kirche erscheint als die „betende", als „Braut Christi", dessen Leben und Leiden sie mit- und nachlebt, wodurch sie zur Weltüberwindung und Verklärung gelangt. Die Kultmystik ist Christusmystik. Im Mittelpunkt des Kultes steht daher das Mysterium Christi, d. h. die kultische Gegenwärtigsetzung der

Heilstat Christi in ¶ Messe und ¶ Sakramenten. Die Messe ist objektives Gedächtnis der Heilsökonomie, speziell der Passion (mit Auferstehung). Der Priester vollzieht das Mysterium, die ganze Gemeinde opfert mit und bezeugt dies durch engen Anschluß und besonders auch durch den Opfergang. Die durch Taufe und Firmung geweihte Seele und Kirche wächst so immer tiefer in das mystische Leben und Leiden Christi hinein, wird christusförmig. Die Gläubigen sind Glieder am Leibe Christi, jedes mit seinen speziellen Gaben und Aufgaben, aber alle eins im Geiste Christi. So besteht innerhalb des Kosmos eine hl. Gemeinde des Herrn unter dem sakramentalen Priestertum, die die Mysterien Christi und das daran anschließende, festgeordnete Offizium feiert und so der Ewigkeit entgegenwächst. Diese kurze Schilderung der Grundidee der L. B., die nicht immer und überall in gleicher Tiefe und Klarheit hervortrat, aber doch hinter der ganzen B. steht, zeigt, daß die B. notwendig auf das alte Christentum zurückgreifen mußte, dies nicht so sehr als historische Erscheinung gefaßt, sondern als die Form, in der die göttliche Offenbarung in die Welt trat. Damit hängt zusammen die Hinneigung zu klassischen Kunstformen, zur Antike, die aber auch nicht so sehr ästhetisch und historisch als in ihrer überhistorischen und geistesgeschichtlichen Bedeutung erfaßt werden.

Daraus ergibt sich der rein innerkirchliche Charakter der B. Der von einer Seite behauptete Zusammenhang mit dem Modernismus, der doch vielmehr ein letzter Ausläufer der anthropozentrischen Geisteshaltung ist (¶ Reformkatholizismus), besteht nicht. Wohl aber mögen gewisse, mit dem Modernismus nicht wesentlich verbundene Reformforderungen in den Zielen der L. B. höhere Erfüllung finden. — Ebensowenig besteht ein innerer Zusammenhang mit der ¶ Romantik in ihren wesentlichen Zügen. Wohl haben einige Aeußerungen einiger Vertreter der L. B. romantischen Einschlag, auch geht wohl sicher eine historische Linie von der Romantik, insofern sie nach der ¶ Aufklärung auf die Quellen des Mittelalters zurückgriff, bis zu den ersten Verfechtern liturgischer Frömmigkeit im 19. Jhd.; aber wesentlich besteht ein tiefer Gegensatz zwischen der streng kirchlichen, christusmystischen Form der Liturgie und dem pantheisierenden, kosmisch fühlenden Denken der Romantik.

Die L. B. wurde entfernt vorbereitet durch Theologen wie ¶ Sailer, ¶ Möhler, ¶ Deutinger, Amberger u. a. Der erste große Vorkämpfer der Liturgie im 19. Jhd. war Abt ¶ Guéranger von Solesmes, der den Geist des Mönchtums zu erneuern suchte, in dem die Liturgie immer gepflegt worden war. Begünstigt wurde die Rückkehr zur Liturgie durch die bedeutungsvollen Funde der christlichen Archäologie (de ¶ Rossi u. a.) wie überhaupt die tiefere Forschung des christlichen Altertums. Indirekt wirkten auch die eifrigen Bemühungen der protestantisch-deutschen Forschung um das Urchristentum und die Patristik mit. Die Religionsgeschichte schärfte den Blick für die Bedeutung des Kultes in der Religion und für die Kultformen. Die vertiefte Erkenntnis des Hellenismus gab erst das volle Verständnis für manche Riten und Formulare. Papst ¶ Pius X hat durch die Förderung der eucharistischen Frömmigkeit nach der Seite des Meßbesuches und der Kommunion hin der L. B. mit entscheidenden Anstoß gegeben. Aus der Mitte der alten Orden ging dann die Belebung der Liturgie hervor. In Deutschland ist Abt J. ¶ Herwegen von Maria Laach der Initiator und Führer. Aus der Beuroner Benediktinerkongregation (¶ Beuron) hervorgehend, die von Anfang an der Liturgie (Abt ¶ Wolter), der liturgischen Musik (A. Kienle) und der bildenden Kunst (D. Lenz; ¶ Malerei und Plastik: V, 1) große Sorge schenkte, hat er die Idee der L. B. seit 1913 in das kath. Deutschland hineingetragen. Diesem Zwecke dienten außer der Praxis des Kultes zahlreiche Vorträge, liturgische Wochen, Zirkel, literarische Arbeiten praktischer (Ecclesia orans usw.) und wissenschaftlicher Art (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft; ¶ Liturgiewissenschaft, 1). Mitglieder anderer Orden beteiligten sich an der Arbeit, die in steigendem Maße von dem Weltklerus aufgegriffen wird. Kath. Laien, besonders aus den Kreisen der Akademiker und Lehrerschaft, schlossen sich an. Einen gewissen, wenn auch schwankenden Anschluß an die L. B. gewann die kath. ¶ Jugendbewegung. Schon jetzt wird vielerorts mehr Wert gelegt auf schöneren, gemeindemäßigen Vollzug der Liturgie, besonders der Messe. Die Frömmigkeit orientiert sich wieder mehr an der liturgischen Norm und dem Geiste der alten Kirche; das Mysterium Christi wird wieder der Weg einer kirchlichen Mystik. Das Gemeinschaftsgefühl der Communio sanctorum zeigt sich konkret in der Gemeinschaftsfeier; wo das gesungene Amt nicht möglich ist, wird missa recitata gehalten, d. h. die Gläubigen sprechen die dem Volke zustehenden Teile des Meßritus laut gemeinsam mit. Die Pfarrei tritt wieder mehr als geistliche Gemeinschaft ins Bewußtsein der Gläubigen. Die ¶ Exerzitien werden oft mehr an die liturgischen Gegebenheiten angeschlossen. In der Schule wird der liturgische Ideenschatz mehr ausgewertet. Große Verbreitung fand das Schott'sche und andere Meßbücher unter dem Volke, das durch die Uebersetzung und Erklärung der Messe genau folgen kann. Ein Einfluß der liturgischen Ideenwelt auf die christliche Kunst ist auch allmählich spürbar (¶ Malerei und Plastik: V, 3).

Die kath. L. B. hat sich am meisten in Deutschland, Oesterreich, Holland, Belgien durchgesetzt; Frankreich, Italien, Spanien, Amerika sind auch teilweise ergriffen. Die B. ist in Deutschland wissenschaftlich und ideell am tiefsten unterbaut, wendet sich daher hier zunächst an die Gebildeten und will mit deren Hilfe das Volk ergreifen. In Oesterreich ist Mittelpunkt der L. B. der volksliturgisch eingestellte P. Parsch in Klosterneuburg. Viel geleistet wird in Holland und Belgien für den liturgischen Apostolat; der Hauptton wird aber mehr auf den schönen, verständnisvollen Vollzug der Riten gelegt als auf die geistige Durchdringung. Deshalb ist hier auch die Rückkehr zum alten Christentum viel weniger ausgeprägt. Noch weniger ist das der Fall in Frankreich, Italien, England usw., wo das Hochmittelalter noch immer das Vorbild ist. Jedoch zeigen sich überall verheißungsvolle Ansätze. Erwähnt sei eine gewisse innere Verwandtschaft der liturgischen Gedanken mit der Welt der liturgisch orientierten Ostkirche, die sich letzten Endes aus dem gemeinsamen Erbe des alten Christentums erklärt.

Nochmals sei hervorgehoben, daß das oben geschilderte Wesen der liturgischen Erneuerung nicht überall gleich tief und klar erkannt wird, daß die Ideen vielmehr oft noch unklar und mit nicht Wesenhaftem gemischt sind. Als Ganzes aber bedeutet die L. B. wohl mit die wichtigste und zukunftsträchtigste Erscheinung im neueren Katholizismus.

Die Literatur über die kath. L. B. verzeichnet das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (seit 1921). — Vgl. auch W. Birnbaum: Die kath. L. B., 1926 (dazu A. Winterfig: Theol.

Revue, 1927, S. 152 ff); — G. Mensching: Kath. Kultprobleme, dargestellt in ihrem Verhältnis zur evg. Kultauffassung, 1927 (dazu O. Casel: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7, 1927, S. 105 ff); — Friedr. Heiler: Der Katholizismus, 1923, S. 427 ff. **Casel.**

Liudger († 809), friesischer Schüler ¶ Gregors von Utrecht, 767 Diakon in York, 777 Priester in Köln, dann in der friesisch-sächsischen Missionsarbeit, spätestens Anfang 805 Bischof von Münster; den Eindrücken einer Reise nach Italien (784—87) mit Aufenthalt in ¶ Monte Cassino verdankte er die Anregung zur Gründung der Benediktiner-Abtei Werden a. R.

Liudgeri Vita Gregorii, ed. O. Holder-Egger: MG SS XV, 1887, S. 63 ff (dazu NA 40, 1916, S. 768 ff), deutsch von G. Grandaur: Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit, 14, 1888², S. 27 ff; — W. Diekamp: Vitae S. Liudgeri, 1881; — Th. J. Lacomblet: Niederrheinisches Urkundenbuch I, 1840, S. 2 ff; — RE³ XI, S. 557 ff; XXIV, S. 20; — J. Schmidlin: L.-Literatur (Westfalen 1, 1909, S. 94 ff, dazu ebda. S. 64); — Hauck² II, 1912, S. 361 ff. 365 ff. 416 ff; — Hans v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 337 f; — F. Flaskamp: Die Anfänge friesischen und sächsischen Christentums, 1929. **Flaskamp.**

Ljunggren, Gustaf, evg. Theologe, * 9. Jan. 1889 in Uddevalla (Schweden), 1918—25 in verschiedenen Pfarrämtern, zugleich seit 1920 Dozent in Uppsala.

Schrieb u. a.: Zur Geschichte der christlichen Heilsgewißheit von Augustin bis zur Hochscholastik, 1920; Det kristna syndmedvetandet intill Luther, 1924; Synd och skuld i Luthers teologi, 1928. **Aulén.**

Livingstone, David (1813—73), evg. Missionar und Forschungsreisender, * in Blantyre bei Glasgow, von ¶ Gützlaff angeregt, als Missionar und Arzt ausgebildet, seit 1840 im Dienste der Londoner Missionsgesellschaft in Südafrika (¶ Afrika: III B, 2). L. gründete die Stationen Mabotsa, Schonuane und Kolobeng, und stieß dann, zu unruhig für stetige Arbeit und als Freihändler den Buren mißliebig geworden, als Entdecker nach Norden vor. 1849 durchwanderte er die Kalahari und entdeckte den Ngamisee; 1853—56 durchquerte er Südafrika vom Sambesi (Viktoriafälle) bis Loanda und wieder nach Quilimane. In England löste er sich von der Mission und wurde britischer Konsul mit dem Auftrag, die Gegend am Sambesi dem Handel und der Kolonisation zu erschließen. Diese Reise (1858—64) brachte die Erforschung des Sambesi- und Nyassagebietes und die Entdeckung des Schirwasees. Eine dritte Reise von 1866—73 machte ihn zum Entdecker des Mweruesees und des Bangweolosees, sowie des Lualaba. Verschollen, wurde er 1871 von ¶ Stanley aufgefunden und blieb, weil ihm seine Aufgaben noch nicht als gelöst erschienen, entkräftet bis zu seinem Tode in Afrika. Sein Verdienst ist außer in seinen großen Entdeckungen und in seinem wirkungsvollen Vorgehen gegen den Sklavenhandel (¶ Sklaverei) darin zu suchen, daß keiner so wie er die geographische Entdeckung ausgemünzt hat in die Weckung der Missionstat.

Werke: Missionary travels and researches in South Africa, London 1857, 2 Bde., deutsch 1858; Narrative of an expedition to the Zambesi and its tributaries, London 1865, deutsch 1865/66, 2 Bde.; The last journals of D. L., London 1874, deutsch 1875. — Ueber L. vgl. W. G. Blaikie: The personal life of D. L., Edinburgh-New York 1880, deutsch 1881; — C. S. Horne: D. L., London 1912; — B. Mathews: L. the pathfinder, London 1912, deutsch 1913; — AMZ 1902, Beibl. S. 69; vgl. 1882, S. 117; 1886, S. 445; — RE³ XI, S. 559 ff. **Schlunk.**

Livres d'heures, mittelalterliche Gebetbücher für den Privatgebrauch der Laien, meist Prachthandschriften mit stimmungsvollen Miniaturmalereien, denen in den Bibelhandschriften (¶ Bibelausstattung, 2) ähnlich. Zu den hervorragendsten gehören die Erzeugnisse der französisch-flandrischen Ateliers des 15. Jhd.s; so die verschiedenen Gebetbücher aus dem Besitz des Herzogs Johann von Berry († 1416), nämlich die in Paris aufbewahrten Grandes heures und Petites heures und die leider in Turin verbrannten, aber wenigstens photographisch festgehaltenen kostbaren Très belles heures (um 1410); ferner die Heures in Chantilly, für Stefan Chevalier nach 1452 vom berühmten Jean Fouquet († 1480) gemalt, und das zu Paris befindliche Gebetbuch der Anna von Bretagne, 1508 von Jean Bourdichon vollendet.

H. Bohatta: Bibliographie der L. d'h., (1909) 1924². **F.**

Lo, Peter (1530—81), evg. Theologe, * zu Elberfeld, 1552 Sacellan (Kaplan) dortselbst. Wegen seiner evg. Gesinnung vertrieben, fand er Anstellung als Pastor in Mengeringhausen (Waldeck) und in Beyenburg bei Barmen. 1561 wieder in Elberfeld, für kurze Zeit gefangen gesetzt. 1565 zur Abwehr und Bekehrung der Wiedertäufer in Blankenburg a. d. Sieg. Seit 1566 ungehemmt in Elberfeld tätig.

Vf.: „Eynfeltige bekantniß und unverfelschter Evangelischer Bericht der waren Christlichen, Apostolischen und alt Catholischen mutter Kirchen, welcher gestalt man das heylige Nachtmal unsers Herrn Jesu Christi außteylen und entphahen solle ... Getruckt zu Marpurg im jar MDLVI." — Ueber L. vgl. ADB 19, S. 23 f; — K. W. Bouterwek: Die Reformation im Wuppertale und P. L.s Anteil an derselben, 1867; — Heinrich Niemöller: P. L., 1907; — Crecelius: Zur Elberfelder Kirchengeschichte, 1891; — Nebe: Drei Briefe über P. L.s Verhandlungen mit den Wiedertäufern in Blankenburg 1565, 1899. **Rotscheidt.**

Lobeck, Christian August (1781—1860), Altertumsforscher, * in Naumburg a. S., 1802 Privatdozent in Wittenberg, seit 1807 zugleich Konrektor und 1809 Rektor des dortigen Lyzeums, seit 1814 ord. Prof. in Königsberg i. Pr. L. steht nicht nur durch seine Forschungen über die griechische Sprache und durch Kommentarwerke wie das zum „Aias" des Sophokles (1809) an hervorragender Stelle unter den Begründern der klassischen Philologie des 19. Jhd.s, sondern hat sich auch einen angesehenen Platz in der religionsgeschichtlichen Erforschung der griechischen Religion geschaffen durch seinen zum Teil freilich rationalistisch beeinflußten Kampf gegen die „symbolistische Schule" Fr. ¶ Creuzers u. a. Wenn ¶ Nietzsche ihn wegen seines mangelhaften Verständnisses für das „Dionysische" leidenschaftlich angriff und ihn als einen „zwischen Büchern ausgetrockneten Wurm" bezeichnen zu dürfen glaubte, so zeigt ein Erwin ¶ Rohde für den Wert von „L.s in dem Wust der Meinungen gewaltig aufräumender Arbeit" mehr Verständnis, unbeschadet seiner wohlbegründeten Ueberzeugung, daß trotz L.s richtiger negativer Grunderkenntnis vom Wesen der eleusinischen Mysterien ein Buch über griechische Mystik noch zu schreiben bliebe.

L.s religionsgeschichtliches Hauptwerk: Aglaophamus seu de theologiae mysticae Graecorum causis, 2 Bde., 1829. — Sein Nachlaß (136 Bde.) auf der Königsberger Universitätsbibliothek; — Briefwechsel mit Karl Lehrs, hrsg. von A. Ludwich, 1894. — Ueber L. vgl. Ernst Howald: Der Kampf um Creuzers Symbolik, 1926; — Friedr. Nietzsche: Götzendämmerung (Was ich den Alten verdanke, 4); — Erwin Rohde: Psyche I, 1925⁹·¹⁰, S. 289, und Briefwechsel mit Nietzsche (Nietzsches Ges. Briefe II, 1902², S. 236). **Zscharnack.**

Lobstein, Paul (1850—1922), evg. Theologe, * in Epinal, 1876 Privatdozent, 1877 ao., 1884 ord. Prof. der Systematischen Theologie in Straßburg. Vertreter der Ritschlschen Schule (¶ Ritschlianer).

Vf. u. a.: Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen, 1877; Petrus Ramus als Theologe, 1878; La notion de la préexistence du Fils de Dieu, 1883; La doctrine de la sainte cène, 1889; Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi, 1896⁴; Einleitung in die evg. Dogmatik, 1897; Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu, 1907; La connaissance religieuse d'après Calvin, 1909; Calvin und Montaigne, 1909. — Ueber L. vgl. Paul Lobstein. Esquisse Biographique, hrsg. von Elisabeth Lobstein-Kopp. **Fr. Traub.**

Lobwasser, Ambrosius (1515—85), evg. Theologe, * zu Schneeberg im sächs. Erzgebirge, 1550/51 Hofmeister in Frankreich, 1563—80 Professor der Rechte in Königsberg i. Pr. Um die Melodien des Marot-Bezaschen Psalters (¶ Gesangbuch: I, 1c; ¶ Kirchenlied: I, 5a) seinen deutschen Glaubensgenossen zugänglich zu machen, gab er, ein treuer Lutheraner, in strengstem Anschluß an den Text jenes reformierten Psalters eine Uebersetzung desselben heraus. Sie wurde 1565 dem Herzog ¶ Albrecht von Preußen für dessen Privaterbauung überreicht. Oeffentlich erschien sie mit Noten 1573 in Leipzig. Trotz seiner großen, heftig kritisierten sprachlichen Mängel, ungeachtet mehrfacher Versuche, ihn zu verdrängen, blieb der L.sche Psalter für die deutschen Reformierten bis Ende des 18. Jhd.s in ausschließlicher Geltung, erlebte mehr als 60 Auflagen, ja wurde mehrfach übersetzt und musikalisch bearbeitet. 1578/79 gab L. auch aus dem Lateinischen übersetzte Hymni Patrum heraus, von denen einzelne Aufnahme in die Gesangbücher gefunden haben.

RE³ XI, S. 568 ff; — E. E. Koch II, S. 394 ff. **Glaue.**

Locum, Zisterzienserkloster in Hannover, gegründet 1163, jetzige Kirche 1240—75 gebaut; Hauptblütezeit bis 1350. Im 16. Jhd. ist L. Hort des Katholizismus im luth. Niedersachsen; seit 1592 reformatorischen Einflüssen zugänglich, besteht es seit Abt Strackes Zeit als evg. Kloster fort, seine Selbständigkeit auf Grund landesherrlicher Reversalien auch nach 1803 bewahrend, in der Aufnahme von Kandidaten der Theologie (Hospites) zu deren Ausbildung seine Aufgabe findend. Abt ¶ Molanus pflegte ein lutherisches Mönchtum seit 1677. Salfeld entwickelte (1820) das Hospiz zum Predigerseminar unter Leitung eines Studiendirektors. Seit 1876 (Abt ¶ Uhlhorn) leitet die Vermögensverwaltung ein Kurator; seit 1924 ist L. als landeskirchliches Institut anerkannt. — Im romanischen Laienrefektorium Gemälde Ed. v. ¶ Gebhardts, im gotischen Mönchsrefektorium große Bibliothek (daneben noch Kapitelsaal und drei Kreuzgänge aus dem 13. Jhd. erhalten).

Zum Jubiläum des Klosters L., 1913 (darin Fr. Schultzen: Geschichte des Klosters); — U. Hölscher: Kloster L., 1913 (Bau- und Kunstgeschichte). **Schultzen.**

Lochner, Stephan († 1451), * in Meersburg am Bodensee, seit etwa 1430 in Köln, stellt den Gipfel der kölnischen Malerei des späteren Mittelalters dar. Als Meister des Kölner Dombildes (Anbetung, hl. Gereon, hl. Ursula) genießt er schon seit Jahrhunderten hohen Ruhm. Seine „Madonna im Rosenhag" steht uns vielleicht noch näher. Weitere Werke werden noch bewahrt in Köln (Verkündigung, zweiteilig), Darmstadt (Darstellung im Tempel) u. a. Ein wesentliches Merkmal seiner Bilder ist die Symmetrie des Aufbaus, sowie der liebliche Adel besonders in den Frauen- und Kinderköpfen. Die milde Süße seiner Madonna ist fast sprichwörtlich, in bezug auf die in seinen Engelkindern zutage tretende Empfindungszartheit hat er wenige seinesgleichen. Der Umfang seiner Möglichkeiten scheint, auch wenn man die geringe Zahl der noch erhaltenen Werke in Anschlag bringt, nicht eben groß zu sein; das gleiche gilt auch sonst für die Malerei der Kölner Maler. — ¶ Malerei und Plastik: II A. **Beyer.**

Lock, Walter, englischer Theologe, * 1846 in Dorchester, 1895—1919 Professor der biblischen Exegese in St. Andrews, 1919—27 Professor der Theologie in Oxford, seitdem im Ruhestand.

Vf. u. a.: Kommentar zu den Pastoralbriefen (im International Critical Commentary), 1924. — L. ist Hauptherausgeber der Westminster Commentaries on the Revised Version; Mitarbeiter an DB. **Michaelis.**

Locke, John (1632—1704), englischer Philosoph, * zu Wrington (Grafschaft Somerset). L. lebte meist ohne Amt seinen wissenschaftlichen und literarischen Neigungen. Nachdem er unter den Stuarts vorübergehend infolge seiner Verbindung mit dem Grafen Shaftesbury (1672/73 Großkanzler von England) in einer staatlichen (Sekretariats-) Stellung tätig gewesen war und dann, zum Teil aus politischen Gründen, lange Jahre im Ausland (1675—79 in Frankreich, 1683—89 in Holland) verbracht hatte, übernahm er nach der von ihm begrüßten Thronbesteigung Wilhelms von Oranien (¶ England, 3c) ein Amt im Kolonialministerium, um dann seit 1700 auf der Besitzung seines Freundes Masham in Oates bei London zu leben. Als Politiker und Kirchenpolitiker, wie als Philosoph und Pädagoge ist L. teils Schöpfer, teils Träger spezifischer Gedanken der englischen Aufklärung (¶ England, 4; ¶ Aufklärung, I. 3. 4; ¶ Philosophie: II A; ¶ Deismus: III, 2). Während er seine früheren schriftstellerischen Arbeiten meist ungedruckt gelassen hatte, trat er 1689—90 in die eigentlich literarische Periode seines Lebens ein, indem er in diesen Jahren mit den ersten „Toleranzbriefen" und den Treatises of Government sein politisches und kirchenpolitisches Glaubensbekenntnis und mit dem Essay concerning human Understanding sein vielumstrittenes, für die Aufklärungsphilosophie (auch die deutsche; Chr. ¶ Wolff, S. J. ¶ Baumgarten u. a.) grundlegendes philosophisches Hauptwerk veröffentlichte. — Der Politiker L. vertrat in wachsendem Maße im Gegensatz zu dem absoluten Königtum der Stuarts und seinem kirchlichen Zwang die Ideen des Konstitutionalismus und der religiösen und kultischen Duldung (¶ Toleranz). Er bewegt sich dabei auf der Linie des den inneren Frieden Englands erstrebenden kirchenpolitischen Denkens der ¶ Latitudinarier und zeigt sich trotz seiner naturrechtlichen Erwägungen (¶ Naturrecht, ¶ Menschenrechte) in erster Linie durch die religiös-christlich motivierten Toleranzideen der Cromwellschen Revolutionsperiode bestimmt; daß Atheisten und andere staatsgefährliche Elemente von der Duldung ausgeschlossen bleiben, ist ihm selbstverständlich. — Der Erkenntnistheoretiker L. ist schon von ¶ Leibniz und ¶ Stillingfleet, seinen bekanntesten Gegnern, als radikal antiidealistischer Sensualist beurteilt worden und hat tatsächlich vor allem innerhalb der französischen Aufklärung in dieser Richtung gewirkt (¶ Erkenntnistheorie, 2). In der Tat leitet L. alle Erkenntnis aus der Empirie ab, widerlegt im 1. Buch seines Essay die Theorie des consensus omnium hinsichtlich der religiösen (gegen ¶ Herbert von Cherbury), ethischen, rechtlichen usw. Grundanschauungen, verwirft die darauf begründete Annahme „angeborener Ideen" und tritt in scharfen Gegensatz zu rationalisierender Scholastik und metaphysischer Spekulation jedweder Art. Aber er bleibt schon in seiner grundlegenden Darlegung der natürlich-psychologisch ableitbaren Entstehung aller Erkenntnis, wie besonders im 4. Buch

des Essay, das auch auf die Fragen der Ethik und auf theologische Fragen eingeht, von einem ausgesprochenen Sensualismus weit entfernt. Er kennt als Erkenntnisquellen neben dem die Außenwelt wahrnehmenden „äußeren Sinn" (Sensation) den die Tätigkeit unseres Geistes beobachtenden „inneren Sinn" (Reflexion) und schreibt die höchste Gewißheit nicht dem „sensitiven" Wissen, auch nicht dem „demonstrativen" Wissen, sondern der „intuitiven" Erkenntnis zu, welche „die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen unmittelbar durch sie selbst wahrnimmt" (z. B. Wissen des Menschen von sich selbst). Er hat daher z. B. seinen Gottesbeweis (IV, 10) nicht auf unser sensitives Wissen gegründet, sondern von der menschlichen Denkkraft aus auf die „notwendige Existenz eines ewigen Geistes" geschlossen. — In scharfem Gegensatz zu dem Radikalismus, in den die französische sensualistische Aufklärung mündet, steht L. auch als Ethiker, der trotz Ablehnung angeborener sittlicher Ideen feste und strenge sittliche Grundsätze auf der Grundlage des ¶ Eudämonismus (: 1, Sp. 401 f), nicht ohne starke Nachwirkung der christlichen Tradition, zu „demonstrieren" unternimmt, und ebenso als Religionsphilosoph. Das durch ihn eingebürgerte System des „rationalen Supernaturalismus" (¶ Deismus: III, 2 b), das bei aller rationaler Kritik Offenbarung und Wunder nicht leugnet, äußert sich schon im 4. Buch seines Essay und führt in seiner Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures (1695) und in seiner Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul etc. (1705—07) zu einer innerlichen Bejahung des biblischen Christentums, das er freilich nach Art seiner holländischen Freunde ¶ Limborch, ¶ Clericus u. a. und englischer latitudinaristischer Theologen wie ¶ Bury scharf gegen die folgende Dogmenentwicklung abgrenzt (¶ Deismus: III, 2 d, Sp. 1814 f). — Starke geschichtliche Nachwirkung hat auch der Pädagoge L. erzielt (Some Thoughts concerning Education, 1693). Seine kinderpsychologischen Darlegungen, seine Forderung humanerer Jugenderziehung, seine Betonung der Charakterbildung und der Selbsttätigkeit im Gegensatz zum bloßen Unterrichten u. dgl. stellen ihn zu den Gründern neuzeitlicher Pädagogik, und ohne L.s Erziehungsgedanken ist auch ¶ Rousseaus Émile kaum zu denken.

L.s Works, 3 Bde. 1714, 10 Bde. 1824[12]; — Kritische Ausgabe des Essay mit Anmerkungen von A. C. Fraser, Oxford 1894; — Für den Briefwechsel vgl. die Nachweisungen bei H. Dillon: Notes sur la Correspondance de J. L., 1908, S. 7 ff (dazu L. Zscharnack ZKG 34, 1913, S. 125 ff); — Deutsche Uebersetzungen des „Versuchs über den menschlichen Verstand" von Karl Winckler, 1911—13, der Reasonableness von Dems. mit Einleitung von L. Zscharnack, 1914. — Ueber L. vgl. die englischen Biographien von Lord King, 1829 u. ö.; H. R. Fox Bourne, 1876; A. C. Fraser, 1890, und die deutsche von Ed. Fechtner, 1898. — Zum System vgl. außer den Darstellungen des ¶ Deismus (: III), sowie den Geschichten der neuzeitlichen ¶ Philosophie, ¶ Ethik und ¶ Pädagogik Th. Bastide: L., ses théories politiques, 1907; — Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, S. 699 ff; — E. v. Brockdorff: Die englische Aufklärungsphilosophie, 1924, S. 53 ff; — Alois Riehl: Der philosophische Kritizismus I, 1908[2], S. 19 ff; — Rob. Reininger: L., Berkeley, Hume, 1922; — Ernst Crous: Die religionsphilosophischen Lehren L.s, 1910; — S. G. Hefelbower: The Relation of J. L. to English Deism, 1918; — E. v. Sallwürk in EHP V, 1906[2], S. 652 ff. — Weiteres in Ue III, 1924[12], S. 351 ff; — RGG[1] III, Sp. 2342 ff. **Zscharnack.**

van Lodenstein, Jodocus (1620—77), niederländischer Theologe, für dessen religiöse Einstellung der Einfluß des ¶ Voetius (Studium in Utrecht), weniger der des ¶ Coccejus (Studium in Franeker) entscheidend wurde. 1644 Prediger in Soetermeer bei Delft, 1650 in Sluys, 1653 in Utrecht. L. war der gewaltigste Bußprediger seiner Heimat, der durch seine eigene asketische Lebensgestaltung tiefen Eindruck machte. Sein Ideal war die zweite Reformation der Calvinischen Kirche. Obwohl er die Separation ablehnte, haben manche seiner Anhänger auf Grund seiner Ideen (Kritik an der kirchlichen Verwaltung der Sakramente und an der Lehre von der Unvollkommenheit der Gläubigen) diesen Schritt vollzogen (Einfluß auf ¶ Labadie). — ¶ Pietismus.

RE[3] XI, S. 572 ff; — Verzeichnis seiner Schriften bei van der Aa: Biogr. Woordenboek XIII, S. 167 ff (die beste Zusammenfassung seiner Anschauungen in: Beschouwinge van Zion, 1674—76). — Vgl. P. Jzn Proost: J. v. L., 1880; — W. Goeters: Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur Labadistischen Krisis 1670, 1911. **Leube.**

Löber, Friedrich Wilhelm (1757—1823), evg. Kirchenliederdichter, * zu Regensburg, seit 1778 Hohenlohe-Neuensteinscher Archivar zu Ohrdruf in Thüringen, seit 1784 Kanzleirat, später Hofrat. Von seinen zumeist umgeänderten Liedern ist heute noch vielfach in Gesangbüchern zu finden „Ich schäme mich des Heilands nicht", seltener das Charfreitagslied „O Golgatha, zu deinen Höhen."

E. E. Koch VI, S. 226 ff. **Paul.**

Lodge, Sir Oliver, * 1851 in Penkhull, 1881 bis 1900 Professor der Physik an der Universität Liverpool, 1900—19 Prinzipal der Universität Birmingham. Ausgezeichneter Physiker, mit starkem Interesse an Telepathie und Spiritismus wie an christlicher Theologie. Seine theologischen Gesichtspunkte, nur leicht auf Fachstudium begründet, sind sehr liberaler Art; er ist überzeugter und wirksamer Verteidiger des Glaubens an persönliche Unsterblichkeit.

Vf. u. a.: The Substance of Faith, 1907; Man and the Universe, 1908; Reason and Belief, 1910; Parent and Child, a treatise of the moral and religious education of children, 1910; Raymond, or Life and Death, 1916. **Mackintosh.**

Lods, Adolphe, evg. Theologe, * 1867 in Courbevoie (Seine), 1891—1906 Prof. für AT an der theologischen, seit 1906 an der philosophischen Fakultät der Universität Paris, seit 1924 gleichzeitig an der Ecole pratique des Hautes Etudes für Religionsgeschichte. Vorsitzender der Société Biblique protestante de Paris.

Vf. u. a.: L'Ecclésiaste et la philosophie grecque, 1890; Le livre d'Hénoch, 1892; L'évangile et l'apocalypse de Pierre, 1893; La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite, 1906; Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIme siècle, 1924. **Baumgartner.**

Löber, Richard (1828—1907), evg. Theologe, * zu Kahla, als Knabe Schüler C. F. W. ¶ Walthers, als Erlanger Student Schüler J. Chr. K. v. ¶ Hofmanns, eng befreundet mit Fr. H. R. ¶ Frank und M. ¶ Frommel, Pfarrer im Altenburgischen, 1874—98 Hofprediger in Dresden, zugleich Mitglied des dortigen Konsistoriums, ein konfessioneller Lutheraner von starkem philosophischem Interesse und religiöser Wärme, durch die namentlich sein Buch „Das innere Leben" (1867, 1900[3]) ihm Freunde erwarb.

Vf. außerdem u. a.: Die Lehre vom Gebet, (1860) 1861[2]; Alte Wahrheit in neuer Gestalt I, 1874; II, 1881; Gottesgedanken (Predigten, anonym), 1885. — Ueber L. vgl. Georg Löber: R. L., 1908. **Mulert.**

Loeffler, Josias Friedrich Christian (1752—1816), evg. Theologe, * in Saalfeld, studierte in Halle bei ¶ Semler und ¶ Nösselt, 1782 Professor in Frankfurt a. O., 1788 Generalsuperintendent und Oberkonsistorialrat in Gotha. Entschiedener Rationalist (¶ Rationalismus: II). Uebersetzte ¶ Souverains Le Platonisme dévoilé (1781, 1792²), erklärte den Glauben an eine unmittelbare Offenbarung für entbehrlich, kritisierte die kirchliche Trinitäts- und Genugtuungslehre. Die Trinitätslehre führte er, Souverain folgend, auf den Platonismus der Kirchenväter zurück. Von der Genugtuungslehre zeigte er, daß sie an die von der Predigt Jesu verschiedene Paulinische Lehre anknüpfe, sich aber auch auf diese nicht berufen könne. Sehr geschätzt waren seine praktisch eingestellten Predigten.

Kleine Schriften, 3 Bde., 1817 (Sammlung seiner wichtigsten Aufsätze, enthalten auch eine Lebensbeschreibung); Predigtsammlungen. — Gab 1803—16 das Magazin für Prediger heraus. — Vgl. ADB 19, S. 106 f; — Gustav Frank: Geschichte der protestantischen Theologie III, 1875, S. 366 f; — Walther Glawe: Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie, 1912, S. 212 ff. **Heinrich Hoffmann.**

Löhe, Wilhelm (1808—72), evg. Theologe, * in Fürth, seit 1837 Pfarrer in Neuendettelsau. L.s Herzschlag war die Liebe zur lutherischen Kirche in ihrer antiunionistischen Klarheit und in ihrer ökumenischen Weite (¶ Luthertum: II). Die Fürsorge für die ausgewanderten Lutheraner Amerikas (seit 1841) führte zur Entstehung der Neuendettelsauer Missionsanstalt (1846). Die Dissonanz zwischen dem apostolischen Ideal der Kirche und dem Landeskirchentum führte L. zu schweren, für die lutherische Bestimmtheit der bayerischen Landeskirche fruchtbaren Auseinandersetzungen mit der Kirchenbehörde (1848 bis 1852). 1854 erfolgte die Gründung seiner Diakonissenanstalt. L. war gelehrter Kenner und priesterlicher Pfleger der Liturgie und des Gebetsschatzes der Kirche, bedeutender Prediger, charismatisch begabter Seelsorger. Fruchtbar als Schriftsteller auf allen Gebieten der praktischen Theologie, ist L. insbesondere mit seiner fein geprägten Sprache der Klassiker der Diakonie, in der er selbständig neben Th. ¶ Fliedner steht (¶ Diakonie, 2 g). L.s kirchliche Gedanken vertritt insbesondere die Gesellschaft für Innere und Aeußere Mission im Sinne der lutherischen Kirche (seit 1849). — ¶ Neuendettelsau.

Joh. Deinzer: W. L.s Leben, 3 Bde., (1873—92) 1901²; — H. Weber: Lebensläufe aus Franken, 1919, S. 297 ff (mit Schriften L.s); — H. Kressel: W. L. als Prediger, 1929; — RE³ XI, S. 576 ff; XXIV, S. 20. **Lauerer.**

Löhr, Max, evg. Theologe, * 30. April 1864 in Stettin, 1889 Domhilfsprediger in Berlin, 1890 Privatdozent für AT in Königsberg, 1892 ao. Prof. in Breslau, 1909 ord. Prof. in Königsberg, seit 1929 im Ruhestand. L. vertritt eine historisch-kritische Richtung ohne Bindung an irgendeine wissenschaftliche Gruppe. Seine jüngsten Arbeiten bekämpfen die ¶ Wellhausen'sche Theorie.

Vf. u. a.: Die Klagelieder des Jeremias, 1891; Kommentar zu den Klageliedern des Jeremias, (1893) 1906²; Kommentar zu den Büchern Samuelis, 1898; Geschichte des Volkes Israel, 1900; Untersuchungen zum Buche Amos, 1901; Der vulgärarabische Dialekt von Jerusalem, 1905; Sozialismus und Individualismus im AT, 1906; Alttest. Religionsgeschichte (Göschen), (1906) 1919²; Volksleben im Lande der Bibel, (1907) 1918²; Das Weib in Jahvereligion und -Kult, 1909; Israels Kulturentwicklung, 1910; Psalmenstudien, 1922; Untersuchungen zum Hexateuchproblem I—III, 1924—26; Das Räucheropfer im AT, 1927. **Gunkel.**

v. Loën, Johann Michael (1694—1776), Schriftsteller und Politiker, Großoheim Goethes, * in Frankfurt a. M., Jurist in Wetzlar, machte zahlreiche Reisen in Deutschland, Holland, Frankreich, Italien, England, seit 1753 Regierungspräsident in Lingen. L. verkörpert den Uebergang von der Mystiker-Generation der ¶ Fénelon, ¶ Poiret, G. ¶ Arnold u. a. zur Goethe-Generation, an die L.s Lebensführung, seine vielseitigen Interessen und seine Umwelt erinnern. Seine von Chr. ¶ Thomasius beeinflußten Vorschläge zur Toleranz und zur Schaffung einer Einheitskirche auf Grund des „natürlichen Christentums Christi" riefen 1750 weithin einen Sturm der Entrüstung hervor. Sonst in seiner Zeit gepriesen als freimütiger Charakter, als Menschenkenner (Psychologe), Sittenschilderer, gewandter Stilist; später vergessen; nur Goethe gedenkt seiner in „Dichtung und Wahrheit" (Teil I, Buch 2).

Vf. u. a.: Ges. kleine Schriften, 4 Teile, 1749—52; Die einzig wahre Religion (Friedrich d. Gr. gewidmet), 1750; Ges. kleine Schriften von Kirchen- und Religionssachen, 1751; Roman: Der redliche Mann am Hofe oder der Graf von Rivera, 1740. — Vgl. ADB 19, S. 86 f; — RE³ XI, S. 586 ff; — W. Bender: M. v. L. und die staatskirchlichen Reformprojekte der Aufklärungszeit, o. J.; — L. Zscharnack: RGG¹ III, Sp. 2348 f; — S. Sieber: J. M. von L., 1922; — M. Wieser: Der sentimentale Mensch, 1924; — Egon Cohn: Gesellschaftsideale und Gesellschaftsroman des 17. Jhd.s, 1921; — E. Seeberg: Gottfried Arnold, 1923, S. 537 ff; — E. Mentzel: Goethe-Handbuch II, 1917, S. 472 ff. **Wieser.**

Löner, Kaspar (1493—1546), * zu Markt-Erlbach in Franken, studierte in Erfurt und wohl auch in Wittenberg, wirkte wohl schon als Pfarrvikar und Frühmesser in Nesselbach in der Stille in reformatorischem Geiste, ungescheut aber erst als Pfarrvikar an der St. Michaelskirche in Hof (seit 1524). 1525 ausgewiesen, predigte er, nach kurzem Studienaufenthalte in Wittenberg, in Oelsnitz, durfte aber 1527/28 nach Hof zurückkehren, wo er, von seinem Diakon Nikolaus ¶ Medler unterstützt, eine großartige reformatorische Wirksamkeit entfaltete. 1531 wurde er wegen allzu heftiger Angriffe auf die Papstkirche wieder vertrieben und folgte einem Rufe als Pfarrer nach Oelsnitz. Seit Ostern 1542 wirkte er — wieder mit Medler vereint — als Domprediger in Naumburg, seit Januar 1544 noch zwei Jahre als Superintendent in Nördlingen. Seiner Hofer wie seiner Nördlinger Gemeinde hat er je eine Gottesdienstordnung, ein Gesangbuch und einen Katechismus geschenkt. Die bisher ihm zugeschriebenen Gesangbuchslieder hat ¶ Albrecht von Preußen gedichtet.

RE³ XI, S. 589 ff; — Enders: Luthers Briefwechsel IX, 1903, S. 24 f; — ThStKr 1904, S. 71 f. 81 f; — Friedr. Spitta: Herzog Albrecht von Preußen als geistlicher Liederdichter, 1908. **O. Clemen.**

Loening, Edgar (1843—1919), Kirchenrechtslehrer, * zu Paris, Professor in Straßburg, Dorpat, Rostock, seit 1886 in Halle.

Vf. u. a.: Geschichte des deutschen Kirchenrechts, 1878; Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, 1888. — Gab (mit Conrad, Elster und Lexis) das Handwörterbuch der Staatswissenschaften heraus (zuerst 1890 ff). **Mulert.**

Löns, Hermann (1866—1914), Dichter, * in Kulm an der Weichsel, nach Art und Neigung Niedersachse, Student der Naturwissenschaften, Jäger, Redakteur, freier Schriftsteller, fiel nach einem in jeder Hinsicht äußerst bewegten und wechselvollen Leben als Kriegsfreiwilliger zu Beginn des Weltkriegs. Sein Wesen und Charakter, viel umstritten, ist am überzeugendsten dargestellt und gedeutet von seinem

Freunde Knottnerus-Meyer (s. Lit.). L. lebte in ständiger Hochspannung, in Rausch, Unruhe und Sehnsucht, von einem inneren Müssen oft wie von Dämonen getrieben, war überaus sensitiv und kompliziert, sich selbst und anderen ein Rätsel, vielfach rücksichtslos, barsch, kämpferisch, litt unter krisenhaften Zuständen und Eruptionen, nicht ohne Zusammenhang mit dem Alkohol. Die stärkste Bestimmtheit empfing L. von der Liebe zu der Welt der Sinne (Natur) und insbesondere zum Weibe (drei Ehen und zahlreiche Liebeserlebnisse, zwischen denen allerdings Perioden der Frauenverachtung liegen). Hierin liegt Größe und Grenze seiner Dichtungen, die letztlich alle aus solcher Liebe stammen und von ihr zeugen. L. hat die Heide dichterisch entdeckt und volkstümlich gemacht („Mein braunes Buch"; noch naturnäher: „Einsame Heidfahrt" und auch „Das Tal der Lieder") und die Tiere der Heide, sowie die Jagd mit einer Kunst geschildert, der unsere Literatur nichts Aehnliches an die Seite zu stellen hat („Mein grünes Buch", „Mümmelmann"). Die Lieder von L., in denen Natur- und Liebeserleben eins wird, sprachen wie wenige zum Volk und werden in vielen Vertonungen gesungen („Mein goldenes Buch", „Der kleine Rosengarten"; vgl. auch die Lyrik seiner Frühzeit: „Junglaub"). Im „Wehrwolf" gab L. eine Bauernchronik aus dem Dreißigjährigen Krieg in kräftig-knorrigem Stil, in dem Roman „Das zweite Gesicht" ein Selbstbekenntnis seines Künstlertums, wobei man jedoch nicht in allen Zügen des mit jener unheimlichen Fähigkeit begabten Malers Hagenrieder den Dichter suchen darf. Köstliche antispießbürgerliche Satire bieten „Ulenspiegels und Fritz von der Leines ausgewählte Lieder" und auch „Frau Döllmer". L. ist unreligiös; er kennt nichts anderes als das Diesseits und hat seine Weltauffassung ohne jegliche Jenseitsbeziehung konsequent durchgeführt, zumeist auch ohne Sehnsucht und Wehmut: „Ich habe ihn lange vergessen, den alten Kindertraum. Mir klingen nicht die Glocken, mir strahlt kein Tannenbaum."

Die beste Zusammenstellung dessen, was von den L.schen Werken (außer den Romanen) von bleibendem Wert ist, bringt die 6bändige „L.-Kassette" des Verlags Friedrich Gersbach, Bad Pyrmont, 1926. In ihr ist auch ein L.-Gedenkbuch enthalten, dessen zum Teil gar zu begeisterte Aeußerungen man mit einer gewissen Vorsicht entgegennehmen muß. Ueber L. vgl. neuestens: „Der unbekannte L.", Gespräche und Erinnerungen hrsg. von Knottnerus-Meyer, 1928. **Knevels.**

Loesche, Georg, evg. Theologe, * 22. August 1855 in Berlin, 1880 Vikar der deutschen Gemeinde in Florenz, 1885 Privatdozent in Berlin, 1887 ao. Prof., 1889 ord. Prof. der Kirchengeschichte in Wien, seit 1915 im Ruhestand.

Vf. u. a.: Lutherlieder, (1883) 1917[3]; Florenzer Predigten, 1884; Celsus und die neuplatonischen Polemiker, 1884; E. M. Arndt, 1884; J. A. Comenius, 1889; Analecta Lutherana et Melanchthoniana, 1892; Joh. Mathesius, 2 Bde., 1895; Joh. Mathesius, Ausgewählte Werke, 4 Bde., 1896—1904 (Bd. 3 1906[2], Bd. 1 1908[2]); Geschichte des Protestantismus in Oesterreich, (1902) 1921[3]; Die evg. Fürstinnen im Hause Habsburg, 1904; Gustav Frank, 1905; Monumenta Austriae evangelica, (1904) 1909[3]; Luther, Melanchthon und Calvin in Oesterreich-Ungarn, 1909; Abriß der Geschichte des Protestantismus in Oesterreich-Ungarn, 1910; Von der Duldung zur Gleichberechtigung. Archivalische Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in Oesterreich 1781—1861, 1911; Zur Gegenreformation in Schlesien, 1915; Deutsch-evg. Kultur in Oesterreich-Ungarn, 1915; Inneres Leben der österreichischen Toleranzkirche, 1915; Ein Exulantenstammbuch, 1916; Maria Theresias letzte Maßnahmen gegen die „Ketzer", 1916; Ein Höllenbrief Luthers, 1917; Die böhmischen Exulanten in Sachsen, 1923. — Gibt seit 1889 das Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich heraus. **Brecht.**

Löscher, Valentin Ernst (1673—1749), der letzte bedeutende Vertreter der lutherischen ¶ Orthodoxie in Deutschland, * in Sondershausen, studierte in Wittenberg hauptsächlich alte Sprachen, Philosophie und Geschichte, 1694 in Jena, wo durch den Einfluß von ¶ Baier und ¶ Sagittarius sein theologisches Interesse geweckt wurde. 1698 wurde er Superintendent in Jüterbog, 1701 in Delitzsch, 1707 Professor in Wittenberg, seit 1709 Superintendent in Dresden, zugleich Mitglied des Oberkonsistoriums. Sein theologisches Denken, das innerhalb seiner überlegenen Allgemeinbildung sich erst allmählich bewußt wird, ist charakterisiert durch seinen Gegensatz zum Pietismus (sein Gegner Joachim ¶ Lange) und durch stark kirchliche Tendenz. Sein Interesse gilt der Hebung des kirchlichen Amtes und der Förderung kirchlichen Lebens durch zahlreiche Reformen (oft unter ¶ Speners Vorbild): Katechismusexamina, Bibelstunden, Visitationen, Hausbesuche, Armenpflege durch Diakonen. In seinem Kampf gegen den Pietismus verfolgt er die Taktik, Speners Einfluß nicht dem typischen Pietismus zuzurechnen; als einseitiger Anhänger des nachlutherischen Bekenntnisses ist er ein Gegner der 1703 schwebenden Unionsbestrebungen und zeigt zugleich entschiedene Stellungnahme gegen die kath. Kirche, sowie gegen den Indifferentismus der Chr. ¶ Wolff'schen Schule. Als Liederdichter in streng kirchlichem Sinne beachtsam („O König, dessen Majestät"; „An Gott will ich gedenken" u. a.).

Vf. u. a.: Edle Andachtsfrüchte, 1702; Ausführliche Historia motuum zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformierten, 1707—08, 1724; Praenotiones Theologicae contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus, 1708; Vollständiger Thimotheus Verinus, 1718—22 (sein antipietistisches Hauptwerk); Vollständige Reformationsakta und Dokumenta, 1720 bis 1729; Stromateus, 1724; Quo ruitis?, 1735 (gegen Wolff). — L. ist der Gründer der ersten deutschen theologischen Zeitschrift: Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, seit 1701 (bis 1751, 31. Bd.; vgl. Karl Benrath in: DE 1912, S. 353 ff; RE[3] XXIV, S. 662 f). — Ueber L. vgl. RE[3] XI, S. 593 ff; — Franz Blanckmeister: Der Prophet von Kursachsen, V. E. L., 1920; — Ders.: V. E. L., Geistliche Lieder, 1909; — Hermann Schüttoff: L.s geistliche Lieder, auf Grund der Quellen untersucht und beurteilt, 1912. **Langner.**

Loetscher, Frederick William, amerikanischer Kirchenhistoriker, * 15. Mai 1875, studierte auf der Universität Princeton im Staate New Jersey, auch auf dem Princeton Theological Seminary, sowie in Berlin und Straßburg, seit 1913 Professor der Kirchengeschichte am Princeton Seminary.

L. ist Herausgeber des Journal of the Presbyterian Historical Society, seit 1918 auch der Papers of the American Society of Church History. — Vf. ferner Aufsätze, besonders in Princeton Theological Review, sowie Schwenckfeld's Participation in the Eucharistic Controversy of the Sixteenth Century, 1906. **Rockwell.**

Löw, Immanuel, * 1854 in Szeged (Ungarn) als Sohn des Rabbiners Leopold L., dessen gesammelte Schriften er herausgab (5 Bde., 1889—1900), seit 1878 Nachfolger seines Vaters. Er ist der beste Kenner der in Bibel und Talmud vorkommenden Realien.

Zusammenfassende Werke sind: Aramäische Pflanzennamen, 1881; Die Flora der Juden I—IV, 1924—30. **Elbogen.**

Loewe, Karl (1796—1869), Komponist, * in Löbejün bei Halle. Chorsänger in Köthen, als Hallescher Gymnasiast (Frankesche Stiftungen) Schüler

von Türk, als Stipendiat König Jerômes unter Einfluß von Reichardt, schrieb L. als stud. theol. 1817 in Halle seine ersten begnadeten Balladen. 1820 siedelte er als Musiklehrer nach Stettin über, leitete die pommerschen Musikfeste, reiste als Interpret seiner Balladen und Lieder, trat 1857 von seinen Dirigentenstellungen zurück und siedelte 1866 nach Kiel über. Ueber dem Balladenmeister ist der Oratorienkomponist allzusehr in den Schatten getreten, der neben Spohr u. Fr. Schneider stattlich die Lücke zwischen ¶ Haydn und ¶ Mendelssohn schließt. Auf die etwas jugendlich-romantisch überspannte „Zerstörung Jerusalems“ (1829) folgten acht Werke (Texte von L. Giesebrecht): „Die eherne Schlange“ und „Die Apostel zu Philippi“ eilen als a cappella-Männerchöre ¶ Wagners „Liebesmahl der Apostel voraus“; bedeutender gerieten „Die Siebenschläfer“ (1833); über einen „Palestrina“ u. a. stieg die Kurve zum „Sühneopfer des neuen Bundes“ (1847, Text von W. Telschow); Krönung wurde der „Hiob“ von 1848 als eine zwar nicht orthodoxe, aber doch stark religiöse „Theodizee wider die Märzrevolution“ — alles freilich in gewollter Volkstümlichkeit, und so bei romantischem Bestreben stilistisch etwas buntscheckig geraten.

L.s Ausgabe seiner Balladen in 17 Bden. von Runze, 1899/1903, Auswahl in 4 Bden. von Benda und 2 Bde. von Friedländer; — Karl Anton: Beiträge zur Biographie C. L.s, 1912; — L. Hirschberg: L.s Geistliche Gesänge, 1905. H. J. Moser.

Löwen (Louvain), Universität, auf die Bitte des Herzogs Johann IV von Brabant durch Bulle des Papstes Martin V vom 9. Dez. 1425 errichtet, zunächst mit drei Fakultäten: medizinische, juristische und Artistenfakultät; 1432 fügte Papst Eugen IV die theologische Fakultät hinzu. Die Glanzzeit der Universität begann mit dem ¶ Humanismus und der Regierung ¶ Karls V. Besonders ¶ Erasmus (seit 1517) ragt hervor, der am Collège du Lys weilte; er rief das berühmte Collegium trilingue (für Latein, Griechisch, Hebräisch) ins Leben, das für zwei Jahrhunderte eine Pflanzschule für die bedeutendsten Gelehrten wurde. Die theologische Fakultät trat in der niederländischen Gegenreformation (¶ Niederlande) durch ihren scharfen Kampf gegen Luther und Luthertum hervor. Als eine der ersten Universitäten (neben ¶ Köln) verdammte L. schon 1519 Luthers Lehre als ketzerisch und verbrannte 1520 seine Schriften (vgl. Jak. ¶ Latomus); 1520 wurden hier durch den Drucker Maertens die „Censurae“ von L. und Köln gegen Luthers Aufstellungen gedruckt. Auch Erasmus wurde durch ¶ Aleander als Kirchenfeind gebrandmarkt und verließ 1521 L. Während der Religionskriege des 16. Jhd.s setzte die theologische Fakultät, deren bedeutendste Lehrer der spätere Papst ¶ Hadrian VI, Ruardus Tapper (seit 1525 Kanzler der Universität; † 1559), Jodositalkus Ravesteyn († 1570) u. a. waren, in Wort und Schrift den erbitterten Kampf gegen Luthertum und Calvinismus fort. Fast ausnahmslos nahmen die L.er Theologen am ¶ Tridentinum teil. Ravesteyns Hauptwerk ist eine Defensio decretorum concilii Tridentini (1568). Doch darf daneben die an Augustin und dem Bibelstudium genährte Gegenbewegung nicht übersehen werden, die später im 17. Jhd. als ¶ Jansenismus weiter um sich griff (s. unten), aber durch ¶ Bajus und ¶ Hessels noch in das 16. Jhd. hineinragt (Bajanismus), von Ravesteyn u. a. heftigst bekämpft. Einig war man sich dagegen in der Fernhaltung der Jesuiten, an deren Scholastikat in L. 1570—76 ein ¶ Bellarmin gewirkt hat, von der Universität; sie setzten sich erst im Laufe des 17. Jhd.s durch.

Durch die Kriege des 16. Jhd.s fast zugrunde gerichtet, wurde die Universität unter Erzherzog Albert und unter Isabella (1598—1621) restauriert. Es folgte die Glanzperiode der juristischen Fakultät, die das von den Fürsten unternommene Werk der Kodifikation des Gewohnheitsrechtes förderte. In diese Zeit fällt auch die Wirksamkeit des weltberühmten Philologen Justus Lipsius, der 1579—90 in Leiden gelehrt hatte und, wieder katholisch geworden, 1592—1606 in L. wirkte, schriftstellerisch auch in die philosophische und theologische Debatte eingreifend (Manuductio ad stoicam philosophiam; De una religione u. a.). Während des 17., teilweise auch noch des 18. Jhd.s wurde die Universität durch die Streitigkeiten zwischen der kirchlichen Theologie und dem ¶ Jansenismus in zwei Lager gespalten; Cornelius ¶ Jansen hatte als Professor der Theologie in L. (seit 1630) seinen Augustinus (1640) veröffentlicht und dadurch die leidenschaftlichen Kämpfe hervorgerufen, die ein halbes Jahrhundert lang L. beunruhigten, bis sich die Jansenisten den Entscheidungen Roms unterwarfen. Im 18. Jhd. nach abermaliger Restauration der Universität durch das Herrscherhaus Oesterreichs, vor allem durch Maria Theresia (1740—80), verursachten die Reformen, die Kaiser ¶ Joseph II durchführen wollte, heftige Opposition der Universität gegen Febronianismus (¶ Febronius) und ¶ Josephinismus; auch diese Kämpfe mit nationalkirchlichen Ideen haben in L. bereits eine Vorgeschichte in dem Kampf gegen die Anschauungen van ¶ Espens, der Professor des kanonischen Rechts in L. war.

Unter der französischen Besatzung (seit 1792) wurde die Universität durch Erlaß des Direktoriums vom 25. Okt. 1797 aufgehoben und ihr Eigentum eingezogen unter dem Vorwand, die Universität entspreche in ihren Lehrmethoden nicht den republikanischen Grundsätzen. Die 1816 neuerrichtete Universität (ohne theologische Fakultät) bestand nur bis 1830. 1834 wurde sie, auf Grund der durch die belgische Verfassung (1831) gewährten Unterrichtsfreiheit (¶ Belgien, 1. 2 a), durch die belgischen Bischöfe neu eröffnet unter dem Namen Université catholique de Louvain und hat sich seitdem ständig weiterentwickelt. Unter dem derzeitigen Rektor, Monsignore Ladeuze (seit 1909), ist L. zur wichtigsten unter den vier belgischen Universitäten geworden (1927/28: 3557 Studenten). Zu ihrem Lehrkörper gehören bedeutende Forscher auf allen Wissensgebieten; auch in der theologischen Fakultät, wo sich im 19. Jhd. die ¶ Neuscholastik durchgesetzt hat, wird fleißig gearbeitet, wie die von L. ausgehenden Zeitschriften und Sammelwerke zeigen: Revue néo-scolastique de philosophie, seit 1893; Revue d'histoire ecclesiastique, 1900ff; Ephemerides theologicae Lovanienses, 1923ff; Corpus Scriptorum christianorum orientalium, 1903; Spicilegium sacrum Lovaniense, 1921; Commentarium iuris canonici, 1928; Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (von ¶ Baudrillart begonnen, 1928 wieder aufgenommen). Die Universitätsbibliothek, die bei der Belagerung L.s zu Beginn des Weltkrieges in Flammen aufgegangen war, und zu deren Wiederausstattung mit Büchern der Versailler Vertrag die deutsche Regierung verpflichtet hatte, ist inzwischen wieder errichtet worden.

KL² VIII, S. 86 ff, und RGG¹ III, Sp. 2350 ff (mit älterer Literatur); — L. van der Essen: Une institution d'enseignement supérieur sous l'ancien régime: L'Université de Louvain (1425—1797) (Collection „Lovanium“, Bruxelles 1921); — A. Verhaegen: Les cinquante dernières années de l'Uni-

versité de Louvain (1740—1797), Liège 1884; — V. Brants: La Faculté de droit de l'Université de Louvain à travers cinq siècles, Bruxelles, 2. Aufl., o. J.; — H. de Jongh: L'ancienne Faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432—1540), Louvain 1911; — L'Université de Louvain à travers cinq siècles, publié par L. van der Essen, u. a., Bruxelles 1927; — Annuaire général des Universités catholiques, Nimègue-Utrecht 1927. **van der Essen.**

v. Löwenstern, Matthäus Apelles (1594 bis 1648), evg. Kirchenliederdichter, * zu Polnisch-Neustadt (Oberschlesien) als Sohn eines Sattlers namens Löwe, durch die Gunst des Herzogs von Oels-Bernstadt 1625 Rentmeister und Musikdirektor in Bernstadt, 1626 Präses der fürstlichen Schule, 1631 fürstlicher Kammerdirektor, seit 1634 kaiserlicher Rat in Wien, geadelt, † als Staatsrat des Herzogs von Oels in Breslau. L. war als Musiker ein geschickter Vertreter des neuen italienischen Stils. Er dichtete auf rhythmisch bewegte antike Versmaße (alkäische und sapphische Strophe) seine noch heute in den Gesangbüchern enthaltenen Lieder „Nun preiset alle Gottes Barmherzigkeit", „Christe, du Beistand deiner Kreuzgemeine" u. a. und schuf zu manchen seiner Lieder auch eigene Weisen im gefälligen Ton des geistlichen Volksliedes (sogenannte „Apelleslieder"). — ¶ Kirchenlied: I, 3b; II, 4, Sp. 941.

E. E. Koch III², S. 57 ff. 249 ff; — ADB 19, S. 318; — H. Petrich: Unser geistliches Volkslied, 1924, S. 44 f; — W. Nelle: Unsere Kirchenliederdichter, 1905, S. 238 ff. **Lucken.**

Löwentraut, Alexander, evg. Pfarrer, * 1859 in Worbis (Eichsfeld), 1890 Hilfsprediger in Forst (Lausitz), 1891 in Spandau, 1892 Pfarrer in Reblin (Ostprignitz), seit 1897 in Eulo (Lausitz). Durch die Lektüre von J. B. ¶ Hirschers „Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart" wie durch ¶ Seltmanns Schrift „Zur Wiedervereinigung der getrennten Christen" zur Beschäftigung mit der Unionsfrage geführt, vertrat er seine eigenen Gedanken in einer beim Reformationsjubiläum 1917 veröffentlichten und von kath. Seite beifällig aufgenommenen Schrift „Eine heilige allgemeine Kirche, Eine Wiederaufnahme der Reunionsgedanken in ernster und großer Zeit usw." L. kommt auf Grund eines Vergleichs von Luthers Katechismus mit der römischen Lehre zur Feststellung einer weitgehenden Uebereinstimmung; er fordert die Union der evg. Kirche mit der römischen unter Beibehaltung der deutschen Bibel, des evg. Kirchenlieds, der deutschen Gottesdienstsprache, des Abendmahlskelches und der Priesterehe. Die Berliner Kirchenbehörde zwang L. durch Androhung von Disziplinarmaßnahmen zur Vernichtung des Buches sowie zur schriftlichen Zusicherung, diese Gedanken weder amtlich noch außeramtlich weiter zu vertreten.

Bf. u. a.: Sieben Geheimnisse der Predigtkunst, 1899; Eine einheitliche Weltanschauung!, 1916; Grab oder Urne?, 1927. — Hrsg.: Die altkirchlichen evg. Predigtperikopen, Akademische Vorträge von ¶ Steinmeyer, 1903. **Heiler.**

Lohman, Jonkheer Alexander Frederik de Savornin (1837—1924), holländischer evg. Jurist, Rechtsphilosoph und christlich-historischer Politiker. * zu Groningen, fing er seine Laufbahn an als Rechtsanwalt in seiner Vaterstadt, wurde 1862 Bezirksrichter in Appingedam, 1866 Richter im Haag, 1884 Professor an ¶ Kuypers Freier Universität, 1890 Minister des Innern, 1891 wieder Professor, zerfiel 1894 mit Kuyper und dankte 1896 ab. Seit 1879 war er mit nur kurzer Unterbrechung Mitglied der Zweiten Kammer. L. war Führer der Christlich-historischen Partei, Hauptredakteur des Tageblattes De Nederlander, das deren Ansichten verficht. Partei und Tageblatt sind begründet nach seinem Bruch mit Kuyper, dessen Person und Taktik besonders den aristokratischen Geist in L. verletzte. — ¶ Niederlande.

Bf. u. a.: Gezag en Vrijheid, 1874; De Staatsschool en de Roomsche Kerk, 1875; De school waaraan de natie gehecht is, 1876; Wat wil de antirevolutionaire Partij?, 1883; Over het hoogste gezag, 1884; Wat wil de rechterzijde?, 1886; De pacificatie, 1890; Aan dr. A. Kuyper. Een valsche leuze, 1894; De waarheid bovenal, 1899; Onze Constitutie (sein Hauptwerk), (1901) 1921³; Verzamelde Opstellen, uitg. door H. van Malsen, 3 Bde., 1921—22; Naar de Kerk of naar het Evangelie, 1924; Historisch-politieke bydragen, voor uitgave gereedgemaakt door H. van Malsen, 1927. **Broekmann.**

Lohmeyer, Ernst, evg. Theologe, * 8. Juli 1890 in Dorsten (Westfalen), 1918 Privatdozent für NT in Heidelberg, 1920 ao. Prof. in Breslau, 1921 ord. Prof. daselbst.

Bf.: Diatheke, 1912; Die Lehre vom Willen bei Anselm von Canterbury, 1914; Christuskult und Kaiserkult, 1919; Vom göttlichen Wohlgeruch, 1919; Soziale Fragen im Urchristentum, 1921; Jakob Böhme, 1924; Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft, 1925; Die Offenbarung Johannis (Handbuch zum NT XVI), 1926; Kyrios Jesus, 1928; Der Brief an die Philipper (Meyers kritischer Kommentar IX⁸), 1928; Grundlagen der paulinischen Theologie, 1929. **A. Meyer.**

Lohn und Lohnsystem.

I. Volkswirtschaftlich; — II. Ethisch. — Ueber die religiöse Lohnidee vgl. ¶ Vergeltung, ¶ Verdienst.

Lohn und Lohnsystem: I. Volkswirtschaftlich.

1. L. als Vergütung für die in fremdem Auftrage vollführte Arbeitsleistung ist mehr als bloßer Preis für die Ware Arbeitskraft. Er ist vielmehr für den Arbeiter, der keine andere „Ware" erzeugen und verkaufen kann und ausschließlich vom L. leben muß, die entscheidende Frage seines Wirtschaftsschicksals. Für den Unternehmer ist der Nominallohn (in Geld ausgedrückt) wichtig als Kostenelement des Produktionsprozesses. Je größer die Leistung, die er für den L. empfängt, um so leichter kann er höheren L. zahlen. Doch bestimmt anderseits der erzielbare Marktpreis für das Fertigerzeugnis die mögliche Höhe des L.s (¶ Wert und Preis). Je größer der prozentuale Anteil der menschlichen L.arbeit neben Maschinen, Rohstoffen usw. an den Selbstkosten der verschiedenen Erzeugnisse, um so schärfer gewöhnlich die L.kalkulation. Für den Arbeiter, der den L. vor allem als Verbraucher ansieht, ist die Kaufkraft des L.es ausschlaggebend, also der Real-L., mithin auch meist nur der Netto-L. (nach Abzug der Sozialbeiträge, L.steuer, etwaiger Strafgelder usw. vom Brutto-L.). Und nicht bloß einen hohen L.satz für die Stundenleistung wünscht der Arbeiter, sondern noch mehr ein hohes Gesamteinkommen an L. für die Woche und das ganze Jahr. Das hängt von regelmäßiger Beschäftigung (ohne Perioden der Krankheit und ¶ Arbeitslosigkeit) manchmal mehr ab als von hohen L.sätzen (vgl. Saisonarbeits-L.). Auch für die Wirtschaftsgesellschaft als Ganzes ist die L.höhe wichtig; besonders der dadurch bestimmte Anteil des Arbeiter-L.einkommens am Gesamteinkommen des Volkes (1927 in Deutschland einschließlich Gehältern etwa 40 von 60 Milliarden RM. insgesamt; ¶ Einkommen und Vermögen) hat Bedeutung für die Absatzmarkt- und die Steuerpolitik, für die Sparkapitalbildung, ferner für die Sozialpolitik im Hinblick auf Klassenschichtung und -gegensätze und die Größe der Fürsorgenotwendigkeiten.

2. Die L.theorien haben seit 1750 sehr widersprechende Ansichten über die mögliche Höhe des

L.einkommens der Arbeiterklasse und ihres Anteils am gesamten Volkseinkommen entwickelt. Sie erklärten lange unter Einfluß von ¶ Malthus pessimistisch: zuviel Arbeiter bieten sich an und drücken den L. auf das Existenzminimum herunter, bei dem der Arbeiter gerade seine Arbeitskraft aufrechterhalten und Kinder aufziehen kann, die einst für ihn als Ersatz dienen. ¶ Lassalle formulierte aus dieser klassischen L.theorie (¶ Ricardo) sein „ehernes L.gesetz", wonach der Arbeiter nie mehr als einen Elends-L. erlangen könne — ohne politische Machteingriffe. Ricardo meinte allerdings schon, daß das Existenzminimum der Arbeiterklasse sich bei reicheren Kulturvölkern steigern und damit der L.standard sich heben könne. Andere L.theorien nahmen an, daß in einer Volkswirtschaft aus dem Kapitalvorrat nur ein bestimmter Teil (der „L.fonds") für L.zahlungszwecke alljährlich verfügbar wäre, in den sich sämtliche vorhandenen Arbeiter teilen müßten. Beanspruchte eine Gruppe zu hohen L., so bliebe für die anderen Gruppen nur um so niedrigerer L. übrig. Dieses starre Quantitätsdogma ist im Wanken, vor allem deshalb, weil es ganz vernachlässigt, was denn für Arbeitsleistungen jeweils den Löhnen gegenüberstehen; die Arbeitsleistungen aber bestimmen wesentlich Menge und Güte der Produkte, die das Gesamtvolkseinkommen ausmachen und zur Verteilung kommen können. An diese Tatsachen der verschiedenen Arbeitsergiebigkeit knüpft die moderne Produktivitäts-L.theorie an. Die Sozialisten aber halten vielfach noch an der Ausbeutungs-L.theorie fest: Privateigentum und Kapitalbesitz beanspruchen größtenteils den Arbeitsertrag für sich, so daß für die Arbeiter nur wenig als L. übrig bleibe. Nach ¶ Rodbertus bringt sogar das Wachstum des ¶ Kapitals die L.quote immer stärker zum Fallen. K. ¶ Marx macht daraus die Mehrwert- und die Verelendungstheorie. Die heute in der Wissenschaft vorherrschende Theorie erkennt, daß Angebots- und Nachfragedringlichkeit wie andere Preise so auch den Preis der Arbeitsleistungen beeinflussen. Aber dieser Einfluß wird durch die Macht der L.- und Lebensbedarfs-Traditionen, durch die Kraft der Organisationen auf der Arbeiter- und der Arbeitgeberseite und durch die Eingriffe der allgemeinen ¶ Sozialpolitik wie der staatlichen Tarif- und Schlichtungspolitik im besonderen zugunsten der Arbeiter korrigiert, solange es die Konkurrenzfähigkeit eines Wirtschaftszweiges oder einer Volkswirtschaft gegenüber anderen gerade noch ertragen kann.

Die sozialreformerische L.politik hat zum Ziel die Erreichung eines „gerechten L.es", während die orthodoxen Sozialisten das L.system überhaupt abschaffen wollen, denn der „volle Arbeitsertrag" gebühre dem Arbeiter. Wieviel Abzüge davon aber auch in einem sozialistischen Gemeinwesen zugunsten der Aufrechterhaltung der Gesellschaft und Gesamtwirtschaft gemacht werden müssen, hat bereits Marx auseinandergesetzt. Einen objektiv „gerechten L." kann es nicht geben. Der L. wird immer in Spannung zwischen den beiden Polen, Nutz- und Marktwert der verschiedenen Arbeitsleistung (je Stunde) in den mannigfachen Wirtschaftszweigen und Ländern einerseits und steigenden Lebensansprüchen anderseits, schweben. Die Leistungs- und Kreditfähigkeit einer Volkswirtschaft zieht die obere Grenze, die der L. auf die Dauer nicht überschreiten kann, Kulturstand und Machtstellung der Arbeiterklasse die untere Grenze, unter die er nicht sinken darf.

Zur gerechten Anpassung des L.es an die Konjunkturen und die Lebenshaltungskosten ist das System der gleitenden L.staffeln angewendet worden. Die ursprünglichen sliding scales in der englischen Montanindustrie richteten sich nach den Marktpreisen für Roheisen oder für Kohle; die nach dem Kriege überall üblichen Index-Gleitlöhne staffelten sich nach dem rasch veränderlichen Stand des Durchschnittes der wichtigsten Lebensmittelpreise (in Inflationszeiten eine Schraube ohne Ende). Eine gesündere Art, die Kaufkraft des L.es zu berücksichtigen, ist die periodische paritätische Gesamtvertragschließung (Tarif-L.; ¶ Tarifverträge), ergänzt durch Vereinbarungen über Familienstandszuschläge für Arbeiter mit Kindern („Sozial-L." irreführend genannt). Gesetzlich geregelte Mindest-L.festsetzungen durch L.ämter sind öffentliche Hilfsakte für schwache, schwer organisierbare Arbeitergruppen, besonders ¶ Heimarbeiter. Die gerechte Anpassung des L.es an den Umfang der Arbeitsleistung ist das Ziel der verschiedenen L.bemessungsmethoden, die die Unternehmer üben und die Arbeiter teilweise grundsätzlich bekämpfen. Der Zeit-L. (Stunden-, Tage-, Wochen-L.) läßt sich nur der geschätzten durchschnittlichen Leistungsfähigkeit der verschiedenen Arbeiten anpassen. Seit die Tarifstundenlöhne sich schematisch nach dem Lebensalter staffeln, ist die gerechte Differenzierung der Zeitlöhne schwierig. Nur wo die ¶ Betriebsorganisation (: 2) den Gang der Arbeit zwangsläufig gestaltet, deckt gleicher Zeit-L. gleiche Leistung. Der Akkord-L. („Gedinge" im Bergbau), der nach der Stückzahl, Länge, Gewichtsmenge usw. der geleisteten Arbeit gezahlt wird, wird besser dem verschiedenen Energieaufwand der Arbeiter gerecht, vorausgesetzt, daß die Akkordsätze richtig kalkuliert (Zeitstudien) und nicht willkürlich vom Meister gegriffen sind. Der Akkord-L. treibt die Arbeiter zu Mehrleistungen an, wenn nicht Gefahr besteht, daß bei hohem Verdienst die Akkordsätze gekürzt werden. Bei gefährlichen, Bedacht erfordernden Arbeiten und schwer abschätzbaren Reparaturen ist Akkord-L. unzweckmäßig. Die Gewerkschaften finden sich mit dem früher gehaßten Akkord-L. ab, wenn ein Mindeststundenverdienst dem Akkordarbeiter tarifvertraglich gewährleistet wird. Pensum-L. (Gegenstück: „Stückzeit-L.") ist ein Tage- oder Wochen-L., der einem bestimmten Leistungspensum entspricht und für Mehrleistungen Prämienzuschläge erfährt, die sich nach gewissen Formeln degressiv oder progressiv staffeln. Bei den damit verwandten Prämien-L.systemen teilt sich der Ueberverdienst, der beim reinen Akkord-L. dem Arbeiter zufiele, zwischen Arbeiter und Arbeitgeber, ebenso aber auch der Unterverdienst nach vereinbarten Schlüsseln. — Die L.zahlung erfolgt bei ¶ Landarbeitern auch in Naturalien (Deputaten, Deputatland — bei Bergarbeitern Deputatkohle) statt in Bargeld. Die früher vorkommende Auszahlung des L.es an gewerbliche Arbeiter in Waren ist gesetzlich verboten (Truck-L.).

Schloß-Bernhard: Handbuch der L.methoden, 1906; — v. Zwiedinek-Südenhorst: L.theorie und -politik (HWSt VI, 1926⁴, S. 396 ff).

W. Zimmermann.

Lohn- und Lohnsystem: II. Ethisch. Art und Höhe des L.es wird ein sittliches Problem durch die positiven Werte, die durch ihn gehemmt oder gefördert, und ein religiös-sittliches dann, wenn diese Werte als in der göttlichen Schöpfungsordnung begründet geglaubt werden. Die hohe Bedeutung und Tragweite des L.es beruht auf dem Umstand, daß er für die meisten Menschen die alleinige wirtschaftliche Lebensbasis darstellt und daher von ihm, soweit wirtschaftliche Bedingungen in Frage stehen, allein die

Lebensmöglichkeit und die Verwirklichung sonstiger Lebenswerte abhängt, nämlich aller Werte, die eine menschenwürdige Existenz ausmachen. Dabei ist „Menschenwürdigkeit" inhaltlich ein nach Zeit und Individuum fließender Begriff; er umfaßt die Mächtigkeit des Menschen zu Nahrung, Kleidung, Wohnung, Körperpflege, Familiengründung und Kindererziehung (Familienstands-L.), außerdem je nach individueller Neigung zu Naturgenuß, Geselligkeit, Gartenpflege, Kunst, Bildung und Religion. Die dazu erforderliche Höhe des L.es nennt man Lebenshaltungs-L. Daneben aber erfordert ebenfalls aus sittlichen Gründen ein anderes Wertgebiet Berücksichtigung: die Wirtschaft und der mit ihr gegebene Sinngehalt. Für sich allein wäre sie nur an einer solchen Höhe des L.es interessiert, welche die Herstellung der verbrauchten Arbeitskraft erfordert; allein mit ihrem Sinngehalt ist gleichzeitig gegeben, daß der Arbeiter nach Art und Grad seiner Leistung Anspruch auf eine gewisse L.höhe hat. Das Produkt der Arbeitsleistung als solcher ist Eigentum des Arbeiters und wird vom Auftraggeber durch L. abgekauft (so ¶ Thomas von Aquino und ¶ Leo XIII). Nun kann aus wirtschaftlichen Gründen nicht die volle Leistung vergütet werden; ein gewisser Teil dient der notwendigen Kapitalbildung, zur Sicherung der Rentabilität und Konkurrenzfähigkeit der einzelnen Betriebe und damit zur Produktivität der Gesamtwirtschaft. Man nennt die L.höhe, welche durch die Forderungen der Wirtschaft diktiert wird (s. I), Wirtschafts-L. Somit sind Lebenshaltungs- und Wirtschafts-L. Unterscheidungsbegriffe sittlicher Natur, die aber gleichzeitig einen Konflikt bezeichnen, der in der L.frage beständig akut ist: Kann der Wirtschafts-L. so hoch sein, daß er den Forderungen des Lebenshaltungs-L.es entspricht? Diesen Konflikt zu überwinden, ist die sittliche Aufgabe bei der L.frage. Die Mittel zur Ueberwindung sind 1. Steigerung der Produktivität der Wirtschaft, 2. die Sicherung des entsprechend steigenden Anteils am Wirtschaftserfolg für den L.empfänger. — Trotz derartiger Bestrebungen veranlaßt die kapitalistische Wirtschaft (¶ Kapitalismus) fast notwendig den L.empfänger zur Unzufriedenheit. Er hegt stets, auch bei hohen Löhnen, das Mißtrauen, daß ihm nicht der ihm gerechterweise gebührende Leistungsertrag ausgezahlt wird, darin bestärkt durch die Lebenshaltung seiner Arbeitgeber, die Geheimhaltung der wirklichen Geschäftslage und die auffällige Verschiedenheit der Lohnsätze in den einzelnen Betrieben. Der L.kampf (¶ Arbeitskämpfe) ist ein unzulängliches Mittel zur Herstellung des gerechten L.es, da er nach Macht-, nicht nach Sachkonstellation entscheidet, außerdem das Mißtrauen doch nicht beseitigt. Vielleicht wäre ein wirksames Mittel die Offenlegung der Geschäftslage den eigenen Arbeitern und Angestellten gegenüber (¶ Betriebsräte; Wirtschaftsdemokratie). Ferner bildet einen Keim der Unzufriedenheit der Umstand, daß die zwecks notwendiger Kapitalbildung gemachten Abzüge an der Arbeitsleistung in den Besitz, d. h. in die private Verfügungsgewalt des Arbeitgebers übergehen; das ist's, was unter Mehrwert schließlich verstanden und verurteilt wird. Das Mittel zur Ueberwindung dieses Mißtrauensfaktors liegt jenseits der Möglichkeiten kapitalistischer Wirtschaft.

J. Haeßle: Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquino und Leo XIII, 1923; — Fr. Oppenheimer: Der Arbeitslohn, 1926; — G. Wünsch: Evg. Wirtschaftsethik, 1927 (wo weitere Literatur angegeben). **Wünsch.**

Lohr, August (1813—68), evg. Theologe. Seit 1838 Pfarrer am Zuchthaus zu Kassel als Nachfolger von E. Rausch, wurde L. mit diesem und L. Fr. Lange zu einem der geistlichen Begründer und Führer der sogenannten Erweckungsbewegung in Kurhessen (¶ Hessen: II, 1). 1860 wurde er aufs Land versetzt und starb zu Niederhone. — Sein ältester Sohn Wilhelm L. (1839—1906) war 1887—1906 Generalsuperintendent der niederhessischen Kirche.

Schrieb: Gedanken und Ratschläge in Absicht auf die Seelsorge in den Amtsgefängnissen, 1853. — Ueber L. vgl. Ludw. Tiesmeyer: Die Erweckungsbewegung im Kurfürstentum Hessen, 1905, S. 35 ff; — Wittekindt: Blätter der Erinnerung an Wilhelm L., 1906, S. 11—18. **Losch.**

Loimaranta, Yrjö, * 1874, finnischer Theologe, 1922 und 1924 Unterrichtsminister, jetzt vortragender Rat für kirchliche Angelegenheiten in Helsingfors.

Schrieb u. a. ein finnisches Buch über M. Luther, 1917, übersetzte ¶ Pfennigdorfs Schriften ins Finnische. **Ifrael.**

Loisy, Alfred, kath. Theologe, * 1857 in Ambrières (Dep. Marne), wurde 1881 Professor der biblischen Exegese am Institut Catholique in Paris, 1893 seines Lehrauftrags enthoben wegen seines Eintretens für die Anwendung der historisch-kritischen Methode auf die Probleme der Bibelwissenschaft in der von ihm gegründeten Zeitschrift L'Enseignement biblique. 1900—04 hielt er freie Vorlesungen über biblische Probleme an der Ecole pratique des Hautes Etudes in Paris. In dieser Zeit entstanden die Bücher, die das Wesen des französischen ¶ Reformkatholizismus in klassischer Weise darstellen. In Auseinandersetzung mit Ad. ¶ Harnacks „Wesen des Christentums" vertritt L. den Standpunkt, daß das Wesen des Christentums nicht allein aus den historischen Urkunden des Lebens Jesu, den Synoptikern, hergeleitet werden dürfe, zumal auch für die Fixierung des Inhalts der Lehre Jesu, bei der trümmerhaften Ueberlieferung seiner Worte, die rein historische Untersuchung versage. Vollkommenen Aufschluß über das Wesen des Christentums bietet nach L. erst das Dogma der Kirche in seiner fortgehenden Entwicklung, deren Reinheit durch die Unfehlbarkeit ihres Hauptes verbürgt ist. — L.s Schriften L'Evangile et l'Eglise (1902), Etudes evangéliques (1902), Autour d'un petit livre (1903), Le quatrième Evangile (1903) kamen 1903 auf den Index. 1904 stellte er seine Vorlesungen an der Sorbonne ein. Durch den Syllabus und die Enzyklika von 1907 (¶ Pius X) noch einmal auf den Plan gerufen, richtete er in seinen „Simples réflexions sur le décret Lamentabili" eine scharfe Absage an die Theologie des Vatikans, die Pius X 1908 mit der Exkommunikation beantwortete. 1909 erhielt er den Lehrstuhl für Religionsgeschichte am Collège de France, den er bis 1926 inne hatte.

Vf. noch u. a.: Histoire du Canon de l'Ancien Testament, 1890; Histoire du Canon du Nouveau Testament, 1891; Histoire du texte et des versions de l'Ancien Testament, 2 Bde., 1892/93; Les Evangiles synoptiques, 2 Bde., 1908; Choses passées, 1913; Guerre et Religion, 1915; De la discipline intellectuelle, 1919; Essai historique sur le sacrifice, 1920; Les livres du Nouveau Testament, traduits du Grec en Français avec introduction générale et notices, 1922 ff. — Vgl. A. Houtin: La question biblique au XIX. siècle, 1902; — Derſ.: La question biblique au XX. siècle, 1906; — E. Gazagnol: Die neue Bewegung des Katholizismus in Frankreich, 1903; — Congrès d'Histoire du Christianisme. Jubilé A. Loisy, 3 Bde., 1928. **Lachenmann.**

Lokalgötter sind Götter, deren Verehrungsradius nicht über die nächsten Grenzen eines einzelnen Ortes hinausreicht (vgl. z. B. Bd. II, Sp. 1910). Diese Ortsgebundenheit pflegt zum Teil schon mit der naturhaft beschränkten Wesensart der betreffenden Numina gegeben zu sein; der in einem Naturmal wie einem

Stein, Baum, Vulkan usw. sich offenbarende Gott ist naturgemäß zunächst an die Scholle gebunden. Aber es können auch auf geschichtlichem Wege L. entstehen, indem z. B. ein Geschlecht, das vielleicht seinen Ahnen verehrt, sich in gemeinsamem Wohnen an einen einzelnen Ort konzentriert. Die Zahl dieser L. ist unübersehbar. Für Japan z. B. spricht Florenz von hunderttausenden (Chant[4] I, S. 284). Sie können unbenannt sein wie bei den Aegyptern der „Erste der Westlichen" (ebda. I, S. 451), der ¶ „Baal dieses oder jenes Ortes" bei den Kanaanäern, der „Gott von Connaught" oder „von Ulster" bei den Kelten (ebda. II, S. 611), oder einen Namen tragen. „Für einfache Leute, die auf demselben Flecken leben und sterben, ist die Lokalgebundenheit der Götter kein Problem; es ist ihnen selbstverständlich, daß die Götter zu finden sind, wo sie sie im Kult suchen, und daß sie anderswo nicht zu finden sind" (II, S. 337). Und beide Teile scheinen sich so zunächst wohlzufühlen. Aber dabei hat es nicht sein Bewenden. Teils als Folge mythologisierender Phantasie und theologischer Reflexion, teils und vor allem auf dem Wege geschichtlicher Entwicklung (Ausbreitung und Wanderung einer vormals ortsansässigen Bevölkerung, Erweiterung der politischen Macht) setzt das Wachstum einzelner L. ein, und für den religionsgeschichtlichen Fortschritt gewinnen sie im Grunde erst da an Bedeutung, wo sie aufhören, L. zu sein (¶ Jahve; ¶ Gottesglaube: I, 2c; II A, 2d). Vielfach ist der Vorgang der, daß die L. mit andern Göttern zusammenwachsen, entweder gleichgearteten oder solchen, die wie z. B. Sonnen- oder Himmelsgötter einen größeren Naturkreis umspannen oder die schon mächtigere Volksgötter waren und sich nun auf Kosten der L. bereichern. Das läßt sich kaum irgendwo besser beobachten als in der ägyptischen Religion (vgl. AR XV, S. 88 ff), wo z. B. der Kult des Chonsu, eines einstigen Lokalgottes, mit der Zeit sogar den des Amon-Re in Theben (¶ Aegypten: II, 2a) in Schatten stellte und Chonsus Statue zur Heilung einer Königstochter nach Mesopotamien geschickt wurde (Chant[4] I, S. 461). Hier ist auch schon früh die Einordnung von L.n in genealogische und kosmogonische Zusammenhänge nachweisbar (ebda. S. 491). Auf semitischem Boden geht die Entwicklung der L. in ihrer Einseitigkeit so weit, daß sogar die allgemeinen Funktionen auf die verschiedenen Stadtgötter verteilt wurden: Ea von Eridu war Meeresgott, Schamasch von Sippar Sonnengott, Sin von Ur Mondgott usw. (II, S. 304; ¶ Babylonien: II, 3). Aber auch in Griechenland, das ursprünglich unzählige kleine L. hatte, und anderswo lassen sich ähnliche Entwicklungsgänge erkennen. Gelegentlich sieht man entthronte L. in Beschwörungsformeln wieder auftauchen (I, S. 572). Was der Erhaltung von L.n immer wieder entgegenkam, ist die Tatsache, daß das Volk seine Götter nahe zu haben wünscht.

Chant[4], Register. **Bertholet.**

Loman, Abraham Dirk (1823—97), holländischer Theologe, * im Haag, 1845 Pfarrer in der Lutherischen Kirche zu Maastricht, 1856 Professor am Lutherischen Seminar in Amsterdam, 1877 daneben an der staatlichen Universität. Seit 1893 im Ruhestand. Gehört zur radikalen nt.lichen Schule: L. verteidigte einen Symbolismus, wobei Jesus die poetische Personifikation des jüdischen Volkes wurde, und bestritt die Echtheit der Paulusbriefe.

Vf. Wat zoekt gij den levende bij de dooden?, 1862; Bijdragen ter inleiding op de Johanneische geschriften des NT.s, 1865; Het evangelie van Johannes, 1866; Protestantisme en Kerkgezang, 1868; Symbool en Werkelijkheid, 1884; Paulus en de Kanon, 1886. — Posthum: L.s nalatenschap, uitg. door W. C. van Manen und H. U. Meyboom, 1899 (nicht vollendet). — Vgl. H. U. Meyboom: Levensbericht van A. D. L., 1898; — RE[3] XI, S. 626 ff. **Broekman.**

Lombard, Emile, reformierter Theologe, * 1875, 1902—07 Pfarrer in Savagnier (Kanton Neuchâtel), 1909 Bibliothekar an der Stadtbibliothek in Neuchâtel, zugleich Professor für Religionspsychologie an der Universität, 1917 Professor für nt.liche Exegese an der Universität Lausanne, trat 1928 infolge einer Krisis innerhalb der theologischen Fakultät freiwillig zurück (¶ Lausanne, 2).

Vf. u. a.: L'Ancien Testament, la critique et l'enseignement religieux, 1906; De la glossolalie chez les premiers chrétiens et des phénomènes similaires, 1910. **Guisan.**

Lombroso, Cesare (1832—1909), italienischer Anatom, Psychiater und Anthropologe, * zu Verona, 1874 Professor der Psychiatrie zu Pavia, 1876 in Turin, begründete die (von E. Ferri zur „positiven" Kriminalistenschule umgebildete) kriminalanthropologische Schule Italiens auf der Basis der Lehre vom „geborenen Verbrecher". Er rief die Pariser Anthropologische Gesellschaft ins Leben und gewann mit seinen Lehren von der Eigenart des Verbrechers als eines mit körperlichen Degenerationsmerkmalen ausgezeichneten „atavistischen" Menschentypus großen Einfluß auf die Kriminologie in allen Ländern Europas. Indessen brachte die naturwissenschaftliche Kritik seiner unexakten mechanistischen Methoden und die kriminalwissenschaftliche Kritik insbesondere F. v. ¶ Liszts jenen Einfluß wieder zum Schwinden. L.s Verdienst besteht in der Anregung, die von ihm ausgegangen ist. — ¶ Strafrechtsreform.

Wichtigstes Werk: L'uomo delinquente, 1871 (deutsch von M. O. Fränkel: Der Verbrecher, 1887—90). — Bekannt sind seine ins Gebiet des wissenschaftlichen Feuilletonismus einschlagenden Bücher über Genie und Wahnsinn, Verbrechen und Epilepsie u. a. — Gab die Zeitschrift Archivio di psichiatria, scienze penale ed antropologia criminale heraus. **Erik Wolf.**

Lommatzsch, Siegfried (1833—97), evg. Theologe, Enkel ¶ Schleiermachers, * zu Berlin, 1870 Privatdozent, 1879 ao. Prof. daselbst.

Vf. u. a.: Schleiermachers Lehre vom Wunder und vom Uebernatürlichen, 1872; Luthers Lehre, 1879; Geschichte der Dreifaltigkeitskirche in Berlin, 1889. **Mulert.**

London, Universität. Zu Ende des 16. Jhd.s bestanden in L. schon mehrere Bildungsanstalten, die, lose miteinander verbunden, nur eines gemeinsamen Hauptes und einer königlichen Bestätigung bedurften, um als Voll-Universität zu gelten; in Stowes Annual von 1615 werden sie als Universität denen von ¶ Oxford und ¶ Cambridge gleichgestellt. 1827 wurde, veranlaßt durch die Tatsache, daß Cambridge und Oxford fast ausschließlich Angehörigen der Anglikanischen Staatskirche Aufnahme gewährten, das L. University College für Nonkonformisten (¶ Dissenters) gegründet und als Antwort darauf King's College für Mitglieder der Staatskirche. Letzteres erhielt 1829 die kgl. Anerkennung, L. University College 1836, und zwar so, daß beide mit anderen von der Krone etwa bestätigten ähnlichen Instituten einer aus bedeutenden Männern der Wissenschaft zusammengesetzten Prüfungskommission unterstehen sollten; diese hieß dann „The University of L.". Die Studierenden, die in Interne und Externe zerfallen (solche, die an einem College studieren, und solche, die sich privat vorbereiten), legen die Prüfungen nicht an einem College, sondern vor der U. of L. ab. Weitere Fortschritte brachten die Jahre 1838, 1858 (Selbstverwaltung der Colleges durch die Graduierten), 1878

(Zulassung der Frauen zu allen Graden; Vertretung im Parlament). 1900 wurde die U. of L. neu konstituiert. Sie erhielt das Recht, höhere Bildungsanstalten im Umkreis von 30 englischen Meilen als „University Schools“ und besondere Lehrer an anderen als „University Teachers“ („Recognized Teachers“) anzuerkennen, so daß die U. of L. nunmehr außer der Prüfungstätigkeit eine umfassendere Lehrtätigkeit entfalten konnte. 1905 wurde auch das London U. College der U. of L. neu einverleibt, 1908 das King's College, außer der theologischen Abteilung, die eine unabhängige Verwaltung hat. Die theologische Fakultät ist vertreten durch King's College, Theological Department (gegr. 1847, mit einer Abteilung für Frauen), Wesleyan College, Richmond (1843), St. John's Hall, Highbury, für Mitglieder der Staatskirche, hauptsächlich Evangelikaler Richtung (1863) und The United College, Hampstead, für Kongregationalisten (1924 aus Hackney College und New College gebildet); außerdem sind am University College und am Jew's College (gegr. 1855) „recognized“ theologische Lehrer. 1903 fiel am King's College (außer für die theologische Abteilung) die Bestimmung weg, daß die Dozenten der Staatskirche angehören müßten. Die Studenten der Theologie wohnen entweder im College (nur King's College nimmt keine auf) oder in Hostels, die den Colleges angeschlossen sind.

Stanley G. Wilson: The U. of L. and its Colleges, 1923; — Thomas L. Humberstone: University Reform in L., 1926; — U. of L. Calendar 1927/28; — Yearbook of the Universities of the Empire, 1928. **Eell.**

Longfellow, 1. Henry Wadsworth (1807 bis 1882), nordamerikanischer Dichter, sog schon als Student den eben in Neu-England aufkommenden Geist der Renaissance und den ¶ Channing'schen Geist eines vom sittlichen Idealismus erfüllten Unitarismus in sich ein. Durch gründliche Reisen in der alten Welt vorbereitet, bekleidete er seit 1836 am Harvard College die Professur für neuere Sprachen, auf die er 1854 verzichtete, um ganz der Poesie zu leben. Aber stark akademischen Charakter zeigen fast alle seine Dichtungen, auch die reifsten wie „Hyperion“, „Stimmen der Nacht“, „Evangeline“ (aus der Zeit der ¶ Pilgerväter), „Die goldene Legende“, „Gesang des Hiawatha“. Höher als seine eigenen Dichtungen stehen seine glänzenden Uebersetzungen voll zartester Nachempfindung alles Edlen und Schönen. Was sein nach- und anempfindendes Gemüt erregte, war, was er las, nicht, was er erlebte. Der ganz unmoderne, unrealistische Romantiker atmete in längst vergangenen Zeiten wie in selbsterlebter Gegenwart. Was uns aber, zumal die englisch lernende deutsche Jugend, mächtig ergreift, der heilige, feierliche Ernst seiner aus allen Zeiten das Echo der großen Gottesliebe vernehmenden, immer aufwärts strebenden Idealität (so im „Lebenspsalm“, in „Evangeline“, in „Exzelsior“), ist unserer Zeit wohl fremd geworden durch seine unproblematische Sentimentalität. Charakteristisch für amerikanische Geistesart ist L. kaum mehr, obschon er einst der beliebteste Dichter Neu-Englands war.

Die meisten seiner Werke sind ins Deutsche übersetzt, am besten wohl von Ad. Böttger und Freiligrath („Sang des Hiawatha“). — Sein Leben von seinem Sohn Samuel L.: Life and Letters of H. W. L., 3 Bde., 1896 ff; — Darnach L. Baumgartner: L.s Dichtungen, 1887; — Barrett Wendell und Ch. N. Greenough: A History of Literature in America, 1909, S. 305—314. **Baumgarten.**

2. Samuel (1819—92), * in Portland (Maine), Bruder des Dichters (s. 1). Erzogen in Harvard und Cambridge Divinity School, bediente er nach kurzem Pastorat in Fall River (Mass.) 1853—60 die Second Unitarian Church in Brooklyn. Danach widmete er sich ganz literarischen Arbeiten. In Verbindung mit Sam. Johnson gab er zwei Kirchenliedersammlungen heraus: A Book of Hymns, 1846, und Hymns of the Spirit, 1864. Sein: „I look to thee in every need“ wird seinen Wert behalten.

Vf. u. a.: Life of H. W. L., 1886; — Final Memorials of H. W. L., 1887. **Haupt.**

Loofs, Friedrich (1858—1928), evg. Theologe, * in Hildesheim. Aus dem konfessionellen Neulutherтum hervorgegangen, in Leipzig durch Ad. ¶ Harnack für die Dogmengeschichte interessiert, in Göttingen von A. ¶ Ritschl für eine Theologie ohne Mystik und Metaphysik gewonnen, wurde L. 1882 Privatdozent für Kirchengeschichte in Leipzig, 1886 Extraordinarius ebenda, 1887 in Halle, hier 1888 Ordinarius, 1910 zugleich Mitglied des Konsistoriums der Provinz Sachsen. Theologisch Ritschlianer, gehörte er kirchenpolitisch zur ¶ Evangelischen Vereinigung. Die Religionsgeschichte lehnte er ab. Seine Werke zeichnen sich aus durch reiche Quellen- und Literaturkenntnis, Sicherheit der Methode, vorsichtige Kritik, Uebersichtlichkeit und Prägnanz der Darstellung.

Vf. u. a.: Zur Chronologie der auf die fränkischen Synoden des hl. Bonifatius bezüglichen Briefe der Bonif. Briefsammlung, 1881; Antiquae Britonum Scotorumque ecclesiae quales fuerint mores usw., 1882; Leontius von Byzanz I, 1887; Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, (1889) 1906 [4] (¶ Dogmengeschichte, 3); Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen, 1892; Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, (1898) 1908 [3]; Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe, 1898; Anti-Häckel, (1900) 1906 [4]; Grundlinien der Kirchengeschichte, (1901) 1910 [3]; Symbolik oder christliche Konfessionskunde I, 1902 (¶ Konfessionskunde, Sp. 1177); Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra, 1902; Nestoriana, 1905; Der authentische Sinn des Nicänischen Symbols, 1905; Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit, 1907; Lessings Stellung zum Christentum, 1910; What is truth about Jesus Christ?, 1913; Nestorius and his place in the history of christian doctrine, 1914; Matthias Claudius in kirchengeschichtlicher Beleuchtung, 1915; Wer war Jesus Christus?, (1916) 1922 [2]; Die internationale Vereinigung Ernster Bibelforscher, (1918) 1922 [2]; Paulus von Samosata, 1924. — L. war Mitgründer der ¶ Christlichen Welt, Mitherausgeber der ThStKr. — Selbstbiographie in „Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen“ II, 1926. **K. Bauer.**

Lopes, Gregor (1542—96), für den spanischen Hofdienst bestimmt, ging 1562 „zur Förderung der Ehre Gottes“ in die Einöden Mexikos, lebte dort in größter Entsagung und Einförmigkeit an verschiedenen Orten (zuletzt ab 1589 in San Fé). Er war quietistischer Mystiker, ein Meister des inneren Gebetes, durchdrungen von tiefster Demut, („ich bin nichts und tauge zu nichts“), beseelt von der heiligsten Absicht, Gottes heiligem Willen gleichförmig zu werden. Visionen und Ekstasen erlebte er nicht; aber die „immerwährende Tat der inwendigen Liebe gegen Gott“ war ihm zur Natur geworden. Weder von der Qual seiner inneren Leiden, noch vor dem beglückenden Gefühl seines steten Wandels vor Gott redete er. Er starb „in einem wunderbaren Frieden und einer tiefen Stille seines Geistes“. Eines seiner letzten Worte lautete: „Alles ist klar, ... es ist ein voller Mittag für mich.“ Frau von ¶ Guyon schätzte ihn sehr hoch, und ¶ Molinos nannte ihn einen mit Fleisch umgebenen Seraph (Guida spirituale I, c. 17).

Leben von F. Losa und Johann a St. Jacob (Madrid 1658), darnach französisch von Arnold d'Andilly

(Paris 1673) und Poiret (Amsterdam 1757); deutsche Bearbeitung von Tersteegen: Leben frommer Seelen.. I², 1784, S. 1—52 (Auszug). — Vgl. H. Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik, 1875, S. 39 f. **W. Völker.**

Lopuchin, Aleksander Pavlovič (1852 bis 1904), russischer Theologe. 1879—82 war er Psalmensänger an der russischen Kirche in New York und machte im Oriental Magazine die Amerikaner mit dem kirchlichen Leben Rußlands bekannt. 1883 wurde er ord. Prof. für vergleichende Theologie an der Petersburger geistlichen Akademie; 1885 übernahm er den Lehrstuhl für alte allgemeine Geschichte. Er schwärmte für die Vereinigung der Kirchen, besonders mit der anglikanischen und der altkatholischen.

Werke: Der römische Katholizismus in Nordamerika, 1881; Die Religion in Amerika, 1884; Handbuch der biblischen Geschichte des AT.s und NT.s, (1889) 1896²; Die biblische Geschichte im Lichte der neuesten Forschungen und Entdeckungen, 2 Bde., (1892/95) 1905²; Geschichte der christlichen Kirche im 19. Jhd., 1900. — Schriftleiter des Cerkovnyj Vestnik (Kirchl. Bote), der Christ. Ctenie (Christl. Lesung), von 1892—1902, und der ersten 5 Bde. der Rechtgläubigen Theol. Enzyklopädie, von 1900—04. — Er gab die Anregung zur russischen Uebersetzung der Werke des Joh. ¶ Chrysostomus und übersetzte selbst die ersten 6 Bände. **Haase.**

Lorber, Jakob (1800—64), „christlicher Mystiker", „spiritualistisches Medium", Stifter von ¶ Neues Licht, Sohn eines Musikers und Weinbauern in der Steiermark, selbst Musiker, nachdem er Priester nicht hatte werden können. 1840 beginnt er auf Aufforderung des „lebendigen Wortes", einer inneren Stimme „in der linken Brust", zu schreiben. Mit Justinus ¶ Kerner bekannt. Er schrieb mechanisch und redete wie jemand, dem etwas diktiert wird von dem „Autor" Gott. Er schrieb: Die geistige Sonne, Das große Evangelium Johannes, Haushaltung Gottes, Evangelium des Jakobus u. a. — L.s Lehre: Ein einiger, selbstbewußter, sozusagen persönlicher Gott, Jehova, inkarniert vor 1900 Jahren, damals Jesus von Nazareth genannt, nach der Himmelfahrt wieder Herr und Schöpfer des Weltalls. Als grenzenlose Liebe und absolute Weisheit (¶ Swedenborg) hat er seinen Geschöpfen vollkommene Freiheit verliehen. Zuerst Periode des Werdens: Sündenfall des Kosmos. Dann Periode des Seins: der Geist bearbeitet das Sein (Gen 1—2). Inkarnation auf anderen Sternen und Reinkarnation auf der Erde ist Zweck der Gotteserkenntnis. Endlich Periode des Vergehens des Vergänglichen: der Geist fällt wieder Gott zu.

Gottfried Buchner: J. L. Sein Leben, seine Schriften und seine Anhänger, 1905; — Walter Lutz: Das Reich des Ewigen. Führer durch die Werke J. L.s I, 1924. **Stocks.**

Lorenzianer, eschatologische Sekte Westsachsens. Begründer und Leiter waren Somnambule: Gottlieb Reichelt (* 1832) sammelt ohne chiliastische Interessen und Heiligungsstreben die „Auserwählten", dazu Ferdinand Schneider (1835—1908). 1911 beruft Christiane Lorenz die Auserwählten zur nahenden Entrückung nach Dörntal; 1912 tritt ihr Sohn Hermann Lorenz (* 1864) als „dritter Bote" und „Prophet des Endes" (Deutn 18_{15}) auf. Neben der unfehlbaren allegorisch und typologisch erklärten Bibel geht die Offenbarung weiter: ein reiner Geist (Abel, Jesus, Luther) besetzt des Propheten Person und spricht aus ihm. Eine Vision kann die Inspiration einleiten. Diese Welt ist die siebente Schöpfungsstufe. Die Erlösung verläuft in drei Stufen: Ueberwindung der Sünde (Christus), des Todes mit Sammlung der Auserwählten (Lorenz), der Vergänglichkeit mit Aufrichtung des Friedensreichs am Nordpol. Der Mensch besteht aus göttlichem (Seele) und satanischem Material. Das Jenseitsleben ist ununterbrochenes Werden. Abschluß ist die „Vollendung", wozu der Hl. Geist, seit Luzifers Fall dritte Person der Trinität, mitwirkt. Die vollendeten Männer bzw. Frauen bilden später die zweite bzw. dritte Person der Gottheit. Wohn- und Kultstätten müssen gegen satanisches Treiben geweiht werden. — Am 5. Juni 1922 wird die „Gemeinschaft in Christo Jesu" konstituiert zwecks Förderung reiner Jesuslehre auf Grund der Lutherbibel, christlicher Liebe, Jugend- und Kinderpflege. Geldmittel durch freiwillige Beiträge. Die kirchlichen Amtshandlungen werden anerkannt bis auf das Abendmahl. „Einsegnung" zur Gemeinschaft, „Versiegelung" zwecks Zugehörigkeit zu den 144 000. Scheidung von der „Welt". Eingehung neuer Ehen wird getadelt, Bewahrung vor dem leiblichen Tode erhofft. 1923: 5000 Mitglieder. Lorenz „weissagt"; neben ihm üben 2 Ober- und 6 Bezirkswächter Krankenheilung und Seelenleitung (Gal $5_{19—22}$); Jugendwächter. Seit 1923 in Marterbüschel eigener „Tempel".

Sam. Kleemann: Die L., 1926. **Stocks.**

Loreto, Wallfahrtsort in der italienischen Provinz Ankona. Nach der um die Mitte des 15. Jhd.s zum erstenmal erwähnten Legende soll der Teil des Geburtshauses der Maria in Nazareth, in dem das ewige Wort Fleisch geworden ist, nach dem unglücklichen Ausgang der Kreuzzüge 1291 von Engeln nach Tersato in Dalmatien getragen worden sein, um nach mehreren Wanderfahrten sich endgültig am 7. Sept. 1295 auf der Landstraße bei Recanati an der gegenüberliegenden Küste von Mittelitalien niederzulassen. Mit der Santa Casa kam der Altar, an dem Petrus das erste Meßopfer dargebracht hatte, und ein von dem Evangelisten Lukas angefertigtes hölzernes Gnadenbild der Maria mit dem Jesuskind. Als Kern der Legende ergibt sich nach den neuesten Forschungen das Bestehen eines seit 1194 nachweisbaren fundamentlosen Wallfahrtskirchleins Unserer Lieben Frau auf der Flur von Recanati und die Uebertragung des Marienbildes aus Tersato in dieses. ¶ Sixtus V erhob 1586 L. zum Bistum und gründete 1587 zum Schutze der Wallfahrer den Orden der Ritter von L., der heute nur noch als Auszeichnung der Domherren von L. besteht. Die Wallfahrt, die im 18. Jhd. stark zurückgegangen war, nahm mit dem Erstarken des ¶ Ultramontanismus im 19. Jhd. einen neuen Aufschwung. Nachbildungen der Santa Casa, deren sich allein in Deutschland etwa 50 finden, haben den Kultus von L. in der ganzen kath. Welt eingebürgert. Im Februar 1921 zerstörte ein Brand in der Basilika den größten Teil des Inneren der Santa Casa, vor allem den Altar und das Gnadenbild der Mutter Gottes. — Der älteste Druck der „Lauretanischen Litanei", die aus den allabendlich beim Reinigen des Gnadenbildes hergesagten Lobsprüchen auf Maria entstanden sein soll, stammt aus dem Jahr 1576. — ¶ Wallfahrt: II.

Aeltere Literatur in RE³ XI, S. 647 ff; — J. Sauren: Das hl. Haus zu L. und die lauretanischen Gnadenorte in den deutschen Landen, 1883; — U. Chevalier: Notre Dame de L. Etude historique sur l'authenticité de la Santa Casa, 1906; — V. Wilburger: Die L.legende im Licht der Kritik, 1907; — A. Eschbach: La vérité sur le fait de L., 1910; — G. Hüffer: L., eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des hl. Hauses, 2 Bde., 1913 und 1921 (mit ausführlichen Literaturnachweisen für und wider die Legende); — Nik. Paulus: in HPBl 169, 1922, S. 29 ff; — Jos. Braun in: Stimmen der Zeit 52, 1922, S. 429 ff. **Lachenmann.**

Lorichius (Lurkäs), Jodocus (um 1542 bis 1613), kath. Theologe, * zu Trarbach a. d. Mosel, 1568 Professor der Poesie, seit 1574 der Theologie in Freiburg i. Br. L. widersetzte sich zeitlebens erfolgreich der seit 1576 versuchten Einführung der Jesuiten, den Grundsatz vertretend, daß die Professoren keinem Orden verpflichtete, sondern völlig freie Männer sein müßten; Mitstifter und erster Vorsteher der Burse „zum Frieden" (Collegium Pacis, 1580). L. war ein klassisch gebildeter fruchtbarer und beliebter Schriftsteller, auch gefürchteter Polemiker und als solcher von A. ¶ Osiander als „blutdürstiger Aufmahner zur Austilgung des Religionsfriedens (von 1555) und aller Evangelischen" bezeichnet. 1605 zog er sich vom Lehramt zurück und trat 1610 in die Kartaus Sankt-Johanns-Baptistenberg ob Freiburg.

Seine zahlreichen Schriften zerfallen in drei Perioden: eine vorzugsweis dogmatische und polemische, eine moraltheologische und eine dritte mehr mystische, an deren Schluß sein Thesaurus novus utriusque theologiae, theoreticae et practicae (1609, 1621 [3]) steht. — Ueber L. vgl. Schreiber: Die Stifter des Hauses „zum Frieden", 1830, S. 11 ff. 40 ff; — Ders.: Geschichte der Universität Freiburg II, 1859, S. 306 ff; — ADB 19, 1884, S. 196; — Festschrift zum 100jährigen Jubiläum des Campo Santo in Rom, 1897, S. 242 ff. **Albert.**

Lortz, Joseph, kath. Theologe, * 1887 zu Grevenmacher (Luxemburg), 1923 Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Würzburg, seit 1929 ord. Prof. in Braunsberg.

Vf. u. a.: Kath. Renaissance oder bogmenfreie Religiosität? 1926: Tertullian als Apologet, 2 Bde., 1927/28; Lehrbuch der Kirchengeschichte für Gymnasien. Altertum und Mittelalter, 1928. **Rühle.**

Los. Der Glaube an das Wirken göttlicher Kräfte im Unberechenbaren und der Wunsch nach einer Sicherung einer Person oder Gruppe gegen die überragende Macht eines Einzelnen (des Herrschers, des Oberpriesters) führen zur Anwendung des L.es sowohl zur Ermittlung von Tatsachen als zur Bestimmung von Entschlüssen. Wesentlich ist dabei, daß bei dem L. die Aussichten für die verschiedenen Ausfallsmöglichkeiten gleich stehen, vor allem daß Sicherheit gegen willkürliche Beeinflussung durch den das L. Werfenden gegeben ist. Demgemäß müssen die entscheidenden Kennzeichen des L.es ohne Einfluß auf sein Fallen sein (Farbe des L.steines, dem L. eingeritztes oder aufgemaltes Zeichen), und demgemäß ist das L.werfen häufig eine nur bestimmten „heiligen" Personen erlaubte kultische Handlung, die unter dem Schutz der Gottheit steht. Die Ermittlung von Tatsachen durch das L. erstreckt sich sowohl auf die Vergangenheit (Feststellung von Schuld und Unschuld; vgl. Jos 7 $_{14\,ff}$ I Sam 14 $_{40\,ff}$ Jona 1 $_{7}$) als auf die Zukunft; hierher dürfte vor allem das L.werfen am 8. und 11. Nisan im babylonischen Neujahrsfest gehören. Zukunftgestaltend dient das L. dazu, Beamte (den König; vgl. I Sam 10 $_{20\,ff}$; die assyrischen Eponymen) oder „heilige" Personen (die Vestalinnen, die Festpilger der japanischen Bergprozessionen) zu wählen, die (Opfer) Tiere unter bestimmte „Götter" (vgl. Lev 16 $_{8}$) bzw. eine Gütermenge unter eine Menschengruppe zu verteilen (vgl. Num 33 $_{54}$ Ps 22 $_{19}$), einen Streit zu schlichten (vgl. Spr 18 $_{18}$), oder endlich dazu, das Ziel (vgl. Ezech 21 $_{26}$) oder das Datum (vgl. Ester 3 $_{7}$) bestimmter Handlungen festzulegen. — Innerhalb des AT.s ist das L. durch die mehrfache Erwähnung seiner Anwendung durch Josua und Samuel, sowie durch die dem Stamme Levi (Deutn 33 $_{8}$) bzw. dem Hohenpriester (Ex 28 $_{15\,ff}$) vorbehaltenen ¶ Urim und Tummim und durch das Ritual des Versöhnungstages im Jahvekult legalisiert; auch der ¶ Ephod gehört wohl hierher. In der christlichen Kirche macht sich schon früh trotz Apgsch 1 $_{26}$ ein Widerstand gegen das L. geltend (Decretum Gratiani); doch hat sich in Sekten und Sonderkirchen wie der Herrnhuter ¶ Brüderunität (: II) sein Gebrauch immer wieder erneuert.

ERE IV, S. 775 ff: Divination (passim); — Chant [4] (s. Register: Los, Losen, Losstäbe); — G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer, 1912 [2], S. 487; — G. Hölscher: Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922 (s. Reg. Orakellose); — J. G. Frazer: The Scapegoat (The Golden Bough VI, 1925 [3], S. 361 ff); — J. Benzinger: Hebräische Archäologie, 1927 [3], S. 392 ff; — Ders.: RE [3] XI, S. 642 ff. **Hempel.**

Los-von-Rom-Bewegung.

1. Allgemeines; — 2. Oesterreich.

1. Ende des 19. Jhd.s setzte in mehreren Ländern eine Abwendung von der röm.-kath. Kirche ein, die man, an festen Besitzstand der Konfessionen gewöhnt, in solcher Stärke nicht erwartet hätte, und die namentlich in Oesterreich nun seit einem Menschenalter andauert. Der tatsächlichen Entfremdung weiter Kreise von den Kirchen entsprechend bezeichnen neuerdings auch in kath. Ländern Viele sich ausdrücklich als konfessionslos. Mit L.-v.-R.-B. ist aber gewöhnlich eine solche Abwendung vom Katholizismus gemeint, die hauptsächlich zum Protestantismus hinführt, in kleinerem Maße auch zur altkath. Kirche und verwandten Gemeinschaften.

In Frankreich, wo schon lange alljährlich eine Anzahl von Priestern ihren Beruf verließen und die an Zahl schwachen protestantischen Gemeinden unter kath. Umgebung auch in Landbezirken ihre Werbetätigkeit übten, traten seit etwa 1895 viele Priester in den Dienst der evg. Kirche. ¶ Corneloup leitete eine Anstalt in Courbevoie bei Paris, die ihnen diesen Uebergang erleichterte; der Führer der Bewegung wurde ¶ Bourrier. Die Kämpfe um die Trennung von Staat und Kirche (¶ Frankreich, 6), persönliche und Richtungsgegensätze unter den Protestanten und der Weltkrieg haben dann die Bewegung gehemmt. Doch dankt der französische Protestantismus, wenn er im ganzen (noch abgesehen von dem Zuwachs durch ¶ Elsaß-Lothringen) seinen Besitzstand behauptet, dies der Tatsache, daß, was Freidenkerpropaganda ihm entzieht, anderseits die L.-v.-R.-B. ihm wieder eingebracht hat. — Die Evg. Missionskirche in Belgien (¶ Belgien, 4; ¶ Belgische Missionskirche) und ¶ Fliedners Evangelisationsarbeit in ¶ Spanien haben gleichfalls ihre bescheidenen, aber ständigen Erfolge. In Polen hatte die Bewegung der ¶ Mariawiten ähnliche Bedeutung. Erheblich ist auch die Zahl derer, die sich in Nordamerika von der römischen Kirche zu anderen Kirchen hinwenden. Nach dem Weltkrieg setzte unter den mit Rom unierten Ruthenen in Ostgalizien eine L.-v.-R.-B. ein (¶ Polen), verwandt den Bewegungen zum evg. Christentum hin in der morgenländischen Kirche (¶ Rußland, Ukraine). Eine stille L.-v.-R.-B. findet sich endlich in Deutschland, sofern hier seit langer Zeit jährlich viel mehr Katholiken protestantisch werden als Protestanten katholisch (¶ Konfessionsstatistik, Sp. 1184).

2. In Oesterreich, das im 16. Jhd. schon einmal überwiegend evangelisch war, dann aber durch die Gegenreformation wieder katholisch wurde (¶ Oesterreich), hatte die Unzufriedenheit Deutscher mit der römischen Kirche Ende des 19. Jhd.s namentlich in den national gemischten Gebieten zunächst völkische Gründe. Es waren oft volksfremde Priester für

deutsche Orte angestellt (in 719 rein deutschen Gemeinden Böhmens neben 618 deutschen 562 tschechische Priester!). So gab auf einem deutschen Volkstag in Wien 12. Dez. 1897 der Student Theodor Rakus (jetzt Zahnarzt in Salzburg) den Ruf aus: Los von Rom! Auf Veranlassung des Reichsratsabgeordneten Georg v. Schönerer beschloß am 15. Jan. 1899 in Wien eine Versammlung den Massenaustritt aus der kath. Kirche, sobald sich 10 000 Austrittswillige gemeldet hätten. Bis 31. März war diese Zahl erreicht. Tatsächlich haben nicht alle, die sich gemeldet hatten, den Austritt alsbald vollzogen; doch wurde die Bewegung stark. Von 1893—1913 sind etwa 75 000 in Oesterreich zur evg. Kirche übergetreten, dazu etwa 20 000 zur altkatholischen; hinzu kommen Uebertritte zu kleineren Gemeinschaften und zu den Konfessionslosen. Ihnen stehen zwar Ueber- (oder Rück-) tritte zur kath. Kirche gegenüber; immerhin hatte die bis dahin kleine evg. Kirche Oesterreichs (die vor 1900 noch keine halbe Million Mitglieder hatte) so einen für sie erheblichen Zuwachs.

Sofern die Bewegung deutschen Charakter trug, standen ihr natürlich die Slawen kühl gegenüber; sie stärkte fast nur den deutschen Teil des österreichischen Protestantismus. Aber sie kräftigte ihn allmählich auch innerlich. War in einigen völkischen Kreisen unklare Begeisterung für altgermanische Religion, so haben namentlich Männer wie Rechtsanwalt Dr. Eisenkolb in Karbitz († 1926) sich um religiöse Vertiefung, um lebendiges evg. Christentum bemüht. Die Kirchlichkeit der Gemeinden, ihre Opferwilligkeit nahm zu; wo vorher kleine Gemeinden bedrückt und wenig regsam dahinlebten, herrschte nun neuer Glaube an Werbekraft und Zukunft der evg. Sache. Auch die Studentenzahl bei der evg.-theologischen Fakultät in Wien stieg stark. Die notwendige geistige und wirtschaftliche Unterstützung gewährte der reichsdeutsche Protestantismus. Der ¶ Gustav-Adolf-Verein baute den neuen evg. Gemeinden Kirchen; ein vom ¶ Evangelischen Bund eingesetzter Ausschuß für die Förderung der evg. Kirche in Oesterreich übernahm die Entsendung von Theologen. Die Führung bei dieser Arbeit hatte und der geistliche Vater der L.-v.-R.-B. in Oesterreich wurde der Superintendent Friedrich ¶ Meyer in Zwickau i. S. Manche der tüchtigsten jung nach Oesterreich gegangenen reichsdeutschen evg. Theologen wirken nun seit fast einem Menschenalter dort und sind zum Teil zu führenden Stellungen gelangt; manchen, oft gerade den mit besonderem Erfolg arbeitenden, wurde freilich die Erwerbung des österreichischen Staatsbürgerrechts versagt, so daß sie ihre Arbeit wieder verlassen mußten. Ueberhaupt haben die mit der kath. Kirche eng verbundenen Staatsbehörden die Bewegung oft zu hemmen gesucht, bisweilen freilich damit den entgegengesetzten Erfolg erzielt. Auch solche Männer, die nicht evangelisch wurden, waren Freunde der Bewegung; ¶ Rosegger half 1900 durch einen Aufruf, das Geld zum Bau der evg. Heilandskirche in Mürzzuschlag zusammenzubringen.

Im Weltkriege wurden Uebertrittszahlen aus Oesterreich nicht veröffentlicht; die Bewegung mag damals in der Tat schwächer gewesen sein. Nachher gewann sie wieder an Kraft, namentlich auch unter den Tschechen; doch wandten sich hier die meisten zur Konfessionslosigkeit oder zu einer von Rom freien bischöflichen tschechischen Nationalkirche (¶ Tschechoslowakei). Aber auch in den deutschsprachigen Teilen des ehemaligen Oesterreich (d. h. in Deutschösterreich und den deutschen Bezirken der Tschechoslowakei und des italienisch gewordenen Südtirol) hat die L.-v.-R.-B. wieder ungefähr dieselbe Stärke wie vor dem Kriege. Von 1919—27 sind mehr als 60 000 zur evg. Kirche übergetreten, durchschnittlich im Jahre 7000. Die Zahl der Pfarrgemeinden (1898 waren es 80) hat sich in 30 Jahren verdoppelt; die der Predigtstationen ist noch ungleich stärker gestiegen. Die Anforderungen an die einzelnen Pfarrer sind bei der immer noch großen räumlichen Ausdehnung vieler Gemeindebezirke groß. Die wirtschaftliche Lage der Evangelischen in Deutschösterreich ist wie die des ganzen Landes bedrängt; in den anderen Nachfolgestaaten Oesterreichs aber stehen die Deutschen oft unter hartem Druck des ihnen unfreundlich gesinnten Mehrheitsvolkes; in Wien und Industriebezirken ist unter der sozialistischen Arbeiterschaft die Propaganda der Konfessionslosen stark und auch für die L.-v.-R.-B. hinderlich. Trotz alledem: will man diese Bewegung geschichtlich würdigen, so gilt: wie die Uebertritte englischer Ritualisten zur römischen Kirche im 19. Jhd. (¶ Hochkirchliche Bewegung: I; ¶ Konvertiten) gezeigt haben, daß die Anziehungskraft des Katholizismus noch nicht aufgehört hat, so hat die L.-v.-R.-B. bewiesen, daß der Protestantismus auch heute (oder heute wieder) die Kraft hat, weite Kreise von Katholiken für sich zu gewinnen. Es ist durchaus möglich, daß die Bewegung der Reformation, die im 16. Jhd. so gewaltig hervorbrach, dann aber zu ermatten schien, einmal (wenn auch nicht einfach in den alten Formen) sich erneut und fortsetzt.

Ueber die Anfänge vgl. P. Bräunlich: Bericht über den Fortgang der L.-v.-R.-B., 1899—1906. — Ueber Frankreich vgl. A. Bourrier: Ceux qui s'en vont, 1905 (deutsch: Warum wir austraten, 1905); — E. Lachenmann: Die evg. Bewegung in Frankreich, 1904. — Ueber Oesterreich vgl. Loesche: RE³ XXIV, S. 20 ff; — Friedr. Hochstetter: 25 Jahre evg. Bewegung in Oesterreich, 1924; — Derſ. (u. a.): Auf Vorposten. Erinnerungen aus Oesterreich, 1927. — Vgl. auch RGG¹ III, Sp. 2380 ff. — Zeitschrift: „Wartburg". — Weiteres Material ist durch den Evangelischen Bund, Berlin W 10, Friedrich-Wilhelmstr. 2 A, zu beziehen. **Mulert.**

Loserth, Johann, Historiker, * 1. Sept. 1846 zu Fulnek (Mähren), 1871 Gymnasiallehrer in Wien, 1875 Professor in Czernowitz, 1893 in Graz.

Von kirchengeschichtlichem Interesse sind unter L.s Schriften besonders: Beiträge zur Geschichte der hussitischen Bewegung, I—V, 1877—95; Hus und Wiclif, (1884) 1925²; Der Anabaptismus in Tirol, 1892; B. Hubmaier, 1893; Die Reformation und Gegenreformation in den innerösterreichischen Ländern, 1898; Geschichte des späteren Mittelalters, 1903; Das Kirchengut in Steiermark im 16. und 17. Jhd., 1912; Wiclif und Grosseteste, 1918. — Zahlreiche Aufsätze zur Reformationsgeschichte im Archiv für österreichische Geschichte. — Gab seit 1886 eine größere Anzahl von Schriften ¶ Wiclifs heraus, und Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich, 1898 ff. **Mulert.**

Lossius, Lukas (1508—82), Schulmann und Musikschriftsteller, * zu Falk bei Münden i. W., studierte in Leipzig und bei ¶ Melanchthon in Wittenberg, † als Rektor des Johanneums in Lüneburg. Als angesehener Schulmann hat er neben Unterrichtswerken vor allem auf kirchenmusikalischem Gebiet stark gewirkt durch seine Erotemata musicae practicae (1563 und öfters) und durch sein oft aufgelegtes praktisch-liturgisches Werk: Psalmodia, hoc est cantica sacra veteris ecclesiae selecta (zuerst 1553), das den mittelalterlichen Chorgesang für die evg. Bedürfnisse verwertete und damit ein für die damaligen Kantoren wichtiges Buch wurde.

W. Görges: L. L., 1884; — RE³ XXIV, S. 34 ff. **W. Siebeck.**

Loßkij, Nikolai Onufrijewitsch, russischer Philosoph, * 1870 in Kreslewka (Gouvernement Witebsk), 1900 Privatdozent und 1916 Professor an der Universität in St. Petersburg, 1922 von der Sowjetregierung aus Rußland verbannt, lebt seitdem in Prag. Er vertritt eine intuitivistische Erkenntnislehre, die er in Verbindung mit einer organischen Weltauffassung ungemein klar entwickelt und umsichtig begründet. Danach ist alles Wissen unmittelbare Anschauung (¶ Intuition) des Gegenstandes durch das erkennende Individuum. Sie ist nur darum möglich, weil die Welt ein organisches Ganzes ist, weil alle Weltelemente organisch miteinander verbunden sind. Infolgedessen ist das erkennende Ich in der Lage, nicht nur seine individuellen Erlebnisse zu beobachten, sondern auch in den innersten Kern fremden Seins unmittelbar hineinzuschauen. Aus diesem Intuitionismus geht L.s konkreter Ideal-Realismus hervor, der auf der Grundanschauung beruht, daß dem realen, raumzeitlichen Sein das konkrete ideale Sein überräumlicher und überzeitlicher, mit schöpferischer Kraft ausgestatteter, wirkender Substanzen zugrunde liege. Auf die Auffassung von einem überqualitativen Charakter dieser Kraft gründet L. seine Theorie der Willensfreiheit. L.s Weltanschauung gipfelt in einer christlichen Metaphysik. Er lehrt, daß das gesamte Weltsystem aus einem überweltlichen Prinzip entspringt, das sich der mystischen Intuition der religiösen Erfahrung als lebendiger, persönlicher Gott offenbart, und begreift den Weltursprung als absolute Schöpfung, d. h. Schöpfung aus nichts.

Folgende Schriften L.s sind auch in deutscher Uebersetzung erschienen: Die Grundlehren der Psychologie vom Standpunkt des Voluntarismus, 1905; Die Grundlegung des Intuitivismus, 1908; Handbuch der Logik, 1922. — Von seinen in fremden Sprachen erschienenen Arbeiten sind besonders wichtig: The World as an Organic Whole, 1928; L'intuition, la matière et la vie, 1928; Die Freiheit des Willens, 1927 (russisch).

v. Bubnoff.

Losungen der Herrnhuter ¶ Brüderunität (: II, 3) heißen aus dem AT für jeden Tag des Jahres von einem Ausschuß ausgeloste kurze Schriftworte. Sie sind verbunden mit für jeden Tag vom Bearbeiter ausgewählten Worten aus dem NT und Liederversen. Sie wollen das tägliche Leben unter ihren Inhalt stellen, der zugleich zur Erfüllung auffordern und bei schwierigen Entscheidungen Rat geben soll. Die L. sind in kleinen schlichten Büchlein weit über die Kreise der Brüdergemeinde hinaus als Kalender und tägliches Erbauungsbuch verbreitet. — Ursprünglich waren die L. dem eigentlichen Sinne des Wortes entsprechend ein Losungswort, mit dem die Brüder sich im Kampf gegen die Mächte der „Finsternis" stärkten und gegenseitig grüßten. Das erste erhaltene Bruchstück von L. stammt aus dem Jahre 1729 und reicht vom 1. Januar bis zum 14. September. Von 1730 ab wurden die L., die ¶ Zinzendorf jeweils zuvor für jeden Tag einer Woche oder eines Monats auf kleine Zettel geschrieben hatte, in der Singstunde am Abend zuvor herausgenommen und erklärt. Am nächsten Morgen trug ein Bruder sie von Haus zu Haus. Die Glieder der Gemeinde sprachen dann bei ihren Begegnungen über Text und Sinn der L. für ihre besonderen Umstände. Diese L. waren ganz kurz und stammten entweder aus der Bibel oder dem Gesangbuch: z. B. am 12. Febr. 1729: Der Tempel Gottes ist heilig, der seid ihr (I Kor 3_{17}); am 5. März 1729: „Gib mir, o mein Erbarmer, den Anblick deiner Gnad." — 1730 erschienen die L. zum ersten Male als Buch in der Art, wie sie seitdem nahezu unverändert bis auf den heutigen Tag erscheinen. Das Besondere eines jeden Jahrganges waren die ständig wechselnden Namen der Bücher: z. B. 1731 „Ein guter Muth, als das tägliche Wohl-Leben der Kreuz-Gemeine Christi zu Herrnhut, im Jahre 1731 durch die Erinnerung ewiger Wahrheiten; alle Morgen neu"; 1744 „Des Gott mit uns Heil-Parole, das ist: der Jünger offner Paß aufs Jahr 1744." — Neben den L. stehen seit 1736 die Lehrtexte. Sie waren nicht ausgelost, sondern aus dem NT ausgewählt. Während sie ursprünglich wohl nur gelegentlich einmal erschienen und dann die L. ganz ersetzten oder selbständig neben ihnen standen, traten sie später an die Stelle der Kinder-L. (1763) und hießen erst seit 1771 „Die täglichen Lehrtexte der Brüdergemeinde". Ihr Sinn ist weniger der, Text für Auslegung in der Predigt zu sein, als vielmehr der, dem Bruder Inhalt für sein tägliches Leben zu geben.

Joseph Müller: Geschichte der Losungs- und Textbücher (Brüderalmanach 1877). — Sammlung der Losungs- und Textbüchlein der Brüdergemeine, 1762 ff. **Hohlwein.**

Lother, Helmut, evg. Theologe, * 26. Mai 1898 in Kirchhain N.-L., 1924 Privatdozent für Kirchengeschichte in Greifswald, 1926 in Breslau, daselbst auch Inspektor am Sedlnitzkyschen Johanneum.

Vf. u. a.: Pietistische Streitigkeiten in Greifswald, 1925; Der Pfau in der altchristlichen Kunst, 1928. **Glaue.**

Lotz, Wilhelm, evg. Theologe, * 12. April 1853 in Kassel, 1883 Privatdozent für AT in Leipzig, sodann Privatdozent und Repetent in Erlangen, 1884 ao. Prof. und 1885 ord. Prof. in Wien, 1897 in Erlangen, seit 1925 im Ruhestande.

Vf. u. a.: Inschriften Tiglathpilesers I im transskribierten assyrischen Grundtext mit Uebersetzung und Kommentar I, 1880; Quaestiones de historia sabbati, 1883; Geschichte und Offenbarung im AT, (1891) 1892²; Bundeslade, 1901; Biblische Urgeschichte, 1907; Abraham, Isaak und Jakob, 1910. **Gunkel.**

Lotze, Hermann (1817—1881), Philosoph, * in Bautzen, studierte in Leipzig Medizin und Philosophie (diese besonders bei Chr. H. ¶ Weiße), habilitierte sich für diese beiden Disziplinen in Leipzig, 1844 (als Nachfolger ¶ Herbarts) Ordinarius für Philosophie in Göttingen, 1881 in Berlin. Hinter der Schlichtheit dieses äußeren Lebensgangs verbirgt sich ein reiches Gelehrtenleben mit einer Fülle gehaltvoller philosophischer und psychologischer Untersuchungen. Die sich gleichbleibende und stetig vertiefende Tendenz des L.schen Denkens ist bestimmt durch einen zeitgeschichtlich begründeten gleichzeitigen Kampf gegen zwei Fronten: einerseits wird von L. unter dem Einfluß der idealistischen Philosophie jedes Denken abgelehnt, das von einer bloßen, irgendwie nur gegebenen Tatsächlichkeit, einem brutum factum, als dem Letztwirklichen ausgeht; andrerseits orientiert er sich gegenüber dem dialektischen Idealismus und seiner die Konkretheit „aufhebenden" Abstraktion immer wieder an der Psychologie. Dieser doppelseitige Antirationalismus, der die Ueberzeugung ablehnt, „daß das Denken gerade genau das Organ sei, das imstande wäre, das Wirkliche in seinem innersten Wesen zu fassen", klärt und vertieft sich in drei Stufen und ist dabei stets begleitet von einer bewußt religiösen Stellungnahme und ihrer religionsphilosophischen Ausprägung. Zuerst (bis 1852) ist im Gegensatz zu ¶ Hegels „völligem Idealismus" der die Eigenständigkeit des Individuellen mehr betonende „teleologische Idealismus" philosophische Grundlage, im Gegensatz zum Pantheismus ein „ästhetisierender ¶ Panentheismus" deren religionsphilosophische Auswertung. Dann (bis 1858,

2. Band des Mikrokosmus) geht neben einer Philosophie des ¶ Spiritualismus, die unter dem Einfluß ¶ Fechners entstand, ein konsequenter spiritualistischer Panentheismus einher. In der dritten Periode (bis 1881) führt die ¶ Plato und ¶ Kant zusammenschauende Neuentdeckung des ¶ „Apriorismus der Sachlichkeit" zu einem eindeutigen, auf dem sittlichen Reuerlebnis aufbauenden ethischen ¶ Theismus, der sich als sehr verwandt mit den Wahrheiten des Christentums empfindet. Charakteristisch für die ausgebildete Religionsphilosophie L.s ist der sogenannte metaphysische Gottesbeweis (¶ Gottesbeweise, 4): Aus dem Inbeziehungstehen der Einzeldinge und ihrer Wechselwirkung ist mit Notwendigkeit auf das sie als Modifikationen umhegende eine Absolute zu schließen. Daß diese „unendliche Substanz" die inhaltvolleren Prädikate des lebendigen Gottes erhält, ist nach den späten Schriften allerdings nicht mehr Resultat einer logischen Untersuchung, sondern wird aus einem „Ueberblick der Erfahrung", d. h. der Religionsgeschichte, entnommen. — Gewirkt hat L. auf breitere Kreise durch den verständlich geschriebenen, obwohl begrifflich sehr exakten „Mikrokosmus", auf die Philosophie als Begründer der ¶ Wertphilosophie (¶ Stumpf, ¶ Windelband, ¶ Rickert, ¶ Husserl), auf die Theologie (in weit geringerem Maße) durch gewisse Formulierungen A. ¶ Ritschls hindurch.

Hauptwerke: 1. Periode: Metaphysik, 1841; Logik, 1843; Leben, Lebenskraft, Seele, Seelenleben, 1846 (Artikel in Wagners Handwörterbuch der Physiologie); Medizinische Psychologie, 1852. — 2. Periode: Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, 3 Bde., (1856—58), 1909[5]; Streitschrift, 1857. — 3. Periode: Geschichte der Aesthetik in Deutschland, 1868, anastat. Neudruck, 1913; System der Philosophie I. Logik, (1874) 1881[3], II. Metaphysik, 1879; beide neu hrsg. 1912 mit Einleitung von Misch; Kleinere Schriften hrsg. von Peipers, 3 Bde., 1885—91; Diktate aus Vorlesungen, bes. Praktische Philosophie, 1882[3], und Religionsphilosophie (aus den Jahren 1875, 1877, 1878/79). — Ueber L. vgl. E. Pfleiderer: L.s philosophische Weltanschauung, 1882; — E. v. Hartmann: L.s Philosophie, 1888; — W. Kronenberg: Moderne Philosophen, 1898; — R. Falckenberg: H. L., 1. Teil 1901; — M. Wentscher: H. L., 1. Bd., 1913; — Derſ.: Fechner und L., 1925; — J. W. Schmidt-Japing: L.s Religionsphilosophie in ihrer Entwicklung, 1925; — K. Thieme: Glauben und Wissen bei L., 1888; — E. Wentscher: Das Kausalitätsproblem in L.s Philosophie, 1903; — Erich Becher: H. L. und seine Psychologie, 1917; — Max Wentscher: L.s Gottesbegriff und dessen metaphysische Begründung, 1893; — Derſ.: L.s Monismus, 1908; — Ue IV, 1923[12], S. 299 ff. **Schmidt-Japing.**

Lourdes, französischer Wallfahrtsort im Departement Hautes-Pyrénées. Hier erschien am 11. Febr. 1858 der Müllerstochter Bernadette Soubirous (1844 bis 1879; † als Nonne in Nevers) in der Grotte Massabielle die Jungfrau Maria „so, wie man sie auf den Bildern sieht": in weißem Gewand, mit himmelblauem Gürtel, auf jedem Fuß eine goldene Rose, die Arme über der Brust gekreuzt, die Augen zum Himmel erhoben. Bei einer späteren Erscheinung gab sie sich dem Mädchen zu erkennen mit den Worten: „Je suis l'Immaculée Conception". Der übernatürliche Charakter der Erscheinung wurde vom Bischof von Tarbes auf Grund eines Gutachtens katholischer Aerzte, Naturforscher und Theologen 1862 bestätigt, 1864 die in der ganzen kath. Welt in unzähligen L.Grotten nachgebildete Marmorstatue der hl. Jungfrau in der Grotte aufgestellt. Die ersten begeisterten Apostel des Geheimnisses von L., der Ortspfarrer Peyramale und der durch L.wasser von einem Augenleiden geheilte Schriftsteller H. ¶ Lasserre, wurden in den Hintergrund gedrängt durch die seit 1866 vom Bischof von Tarbes mit der Verwaltung der Grotte beauftragte Kongregation der „Väter der Grotte" (Missionnaires de l'Immaculée Conception), die durch massiven Wunderklatsch und eine skrupellose fromme Industrie der geschäftlichen Ausbeutung von L. zum Aufschwung verhalfen. Seit dem Aufkommen der Nationalwallfahrt (jedes Jahr vom 14.—18. August) hat L. die älteren Wallfahrtsorte ¶ La Salette und ¶ Paray-le-Monial rasch überflügelt. Die Zahl der Pilger aus der ganzen Welt beträgt jährlich über 200 000. Die über der Grotte errichtete Basilika, ein Prachtbau in frühgotischem Stil, dessen Innenwände mit Herzen aus Gold und Silber, Fahnen, Ordenssternen, Degen und Epauletten bedeckt sind, wurde 1876 in Gegenwart des Nuntius durch den Kardinalerzbischof von Paris eingeweiht. Leo XIII bewilligte 1891 für den Tag der ersten Erscheinung das Fest „Unserer Lieben Frau von L." und approbierte 1892 die Gemeinschaft der „Brüder U. L. F. v. L." — ¶ Wallfahrt: II.

Henri Lasserre: Notre Dame de L., (1868) 1891[6] (in alle Kultursprachen übersetzt); — Dr. Boissarie: Histoire médicale de L., 1891 (deutsch 1892); — Derſ.: L., les guérisons, 1927; — P. Bertrin: Histoire critique des événements de L., 1905; — Eduard Aigner: L. im Lichte deutscher medizinischer Wissenschaft, 1910; — Lambert Ehrlich: Dr. Aigner und L., 1914; — J. Serre: Les hypothèses sur L., 1927; — L. J. M. Cros: Histoire de N. D. de L., 2 Bde., 1927; — Annales de L., seit 1867; — Jahrbuch des deutschen L.vereins und der deutschen Hospitalität U. L. F. v. L., seit 1909; — E. Zola: L. (Roman), 1894; — J. K. Huysmans: Les foules de L., 1906. **Lachenmann.**

Loudaris, Nikolaus, neugriechischer Theologe, * zu Tenos 1885, studierte in Athen und Leipzig, 1914 Direktor des Lehrerseminars zu Saloniki, 1925 Professor für NT in der Theologischen Fakultät der Universität Athen, seit 1927 auch Generalsekretär des Unterrichts- und Kultusministeriums.

Vf. u. a.: (griechisch): Einführung in die paulinischen Studien, 1919; Kommentare zum I. Thessalonicher und dem Kolosserbriefe, 1920; Die Religionsphilosophie in der Gegenwart, 1927. — L. hat auch Ed. ¶ Sprangers „Lebensformen" und „Jugendpsychologie" 1926 ins Griechische übersetzt. **Alivisatos.**

Lowth, Robert (1710—87), englischer Theologe, * in Winchester, 1741—50 Professor der Poesie zu Oxford, 1777 Bischof von London.

Aus seinen Vorträgen über hebräische Poesie gingen seine Praelectiones de Sacra Poesi Hebraeorum 1753 (deutsch von E. F. K. Rosenmüller, 1815) hervor. Von seinem Verständnis für die hebräische Poesie legt auch sein Kommentar Isaiah, a new Translation with notes, (1778) 1842[12], deutsch 1779—81, Zeugnis ab. — Vgl. DNB XXXIV, S. 214 ff. **Bertholet.**

Loyola, Ignatius (1491, 92 oder 95—1556), * auf dem Schlosse L. in der baskischen Provinz Guipuzcoa, infolge einer Verwundung bei der Verteidigung von Pamplona 1521 bekehrt, 1526 Student in Barcelona, 1526/27 in Alcala, 1527 in Salamanca, 1528 in Paris, Stifter des ¶ Jesuitenordens, seit 1541 Ordensgeneral. In Rom wirkte er besonders für die sittliche Besserung der Buhlerinnen und die Waisenpflege; auch regte er ¶ Paul III zur Einrichtung der ¶ Inquisition an, um freilich weiterhin den Jesuiten mit Rücksicht auf die Gefahr und den drohenden Volkshaß die Teilnahme an ihr zu untersagen. Sein Werk war auch der 1545 erfolgte Friedensschluß zwischen Paul III und König Johann von Portugal. Der Ordenspropaganda diente die Gründung des Collegium Germanicum. 1550 vollendete er die erste Fassung der endgültigen, aber noch weiter ausgefeilten

und 1558 bestätigten Konstitutionen. 1609 selig, 1622 heilig gesprochen. Heiligentag: 31. Juli. — ¶ Exerzitien.

Monumenta historica societatis Jesu, 1903 ff (darin speziell die Monumenta Ignatiana, 1903 ff); Selbstbiographie, von L. dem Pater Luis Goncalvez de Camara erzählt, im Original wiedergegeben in den Monumenta Ignatiana Series IV tom. I, 1904, in lateinischer Uebersetzung in den Acta Sanctorum zum 7. Juli, separat 1873, deutsch von Hnr. Böhmer, 1902 und A. Feder, 1922 (dazu J. Susta: J. v. L.s Selbstbiographie, Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung Bd. 26, 1905); — E. Gothein: J. v. L., 1895; — Heimbucher III, 1908², S. 10 ff; — E. Joly: Sanct J., 1904⁴; — L. v. Pastor: Geschichte der Päpste V, 1909, S. 374 ff; — M. Ritter: J. v. L. (HZ 34, 1875, S. 305 ff); — Hnr. Böhmer: L. und die deutsche Mystik, 1921; — P. M. Baumgarten: Neue Kunde von alten Bibeln II, 1927; — Cath Enc. VII, S. 639 ff; — P. v. Hoensbroech: Der Jesuitenorden II, 1928, S. 133 ff; — M. Mir: Historia interna documentada de la Compania de Jesus, 1913, S. 451 ff (französische Uebersetzung von Recalde, 1914); — H. Böhmer: Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu I, 1914. **W. Kochler.**

Loyson, Charles (1827—1912), zeitweilig als Pater Hyacinthe gefeiert, * zu Avignon, wurde 1851 Professor der Philosophie am Großen Seminar daselbst, 1854 Professor der Dogmatik am Seminar zu Nantes und predigte später als Karmeliteroberer bis 1869 an Notre Dame zu Paris. Jesuitische Treibereien und das Unfehlbarkeitsdogma (¶ Infallibilität) führten ihn den ¶ Altkatholiken zu, mit welchen er bald nur noch lose verbunden war. L. verließ 1874 nach nicht einjährigem Dienst die altkath. Pfarrstelle in Genf und hielt für einen Teil seiner bisherigen Gemeinde, von Genfer Protestanten unterstützt, zwei Jahre Privatgottesdienst, stellte sich dann unter die Jurisdiktion anglikanischer Bischöfe und gab den Versuch, eine „Gallikanische Kirche" zu gründen, bald auf. Es bildete sich lediglich unter Obhut des Vikars Volet eine romfreie kath. Gemeinde in Paris. L. machte mit Hilfe englischer und amerikanischer Gönner größere Reisen in den Orient und vertrat in Vorträgen die Ansicht, daß es für Frankreich von Vorteil wäre, wenn Christentum und Islam vereinigt würden. † zu Paris.

Schriften u. a.: La société civile dans ses rapports avec le christianisme, 1867; De la réforme catholique, 2 Bde., 1872 bis 1873; L'Ultramontanisme et la révolution, 1873; Les principes de la réforme catholique, 1878; Ni clericaux ni athées, 1890; Mon Testament, 1893. — Ueber L. vgl. G. Riou: Le P. Hyacinthe et le Liberalisme d'avant le Concile, 1910; — A. Houtin: Le P. Hyacinthe, 3 Bde., 1920—24. **Moog.**

Lubbertus, Sibrandus (1556 oder 1557 bis 1625), reformierter Theologe, * zu Langwarden (Ostfriesland), erzogen in Bremen, studierte in Wittenberg, Marburg, Genf (unter ¶ Beza) und Neustadt (unter Zach. ¶ Ursinus), 1583 Prediger in Emden, 1584 in Friesland, 1585 Professor der Theologie in Franeker, wo er Dogmatik dozierte. 1607 Mitglied des Konventes zu 's-Gravenhage, war auf der ¶ Dordrechter Synode einer der heftigsten Gegner der ¶ Arminianer. Schriftstellerisch trat er auch als Gegner des römischen Katholizismus und des Sozinianismus hervor.

Schrieb u. a.: De Principiis Christianorum Dogmatum, (1591) 1595²; De papa Romano, 1594; De conciliis, 1601; De ecclesia, 1607; De Jesu Christo servatore contra Faustum Socinum, 1611. — Vgl. W. B. S. Boeles: Frieslands Hoogeschool usw., II, 1889, S. 29 ff; — RE³ XI, S. 653 f. **Brouwer.**

Lubbock, Sir John (Lord Avebury; 1834—1913), eifriger Vertreter des ¶ Darwinismus insbesondere auf dem Gebiete der Erforschung der primitiven Kultur, vertrat als Ausgangspunkt der menschlichen Entwicklung auf sexuellem Gebiet (mit ¶ Mac Lennan u. a.) die schrankenlose geschlechtliche Promiskuität (Vermischung), auf religiösem Gebiete den Atheismus, der in gesetzmäßiger Folge über Fetischismus, Totemismus, Schamanismus, Idololatrismus bis zu ethischer Religiosität geführt habe.

Vgl. Prehistoric times, as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages, 1865 (deutsch 1873); The origin of civilisation and the primitive condition of man, (1870) 1890⁵ (deutsch 1875). — Vgl. H. G. Hutchinson: Life of L., 2 Bde., 1914; — Mrs. Adrian Grant Duff (L.s Tochter): The Life-work of Lord Avebury, 1914. **Titius.**

Lublinski, Samuel (1868—1910), * in Johannisburg (Ostpreußen), Jude, aber „deutsch und frei von religiösen Einflüssen erzogen", war Dramatiker, Literar- und Kulturkritiker und als solcher auch für die philosophischen und religiösen Probleme der Vorkriegszeit interessiert. Die Kulturkrise zeugte in ihm das Verlangen nach einer neuen Religion, die sich um das „Mysterium der Humanität" kristallisieren sollte; vgl. „Humanität als Mysterium" 1907 und „Der Organisationsgedanke der Religion" 1911 (in: Nachgelassene Schriften, 1914). An dem Streit um die Christusmythe (¶ Christentum: I, 2; ¶ Jesusbild: A, 2b) beteiligte er sich mit dem Werk: Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos, 1910. Bd. I sucht „die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur", d. h. aus jüdischer Gnosis und jüdischen Mysterien, zu erklären; Bd. II behandelt „Das werdende Dogma vom Leben Jesu", in Abhängigkeit von B. W. ¶ Smith und A. ¶ Drews. Neben Jesus gelten L. auch Petrus und Paulus, beide Doppelgänger des Christus, als ungeschichtlich. L. starb in Weimar.

L. verfaßte ferner noch u. a.: Literatur und Gesellschaft im 19. Jhd., 1899; Bilanz der Moderne, 1904; Vom unbekannten Gott, 1904; Der Ausgang der Moderne, 1908. — Aus den Nachgelassenen Schriften vgl. noch: Der Antisemitismus (1896) und: Zehn Jahre nach Nietzsche. **Windisch.**

Lucian, 1. von Antiochien, † 312 als Märtyrer. Seine Bedeutung liegt in der Herstellung eines Bibeltextes (¶ Bibelübersetzungen: I, 3), der nach Hieronymus von Konstantinopel bis Antiochien gelesen wurde. Er gilt auch als das Haupt der älteren ¶ Antiochenischen Theologie. Er lehrte im Anschluß an ¶ Origenes die Unterordnung des Logos-Sohnes unter den Gott-Vater; auf ihn beriefen sich ¶ Arius, ¶ Eusebius von Nikomedien u. a. (¶ Christologie: II, 2c; 3a). Die Identität mit dem schismatischen Bischof L., dem Nachfolger des ¶ Paulus von Samosata (so Bardenhewer, v. Harnack) ist neuerdings von Loofs so stark angefochten worden, daß die historische Gestalt wieder ganz im Dunkel liegt.

L.s Bibeltext ist nach einem Anlauf Lagardes (Libri Veteris Testamenti, 1883) noch nicht klargestellt. — Bardenhewer II, S. 235 ff; — Ad. v. Harnack: RE³ XI, S. 654 ff; — Fr. Loofs: Paul v. Samosata, 1924 (s. Reg.). **Abramowski.**

2. von Samosata (* um 120, † nach 180), ein Syrer mit griechischer Bildung, war ursprünglich Sophist und Advokat (Rhetor), sagte sich aber von der Sophistik los, widmete sich literarischen und auch etwas philosophischen Studien und wurde Schriftsteller. Er reiste viel als Wanderredner in der Welt herum, war längere Zeit in Athen, einmal in Rom, wo er eine Begegnung mit dem Philosophen Nigrinus hatte, die tiefen, aber nicht nachhaltigen Eindruck auf ihn machte. In seinen letzten Jahren lebte er als höherer Kanzleibeamter in Aegypten. An die 80 Schriften sind von ihm überliefert, wovon aber einige unecht sind, z. B. die wertvolle religions-

geschichtliche Abhandlung „Ueber die syrische Göttin". Seine Stärke ist die Satire. Vor allem stellt er die Philosophen seiner Zeit als Sophisten und Afterphilosophen an den Pranger, indem er ihnen Prahlsucht, Schwindelei (Goëtentum) und Untreue gegen ihre eigenen Grundsätze vorwirft. Er selbst hatte keine eigene philosophische Ueberzeugung. Am ehesten zog ihn ein gemäßigter Kynismus an, wie seine Biographie des Demonax zeigt. Auch dem ¶ Epiktet zollt er Achtung. Aber ernstere und anhaltende philosophische Studien hält er für nutzlos, weil die Philosophen einander widersprechen und fürs praktische Leben unbrauchbar machen (vgl. den Hermotimos). In der Religion war er Freigeist. Nächst den Philosophen sind es vor allem die Götter der Mythologie, die er, in seinen „Göttergesprächen", seinen beißenden Spott entgelten läßt. Mythologie und Kultfrömmigkeit bekämpfte er ebenso scharf wie allen Aberglauben und alles religiöse Schwindlertum. So entlarvte er den ¶ Alexander von Abonuteichos in einer eigenen Schrift als großen Betrüger. Von ähnlicher Tendenz ist die Schrift „Der Tod des Peregrinus", in der er das wechselreiche, mit Selbstverbrennung endende Leben eines Kynikers beschreibt. Hier findet man auch eine sehr wichtige, im ganzen zutreffende Beschreibung des christlichen Gemeindelebens; denn Peregrinus ist auch einige Jahre Christ gewesen, hat es sogar zu hohem Ansehen und Einfluß gebracht und wäre beinahe Märtyrer geworden. Jesus nennt er den in Palästina gekreuzigten Sophisten. Als hervorstechende Charakterzüge der Christen nennt er Gemeinschaftssinn, Opferfreudigkeit, Heiligenverehrung, aber auch Leichtgläubigkeit gegenüber Betrügern. Auch sonst sind die Schriften L.s für die christliche Theologie bedeutsam. Seine Polemik gegen Sophisten hat viel gemein mit der apostolischen Polemik gegen Irrlehrer; die Vorwürfe und Verdächtigungen, die er gegen die Philosophen richtet, kehren genau so bei den Kirchenvätern wieder, und dasselbe gilt von seiner Kritik des griechischen Götterglaubens. — L. ist ein glänzender Schriftsteller. Er hat vor allem den Dialog gepflegt, den ernsten, vorwiegend den satirischen; daneben die Parodie (z. B. über die Opfer und über Totenpflege), die Diatribe, die Novelle und die Biographie. Als kultur- und geistesgeschichtliche Dokumente sind seine Schriften trotz ihres Mangels an Originalität von hohem Wert.

Ausgaben von C. Jacobitz, 1871/74 (Teubner); J. Sommerbrodt, 1886—99; F. N. Nilén (seit 1906). — Uebersetzung von Wieland, 1788/89; neue Ausgabe von H. Flörke, 1912; — RE³ XI, S. 659 ff; — Pauly-Wissowa XIII 2, Sp. 1725 ff; — W. Christ-Stählin: Geschichte der griechischen Literatur II 2, 1924⁶, S. 550 ff; — Ue I, 1926¹², S. 589 f. 510 und 189* f; — Ed. Zeller: Vorträge und Abhandlungen II, 1877, S. 154 ff; — R. Helm: L. und die Philosophenschulen (Neue Jahrb. für das klass. Altertum, 1902, S. 188 ff. 263 ff. 351 ff); — Derſ.: L. und Menipp, 1906. **Windisch.**

Lucie Christine (1844—1908), von Poulain (siehe Lit.) stammender Deckname für eine französische Mystikerin der Neuzeit. Seit 1865 verheiratet, wirkte L. Chr. voll Hingebung im häuslichen Kreise, kam ihren gesellschaftlichen Verpflichtungen nach, zeigte lebhaftes Interesse für Natur, Musik und Poesie. Nur ihr Beichtvater kannte ihr mystisches Gnadenleben. Auf seinen Befehl schrieb sie ihr „geistliches Tagebuch" (1870—1908), das tiefe Einblicke in eine zarte Frömmigkeit ermöglicht, frei von allem Ueberstiegenem, einfach und klar in der Sprache, bei engstem Anschluß an das kath. Dogma und Kultusleben ganz in der Kontemplation aufgehend und von wundersamen inneren Erfahrungen berichtend. Erst im Alter von 29 Jahren hatte sich L. Chr. die mystische Welt erschlossen, ohne daß sie durch Lektüre mystischer Bücher angeregt wurde (sie las nur die „Imitatio Christi" des ¶ Thomas a Kempis); in kurzer Zeit wurde sie Ekstatikerin und schloß sich 1881 unter dem Namen Marie-Aimée von Jesus der „Sühnenden Anbetung" an.

Ihr „Tagebuch" ist von A. Poulain S. J. mit starken Kürzungen herausgegeben (1912²); nach dieser Ausgabe deutsche Uebersetzung von Romano Guardini, (1921) 1924², mit feinsinniger Einleitung; — Derſ.: Akademische Bonifatius-Korrespondenz, 1922, Heft 2. **W. Völker.**

Lucifer († 370 oder 371), Bischof von Calaris (Cagliari auf Sardinien), bekannt durch sein Eintreten für ¶ Athanasius und die altnicänische Theologie (¶ Christologie: II, 3 b). Da er auf dem Konzil von Mailand 355 Athanasius nicht verdammen wollte, wurde er von Kaiser Konstantius verbannt und hat in der Verbannung in Syrien, Palästina und in der Thebais eine Anzahl höchst unehrerbietiger Streitschriften gegen den „Arianer" Konstantius geschrieben, wertvoll wegen ihres Lateins und für den lateinischen Bibeltext. Die auf der Synode von Alexandrien 362 angebahnte Einigung der Nichtarianer störte er, indem er den Antiochenern in dem Altnicäer ¶ Paulinus einen Bischof bestellte. Nach Calaris zurückgekehrt, lebte er in schismatischer Absonderung von der Kirche, jeden meidend, der nicht den Begriff von Orthodoxie hatte wie er, und die weltförmige Entwicklung der Kirche verabscheuend. Seine Anhänger und Gesinnungsgenossen in Sardinien, Spanien, Trier, Rom, auch in Aegypten und Palästina haben sich in ihrer schroffen Stellung nicht lange halten können, zumal Kaiser Theodosius in einem Reskript von 384 verbot, sie zu belästigen.

Werke in CSEL 14, 1886 (hrsg. von W. Hartel); 35, 1895 (Collectio Avellana von O. Günther: Libellus precum des Faustinus und Marcellinus an Kaiser Theodosius usw.). — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 666 ff; XXIV, S. 36 f; — Gustav Krüger: L. Bischof von C. und das Schisma der Luciferianer, 1886. **G. Ficker.**

Lucius I, Papst 26. Juni 253 bis 5. März 254, Römer, Nachfolger des ¶ Cornelius und wie dieser, wenigstens zeitweise, verbannt. Im Streit um die Behandlung der lapsi (¶ Bußwesen: II, 1 d) nahm er die gleiche Stellung ein wie sein Vorgänger. Ob er als Märtyrer gestorben, ist fraglich; sein Grabstein hat sich im Coemeterium Callisti erhalten. [1]

II, Papst 12. März 1144 bis 15. Febr. 1145, vorher Gerhard aus dem Geschlecht der Caccianemici in Bologna, 1123 Kardinal, 1141 Kardinalkanzler (Bibliothekar). Wie ¶ Innozenz II hatte er gegen die Autonomiebestrebungen der Römer zu kämpfen, ohne dabei dauerhafte Erfolge erringen zu können. Die Nachricht, daß er an einer in diesen Kämpfen erlittenen Verwundung gestorben sei, ist unglaubwürdig.

III, Papst 1. Sept. 1181 bis 25. Nov. 1185, vorher Hubald aus Lucca, Zisterzienser, 1138 Kardinal. Obwohl er persönlich zum Frieden geneigt war, brachte sein Pontifikat doch eine erneute Verschlechterung der eben erst auf dem Frieden von Venedig (1177; ¶ Alexander III) bereinigten Beziehungen zwischen Kaisertum und Papsttum. Den Streitgegenstand bildete einmal das mathildische Gut (¶ Papsttum: I), über das in Venedig keine endgültige Regelung getroffen worden war, sodann Fragen der deutschen Reichskirche, insbesondere die Trierer Doppelwahl von 1183, deren Entscheidung durch Kaiser ¶ Friedrich Barbarossa L. nicht aner-

kennen wollte. Auch weigerte er sich, die von Friedrich geforderte Kaiserkrönung seines Sohnes Heinrich VI zu Lebzeiten des Vaters zu vollziehen. Strittig ist die Frage, ob zur Verschärfung der Spannung auch das Bekanntwerden der Verlobung König Heinrichs mit Konstanze, der Erbin des Normannenreiches, beigetragen oder ob vielmehr (so Haller) L. selbst die Verlobung herbeigeführt hat, um so den Frieden zwischen dem Imperium und dem sizilischen Königreich zu sichern; der Gedanke an eine mögliche Erbfolge der Konstanze hätte nach dieser Auffassung höchstens als stillschweigende Zukunftsspekulation der Staufer bei der Heirat eine Rolle gespielt. Residiert hat L. den größten Teil seines Pontifikats außerhalb Roms, von wo ihn die Römer im März 1182 vertrieben.

Zu I—III vgl. RE³ XI, S. 668 ff. — Zu III vgl. Joh. Haller: in Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 35, 1914, S. 385 ff; — W. Lenel in: HZ 128, 1923, S. 242 ff; — K. Wenck in: Papsttum und Kaisertum, hrsg. von A. Brackmann, 1926, S. 417 ff. **Baethgen.**

Lucius, Paul Ernst (1852—1902), protestantischer Theologe, * in Ernolsheim (Unter-Elsaß), studierte in Straßburg, Paris, Jena, Berlin, nach kurzer pfarramtlicher Wirksamkeit Ostern 1880 in Straßburg habilitiert, 1883 ao., 1889 ord. Prof. Seine Hauptarbeitsgebiete waren ältere Kirchengeschichte, kirchliche Geschichte des Elsaß, Missionsgeschichte.

Hauptwerk: Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, hrsg. von G. Anrich, 1904, französisch von E. Jeanmaire, 1908, mit biographischer Einleitung von P. Lobstein (auch separat). **Anrich.**

Ludämilie Elisabeth, Gräfin von Schwarzburg-Rudolstadt (1640—72), evg. Kirchenlieddichterin. Aufgewachsen unter dem Einfluß des pietistisch gerichteten Kanzleidirektors A. ¶ Fritsch, schlug auch sie, wie ihre Schwägerin ¶ Aemilie Juliane, in ihren Liedern den Ton der Jesusliebe an. Von ihren Liedern, die in der Sammlung „Die Stimme der Freundin" (Rudolstadt 1687) erschienen, sind zwei noch vielfach im Gebrauch: „Schaff' in mir Gott ein reines Herz" und das Neujahrslied „Jesus Jesus, nichts als Jesus" (Akrostichon auf den Namen Jesus).

Schwarzburgbote 3, 1911, S. 6 f. 36 f; — Fischer-Tümpel: Das deutsche evg. Kirchenlied V, 1911, S. 458 ff; — GG III, 1887, S. 320 ff; — E. E. Koch IV², S. 50 ff. **Glaue.**

Ludlow, John Malcolm Forbes (1821 bis 1911), englischer Jurist und Nationalökonom, * in Indien, erzogen in Paris, wo er die Revolutionen von 1830 und 1848 miterlebte, praktischer Begründer des „Christlichen Sozialismus" in England (¶ Christlich-sozial, 1), rastlos tätig für die soziale Auswirkung des Christentums und „jederzeit bereit, alles zu opfern für die Verwirklichung seiner Ideale".

DNB Suppl. II, S. 487 ff (daselbst Quellen); — Charles E. Raven in: Christian Social Reformers of the 19th Century, ed. H. Martin, London 1927; — Derſ.: Christian Socialism, London 1920, S. 56 ff; — Lujo Brentano: Die christlich-soziale Bewegung in England, 1883; — J. F. Laun: Soziales Christentum in England, 1926, S. 53 ff. **Laun.**

Ludolf von Sachſen (um 1300—77), wohl nach seiner Heimat so genannt, aszetischer Schriftsteller, war zunächst Dominikaner, wurde 1340 in Straßburg Kartäuser, 1343 Prior der Kartause in Koblenz, später in Mainz und Straßburg. Er verfaßte ein geschickt und lehrhaft, in erbaulicher Sprache geschriebenes Leben Jesu Christi (Erstdruck: Straßburg 1474), das auf den Evangelien, den Kirchenvätern, der Kirchenlehre und eigenen frommen Erwägungen beruht und als das beste und beliebteste Erbauungsbuch des Mittelalters gilt (¶ Erbauungsliteratur, 2 a).

Brauchbarste neuere Ausgabe des „Lebens Jesu" von L. M. Rigollot, Paris 1870. — L. vf. auch einen Psalmenkommentar, gedruckt Speyer 1491 u. ö. Als Verfasser des Heilsspiegels (Speculum humanae salvationis) ist er dagegen nicht zu erweisen. — Vgl. HN II², Sp. 566 f; — C. L. Couteulx: Annales ord. Cart. V, 1889, S. 391; — N. Paulus im Archiv für elsässische Kirchengeschichte II, 1927, S. 207 ff. **Löffler.**

Ludwig von Granada (1505—88), kath. Theologe, * in Granada, trat dort 1524 in das Dominikanerkloster Hl. Kreuz ein, 1556—72 Ordensprovinzial in Portugal, † in Lissabon. L. ist durch apostolischen Eifer, Gedankenreichtum und schwungvollen Stil ausgezeichnet. — ¶ Erbauungsliteratur, 2 b.

Vf. u. a.: Libro de la oracion y meditacion, 1554 u. ö.; Guia de pecadores, um 1555, deutsch 1876²; Memorial de la vida christiana, vor 1566, mit Adiciones, 1574, deutsch 1834, 4 Bde. — Die Predigten L.s v. G. wurden von J. P. Silbert ins Deutsche übertragen, 1868, 5 Bde. — Spanische Gesamtausgaben der Werke, Madrid 1679, 1788—1800, 1906 (kritische Ausgabe in 14 Quartbden.); eine lateinische in 3 Bden. erschien Köln 1626. — Ueber L. v. G. vgl. Luis Muñoz (Madrid 1639) und Justo Cuervo (Madrid 1896); — Quétif und Echard: Scriptores ordinis Praedicatorum II, 1721, S. 285 ff; — DThcath IX, S. 953 ff. **Stolz.**

Ludwig, 1. August Friedrich, kath. Theologe, * 1863 zu Mainbernheim, 1900 ao. Prof. für Kirchengeschichte an der Hochschule Dillingen, seit 1906 ord. Prof. in Freising.

Vf. u. a.: Geschichte des Sakrilegs, 1893; Von der protestantischen Theologie zum kath. Priestertum, 1896; Weihbischof Zirkel von Würzburg, 2 Bde., 1904/06; Neue Untersuchungen über den Pöschlianismus, 1906; Weltliche Kleriker in der kath. Kirche, 1911; Die chiliastische Bewegung in Franken und Hessen im ersten Drittel des 19. Jhd.s, 1913; Okkultismus und Spiritismus, 1921; Moderne Theosophie, 1921; Geschichte der metaphysischen Forschung, 1922. **Rühle.**

2. Emil, Schriftsteller, * 1881 in Breslau als Sproß einer hochkultivierten Judenfamilie, lebt in Ascona (Schweiz). Weltbekannt als „Porträtist", als fabelhaft gewandter Schilderer großer Persönlichkeiten; Vorbilder sind ihm Plutarch, Carlyle und Goethe in seiner Psychographie Winckelmanns. L.s biographische Werke sind Dichtungen ähnlich, wollen aber auf dem Boden der Tatsachen bleiben und das von der Wissenschaft bereits Erarbeitete in künstlerischer Form und plastischer Gestaltung bieten, so daß sie an die selten erreichte Linie gelangen, wo „Geschichte das Gemüt bewegt". Ihre suggestive Wirkung verdanken sie dem wohlerwogenen Wechsel von lyrisch, episch und dramatisch gearteten Stellen, der Darstellung der Entwicklung in filmartigen Einzelbildern und der weitgehenden Verwendung anekdotischen Materials. Ihr Zweck ist: die Gestalten vor dem Leser werden und ihr inneres Leben von ihm nacherleben zu lassen. L. arbeitet synthetisch; er fügt das Tatsachenmaterial in das bei ihm schon vorher vorhandene Gesamtbild ein. Hierbei geht es nicht ohne Pressungen und Biegungen, ohne starke Subjektivismen der Auswahl und Interpretation ab, so daß Fachforscher ihm z. T. scharf widersprochen haben. — Verhältnis zur Religion: L. wurde, ohne Gott, aber in Ehrfurcht „vor dem Geist" erzogen; „nach einigen Jahrzehnten formeller Zugehörigkeit zum Christentum" trat er in den Tagen des Rathenaumordes aus der Kirche aus, „um in Zeiten der Verfolgung zu seinem Stamme zu halten". Er steht mit Anbetung vor der Notwendigkeit aller Lebensdaten und sucht die innere Logik alles Geschehens sichtig zu machen. Ein gewisser religiöser Zug liegt auch darin, daß jeder Held zugleich als Beispiel für die „Gren-

zen der Menschheit" gewertet, und darin, daß das Gleichnishafte jedweden Lebens betont wird.

Den Ruhm L.s begründete sein „Goethe" (1920), überaus geschickt, aber seinem Gegenstand nicht gewachsen. Bedeutender ist „Genie und Charakter" (1923), Skizzen und Gemälde genialer, problematischer Persönlichkeiten, deren Höhe und Konfliktspunkte veranschaulichend. Das Buch über „Napoleon" (1924) folgt in rasendem Tempo dem Leben dessen, „der unter allen Männern des Abendlandes die größten Erschütterungen schuf und litt"; „Wilhelm II" (1925) ist kein Pamphlet, aber doch tendenziös, immerhin in manchem geeignet, die „Hohenzollernlegende" zu zerstören. Weitaus bedeutender ist „Bismarck" (1926), worin das Titanische, Dämonische, Abenteuerliche, fast Mythische des Kanzlers getroffen ist. „Kunst und Schicksal" (1927) behandelt den Konflikt, in den die Künstler Rembrandt, Weber, Beethoven, Balzac durch die Irrationalität ihrer Kunst mit der Ratio der Welt geraten. Ein Mißgriff ist „Der Menschensohn" (1928) — trotz Ehrfurcht vor dem Stoff und mancher Werte im Einzelnen (vgl. Knevels in: Geisteskampf der Gegenwart, 1928, S. 314 ff). Neuestes Werk: „Juli 14" (1929). — Eine der glänzendsten Reiseschilderungen der Neuzeit ist L.s Buch „Am Mittelmeer" (1923), worin die Landschaften ebenso tief erschaut sind wie die Menschheitsfragen, die in ihnen auftauchten, und die Kunstwerke, die auf ihrem Boden erstanden.

3. Otto (1813—65), Dichter, * in Eisfeld (Thüringen), lebte dort und in Dresden in ärmlichen Verhältnissen, von Krankheit gequält. Einer der ersten Vertreter des neueren künstlerischen Realismus. O. L. begann mit Dramen, aus denen „Der Erbförster" (1850) und „Die Makkabäer" (1852) herausragen. „Der Erbförster" zeigt, ziemlich dick auftragend und sensationell aufgemacht, die großen, schlimmen Wirkungen kleiner Ursachen, wobei die Schuld sowohl in der Tücke des Zufalls als auch in der Unbeherrschtheit der Menschen liegt. In den „Makkabäern" interessiert vor allem die Entwicklung der Lea. Die sittliche Idee: Bejahung des Märtyrertodes und Großmut gegen den Feind ist mit der Beugung unter den göttlichen Willen begründet. Volkstümlicher, schlichter, in der Zeichnung der Gestalten lebenswahrer sind die Erzählungen O. L.s. Die Titelheldin der „Heiterethei" (1854) ist eine prächtige Gestalt, und wie sie sich auf vielen Umwegen zu ihrem Geliebten findet, ist mit sprühender Frische, unter Hereinziehung der Natur, erzählt. Am bekanntesten wurde „Zwischen Himmel und Erde" (1855). Den brutalen, oberflächlichen Fritz ereilt der Tod, als er seinen Bruder Apollonius vom Gerüst stoßen will; Apollonius, gutmütig, aber überkorrett, ängstlich und schwächlich, erstarkt innerlich durch eine selbstlose tapfere Tat, zu der er sich plötzlich entschließt. Eine gewisse Frömmigkeit liegt in der Folgerichtigkeit, mit der sich der innere Sinn des Ganzen erfüllt; ein Gegengewicht bildet der aktivethische Idealismus: „Nicht der Himmel bringt das Glück; der Mensch bereitet sich sein Glück und spannt seinen Himmel selbst in der eigenen Brust. Der Mensch soll nicht sorgen, daß er in den Himmel, sondern daß der Himmel in ihn komme." Seine Skizze zu einem Drama „Christus" blieb unausgeführt. — ¶ Dramatische Dichtung, 1. 3.

Neueste Ausgabe der Werke L.'s hrsg. von P. Merker, 1912 ff. — Ueber L. vgl. A. Stern: O. L., 1891. **Knevels.**

Lübeck.

I. Bistum L. — II. Staat L.

Lübeck: I. Bistum. Die Stadt L., 1143 von dem holsteinischen Grafen Adolf von Schauenburg gegründet, wurde 1158 an Heinrich den Löwen abgetreten, der um die Bedeutung der Stadt zu heben, 1160 den Bischofssitz von ¶ Oldenburg in Holstein (Wagrien) nach L. verlegte. Sein Investiturrecht verteidigte Heinrich mit Erfolg gegen den Hamburg-Bremer Erzbischof. In der Reformationszeit (i. II, 1) wurde die Stellung des Bischofs und des Kapitels unhaltbar, als der Rat der Stadt der reformationseifrigen Bürgerschaft nachgeben mußte. 1531 wurden die neuen kirchlichen Verhältnisse durch Vertrag mit dem Domkapitel festgelegt, 1535 der kath. Gottesdienst in dem noch dem Kapitel gehörenden Chor des Doms aufgegeben, Weihnachten 1571 auch der Chor den lutherischen Geistlichen von dem evg. Bischof Eberhard v. Holle überlassen. Sein Nachfolger war der erste Bischof aus dem Haus Holstein-Gottorp, das von nun an bis zur Säkularisation die Bischöfe stellte. Bischofswürde wie Domherrenstellen waren nach der Reformation reine Sinekuren; nur eine Minderzahl der Domherren war katholisch. Das 1803 säkularisierte Gebiet fiel als Fürstentum L. an Oldenburg.

RE³ XI, S. 670 f; XXIV, S. 37; — KL² VIII, S. 251 ff; — H. v. Schubert: Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins I, 1907; — Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde, besonders Bd. 10, 1908, und 12, 1910. **Jannasch.**

Lübeck: II. Staat Lübeck.

1. Um 1500 mit rund 30 000 Einwohnern eine der größten Städte des Deutschen Reiches, hatte L. zu Beginn der Reformation nicht nur eine Fülle von — größtenteils noch heute vorhandenen — künstlerisch hochwertigen Kirchen (Dom, St. Marien, St. Aegidien u. a.) und mehrere große Klöster (Dominikanerkloster auf der Burg, Franziskanerkloster zu St. Katharinen u. a.), sondern auch ein sich dauernd steigerndes kirchlich-gottesdienstliches Leben. Der Rat übte mittels der an den Pfarrkirchen bestehenden, in der Hauptsache aus Ratsherren gebildeten Kirchenvorstände eine Art von landesherrlichem Kirchenregiment über die einzelnen Kirchengemeinden aus. Lutherischer Einfluß ist seit 1522 zu spüren. Obwohl Rat und Domkapitel in der Verteidigung des Alten fest zusammenhielten, wurde das Evangelium teils durch Lieder und Druckschriften, teils durch private Predigtversammlungen (Ossenbrügge und Manhus aus dem Praemonstratenserkloster in Stade) und durch den Einfluß der evg. Verkündigung im benachbarten Oldesloe verbreitet. Die reformatorisch gesinnten Theologen des Kapitels, Andreas Wilms und Johannes Walhoff, wurden 1528 aus der Stadt verwiesen, lutherisch gesinnte Bürger bestraft, evg. Schriften verbrannt. Aber die Jahre 1529 und 1530, in denen der Rat die Zustimmung der Bürger für größere Geldforderungen brauchte, brachten die Entscheidung. Der aus Wittenberg erbetene Reformator, ¶ Bugenhagen, traf Ende Oktober 1530 in L. ein und ordnete in anderthalb Jahren Schulwesen, Gottesdienst, Kirchenverwaltung (Kirchenordnung vom 14. Mai 1531, vielfach wörtlich übereinstimmend mit den Ordnungen für Braunschweig und Hamburg). Die Verhältnisse der Gemeinden außerhalb der Stadt wurden durch besondere Ordnungen, die wahrscheinlich nicht von Bugenhagen stammen, geregelt; die kirchenrechtliche Stellung dieser Gemeinden blieb zum Teil noch lange umstritten. Bugenhagens Ordnung vermochte sich nur teilweise zu behaupten, am besten auf gottesdienstlichem Gebiet, wo sich sehr bald ein für L.s Luthertum kennzeichnend werdender liturgischer Konservatismus entwickelte, der die Bugenhagenschen Formen einschließlich ihrer lateinischen Bestandteile bis ins 18. Jhd. hinübertrug, und auf dem Gebiet des Schulwesens, wo sich die 1531 von Bugenhagen eingerichtete Gelehrtenschule des Katharineums etwa ebenso lange als kirchliche Schule erhielt. Dagegen wich auf dem Gebiete der Verwal-

tung die Selbständigkeit der Gemeinden der Ratsherrschaft über die Kirche im Anschluß an das mittelalterliche Vorbild, und die Gesamtheit der Geistlichen mit dem Superintendenten an der Spitze schloß sich zu einer das kirchliche Leben stark beeinflussenden Körperschaft, dem Ministerium, zusammen, dem es im Kampf mit dem Rate (1579 und später) gelang, gewisse Rechte für sich zu erringen. Das Konsistorium, in dem Ratsherren und Pastoren (Parrner oder Hauptpastoren) zusammensaßen, scheint in erster Linie Instanz für die Ehegerichtsbarkeit gewesen zu sein. In seiner äußeren Kirchenpolitik handelte L. gern gemeinsam mit anderen hansischen Schwesterkirchen, namentlich mit Hamburg und Lüneburg (Ministerium tripolitanum).

2. L. hatte 1580 das ¶ Konkordienbuch sofort angenommen; auch im 17. Jhd., in dessen ersten Jahrzehnten die niederdeutsche Kultussprache in L. unterging, war die L.er Kirche durch eine oft recht unduldsame lutherische Orthodoxie gekennzeichnet, die ihren Gegner namentlich in den durch ein Handelsbündnis des Rates mit den Holländern 1613 herbeigezogenen Calvinisten sah. Einer ihrer schärfsten Gegner war Nik. ¶ Hunnius, der sich übrigens als L.s Superintendent (1624—43) um den volkstümlichen Ausbau des lutherischen Kirchenwesens (niederdeutsche Kirchenbücher, Einbürgerung des Kindergottesdienstes) verdient machte. Ganz seinem Geist entsprach das vom Ministerium erzwungene Vorgehen des Rates gegen die Reformierten, als diesen 1673 die Ausübung öffentlichen Gottesdienstes selbst außerhalb der Stadtmauern verboten wurde. Den Juden war die Niederlassung in der Stadt untersagt; die wenigen Katholiken beobachtete man mit Argwohn. Nicht besser erging es im 18. Jhd. den Pietisten. Hatte schon A. H. ¶ Francke nur mit Mühe bei einem Reiseaufenthalt in seiner Vaterstadt eine Predigt erlangen können, so wurden später Konventikel der Pietisten, insbesondere der Herrnhuter, die von Oldesloe (Pilgerruh) eingedrungen waren, sogar durch Ratsmandate, von dem Superintendenten Joh. Gottlob ¶ Carpzov auch in Predigten und Schriften heftig bekämpft. Das Fehlen jeglichen tieferen alt-pietistischen Einschlags ist noch heute deutlich als Mangel im ererbten religiösen Charakter L.s zu spüren. — Schon unter Carpzovs Nachfolger, Joh. Andreas ¶ Cramer, begann dann, ziemlich unvermittelt an die Orthodoxie anknüpfend, der Einbruch der Aufklärung (1771 Cramers Katechismus), der bald auch die Bugenhagensche Liturgie und das seit 1703 gebrauchte treffliche Gesangbuch und als letztes Stück der alten Ordnung der kirchliche Katharineumschor, aber auch äußere Formen, wie die bis dahin noch beim Abendmahl benutzten bunten Meßgewänder, zum Opfer fielen. So segensreich sich die humanitäre Stimmung der Aufklärung — etwa in der 1789 erfolgten Begründung der noch heute blühenden Gesellschaft zur Beförderung gemeinnütziger Tätigkeit und ihrer Zweiganstalten — auswirkte, so kraftlos erwies sich der Rationalismus in den stürmischen Anfangsjahrzehnten des 19. Jhd.s, in denen die lutherische Kirche in L. tief darniederlag.

3. Der Neuanfang religiösen Lebens wie vaterländischen Verständnisses stammt aus der so lange verfolgten reformierten Gemeinde, in der seit 1798 Johannes ¶ Geibel unter immer wachsendem allgemeinem Einfluß wirkte, und die seit 1811 rechtlich den anderen Kirchengemeinden gleichgestellt worden war. Infolge der Machtstellung des Rates in kirchlichen Dingen konnten die Formen der Aufklärung freilich nur langsam überwunden werden. Ein 1828 vorgelegtes Gesangbuch durfte nicht eingeführt werden, und die Gemeinden mußten trotz inzwischen völlig veränderter geistiger Lage bis 1859 ihr rationalistisches Gesangbuch behalten. Die entscheidenden Wandlungen fallen erst in die Zeit des Seniorats von Joh. Geibels Schwiegersohn, Johann Karl Lindenberg (1798—1892), dem einerseits der Sieg einer neuen Gläubigkeit (neues Gesangbuch, neue Liturgie), anderseits das Fernbleiben L.s von konfessioneller Unduldsamkeit und kirchlichem Parteiwesen zu danken ist. Die Neugestaltung der Kirchenverfassung begann mit der Kirchengemeindeordnung von 1860. Erst seit der 1895 gegebenen „Verfassung für die evg.-lutherische Kirche im L.schen Staate" besteht eine selbständige, wenn auch noch stark von dem im Kirchenrat durch zwei Senatoren vertretenen Senat abhängige L.sche Landeskirche. Durch die Kirchengemeindeordnung von 1897, der vor allem die Einführung von Seelsorgebezirken zu danken ist, kam die Arbeit an der Verfassung damals zu einem gewissen Abschluß und wurde erst in der Nachkriegszeit durch die gegenwärtig gültige Kirchenverfassung vom 17. Dez. 1921 fortgeführt, in der bei aller Anpassung an die Verhältnisse der Nachkriegszeit (¶ Kirchenverfassung: III, 6) der vom Kirchentag gewählte Kirchenrat noch immer ein sehr starkes Uebergewicht gegenüber Kirchentag und Einzelgemeinden besitzt. Das Ministerium hat seine einflußreiche beguachtende Stellung bewahrt. Hinsichtlich des Gebrauches der gottesdienstlichen Ordnungen ist von der schon in der Vorkriegszeit erlaubten Freiheit nichts abhanden gekommen. Als Gesangbuch führte die L.er Landeskirche 1916 als erste der deutschen Landeskirchen das sogenannte „Auslandsgesangbuch" (¶ Gesangbuch: I, 3 b) ein, das 1930, um einen Anhang vermehrt, gemeinsames Gesangbuch einer norddeutschen Gesangbuchsgemeinschaft (Schleswig-Holstein mit Lauenburg, Hamburg, L., oldenburgische Provinz L., beide Mecklenburg) werden wird.

4. Statistik. L., die Stadt mit Landgebiet, hat 1928: 127 971 Einwohner, von denen 120 227 zur evg.-lutherischen Landeskirche, 869 zur reformierten Gemeinde, 3975 zur röm.-kath. Gemeinde, 629 zum Judentum, 339 zu den Sekten verschiedenster Art gehören. Die Landeskirche hat 9 Gemeinden in der Stadt und den Vorstädten, 4 im Eingemeindungs-, 2 im Landgebiet. Die reformierte Gemeinde ist der reformierten Landeskirche der Provinz ¶ Hannover angeschlossen. — Die Gemeinschaftsbewegung steht zur Zeit, soweit sie nicht kirchenfremd und sektenhaft ist, durch ein neuerdings zwischen ihr, den konfessionell-lutherischen Kreisen und gewissen Richtungen der Jugendbewegung geschlossenes Bündnis mitten in einer entscheidenden Wandlung. — Der Zuzug zu den Sekten, unter denen ¶ Christengemeinschaft, Ernste ¶ Bibelforscher und ¶ Christian Science in den letzten Jahren von sich redenmachten, ist gering.

RE³ XI, S. 671 ff; XXIV, S. 37 f; — RGG¹ III, Sp. 2400 ff; — C. H. Starck: L.er Kirchenhistorie I, 1724; — H. Illigens: Geschichte der L.schen Kirche von 1530—1896, 1896 (kath.); — Max Hoffmann: Geschichte der freien und Hansestadt L., 1889; — M. Funck: Kirche und Schule in L. seit der Reformation, 1911; — Zahlreiche Aufsätze in der Zeitschrift des Vereins für L.sche Geschichte und Altertumskunde, 1860 ff; — Otto Bode: Aus der Geschichte der evg.-ref. Gemeinde in L., 1926; — Joh. Evers: Senior D. J. C. Lindenberg (L.sche Blätter, 1899, Nr. 14 ff); — Wilh. Jannasch: Geschichte des lutherischen Gottesdienstes in L. von den

Anfängen der Reformation bis zum Ende des Niedersächsischen als gottesdienstlicher Sprache, 1928. **Jannasch.**

Lübeck, 1. Konrad, kath. Theologe, * 1873 zu Hünfeld, seit 1902 Oberlehrer am Gymnasium zu Fulda, 1909/10 Mitbegründer des Instituts der Görres-Gesellschaft zu Jerusalem, verdient um Kirchengeschichte und Kirchenkunde des Orients.

Vf. u. a.: Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des 4. Jhd.s, 1901; Adoniskult und Christentum auf Malta, 1904; Die christlichen Kirchen des Orients, 1911; Die kath. Orientmission, 1917; Georgien und die kath. Kirche, 1918; Die altpersische Missionskirche, 1919; Das Mönchtum der griechischen Kirche (Vorträge und Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, 1921, S. 31 ff); Die Christianisierung Rußlands, 1922; Die russischen Missionen 1922. **Flaskamp.**

2. Vincent (1654—1740), Orgelmeister und Komponist, * zu Padingbüttel (Hannover) als Sohn eines Organisten, wurde schon 1674 Organist in Stade, war von 1702 bis zu seinem Tode an der Nikolaikirche in Hamburg. L. war gleich berühmt als Lehrer des Orgelspiels wie als Sachkenner des Orgelbaues. Verschiedene seiner groß angelegten Orgelwerke (Präludien, Fugen und Choralfantasien), die dem Stile ¶ Buxtehudes nahestehen, sind im Druck erhalten (Gesamtausgabe von G. Harms, 1921).

Paul F. H. Rubarth: V. L., sein Leben und seine Werke (Diss. Leipzig 1920, ungedruckt). **W. Siebeck.**

Lücke, Friedrich (1791—1855), evg. Theologe, * zu Egeln bei Magdeburg, 1813 Repetent in Göttingen, 1816 Privatdozent in Berlin, 1818 ord. Prof. in Bonn, 1827 in Göttingen. Bestimmt durch Ch. K. Jos. ¶ Bunsen und Karl ¶ Lachmann, in freundschaftlicher Beziehung zu ¶ Schleiermacher, ¶ De Wette und A. ¶ Neander, trat er ein für das Ansehen der Hl. Schrift, für besonnene Bibelkritik, für die ¶ Union, für die Arbeit und das Recht der Aeußeren und Inneren Mission. Freudig begrüßt und anderseits viel bestritten wurde seiner Zeit sein Hauptwerk: Kommentar über die Schriften des Evangelisten Johannes (1820—25), 1840—56[3]. L. wurde 1828 Mitbegründer der ThStKr.

Vf. weiter außer zahlreichen Aufsätzen zum NT, zur Kirchengeschichte, zur Symbolik und zu Missionsfragen u. a.: Grundriß der nt.lichen Hermeneutik und ihrer Geschichte, 1816; Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannes und die gesamte apokalyptische Literatur, (1832) 1852[2]. — Vgl. F. Sander: D. Fr. L., 1891; — RE[3] XI, S. 674 ff; — Briefwechsel L.s mit den Gebrüdern Grimm, 1891. **A. Meyer.**

Lüdemann, 1. Hermann, evg. Theologe, * 1842 in Kiel als Sohn von 2, 1884 ord. Prof. in Bern, 1928 emeritiert. Der christliche Glaube ist nach L. der normale, vernünftige Reflex, den die metaphysische Lage des Menschen, seine Abhängigkeit von dem ihn tragenden unendlichen Sein erzeugt. Mit dem Glauben verbindet er eine spiritualistische Metaphysik, die ¶ Kants Kritik der reinen Vernunft eigentümlich weiterbildet. Die christliche Religion ist die normale, weil in ihr die religiöse Abhängigkeit von Gott als sittliche Kraftquelle erfahren wird.

Vf. u. a.: Die Anthropologie des Paulus, 1872; Reformation und Täufertum, 1896; Erkenntnistheorie und Theologie, 1898; Das Erkennen und die Werturteile, 1910; Christliche Dogmatik, 1924—26. — Vgl. ZThK 1925, S. 233 ff. **J. Wendland.**

2. Karl, (1805—89), evg. Theologe * in Kiel, 1831 Prediger daselbst, 1834 zugleich Privatdozent, 1839 ao. Prof., 1841 ord. Prof., legte 1868 sein Predigtamt nieder, seit 1887 lebte er im Ruhestand.

Vf. u. a.: Die sittlichen Motive des Christentums, 1841; — Ueber das Wesen des protestantischen Kultus, 1846; Zur Bekenntnisfrage, 1862; Aus dem Worte des Lebens, Predigten, 1863; Erinnerung an Klaus Harms und seine Zeit, 1878; Beiträge zur Geschichte des homiletischen und katechetischen Seminars der Universität Kiel, 1885 f. **Glaue.**

Lüdke, Friedrich Germanus (1730—92), evg. Theologe, * in Stendal, studierte in Halle, machte den 7jährigen Krieg als geschätzter Feldprediger mit, wurde 1765 Diakonus, später Archidiakonus an der Nikolaikirche zu Berlin. Zu aufklärerischer Denkart gelangt, wurde L. die rechte Hand Fr. ¶ Nicolais bei Herausgabe seiner „Allgemeinen deutschen Bibliothek" und ein Hauptrezensent theologischer Literatur (u. a. der des Fragmentenstreits; ¶ Reimarus) in dieser. An seinen Traktat „Vom falschen Religionseifer" (1767) schloß sich eine lebhafte Kontroverse über die symbolischen Bücher. Sein Buch „Ueber Toleranz und Gewissensfreiheit" (1774) kritisierte die Dogmen auf Grund des neologischen Biblizismus (¶ Rationalismus: II), schritt aber über die durchschnittliche Neologie zur Inhaltsidentifikation von Vernunft und Offenbarung im Sinne des § 4 der ¶ Lessing'schen „Erziehung des Menschengeschlechts" fort, sogar vor ihr.

Vf. ferner u. a.: Gespräche über die Abschaffung des geistlichen Standes, 1784; Kommunionbuch, (1772) 1804[3]. — Vgl. K. Aner: Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte XI, 1914; — Ders.: Die Theologie der Lessingzeit, 1929. **Aner.**

Lüdtke, Franz, Dichter, * 1882 in Bromberg, schriftstellerisch und organisatorisch für die deutsche Ostmark tätig, lebt in Berlin-Pankow. Die Grundlage des Schaffens L.s ist der Gottesglaube; von ihm her wird die Beziehung zur Heimat gewonnen, durch die L.s Werke bestimmt sind, und das Verhältnis zum Mitmenschen geklärt, um das es in der Dichtung L.s stets geht. Daher läßt alles, was L. geschaffen hat, von dem Geheimnis, das aus Gottes Ewigkeit um die Gründe der Heimat und um die Seelen strebender, einander führender und liebender Menschen weht, etwas spüren.

Im engeren Sinn religiös sind von den Werken L.s folgende: „Gottes Heimkehr", 1917, und „Heimat", 1920 — Gedichte, der erste Band völkisch noch gar zu sehr gebunden, der zweite vom Boden der Heimat zum allgemein-menschlichen Erleben aufsteigend; „Menschen um achtzehn", ein Erziehungsroman, 1920; „Der Heilandsweg des Benedikt Freudlos", 1922, die Erzählung von einer Christuserlösung zu Frieden und Liebe; „Die Nacht der Erlösung", 1923, eine großartige Gestaltung der Seelenwanderungsvorstellung; „Die grauen Blätter Valentins Brunns, des Goldmachers", 1924, von einem erzählend, der sich innerlich wandelt und ohne Reue die Vergebung empfängt; „Das Jahr der Heimat", 1927, eine Gotteserfahrung nach dem Zusammenbruch des eigenen Selbst. Ferner einige Skizzen in den von L. herausgegebenen Heimatbüchern „Entrissene Ostlande", 1926, und „Grenzmark Posen-Westpreußen", 1927, besonders „Das Wunder der Liebe" und „Ohne Scholle". **Knevels.**

Lüge. Während im at.lichen Gesetz das Verbot der L. auf das „falsche Zeugnis" vor Gericht beschränkt wird, in Gen $12_{11\,ff}$ 18_{15} $27_{19.\,19}$ Muster der profitlichen L. dargeboten sind, in Jos 2 und II Sam 17_{20} Kriegslisten entschuldigt scheinen, bringt das NT wiederholt religiös motivierte Verbote jeder Art von bewußter Verletzung der Wahrheit. Ganz prinzipiell faßt Eph 4_{25} die Pflicht strengsten Wahrheitredens: „Leget die L. — nicht die Lügen — ab — wie ein das ganze Wesen verhüllendes Gewand — und redet die Wahrheit!", offenbar durch den Zusatz: „ein jeglicher zu seinem Nächsten" altruistisch motiviert. Von Jesus, dem Urbild aller Vollkommenheit, sagt II Petr 2_{22}, daß „kein Betrug in seinem Munde erfunden ist", während Jak 3_{2} den einen vollkommenen Mann nennt, der auch mit keinem Wort fehlt, weil er das

schwierigste Glied seines Leibes, die Zunge, bezähmen kann, die eine seltsame Autonomie besitzt. Der Apostel findet deshalb im „Wahr sein in der Liebe" das höchste Prädikat der Christlichkeit, des mit Christus Verwachsenseins Eph 4_{15}. In der johanneischen Theologie spielt der Gegensatz von Wahrheit und L. nicht sowohl als Inhalt der Rede denn als Gehalt des ganzen Wesens und Verhaltens, als Erkennungszeichen dessen, ob es aus Licht und Wahrheit oder aus Finsternis und L. stammt, die entscheidende Rolle. Joh 8_{44} stellt dem Lügner aus Prinzip den aus der Wahrheit d. h. aus Gott redenden Christus gegenüber, läßt ihn sich selbst 18_{37} als Begründer des Königtums der Wahrheit bezeichnen, dessen Stimme hören und befolgen muß, wer aus der Wahrheit ist. Der Begriff ist nicht mehr ethisch, sondern metaphysisch I Joh 5_{20}: der Sohn Gottes hat uns Sinn, Einsicht verliehen, ihn, den Wahrhaftigen, zu erkennen, so daß „nicht Christ sein" und „aus der L. sein" dasselbe ist. So erwächst aus der wahren Glaubenseinsicht organisch die Liebe der Wahrheit (so auch II Thess 2_{10}). Um das Problem der Notlüge bemüht sich das NT nicht. Die rigorose Ablehnung aller L. ist so entschieden, daß keinerlei Kompromiß sowohl um der Selbstachtung als um der Achtung der Anderen willen möglich ist. — ¶ Wahrhaftigkeit.

Otto Lipmann und Paul Plaut: Die L., 1927; — RE³ XI, S. 679 f. **Baumgarten.**

Lülmann, Christian, evg. Theologe, * 1861 in Bremen, seit 1888 Pastor an St. Jakobi in Stettin.

Vf. u. a.: Das Bild des Christentums bei den großen deutschen Idealisten, 1901; Predigten über Zeitfragen, 1905; Schleiermacher, 1907; Nt.liche Probleme, 1909; Gedanken und Betrachtungen aus der Kriegszeit, 1916; Monismus und Christentum bei Fechner, 1917; Ideale und Schlagwörter unserer Zeit 1918. **Rühle.**

v. Lüpke, Hans, evg. Theologe, * 28. Dez. 1866 zu Müden a. d. Aller, seit 1893 im Kirchendienst, 1911 Superintendent in Auma (Thüringen), lebt seit 1925 im Ruhestand in Göttingen, bekannt durch seine Arbeit in der ¶ Dorfkirchenbewegung.

Vf. u. a.: Die Arbeit des Pfarrers für die Wohlfahrt des Landvolkes, 1900; Tat und Wahrheit, 1903; Die deutsche Volkshochschule für das Land, (1918) 1920²; Volkstümlichkeit, 1927. — v. L. ist Herausgeber der Monatsschrift „Die Dorfkirche", seit 1907; der Vierteljahrsschrift „Neue Saat" (für Volksbildung und Heimvolkshochschule), seit 1926. **Rühle.**

Lütgert, Wilhelm, evg. Theologe, * 9. April 1867 in Heiligengrabe (Ostpriegnitz), 1892 Privatdozent in Greifswald, 1895 ao. Prof., 1901 Nachfolger ¶ Beyschlags für NT in Halle, 1902 ord. Prof., 1912 Nachfolger M. ¶ Kählers für systematische Theologie ebenda, seit 1929 in Berlin. L. lehnt den Kritizismus und Idealismus ab, vertritt, anknüpfend an Denker wie ¶ Hamann, ¶ Baader, den späteren ¶ Schelling, ¶ Culmann, einen realistischen Erfahrungsbegriff und betont die Offenbarungsbedeutung der Natur.

Wichtigste Schriften: Die Methode des dogmatischen Beweises in ihrer Entwicklung unter dem Einfluß Schleiermachers, 1892; Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien, 1894; Die johanneische Christologie, (1899) 1916²; Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755, 1901; Die Liebe im NT, 1905; Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, 1908; Die Irrlehren der Pastoralbriefe, 1909; Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich, 1909; Gesetz und Geist, zur Vorgeschichte des Galaterbriefes, 1918; Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3 Bde., 1922—26 (dazu: Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus, 1924); Der Erlösungsgedanke in der neueren Theologie, 1929. Gesammelte Vorträge: Gottes Sohn und Gottes Geist, 1905; Natur und Geist Gottes, 1910; Reich Gottes und Weltgeschichte, 1928. — Gibt seit 1904 mit ¶ Schlatter die „Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" heraus. **Wehrung.**

Lüttkemann, Joachim (1608—55), lutherischer Theologe, nach dem Studium in Greifswald, Straßburg und Rostock seit 1639 Archidiakonus an St. Jakobi in Rostock, daneben 1643 Professor der Physik und Metaphysik an der Universität. 1649 seines Amtes wegen der These, daß Christus während seines Todes und Begräbnisses kein wahrer Mensch gewesen sei, entsetzt, wurde er Generalsuperintendent in Wolffenbüttel, 1653 Abt zu Riddagshausen. Als Verfasser von Erbauungsschriften (Vorschmack der göttlichen Güte, 1643) wurde er von ¶ Spener und G. ¶ Arnold hochgeschätzt (¶ Erbauungsliteratur, 3 b).

RE³ XI, S. 681 f; — Alte Lebensbeschreibung von Rethmeyer, vorangestellt der Braunschweigischen Ausgabe des „Vorschmackes göttlicher Güte" (1720), neue von H. Lütkemann, 1908²; — J. G. Walch: Historisch-theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evg.-luth. Kirche IV, 1736, S. 638 ff; — H. Leube: Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924. **Leube.**

Lüttge, Willy (1882—1928), evg. Theologe, * in Berlin, 1911 Privatdozent und 1919 ao. Prof. für systematische Theologie in Berlin, seit 1922 ord. Prof. in Heidelberg.

Vf. u. a.: Die Rechtfertigungslehre Calvins, 1909; Die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich, 1912; Religion und Dogma, ein Jhd. innerer Entwicklung im französischen Protestantismus, 1913; Christentum und Buddhismus, 1916; Kunst und Christentum, 1919; Wunder und Wirklichkeit, 1923²; Der Pessimismus im Christentum, 1920; Die Dialektik der Gottesidee in der Theologie der Gegenwart, 1925; Das Christentum in unserer Kultur, 1925; Zur Krisis des Christentums, 1926; Religion und Kunst, 1929 (mit Biographie). **J. Wendland.**

Lüttich, Bistum. Ursprünglich war Tongern, dann ¶ Maastricht (¶ Servatius, ¶ Amandus, ¶ Hubertus) erst seit etwa 720 L. der Sitz des Bischofs. Während dieser erst nur geistliche Autorität besaß, wurde Bischof ¶ Notker Schöpfer des geistlichen Fürstentums L., indem der deutsche König ihm 985 die Grafschaft Huy und Brunengeruz als Lehngut verlieh, das unter Bischof Nithard (1038—42) um die Grafschaft Hesbaye vermehrt wurde. Im Investiturstreit ergriffen die Bischöfe die königliche Partei. Die L.er Domschule war in dieser Zeit die angesehenste in ganz Nordwestdeutschland. 1559 wurde die Diözese um die Hälfte verkleinert und auf L., Limburg und Luxemburg beschränkt. Seit Bischof Ernst (1581—1612) war das Bistum, von dem der Calvinismus mit Erfolg abgewehrt wurde, in den Händen der wittelsbachischen Kölner Kurfürsten, durch die Kriege des 17. und 18. Jhd.s und die politischen Wandlungen vielfach in Mitleidenschaft gezogen. 1795 haben die Franzosen der weltlichen Herrschaft des Bischofs ein Ende gemacht; das Gebiet fiel 1815 an die Niederlande, 1830 an Belgien. Der Bischof von L. ist seit Entstehung des belgischen Staates Suffragan von ¶ Mecheln (¶ Belgien, 2 b).

G. Kurth: La Cité de Liège au moyen Age, 3 Bde., 1910: — KHL II, Sp. 748 f. **Brouwer.**

Lützelberger, Ernst Karl Julius (1802—77), evg. Theologe, * zu Ditterswind (Franken), 1824 Landpfarrer zu Tauberschreckenbach, 1834 Stadtpfarrer zu St. Jobst in Nürnberg, wo er als gewissenhafter Seelsorger und Prediger im Sinne des orthodoxen Luthertums tätig war. Die durch das „Leben Jesu" von D. Fr. ¶ Strauß in ihm ausgelösten geschichtlichen Erkenntnisse hinsichtlich der nt.lichen Verkündigung und deren Spannung mit dem biblischen

Lehranspruch seiner Kirche veranlaßten ihn 1838 zum Verzicht auf sein geistliches Amt. Von seinen bibelkritischen Veröffentlichungen hat damals nur die Untersuchung der kirchlichen Johannes-Tradition die verdiente, bahnbrechende Beachtung gefunden. Später wandte er sich germanistischen Studien zu, wurde Sekretär am Germanistischen Museum und war seit 1856 Stadtbibliothekar.

Vf. u. a.: Abschiedsrede, Nürnberg 1838; Die Gründe der freiwilligen Niederlegung meines geistlichen Amtes, 1838; Mein häusliches Leiden als Erklärung meiner gewordenen Ueberzeugung und meines gethanen Schrittes. Eine Entgegnung, 1838; Grundzüge der Paulinischen Glaubenslehre, 1839; Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften, in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen, 1840; Jesus, 1842. — Vgl. Nagel: Pfarrer L. zu St. Jobst von Nürnberg 1834—38 (Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte XVIII, 1912, S. 193 ff). **Barnikol.**

Lugano, Bistum des schweizerischen Kantons Tessin, dessen Gemeinden ursprünglich teils dem italienischen Bistum Como, teils dem Erzbistum ¶ Mailand angehörten. 1859 hob die Schweiz jede ausländische bischöfliche Gerichtsbarkeit innerhalb ihres Gebietes auf. Da dieser Akt aber von der Kurie nicht anerkannt wurde, kam es erst 1883 auf dem Wege von Verhandlungen mit dem Papste zu einer definitiven Regelung. Die tessinischen Gemeinden wurden einem eigenen, vom Hl. Stuhl ernannten Administrator unterstellt. Ein neues Abkommen stellte 1888 den Tessin als kanonisch gleichberechtigt neben das Bistum ¶ Basel (: I), und der Bischof von Basel nahm den Titel „Bischof von Basel und L. an". Das Bistum umfaßt 246 Pfarreien und 24 Dekanate.

Bibliographie im „Historisch-biographischen Lexikon der Schweiz" IV, 1927, S. 728. **† Fueter.**

de Lugo, Juan (1583—1660), spanischer Theologe, Jesuit, seit 1621 Professor am Collegium Romanum, seit 1643 Kardinal. Von ihm führt eine Linie zu dem Münchener Alois v. ¶ Schmid, nämlich in der analysis fidei: L. sieht in der natürlichen Erkenntnis der Glaubwürdigkeit Gottes ein Teilmotiv des letzten Gewißheitsgrundes des Glaubens. Diese natürliche Erkenntnis des Deus est summe verax fließt aber für L. nicht (wie bei Schmid) aus einer Schlußfolgerung, sondern aus der Unmittelbarkeit des Hörens auf die kirchliche Verkündigung, so daß Gegner in L.s Glaubenstheorie eine Abart des ¶ Testimonium spiritus sancti der Protestanten sehen wollten. Eschweiler (s. Lit.) streift die Frage, ob und inwieweit etwa ¶ Descartes von L. beeinflußt sein könnte.

Opera omnia, 7 Bde., Lyon 1652. — Vgl. HN III, S. 911 ff; — K. Eschweiler: Die zwei Wege der neueren Theologie, 1926, S. 274 ff bzw. S. 42 ff. **Fendt.**

Lukaris, Cyrillos (1572—1638), griechischer Theologe, * in Kandia auf Kreta, vom 12.—23. Jahre in Venedig und Padua gebildet, 1595—1602 in Litauen und Polen an höheren Schulen tätig, seit 1602 Patriarch von Alexandria, seit 1620 von Konstantinopel, berühmt durch seine Versuche, der orthodox-anatolischen Kirche unter Anlehnung an den Calvinismus neue Kraft zuzuführen (¶ Griechenland, 4). Zur röm.-kath. Kirche hat er (entgegen den kath. Darstellungen, vor allem derjenigen von Pichler) nie wirkliche Neigung verspürt, in Gebieten der protestantischen Kirche sich nie aufgehalten, aber den Calvinismus zuerst durch Bücher kennengelernt, die ihm der holländische Gesandte Cornelius Haga seit 1602 in Alexandria vermittelte, sowie durch den brieflichen Verkehr mit dem Remonstranten ¶ Uytenbogaert und dem holländischen Staatsmann David Le Leu de Wilhem. Der Erfolg war, daß er, ohne tief ins Verständnis der evg. Auffassung einzudringen, das Schriftprinzip und die Lehre vom alleinwirkenden Verdienst Christi übernahm und den Hauptschaden seiner Kirche im Aberglauben erkannte, ohne jedoch die Möglichkeit einer Reformation zu sehen. In Konstantinopel gewann 1628 der calvinistisch-holländische Gesandtschaftsprediger Anton Leger großen Einfluß auf ihn. L. ließ eine neugriechische Uebersetzung des NT.s herstellen durch ¶ Maximus Kalliupolita (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 g), gründete Schulen und schrieb seine an calvinistische Bekenntnisschriften angelehnte Confessio fidei (lateinisch 1629; lateinisch und griechisch mit angehängten vier „Fragen" 1633), die in zahlreichen Uebersetzungen sofort dem ganzen Abendlande bekannt wurde und im Orient einen Sturm erregte, der zu mehrfachen Verbannungen L.s und schließlich zu seiner auf Befehl des Sultans erfolgten Erdrosselung durch Janitscharen führte. Für seine Beurteilung sind Randbemerkungen wichtig, die er in die neugriechische Ausgabe von ¶ Bellarmins Doctrina Christiana machte, und die ähnlichen Geist zeigen wie sein Bekenntnis, dessen Echtheit von den Theologen der orthodox-anatolischen Kirche einmütig, aber mit Unrecht bestritten wird.

Ph. Meyer in: RE³ XI, S. 682 ff; — Ders.: Die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16. Jhd., 1899; — Legrand: Bibliographie Hellénique au dix-septième siècle, besonders Bd. IV mit Briefen von und an L., 1896; — Alois Pichler: Geschichte des Protestantismus in der orientalischen Kirche, 1862; — Ders.: Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident I, 1864; — P. Renaudin: Luthériens et Grec-Orthodoxes, 1903 (katholisch). — Das Bekenntnis bei Ernst Kimmel: Libri symbolici ecclesiae orientalis, (1844) 1850², S. 24 ff, und bei Jon Michalcescu: Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904, S. 262 ff. **Beth.**

Lukas (abgekürzt aus Lucanus), der Evangelist, von Beruf Arzt, mit anderen bei Paulus während dessen Gefangenschaft anwesend (Kol 4 $_{14}$; vgl. Philemon $_{24}$, außerdem II Tim 4 $_{11}$), scheint nach einem in die Apgsch eingelegten Reisebericht (¶ Apostelgeschichte, 3) den Apostel von Troas bis Philippi begleitet zu haben und ihm von da nach dessen Rückkunft weiter gefolgt zu sein. Zur Frage nach der Verfasserschaft an diesem Buch vgl. ¶ Apostelgeschichte, 5. 6, für das Lukasevangelium ¶ Evangelien, synoptische. Nach einer alexandrinischen Tradition (bei Clemens von Alexandrien) wäre er überdies Uebersetzer (?) des ¶ Hebräerbriefs gewesen. Vollends legendenhaft ist die byzantinische Ueberlieferung (seit dem 6. Jhd.), daß L. Maler gewesen sei (¶ Christusbilder, 1).

RE³ XI, S. 690 ff; XXIV, S. 38 ff. — Zusammenstellung der frühchristlichen Nachrichten bei E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, 1924², S. 126 f. 133 ff. u. ö. — Zu der byzantinischen Legende vgl. E. v. Dobschütz: Christusbilder, TU N. F. III, 1899, S. 267** ff. 272 ff. **Hennecke.**

Lukas aus Prag (etwa 1460—1528, † in Jungbunzlau), weitgereister und fruchtbarer Schriftsteller, eigentlicher Begründer der böhmischen ¶ Brüderunität (: I, 2) in Verfassung und Lehre, 28 Jahre lang ihr Bischof, Hersteller ihres (nicht erhaltenen) Kanzional mit 400 tschechischen Liedern (1504) und des Katechismus (1522). L. begrüßte wohl Luthers Auftreten, stieß sich aber an dessen Rechtfertigungs- und Abendmahlslehre, in der er ¶ Zwingli am nächsten steht, während er über Jungfräulichkeit und Priesterehe katholischer dachte, auch sieben Sakramente beibehielt.

Vgl. die Literatur zu ¶ Brüderunität: I. **Loesche.**

Lullus (Lul; † 786), westsächsischer Mitarbeiter des Wynfrith-¶ Bonifatius, erzogen im Kloster Malmesbury, 738 in Rom für Deutschland gewonnen, in Thüringen (Ohrdruf) weitergebildet, 745/46 Diakon, 751 Priester, 752 Chorbischof, an Stelle ¶ Gregors von Utrecht als Gesamtnachfolger vorgesehen, jedoch 754 nur als Bischof von Mainz anerkannt, erst 780/82 Erzbischof und Metropolit; Gründer des Klosters ¶ Hersfeld.

S. Bonifatii et Lulli epistolae, ed. M. Tangl: Epp. selectae I, 1916 (dazu NA 40, 1916, S. 641 ff; 41, 1919, S. 25 ff); — J. F. Böhmer und C. Will: Regesta archiepiscoporum Maguntinensium I, 1877, S. 34 ff; — W. Levison: Vitae S. Bonifatii (SS. rer. Germ.), 1905; — Lamperti Vita Lulli, ed. O. Holder-Egger: MG SS XV, 1887, S. 132 ff; auch SS. rer. Germ. (Lamperti opera), 1894, S. 305 ff. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 705 f; — A. Göpfert: L., Diss. Leipzig 1882; — H. Hahn: Bonifaz und L., 1883, S. 236 ff; — Hauck³ I/II, 1904/12 (Register); — Hans v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 299 ff; — F. Flaskamp: Das Hessen-Bistum Buraburg, 1927, S. 43 ff. **Flaskamp.**

Lullus, Raymundus (etwa 1235—1315), katalanischer Schriftsteller und Missionar, dessen Gestalt noch vielfach im Dunkel schwebt. * auf der Insel Mallorka, verlebte L. seine ersten 30 Jahre als Beamter am Hofe von Arragon, beliebt als Troubadour. Infolge einer plötzlichen Sinnesänderung beschließt er, sich der Mission unter dem ihn umgebenden Islam zu widmen (¶ Islam: II, 1). Franziskaner geworden, leitet er zunächst das 1276 zum Studium der arabischen und „chaldäischen" Sprachen gegründete Seminar zu Miramar auf Mallorka. Nach geringen Lehrerfolgen an den Hochschulen von Paris und Montpellier (seit 1287) geht er 1291 nach Tunis. Nach kurzen Aufenthalten in Paris und Rom, wo er mehrfach vergeblich Unterstützung suchte, finden wir ihn 1301 als Missionar in Cypern und 1306/07 wieder in Tunis, wohin er auch nach längerer Wirksamkeit in Paris 1314 wieder zurückkehrte. Missionsmethodisch ist L. seiner Zeit vorausgeeilt, indem er die Unerläßlichkeit der Kenntnis von Sprache, Religion und Denkweise des Missionsobjektes erkannte. Seine vielleicht allzu schulmeisterliche Methode bedeutete für seine Zeit einen Fortschritt: die Wissenschaft wird in den Dienst der Mission gestellt; der Mohammedaner soll nicht gezwungen, sondern durch Gründe überzeugt werden. L.s schriftstellerisches Hauptwerk ist die von seinen Anhängern, den „Lulliſten", oft überschätzte Ars magna, in der er durch Buchstaben bezeichnete Begriffe in sieben um einen gemeinsamen Mittelpunkt drehbare Kreise so zusammenstellte, daß sich beim Drehen der Kreise allerhand, natürlich ganz willkürliche Kombinationen ergaben. In zahlreichen apologetisch-polemischen Schriften erweist er die Einheit von Glauben und Wissen (¶ Scholastik) und kämpft gegen den Satz von der doppelten Wahrheit (¶ Averroës); seine praktisch-erbaulichen Schriften zeigen ihn auch als Mystiker. Manche wollten in seinen Schriften häretische Gedanken finden.

Von den ihm zugeschriebenen 410 Werken ist etwa ein Viertel unecht und von den echten (z. T. arabisch geschrieben) ist nur ein kleiner Teil gedruckt. Vgl. Estudis de bibliografia Luliana, Barcelona (Institut d'Estudis Catalans), seit 1915. — Werke gesammelt von Rosselló, Palma 1859, 1887/92. — Ueber L. vgl. RE³ XI, S. 706 ff; XXIV, S. 39; — KL³ X, Sp. 747 ff; — KHL II, Sp. 1658 f; — Vita in AS Juni V, S. 661 ff. — Neuere Biographien von M. André, Paris 1900³; Barber, London 1903; E. L. Smit, Haag 1928. — Ferner Otto Keicher: R. L. und seine Stellung zur arabischen Philosophie, 1909; — J. H. Probst: La Mystique de R. L. et l'art de Contemplació, 1914 (L.s Art de Contemplació als Anhang); — S. M. Zwemer: First Missionary to the Moslems, New York 1902. — G. Simon: Der Islam und die christliche Verkündigung, 1920; — Jul. Richter: R. L. (AMZ XLII, 1915, S. 387 ff); — The Moslem World, New York V, 1915, S. 118. 125; XVII, 1927, S. 221. **Zwiedeneck.**

Lund.

I. Erzbistum; — II. Universität.

Lund: I. Erzbistum. Einem Streben, die dänische Kirche aus der Abhängigkeit vom Erzbischof in ¶ Hamburg-Bremen zu befreien, begegnet man schon bei Papst ¶ Gregor VII. Es wurde zum Ziel geführt von dem dänischen König Erik Ejegod, der bei einem Besuch in Rom um 1100 ¶ Paschalis II dahin vermochte, L. zu einem selbständigen Erzbistum zu machen, dessen Machtbereich nicht nur Dänemark, sondern den ganzen skandinavischen Norden umfaßte (¶ Dänemark, 1). Sein erster Inhaber wurde Asker, der u. a. eine neue, dem St. Laurentius geweihte Domkirche zu errichten begann. Als Hamburg-Bremen seine Oberhoheitsansprüche von neuem geltend machte und so glücklich war, 1133 die Bestätigung Papst ¶ Innozenz' II für diese zu erlangen, verstand es Asker, in den andauernden dänischen Thronstreitigkeiten eine Stellung einzunehmen, die ihm den Rückhalt der Königsmacht sicherte und ein paar Jahre nach seinem 1137 erfolgten Tode zur Wiedererrichtung des Erzbistums L. führte. Mit seinem Nachfolger ¶ Eskil, der dem Erzbistum eine feste wirtschaftliche Grundlage gab und 1145 die Domkirche einweihte, begann im ganzen Norden eine Periode vielseitiger Kraftentfaltung auf kirchlichem Gebiet. ¶ Norwegen und ¶ Schweden wurden bald selbständige Kirchenprovinzen; aber der Primat über die schwedische Kirchenprovinz wurde gleichzeitig in die Hände des Erzbischofs zu L. gelegt. Die folgenden Erzbischöfe, unter denen besonders ¶ Absalon und, in späterer Zeit, Jakob Erlandsön (1254—74), Jens Grand (1289—1302), Hans Laxmand (1436—43) und Birger Gunnarsson (1498 bis 1519) erwähnenswert sind, waren gleichzeitig weltliche große Herren, die bald im Bunde, bald im Streit mit den Königen die Freiheit der Kirche und ihre eigene Machtstellung verteidigten. Im Zusammenhang mit der Reformation wurde das Erzbistum 1536 eingezogen.

L.s ärkestifts urkundsbok, hrsg. von L. Weibull, 1900 bis 1921; — Ders.: Den skånska kyrkans äldsta historia, 1917. **Newman.**

Lund: II. Universität. Die Academia Carolina wurde 1666 gestiftet, 1668 eingeweiht, um schwedische Bildung in den von Dänemark durch den Frieden von Roskilde 1658 an ¶ Schweden abgetretenen Provinzen Skåne, Halland und Blekinge zu fördern. Der Krieg mit Dänemark 1676—79 unterbrach ihre Tätigkeit; aber 1682 wurde die Hochschule von Karl XI reorganisiert. Von den dreißiger Jahren des 18. Jhd.s an erlebte die Universität eine erste Blütezeit. Neben dem gelehrten, von ¶ Descartes beeinflußten Philosophen Andreas Rydelius († 1738) traten der geniale Naturforscher und Arzt Kilian Stobaeus († 1742), die Orientalisten und Theologen Henrik Benzelius († 1758) und Johan Engeström († 1777) u. a. hervor. Nach einer Niedergangsperiode, der dennoch hervorragende Lehrer nicht fehlten — vor allem ist des berühmten Historikers Sven Bring-Lagerbring († 1787) zu gedenken —, trat die Universität gegen Ende des 18. Jhd.s in ihre glänzendste Periode ein, die sich bis in das dritte Jahrzehnt des 19. Jhd.s erstreckte und ihren Ruhm u. a. durch den Naturforscher A. J. Ret-

zius († 1821) und später vor allem durch Esaias ¶ Tegnér und C. A. Agardh (Naturwissenschaftler, Staatswirt und Theologe; 1834 Bischof in Karlstad, † 1859) gewann. Im Zusammenhang mit der religiösen Erweckung und der Vertiefung des allgemeinen Kulturlebens (¶ Schweden) war der Theologie von den zwanziger Jahren an eine für schwedische Verhältnisse einzig dastehende Blütezeit beschieden. Wegbereiter des Aufschwunges waren H. ¶ Schartau und Martin Erik Ahlman (Kantianer, 1816 Professor der Dogmatik und Moraltheologie; † 1844), seine ersten Träger H. ¶ Reuterdahl, J. H. ¶ Thomander und — um die Mitte des Jhd.s — Hans Magnus Melin (Exeget und Bibelübersetzer; † 1877), Ebbe Gustaf Bring (von ¶ Hegel beeinflußter Systematiker, später Pastoraltheologe; 1861 Bischof in Linköping; † 1884), Wilhelm Flensburg (Systematiker; 1865 Bischof in Lund; † 1897) und A. N. ¶ Sundberg. Reuterdahl und Thomander gaben 1828 bis 1832 und 1836—40 „Theologisk Quartalskrift", Schwedens erste bedeutendere theologische Zeitschrift heraus, Bring, Flensburg und Sundberg 1855—64 „Svensk Kyrkotidning", eine Zeitschrift, die im Kampf gegen religiösen Liberalismus und individualistische Freikirchlichkeit eine konservative Hochkirchlichkeit im Sinne Th. ¶ Kliefoths und F. J. ¶ Stahls vertrat. Gleichzeitig mit dem theologischen Aufschwung ging die naturwissenschaftliche Forschung an der Universität einer neuen Blüte entgegen, wobei die von Retzius gestiftete „Fysiografiska sällskapet i Lund" eine bedeutende Rolle spielte. Gegen Ende des 19. Jhd.s kann man ein steigendes Interesse für die philologischen und historischen Wissenszweige feststellen. In der Theologie trat A. G. L. ¶ Billing als Träger der konservativen Tradition hervor, während P. G. ¶ Eklund, beeinflußt von A. ¶ Ritschl und der modernen historisch-kritischen Theologie, den Boden für ein tieferes Verständnis Luthers und des Evangeliums bereitete. Während des ersten Jahrzehnts des 20. Jhd.s führte G. M. ¶ Pfannenstill die Theologie Wilh. ¶ Herrmanns ein und erlangte Ansehen als freisinniger, naturwissenschaftlich geschulter Apologet einer christlichen Lebensanschauung. Gemeinsam mit S. ¶ Herner u. a. gibt er seit 1906 die Zeitschrift „Kristendomen och vår tid" heraus. Das lebhafte Interesse der Jahrhundertwende für die Exegese, außer Herner vertreten durch F. A. ¶ Johansson († 1910), später durch S. E. ¶ Aurelius (von 1927 an Bischof in Linköping) und E. ¶ Eidem (seit 1928 in L.), trug in seiner Weise zur Fertigstellung der 1917 vom König genehmigten neuen Bibelübersetzung bei, die in erster Linie ein Werk des berühmten L.er Sprachforschers Esaias Tegnér des Jüngeren ist (1879 Professor der orientalischen Sprachen, emeritiert 1908, † 1928). Die Einstellung auf die Exegese wurde von einem wachsenden Interesse für die Anwendung moderner Methoden in der Kirchen- und Religionsgeschichte begleitet, repräsentiert durch Hj. F. ¶ Holmquist, E. M. ¶ Rohde, J. E. ¶ Lehmann u. a. Während des letzten Jahrzehnts ist dank einer Reihe vielbeachteter Arbeiten von G. ¶ Aulén und A. ¶ Nygren die systematische Theologie in den Vordergrund getreten. Als Ausdruck der neuen Kraftentfaltung auf systematischem Gebiet steht die von Aulén gemeinsam mit A. ¶ Runestam, E. ¶ Eidem und Y. ¶ Brilioth seit 1925 herausgegebene Zeitschrift „Svensk teologisk kvartalskrift" da. Abgesehen von den emeritierten Professoren G. M. ¶ Pfannenstill und J. E. ¶ Lehmann besteht die theologische Fakultät zur Zeit aus den Professoren S. ¶ Herner (AT.), Hj. F. ¶ Holmquist (Kirchengeschichte und Symbolik), G. ¶ Aulén (Dogmatik), A. ¶ Nygren (Ethik), E. ¶ Eidem (NT), O. E. Briem (* 1890; Theologische Enzyklopädie) und Y. ¶ Brilioth (Praktische Theologie mit Kirchenrecht), sowie den Dozenten C. E. D. Fehrman (* 1874; Symbolik), G. W. Lindeberg (* 1878; Missionsgeschichte), C. H. Rosén (* 1887; Ethik), G. E. Hylmö (* 1878; AT), E. C. Newman (* 1889; Kirchengeschichte), H. A. Pleijel (* 1893; Kirchengeschichte) und J. G. Boström (* 1901; AT). Die Zahl der Studierenden betrug im Herbstsemester 1928 2284, darunter 334 Theologen. In „Lundsuniversitets årsskrift" („Acta Universitatis Lundensis") besitzt die Universität seit 1864 ein wissenschaftliches Organ.

M. Weibull und E. Tegnér: L.s universitets historia 1668—1868, 2 Bde., 1868; — E. Tegnér: L.s universitet 1872—97, 1897; — L.s universitets matriklar, zuletzt hersg. von A. Malm und P. Wilner, 1925. **Newman.**

Lundström, Anders Herman (1858—1917), schwedischer Theologe, * in Filipstad, 1893 Dozent und 1898 Professor der Kirchengeschichte in Uppsala, seit 1909 gleichzeitig Domdechant dortselbst. L. hat bahnbrechend für die moderne historisch-kritische Methode gewirkt und eine neue Periode in der Erforschung der Geschichte der schwedischen Kirche eingeleitet. Er ist auch Gründer der Kyrkohistorisk årsskrift (1900).

Vf. u. a.: Laurentius Paulinus Gothus I—III, 1893—98; Undersökningar och aktstycken, 1898; Skisser och kritiker, 1903; Fynd och forskningar, 1912—14; J. A. Ekman, 1916²; Historisk kritisk utredning angående Luthers lilla katekes, 1917. — Gab u. a. heraus: Laurentius Petris skrifter: Oeconomia christiana, 1897; Quaestiones aliquot circa magistratum, 1898; Svenska synodalakter efter 1500 — talets ingång I—II, 1903—08 und 1909—11; Erik Dahlberghs dagbok, 1912; Doktor Martin Luthers Enchiridion i dess tidigaste kända svenska dräkt, 1915. **Newman.**

Luneslat (Lüneschloß), Kaspar (1556 bis 1613), reformierter Theologe, * auf Gut Lünislo bei Neviges (Rheinland), empfing in Köln die Priesterweihe, 1570 Vikar in Sonnborn bei Elberfeld, 1576 Hilfsprediger im benachbarten Neviges und Schloßprediger in Hardenberg, 1580 Pastor in Sonnborn, oft verfolgter, aber standhafter Vorkämpfer des reformierten Bekenntnisses im Herzogtum Berg, dazu Mitbegründer der Bergischen Provinzialsynode 1589 (¶ Rheinland). Sein Sohn Johannes L., Pastor in Solingen (1583—1656), war ein Glaubensheld zur Zeit der Gegenreformation, während sein Enkel Abraham L., gleichfalls Pastor in Solingen, 1677 in Köln katholisch wurde.

ADB 19, S. 639 f; — K. Krafft: Stiftung der Berg. Provinzialsynode, 1889, S. 48 f; — A. zur Nieden: Geschichte der reformierten Gemeinde Sonnborn an der Wupper, 1887, S. 25 f. **Rotscheidt.**

Lupold von Bebenburg († 1363), ein fränkischer Ritter, der in Bologna Jurisprudenz studiert hatte, Kapitular zu Würzburg und Mainz, Propst in St. Severi in Erfurt, seit 1353 Bischof von Bamberg, gehörte zu den patriotischen Theologen, welche die Rechte Kaiser Ludwigs des Bayern gegen die Ansprüche der Kurie (¶ Papsttum: I) literarisch verteidigten. Seine Schrift: De juribus regni et imperii Romanorum (1340), die vorwiegend geschichtlich eingestellt ist, hat Jakob ¶ Wimpfeling 1508 zuerst herausgegeben. Mit den Verdiensten der Fürsten um die Kirche beschäftigt sich: Germanorum veterum principum zelus et fervor in christianam religionem deique ministros, mit der kirchenpolitischen Not der Zeit das Dictamen rhytmaticum querulosum.

S. Riezler: Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Bayern, 1874, S. 107 ff. 181 ff; — Herm. Meyer: L. v. B., 1909; — RE³ II, S. 500. **Wiegand.**

Luria, 1. Isaak (um 1533—71), auch Isaak Aschkenasi (der Deutsche) oder Ari genannt, jüdischer Mystiker, * in Jerusalem, in Kairo erzogen, nach Jahren asketischer Einsamkeit seit etwa 1570 in Saphed, dem damaligen geistigen Mittelpunkt der Juden Palästinas. Er hat nur vielleicht einige Notizen hinterlassen. Doch sind wir über ihn und seine Lehre durch seine Jünger, vor allem Chajjim Vital Calabrese (1543—1620), unterrichtet, die freilich sein Wirken und Denken mit einer Fülle von Legenden ausgeschmückt haben. Seine Bedeutung für die Geschichte der jüdischen ¶ Mystik (: III) liegt zuvörderst darin, daß er, Mose Cordovero folgend, die mannigfachen und oft widerspruchsvollen Elemente der bisherigen jüdischen Mystik zu einem System zusammenzufügen suchte und einen besonderen Platz darin dem Gedanken der göttlichen „Selbstbeschränkung" gab, durch den ein Bereich eines kosmisch-ethischen Entwicklungsprozesses bereitet wurde. Die den Sphären darin zukommende Geltung läßt er zurücktreten hinter die der Urform dieses Prozesses, des „Urmenschen", aus dem die unbegrenzte Liebe und das unbegrenzte Recht hervorkommen, welche sich dann zur Barmherzigkeit vereinen und zum Ursprung der „Personifikationen" werden. Durch ihr dauerndes Gleichgewicht wird die „Welt der Ordnung" hervorgebracht, deren Gleichnis der Sabbath ist, der sich aus der „Welt des Chaos" und ihren „Schalen" heraushebt. Zu jener hinzuführen und damit die „Wanderung der Seelen" zum Ziele hinzuleiten, ist die große erlösende Aufgabe. Eine mystische Gestaltung, welche die folgenden Jahrhunderte bestimmte, hat L. sodann der Liturgie und dem gesamten Gottesdienst gegeben, besonders durch seine Forderung der „Intentionen", der Versenkungen und Andachtsübungen, und er hat, um mit ihnen das ganze Leben zu durchdringen, eine Art von mystischem „Gesetz" geschaffen. Einen weiten Platz in seiner Lehre nimmt das kabbalistische Buchstaben- und Zahlenspiel ein. — ¶ Judentum: II A, 3 e.

Philipp Bloch: Die Kabbalah auf ihrem Höhepunkt (in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1905, S. 129 ff); — Salomon Schechter: Studies in Judaism II, 1908, S. 254 ff; — H. Graetz: Geschichte der Juden IX, 1866, S. 437 ff; — J. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst, (1913) 1924², S. 387 ff; — Gerhard Scholem: Bibliographia Kabbalistica, 1927.

2. Salomo (Meharschal), * um 1510, † 1572 in Lublin, dem gleichen deutschen Gelehrtengeschlecht wie Isaak L. (s. 1) entstammend, der selbständigste unter den zahlreichen Talmudisten Polens. Gegenüber der herrschenden, rein kasuistischen und oft spielerischen Dialektik wendet er sich in der Behandlung des Talmuds wieder der älteren, besonders von der Schule ¶ Raschis gepflegten sachlich-kritischen Erklärung zu (¶ Judentum: II A, 3 c). Auch um den Text des Talmuds hat er sich verdient gemacht. Ein Gegner der Philosophie, besonders des ¶ Maimonides, ist er, wie die meisten Talmudisten seiner Zeit, der ¶ Mystik (: III) zugekehrt; in ihrer Lehre von den zahlreichen Pforten und Kanälen der Offenbarung findet er die Begründung für die Mannigfaltigkeit in der Auslegung der Bibel.

H. Graetz: Geschichte der Juden IX, 1866, S. 467 f; — S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes VI, 1927, S. 363 f (hier auch ältere Literatur); — J. Winter und A. Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons II, 1894, S. 535 ff; — JewEnc. VIII, 1904, S. 212 f; — Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XIII, 1864, S. 68 ff; — M. Güdemann: Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts, 1891, S. 59 f. **Baeck.**

Luserke, Martin, * 1880, früher Leiter der freien Schulgemeinde Wickersdorf, jetzt Leiter der Schule am Meer (Juist). Ausgegangen von den Idealen ¶ Wynekens hat er in der Schule am Meer eine freie Schule geschaffen, in der sich die Gedanken einer ausgesprochen deutschen Bildung auf der Grundlage germanischen Volkstums und deutscher Kultur mit den Gedanken der freien Schulgemeinde und den Idealen der ¶ Landerziehungsheime verbinden.

Vf. u. a.: Schule am Meer. Ein Buch vom Wachsen deutscher Jugend geradeaus vom Ursprünglichen bis ins Letzte, 1925; Die Grundlage deutscher Sprachbildung, 1925; Jugend- und Laienbühne, 1927; Warum arbeitet der Mensch? Eine sozialistische Ideologie der Arbeit, 1919. **Kesseler.**

Lust und Unlust sind Gefühlsqualitäten. Die psychologische Tradition beschränkt vielfach auf L. und U. den Begriff ¶ Gefühl überhaupt. Es sollen die nicht weiter zerlegbaren, elementaren Faktoren des Gefühlslebens sein. „Nur L. und U. sind Gefühle" (¶ Külpe). W. ¶ Wundt stellt neben L. und U. als weitere Elementarvorgänge des Gefühlslebens: Erregung—Beruhigung, Spannung—Lösung. Er lehrt also eine Dreidimensionalität des Gefühlslebens. Eine freilich sehr anfechtbare Theorie. Uebrigens sind auch L. und U. weiter reduzierbar. Sie bauen sich aus Organempfindungen und Ichfunktionen auf. Die Versuche, die Religion auf L. und U. zurückzuführen (¶ Hume, L. ¶ Feuerbach) scheiterten rein psychologisch daran, daß L. und U. nicht selbständig auftreten können, sondern stets begleitende Prozesse sind, die sich an irgendeinen gegebenen Inhalt (Empfindungen, Vorstellungen oder Gedanken) anlehnen. Ebensowenig darf die Ethik des ¶ Eudämonismus und ¶ Utilitarismus sich auf den psychologischen Tatbestand berufen. Erreichen von L. und Vermeiden von U. sind keineswegs die einzigen Motive des Handelns, am allerwenigsten des sittlichen Handelns. — Verwertet wurde die L.- und U.theorie bei der Aufstellung der Theorie der ¶ Werturteile durch A. ¶ Ritschl und bei der Lehre vom ¶ Höchsten Gut durch J. ¶ Kaftan.

K. Girgensohn: Der seelische Aufbau des religiösen Lebens, 1921; — RE³ XI, S. 719 f. **Wobbermin.**

Luthardt, Christoph Ernst (1823—1902), evg. Theologe, * in Maroldsweisach (bayer. Franken), Privatdozent in Erlangen, 1854 ao. Prof. in Marburg, 1856 ord. Prof. für systematische Theologie und NT in Leipzig, wo er bis 1895 lehrte. Schüler J. Chr. K. v. ¶ Hofmanns, aber nicht für Einzelheiten interessiert, in denen dieser von der überlieferten lutherischen Lehre abwich; überhaupt war L. nicht durch gelehrte Forschung wirksam, sondern durch die Geschlossenheit seines Charakters und die Entschiedenheit, mit der er das erneute Luthertum in Rede und Schrift vertrat. Er galt Jahrzehnte hindurch als das Haupt der Leipziger theologischen Fakultät, war einer der Mitbegründer der Allgemeinen evg.-luth. Konferenz (¶ Luthertum: II) und durch die von ihm begründete und lange geleitete AelKZ der Wortführer des deutschen Luthertums gegenüber Union und Liberalismus.

Von seinen Schriften fand die größte Verbreitung sein Kompendium der Dogmatik, (1865) 1914¹¹. Vf. außerdem u. a.: Das johanneische Evangelium, (1852/53), 1875²; Die Lehre von den letzten Dingen, (1861) 1885²; Die Lehre vom freien Willen und von der Gnade, 1863; Apologie des Christentums, 4 Bde., 1863 ff; Systematische Theologie, (1884) 1890³ (in

¶ Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften); Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1887; Geschichte der christlichen Ethik, 1888—93; Zur Einführung in das akademische Leben und Studium des Theologen, 1890; Kompendium der theologischen Ethik, (1896) 1921 [3]; Der christliche Glaube gemeinverständlich dargestellt, 1898; mehrere Predigtbände. — Gab 1879—89 die Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben heraus, seit 1880 das ThLBl. — Ueber L. vgl. seine Erinnerungen aus vergangenen Tagen, (1889) 1891 [2]; — Joh. Kunze: L., 1903; — RE [3] XXIV, S. 39 ff. **Mulert.**

Luther, Martin (1483—1546).

1. Luthers Leben; — 2. Luthers Entwicklung; — 3. Luthers Lehre. — ¶ Lutherbilder haben einen eigenen Artikel.

1. a. Im Herzen des deutschen Landes, im thüringischen Möhra, ist der Stammsitz der L.familie. Von dort wanderte L.s Vater, Hans L., nach Eisleben in der Grafschaft Mansfeld aus, um als Bergmann sein Brot zu verdienen. Am 10. Nov. 1483 wurde ihm hier ein zweiter Sohn geboren, den er am 11. Nov. auf den Namen des Kalenderheiligen Martin taufen ließ. Ein halbes Jahr später zog Hans L. nach Mansfeld fort, wo Martin L. dreizehn Jahre seiner Jugend verbrachte. Daß es, wie man früher gewollt hat, eine unglückliche Jugend gewesen sei, haben neuere Forschungen (Scheel, s. Lit.) als unbegründet erwiesen. Gewiß war die Erziehung in Haus und Schule streng, aber sie war nicht barbarisch; die Entbehrungen, die der junge L. ertragen mußte, können auch nicht von der übergroßen Härte, die man ihnen lange zuschrieb, gewesen sein. Denn Vater L. war keineswegs arm, sondern selbst ein, wenn auch kleiner, so doch vom Geschäftserfolg begünstigter Unternehmer. Auch die von älteren Darstellungen weitergegebenen Nachrichten von der bereits evangelisch geläuterten Frömmigkeit des Elternhauses stehen auf schlechten Stützen. L. selbst jedenfalls hat von der religiösen Beeinflussung durch die Eltern nichts berichtet. In Mansfeld kam L. mit fünf Jahren auf die Trivial- (Latein-) schule, 1497 für ein Jahr auf dieselbe Schule in Magdeburg und damit unter den Einfluß der ¶ Brüder vom gemeinsamen Leben, die an dieser Schule unterrichteten. Von 1498—1501 besuchte er dann die letzten Klassen der Trivialschule in Eisenach. Hier kam er in Berührung mit den Patrizierfamilien Cotta und Schalbe und mit dem froh geselligen Kreise um den Vikar Johannes Braun. Eisenach ist darum immer L.s „liebe Stadt" geblieben. April 1501 wurde er an der Universität zu Erfurt immatrikuliert und durchlief zuerst die artistische Fakultät, in der er 1501 zum Baccalar und Anfang Februar 1505 zum Magister, beide Male zu dem frühest möglichen Zeitpunkt, promovierte. Die Bedeutung der Erfurter Jahre besteht darin, daß L. damals den Aristotelismus, der ihm zeitlebens als erkenntnistheoretisches und naturwissenschaftliches Rüstzeug diente, vermittelt bekam (¶ Erfurt: II, 1). Auf den Wunsch des Vaters beginnt er an derselben Universität das juristische Studium (Ende Mai). Mitten im Semester nimmt er aus uns nicht mehr bekannten Gründen Urlaub nach Mansfeld. Auf dem Rückweg überrascht ihn bei Stotternheim ein Gewitter. Ein Blitz schlägt in seiner Nähe ein. Mit dem Rufe: „Hilf hl. Anna, ich will ein Mönch werden" entschließt er sich zum Eintritt ins Kloster. Am 17. Juli 1505 tritt er in Erfurt in das Kloster der Augustinereremiten gegen den Willen seines Vaters ein. Nach der üblichen Beobachtungszeit erfolgt Sept. 1505 die Rezeption als Novize, ein Jahr darnach die Profeß, am 4. April 1507 die Priesterweihe (Ueber die theologische Schulrichtung, mit der der Theologe L. damals vorwiegend bekannt gemacht wurde, den Occamismus, s. 2 b). Herbst 1508 wird L. die moralphilosophische Lektur in der artistischen Fakultät der Universität ¶ Wittenberg übertragen. Er liest im Wintersemester 1508/09 über die Nikomachische Ethik des Aristoteles; im Sommersemester 1509 doziert er, nachdem er März 1509 zum biblischen Baccalar aufgerückt ist, außer über Aristoteles auch noch über biblische Kapitel. Okt. 1509 erfolgt die Zurückberufung nach Erfurt. Hier hält L. als Sententiar (Sententiarexamen Herbst 1509 noch in Wittenberg) zwei Semester lang Vorlesungen über Petrus Lombardus, bis ihn die Romfahrt (Herbst 1510 bis Frühjahr 1511) zum einstweiligen Abbruch der Vorlesungstätigkeit zwingt. Die Romfahrt, für L.s innere Entwicklung ohne tiefere Bedeutung, hatte auch nach ihrem eigentlichen Zweck (Unterhandlungen in Sachen des Augustinerobservantenstreites) keinen Erfolg. Sommer 1511 erfolgte die erneute endgültige Uebersiedlung L.s nach Wittenberg. Hier leistete er am 19. Okt. 1512 den Doktoreid auf die Hl. Schrift. Mit der Doktorierung verband sich für L. die Uebernahme der Lectura in biblia, d. h. der biblischen Professur an der Theologischen Fakultät: 1513—15 las er über die Psalmen, 1515—16 über den Römerbrief, 1516—17 über den Galaterbrief, 1517—18 über den Brief an die Hebräer, 1518—21 zum zweitenmal über die Psalmen.

1. b. In das Jahr 1517 fällt L.s erstes öffentliches reformatorisches Hervortreten: der Thesenanschlag vom 31. Okt. 1517, der, von L. selbst nur als eine Angelegenheit unter Gelehrten betrachtet, doch rasch eine große Wirkung hatte. L. geht, bereits von den sächsischen Dominikanern in Rom wegen Ketzerei denunziert, 1518 noch zum Kapitel seines Ordens nach Heidelberg, um dort am 25. April über die Grundlagen seiner Theologie zu disputieren. Mitte Juni 1518 eröffnet der päpstliche Prokurator das gegen ihn gerichtete Verfahren, das zunächst in der Audienz vor ¶ Cajetan, 12.—14. Okt. 1518 in Augsburg, gipfelt. L. lehnt den ihm zugemuteten Widerruf ab. Ueber die Tiefe seines Gegensatzes zu Rom ist er sich aber auch jetzt noch nicht völlig klar, bis ihn die Leipziger Disputation 1519 (4. bis 14. Juli ¶ Eck, ¶ Karlstadt) ein entscheidendes Stück weiterführt. Jetzt rückt L. vom Glauben an die Irrtumslosigkeit der Konzilien und vom Papstprimat ab. Juni 1520 spricht er seine Ueberzeugung vom Papstantichrist freiöffentlich aus (¶ Antichrist, 2 c). Am 10. Dez. 1520 vollzieht er die Verbrennung der am 15. Juni 1520 ausgegebenen Bannandrohungsbulle Exsurge Domine und zerstört zugleich auf dem Scheiterhaufen als Grundlagen des kath. Kirchentums die Summa angelica und die Hauptteile des Corpus iuris canonici. Das bedeutete die endgültige Loslösung von der römischen Kirche, ein Schritt, der vom Papst am 3. Jan. 1521 mit dem Bann (Bulle Decet Romanum Pontificem) beantwortet wurde. Auf dem Wormser Reichstag (¶ Deutschland: I, 4) folgte dem Bann die Reichsacht (25. Mai 1521); vorher aber erhielt L. noch Gelegenheit, sich vor dem Kaiser und den Ständen am 17. und 18. April 1521 zu dem Inhalt seiner Schriften feierlich zu bekennen. Den Gebannten entzog ¶ Friedrich der Weise auf der Wartburg aller Gefahr. In der Wartburgstille entstanden die Uebersetzung des NT.s (¶ Bibelübersetzungen: IV, 2) und die Kirchenpostille. Die Versuche evg. Gemeindebildung in Wittenberg (¶ Karlstadt u. a.) rissen L. aus seiner Arbeit heraus. Durch die Invokavitpredigten (März 1522) mußte er die in Enthusiasmus und Gesetzlichkeit ausartenden Zustände

wieder zurechtstellen. Nach 1522 machte die Reformation, da das Wormser Edikt in den Ländern mit evg. Landesherren wirkungslos blieb, rasche Fortschritte. Evg. Schulen entstanden; das Landeskirchentum organisierte sich (¶ Deutschland: I, 5; ¶ Kirchenverfassung: III, 2. 3). Nebenher ging L.s Kampf gegen das durch Bauern (¶ Bauernkrieg, 3) und ¶ Wiedertäufer („Schwärmer") mißverstandene Evangelium. Frühjahr 1524 nahm er die 1521 abgebrochenen biblisch-exegetischen Vorlesungen wieder auf. Er las zunächst über at.liche Schriften und über kleinere nt.liche Briefe, 1531 zum zweitenmal über den Galaterbrief, 1532—35 zum drittenmal über die Psalmen, 1535—45 über die Genesis. Eine schwere Hemmung erlitt der Gesamtprotestantismus seit 1525 durch den Gegensatz L.s und ¶ Zwinglis in Sachen des Abendmahls. Die Einigung aller Evangelischen, die besonders nach den gefährlichen Beschlüssen des Speyrer Reichstags von 1529 dringend not tat, scheiterte infolge des Abendmahlsstreits (Marburg 1529; ¶ Abendmahl: II, 4). Auf dem Augsburger Reichstag 1530 (¶ Augsburger Konfession) trieb Zwinglianer und Lutheraner als getrennte Parteien auf. Die lutherische Sache selbst wurde in Augsburg nicht durch L., der infolge der Reichsacht nicht erscheinen konnte, sondern durch den schwächeren und ängstlicheren ¶ Melanchthon vertreten, dem L. von der Koburg aus durch Briefe das Rückgrat stärken mußte. Da die Lage der Protestanten wegen der Gegnerschaft des Kaisers ¶ Karl V dauernd gefahrdrohend blieb, suchten die lutherischen Fürsten ihr durch die Gründung des Schmalkaldischen Bundes (Weihnachten 1530) zu begegnen (¶ Deutschland: I, 5). L., Bahnbrecher in der Religion, aber in der Politik ein Zauderer, gab diesem Bündnis, weil es gegen die monarchische Spitze des Reiches gerichtet war, nur notgedrungen seine Zustimmung, zum Schaden der lutherischen Front, deren Stoßkraft er durch seine Unsicherheit gelähmt hat. Als der Schmalkaldische Bund in ¶ Philipp von Hessen (infolge von dessen unglückseliger Doppelehe) noch dazu sein tatkräftiges Haupt verlor, war die Katastrophe der Lutherischen vollends besiegelt: Mühlberg, 24. April 1546 (¶ Deutschland: I, 5). L. ist zwei Monate vor dieser Niederlage, die seiner Sache einen schweren Schlag versetzt hat, gestorben (18. Febr. 1546 in seiner Geburtsstadt Eisleben), voll brennender Sehnsucht auf den „lieben jüngsten Tag", zugleich aber in dem sieghaften Bewußtsein: Non moriar, sed vivam et narrabo opera Dei (Ich werde nicht sterben, sondern leben und des Herrn Werke verkündigen)!

2. a. Scheels bahnbrechende Forschungen zu L.s Jugendentwicklung haben gezeigt, wie sehr sich L.s Entwicklung zunächst in herkömmlichen Gleisen vollzogen hat. Rasch und erfolgreich hat er sich der Wissenschaft seiner Zeit, zuerst des ¶ Aristotelismus und dann des Occamismus (¶ Occam) bemächtigt, ohne an eine Kritik zu denken. Auch der Uebergang ins Kloster 1505 war noch kein Abgleiten von der überlieferten Bahn. Damals stand im Blitzschlag von Stotternheim plötzlich, in unerwarteter Schärfe, die Zornes wirklichkeit Gottes vor ihm auf. Schon unmittelbar vor dem Stotternheimer Ereignis scheinen ihn die Furcht vor dem Gericht und die Schuld seiner Sünde gequält zu haben. Aber in jenem Gewitter trat ihm Gottes richtender Wille am unausweichlichsten gegenüber. Er flieht davor ins Kloster. Das war ein Ausweg, den auch andere in solcher Lage genommen hatten. Daß L. ihn wählte, zeigt also einerseits seine kirchliche Haltung, zeigt aber zugleich, wie sehr schon dem Studenten L., den man sonst gern nur als den „fröhlichen, hurtigen Gesellen" zeichnet, das Gericht Gottes eine lebendige Wahrheit war.

2. b. Der Eintritt ins Kloster brachte zunächst Ruhe und Frieden in L.s Brust. Wie lange dieser Zustand anhielt, ist unbekannt. Sicher ist nur, daß er eines Tages durch „Anfechtungen" (tentationes) abgelöst wurde, die wir uns indes nicht als unausgesetzt dauernd denken dürfen. L. hatte auch nach dem Auftreten dieser Nöte noch innere Ruhepausen; aber diese wurden jetzt plötzlich immer wieder von Anfechtungsanfällen unterbrochen. Anlaß dieser Kämpfe war nicht etwa die Sehnsucht nach der Welt oder gar, wie kath. Polemik gewollt hat, L.s sinnliche Begehrlichkeit. Wir dürfen es L. glauben: er hat im Kloster nicht „an Weib, Geld und Gut gedacht". Sein Ringen hat tiefer, nämlich bei der Auseinandersetzung mit dem Vollkommenheitsideal des Nominalismus, angesetzt. Als Schüler Gabriel ¶ Biels hatte L. gelernt, daß man sich durch vollkommene, aus eigenen Kräften erweckte Reue (contritio; ¶ Bußwesen: II, 3 c) zum Empfang des Bußsakraments und damit zur Erlangung realer Gerechtigkeit disponieren könne. Von der begehrenden Liebe zu Gott (amor concupiscentiae) gelte es zur völlig uneigennützigen, zur Freundesliebe (amor amicitiae) emporzusteigen. Sei dem Menschen diese höchste eigene Leistung geglückt, so erfolge die Eingießung der Gnade (infusio gratiae; ¶ Gnade: IV, 2 b), die dem Menschen den neuen Habitus der Liebe mitteile. Die Erbsünde als unpersönlicher Restbestand (fomes peccati) bleibe, aber die persönliche, die „aktuelle" Sünde sei ausgetilgt (¶ Sünde: IV). Sie sei vergangen und der Sünder wirklich gerecht. Wenn man darauf hinweist, daß Biel die Höhe dieser Forderungen für die bequemen Naturen nachträglich wieder vermindert habe, so ist das richtig. Für L. jedoch haben diese Erleichterungen keine Bedeutung gehabt. Er hat nicht den breiten Weg der Kompromisse, sondern den schmalen und schwereren der vollen Gesetzeserfüllung eingeschlagen. Daß Gott alle Halbheit hasse, und daß er nur mit dem Menschen zufrieden sei, der ihn allein und aus ganzem Herzen liebe, wie Biel es schilderte, das war L. unmittelbar gewiß. Dies Ziel scharf ins Auge fassend, versuchte er, durch Buße und Sakramentsempfang die Sünde immer wieder hinter sich zu bringen. Zunächst schien es, als ob es ihm gelinge und er in der Tat ein anderer Mensch als zuvor geworden sei. Aber die sich steigernde Selbstbeobachtung zeigte ihm bald, daß er sich dabei in einer Täuschung befunden habe. Auch auf den Höhepunkten des Reueaktes entdeckte er bei schärferem Zusehen noch heimliche Eigensucht (concupiscentia). Die Vollreue, die er zuwege brachte, war also noch nicht die letzte mögliche Disposition. Sie zu erlangen, schraubte L. die Anforderungen an sich höher und höher. Aber er verspürte die umwandelnde Wirkung der Gnadeneingießung dennoch nicht.

Die Folge war nun keineswegs eine Kritik an Kirche und Theologie, sondern eine nur noch schonungslosere Selbstkritik, die schließlich ihren Tiefpunkt in der furchtbaren Entdeckung der bleibenden Sünde fand, furchtbar deshalb, weil für L. damit das Bewußtsein verbunden war, daß er jetzt unwiderruflich dem Gericht Gottes verfallen sei. Daraus erwuchs eine Verzweiflungsstimmung, die sich allmählich zu der noch quälenderen Gewißheit verschärfte, daß Gott ihn von Ewigkeit her verworfen habe. Es ist begreiflich, daß L. in sich ein Gefühl der Empörung gegen diesen Gott, der Unmögliches ver-

lange, aufsteigen fühlte. Er hat später die Schuld an diesen Klosterkämpfen der „gewissenmörderischen" nominalistischen Theologie zugeschrieben. Wohl nur mit halbem Recht. Hätte L. nicht selbst zu dem, was der Nominalismus als Gottes Forderung ausgab, die unbestechliche, nichts an der Einlösung des Gesetzes sich schenkende Strenge, die eben seine persönlichste Eigenart war, hinzugebracht, so wäre er, wie alle die andern, ohne diese Kämpfe, die mehr als bloße „Mönchsskrupel", vielmehr bitterernste Begegnungen mit der Heiligkeit Gottes waren, davongekommen. In diesen Bedrängnissen ist ihm, wie L. deutlich oft genug gesagt hat, ¶ Staupitz zu einem Retter geworden. Ueber den Zeitpunkt der Unterredungen mit Staupitz können wir nur sagen, daß er vor den uns aufbewahrten, von 1509—11 niedergeschriebenen Randbemerkungen L.s zu den von ihm benutzten Exemplaren Augustins und des Petrus Lombardus liegen muß. Denn diese Randglossen weisen den theologischen Einfluß des Staupitz bereits auf. Wo die Gespräche stattfanden, ob in Erfurt oder in Wittenberg, wissen wir nicht. Während die ältere Anschauung die Staupitzsche Theologie aus den Quellen der bernhardinischen, deutschen oder spätniederländischen ¶ Mystik (: V) gespeist sein läßt, dürfte sich die Gedankenwelt des Augustinergeneralvikars, auch deren mystische Seite, einfacher aus der in seinem Orden herrschenden Schultheologie erklären; die enge Anlehnung leitender Sätze Staupitz' an die Ideen des führenden Augustinertheologen Aegidius Romanus (¶ Colonna Egidio), der seinerseits wieder ein Schüler des ¶ Thomas von Aquino war, ist offensichtlich; andere Gedanken hat Staupitz durch unmittelbaren Rückgriff auf ¶ Petrus Lombardus und auf die Heilslehre ¶ Augustins gewonnen. Der seit Erfurt auf die via moderna eingeschworene L. kam also durch Staupitz, den Anhänger der via antiqua, in Berührung mit gutem altem thomistisch-lombardisch-augustinischen Gut, ein Ereignis, das nichts weniger als eine Wandlung wesentlicher Grundlagen seiner Theologie zur Folge hatte. Staupitz wies den in Prädestinationsschrecken versinkenden L. auf Christi Wunden hin, nicht um ihn dadurch von der Betrachtung des Zornes Gottes abzulenken, sondern um zu zeigen, wie man die Erwählungsnot tragen muß: nicht in stummem Murren, sondern in Demutsgleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten, um sie dann auch wie er zu überwinden. Damit trat das Bild Christi lebendig in L.s Blickpunkt. Den an seiner Sündenschuld verzagenden Mönch überführte Staupitz davon, daß Gott durch eben diese Pein ihn suche, daß also Sündenanfechtung nicht Zeichen der Gottesferne, sondern der Gottesnähe sei. Damit hängt die weitere Klärung zusammen, die L. Staupitz verdankt. Sie bezieht sich auf die Buße. Hatte der Schüler Biels sich in immer neu, aber immer vergeblich emporstürmender Eigenkraft um eine wirklich genügende Vorbereitung für die Gnade bemüht, so wurde ihm jetzt durch Staupitz die lösende Kunde, daß Gott selber Buße und Vollreue und das gesamte Heilswerk schafft. Dieser letzte Hinweis deutet darauf hin, daß diejenigen der Bedeutung von Staupitz wohl kaum gerecht werden, die in ihm nur einen rein praktisch eingestellten Seelsorger von untergeordnetem theologischem Range sehen. Was Staupitz' Zusprüchen ihre helfende Kraft gab, das war vielmehr gerade das sie tragende neue, vom Nominalismus verschiedene, wenn auch noch von kath. Bestandteilen (s. u.) durchkreuzte Gottesbild.

L. hat die ihm durch Staupitz widerfahrene Befreiung zeitlebens mit Ausdrücken höchsten Dankes gepriesen. So sicher ist es, daß Staupitz sein Beichtkind nicht in allem verstanden hat, und daß L. früher oder später oft mehr, als sie wirklich enthielten, in die Worte seines Beichtigers hineinlegte, im wesentlichen dürfte er Staupitz doch nicht überschätzt haben. Staupitz — das zeigen seine uns erhaltenen Schriften — war auf Grund seiner tieferen Theologie imstande, einen am Nominalismus sich Zerquälenden in entscheidenden Stücken (eben den oben geschilderten) über diesen hinauszuführen. Allerdings ins Evangelium hinein führte er darum noch nicht, wohl aber an es heran. Das Innerste und Letzte des christlichen Glaubens blieb dem kommenden Reformator noch verborgen; aber Vorstufen waren da. Eine „erste Bekehrung" war geschehen; die Krönung durch eine zweite mußte noch folgen. Ein Niederschlag dieser zwischen Nominalismus und reformatorisches Evangelium eingeschobenen, durch Staupitz bestimmten Uebergangszeit sind die erwähnten Randbemerkungen L.s von 1509—11, doppelt wertvoll, weil hier neben den evg. die kath. Elemente desselben Staupitz bzw. seines damaligen Schülers L., deutlich durchblicken. In der Gnadenlehre wird, gut staupitzisch und antinominalistisch, die Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil gelehrt, trotzdem aber die Erbsündenlehre in gemeinkatholischem Sinne vertreten und in der Freiheitslehre geschwankt. Damit sind aber die Grenzen von Staupitzens Theologie selber bezeichnet, der trotz seiner Betonung der Gnade auch wieder von der Verdienbarkeit des Heiles hat reden können und also die Rechtsordnung als Grundlage des Gottesverhältnisses doch nicht überwunden hat, eine Halbheit, über die L. hinausdrängen mußte.

2. c. Eine Briefbemerkung von 1509, die besagt, daß sich Luther nach einer Theologie sehne, die Mark und Kern erforsche, dürfen wir auf dies Weitertasten deuten. Diese Theologie hat er nach den parallel klingenden Worten in der Psalmenvorlesung von 1513 bereits gefunden. Es herrscht in der Tat in diesem ersten Kommentar L.s ein neuer Klang. Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben (¶ Glaube: V, 1; ¶ Rechtfertigung: II) hat sich als Lösung und Krönung zu der bisherigen Vielfalt von Stimmen hinzugefunden. Ueber den entscheidenden Jahren selbst von 1511 (wo der Abschluß der Randglossen erfolgt ist) bis 1513 liegt nun aber der Schleier des Geheimnisses, wenigstens was direkte Nachrichten anlangt. Keine gleichzeitige Quelle berichtet über das Zustandekommen der großen Wendung. Erst durch spätere Urkunden erfahren wir, daß das Neue dem Reformator in der Form eines beim Bibelstudium aufleuchtenden Erlebnisses geschenkt worden ist. Die Hauptäußerung über diese Entdeckung, die berühmte Vorrede von 1545, in der Wittenberger Ausgabe seiner Werke, leidet unter der Schwierigkeit, daß L. zur Verdeutlichung seiner Erfahrung den nicht eindeutigen scholastischen Ausdruck iustitia passiva verwendet, den man als eine unscharfe, erst später bei L. auftauchende wissenschaftliche Zurechtlegung seiner früheren Entdeckung am besten aus dem Spiele läßt. Man wird sich auf den Kontext beschränken müssen, der dem Erlebnis, wie ein Vergleich mit L.s frühen Vorlesungen ergibt, sachlich nächststeht. Danach sind es zwei entscheidende Fragen, auf die das „Turmerlebnis" die erlösende Antwort gegeben hat. Einmal die Frage nach dem Verhältnis von Gottes Güte und Gottes Gerechtigkeit: die Erkenntnis, daß Gott gegen den Sünder barmherzig sei, hielt L. fest, seit sie ihm Staupitz ins Herz gesenkt hatte. Um so fremder wurde ihm dafür der

gerechte Gott, den er nach kath., auch Staupitzscher Lehre als den strafenden von dem barmherzigen unterschied. L. erzählt, daß er das Wort Gerechtigkeit mehr und mehr gehaßt habe. Ein Wort gar, wie Röm 1 17, wo von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch das Evangelium geredet war, mußte ihm jetzt nicht nur völlig unverständlich, sondern für seinen errungenen Standpunkt geradezu bedrohlich vorkommen. „Denn nun schien es ja, daß Gott auch durch das Evangelium uns seine Gerechtigkeit und seinen Zorn zudächte" (Vorrede). An dieser Paulusstelle klopfte er darum immer wieder „mit wildem und wirrem Gewissen an, voll brennenden Durstes zu wissen, was Paulus meinte", bis ihm, eben im „Turmerlebnis", die befreiende Klarheit ward, daß Gnade und Gerechtigkeit in Gott nicht nebeneinanderstehen, sondern eine unzertrennbare Einheit sind. Gott ist nicht von einem sich widersprechenden Willen beherrscht; Gerechtigkeit ist vielmehr sein ganzes Wesen, und diese Gerechtigkeit ist ganz gebende Liebe. Mit diesem neuen Verständnis von der Gerechtigkeit, die Gott hat, war die zweite Frage, die L. bewegte, nämlich die nach dem Wesen der Gerechtigkeit des Menschen, zugleich beantwortet. Daß Gott uns von unserer eigenen Gerechtigkeit abbringen und uns zum Leerwerden, zur Entäußerung führen will, hatte L. von Staupitz gelernt. Aber es lag ein Hauch von Traurigkeit über dieser Demutsreligion. Es muß L. darum mit der paradiesischen Freude, von der er schreibt, erfüllt haben, als ihm zugleich mit seiner Erkenntnis vom Wesen Gottes die Gewißheit aufging, daß Gott uns nicht nur zu Sündern machen, sondern darüber hinaus seine Gerechtigkeit in uns hineinschenken und ganz mit uns eins werden will. Gott will sein Leben nicht für sich behalten, sondern es zu dem unseren machen, weil sein Wesen das Geben ist. Das war der Kern der reformatorischen Entdeckung, in der L. von der höchsten Blüte des mittelalterlichen Christentums, der Demutsfrömmigkeit, zur evg. Heilsfreude weiterschritt (¶ Gottesglaube: IV, 3 a; ¶ Gnade: IV, 3). L.s Darstellung des „Turmerlebnisses" in der Vorrede läßt nun eine Frage offen, ohne deren Beantwortung das Erlebnis nur halb verständlich bleibt, nämlich die, woher L. den Rechtsgrund nimmt, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Gnade zusammenzuschauen. Hier geben uns die dem Erlebnis zeitlich am nächsten liegenden Vorlesungen Aufklärung. In ihnen wird an manchen Stellen die Gerechtigkeit Gottes mit Christus gleichgesetzt. Das deutet darauf, daß L. seine neue Gottesanschauung an der Person und dem Werke Christi (¶ Christologie: II, 5 a) gewonnen hat. Solange L. der iustitia Dei die menschliche Vorstellung von Gerechtigkeit zugrunde legte, waren der gerechte Gott und der gnädige Gegensätze. Wo er den Begriff der Gerechtigkeit aber an Christus bildet, wird aus dem Gegensatz eine Gleichung. So angesehen bekundet also schon das „Turmerlebnis" den für L.s gesamte spätere Gedankenbildung bezeichnend gewordenen Willen, die Aussagen über Gott nicht aus freier Spekulation, sondern allein aus dem Gott Jesus Christus zu schöpfen. Man wird darum den sachlichen Gehalt der reformatorischen Entdeckung auch so umschreiben dürfen, daß erst jetzt wieder seit den Tagen des NT.s Jesus Christus im Vollsinn als Mittler zwischen Gott und den Menschen erkannt worden ist. Jetzt erst wird auf eigene Leistung vor Gott völlig verzichtet und das Gottesverhältnis ganz auf Gottes Gabe gestellt. Die Gnadenordnung tritt an die Stelle der Rechtsordnung. Damit ist der Katholizismus überwunden.

Neben der Frage nach dem Sachgehalt des Erlebnisses ist die nach Ort und Zeit viel verhandelt. Daß die entscheidende Wende in die Zeit von 1511 bis 1513 fallen muß, ist schon oben bemerkt. Aber der Zeitpunkt läßt sich noch genauer festlegen. L. hat später geäußert, als er Doktor geworden sei, habe er das Licht des Evangeliums noch nicht gekannt. Zum Doktor promoviert wurde er am 19. Okt. 1512. Der terminus ante quem ist der Sommer 1513, wo L. die Psalmenvorlesung begann, die schon auf ihren ersten Blättern, nicht erst, wie neuere Forschung will, bei Psalm 31, die neue Erkenntnis verrät. Zwischen Herbst 1512 und Sommer 1513 ist L. wohl seine reformatorische Entdeckung zuteil geworden. Da er später versichert, er habe sie im hypocaustum, d. h. im Erwärmungsraum der Mönche gemacht, so dürfen wir vermuten, daß sie in den Winter 1512/13 zu legen ist. So im wesentlichen Scheel, während Hnr. Böhmer (s. Lit.) den Einschnitt auf April/Mai 1513 (Niederschrift der Glosse zu Psalm 31) legen will, ähnlich Hirsch; Holl ist für 1511—13, O. Ritschl und R. Seeberg für 1508/09. Die Vorrede von 1545 will den Zeitpunkt der Entdeckung nicht angeben und scheidet darum für unsere Zwecke aus. Das „Turmerlebnis" nennt man die große Wendung, weil L. in einem Tischgespräch vom Sommer 1532 den (heute nicht mehr erhaltenen) Klosterturm, in dem er später mit seinen Tischgenossen die Tafel zu halten pflegte, als Stätte des Erlebnisses bezeichnet hat; in diesem Turmraum muß sich das hypocaustum befunden haben. Hier hat L., um die richtige Auslegung von Röm 1 17 ringend, sich zur endlichen Klarheit durchgefunden. Man hat das Turmerlebnis eine „exegetische" Entdeckung genannt, eine Ausdrucksweise, die falsch ist, wenn sie zur Einebnung der Turmerfahrung — sie sei die Beseitigung einer nur exegetischen Not gewesen — dienen will, die aber richtig ist, wenn sie L.s Erlebnis als mit dem Schriftstudium aufs engste verwachsen hinstellen soll. Daß die an Röm 1 17 gemachte Entdeckung für L. völlig neu und eine gewaltige Erlösung gewesen ist, hat er selbst aufs stärkste hervorgehoben und dies, obwohl es sich um eine exegetische Erkenntnis handelte. Die Quellen lassen uns überhaupt nichts anderes erkennen, als daß L. in, mit und unter dem exegetischen Ringen, nicht jenseits seiner, zum Reformator geworden ist. Es gilt also an der entscheidenden Bedeutung des Turmerlebnisses festzuhalten. Anderseits ist es aber ebenso falsch, dessen Wert dahin zu übertreiben, daß man es so auffaßt, als ob es Licht in eine völlige Nacht gebracht hätte. Unsere Darstellung hat vielmehr gezeigt, daß L., wie er selbst sagt, schon vor dem Turmerlebnis „etwas wußte". Das reformatorische Erlebnis selbst war Ausreifung vorhandener evg. Keime (vor allem des Christozentrismus) und zugleich damit ein Abstoßen der kath. Elemente. Es war Bruch mit der Vergangenheit, aber auch ihre Vollendung. Es war aber zugleich wieder ein Entwicklungsanfang zu neuen Zielen hin.

2. d. L. selbst war sich der Bedeutung seiner Erfahrung nicht bewußt. Sie war ihm zunächst nur als persönliche Befreiung und als Hilfe für die Auslegung wichtig. Wir sehen in der großen von 1513—15 gehaltenen Psalmenvorlesung, die, obwohl noch lange nicht ausgeschöpft, nach dem Bekanntwerden des Römerbriefkommentars von der Forschung zunächst allzusehr vernachlässigt wurde, wie L. versucht, die Bibel von der neuen Erkenntnis der iustitia Dei aus zu deuten. Er baut zunächst auf den Fundamenten des Alten weiter, d. h. gebraucht kath.

Fachausdrücke und Unterscheidungen, um sie dann schließlich umzudeuten oder beiseite zu lassen, weil er sieht, daß sie als Ausdruck des Neuen versagen. Der von Staupitz ererbte Gedanke des Selbstgerichts und der reformatorische des Christus für uns stehen noch unverbunden nebeneinander. In der Exegese herrscht der vierfache Schriftsinn. Die Römerbriefvorlesung von 1515/16 bedeutet dann einen wesentlichen Fortschritt. Es ist, als wäre die bisher noch halb verborgene Frucht des Turmerlebnisses jetzt durch die Begegnung mit Paulus plötzlich gereift. In ursprünglicher Kraft kommt der evg. Heilsglaube zur Bezeugung. Die Demutsfrömmigkeit ist ihm jetzt eingeordnet. Die Unterscheidung von Eigengerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit ist leitender Gesichtspunkt der Exegese, in der die allegorische Methode grundsätzlich überwunden ist. In sorgfältigen Vergleichen wird von L. der Gegensatz zwischen biblischem und philosophisch-scholastischem Sprachgebrauch aufgedeckt. Ansätze zu dieser biblischen Wörterkunde finden sich schon im Psalmenkommentar, den L. übrigens schon im Jahre 1515, nach der Inangriffnahme des Römerbriefs, aufs stärkste tadelt. Man sieht, der Beurteilungsmaßstab ist ihm durch Paulus verschärft. Indes gilt auch von der Römerbriefvorlesung, daß in ihr Katholisches noch an manchen Stellen durchschimmert. Außerdem ist auch hier, wie im Psalmenkommentar, der Fluß der Auslegung durch häufige Meditationen aufgehalten. Die Galatervorlesung von 1516—17 muß als Quelle hier ausscheiden, da sie, nur in der Kollegnachschrift eines Studenten vorhanden, den Stempel unabsichtlicher Vergröberung des Gehörten an sich trägt. Noch größer ist die Gefahr schlechter Textüberlieferung bei der Hebräerbriefvorlesung von 1517—18, da diese nur in Kopien studentischer Nachschriften erhalten ist. Indes sind die Herausgeber (s. Lit.) des Hebräerkollegs der Ueberzeugung, daß es, obwohl aus dritter Hand, L.s Vorlesung zuverlässig wiedergibt, eine Auffassung, die nachzuprüfen bei der Kürze der Zeit — die Vorlesung ist erst während der Korrektur dieses Artikels erschienen — nicht mehr möglich war. L. selbst hat übrigens nicht der Hebräerauslegung, auch nicht den vorangegangenen über Römer und Psalmen, sondern dem 1519 unter Zugrundelegung der Vorlesung von 1516—17 ausgearbeiteten Galaterkommentar die Palme unter seinen frühen Bibelerklärungen zuerkannt. Er hat diesen Kommentar als ersten drucken lassen, wohl weil er in ihm den ersten Abschluß seiner exegetischen Erkenntnisse sah. Ein Blick in das Werk bestätigt dies Selbsturteil L.s. Hier wird nicht wie vorher Satz für Satz, sondern Wort für Wort vorgenommen und ausgelegt. Der Grundsatz, daß die Schrift ihr eigener Ausleger sei (sacra scriptura sui ipsius interpres) wird jetzt erkannt und durchgeführt. Der Wortsinn regiert. Die allegorische Auslegung ist abgetan. Es ist wirklich kongeniale Paulusauslegung. Entsprechendes gilt von der zweiten Psalmenvorlesung von 1518—21, die ebenfalls ein exegetisches Meisterstück ist. L. ist jetzt als Exeget endgültig auf der Höhe, auf der er fortan gewandelt ist. Man wird seine innere Entwicklung darum sachgemäß mit dem Jahre 1521, dem Abschlußjahr der zweiten Psalmenvorlesung, schließen lassen.

Wenn unsere Behauptung stimmt, daß L. über der Beschäftigung mit der Hl. Schrift zum Reformator geworden ist, dann muß dem Höhepunkt der Bibelerklärung ein ebensolcher der reformatorischen Tat zur Seite gehen. Das ist, wie ein kurzer Blick zeigt, der Fall. Dez. 1520 hat sich L. durch die Verbrennung der Bannandrohungsbulle, womit die symbolische Zerstörung des Kirchenrechts und der Scholastik verbunden war, von der Papstkirche gelöst, um dann wenige Monate später (April 1521 Worms) sein Evangelium vor Kaiser und Reich zu verteidigen. Entsprechend läßt sich zeigen, daß vor 1519—20 L.s reformatorische Kritik in dem Maße begrenzt blieb, als sein Bibelverständnis selber noch Grenzen hatte. Was L. vorantrieb, war die Bibel und ihr berufsmäßiges Studium. Er hat selbst schon im Römerkommentar seine Befugnis zur Kritik auf seinen 1512 erworbenen Doktorat gestützt und auch später immer betont, daß ihm „über dem Lehren das Papsttum hinweggefallen“ sei. Er hat sich also zur Rechtfertigung seiner Reformation auf sein Lehramt und auf das Wort Gottes, nicht aber auf seine persönlichen Erlebnisse berufen. So wichtig es ist, dies zu erkennen, die große Rolle, die die persönliche Erfahrung in L.s Frühentwicklung gespielt hat, wird man deshalb keineswegs leugnen dürfen. Vielmehr, wenn das Schriftstudium gerade ihn und nicht auch die vielen andern, die sich von Berufswegen mit der Bibel beschäftigt haben, zum Reformator gemacht hat, so deshalb, weil er sich die biblische Botschaft mit einer solchen inneren Lebendigkeit wie keiner vor ihm hat aneignen können, oder, theologischer ausgedrückt, weil das Wort Gottes in seiner Seele erst wieder sich dasjenige Verständnis selbst geweckt hat, das das rechte Verständnis war. Daß L. selbst diese subjektive Seite an seiner Entwicklung nirgends berührt, zeugt nur von seinem zentralen Anliegen, nicht auf sich, sondern auf Gottes Wort hinzuweisen.

3. a. Die individuelle Entwicklungslinie bei L. hat, wie gezeigt wurde, bei der Erkenntnis der bleibenden Sünde eingesetzt. Um diese Entdeckung läßt sich L.s theologische Gedankenbildung am ungezwungendsten gruppieren, ein Zeichen, wie sehr L.s Theologie das Spiegelbild seines persönlichen Ringens ist. Es war die entscheidende Folge von L.s Einsicht in die Unausrottbarkeit der Konkupiszenz (¶ Sünde: IV), daß er den Blick entschlossen von den eigenen seelischen Fähigkeiten weg nach außen und oben, auf Jesus Christus, richtete. Er sieht jetzt keinen anderen Ausweg, als aus der bleibenden Wirklichkeit seines Sünderseins heraus Gott um Nichtanrechnung der Sünde und um Zurechnung (imputatio) der Gerechtigkeit des Christus, der das Gesetz erfüllt und uns mit Gott versöhnt hat, zu bitten (¶ Rechtfertigung: II). Was L. den Mut zu seinem Flehen verleiht, das ist die Verheißung Gottes (promissio), durch die Gott der Welt die durch seinen Sohn bewirkte Befreiung von Teufel und Sünde anbietet. Im Glauben ergreift L. das „Für dich“ der Passion, läßt sich Christi Gerechtigkeit schenken und wirft die eigene Sünde auf ihn. Durch diesen „fröhlichen Wechsel“ wird Christi Gerechtigkeit seine eigene; aus dem „Christus für uns“ wird der „Christus in uns“, dessen Einwohnung also nicht in der Form einer neuen seelischen Qualität, sondern als Glaubenswirklichkeit und Gebetswirklichkeit zu denken ist. Der Christ hat die Gerechtigkeit Christi nie anders, als indem er um sie bittet und sie glaubend auf sich bezieht. Es gibt also zu Gott keinen unmittelbaren, über die eigenen seelischen Kräfte führenden Zugang, sondern nur einen mittelbaren, den Mittler Christus. Obwohl L. die Einheit (unio) des Christen mit Christus gern mit den Tönen der mittelalterlichen Brautmystik schildert, so ist es doch mißverständlich, von einer Christusmystik bei ihm zu reden, wenig-

tens dann, wenn man bei ¶ Mystik (: V) an Verschmelzung zur Einheit (¶ Unio mystica) denkt. Die Einigung der Seele mit Christus bei L. geschieht so, daß man Christi Worten mit rechtem Glauben anhanget; die unio hängt also am Vergebungswort, das nicht nur verknüpft, sondern auch Abstand schafft. Wenn man schon von Mystik sprechen will, so ist es eine solche des Glaubens und des Worts (¶ Glaube: V, 1 c; ¶ Gnade: IV, 3).

Es wäre eine unlutherische Einseitigkeit, wollte man sagen, daß der Christ dies neue Leben nie „fühle", sondern es immer in wagendem Glauben gegen das Fühlen behaupten müsse. Vielmehr ist es nach L. ein halbes Christentum, das niemals die Güte Gottes auch spürbar erfährt. Allerdings legt er Gewicht darauf, daß, auch wenn das Spüren der Güte Gottes ausbleibt, man doch in fühllosem Glauben an ihr festhalte. Die Gewißheit (certitudo) des neuen Lebens darf also nie von der psychologischen Erfahrung (sensus, experientia) abhängig werden. Sie ist Glaubensgewißheit, deren Unerschütterlichkeit eben darin besteht, daß ihr Grund außerhalb aller menschlichen Erfahrung, in Gottes Versöhnung liegt. L. beschreibt das neue Leben gern als verborgenes Leben. Das bedeutet einmal, daß es dem natürlichen Fühlen nicht faßbar ist. Es bedeutet sodann, daß es in der Form der Buße, des Selbstgerichts, in Erscheinung tritt (¶ Bußwesen: II, 4 a): „Gottes Sein ist in uns, wenn wir selbst nichts sind, seine Heiligkeit, wenn wir unheilig sind", d. h. wenn wir uns als solche erkennen und verurteilen. Die Gestalt des neuen Lebens (der ¶ Rechtfertigung: II) ist im Diesseits das Sterben. Einen direkten bewußten Besitz der nova vita gibt es nicht. In dem Wissen um unser Leben muß die Voraussetzung des Wissens um unsern Tod immer schon enthalten sein. Es darf also nicht so zugehen, daß zuerst das Bewußtsein der Schuld und dann nachher, es ablösend, das des neuen Lebens die Seele füllte. So, im Schema des zeitlichen Nacheinander, haben sich der Pietismus und die Mystik das Verhältnis von Buße und Rechtfertigung vorgestellt. L. dagegen lehrt die Gleichzeitigkeit von Gerechtsein und Sündersein (der Christ sei simul iustus et peccator). Denn erst der Christ erkennt ja die Größe seiner Sünde und erkennt sie immer mehr und erfaßt trotzdem immer neu das Wort der Vergebung, ein Vorgang, der nie beendet ist, sondern ständig von vorne einsetzt, weshalb L. das Christsein als ein unaufhörliches Sünderwerden und Gerechtwerden schildern konnte. Die Einheit dieses scheinbaren Doppellebens („Sünder und gerecht zugleich") liegt in der Verheißung, die, indem sie uns erst die Sünde bewußt macht, auch zugleich die Vergebung schenkt. Es ist also kein dialektisches Umschlagen, das von der Buße zur Gerechtigkeit führt, sondern das Wort ist die Brücke. Den Charakter des Christenlebens als eines Werdens hat L. dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er es als „Bewegung", als „Wanderung", als „Weg" und als „Fortschritt" bezeichnet hat. Aber dieser Fortschritt führt nie über das Bewußtsein der Sündhaftigkeit hinaus, sondern immer tiefer in es hinein. Parallel geht aber eine immer größere Erkenntnis der Gnade. Das Wachsen des neuen Lebens ist also ein verborgenes Wachsen. Das Gerechterwerden ist im Diesseits durch das steigende Bewußtsein der eigenen Sünde verhüllt. Der Tod erst bringt dies Werden zum Abschluß. Er ist einerseits das volle Gericht über den alten Menschen, die Entsündigung, in der der fleischliche Wille restlos vernichtet wird. Er ist damit zugleich die Enthüllung unserer Gerechtigkeit, die auf Erden unter der Sünde verborgen und zugedeckt war. Das neue Leben, das der Glaube hier nur in der ständigen Ueberwindung seiner Sündenerkenntnis in trotzigem „Dennoch" besessen hatte, wird in der Ewigkeit sichtbar hervortreten. Der das Leben im Diesseits oft so schmerzlich durchziehende Gegensatz von Fühlen und Glauben wird dort aufgehoben sein. Der Blick L.s ruht also mit Inbrunst auf dem Ende des Lebens (¶ Eschatologie: IV, 3 a). Er ruht auch auf der Vergangenheit, wie wir sahen; denn die Grundlage seines Lebens ist ja die vergangene Heilstat Christi; sie wird ihm durch Wort und Glaube zur Gegenwart. Aber Wort und Glaube weisen auch in die Zukunft hinaus. Denn das Wort, von dem der Glaube lebt, ist ja ein „Versprechen" (promissio), auf dessen volle Einlösung wir noch harren. Im Gebet und im Glauben an diese Verheißung wird die Zukunftsgabe der Rechtfertigung jetzt schon vorweggenommen. Aber sie bleibt dabei doch ein Zukunftsgut. Das Haben ist zugleich ein Noch-nicht-haben und darum ein Warten. Rechtfertigungsgewißheit ist hoffende Gewißheit.

3. b. Aus dem bisherigen schon ist die Bedeutung, die das „Wort" nach L. für die Gottesgemeinschaft hat, hinreichend deutlich geworden. Der Verkehr Gottes mit dem Menschen vollzieht sich nur über das Wort, das „allein" „Träger der Gnade" ist (¶ Gnade: IV, 3; ¶ Wort Gottes). Gottes Handeln ist ein Reden. Gesetz, Gnade, Versöhnung sind keine Ideen in Gott, sondern Anrede Gottes an den Menschen. Andererseits ist das neue Leben des Christen keine psychologische Zuständlichkeit, sondern das in Bekennen, Beten und Preisen sich vollziehende Eingehen des Menschen auf das göttliche Wort. Religion ist Anrede und Gegenrede. Das gilt nach L. auch noch für das ewige Leben. Während sich die mittelalterlich-scholastische Frömmigkeit die jenseitige Gemeinschaft mit Gott als Fortsetzung und Vollendung der unio mystica dachte, hat es L. im Gegensatz dazu ausgesprochen, daß das Gottesverhältnis auch in der Ewigkeit Wortverkehr sei. Zwar wird der Inhalt des Redens Gottes nicht mehr die Vergebung sein; „denn im Himmel bedürfen wir weder des Schenkens noch Vergebens". Aber, auch wenn der Inhalt sich ändert, das Wort als Form des Gottesumgangs wird bleiben. Damit will L. zweierlei ausdrücken: Einmal, daß wir im Himmel nicht in Gott aufgehen, sondern auch dort ihm als einem Du gegenüberstehen. Dann, daß das „Wort Gottes" kein vorübergehendes Mittel der Offenbarung, sondern die Gotteswirklichkeit selber ist.

Das Wort Gottes, wie es innerhalb der Geschichte ergeht, hat immer zwei Inhalte: Gesetz und Gnade. Beide müssen nicht als zeitlich aufeinanderfolgende Offenbarungsstufen, sondern als zwei Seiten derselben Sache verstanden werden. Das Evangelium hat neben seiner Gnadenseite eine Gesetzesseite (¶ Gesetz: IV, 4). Christus selbst ist als der Erfüller auch der Ausleger des Gesetzes, der es erst zur vollen Vertiefung und Offenbarung bringt. Er zeigt dem Gläubigen immer wieder, wie weit er von der wahren Gesetzeserfüllung entfernt ist und weckt und erhält ihm so das Bewußtsein der Sünde. Damit schafft er selbst die Voraussetzung zum rechten Empfang des Heils, das er bringt, so daß der Christ also immer vor Christus zu Christus flieht. Das Leben des Frommen ist ein ununterbrochener „Hinübergang" (transitus) vom Gesetz zur Gnade. Daß das Gesetz im Dienste des Heils steht, gilt allerdings nur für den Gläubigen. Für den Ungläubigen steht es im Dienste des Zornes. Denn der Unglaube meint, daß das Gesetz Gottes ge-

geben sei, damit wir es mit eigenen Kräften erfüllen sollen. Da ihm dieser Versuch mißlingt, fühlt sich der Mensch vom Gesetz gestraft und dem Gericht ausgeliefert. Er gerät, wie L. an sich selbst erlebt hat (§. 2 b), in Verzweiflung. Diese tötende Wirkung des Gesetzes hat ihren Grund also in dem Bewußtsein des Menschen. Das Gesetz selbst will L. mit keinem Tadel treffen. Es ist Gottes heiliger Willensausdruck, an dem allerdings ebensosehr die Werkgerechtigkeit wie die Sündenerkenntnis entstehen kann. — Bei „Gesetz" (lex) denkt L. nicht an das Gesetz Mosis, den ¶ Dekalog, sondern an das „Naturgesetz" (lex naturalis) d. h. an das allen Menschen von Natur mitgegebene Bewußtsein eines sittlichen Sollens, dessen Inhalt die Liebe zu Gott und dem Nächsten ist. Die Zehn Gebote sind ihm nur ein volklich beschränkter Sonderfall („der Juden Sachsenspiegel") des allgemein menschlichen Naturgesetzes, aber für den Christen keine besondere Autorität. Gegen Johann ¶ Agricola (Antinomistischer Streit; ¶ Gesetz: IV, 4), der nur Evangeliums- und nicht Gesetzespredigt forderte („der Dekalogus gehört auf das Rathaus, nicht auf den Predigtstuhl") und dem Gesetz eine Bedeutung für den Christen absprach, machte L. die Doppelseitigkeit des Evangeliums, daß es das Gesetz nicht aus-, sondern einschließt, geltend und formulierte einen „dreifachen Nutzen" (= Benutzung, usus) des Gesetzes: 1. usus theologicus oder spiritualis: das Gesetz hat die Sündenerkenntnis zu wecken; 2. usus politicus oder civilis: das Gesetz dient der Aufrechterhaltung der äußeren Zucht durch die Obrigkeit; 3. tertius usus legis: das Gesetz hat auch noch beim Gläubigen ständig Buße zu wirken. Beim primus usus legis denkt L. an die erstmalige, beim tertius usus an die fortdauernde, die Christenbuße.

Im Zusammenhang damit steht L.s Lehre von der Glaubensfurcht. Es ist nicht so, daß nur der, der dem Gesetz unterworfen ist, Furcht vor dem Zorne Gottes kennt. Auch der Fromme, ja gerade er, kennt sie. Aber während der Gesetzesmensch allein auf das Gericht sieht und darum in Verzweiflung (desperatio) hineingerät, wird der Glaubende durch die Furcht zum Gebet angetrieben und überwindet so die Furcht. Aber er überwindet sie so, daß er sie als ständigen Antrieb unter sich läßt. In diesem Sinne ist L.s Forderung zu verstehen, daß im Christen allezeit Furcht vor dem Gericht Gottes und Hoffnung zur Gnade nebeneinander sein sollen. Es gibt auch ein falsches Vertrauen, das die Möglichkeit des Gerichts außer acht und darum die Furcht beiseite läßt. L. hat diese securitas (fleischliche Sicherheit) scharf bekämpft. Er hält sie für ebenso unfromm wie das Verzagen und fordert, daß man sich für die Zeit der Not die Hoffnung und für die Zeit der Fülle die Furcht bewahre und so den „Mittelweg", den „königlichen Weg", zwischen Ueberhebung und Verzweiflung recht gehen lerne.

3. c. Das Gottesbild L.s und sein Christusbild sind damit bereits in den wesentlichen Umrissen sichtbar geworden. Gott (¶ Gottesglaube: IV, 3 a) ist der die Menschen mit seinem doppelseitigen Wort Anredende. Er tut sein eigenstes Werk, die Gnade, nie anders als durch sein fremdes Werk, den Zorn. Gott versteckt seine Heilsgaben immer unter dem entgegengesetzten Inhalt, unser Leben unter Tod, unsere Weisheit unter Torheit, unsere Gerechtigkeit unter Sünde. Wenn er seine Güte offenbart, verhüllt er sie unter Strenge. Er ist in diesem Sinn ein verborgener Gott (Deus absconditus), verborgen also gerade dann, wenn er sich enthüllt. Es ist ein Mißverständnis, wenn man den verborgenen Gott bei L. als einen fremden, zornigen dem in Christo geoffenbarten Gott der Liebe entgegensetzt. Denn der Deus revelatus (offenbarte Gott) in Christo ist ja zugleich selber Deus absconditus. Christus ist, insofern er gekreuzigt wird und den Zorn Gottes über die Sünde enthüllt, auch die tiefste Verhüllung der Liebe Gottes. Ebenso wie oben bei Gesetz und Gnade gilt es hier, daß man sich das Verhältnis von Verborgenheit und Enthüllung Gottes nicht im Sinne der Nachzeitigkeit, sondern der Gleichzeitigkeit denken muß. Aufgabe des Glaubens (¶ Glauben: IV, 3; V, 1 b. 2; ¶ Gottvertrauen, 1. 3) ist es, immer wieder durch die verbergenden Hüllen zum göttlichen Heilskern durchzustoßen. Denn das ist die Absicht, die Gott mit seiner Selbstverhüllung verfolgt: Er will die Möglichkeit, ihn zu schauen, aufheben, um die andere Möglichkeit des Hörens und des Glaubens zu schaffen; dasselbe sagt L. auch auf die andere Weise: Gott verhüllt seine Liebesoffenbarung deshalb in den Schein des Zornes, damit der Mensch immer zugleich mit der Erfahrung der Gnade Gottes die Zerbrechung seines eigenen Willens erfahre. Gott verhüllt also seine Liebe, weil sie heilige Liebe ist. Hier steht also der Zorn im Dienst der Liebe. Aber es gibt nach L. auch einen Gotteszorn, der nicht mehr in Liebe ausläuft, sondern letzter Zorn bleibt. Die doppelte ¶ Prädestination (: III), wonach Gott nicht nur beseligt, sondern auch verdammt, ist für L. ein fester, biblisch begründeter Bestand der Gotteslehre. Damit scheint nun aber an die Stelle des einen göttlichen Liebeswillens ein zwiefacher, sich widersprechender Wille getreten zu sein, der die Einheit in Gott zerbricht. Aber nur dem Unglauben scheint es so. Vom Glauben verlangt L., daß er sich dazu aufschwinge, auch diesen Gott der gemina praedestinatio als gerecht und gnädig anzuerkennen. L. ist überzeugt, damit dem Glauben nichts Wesensfremdes, sondern in ihm Angelegtes zuzumuten. Denn es ist das Wesen der fides, Gott in seinem Gegensatz zu ergreifen. Von diesem Glauben ist der an die hinter der doppelten Prädestination verborgene Liebe die höchste Stufe (fidei summus gradus). Die dunkelste Verhüllung der Gottesliebe fordert also eine höchste Glaubensanspannung. Wer sie aufbringt, hat die Einheit in Gott als Einheit eines Liebeswillens zurückgewonnen. L. denkt dabei natürlich an eine Liebe, die die menschlichen Begriffe von Liebe sprengt. Aber das ist eben das Wesen Gottes, daß er alle irdischen Maßstäbe von Zorn und Liebe, Gerecht und Ungerecht hinter sich läßt. Er ist insofern exlex (jenseits des sittlichen Gesetzes). Aber er steht darum nicht über jeder sittlichen Regel, sondern nur über der menschlichen. Er ist nicht Willkür. Er untersteht einer Norm von Recht und Unrecht. Und die ist sein Wille. Dieser Wille aber ist als Gottes Wille gerecht und das heißt gnädig.

Wenn L. in allen Bedrohungen seines Glaubens die Ueberzeugung nicht fahren läßt, daß Gottes innerstes Wesen Güte sei, so deshalb, weil ihn die Gewißheit durchdringt, daß er durch Christus Gott unmittelbar ins Herz sehen kann. Wer außerhalb Christi Gott suchen will, der findet nur einen erdichteten schrecklichen Zornesgott. Nur in Christo findet man Gott als den Gott der heiligen Liebe. Man darf also Gott nur in seiner Offenbarung suchen, wo er sich zugleich in der Form der Verhüllung darbietet. Seine Hülle ist Christi Menschheit, Christi Kreuz (¶ Christologie: II, 5 a). In dieser Menschheit, nicht neben oder über ihr, will Gott ergriffen und angebetet sein. Von den drei Personen der Gottheit (¶ Dreieinigkeit: III, 3) hat es der Christ zunächst nur mit der zweiten Person, dem

Sohn, zu tun. L. verlangt, daß wir „keinen andern Gott weder wissen noch anbeten noch anrufen sollen, ohn dem in dem Menschen Jesu wohnet (nämlich die zweite Person der Dreieinigkeit) leiblich. Denn es ist auch sonst keiner mehr". Damit ist natürlich die Existenz des Vaters und des Geistes nicht bestritten. Es ist nur gesagt, daß Gott der Vater und Gott der Hl. Geist erst für den da sind, der sich an den Gott Jesus Christus hält. In diesem Sinn nennt L. Christum seinen einzigen Gott. Er hat, was die Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn angeht, mit dem nizänischen Dogma vollen Ernst gemacht, hat allerdings die Ueberzeugung von der Gottheit Christi, solange es sich dabei um ein bloßes Fürwahrhalten handelt, für wertlos erklärt. Man muß vielmehr nach L. aus dem erlösenden Wirken Christi selbst den Eindruck gewinnen, daß der Sohn wahrhaftiger Gott sei. Die Gottheit Christi muß also aus ihren Wirkungen erkannt werden. Damit hängt ein Zweites zusammen: die Wesenseinheit Christi mit dem Vater bezieht sich vor allem auf den Willen. Der auf die Menschen gerichtete Wille Gottes ist mit dem Willen Christi eins. Die viel wiederholte Behauptung, daß L. in seiner Christologie (¶ Christologie: II, 5 a) die Formeln der überlieferten Theologie gebrauche, ist richtig nur, wenn man hinzufügt, daß diese Formeln von ihm in einen neuen Zusammenhang hineingestellt sind, durch den sie ein anderes Gesicht bekommen. Dadurch, daß L. die Allmacht der Sünde und den Ernst des göttlichen Gerichts wieder in ihrer ganzen Wirklichkeit sah, erhielten auch die christologischen Fachausdrücke wieder ihren echten Inhalt. Der, der uns erlösen sollte, mußte jetzt wirklich jenseits der Sünde, auf Gottes Seite stehen (Gottheit Christi), und er mußte zugleich unser Bruder werden, um uns vor Gott wirksam vertreten zu können (Menschheit Christi). Die (von L. in den Ausdrücken der Zweinaturenlehre dargestellte) Gottmenschheit Jesu wird so zum unentbehrlichen Pfeiler der Erlösung. Was von der Person Christi gilt, gilt auch von dem Versöhnungswerk Christi. Es bekommt, auch wenn die Ausdrücke die überlieferten bleiben (¶ Versöhnung: IV), durch das Bewußtsein von der Gewalt der Konkupiszenz bei L. ein neues Gewicht, wie am Eingang dieses Abschnitts (s. 3 a) gezeigt worden ist.

3. d. Die Menschwerdung Christi geschah nicht nur in dem geschichtlichen Einzelleben Jesu, sondern sie geschieht fortdauernd, nämlich in der Kirche, dem corpus mysticum Christi, das er sich durch Wort und Sakrament ständig schafft (¶ Kirche: IV, 5 a). Dieser Leib, wie alle Fleischwerdung Gottes das Gepräge der Knechtsgestalt tragend, tritt in Erscheinung in irdischen Ordnungen und setzt sich zusammen aus sündigen Menschen. Das corpus Christi ist auf Erden nur als corpus mixtum da. Der Ungläubige sieht darum nie die wahre Kirche, sondern nur ihre irdischen Hüllen. Nur dem Gläubigen ist sie „sichtbar". Wenn L. von der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche redet, so denkt er an diese doppelte Betrachtungsweise der Kirche, nicht etwa an zwei verschiedene Kirchen. Es gibt für L. nur eine Kirche, die una sancta, die in irdische Formen eingeht, aber, je nach dem Standpunkt, den man einnimmt, erkennbar oder nicht erkennbar ist. Die Zeichen, an denen der Christ die Kirche erkennt, sind Wort und Sakrament. Sie, nicht etwa die einzelnen gläubigen Glieder, sind es, die die Kirche zur Kirche machen. Der Schwerpunkt liegt immer, wenn L. das Wesen der Kirche erläutert, auf dem Wort Gottes, durch das sie hervorgebracht wird. Demgegenüber tritt, vor allem beim älteren L., der andere Gedanke etwas zurück, daß dies Wort sich an Menschen wendet, um sie zu einer Gemeinschaft (communio) zusammenzuschließen. Jedoch fehlt die Betonung dieser Seite an der Kirche auch beim alten L. nicht ganz; der jüngere allerdings hat sie weit nachdrücklicher immer wieder hervorgehoben: die Kirche soll ein wirklicher Leib sein, wo ein Glied dem andern in Liebe dient. Wie stark das Bedürfnis nach solcher Liebesgemeinschaft bei L. selber gewesen ist, zeigt seine Lieblingsidee einer „Sammlung" derer, „die mit Ernst Christen zu sein begehren und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen". Wenn er diese Idee nie verwirklichte, sondern sich statt dessen der Erziehung des ganzen getauften Volkes, der ¶ Volkskirche (¶ Kirchenverfassung: III, 2) gewidmet hat, so lag der Grund dazu darin, daß ihn an der Freiwilligkeitskirche die Gefahr des Sektierertums schreckte. Die oberste Leitung bei dem Ausbau der Volkskirche zur Landeskirche hat L. dem Landesherrn zugesprochen, nicht weil er Fürst, sondern weil er erstes Glied in der Kirche (praecipuum membrum ecclesiae) sei. In dieser Zumutung an die Fürsten fand L.s Anschauung von der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Priestern und Laien („Priestertum aller Gläubigen"; ¶ Priestertum, ¶ Klerus und Laien, 2) seine folgenreichste Anwendung. Die eigentlich mit der Neuregelung zu Beauftragenden waren nach L.s Ansicht die Bischöfe. Da sie versagten, griff L. zum Landesfürsten als „Notbischof". L. war also grundsätzlich gewillt, die vom Mittelalter überkommene bischöfliche Kirchenleitung beizubehalten, allerdings erst, nachdem er sie zuvor auf die in der Schrift gezogenen Grenzen zurückgeführt hatte, wie er überhaupt den bestehenden Formen der Verfassung und des Gottesdienstes (¶ Gottesdienst: III, 3 a; IV, 1) konservativ gegenüberstand und sie nur da änderte, wo sie dem Worte Gottes klar widersprachen und der Predigt im Wege standen.

Mit der Lehre von der Kirche aufs engste verknüpft sind die von Taufe und Abendmahl. Zwischen der Abendmahlslehre L.s vor und nach 1525 (¶ Abendmahl: II, 4 a) besteht, wie schon ¶ Zwingli mit dem Scharfblick des Gegners erkannte, ein Unterschied. Nicht als ob L. an der Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl jemals gezweifelt hätte; aber vor 1525 ist dieser Gedanke bei ihm fast tonlos. Damals sah er die Bedeutung des Abendmahls in der Anbietung der Sündenvergebung und darin, daß es den Empfänger in den Leib Christi, die Kirche, einverleibte und eine echte Gemeinde voll stellvertretenden Tragens schuf. Im Kampf gegen Zwingli trat dann die Lehre von der leiblichen Gegenwart Christi in Brot und Wein in den Vordergrund. L.s Hauptargument gegen die Sakramentierer war die Berufung auf die Schrift, in der die Realpräsenz mit „dürren, hellen, gewaltigen Worten gelehrt sei". Das viel verhandelte religiöse „Interesse", von dem L. im Abendmahlsstreit beherrscht ist, ist einfach das Interesse an der Autorität des Schriftwortes. Weil L. bei Zwingli die Vernunft über die Schrift regieren zu sehen glaubte, darum die Heftigkeit seines Kämpfens. Die Entwicklung, die L. in seiner Anschauung von der Taufe gemacht hat, ist der des Abendmahls analog. Die frühen Schriften stellen die religiöse Bedeutung der Taufe (die Taufe = Symbol von Tod und Auferstehen und erstmalige Verheißung) ans Licht, während L. in den späteren Schriften, durch die Taufpraxis der ¶ Wiedertäufer gezwungen, die Kinder-

auf ein teilweise künstlichen Darlegungen verteidigt (¶ Taufe: II).

Als die größte Schwierigkeit im Abendmahlsstreit empfand L. die, daß er „mit Schrift wider Schrift" streiten mußte. Denn auch seine Gegner beriefen sich ja gegen ihn auf die Bibel, und es erhob sich für ihn die Frage, warum seine Berufung auf die Schrift die richtige und die der andern die falsche sei. Die Antwort fand er darin, daß er allein mit dem richtigen Schlüssel, nämlich mit Christus, an die Auslegung der Bibel herangehe („Materialprinzip der Reformation", im Gegensatz zu dem von der reformierten Kirche geübten Formalprinzip). Dadurch, daß L. die Bücher der Bibel daraufhin ansah, wie in ihnen Christus zur Geltung kam, brachte er in die bis dahin starre Gleichartigkeit des Kanons lebendige Abstufung. Das war damals „eine religiöse Tat" (Holl). Zugleich erwarb er sich damit eine Freiheit vom Schriftbuchstaben, die ihn zu uns Heutigen in große Nähe zu rücken scheint. Aber es gilt, gerade hier mit Modernisierung vorsichtig zu sein. Denn neben der Schriftfreiheit steht bei L., ihr scheinbar widersprechend, eine höchst unmoderne, eher dem Mittelalter verwandte Gebundenheit an die Schrift. Er, der betonen kann, daß alles darauf ankomme, daß man Christum in der Schrift fühle, kann zugleich gegenüber den der Nacherlebbarkeit entzogenen Schriftgedanken einfach gehorsame Unterwerfung, ein bloßes Fürwahrhalten fordern. L. kennt also die Schrift als Angebot des Heils und zugleich als autoritative Erkenntnisquelle. Schriftglaube ist ihm das eine Mal fiducia, das andere Mal fides historica. Man hat darin eine Unausgeglichenheit sehen wollen (¶ Inspiration: II, 3). Nicht mit Recht. Denn L.s Bibelglaube hat seine innere Einheit. Allerdings sagt er, daß das Fürwahrhalten allein noch nicht zur Seligkeit ausreicht; dazu braucht es das glaubende Vertrauen. Aber die fiducia hat die fides historica (¶ Glaube: VI, 1) zur Voraussetzung. Die objektive Wahrheit der ganzen Schrift muß uns unbedingt feststehen, bevor wir uns die Erlösung innerlich aneignen können. L.s an der Schrift entstehende Heilserfahrung ist nicht Erlebnissubjektivismus, sondern hat ein objektives Rückgrat, eben an dem „historischen Glauben", den man sich immer zum „vertrauenden Glauben" hinzudenken muß, wenn man das Ganze von L.s Schriftglauben vor sich haben will. — Ueber L.s Bibelübersetzung vgl. ¶ Bibelübersetzungen: IV.

3. e. Die Eigenart der Ethik L.s läßt sich am besten durch einen Vergleich mit der katholischen aufzeigen. Das Verhältnis, das dort zwischen Glauben und Werken besteht, hat L. gerade umgekehrt. Bei ihm ist die Religion in keinem Punkt auf der Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit ganz auf der Religion aufgebaut. Der Beweggrund des sittlichen Handelns ist nicht mehr, die Glückseligkeit zu erlangen (eudämonistische Ethik); sondern die Seligkeit (und diese besteht für L. in der Vergebung der Sünden) ist gerade die Quelle, aus der das gute Handeln erst entströmt. Wo L. die Beziehung von Glaube und Liebe darstellt, da verwendet er gerne das Bild vom Brunnen, der von oben empfängt und nach unten weitergibt. Er legt Nachdruck darauf, daß dies Weitergeben unwillkürlich, ja fast explosiv vor sich gehe, und redet darum vom „Herausbrechen" der Liebe, vom Nichtlassenkönnen, Sichnichtenthaltenkönnen. Was den Ausbruch der Liebe hervorruft, ist neben dem aus dem Erlöstsein quellenden Glücksgefühl die Dankbarkeit, die auf Gott gerichtet ist, aber nach Gottes Willen auf den Nächsten abgelenkt und so zur Bruderliebe verwandelt wird. Damit stehen wir bei der weiteren Frage: Woher entnimmt L. den Inhalt seiner Ethik? Nicht wie der Katholizismus halb aus der Natur und halb aus der Offenbarung, sondern nur aus der letzten: Inhalt der Ethik ist die nt.lich verstandene Gottes- und Nächstenliebe (¶ Liebe: III). Dieses Lebensideal ist nach L. für alle Christen in gleicher Weise verbindlich. Die kath. Doppelung der Gebote in praecepta und consilia und damit die Schaffung einer Sittlichkeit für Weltleute und einer für Mönche hebt L. auf und verlangt, daß nicht ein besonderer Stand neben den weltlichen Berufen, sondern ein jeder Christ in seinem Berufe (¶ Beruf: II, 2 c; ¶ Arbeit, 6) das Liebesgebot Jesu durchführe. Damit stellt er den Christen in eine schwere Spannung, die gerade für die lutherische Ethik bezeichnend ist. L. sieht nämlich in den Tendenzen, von denen die Kultur und die Geschichte beherrscht sind (Gleichheit und Ungleichheit, Zwang und Recht, Macht und Krieg) um der Sünde willen notwendig geworbene, für diese Weltzeit bleibend gültige Setzungen Gottes. In diese Weltordnung hinein tritt der Christ, selbst zu schrankenlosem Vergeben bereit, aber als Amtsperson unter Umständen zur Durchführung von Zwang und Krieg verpflichtet. L. hält also beides, das Liebesgebot und die Gottgegebenheit der weltlichen Ordnungen aufrecht. Den Ausgleich zwischen beiden Größen muß jeder Christ in immer neuer persönlicher Entscheidung finden.

Quellen: M. L.s Werke. Weimarer Ausgabe, 1883 ff (die sogenannte Erlanger Ausgabe, 1823 ff, ist durch die Weimarer überholt); — M. L.s Briefwechsel, bearbeitet von Enders, Kawerau, Flemming, Albrecht, 18 Bde., 1884—1923; — L.s Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 hrsg. von Joh. Ficker, 1908 (deutsche Uebersetzung von Ed. Ellwein, 1927); — L.s Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17, hrsg. von H. v. Schubert (SHA 1918); — L.s Vorlesung über den Hebräerbrief, hrsg. von E. Hirsch und H. Rückert, 1929; — L.s Schriften nach der Reihenfolge der Jahre verzeichnet von Gust. Kawerau, (1917) 1929². Auswahlausgaben von O. Clemen, 4 Bde., 1912/13 und von Hs. Hnr. Borcherdt, 8 Bde., 1917—24.

Darstellungen: Aelteres in RE³ XI, S. 720 ff; XXIV, S. 45 ff; — RGG¹ III, Sp. 2424 ff; — G. Wolf: Quellenkunde der deutschen Reformationsgeschichte, 3 Bde., 1915 ff; — W: Koehler: ZKG 37, 1917, S. 1—60; — Hnr. Boehmer: L. im Lichte der neueren Forschung, 1918⁵.

Zu 1 vgl. Jul. Köstlin: M. L., 2 Bde., (1875) 1903⁴, fortgesetzt von G. Kawerau; — A. E. Berger: M. L., 3 Bde., 1895—1921; — Hartmann Grisar (kath.): L., 3 Bde., 1911—24; — Hnr. Denifle (kath.): L. und L.tum, 2 Bde., 1906 und 1909; — Walther Koehler: M. L. und die deutsche Reformation, 1916; — Gerh. Ritter: L., 1925; — J. Mackinnon: L. and the Reformation, 3 Bde., 1925/29; — E. Buonaiuti: Lutero e la riforma in Germania, 1926; — A. v. Harnack: M. L. und die Grundlegung der Reformation, 1917. — Zu Einzelfragen vgl. Hnr. Boehmer: L.s Romfahrt, 1914; — Pl. Kalkoff: Die Entscheidungsjahre der Reformation, 1917; — Derſ.: Alleander gegen L., 1908; — Derſ.: Erasmus, L. und Friedrich d. W., 1919; — H. v. Schubert: Die Vorgeschichte der Berufung L.s auf den Reichstag zu Worms (SHA 1912); — Nik. Paulus: Die deutschen Dominikaner im Kampf gegen L., 1903; — Friedr. Lauchert: Die italienischen literarischen Gegner L.s, 1912; — Karl Müller: L. und Karlstadt, 1907; — Walther Koehler: L. und die Kirchengeschichte, 1900; — Derſ.: Die Quellen zu L.s Schrift „An den christlichen Adel", 1895; — Ernst Kohlmeyer: Die Entstehung der Schrift an den christlichen Adel, 1922 (ergänzt in ZKG N. F. VII, 1925 S. 582 ff; ARG 24, 1927, S. 142 ff); — Joh. Ficker: L. als Professor, 1928; — H. v. Schubert und Karl Meiſ-

finger: Zu L.s Vorlesungstätigkeit (SHA 1920); — Wilh. Walther: L.s Charakter, 1917; — Pl. Althaus: L.s Haltung im Bauernkriege (in: „Evangelium und Leben", Ges. Aufsätze, 1927); — Karl Müller: L.s Aeußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser (SHA 1915); — Nik. Paulus: L.s Lebensende, 1898; — Christoph Schubart: Die Berichte über L.s Tod und Begräbnis, 1917; — Erich Klingner: L. und der deutsche Volksaberglaube, 1912; — R. Lewin: L.s Stellung zu den Juden, 1911; — C. Franke: Grundzüge der Schriftsprache L.s, 1922². — Em. Hirsch: L.s deutsche Bibel, 1928. — Weiteres bei ¶ Bibelübersetzungen: IV; ¶ Katechismus: I; ¶ Kirchenverfassung: III; ¶ Gottesdienst: III.

Zu 2 vgl. Otto Scheel: M. L. Vom Katholizismus zur Reformation, 2 Bde., 1916/21; — Ders.: Dokumente zu L.s Entwicklung, 1929²; — C. Feckes: Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel, 1925; — Hnr. Boehmer: Der junge L., 1925; — Robert H. Fife: Young L., 1929. — Emanuel Hirsch: Initium theologiae Lutheri, 1920; — Karl Bauer: Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation, 1928; — H. v. Schubert: L.s Frühentwicklung, 1916; — Johs. v. Walter: Der religiöse Entwicklungsgang des jungen L., 1925; — H. Strohl: L'épanouissement de la pensée religieuse de L. de 1515 à 1520, 1924; — Ernst Stracke: L.s großes Selbstzeugnis 1545 über seine Entwicklung zum Reformator, 1926; — H. G. Voigt: Die entscheidendste Stunde in L.s religiöser Entwicklung (ZKG der Provinz Sachsen 24, 1928); — A. V. Müller: L.s theologische Quellen, 1912; — Ders.: L.s Werdegang bis zum Turmerlebnis, 1920; — Ders.: L. und Tauler, 1918; — Otto Scheel: Taulers Mystik und L.s reformatorische Entdeckung, 1920; — Wilhelm Braun: Die Bedeutung der Konkupiszenz für L.s Leben und Lehre, 1908; — Ernst Wolf: L. und Staupitz, 1927; — Karl Meissinger: L.s Exegese in der Frühzeit, 1911; — Hedwig Thomas: Zur Würdigung der Psalmenvorlesung L.s 1513—15, 1920; — Hnr. Boehmer: L.s erste Vorlesung, 1924; — Ad. Schlatter: L.s Deutung des Römerbriefs, 1917; — Johs. Ficker: L. 1517, 1918.

Zu 3 vgl. Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I und III, 1923 und 1928; — Reinhold Seeberg: Dogmengeschichte IV, 1, 1917; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, 4 Bde., 1908/27; — Theodosius Harnack: L.s Theologie, 2 Bde., 1927²; — Carl Stange: Studien zur Theologie L.s I, 1928; — Julius Köstlin: L.s Theologie, 2 Bde., 1901²; — Johs. Gottschick: L.s Theologie, 1914; — Ldw. Ihmels: Das Christentum L.s in seiner Eigenart, 1917; — Pl. Wernle: Der evg. Glaube nach den Hauptschriften der Reformatoren I, 1918; — Friedr. Loofs: Der articulus stantis et cadentis ecclesiae (ThStKr 90, 1917); — Hs. J. Iwand: Das Verhältnis von sola fides und fides Jesu Christi (bei L.), 1930; — Rud. Hermann: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Gebet (bei L.), 1926; — Ders.: Willensfreiheit und gute Werke im Sinne der Reformation, 1928; — Erdmann Schott: Fleisch und Geist nach L.s Lehre, 1927; — Gust. Ljunggren: Synd och skyld i L.s Theologi, 1928. — Niels Nojgaard: Om Begrebet Synd hos L., 1929; — Hans Michael Müller: Erfahrung und Glaube bei L., 1929; — Pl. Althaus: Die Bedeutung des Kreuzes im Denken L.s (in: „Evangelium und Leben", Ges. Aufsätze, 1927); — Walter v. Loewenich: L.s theologia crucis, 1929; — Herbert Voßberg: L.s Kritik aller Religion, 1922; — Ferd. Kattenbusch: Deus absconditus bei L., 1920; — Em. Hirsch: L.s Gottesanschauung, 1918; — Erich Seeberg: L.s Theologie I. Die Gottesanschauung, 1929; — Fritz Blanke: Der verborgene Gott bei L., 1928; — Gust. Aulén: L.s Gudsbild, 1926; — Torsten Bohlin: Gudstro och Kristustro hos L., 1927. — Konstantin v. Kügelgen: L.s Auffassung von der Gottheit Christi, 1901; — Walther Koehler: Wie L. den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat, 1917; — Wilh. Herrmann: Der Sinn des Glaubens an Jesus Christus in L.s Leben, 1918; — Carl Stange: Die Bedeutung der Person Christi für L. (ZsystTh 1928); — Erich Vogelsang: Die Anfänge von L.s Christologie in der ersten Psalmenvorlesung, 1929; — Pl. W. Gennrich: Die Christologie L.s im Abendmahlsstreit 1524—29, Diss. Berlin 1929; — Ferd. Kattenbusch: Die Doppelschichtigkeit in L.s Kirchenbegriff, 1928 (Weiteres bei ¶ Kirche: III; ¶ Kirchenverfassung: III); — Walther Koehler: L. und Zwingli. Ihr Streit um das Abendmahl I, 1924 (Weiteres bei ¶ Abendmahl: II); — Hans Preuß: Die Entwicklung des Schriftprinzips bei L. (bis 1519), 1901; — Joh. Kaspar Stephan Locher: De leer van L. over Gods Woord, 1903; — Otto Scheel: L.s Stellung zur Hl. Schrift, 1902; — K. Thimme: L.s Stellung zur Hl. Schrift, 1903; — Hans Pohlmann: Die Grenze für die Bedeutung des religiösen Erlebnisses bei L., 1920; — Pl. Althaus: Autorität und Freiheit in L.s Stellung zur Bibel (in: „Evangelium und Leben", Ges. Aufsätze, 1927); — Günther Holstein: L. und die deutsche Staatsidee, 1926; — Theodor Pauls: L.s Auffassung von Staat und Volk, 1927 (Weiteres bei ¶ Staat); — Karl Thieme: Die sittliche Triebkraft des Glaubens (bei L.), 1895; — Gust. Mensching: Glaube und Werk bei L., 1926; — Gg. Wünsch: Gotteserfahrung und sittliche Tat bei L., 1924; — Leonh. Fendt: L.s Schule der Heiligung, 1929; — Pl. Joachimsen: Sozialethik des Luthertums, 1927; — Pl. Althaus: Unsterblichkeit der Seele bei L. (in: „Evangelium und Leben", Ges. Aufsätze, 1927); — Carl Stange: Zur Auslegung der Aussagen L.s über die Unsterblichkeit der Seele (in: Studien zur Theologie L.s, 1928).

Horst Stephan: L. in den Wandlungen seiner Kirche, 1907; — Leopold Zscharnack: Humanismus und Reformation im Urteil der deutschen Aufklärung (Protestantische Monatshefte 12, 1908); — O. Hegemann: L. im kath. Urteil, 1905; — Em. Hirsch: L. und Nietzsche (Jahrbuch der L.gesellschaft 1920/21); — J. Ebbinghaus: L. und Kant (Jahrbuch der L.gesellschaft 1927); — Hnr. Bornkamm: L. und Böhme, 1924; — Fritz Blanke: Hamann und L. (Jahrbuch der L.gesellschaft 1928); — Walther Rehm: L. im Spiegel der Klassik und Romantik (Zeitwende 1927, S. 254 ff).

Blanke.

Lutherbilder.

Eine Geschichte des LB.s ist heute und noch für geraume Zeit zu geben nicht möglich, nicht einmal für die Reformationszeit. Erst die Entstehungszeit der ältesten Bildnisse ist aufgehellt, und die weitere Entwicklung in groben Umrissen. Berücksichtigt sind nur beabsichtigte Bildnisse.

1. Das erste Bildnis L.s ist ein Holzschnitt von 1519, der dem Druck einer in Leipzig zur Zeit der Disputation gehaltenen Predigt des Augustinermönchs beigegeben ist. Einen persönlichen Zug bietet es kaum, das Ordensgewand und der Doktorhut können diesen Mangel nicht ersetzen; nur die Rose aus L.s Wappen und die Umschrift machen den dargestellten Prediger und Disputator mit der im Redegestus erhobenen Linken kenntlich. Der offenbar eilig hergestellte Holzschnitt konnte höchstens dem augenblicklichen Bedürfnis genügen. — 1520, wahrscheinlich in der Frühzeit dieses Jahres trat L.s Freund, Lukas ¶ Cranach, mit einem Kupferstich auf den Plan, der ersten künstlerischen Wiedergabe, die uns die Züge L.s an der großen Wende seines Lebens vergegenwärtigt: die Büste des Mönchs fast von vorn, ohne Hintergrund, auf einem Sockel, der mit dem von einem Dritten verfaßten, den Dargestellten und den Künstler ehrenden lateinischen Distichon beschrieben ist, hageres, knochiges Gesicht, vortretende Stirnknochen, der gewölbte Schädel von einem Haarkranz mit wider-

strebenden Löckchen eingerahmt, der feinlippige Mund fest geschlossen, die Nase kräftig, geschwungen, das Kinn breit, unbeugsam, der ganze Ausdruck gesammelt in den tiefliegenden Augen voll Innerlichkeit, die das Grauen des Abgrunds geschaut und nur unter innerem Zwang der Außenwelt sich zugekehrt haben, nun aber auf ein klar erkanntes Ziel gerichtet sind, und aus denen angesichts eines ungeheuren Schicksals feste Entschlossenheit spricht. — Ein zweites grundlegendes Bildnis L.s von Cranachs Hand ist der für den Reichstag zu Worms von 1521 bestimmte Kupferstich und zwar in seinem zweiten veränderten Zustand. Wieder ist nur die Büste gewählt (mit verwandter Unterschrift), aber fast um die Hälfte größer als bei dem Stich von 1520 und diesmal mit dunkel schraffiertem Hintergrund. Auch hier fällt aller Nachdruck auf den Kopf, der durch das Doktorbarett und den weit ausladenden, flächenhaft behandelten Schulterkragen der Kutte noch mehr herausgehoben, durch die Unterdrückung kleinlicher Naturalismen nach seinem geistigen Gehalt weiter gekennzeichnet wird; er ist aber streng in das Profil gestellt. Dadurch schon wird das Kämpferische betont, wie auch der Blick der Augen etwas Siegerisches hat. Es ist nicht mehr der einsame Ringer in der Klosterzelle, sondern der von einer starken Bewegung mitgetragene, zum Letzten gerüstete Kämpfer von Worms. — Die stärkste Nachfolge hat dennoch weder der Cranachsche Stich von 1520 noch der von 1521 gefunden, sondern ein noch 1520 aus der Cranachschen Werkstatt hervorgegangener Nachstich des ersten. Dieser gibt nun die Halbfigur, stellt sie in einen (übrigens viel zu engen) Nischenrahmen, hebt den Kopf durch hellere Modellierung heraus, gibt dem Gesicht aber weichere Konturen und verwischt das Charakteristische, Innerliche und Bedeutende, um dann diese geistigen Potenzen durch das Buch in der Rechten und die beteuernd an die Brust gelegte Linke, die auch hier die Rechte vertritt, d. h. durch ein nach außen verlegtes Pathos zu ersetzen. Gerade diese äußeren symbolischen Zutaten haben dem populären Erfolg dieses Nachstichs den Weg bereitet. Mit dem Druck der Schrift „Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" (1520) wird er sofort verbunden. Vor allem Straßburg, Basel, Augsburg lassen sich seine Verbreitung angelegen sein. Eine Flut von Flugblättern und Flugschriften ergießt sich, die das Bild mit sich führen. Dabei wird es auf dem eingeschlagenen Wege fortgebildet. L. erscheint in ganzer Figur; die szenarische Ausgestaltung setzt ein; Wormser und andere Szenen werden geboten; L. wird mit den Gottesboten AT.s und NT.s in die biblische Ikonographie eingereiht; er wird geradezu mit der über ihm schwebenden Taube des hl. Geistes oder mit der Strahlenkrone abgebildet. Auf einen geschichtlichen Vorgang bezieht sich „L. in seiner Zelle", wo ihm ein Bote den Sendbrief der Böhmen überbringt. Die Fülle dieser Bildnisse, die vom Nachklang des Porträtmäßigen bis zum Versuch der Heroisierung reichen und auch die besten Kräfte (Christoph Weiditz, Hans Baldung, Albrecht Altdorfer u. a.) beschäftigen, — das bedeutendste ist der Stich Hans Baldung ¶ Griens, der eine ernste Verinnerlichung erstrebt, aber die Cranachsche Schlichtheit verläßt — bestätigt den mächtigen Wogenschlag der durch L. entfachten Volksbewegung, von der auch der Zusammenhang einzelner L.B.er mit denen ¶ Huttens Kenntnis gibt. Auch die Reihe der L.medaillen beginnt bereits in dieser Zeit (1521). — Noch gehört ihr das erste Oelbild L.s an, der Junker Jörg, angelegt Anfang Dezember 1521 bei L.s dreitägiger Anwesenheit in Wittenberg; auch Cranachs nachfolgendem Holzschnitt liegt die Vorzeichnung zugrunde, die erst Hans Sebald Behaim voll ausnützt. Nicht zufällig spiegelt gerade dieses Bild des Ritters im dunkeln sammetartigen Reitergewand mit der Hand auf dem Schwertknauf den gütigen Ausdruck des Antlitzes wider, dessen die gleichzeitigen Beschreibungen der Person L.s gedenken. Auch sonst stimmen die ältesten LB.er mit diesen Beschreibungen im wesentlichen überein.

2. Noch auf Jahrzehnte hin behält die Cranachsche Werkstätte beim L.B. die Führung. Nach der Sitte der Zeit ließen sich 1525 die Neuvermählten, Martin und Käthe L., malen, wohl nur für die nächsten Angehörigen; an dem kühnen Wagnis dieser Eheschließung nahm aber die Oeffentlichkeit solchen Anteil, daß die Rundbildchen 1526 in größerem und kleinerem rechteckigen Format wiederholt wurden. Dies ist die Einleitung zu den Familienbildern, denen wir die Kenntnis von dem Aussehen der Eltern und Kinder L.s verdanken. Die Bildnisse L.s und seiner Frau von 1528, er im schwarzen Predigertalar und schwarzen Barett, sie als ehrbare Hauswirtin, den Kopf mit weißer Haube und den Hals mit weißem Tuch verhüllt, sind mechanische Wiedergaben einer Vorzeichnung, die auf Hans Cranach zurückgehen kann, von der Hand eines unbekannten Gesellen, in ihrer Philisterhaftigkeit und geistigen Leere abstoßend. Die Herstellung dieser Stücke ist auch noch 1529 fortgesetzt worden. — Dem Hausvater L. folgt der Kirchenvater. Mit den Jahren 1532/33 ist die Zeit der Reformatorenbilder gekommen, zunächst L.s und Melanchthons von den Söhnen Hans und Lukas Cranach (in Massenverbreitet). Von diesen kleinen Bildern unterscheiden sich einige größere nicht wesentlich. Der Kreis der Reformatoren erweitert sich in dem (modern veranstalteten) Altargemälde der Stadtkirche zu Wittenberg, in dem Meienburgschen Grabmal zu Nordhausen (1558), dem „Abendmahl" in der Schloßkirche zu Dessau (1565); ihre Einordnung in biblische Vorgänge geht zwar auf ältere ikonographische Gewöhnungen zurück, bekundet aber ihre apostolische Geltung. Wenn L. auf die Schrift weisend mit Cranach d. Ae. unter dem Kreuz auf Golgatha steht (Stadtkirche in Weimar 1555), so ist auch dies ein Erbe mittelalterlicher privater Devotion; aber hier wie im „Abendmahl" klingt in der Gleichordnung der „Laien" doch die Idee des allgemeinen Priestertums mit. Daneben gehen Einzelbildnisse L.s her. Meist handelt es sich um Werke Lukas Cranachs d. J., dessen sinkende Kunst sich in dem Weimarer Altartriptychon noch einmal erhebt. Aber auch jetzt steht seine Werkstatt mit L.B.ern nicht allein. Lukas Cranach d. Ae. hat uns die Züge des historischen L. überliefert, und er hat die Folgezeit bestimmt. Daß es ¶ Dürer nicht vergönnt war, zu seinem klassischen Melanchthonbildnis ein klassisches Gegenstück zu schaffen, bleibt ein unersetzlicher Verlust.

3. Zeigen schon die späten Cranachschen L.B.er die Neigung zur Verallgemeinerung, nicht im Sinn der mythischen Verklärung, wie sie große geschichtliche Persönlichkeiten ergreift, sondern einer Verflachung des Außerordentlichen und Besonderen, so bringt der weitere Verlauf eine immer größere Entfernung nicht nur vom Einmaligen, sondern von dem Festbestimmten des Urbilds überhaupt. Liegt dem Kirchenmann in der Jenaer Ausgabe der Werke L.s einigermaßen noch der historische L.typus zugrunde, so ist in der ¶ Walch'schen Ausgabe der Prozeß be-

reits so weit fortgeschritten, daß überhaupt keine Aehnlichkeit mehr vorliegt. Auf dem großen Wandgemälde in der Dreifaltigkeitskirche zu Worms auf dem Reichstag ist L. barockisiert (1733). Er wird immer mehr auf den alltäglichen Boden herabgezogen; selbst die Wandlung zum skrupulösen Pietisten und glatten Aufklärer muß er sich gefallen lassen (Preuß, Nr. 34, 35 f. u.; Niemeyersche Jubelschrift 1817), ohne daß seine Führerstellung aufgehört hätte; daß noch im 18. Jhd. der populäre Reliquiendienst andauert, zeigt Schöpfers „Unverbrannter Luther" (1718. 1765 ²). Nach dem Reformationsjubiläum von 1817, bei dem L. noch von vielen als deutscher Mann gefeiert worden war, hat in Kirche und Geschichtswissenschaft ein allmählich ansteigendes tieferes und neues Verständnis L.s eingesetzt. Dieses hat auch in der Denkmalkunst Widerhall gefunden. Kann das L.denkmal in Worms als Gesamtaufbau nicht befriedigen, so bleibt doch die L.gestalt ¶ Rietschels ein würdiger Versuch. Dem durch ihn geschaffenen Typus des Reformators hat Brüllmann (Stuttgart) den L. entgegengesetzt, den die göttliche Erleuchtung überkommt. Kaulbachs „Zeitalter der Reformation" teilt das Schicksal der gestellten Gemälde dieses Künstlers. Ludwig ¶ Richters inniger L. im Gebet bleibt rein persönlich, Karl ¶ Bauers ernsthaft gedachter Versuch gewollt und Lovis ¶ Corinths „M. L." verrät einen künstlerisch nicht überwundenen Abstand gegenüber dem Gegenstand.

4. Es wäre zu verwundern, wenn die Kampfeszeit der Reformation nicht auch in Allegorie und Karikatur sich des L.B.s bemächtigt hätte: L. als deutscher Herkules (1522), als siebenköpfiges Ungeheuer (1529), als Narr (1522), u. a. Dies setzt sich auch später fort. — Eine neue Reihe von Bildern geht vom toten L. aus. Die sogenannte Totenmaske L.s ist als unecht auszuscheiden. Einzig die Handzeichnung des Berliner Kupferstichkabinetts, die mit Grund Lukas Furtenagel zugeschrieben wird, vermittelt einen Hauch von der Größe des Toten. Die übrigen Bilder sind nicht künstlerische, sondern Dokumente der Pietät.

Joh. Ficker: Aelteste Bildnisse L.s, 1920; — Derſ.: Die frühen L.bildnisse Cranachs, 1925; — Fr. Lippmann: Lucas Cranach, 1893; — Eduard Flechſig: Cranachstudien I, 1900; — A. von Dommer: L.drucke auf der Hamburger Stadtbibliothek, 1888; — Alfr. Hagelstange: Die Wandlungen eines L.bildnisses in der Buchillustration des 16. Jhd.s (Zeitschrift für Bücherfreunde 1907/08); — Karl Schottenloher: Denkwürdige Nachdrucke mit dem Bildnis L.s (ebenda 1913); — Viktor Schultze: Das Bild im Dienst der Reformation (AelKZ 1924); — Georg Stuhlfauth: Die beiden L.ausstellungen in Berlin (MGkK XXIII, 1918); — Georg Hirth: Bilder aus der L.zeit, 1883; — Schreckenbach-Neubert: M. L., 1916; — Hans Preuß: L.bildnisse³ (o. J.) (Voigtländers Quellenbücher 42); — Georg Stuhlfauth: Die Bildnisse D. M. L.s im Tode, 1927; — Horst Stephan: L. in den Wandlungen seiner Kirche, 1907; — Sammlungen in der L.halle Wittenberg und im Melanchthonhaus Bretten. **R. Günther.**

Lutherfestspiele (L. = Luther). Hatten schon mittelalterliche Fastnachtsspiele gelegentlich zeitgenössische Persönlichkeiten, Zustände, Ereignisse auf die Bühne gebracht, so konnten dramatische Bearbeitungen reformationsgeschichtlicher Stoffe im 16. Jhd. nicht ausbleiben. Zunächst handelte es sich freilich nur um Stücke, die teils dramatischer Form sich nähern, teils zwar wirkliche Dramen sind, aber doch nicht für die Bühne bestimmt waren. Die von kath. Seite erschienenen L.s Ehre in den Staub ziehenden Stücke von Joh. Hohenberg, Joh. ¶ Cochläus und Simon ¶ Lemnius seien nur als dunkle Folie erwähnt. Protestantischerseits wurde L. auf die Bühne gebracht von Nikodemus ¶ Frischlin in seinem lateinischen Drama: Phasma (1580 aufgeführt, 1592 erschienen), ferner von dem Bischofswerdaer Superintendenten Zacharias Rivander in seinem deutschen Drama: Lutherus redivivus (1593) und von dem Lüneburger Prediger Friedrich Dedekind in seinem deutschen Drama: Papista conversus (1596). Das erste eigentliche L.drama verfaßte Andreas Hartmann aus Hergberg, der L.s ganzen Lebenslauf dramatisch darstellen wollte, aber nur den mit L.s Wartburgaufenthalt schließenden ersten Teil fertig brachte (1600, Neuauflage 1624). Dann faßte der Eislebener Diakonus Martin ¶ Rinckart den Plan, die Reformationsgeschichte in sieben Stücken darzustellen, konnte aber nur das 1., 3. und 5. fertigstellen („Der Eislebische christliche Ritter" 1613). Das Reformationsjubiläum von 1617 zeitigte mehrere L.dramen, von denen das beste das von dem Stettiner Konrektor Heinrich Kielmann: Tetzelocramia ist, das M. Rinckart zu seinem Indulgentiarius confusus (1618) benutzte. Aus dem 19. Jhd. nennen wir Zacharias ¶ Werners „Weihe der Kraft" (1807), des späteren Braunschweiger Theaterdirektors E. Aug. Frdr. Klingemanns M. L. (1808) und die im L.jahr 1883 erschienenen Volksschauspiele von ¶ Herrig und ¶ Devrient (letzteres mit der Musik von L. Machts auch in Reclams Universalbibl. Nr. 6528/9), denen sich die zuerst 1869 erschienene, 1887 neubearbeitete Dichtung Trümpelmanns und die 1903 erschienene dramatische Trilogie Adolf ¶ Bartels anschließen; aus neuester Zeit Aug. de Haas, Der deutschen Jugend L.treue, Elis. Malo, Der 31. Okt. 1517 in Wittenberg (1 Akt), Diese, L.s Hochzeit (3 Akte), Hans Rüdiger, Das Wort sie sollen lassen stahn (für Kindergottesdienst und Jugendvereine), vor allem aber Friedrich ¶ Lienhards L. auf der Wartburg (in der Wartburg-Trilogie, Ges. Werke 2. Reihe, 4. Bd.). — ¶ Reformationsfestspiele.

H. Holstein: Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Literatur, 1886; — G. K. Erdmann: Die Lutherfestspiele, 1888. **O. Clemen.**

Luther-Gesellschaft. Die L.-G. ist eine Frucht des Jubiläums von 1917. R. Eucken rief damals im Kunstwart zu ihrer Begründung auf. Sie erfolgte in der Lutherstadt Wittenberg am Reformationsfest 1918 — kurz vor Ausbruch der Revolution. Die schwierigen Zeiten haben die Ausbreitung der L.-G. nicht hindern können. Sie zählt heute im In- und Auslande 2000 Mitglieder. Ihr innerer Entwicklungsgang wird durch die Namen ihrer Präsidenten gekennzeichnet: R. ¶ Eucken (Luther als universale Persönlichkeit), v. Hegel (Einrücken der kirchlichen Vertreter), Karl ¶ Holl (theologisch-historische Besinnung), Paul ¶ Althaus (theologisch-systematische Besinnung). Das Anliegen der L.-G. für unsere Zeit ist Ausrichtung an Luthers reformatorischer Grundeinstellung. Die L.-G. verfolgt das Ziel durch Ortsgruppenvorträge, Jahrestagungen und literarische Veröffentlichungen. Der 2. Vorsitzende, Hauptpastor D. Knolle (Hamburg), gibt im Verlage Chr. Kaiser (München) heraus: Die Vierteljahrsschrift „Luther", das Luther-Jahrbuch (mit Luther-Bibliographie), Schriftenreihe der Luther-Gesellschaft. Einzelne Landesgruppen haben besondere Veröffentlichungen. Die Geschäftsstelle, ursprünglich in Wittenberg, ist Hamburg 1, Kreuslerstr. 3. **Knolle.**

Lutherischer Weltkonvent. Der L. W. gehört in den Zusammenhang der kirchlichen ¶ Einigungsbestrebungen (: III) der Nachkriegszeit. Dabei beschränkte sich im Unterschied etwa von Stockholm, Lausanne und ähnlichen Bestrebungen der L. W. von vornherein auf eine Sammlung der bewußten Lutheraner (¶ Luthertum: I, 5), nachdem schon seit 1868 die Allgemeine Evangelisch-Lutherische Konferenz (A. E.-L. K.) an einer Verbindung der bewußt lutherischen Kreise, zunächst in Deutschland, dann aber auch außerhalb Deutschlands gearbeitet hatte (¶ Luthertum: II, 2). Zwei Tagungen in Schweden, 1901 in Lund und vor allem 1911 in Uppsala, hatten den übernationalen Charakter der Bestrebungen stark zum Ausdruck gebracht. Auch Amerika hatte sich durch den Anschluß des Generalkonzils (¶ Vereinigte Staaten) an dieser Bewegung beteiligt. Der Krieg brachte naturgemäß diese Beziehungen nach auswärts ins Stocken, und in Amerika selbst vollzog sich eine kirchliche Neubildung innerhalb der lutherischen Synoden. So ging nach dem Weltkrieg von Amerika, besonders unter der Führung von Professor ¶ Morehead, die Anregung zur Bildung eines L. W.s aus, der von vornherein übernationalen Charakter tragen sollte. Nach einigen Vorverhandlungen kam es zu einer Einladung nach Eisenach, die von amerikanischer Seite von dem Nationalkonzil, für die übrigen Kreise des Luthertums von der A. E.-L. K. unterzeichnet war. Der Konvent tagte zu Eisenach vom 19.—24. August 1923 unter der Leitung von Landesbischof ¶ Ihmels. Seine Zusammensetzung war insofern eine verschiedenartige, als aus Amerika die lutherischen Synoden, soweit sie nicht wie Missouri sich zurückhielten, offizielle Vertreter entsandt hatten, während die A. E.-L. K. nur persönliche Einladungen hatte ausgehen lassen können. Waren dabei aber besonders die führenden kirchlichen Kreise berücksichtigt, so kam es tatsächlich in Eisenach zu einer weitgehenden Vertretung der lutherischen Kirchen. Das wichtigste Resultat des Konvents war der Beschluß auf eine Weiterführung der Arbeit. Dazu wurde ein Sechserausschuß gebildet aus den folgenden Personen: Für Amerika ¶ Morehead als Vorsitzender und Professor Boe; für die nordischen Länder A. Th. ¶ Jörgensen (Kopenhagen) und Pehrsson (Göteborg), für die deutschen Kirchen Freiherr von ¶ Pechmann und ¶ Ihmels. Dem Ausschuß wurde in einer Schlußresolution die Vorbereitung des nächsten Weltkonvents aufgegeben, daneben besonders Fürsorge für die Liebestätigkeit, Diasporapflege und die Heidenmission, überhaupt für alles, was im Interesse eines harmonischen Zusammenwirkens der vorhandenen Kräfte geschehen könne. Neben dem engeren Ausschuß wurde ein weiterer Ausschuß von Vertrauensmännern gewählt, die zwischen ihren Ländern und dem Exekutivkomitee vermitteln sollten. Das Exekutivkomitee hat seit Eisenach jährlich getagt (1923 Kopenhagen, 1924 Göteborg, 1925 Haag, 1926 Dresden, 1927 Budapest, 1928 Kopenhagen). — Der zweite Weltkonvent tagte im Juni 1929 in Kopenhagen.

L. W., 1923 (deutsch und englisch). Daneben die Berichte über Eisenach und die Tagungen des Sechserausschusses sowie den Kopenhagener Konvent in den kirchlichen Zeitschriften, besonders in der AelKZ. **Ihmels.**

Luthertum.

I. L., Konfessionskundlich; — II. Neuluthertum.

Luthertum: I. Konfessionskundlich.

1. Chronologische und konfessionelle Abgrenzung des alten L.s; — 2. Bestimmende Motive; — 3. Ideelle Wirkungen; — 4. Soziologische Wirkungen; — 5. Gegenwärtiger Bestand.

Der Begriff L. bezeichnet sowohl die von Person und Theologie ¶ Luthers unmittelbar ausgehende Motivreihe der Theologie- und Kirchengeschichte wie den Gesamtbereich der dadurch hervorgebrachten ideellen und soziologischen Wirkungen wie auch ihren Niederschlag in organisierten Kirchenbildungen.

1. In geschichtliche Erscheinung trat das L. in demselben Maße, als sich der engere zu Luther selbst haltende Kreis der reformatorischen Bewegung unter Luthers Führung außer gegen die röm.-kath. Gegner auch gegen die Humanistengruppe um ¶ Erasmus, gegen die „Schwärmer" (¶ Wiedertäufer), Schweizer (¶ Zwingli), Antinomisten (¶ Gesetz: IV, 4) und den Kommunismus des ¶ Bauernkrieges abgrenzte. Den damit gegebenen Begrenzungen geht in den Jahren 1525—30 die Bildung der ersten Gruppe der lutherischen Bekenntnisse, abschließend mit der ¶ Augsburger Konfession und deren Apologie, parallel. Von 1530 ab stehen die entscheidenden Züge des L.s fest. Von späteren theologischen Erzeugnissen Luthers wurden im L. nur noch die ¶ Schmalkaldischen Artikel (1537) rezipiert, die kein wesentlich neues Moment mehr hinzubrachten. Die nach Luthers Tode einsetzenden Lehrkämpfe fanden ihren Abschluß in der ¶ Konkordienformel (1577), deren allgemeine Bedeutung außer in der darin vollzogenen endgültigen Abgrenzung gegen den Calvinismus und der Rückwendung vom Melanchthonismus zur Theologie Luthers darin besteht, daß sie dem drohenden inneren Zerfall des L.s vorgebeugt hat. Die normative Geltung der Bekenntnisse hängt eng zusammen mit der Bildung des evg. Landeskirchentums in ¶ Deutschland (: I), in Skandinavien (¶ Dänemark, ¶ Schweden, ¶ Norwegen, ¶ Finnland), Livland (¶ Baltisches Gebiet), ¶ Siebenbürgen, sowie der Diasporakirchen in ¶ Polen, ¶ Ungarn, bei Kroaten und Slowenen. — Im 17. Jhd. wurde durch die ¶ Gegenreformation, die Konversionen lutherischer Fürsten, die synkretistische Ideologie (G. ¶ Calixt) und die Unionsbestrebungen (¶ Leibniz; ¶ Einigungsbestrebungen: II) das Problem der konfessionellen Abgrenzung erneut lebendig. Der Sieg der Synthese von ¶ Pietismus und ¶ Aufklärung auf den deutschen Universitäten in der ersten Hälfte des 18. Jhd.s beendigte vorläufig die konfessionelle Fragestellung und machte der Entwicklung des alten L.s ein Ende. Ueber das Neuluthertum vgl. ¶ Luthertum: II.

2. Als zentrales Motiv der Theologie des L.s gilt die Lehre von der ¶ Rechtfertigung (: II). Luther selbst hat den entscheidenden Durchbruch seiner evg. Erkenntnis in dem neuen Verständnis der „Gerechtigkeit Gottes" (= Gerechtigkeit, die Gott dem Sünder schenkt) erblickt (¶ Luther, 2). Während die öffentliche Meinung in ihm noch bis zur Mitte der zwanziger Jahre in erster Linie den Exponenten Jahrhunderte alter Reformforderungen sah, die auf Neugestaltung der Verfassung, der Disziplin und des Ethos der Kirche abzweckten, hat sich bei dem weiteren Kreise der Reformanhänger die Rechtfertigungslehre erst im Verlauf der Bekenntnisbildung bis 1530 als bestimmendes Motiv der Umwälzung durchgesetzt. Sie vereinigte in sich ein systematisch gestaltendes und ein kritisches Element der Lehrbildung. Obwohl sie in gewisser Hinsicht nur eine neue Abwandlung des Generalthemas der abendländischen Heilslehre überhaupt ist, traf sie doch die mittelalterliche Kirche an einem ihrer empfindlichsten Punkte, in ihrer Bußlehre und Bußpraxis (¶ Bußwesen: II, 3. 4). Sie zerstörte zweitens den Sühnopfercharakter der ¶ Messe

und wurde so zum kritischen Maßstab für den Kultus (¶ Gottesdienst: III, 3; IV, 1). Sie hatte drittens die Lehre vom ¶ Priestertum aller Gläubigen (¶ Klerus und Laien, 2) zur logischen Folge und entzog der mittelalterlichen Klerusidee, damit der bisherigen kirchlichen Verfassung überhaupt den Boden. Sie beseitigte viertens den Unterschied von religiöser und säkularer Frömmigkeit und wurde damit zum Angriff auf die mittelalterliche Ethik (¶ Beruf: II, 2 c; ¶ Arbeit, 6). — Ihre systematisch gestaltende Kraft zeigt sich umgekehrt in der Theologie des L.s in der heilsmäßigen Auffassung des Gewißheitsproblems und des Offenbarungsbegriffs (¶ Glaube: V, 2; ¶ Wort Gottes; ¶ Offenbarung: V B), dem Radikalismus der Erbsündenlehre (¶ Sünde: IV), der heilsmäßig betonten ¶ Christologie (: II, 4), der christozentrischen Gottesauffassung (¶ Gottesglaube: IV, 3 a) und der christozentrischen Stellung zum Prädestinationsdogma (¶ Prädestination: III). Sie bildet auch die Voraussetzung der neuen Ethik, die das sittliche Urteil unmittelbar nur auf den Menschen, auf seine Produkte dagegen nur mittelbar bezieht.

Mit der durch die Rechtfertigungslehre geübten Kritik an Kirche und Dogma fragte das L. überall nach dem zureichenden Grunde. Aber es bedeutete keinen Umsturz. Insbesondere stand es in bewußtem Gegensatz zu den utopischen Versuchen der Schwärmer und des Calvinismus, die urchristlichen Zustände zu reproduzieren. Vielmehr bejahte es grundsätzlich den Gedanken der Entwicklung sowohl des Dogmas wie der übrigen Faktoren der Kirche. Daraus ergab sich überall da konservative Haltung, wo die zentrale Heilslehre nicht gefährdet erschien, vor allem im Kultus (¶ Gottesdienst: III, 3 b), praktisch vielfach auch in der Verfassung (¶ Kirchenverfassung: III, 2. 3). Sie zeigte sich auch in der Stellung zu den Sakramenten, z. B. in der Kindertaufe (¶ Taufe: II). In der Abendmahlslehre kommt allerdings wieder das zentrale Heilsmotiv hinzu. Die Gewißheit der Sündenvergebung hing für Luther wie für das nachfolgende L. ab von der Menschwerdung Gottes, außer Christo ist Gott der verborgene Gott. Infolgedessen glaubte man der begnadigenden Gegenwart Gottes, z. B. im Abendmahl nur dann gewiß sein zu dürfen, wenn von der Ubiquität Gottes die Ubiquität Christi unabtrennbar ist (¶ Abendmahl: II, 4 b). — Die Bedeutung des Schriftprinzips, das an sich vom L. mit allen Konfessionen geteilt wird, hat eine innere Verschiebung durchgemacht. Neu war gegenüber der römischen Kirche die Ablehnung der mit der biblischen konkurrierenden formalen Autorität der kirchlichen ¶ Tradition, was aber jene konservative Bejahung der geschichtlichen Entwicklung im einzelnen nicht ausschloß. Luther las beide Teile der Bibel streng christozentrisch. Er konnte deshalb selbstverständliche Gebundenheit nach Analogie der mittelalterlichen Auffassung mit Souveränität im Einzelurteil verbinden (¶ Luther, 3 d, Sp. 1771); sie war ihm Gnadenmittel, d. h. notwendiges Glied unter den Faktoren der Heilsgewißheit. In der Orthodoxie des 17. Jhd.s seit Joh. ¶ Gerhard wurden jedoch die zuletzt noch von der Konkordienformel stark betonten soteriologischen Akzente verwischt. An Stelle der inhaltlichen Autorität der Schrift trat die formale, die mit der ¶ Inspiration (: II, 4 a) begründet wurde und daher für das Peripherische dieselbe Geltung verlangte wie für das Zentrale. Infolgedessen konnte sich unter dem Deckmantel gleichgearteten Bibelglaubens im 18. und 19. Jhd. ein Gemisch von Weltanschauung und Moral als evg. Christentum ausbreiten, das zum ursprünglichen L. in vollkommenem Gegensatz stand.

3. Die ideellen Wirkungen des ursprünglichen Ansatzes gingen vor allem von der Rechtfertigungs- und Abendmahlslehre aus. Luthers Rechtfertigungslehre hat in fast verwegenem Sturmlauf das Grundproblem der modernen ¶ Erkenntnistheorie (: 2) in Angriff genommen. Indem er nämlich bei seinem Kampf gegen die mittelalterliche Habituslehre, wonach der Glaube ein seelischer Zustand ist (¶ Rechtfertigung: II), die neue Gerechtigkeit „in puncto mathematico“ bestehen ließ und mit dem ¶ Glauben (: V, 1) identifizierte, wandte er in seiner anders gearteten Sprechweise zum erstenmal die Unterscheidung des transzendentalen vom empirischen Subjekt an, die ¶ Kants Erkenntniskritik zugrunde liegt. Die Glaubensgerechtigkeit haftet am Subjekt des Glaubens; sie ist in höchstem Sinne wirklich — und ist doch niemals im empirischen Sinne verwirklicht. Das L. hat diese Erkenntnis in der ¶ Melanchthon'schen Form der Rechtfertigungslehre — Gott erklärt den Sünder, der im empirischen Sinne immer Sünder bleibt, für gerecht (¶ Rechtfertigung: II) — zu bewahren gesucht. Auch die idealistische Freiheitslehre hätte kaum auf anderm als lutherischem Boden wachsen können, sofern sie wie die lutherische — im Gegensatz zur mittelalterlich-scholastischen — wenigstens in ihren Hauptvertretern eine empirisch-realistische ¶ Willensfreiheit verneint. Allerdings tritt sie durch die Gleichsetzung der Freiheit mit der ¶ Autonomie der Vernunft zum L. in schärfsten Gegensatz. Auch ist die Brücke, die im Idealismus vom transzendentalen zum psychologischen Subjekt geschlagen wird (¶ Idealismus: I. II; ¶ Erkenntnistheorie, 2), ganz anderer Art als bei Luther. Im L. wurde diese Frage erörtert im Kampf gegen den Antinomismus (¶ Gesetz: IV, 4), der die Brücke überhaupt nicht fand, sowie gegen A. ¶ Osiander und gegen die Synergisten (¶ Synergismus), die so oder so den transzendentalen Charakter der Rechtfertigung gefährdeten. Im späteren ¶ Pietismus ging dieser fast ganz oder ganz verloren. Hier wurden die Sätze der lutherischen Heilslehre unbedenklich auf das empirisch-psychologische Subjekt angewandt. Die schroffe Entgegensetzung von Glauben und Ethos, von der die lutherische Reformation ihren Ausgang genommen hatte, war damit beseitigt. — Im allgemeinen stellen Religionsphilosophie und Ethik des deutschen Idealismus letzte Ausläufer eines L.s dar, bei dem die ursprünglichen, in Luthers Gottesglauben und Rechtfertigungslehre liegenden Wurzeln erstorben sind. ¶ Kants Satz: „Durch Tugend zur Begnadigung“ ist eine Wiederholung derjenigen Heilslehre, mit deren Bekämpfung Luthers Werk begonnen hatte.

Aehnlich verhält es sich mit den Wirkungen der lutherischen Abendmahlslehre. Die reformierte Theologie (¶ Abendmahl: II, 4 c) hat die Ubiquitätslehre des L.s zwei Jahrhunderte hindurch u. a. mit dem Hinweis auf die biblische Himmelfahrtsgeschichte bekämpft, Christus müsse im Himmel in einem „engen Palast“ vorgestellt werden. Die dabei angewandte Vorstellung eines räumlichen Himmels hat schon Luther in seinen Schriften gegen Zwingli bestimmt bekämpft, und die folgenden Generationen der lutherischen Theologen sind ihm darin gefolgt. Waren Luther und Melanchthon auch in den Vorstellungen des ptolemäischen Weltbildes befangen, so war doch durch die Ubiquitätslehre der religiöse Anlaß, daran festzuhalten, gefallen. Es ist deshalb kein Zufall, daß gerade an den lutherischen Universitäten Wittenberg, Tübingen, Frankfurt a. O. die ersten kopernikanisch

denkenden Mathematiker ungehindert lehren konnten. Erst im folgenden Jahrhundert ist unter dem Einfluß des reformierten Biblizismus auf dem Gebiete des L.s ein Rückschlag erfolgt. In seinen Abendmahlsschriften hatte Luther ferner das Gott-Welt-Verhältnis in der Formel ausgedrückt: Gott ist in allen Dingen, aber man hat ihn nicht, wenn man die Dinge hat — im Abendmahl ist er dir da. Der fast pantheistisch klingende Vordersatz wurde ebenfalls von den Späteren immer wiederholt und von reformierter Seite erbittert bekämpft. Auf lutherischem Gebiet wurde er aber auch von den Naturwissenschaftlern aufgegriffen, z. B. von dem Astronomen Tycho Brahe mit der Wendung, Gott sei ubique et nullibi. Von hier aus führen bestimmte Linien — parallel mit andern, die Luther mit J. ¶ Böhme verbinden — zu ¶ Goethes und ¶ Schellings lebensvoller Naturauffassung. Auch hier ist freilich die Wurzel des lutherischen Gottesglaubens darunter erstorben. Endlich wäre auch der Optimismus der Lebensauffassung, der Goethe mit ¶ Leibniz verbindet, auf calvinistischem Boden kaum vorstellbar gewesen, während er umgekehrt mit der Welt und Leben bejahenden Seite des L.s eng verwandt ist. Der Optimismus des L.s wird freilich von einer pessimistischen Beurteilung der Welt kontrapunktlich begleitet. Diese soll durch den Gottesglauben beständig niedergekämpft werden. „In der Ueberwindung ist Freude", sagt J. Böhme ganz im Sinne Luthers, — nicht im Ueberwundenhaben.

4. Die soziologischen Wirkungen sind selbstverständlich in erster Linie fühlbar auf kirchlichem Gebiet. Die Entstehung des evg. Landeskirchentums ist nur die eine Seite (¶ Kirchenverfassung: III, 2. 3). Ihre andere liegt in der Bekenntnisbildung, der hier eine dreifache Bedeutung zukommt. Erstens hat sich in ihr der spezifisch lutherische Grundsatz entwickelt, daß das gestaltende Motiv des evg. Kirchentums die „Lehre", also jedenfalls ein ideeller Faktor sei, während die mittelalterliche Kirche seit dem kaiserlichen Edikt von 380 die „apostolische Disziplin" der „evg. Lehre" koordiniert hatte und der Calvinismus im Gegensatz zum L. diese Koordination beibehalten hat. Zweitens haben die Bekenntnisse innerhalb der einzelnen Landeskirchen eine innere Einheit hergestellt, ohne die besonders in der Uebergangszeit der völlige Zerfall kaum vermeidbar gewesen wäre. Drittens haben sie beim Uebergang der kirchenpolitischen Initiative vom Reich auf die Stände einer Multiplikation des reformatorischen Christentums mit der Zahl der evg. Stände vorgebeugt. Sie haben vielmehr eine überterritoriale Einheit ermöglicht, die auch die Reichsgrenzen weit überschritt. Bezeichnend hierfür ist, daß in der dänischen Kirche das von Hans Tausen verfaßte Bekenntnis (1530; ¶ Dänemark, 2) sehr schnell zugunsten der Augustana zurücktrat. Die Einfuhr der Konkordienformel ist in Dänemark allerdings seit 1683 bei Todesstrafe verboten.

Von den übrigen Sozialwirkungen geht zunächst auf Luther selbst die grundsätzliche Säkularisation des gesamten Ethos und damit auch aller soziologischen Gebilde zurück (¶ Staat, ¶ Kultur: III, 6). „Christlich" können Staat, Recht, Familie, Wirtschaft, Wissenschaft höchstens insofern werden, als sie von Christen aus Liebe oder aus Willen zur Berufserfüllung gebildet oder ausgeübt werden. Jede Theokratie im engeren Sinne ist ausgeschlossen. Von den allgemeinen Grundsätzen Luthers ist seine Stellungnahme zu soziologischen Fragen seiner konkreten geschichtlichen Lage streng zu scheiden. Mit ihr kann das L. im ganzen weder historisch noch prinzipiell belastet werden, zumal sich Luther selbst der Veränderlichkeit jeder staatlichen Ordnung, insbesondere des positiven Rechts und der Formen des Wirtschaftslebens deutlich bewußt war. Im Unterschied von Luther entwarf ¶ Melanchthon nach antiken Vorbildern eine wirkliche Sozialethik. Während für Luther die staatliche Politik das Produkt aus dem Individualethos und der konkreten historischen Lage ist, wollte sie Melanchthon an einem abstrakten Sozietätsideal gemessen wissen, das z. B. auch in seiner Forderung der Wechselwirkung von Staat und Kirche zum Ausdruck kommt. Indem er dessen Verbindlichkeit in erster Linie naturrechtlich begründete, wurde er dank seines Einflusses auf die juristischen Fakultäten in den meisten evg. Territorien der wichtigste Vermittler zwischen der naturrechtlichen Soziologie des Mittelalters und derjenigen der Aufklärung (¶ Naturrecht). Sein Schüler ¶ Oldendorp wurde der Vorläufer von ¶ Althusius und ¶ Grotius. Luthers Einfluß bleibt nur deutlich spürbar auf dem Gebiet des Strafrechts. Doch war auch die für das gesamte spätere deutsche Staatsrecht fundamentale Erkenntnis ¶ Conrings, daß die jahrhundertelang geglaubte Rechtskontinuität des Deutschen Reiches mit dem alten römischen Kaiserreich nur eine Fiktion sei, von Luther in kühner Intuition vorweggenommen.

Daneben lassen sich noch zahlreiche Fernwirkungen nachweisen. Der Bruch mit dem Internationalismus der römischen Kirche förderte die Ausbildung des modernen Nationalstaates und des Nationalbewußtseins. Lutherische Katechismen, Gesangbücher, Bibelübersetzungen gaben zahlreichen kleineren Nationen (Finnen, Esten, Letten, Litauern, Pruzzen, Slowaken, Kroaten, Slowenen) erst die eigene Schriftsprache. Die Führer des ungarischen Freiheitskampfes von 1848, der Politiker Kossuth, der Dichter Petöfy, der Heerführer Görgey, waren Lutheraner. Ferner ist die Idee des Kulturstaates zwar nicht vom L. erzeugt, aber doch grundsätzlich bejaht und durch die Ablehnung jeder Art von Theokratie am entschiedensten gefördert worden. Ebenso gelangte der Berufsgedanke, die Seele des modernen Beamtentums, durch die ethische Begründung des L.s (¶ Beruf: II) zu breiterer Wirksamkeit. Die Forderung der „Konservationspflicht des Staates" (Schutz der wirtschaftlichen Einzelexistenz durch den Staat), die Friedrich Wilhelm I von Preußen zu erfüllen suchte, wurde zuerst entwickelt durch V. L. v. ¶ Seckendorf, der unmittelbar Antriebe Luthers aufnahm.

5. Der äußere Umfang des L.s wurde von seinem ursprünglichen Bestande im 16. und 17. Jhd. teils durch das Vordringen des Calvinismus in lutherische Gebiete (¶ Deutschland: I, 6 a; ¶ Polen, ¶ Ungarn), teils durch die ¶ Gegenreformation (besonders in den habsburgischen Erblanden) erheblich eingeschränkt. Im 19. Jhd. wurden infolge der Einführung der ¶ Union weitere Gebiete der Ueberfremdung geöffnet. In ¶ Rußland ist die ehedem blühende lutherische Kirche nach der letzten politischen Umwälzung stark verkleinert und in ihrem Bestande gefährdet. Dagegen sind im 19. Jhd. in Nordamerika im Gefolge der europäischen Abwanderungen (¶ Vereinigte Staaten), in kleinerem Umfang auch in Südamerika, Südafrika, Australien neue lutherische Kirchenkörper entstanden. — Als Anfang einer überterritorialen Verbindung innerhalb Deutschlands können die seit 1927 stattfindenden Konferenzen der

lutherischen Landesbischöfe gelten. Die allgemeine Grundlage zu einer Weltorganisation wurde 1923 auf dem ersten ¶ „Lutherischen Weltkonvent" in Eisenach gelegt. — Ueber die lutherischen Einzelkirchen vgl. die einzelnen Länderartikel.

Gesamtstatistik. A. In organisierten lutherischen Landeskirchen und Freikirchen Deutschlands (einschließlich ¶ Altlutheraner) 16,5 Mill., Europas außerhalb Deutschlands 21,6 Mill. (dabei Rußland mit 600 000 angenommen), in Nordamerika organisiert 4 Mill., in anderen Erdteilen 150 000; — B. In ursprünglich lutherischen Gebieten unierter Kirchen (¶ Union) etwa 21 Mill.; — C. Nicht kirchlich erfaßt in Nordamerika 10 Mill. (die amerikanischen Schätzungen schwanken zwischen 8 und 13 Mill.). Gesamtzahl der Lutheraner etwa 73 250 000.

Außer den Lehrbüchern der ¶ Konfessionskunde und der ¶ Dogmengeschichte vgl. A. C. Rudelbach: Reformation, L. und Union, 1839; — M. Schneckenburger: Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs, 2 Bde., 1855; — F. J. Stahl: Die lutherische Kirche und die Union, 1860²; — K. F. A. Kahnis: Christentum und L., 1871; — R. Rocholl: Geschichte der evg. Kirche in Deutschland, 1892; — F. Uhlhorn: Geschichte der deutsch-lutherischen Kirche, 2 Bde., 1911; — Hans Leube: Kalvinismus und L. im Zeitalter der Orthodoxie I, 1928; — K. Holl: Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, 1922²; — W. Elert: Wirkungen der lutherischen Abendmahlslehre in der Geschichte der Weltanschauung (AelKZ 1927, Nr. 32 ff); — E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, S. 512—605 (der Abschnitt über das L. ist stofflich unzulänglich, aber wegen der Fragestellung wichtig); — O. Scheel: RGG¹ III, Sp. 2430 ff; — The Lutheran World Almanach and Encyklopedia, 1927/28; — A. Th. Jörgensen, A. R. Wentz und P. Fleisch: Die Lutherischen Kirchen der Welt in unsern Tagen, 1929; — Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche, 1840 bis 1878; — Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1838 bis 1876; — Kirchliche Zeitschrift, 1850—64; — Allgemeine Evg.-Luth. Kirchenzeitung, seit 1868; — Neue kirchliche Zeitschrift, seit 1890. **Elert.**

Luthertum: II. Neuluthertum.

1. Entstehung und theologische Haltung; — 2. Organisationen.

1. Lassen sich die vom L. ausgegangenen allgemeineren Wirkungen auch durch das 18. und 19. Jhd. hindurch weiterverfolgen, auch da, wo die Wurzeln des reformatorischen Gottesglaubens erstorben waren (¶ Luthertum: I, 3. 4), so ist doch aus dem oben (¶ Luthertum: I, 1) angegebenen Grunde mit dem Anfang des 18. Jhd.s seine kirchengestaltende Kraft für mehrere Generationen erloschen. Erst gegen Ende der Napoleonischen Epoche setzt die als Neuluthertum bezeichnete Gegenbewegung ein. Sie geht der Ablösung des aufklärerischen Kosmopolitentums durch das neue Nationalbewußtsein parallel und ist mit ihrer Forderung erneuerter Bekenntnisgeltung das Seitenstück zur Stabilisierung des staatlichen Legitimitätsprinzips (¶ Restauration). Doch ist diese Forderung zunächst nicht formal-rechtlicher Art. Ihre Stoßkraft verdankt sie vielmehr der fast überall vorhandenen Verbindung mit der ¶ Erweckungsbewegung, durch die sich das anfängliche Verwandtschaftsverhältnis des N.s sowohl zu Männern der „Sturm- und Drang-"Periode (¶ Klassizismus, 1) wie zu den antirational-mystischen Stimmungen des ¶ Schelling'schen Kreises wie gelegentlich auch zu ¶ Schleiermacher erklärt (Cl. ¶ Harms, K. J. Fr. ¶ Roth, L. ¶ Harms, Ph. ¶ Spitta, ¶ Steffens, G. H. von ¶ Schubert). Der erneuerte Wille zum lutherischen Kirchentum erfaßte sich in vierfacher Staffelung. Im Gegensatz zur zentrifugalen Tendenz der Aufklärung strebt man zum christologischen Schwerpunkt des Evangeliums zurück (¶ Tholuck, L. ¶ Hofacker, L. A. ¶ Petri u. a.; ¶ Christologie: II, 7 b). In dem Paulinischen Verständnis des Evangeliums liegt eine wirkliche Rückkehr zum Grundmotiv der Reformation. Das Bewußtsein hiervon vermittelt zweitens die Erkenntnis einer überindividuellen kirchlichen Verbundenheit, deren Objektivität man in den lutherischen Bekenntnissen fand (A. von ¶ Harleß; vgl. ¶ Dogmengeschichte, 2). Dazu kommt drittens ein Wiedererwachen des Sakramentsmotivs, das jetzt freilich durch romantische und Schellingsche Einflüsse eine zum Teil von der lutherischen Grundhaltung abführende Färbung erhält (¶ Sakramente). Eng damit zusammen hängt viertens die starke Betonung der ¶ Kirche (: IV, 1) als der Inhaberin von „Wort und Sakrament", die im Gegensatz zum Schleiermacherschen vereinsmäßigen Kirchenbegriff als Ausdruck transhumaner, aber doch geschichtlicher Verbundenheit erlebt wird. — Aus dieser vierfachen Wurzel stammt auch die weitere Problematik. Als Gegengewicht gegen einen einseitigen ¶ Biblizismus wie gegen einseitige restaurative Tendenzen wirkten die Bekenntnisse, durch die die reformatorischen Akzente lebendig erhalten wurden. Hatte schon der alte ¶ Walch darin zwischen Haupt- und Nebensachen unterschieden, so jetzt ¶ Rudelbach zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, ¶ Münchmeyer zwischen Prinzipien und deren Ausführung, die Erlanger G. ¶ Thomasius und Fr. H. R. v. ¶ Frank zwischen Substanz und Form. Damit war aber die Theologie vor die Aufgabe gestellt, eine innere Verbindung der biblischen und der reformatorisch-konfessionellen Momente zu suchen und dabei doch das aus der „Erweckung" stammende Motiv der individuellen „Erfahrung" zur Wirkung zu bringen. Ihre Lösung war das beherrschende Ziel der sogenannten ¶ Erlanger Theologie. Auch die jahrzehntelange Diskussion über das Wesen der Kirche, wobei ¶ Löhe, ¶ Huschke, Fr. Jul. ¶ Stahl, A. ¶ Vilmar, ¶ Kliefoth für ihren anstaltlichen Charakter, ¶ Harleß, ¶ Höfling, O. ¶ Mejer, Carl Ferd. ¶ Walther für den Aufbau aus der Einzelgemeinde eintraten, ist ähnlichen Ursprungs. — ¶ Konfessionelle Theologie.

2. Feste Organisationen des N.s entstanden zuerst nach der gewaltsamen Einführung der ¶ Union in Preußen nach 1830. Innerhalb Preußens kam es zur Trennung einer Minderheit von der Landeskirche (¶ Altlutheraner), während die in der Union verbleibenden Lutheraner „Lutherische Vereine" organisierten (seit 1873 „Augustkonferenz"). Die Befürchtung einer Ausdehnung der Union auf die 1866 preußisch gewordenen Provinzen ¶ Hannover, Hessen-Nassau (¶ Hessen: II), ¶ Schleswig-Holstein führte 1868 zur Gründung der „Allgemeinen Evg.-Luth. Konferenz", in deren Arbeitsausschuß („Engerer Konferenz") gegenwärtig 47 territoriale Organisationen zusammengeschlossen sind, darunter der Allgemeine Schwedische Pfarrerverein, der die weit überwiegende Mehrzahl der schwedischen Geistlichkeit umfaßt (¶ Schweden), und verwandte Verbände in ¶ Norwegen, ¶ Elsaß, ¶ Ungarn, der ¶ Tschechoslowakei, ferner eine Reihe von lutherischen Bischöfen innerhalb und außerhalb Deutschlands sowie Delegierte der theologischen Fakultäten in Rostock, Erlangen und der Gemeindefakultät in Oslo. Infolge der Aufnahme der Lutheraner aus der preußischen Union spaltete sich 1907 der „Lutherische Bund" ab.

Die Wiederherstellung lutherischen Kirchentums blieb keineswegs auf diese Organisationen beschränkt. Einmal schufen sich diese Gruppen selbst weitreichende Mittelpunkte kirchlichen Lebens, z. B. für äußere Mission die ¶ Leipziger Missionsgesellschaft, die in ¶ Neuendettelsau und die ¶ Hermannsburger Mission, für die innere vor allem in Neuendettelsau, die zahlreichen andern als Vorbild diente, für die Diasporaversorgung die ¶ Gotteskasten, die Auslandseminare Neuendettelsau, Kropp, Breclum, ferner Auswanderermission, Judenmission, Seemannsfürsorge. Dazu kommt, daß der im 19. Jhd. — nicht zuletzt durch reformierte Theologen — neu geschärfte Blick für die fundamentale Differenzierung des Protestantismus auch in andern theologischen Gruppen außerhalb der eigentlich konfessionellen, z. B. bei A. ¶ Ritschl und manchen seiner Schüler und Weggenossen zu bewußter Wiederaufnahme spezifisch lutherischer Motive führte. Neuerdings wirkt die intensive Beschäftigung mit Luther in gleicher Richtung. Selbst in der preußischen Hauptstadt konnte Karl ¶ Holl an seinem Sarge (1926) als „Erneuerer des L.s" gefeiert werden. — Ueber den ¶ Lutherischen Weltkonvent s. den Sonderartikel.

Außer der Literatur zu I vgl. RGG[1] IV, Sp. 748 ff. **Elert.**

Lutteroth, Askanius Heinrich Theodor (1802—89), evg. Schriftsteller und Kirchenliederdichter, * in Leipzig, ließ sich in Frankreich naturalisieren, nahm tätigen Anteil an der ¶ Erweckungsbewegung (: 2 b) ¶ Frankreichs (: 6 b) und der Schweiz (¶ Genf: II, 3), Herausgeber der Zeitung Le Semeur (1831 bis 1850), veröffentlichte mit seiner Frau Henriette geb. Lassence die Sammlung Chants chrétiens (1834), aus der 12 Lieder in das 1926 veröffentlichte Gesangbuch Psaumes et Cantiques (¶ Kirchenlied: I, 5 b) aufgenommen wurden.

Vf. ferner u. a.: La réformation en France, 1859. **Glaue.**

Lutz, 1. Johann Evangelist Georg (1801 bis 1882), durch seine Konversionen und als irvingianischer Evangelist bekannt geworden. * in Burg (Bayern), seit 1826 Geistlicher der 1804 gegründeten kath. Kolonistengemeinde Karlshuld auf dem Donaumoos, deren Verhältnisse er in einer seiner Schriften (s. Lit.) geschildert hat, erregte er bald durch seine an die evg. ¶ Erweckungsbewegung jener Zeit erinnernde Tätigkeit (biblische Erbauungsstunden, Bibelverbreitung u. ä.) Anstoß. Seine Versetzung beantwortete er, nachdem die Gründung einer eigenen apostolisch-christlichen Gemeinde nach dem Muster der Herrnhuter ¶ Brüderunität beim bayerischen Ministerium auf Ablehnung gestoßen war, 1832 mit dem Uebertritt zur evg. Kirche, auf dessen Wirkungen damals ¶ Löhe auf Grund persönlicher Kenntnis der Verhältnisse in Karlshuld große Hoffnungen gesetzt hat. L. trat aber im selben Jahr, da seine Organisationswünsche auch seitens der evg. Kirchenbehörde keine Erfüllung fanden, wieder zur kath. Kirche zurück und wurde Pfarrer in Tafertshofen, 1839 in Oberroth. Hier kam er durch seinen Anschluß an den in Bayern wirkenden Irvingianer W. Caird (¶ Irvingianer, 3) erneut in einen Konflikt, der 1857 mit seiner Exkommunikation endete. Er wirkte dann als irvingianischer Prediger in der Schweiz, seit 1869 in Bayern und Württemberg († in Eßlingen).

Vf. u. a.: Geschichtliche Notizen über die bürgerlichen und religiösen Verhältnisse der Kolonistenpfarrgemeinde Karlshuld auf dem Donaumoose, 4 Hefte (1830—32); Bekenntnis der christlichen Wahrheit, wie solche in der Pfarrei Karlshuld erkannt und geglaubt wird, 1832; Ueber den Ratschluß Gottes mit der Menschheit und der Erde, (1847) 1858[2] (irvingianisch). — Ueber seinen Prozeß vgl. seine Autobiographie: Gottes Werk in unserer Zeit, 1857. — Ueber L. vgl. RE[3] XXIV, S. 53 f; — ADB XIX, S. 711 f; — G. Pickel: J. E. G. L. und der Irvingianismus im Donaumoos (Beiträge zur Bayerischen Kirchengeschichte 16, 1910, S. 49 ff. 97 ff); — Derſ.: Entstehungsgeschichte der evg. Gemeinde und Pfarrei Karlshuld (ebenda 15, 1909, S. 249 ff); — Val. Thalhofer: Beiträge zu einer Geschichte des Aftermystizismus und insbesondere des Irvingianismus im Bistum Augsburg, 1857. **Zscharnack.**

2. Samuel (1674—1750), reformierter Theologe, Hauptvertreter eines milden, kirchlichen Pietismus in bernischen Landen, zum Freundeskreis von ¶ Zinzendorf gehörend. Seiner Stellungnahme wegen oft angefochten, war er seit 1703 Pfarrer in Yverdon, 1726 in Amsoldingen und seit 1738 in Dießbach bei Thun. Auf L. gehen die sogenannten Heimberger- oder Oberländischen Brüder zurück, deren eigentlicher Stifter, David Tschanz, von L. bekehrt wurde. Im 18. Jhd. waren sie zahlreich in den Talschaften des Berner Oberlandes; nun aber sind ihre Ausläufer mit der Evg. Gesellschaft des Kantons Bern vereinigt. An ihren Versammlungen, die nie zur öffentlichen Gottesdienstzeit und ohne eigene Abendmahlsfeier abgehalten wurden, beim sogenannten „Dorfet" (noch jetzt „Brüderdorf" bei Saanen), wurde außer dem freien Gebet die Zeugenrede gepflegt und aus den Göthnischen Liedern (¶ Anhalt, 1) gesungen. Die Abendmahlsauffassung war stark lutherisch.

Vf. u. a. die Sammlung: Ein wohlriechender Strauß von schönen und gesunden Himmelsblumen . ., 1756. — Gab Luthers Erklärung des Galaterbriefs 1717 heraus. — Vgl. RE[3] XII, S. 21 ff; — F. Trechsel: Berner Taschenbuch, 1858/59; — W. Hadorn: Geschichte des schweizerischen Pietismus, 1901, S. 262 ff; — Pl. Wernle: Der schweizerische Protestantismus im 18. Jhd. I, 1923; III, 1925. **Straßer.**

3. Johann Ludwig Samuel (1785—1844), evg. Theologe, * zu Bern, 1812 Gymnasiallehrer in seiner Vaterstadt, 1824 Pfarrer in Wynau und Bern, 1834 ord. Prof. für AT und NT an der neugegründeten Universität Bern (vgl. Bd. I, Sp. 921).

L. hat so gut wie nichts veröffentlicht; aus seinem Nachlaß wurden herausgegeben: Biblische Dogmatik, 1847 und Biblische Hermeneutik, 1849. — Ueber L. vgl. RE[3] XII, S. 19 ff (mit Angabe der älteren Biographien). **Rühle.**

Luxemburg.

1. Volkstum; — 2. Katholizismus; — 3. Protestantismus.

1. Das Großherzogtum L. hat mit geringen Unterbrechungen zum ehemaligen Deutschen Reich und bis 1866 zum Deutschen Bund gehört. Obgleich seit 1862 neutrales Gebiet und noch mehr als früher den Einwirkungen des Franzosentums zugänglich, hat das Ländchen dennoch die deutsche Volksart in ihren Grundzügen gewahrt, und obgleich der alten, 1354 zum Herzogtum erhobenen Grafschaft gegenüber in seinen Grenzen verändert und beschränkt, sowie durch den Wechsel der Dynastien und der Regierungsformen verschiedenartig beeinflußt, ist es auch in seiner gegenwärtigen Gestalt ein nicht nur durch die Grenzpfähle, sondern auch durch die Volkssitte und den Gebrauch der Volksmundart in Leben und Dichtung abgeschlossenes Gebiet. Die Verfassung ist in ihren Urbestandteilen (1848) der belgischen (¶ Belgien, 1) nachgebildet, und wie in Belgien ist der Gegensatz von klerikal und liberal ganz wesentlich bestimmend auch für die politischen Interessen und Kämpfe. Die Volksreligion (s. 2) wird von diesem Gegensatz kaum berührt.

2. a. „Unser Land ist von jeder Häresie verschont geblieben." Diese von L.ischen Schriftstellern mehrfach wiederholte Behauptung ist insofern zutreffend,

als das wohl schon seit dem 5. Jhd. teils im Zusammenhang mit ¶ Trier und teils von ¶ Lüttich aus christianisierte Land bis in die neueste Zeit hinein häretische Elemente in seinem Volkskörper auf die Dauer nicht geduldet hat. Aber ihnen jeden Zutritt zu verweigern, dazu besaß es schon infolge seiner kirchenregimentlichen Zersplitterung nicht die Kraft. Es ist tatsächlich schon im Mittelalter von häretischen Beunruhigungen nicht verschont geblieben; im 14. Jhd. gab es auch hier ¶ Beginen und Begharden. Und seit dem Zeitalter der Reformation, im 16. und 17. Jhd., mußten nicht nur gegen einzelne Ketzer vielfach Prozesse angestrengt, sondern auch, sei es von ausländischen Herrschern, sei es von der Landesregierung selbst, Verordnungen und Maßregeln gegen die Ketzerei erlassen werden. Jedenfalls war dann aber im Jahrhundert der Toleranz L. ein so ausschließlich kath. Land, daß 1766 die Stände „das von den Philosophen schamlos verkündete System" bedingungslos verdammen durften, und daß sie das Gesuch eines Protestanten um Niederlassung in der Stadt abweisen konnten. Ein wesentlich kath. Volk ist das L.ische trotz der auch hier nicht wirkungslosen antikirchlichen Ideen der französischen Revolution — L. war 1797 unter französische Herrschaft gekommen — und trotz der infolge der Freiheitskriege vollzogenen politischen und wirtschaftlichen Umgestaltungen auch fernerhin geblieben. Nach der Volkszählung vom 1. Dez. 1927 betrug bei einer Gesamtbevölkerung von 285 524 (darunter Ausländer 48 333 = 16,93%) die Zahl der Evangelischen 4001 = 1,40% (darunter Ausländer 3416 = 85,13%). Israeliten waren 1771, anderen Konfessionen zugetan 289, und als konfessions- oder religionslos bezeichnet 3501.

Wichtiger aber als die zahlenmäßig festzustellende äußere Zugehörigkeit zur kath. Kirche ist der echt kath. Charakter der L.ischen Volksfrömmigkeit. Ihre Eigenart besteht wesentlich in einer besonderen Ausgestaltung der von alters her im Katholizismus verbreiteten Marienverehrung. Zu ihrer Förderung in L. haben vor allem die Jesuiten beigetragen, die seit 1594 in der Stadt eine Niederlassung und seit 1603 ein Kollegium besaßen. In ihrer Hauskapelle wurde das der Sage nach von drei Studenten ihres Kollegiums in der Nähe von L. entdeckte, nach urkundlicher Bezeugung (1613) aber von ihnen selbst aus Brabant herübergebrachte Gnadenbild der Maria aufgestellt, und hier wurde es bald das Ziel zahlreicher Wallfahrten. Als „Trösterin der Betrübten" trat dem seit 1442 immer wieder von allen Greueln des Krieges heimgesuchten L.er die „Mutter Gottes" nicht nur persönlich nahe, sondern sie wurde ihm auch zur Schutzpatronin von Stadt und Land (1666 und 1677). Wie tief die so mit dem religiösen Volksempfinden verwachsene Marienfrömmigkeit ins Leben eingedrungen ist, davon zeugt vor allem die „Oktav", ein der Maria gewidmeter Wallfahrtszyklus, der in der „großen Prozession" (am 5. Sonntag nach Ostern) sich zu einer Art von religiösem Nationalfest ausgewachsen hat. Diese Marienverehrung hätte sich leicht zu einer „nationalen" Marienreligion ausbilden können, wenn nicht zwei Strömungen einem so einseitigen Laufe der Entwicklung entgegengewirkt hätten: einmal die vorjesuitische Volksüberlieferung. Wie anderswo so hat auch in L. der Jesuitismus die hergebrachten Kultformen seinem Systeme nach Möglichkeit eingegliedert, und darum konnten neben der Verehrung des neuen Gnadenbildes auch andere und ältere, vielleicht ins Heidentum zurückreichende Kulte noch lange und zum Teil bis auf den heutigen Tag fortbestehen, so die des hl. Donatus, der Schwarzen Maria (in Hesperingen; Schwarztag), der trois vierges — „Glaube, Hoffnung, Liebe" — (in Trois Vierges Ulflingen), nicht zu vergessen die Springprozession in ¶ Echternach. Von unvergleichlich größerer Bedeutung als solche Lokalkulte ist sodann aber für die L.er Kirche und Religion in der Neuzeit die schließlich über jede Aeußerung der Frömmigkeit entscheidende Autorität Roms geworden. Bis in seine höchsten Spitzen fast durchgehends den breiteren Volksschichten entsprossen, vorgebildet auf dem 1845 gegründeten und im Geiste des früheren Jesuitenkollegiums geleiteten Priesterseminar, genährt von den Früchten einer theologischen Wissenschaft, welche die wenigen Auserwählten aus Rom, dem Collegium germanicum (¶ Römische Kollegien) mit nach Hause bringen, ist der Klerus auf der einen Seite zwar heimisch in den urwüchsigen Anschauungen der kath. Volksfrömmigkeit, auf der anderen aber durchaus beherrscht von der straffen Einheitsidee des neurömischen Katholizismus, die sich grundsätzlich mit keiner eigenwüchsigen religiösen Anschauung verträgt.

2. b. Für die einheitliche Organisation der L.ischen kath. Kirche hatte schon Philipp II im 16. Jhd. die Errichtung eines Bistums „Luxemburg" vorgeschlagen. Seitdem war der Gedanke nie wieder ganz verschwunden, und im 17. und 18. Jhd. wurden auch wiederholt Versuche gemacht zu seiner Verwirklichung. Aber trotz der kirchlichen Verwilderung, die nach einem Bericht des Provinzialrats (1701) der Zerteilung des L.er Gebietes auf sechs Bistümer zuzuschreiben war, scheiterte sie, und zwar hauptsächlich an den Einsprüchen der Bischöfe von ¶ Trier und ¶ Lüttich. Erst 1842 wurde L. von Papst ¶ Gregor XIV als Apostolisches Vikariat unter Bischof Joh. Theodor Laurent (1804—84) unmittelbar dem Hl. Stuhle unterstellt. Laurents Einfluß auf die Volksfrömmigkeit ging so tief, daß er bis in die Gegenwart hinein noch fühlbar ist. Aber wie er schon als Pfarrer in Gemmerich bei Aachen inmitten des ¶ Kölner Kirchenstreits sich als eifrigen Verfechter ultramontaner Anschauungen gezeigt hatte, so geriet er auch in seiner neuen Stellung in Konflikt mit der Regierung und wurde 1848 „provisorisch" abberufen; 1856 legte er sein Amt endgültig nieder. Erst 1873, nach langen Verhandlungen, erhob dann ¶ Pius IX L. zum Bistum. Erster Bischof wurde Adames, Laurents Freund und Mitarbeiter. 1926 zählte das Bistum 13 Dekanate, 249 Pfarreien, 449 Weltpriester, 62 Ordensgeistliche, 9 männliche und 13 weibliche Orden und Kongregationen.

3. In dem „von jeder Häresie verschonten Lande" besteht trotzdem unangefochten eine nach dem Abzug der preußischen Garnison (1867) selbständig organisierte, größtenteils aus zugewanderten Reichsdeutschen zusammengesetzte evg. Kirche, die anfangs nur 271, Ende 1927 aber 4001 Mitglieder zählte. Ursprünglich an die Weimarische Landeskirche angeschlossen, ist sie 1894 vom Staat als unabhängige „Protestantische Kirche Augsburgischer und Helvetischer Konfession im Großherzogtum L." anerkannt worden. Der verfassungsmäßig gewährleisteten Haltung der Behörden entspricht eine weitverbreitete tolerante Stimmung. Erschwerend für die kirchliche Verwaltung ist nur die weite Zerstreuung der Gemeindeangehörigen. Diesen Uebelstand sucht das Konsistorium nach Möglichkeit durch die Gründung von Filialgemeinden zu überwinden.

Ons Hemecht, Organ des Vereins für L.ische Geschichte, Literatur und Kunst (seit 1895); — Publications de la section

historique de l'institut Grand Ducal de L. (seit 1854); — Monatsblätter der protestantischen Kirche im Großherzogtum L., 1913—19; — J. Grob: Zur Kulturgeschichte des L.er Landes, 1897 f; — A. König: Geschichte des L.er Landes im 18. und 19. Jhd., 4 Bde., 1903—06; — Müllendorf: Geschichte des Gnadenbildes der Trösterin der Betrübten, 1866²; — van Werveke: L'inquisition, les hérésies et le protestantisme au duché de L. avant et pendant le XVI. siècle, 1897; — E. Hubert: Le protestantisme dans le duché de L. à la fin de l'ancien régime (in: Mélanges Godefroid Kurth I, 1908, S. 355 ff); — L. Held: Staatsrecht und Kirchenrecht im Großherzogtum L., 1895; — P. Eyschen: Staatsrecht des Großherzogtums L., 1910²; — RE³ XII, S. 24 f; XXIV, S. 54 f; — KHL II, Sp. 750 f; — K. Moeller: Leben und Briefe von J. Th. Laurent, 3 Bde., 1887—89. **Ziller.**

Luxeuil (Luxovium), Hauptkloster ¶ Columbas des Jüngeren in Burgund, gegen 600 gegründet, auch nach dessen Vertreibung aus dem Frankenreiche (um 610) unter den Aebten ¶ Eustasius (bis 629) und Waldebert (bis 670) wirtschaftlich und geistig fortentwickelt, 732 von den Sarazenen zerstört; später unter der Benediktinerregel erneuert, führend in der ¶ Mauriner-Kongregation, aufgelöst in der Französischen Revolution.

Chevalier, TB, Sp. 1781; — Wattenbach⁷ I, 1904, S. 130 ff; — KL² VIII, Sp. 362 ff; — CathEnc. IX, S. 467 f; — KHL II, Sp. 751 f; — Gallia christiana XV, 1860, S. 144 ff; — Hauck³ I, 1904, S. 266 ff. 285 ff; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1921, S. 210 ff. 603 ff; — Eugène de Beaussejour: Le monastère de L., 1891; — H. Baumont: Etude historique sur l'abbaye de L. (590—1790), 1896. **Flaskamp.**

Luxus ist nicht dasselbe wie Reichtum; denn Reichtum kann ohne L. bestehen. Wie zum Reichtum als Gegensatz die Armut gehört, so zum L. die Aermlichkeit. L. ist auch nicht Verschwendung. Denn jener liegt in den Dingen, diese in der Wirtschaft. L. kann mit und ohne Verschwendung erzielt werden. L. heißt eine solche Gestaltung der menschlichen Umgebung, welche über das zum täglichen Leben Erforderliche hinausgeht. Da dieses aber nach Ständen, Berufen, Wirtschaftslage wechselt, so auch das, was L. heißt. Daher können auch nicht bestimmte Gegenstände unbedingt als L.gegenstände bezeichnet werden. Wenn L. gern als etwas Ueberflüssiges bezeichnet wird, so steckt darin eine Begriffsvertauschung. Denn L. ist zwar Ueberfluß, aber darum noch nicht überflüssig. Denn wo der L. überflüssig ist, da gehört er eben nicht hin. Aber an der richtigen Stelle ist er sogar Pflicht. Uebertriebener L. ist anstößig. Er wird ebenfalls bedenklich, wenn er durch Verschwendung erzielt wird. Wird aber mehr L. getrieben, als durch die Umstände geboten ist, dann entsteht Vergeudung. Verschwendung und Vergeudung aber sind sinnlos, L. sinnvoll. Er zeichnet gewisse Höhepunkte des Lebens aus und tritt daher namentlich in der ¶ Geselligkeit oder der Feier hervor. L. ist mithin kein Dauerzustand. Wo das doch der Fall zu sein scheint, da liegt entweder Vergeudung vor oder eine überhaupt reichere Lebenshaltung, welche einer ärmeren als L. erscheint. — Das Christentum bejaht grundsätzlich den L., wo er angebracht ist. Aber es kann ihn sich dort versagen oder wenigstens einschränken, wo das Gewissen fremde Not auf sich lasten fühlt. Grundsätzlich den L. verneinen, wäre unevangelische Unfreiheit. Nur denjenigen L. verwirft auch das evg. Gewissen von vornherein, welcher durch Verschwendung erzielt oder zur Vergeudung gesteigert wird, weil in beiden Fällen Werte vernichtet und Seelen geschädigt werden.

C. W. Kambli: Der L. nach seiner sittlichen und sozialen Bedeutung, 1890; — A. Dorner: Das menschliche Handeln, 1895, S. 444; — G. Bode: Ueber den L., 1904; — J. Gottschick: Ethik, 1907, S. 175. 190; — Graf v. Posadowski: L. und Sparsamkeit, 1909 (Verhandlungen des Evg.-Sozialen Kongresses); — G. Wünsch: Evg. Wirtschaftsethik, 1927, S. 411 ff. 550 f. 576. **Rust.**

Luzzatto, Samuel David (1800—65), jüdischer Theologe, * in Triest, Dozent am Collegio rabbinico zu Padua, einer der Begründer der neuen Wissenschaft des Judentums (¶ Judentum: II B, 2 a. b), besonders verdient um die hebräische Grammatik, die Bibelerklärung und die Erkenntnis der Targumim (¶ Bibelübersetzungen: III, 8), sowie um die Geschichte der mittelalterlichen jüdischen Literatur, vor allem durch seine Sammlung der Dichtungen des ¶ Jehuda Ha-Levi. Eine eigentümliche Berührung mit Gedanken Heinrich ¶ Heines zeigt seine Philosophie der Geschichte als einer stetigen Spannung zwischen „Abrahamismus und Attizismus".

Verzeichnis seiner Schriften und Aufsätze sowie der Briefsammlungen bei Simon Bernfeld: Kämpfende Geister im Judentum, 1907, S. 148 ff. — Ueber L. vgl. ferner Abraham Geiger in: Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben IV, 1865, S. 1 ff; — H. Graetz: Geschichte der Juden XI, 1870, S. 499 ff; — S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes IX, 1929, S. 170 ff; — L.-Gedenkbuch, 1900. **Baeck.**

Lydius, 1. Balthasar (Palatinus; 1576/77 bis 1629), * in Umstadt bei Darmstadt, friedliebender, doch oft bitterer Gegner der ¶ Arminianer, beredter und gelehrter Pfarrer in Dordrecht, wo er die Synode (¶ Dordrechter Synode) mit Predigt eröffnete und beschloß.

Vf. u. a. lateinische und holländische Schriften über Waldenser, Böhmische Brüder; Aktensammlung zur Geschichte der Taboriten und Böhmischen Brüder (Waldensia 1616—17) zur Abwehr des Vorwurfs der Neuheit des evg. Glaubens und zur Feststellung vorreformatorischer Glaubenszeugen. — Ueber L. vgl. RE³ XII, S. 26 f. **Loesche.**

2. Jakob (1610—79?), reformierter Theologe, * in Dordrecht als Sohn von 1, 1633 Pfarrer in Bleskensgraaf, seit 1637 in Dordrecht. Er ist besonders als antikath. Schriftsteller bekannt geworden, hat aber auch eine Reihe gelehrter biblischer und patristischer Schriften veröffentlicht.

Vf. u. a.: Den Roomschen Uylen-Spiegel, 1671. — Vgl. RE³ XII, S. 27 f. **Zscharnack.**

3. Martinus (1539—1601), reformierter Theologe, * zu Lübeck, 1579 Prediger zu Amsterdam, 1586 erster Rektor der Hochschule zu Franeker, seitdem Professor der Theologie daselbst. Er liebte die klassischen und exegetischen Studien, trat auch als kirchlicher Organisator hervor, theologisch calvinistisch, aber friedliebend. In seiner „Apologia pro Erasmo" verteidigte er den ¶ Erasmus von Rotterdam gegen die Beschuldigung, Arianer zu sein.

A. J. v. d. Aa: Biogr. Woordenboek XI, 1865, S. 788 ff; — G. J. Vos: Amstels Kerkelijk leven van de eerste zestig jaren der Vrijheid, Amsterdam 1903, S. 32 ff. 51. 108. 111 ff; — RE³ XII, S. 25 f. **Eekhof.**

Lykurgos, Alexander (1827—75), neugriechischer Theologe, * zu Samos, studierte in Athen, Leipzig, Berlin und Paris, 1860 Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Athen für Homiletik, Symbolik und Enzyklopädie der Theologie; 1866 Erzbischof von Syra-Tenos. Berühmt wurde sein Besuch in England (1869—70) anläßlich der Einweihung der griechischen Kirche in Liverpool, die Anlaß zu höchst interessanten Besprechungen zwischen ihm und den anglikanischen Theologen gab über die Beziehungen der anglikanischen und der orthodoxen

Kirche. Auch hat er die griechische Kirche auf dem Bonner Kongreß 1875 (¶ Altkatholiken, 4) vertreten. — Herausgeber der Zeitschrift „Hieromnemon".

D. Demetriades: Biographien der gestorbenen Professoren der Universität Athen, Athen 1916; — D. Kyriakos: Kirchengeschichte III, 1898, S. 105. 426; — Phil. Meyer: ThLZ 1925, S. 516 f. **Alivisatos.**

Lynch, Frederick Henry, amerikanischer Geistlicher, * 1867 in Rhode Island, mit den Kongregationalisten verbunden, 1899 Pastor in New Haven, Conn., 1904—10 an der Pilgrim Church in New York. Dann Herausgeber der Zeitschrift „Christian Work". Er ist stark interessiert an den modernen Bestrebungen für dauernden Frieden (¶ Friedensbewegung). In New York gründete er die Peace Arbitration Society of the City of New York, war 1897 Delegat zur Internationalen Friedenskonferenz in München und ist im amerikanischen Ausschuß für Freundschaftspflege zwischen den Nationen.

Vf.: The Enlargement of Life, 1903; Is Life worth living, 1905; The Christian Ministry and Social Order, 1911; The Last War, 1915; The Christian in war-times, 1917. **Haupt.**

Lyon, französisches Erzbistum, umfaßt die Departements Rhône und Loire mit etwa 1½ Millionen Seelen, Sitz einer freien Universität mit vier Fakultäten, eines Institut catholique, des Diözesanseminars, des Seminars und Museums für die französischen Missionen. In der Stadt (Lugdunum) hatte das Christentum früh von Kleinasien aus Eingang gefunden (Bischof ¶ Pothinus, † 177; ¶ Irenäus, † 200). Von ihrer kirchlichen Bedeutung im Mittelalter zeugen zahlreiche hier abgehaltene Synoden und die zwei allgemeinen Konzilien von 1245 und 1274 (¶ Papsttum: I; ¶ Konzilien, 4). Die Reformation wurde durch die blutige Hugenottenverfolgung von 1572 unterdrückt. Wegen ihrer Erhebung gegen die Schreckensherrschaft des Konvents wurde die Stadt 1793 geächtet, zum großen Teil zerstört und in Commune affranchie umgenannt. Napoleon I gab die Kirchen dem Kult zurück. Die 1872—96 erbaute Kirche Notre Dame de Fourvière ist eine der berühmtesten Wallfahrtsstätten Frankreichs.

Bibliographie bei U. Chevalier: T.-B. S. 894 ff. 1782 ff; — S. Charléty Bibliographie critique de l'histoire de L. depuis 1789, 1903; — J. B. Martin: Conciles et bullaire du diocèse de L., 1905; — Ders.: Histoire des Eglises et Chapelles de L., 1908; — Revue d'histoire de L., 1902 ff; — Kleinclaus: L., dès origines à nos jours, 1925. **Lachenmann.**

Lyra, Justus Wilhelm (1822—82), evg. Theologe und Komponist, * in Osnabrück, bekleidete verschiedene geistliche Stellungen, † als Pastor primarius in Gehrden (Hannover). Ein vielseitiger Mann, der einige Lieder von echter Volkstümlichkeit komponierte. Außerdem schuf er eine Vertonung der ¶ Clausius'schen „Weihnachtskantate". — ¶ Agende, 2 c.

Vf. u. a.: Die liturgischen Altarweisen des lutherischen Hauptgottesdienstes, 1873; Andreas Ornithoparchus und dessen Lehre von den Kirchenakzenten, 1877; Musikalisch-liturgische Erläuterungen von Luthers „Deutscher Messe", hrsg. von M. Herold, 1904. — Vgl. Bär und Siller: J. W. L., 1900. **W. Sieben.**

von Lyra, Nikolaus (Lyranus; um 1270 bis 1340), Franziskaner, * in Lyra bei Evreux (Normandie), Lehrer an der Sorbonne in Paris. Sein Hauptwerk sind die Postillae perpetuae, eine fortlaufende Erklärung des Wortsinnes aller biblischen Schriften in 50 Büchern. Eine Ergänzung sind die 35 Bücher Moralia oder Moralitates (allegorische und tropologische Auslegungen). Er betont den Wortsinn, zieht den Grundtext dem lateinischen vor und berücksichtigt die jüdischen Ausleger. Aber Griechisch verstand er nicht, und im Hebräischen hatte er nur elementare Kenntnisse. Die Postille war bis ins 16. Jhd. sehr geschätzt. Luther schöpfte daraus seine Kenntnis der rabbinischen Auslegung. Im übrigen aber ist der Spruch: Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset (Hätte L. nicht gespielt, so hätte Luther nicht getanzt), falsch und töricht. — ¶ Bibelwissenschaft: I, 3; II, 2.

KL² IX, Sp. 321 ff; — RE³ XII, S. 28 ff; XXIV, S. 55; — HN II², Sp. 558 ff; — N. von L. und seine Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Schrifterklärung (Katholik, N. F. II, 1859, S. 934—954); — M. Fischer: Des N. von L. postillae perpetuae (JpTh XV, 1889, S. 430—471); — H. Labrosse: Sources de la biographie de N. de L. (Études franciscaines XVI, 1906, S. 383 ff; XVII, 1907, S. 489 ff; XVIII, 1908, S. 41 ff. 153 ff. 368 ff). **Löffler.**

Lyrik, Neuere deutsche.

I. Allgemeine Entwicklung; — II. Religiöse Lyrik.

Lyrik: I. Allgemeine Entwicklung.

1. Methodisches; — 2. Romantik; — 3. Die L. der forcierten Talente und die politische L.; — 4. Der klassische Realismus; — 5. Der Naturalismus; — 6. Expressionismus und Neuidealismus. — Für ältere Perioden vgl. ¶ Deutsche Literaturgeschichte.

1. Das Schicksal der deutschen L. des 19. Jhd.s bis zur Gegenwart ist durch zwei Momente bestimmt: ein kunstpsychologisches und ein geschichtlich-weltanschauliches. — a) Das kunstpsychologische ist der Gegensatz zwischen wissender Kunstdichtung und naiver Volksdichtung, den ¶ Herder in die Erörterung über Wesen und Entstehung der Dichtung hineingeworfen hat, indem er sie, im Gegensatz zu der Aesthetik der Aufklärung, die von dem Dichter Bildung und Kenntnis der Kunstregeln verlangte, aus dem unmittelbaren Leben und Gefühl des Volkes heraus erklärte und die Natur des Liedes als Sangbarkeit bestimmte. Dadurch ist auch für die L. der folgenden Zeit, und für diese in erster Linie, die Stilform nach zwei Richtungen bedingt worden: sie bewegt sich entweder in der Bahn des schlichten Volksliedes, ist möglichst einfach in Motiven und Sprache, manchmal gewollt ungebildet und primitiv, und sucht den Wert des Liedes in der Stärke und Innigkeit der Gefühlswirkung. Im Zusammenhang damit steht die angestrebte Sangbarkeit dieser Gedichte. Oder aber die L. gibt sich als Ausdruck eines hochgepflegten Bildungslebens, stellt bald mit reichem Gedankengehalt seelisches Geschehen, bald philosophische Fragen aller Art in einer mehr oder weniger abstrakten und reflektierenden Sprache dar. Der Stil ist daher gebildet, bewußt entwickelnd, der Ton nicht singend, sondern sprechend, die Strophenbildung kunstvoll, oft mit Nachbildung von berühmten Formen der Weltliteratur, gelegentlich nicht ohne bewußte Spielerei. — b) Das geschichtlich-weltanschauliche Moment, das die Bildung der lyrischen Form des 19. Jhd.s bestimmt, ist das Verhältnis zu der Gedankenbewegung der Zeit in der Auseinandersetzung von romantischem ¶ Idealismus und realistischem ¶ Materialismus. Man muß feststellen, daß das Fortschreiten vom Idealismus zum Materialismus dem Gehalt und der inneren Form der L. nicht wohlbekommen ist, sofern sie gezwungen wurde, den Prozeß der Versinnlichung und damit Veräußerlichung der dichterischen Sprache mitzumachen, und so ihres eigentlichen Wesens verlustig ging, das Darstellung seelisch-innerlichen Gemütslebens ist. Dem innerlichen „Lied" der Romantik zu Anfang des Jahrhunderts, etwa den Gedichten ¶ Eichendorffs, worin sich die Seele des Volkes durch das Wort des Dichters unmittelbar aus-

zusprechen oder vielmehr auszusingen scheint, steht um 1900, etwa in den Gedichten ¶ Liliencrons, das impressionistische Augenblicksbild eines wesentlich nur in seiner sinnlichen Erscheinungsform aufgenommenen Gegenstandes oder Geschehens gegenüber, das kaum mehr als eigentliche L. bezeichnet werden kann. Von 1900 an geschieht wohl ein Wandel, scheint sich die L. auf ihr eigentliches Wesen zu besinnen; eine neue Wendung in die innere Welt findet statt. Aber diese ist eher gedanklich-geistig (zum Teil stark intellektualistisch), als gemüthaft-lyrisch im eigentlichen Sinne. Das Ende der Entwicklung ist nicht abzusehen. — Diese beiden Momente, der kunstpsychologische Gegensatz zwischen Volkslied und Kunstlied, von Singgedicht und Sprechgedicht, und der weltanschauliche Wandel bestimmen, indem sie sich gegenseitig beeinflussen, durchkreuzen und durchdringen, die Entwicklung der deutschen L. seit 1800 nach Idee, Stoff und Form.

2. Bereits in ¶ Goethes L. ist die Zweiheit vorhanden: volksliedartigen oder am Volkslied gebildeten Gedichten wie dem „Heidenröslein", dem „König in Thule", den Liedeinlagen im „Götz von Berlichingen" stehen kunstvolle Sprechgedichte gegenüber, wie die Jugendhymnen, die römischen Elegien, die Marienbader Elegie und die meisten Gedichte des „West-östlichen Divan". In der ¶ Romantik herrscht zunächst im wesentlichen die Volksliedform. Man mag auch die geistlichen Lieder des ¶ Novalis hieher rechnen (¶ Lyrik: II, 1 a); wenigstens hat die evg. Kirche diese Auffassung bestätigt, indem sie mehrere von ihnen in den Bestand der Gesangbücher aufnahm, also zum geistlichen Volksgesang erhob. Ludwig ¶ Tieck hat in seine dramatischen und epischen Dichtungen volksliedartige Gedichte eingelegt, freilich in stark spielerischer Verwendung des Volksliedmäßigen und mit Entartung des Sangbaren zur äußerlichen Tonmalerei. Vor allem aber ist die berühmte Liedersammlung, die Achim von ¶ Arnim und Clemens ¶ Brentano 1805/08 unter dem Titel „Des Knaben Wunderhorn" herausgegeben, der Quellgrund des romantischen Liedes gewesen. Ob die Sammlung auch selber Volkslieder und Kunstlieder umfaßt, von denen die letzteren vielfach nur die Patina des Alters zu echten Liedern zu machen scheint, und die alten Gedichte oft, namentlich von Arnim, willkürlich zurechtgebogen und umgedichtet sind; was dem ganzen Werke in der Geschichte der deutschen L. seinen unvergänglichen Wert gibt, das ist der wunderbare Sinn für die im Gestein der Jahrhunderte verborgene Goldader des deutschen Gemütes, der sich darin kundgibt, das Gefühl für die innere Stärke und Gesundheit des Volkes in Freud und Leid, die ihren ursprünglichen Ausdruck im Liede finden. Die Sammlung hat so wesentlich dazu beigetragen, die schöpferische Erneuerungskraft des Deutschtums in der Zeit vor den Befreiungskriegen zu wecken und zu steigern. Die eigenen Gedichte Brentanos sind, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bei allem Reichtum an Einfällen und aller Beherrschung der Form, gerade infolge der virtuosen Leichtigkeit des Gestaltens, die ihrem Verfasser eigen ist, meist im Stofflich-Interessanten stecken geblieben und entbehren der wahren organischen Durchformtheit. Dagegen scheint in den tief innerlichen, wohllautenden Liedern Josefs von ¶ Eichendorff die deutsche Seele selber Gesang geworden. Freilich nicht die ganze Mannigfaltigkeit der deutschen Seele, sondern nur ihre waldestiefe Verträumtheit, ihre kecke Wanderfreude, ihre religiöse Innigkeit (¶ Lyrik: II, 1 a). Es fehlt der Blick auf alles, was in einem weiten Sinne „Zeit" heißt. Darum entbehrt auch die Tönung der Lieder der Buntheit; alles Farbige und Sinnliche ist durch einen dichten Schleier gedämpft. Namentlich in Schwaben ist das Volkslied dann heimisch geworden. Ludwig ¶ Uhland, Justinus ¶ Kerner, Karl Mayer, J. G. Fischer bilden ihre L. in der Schlichtheit einer volkstümlichen und sangbaren Sprache und wollen auf das Gemüt, nicht auf den philosophisch geschulten Verstand wirken.

Für die weltanschauliche Haltung aller dieser Dichter ist charakteristisch die Gleichgültigkeit, ja Feindschaft gegen Philosophie und Reflexion. Sie spüren die Zerstörung des Gemütvoll-Ursprünglichen, die von hier aus droht. Je mehr aber nun die romantische Weltanschauung sich zur logischen Systematik verbegrifflicht, ¶ Hegel bei den „fortschrittlich" gesinnten Zeitgenossen über ¶ Schelling emporwächst und mit seiner Methode das Denken der Zeit logisiert, um so mehr dringt intellektualistischer Geist auch in die L. ein. Die Folge ist, daß die gesprochene Kunstlyrik mit dem reflektierenden Charakter ihrer inneren Form mehr und mehr das Volkslied in seiner Sangbarkeit verdrängt.

3. Schon die L. der Befreiungskriege (E. M. ¶ Arndt, Th. Körner, ¶ Schenkendorf, denen ¶ Kleist in seinen mächtigen Kriegsliedern ein sie alle überragender Vorläufer ist) ist im wesentlichen nicht mehr Volkslied als sangbarer Ausdruck allgemeinmenschlicher Gefühle des Einzelnen, sondern rhetorische Sprechdichtung. Sie stellt die Zeitgedanken und -wünsche in einem an ¶ Schiller gemahnenden Pathos dar, wobei freilich der zarte und weiche Schenkendorf einigermaßen von dem feurig männlichen Arndt und dem jünglingshaft schwärmenden Körner abrückt. Bewußte Kunst ist auch die L. der forcierten Talente: Friedr. ¶ Rückert, ¶ Platen, Heinrich ¶ Heine und ¶ Lenau — bewußte und stark reflektierende Gestaltung des meist zum Sprechen bestimmten Wortes. Was diese im einzelnen sehr verschieden gearteten Dichter eint, sind die Merkmale des Forcierten, wie sie Goethe in einem kleinen Aufsatze seines Alters gekennzeichnet hat: epigonenhaft leichte Verwendung von überkommenen Gedanken, Stoffen und Formen. Also ein Schaffen ohne eigentliches und naturhaftes Erlebnis, lediglich mit Hilfe eines geübten Verstandes, eines sicheren Wissensbesitzes und einer gewandten Technik. Man spürt ihnen allen an, daß sie Zeitgenossen Hegels sind, mit dem sie die dialektische Beweglichkeit des Stiles gemeinsam haben. Die Kehrseite dieses leichten Intellektualismus ist eine innere Haltlosigkeit, Unfrohheit und pessimistische Zersetztheit, wie sie für das zweite und dritte Jahrzehnt des Jahrhunderts auch für die französische, englische und italienische Literatur kennzeichnend sind. Die Haltlosigkeit zeigt sich äußerlich entweder in einer großen Unruhe und Nervosität der Lebensführung (Drang zum Reisen) oder in einer Betäubung mit Rauschmitteln. In künstlerischer Beziehung ist der Sinn für die Form geschwunden: die Gattungen werden verwechselt, indem man episch zusammenhängende Zyklen von lyrischen Bildern macht (z. B. Heine, „Lyrisches Intermezzo"; Rückert, „Liebesfrühling"; Lenau, „Schilflieder") oder, wie Platen, epische Situationen ohne die Kraft zur Handlungsgestaltung lyrisch ausmalt (z. B. „Das Grab im Busento") oder wie Heine, den Ton des lyrischen Gedichtes durch die Geistreichigkeit eines journalistischen Jargons ins Brillante veräußerlicht.

Formal bildet die politische L. der dreißiger und vierziger Jahre (Anastasius Grün, H. ¶Hoffmann v. Fallersleben, Georg ¶Herwegh, F. ¶Freiligrath u. a.) die Fortsetzung der L. der forcierten Talente. Weltanschaulich, psychologisch und stofflich aber unterscheidet sie sich von ihr durch die immer stärkere Abwendung von der Philosophie, die gleichwohl als Hang zur Reflexion noch nachwirkt, durch den Verzicht auf die krankhafte Ichverhätschelung und die Darstellung von Einzelerlebnissen. Wie die Weltanschauung um 1840 die Wendung von der idealistischen Innerlichkeit zur materialistischen Wirklichkeitseroberung macht (¶ Lyrik: II, 1 c), so wird nun auch das Schicksal der irdischen Lebens- und Volksgemeinschaft das Thema der L. Die reaktionäre Form der damaligen öffentlichen Zustände schließt in sich, daß diese Wirklichkeitsdarstellung, im Zeichen des ¶ Liberalismus, eine revolutionäre ist und sich gegen alle Erstarrung und Lebenshemmung in Staat, Gesellschaft und Kirche wendet. In gewisser Beziehung bildet also diese L. eine Vereinigung von Volkslied und Sprechgedicht: der Inhalt bezieht sich auf das Leben des Volkes, die Form ist reflektierend-pathetisch. Aber das Leben des Volkes wird nun nicht mehr in seiner zugleich einzel- und allgemeinmenschlichen Bedeutung dargestellt (Natur, Liebe usw.), sondern in seinem Willen auf die freie politische Form, und in der reflektierenden Sprache der Form ist der philosophische Gedankengehalt mehr und mehr zum effektvollen Schlagwort erstarrt.

4. Nach dem Zusammenbruch der Revolutionsbewegung der vierziger Jahre und mit dem Einsetzen einer von Reaktion nicht freien Selbstbesinnung wandelt sich, etwa um 1850, auch die Gestalt der L. Sie wird realistisch, nicht mehr im Sinne der Darstellung politischer Formen und sittlicher Gedanken, die Wirklichkeit werden sollen, sondern im Sinne der Naturwirklichkeit der seelischen Gestalt des Einzelmenschen und der soziologischen Formen, wie Liebesverhalten, Eheschließung, Landschaft, Volkstum, Sprache, Sitten und Gebräuche. Weltanschaulich steht diese neue Realistik meist im Zeichen des psychologischen Materialismus, wie ihn Ludwig ¶ Feuerbach und die junge Naturwissenschaft der Zeit verkünden. Formal werden klassische Muster wieder lebendig. Der gebürtige Franzose Adelbert von Chamisso ist ein verfrühter Vorläufer dieser realistischen L. Annette von ¶Droste-Hülshoff (¶ Lyrik: II, 1c) zeichnet impressionistisch fein gestrichelte Bildchen des Naturlebens der norddeutschen Heide. Eduard ¶Mörike läßt noch einmal eine wundervolle Welttiefe, ergreifende Innigkeit und köstliche Sicherheit der Zeichnung der äußeren Gestalt in seinen herrlichen Liedern aufleuchten, in denen die Art des Volksliedes sich der gebildeten Kunstlyrik so einheitlich zugesellt wie bei Goethe. Friedrich ¶Hebbel (¶ Lyrik: II, 1c) trägt das Ringen zwischen Kosmos und Einzelmensch, das er in seinen Tragödien darstellt, auch in das lyrische Kleinbild hinein. Gottfried ¶Keller verbindet romantischen Naturpantheismus mit realistischer Diesseitsdarstellung, ohne, als geborener Epiker, die innige Tiefe Mörikes zu erreichen. Theodor ¶Storm schildert Liebes- und Eheleben in lyrischen Miniaturen mit epigrammatisch geschnittenen Rahmen. In der Balladendichtung des Tunnels über der Spree (Scherenberg, ¶Fontane) findet künstlich gesteigerte Heldengesinnung einen kräftigen, wenn auch von äußerlicher Rhetorik nicht freien Ausdruck. C. F. ¶Meyer, als L.er ohne elementares Innenleben, objektiviert das Gefühl zum epischen oder optischen Bilde. Die Münchener Dichter (Emanuel ¶Geibel, Paul ¶Heyse, Heinrich Leuthold, Hermann Lingg u. a.) pflegen eine an der Klassik und an Platen geschulte Kunst der äußerlich schönen Form. Klaus ¶Groth, Karl Stieler u. a., dem unvergleichlichen Johann Peter ¶Hebel folgend, stellen der verflachenden L. der hochdeutschen Schriftsprache die Mundartlyrik entgegen.

5. Um 1880 hat sich die Weltanschauung des gemäßigten, von viel moralischem Idealismus durchsetzten Materialismus, wie er für die Mitte des Jahrhunderts charakteristisch ist, zum konsequenten ¶ Materialismus gesteigert. Das Seelenleben wird nun ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der Physiologie betrachtet, das Geschehen der Welt mechanisiert, die Werte zu Größenverhältnissen mathematisiert. Man kämpft für die sozialistische Gesellschafts- und Wirtschaftsform, die die bürgerlich-kapitalistische ersetzen soll. In der Dichtung wirkt sich diese Weltanschauung als ¶Naturalismus aus. Die lyrische Kundgebung der neuen Richtung, die sich als „Revolution der Literatur" ausgibt, sind die „Modernen Dichtercharaktere", eine Anthologie von Wilhelm Arent, die Hermann Conradi und Karl ¶Henckell einleiteten (1885). Endgültig ist hier nun der schlichten und gemüthaften Volksliedform der Abschied gegeben; denn was noch an „Liedern" in der Sammlung steht, mutet durchaus altmodisch an und gehörte nicht in die „modernen" Dichtercharaktere. Die wirklich „Modernen" sind in das Fahrwasser der Sprechdichtung (mit recht viel Reflexion) und der impressionistischen Augenblicksschilderung übergegangen. Die zwei begabtesten L.er dieses Kreises sind Hermann Conradi und Karl Henckell. Jener hat in seiner Gedichtsammlung „Lieder eines Sünders" (1887) mit viel müder Nervosität, unverdauter Philosophie und phrasenhaft-draufgängerischer Rhetorik Großstadtelend und Liebesphysiologie in grellen Farben, wenn auch ohne die Gabe wahrhaft künstlerischer Formung zu schildern unternommen; Henckells L. kommt nicht über die pathetische Gebärde hinaus. Der eigentliche Stil des Hochnaturalismus ist der ¶Impressionismus, den Arno ¶Holz in seiner „Revolution der L." (1899) theoretisch zu begründen versucht hat, indem er alle Formelemente der früheren L. — Reim, Takt, Strophe — in die Acht erklärte. Was er so mit recht viel papierener Weisheit lehrte, hat Detlev von ¶Liliencron als der vollblütigste aller Naturalisten aus Natur und Temperament erreicht: das Sinnenbild von illusionärer Wirkung. Er hat aber damit zugleich auch die innere Schwäche aller impressionistischen L. geoffenbart: die Seelenlosigkeit, über die alles Raffinement in der Nachahmung von Licht-, Ton-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen nicht hinwegzutäuschen vermag.

6. a. Die Wendung setzte schon vor dem Weltkrieg ein. Richard ¶Dehmel strebte bewußt und willenskräftig aus der mechanistischen Weltanschauung und dem naturalistischen Impressionismus hinaus, gelangte aber infolge seines unklaren, Sinnliches und Geistiges verwechselnden Temperamentes nicht oder nur zufällig und vereinzelt zum reinen lyrischen Ausdruck seines stürmischen Erlebens. Der erste, der, noch tief in naturalistischer Zeit, die Macht des lyrischen Wortes als Ausdruck einer innerlich selbständigen und geschlossenen Welt rein geistiger Werte verkündete, war Stefan ¶George (¶ Lyrik: II, 3 a), der, dem Volkslied so fern wie nur möglich, in prie-

sterlich-hoher Auffassung seines Dichterberufes, jenseits von Zeit und Raum der Wirklichkeit allgemein menschliches Fühlen und Denken in einer kunstvoll und auch künstlich ausgebildeten Sprache mit klassizistischer Haltung darstellt („Die Bücher der Hirten- und Preisgedichte"; „Das Jahr der Seele"; „Der Teppich des Lebens"; „Der siebente Ring"; „Der Stern des Bundes"). Aus dem Georgekreise hervorgegangen sind die „Blätter für die Kunst" 1892—1908). Christian ¶Morgenstern („Auf vielen Wegen"; „Ich und die Welt"; „Einkehr"; „Ich und Du"; „Wir fanden einen Pfad") kämpft sich mühsam aus psychologischem Impressionismus zu einer pantheistischen Metaphysik durch, indem er, wie sein Lehrer Rudolf ¶Steiner, an alte mystisch-romantische Ueberlieferungen anknüpfend, im einzelnen Gegenstand die Offenbarung und das Symbol der Gottheit sieht und so durch das Sinnliche und Einzelne zum Geistigen und Allgemeinen vordringt. Auch seine Gedichte sind meist Sprechgedichte, selten gelingt ihm der Gemütston, vielfach gibt er nur poetisierte Reflexion, wie Hugo von ¶Hofmannsthal, der ihn an Gepflegtheit der Sprache übertrifft. Von bedeutend stärkerer Erlebniskraft und darum eigenartigerer Formgebung ist Rainer Maria ¶Rilke, der in seinem „Buch der Bilder", vor allem aber in seinem „Stundenbuch" (¶Lyrik: II, 3 b) innig und mit tiefstem Formgefühl altmystische Gedanken dargestellt hat. Hier ist die sinnliche Welt, die in der realistischen und naturalistischen L. als organisch-geschlossene Bildlichkeit auftritt und bei George und Morgenstern wenigstens noch in dem geistigen Spiegelbild der logischen Reflexion sich gibt, nun völlig zerschlagen: ihre Teile schwimmen als getrennte Trümmer in einer wallenden Gefühlsflut der Gottesverehrung. Man kann von ¶Expressionismus sprechen, insofern dieser die Ueberbetonung des fühlend-geistigen Ich in seiner Willkür und die Vernachlässigung der organisch-geschlossenen Bildwelt der äußeren Wirklichkeit darstellt. Es ist eine folgerichtige Entwicklung, wenn Rilke in seinen letzten Büchern, den „Duineser Elegien" und den „Sonetten an Orpheus" der aufgelösten sinnlich-materiellen Wirklichkeit eine um so festere und kunstvollere reflexiv-gedankliche Welt entgegenstellt und ihr durch den künstlichen Formalismus einer unerhört kultivierten Sprache inneren Halt gibt. Wobei sich seine Geistigkeit freilich mehr und mehr in byzantinischen Wortprunk verliert.

6. b. Mit dieser Zerschlagung des festen und geschlossenen Weltbildes, wie es die organische und die mechanistische Weltanschauung der realistisch-materialistischen Zeit aufgebaut, und der Hinwendung zu dem Gedanken der schlechthinnigen Bestimmtheit des künstlerischen Weltbildes aus dem geistigen Ich des Schöpfers in seiner eigenen psychologisch-metaphysischen Gesetzmäßigkeit ist der L. während des Weltkrieges und nach ihm die Richtung gegeben. Der Expressionismus lebt sich während des grauenhaften Völkerringens in krankhaften Aufruhrgebärden aus, die stellenweise an die Gebärdensprache Wahnsinniger erinnern, zumal sie, wie doch wohl anzunehmen ist, vielfach nur Effekt- und Sensationsmache von Literaten sind, die im übrigen es sich an einem stillen Orte hinter der Front oder im sicheren Schutze der Neutralität recht wohl sein ließen. Bedeutsam für die Verwirrung, die das Geschehen jener Jahre in schwachen Gemütern anrichtete, ist die Zerbrechung aller Maßstäbe, mit denen eine frühere Zeit politisch, moralisch, psychologisch, ästhetisch gemessen hatte. Der pazifistischen Verdammung des sinnlosen Menschenmordens an sich und der antinationalistischen Verherrlichung des „Bruder Mensch" gesellt sich — man möchte hier daran denken, daß der Naturalismus immer noch nicht überwunden ist — ein aufgeregtes und perverses Wühlen in den ekelhaftesten Vorgängen der Sexualität und der Verdauung bei, das an ähnliche Vorkommnisse in der Dichtung des Hochbarock erinnert. Natürlich wird jegliche Form zerbrochen — das Leben zerbrach sie ja auch! Nicht nur müssen Reim und Strophenform den sogenannten freien Rhythmen weichen (das hatte schon Arno Holz als neue Form angepriesen), auch die innere Logik und die äußere Grammatik der Sprache werden mit Füßen getreten. Bedeutsam für diese L. sind etwa der „Almanach neuer Dichtung" des Kurt Wolff-Verlages: „Vom jüngsten Tag" (1916) und das Jahrbuch für neue Dichtung und Wertung, das Alfred Wolfenstein unter dem Titel „Die Erhebung" im Verlag von S. Fischer herausgab (um 1920). Hier trifft man die Namen der bekanntesten L.er der Zeit: Georg ¶Trakl, den unglücklichen, am Krieg zerschellten Oesterreicher, in dessen Gedichten die zerschlagene Welt in trüber Dämmerung verwesend erscheint; Franz ¶Werfel, in dessen Gedichtbänden „Wir sind", „Einander", „Der Gerichtstag" religiös-pantheistischer Idealismus (¶Lyrik: II, 4) von stark intellektualistisch-philosophischer Struktur mit viel Rhetorik vorgetragen wird; Else ¶Lasker-Schüler, ekstatisch-impressionistisch; Ernst ¶Stadler, Georg Heym, Albert Ehrenstein, Johannes R. ¶Becher, Paul ¶Zech, Max ¶Pulver, Reinhard ¶Sorge (¶Lyrik: II, 5), Adolf von Hatzfeld, Oskar Loerke... Alle vom gleichen Sturm herumgewirbelt, in gleichen Bewegungen dahinsegelnd oder flatternd, in gleichen, rasch zu Schlagwörtern erstarrenden Kühnheiten sich aufrekkend, nur wenig in Begabung und Temperament sich voneinander unterscheidend.

Seit dem Friedensschlusse hat sich diese lyrische Aufgeregtheit rasch beruhigt. Mancher dieser stürmischen Dichter mag heute selber ironisch oder beschämt auf die Erzeugnisse seiner lyrischen Kriegspsychose herablächeln. Der Einfluß Stefan Georges und R. M. Rilkes (der im Kriege geschwiegen) ist gewachsen, und die Gefaßtheit edler und durchgeistigter Formgebung hat die physiologistischen Auswüchse der Kriegsperversität verdrängt. Die während der Kriegsjahre bis zur Siedehitze gesteigerte lyrische Temperatur hat sich merklich abgekühlt, stellenweise bis zum Nullpunkt, wo der lebendige Sprachfluß nun zu Eiskristallen gefriert und erstarrt. Da und dort erinnert die Verschraubtheit und Künstlichkeit der Sprache daran, daß im Ganzen der Zeit eine neue Liebe und ein neues Verständnis für den ¶Barock auferstanden ist. Das lyrische Gedicht wird nun zum kunsthandwerklichen Erzeugnis, das nicht mehr gesungen, auch nicht mehr deklamiert oder gesprochen, sondern langsam genießend — manchmal ein recht anstrengendes Genießen — gelesen sein will: die ausgeklügelte Feinheit der umständlichen und verschlungenen Sätze, der seltsamen Wendungen und geistreichen Wortbildungen rechnet nicht mehr mit der unmittelbaren Gefühlsempfänglichkeit naiver Genießer, sondern will nur ästhetisch Eingeweihte interessieren, in Verwunderung setzen, verblüffen. Die letzten Sammlungen von Rilke vor allem scheinen Schule gemacht zu haben. Daneben Theodor Däubler und Ernst ¶Lissauer. Nur wenige gibt es, in deren Versen sich

die Tiefe des Erlebnisses eine eigene und reine Form erzeugt hat, so (um aus der verwirrenden Menge einige wenige bezeichnende Namen zu nennen) der Arbeiterdichter Heinrich Lersch („Gesänge von Mensch und Werk"; ¶ Arbeiterdichtung, 2), Rudolf Paulsen („Die kosmische Fibel", „Christus und der Wanderer", „Die hohe heilige Verwandlung"; ¶ Charon), Georg ¶ Schmückle („Lichter überm Weg", „Die Muschel des großen Pan", „Die schaffende Freud").

Ph. Witkop: Geschichte der deutschen L., 1925[2.3]; — E. Ermatinger: Die deutsche L. seit Herder, 1925[2]; — Th. Petzet: Die Blütezeit der deutschen politischen L., 1903; — F. Bruns: Modern thought in the German lyric poets from Goethe to Dehmel, 1921; — S. Liptzin: Lyric pioneers of modern Germany, 1928; — G. Müller: Geschichte des deutschen Liedes vom Zeitalter des Barock bis zur Gegenwart, 1925. — Einen Ueberblick über das neueste Schaffen geben u. a.: Verse der Lebenden. Deutsche L. seit 1910. Hrsg. von H. Ed. Jacob, 1924, und die Sammlung von Alb. Sörgel: Saat und Ernte. Die deutsche L. um 1925. **Ermatinger.**

Lyrik: II. Religiöse L. des 19. und 20. Jhd.s.

1. Nachromantik und Nachklassik; — 2. Mitte des 19. Jhd.s; — 3. Naturalismus und Symbolismus; — 4. Gegenwart; — 5. Katholische rel. L. der Gegenwart.

1. a. Die deutsche religiöse L. steht beim Beginn des 19. Jhd.s unter dem Zeichen der ¶ Romantik. ¶ Novalis' unvergängliche geistliche Lieder (vgl. ¶ Christusdichtung, 3, Sp. 1655) fallen noch ins 18. Jhd.; allein was in der Folgezeit an wertvoller religiöser Versdichtung entstand, ist bewußt oder unbewußt von der Romantik beeinflußt. So die leidenschaftlichen, aus aufgewühlter Seele geborenen früheren religiösen Gedichte Clemens ¶ Brentanos, der nach seiner Hinwendung zum römischen Katholizismus sich ganz der Verherrlichung kath. Stoffe und Inhalte widmete (vgl. ¶ Christusdichtung, 3, Sp. 1654). Ebenso aber auch die wundervoll klaren, an das Volkslied anknüpfenden Lieder ¶ Eichendorffs (¶ Lyrik: I, 2; ¶ Christusdichtung, 3, Sp. 1655), die, von einer echten deutschen Frömmigkeit beseelt, zum religiösen Gemeingut der Nation geworden sind.

Von den Lyrikern der Befreiungszeit ist E. M. ¶ Arndt der selbständigste, von eigener Kraft des Glaubens und Sagens, zuweilen an die Objektivität und Glaubenskraft des klassischen ¶ Kirchenliedes grenzend. Wogegen M. v. ¶ Schenkendorf, weicher und mehr nach rückwärts gewandt, ganz in romantischen Bahnen wandelt. Die Befreiungslyrik ist religiösen Charakters, sofern sie in Napoleon den Antichrist und im Kampf gegen ihn eine von Gott gebotene Aufgabe erblickt. Auch Th. Körner und der junge Fr. ¶ Rückert sind ihr zuzuzählen.

Einsam in seiner Zeit steht F. ¶ Hölderlin, ein religiöser Dichter hohen Maßes, in seiner Liebe zu Hellas kein Romantiker; vielmehr Künder einer neuen Jugend und eines neuen, Antikes und Christliches in sich versöhnenden Lebensgefühles (¶ Antike, 4 c; ¶ Christusdichtung, 3, Sp. 1654). Die Hymnen seiner Spätzeit mit ihrer dunkeln andeutenden Sprache und nur ihm eigenen Bildhaftigkeit weisen weit über ihre Zeit hinaus und gehören zum bleibenden Gut religiöser Dichtung.

Im Zusammenhang mit romantischer Geistesart steht auch die kirchliche ¶ Erweckungsbewegung. In ihrem Zurückgreifen auf die klassische Zeit des Protestantismus bemühte sie sich, das evg. Kirchenlied, nicht sowohl literargeschichtlich zu erforschen, als auch durch selbständige Leistungen fortzusetzen. Albert ¶ Knapp und Philipp ¶ Spitta reichen zwar an die großen Meister des evg. Gemeindeliedes nicht heran, weder an Sprachkraft noch an Urwüchsigkeit und Tiefe des Glaubensgehaltes, haben aber für ihre Zeit Wertvolles geschaffen und das evg. Gesangbuch wirklich bereichert. Das gilt in bescheidenerem Maße auch von ihren Nachfahren, dem Schwaben K. ¶ Gerok und dem Norddeutschen Julius ¶ Sturm.

1. b. Unter den Nachklassikern hat E. ¶ Mörike einige wenige, aber ausgezeichnete religiöse Gedichte hervorgebracht (¶ Christusdichtung 3, Sp. 1655), und auch die weit ausgebreitete Verskunst F. ¶ Rückerts atmet christlichen Geist.

1. c. Am Ausgang des Zeitraums steht H. ¶ Heine, der Parodist der Romantik, dessen Spötterei und Zynismus Ansätze religiöser Motivbehandlung fast immer beeinträchtigt. — Mit Goethes Hingang beginnen die zersetzenden und zerlösenden Tendenzen das Erbe der idealistischen Philosophie und Dichtung zu vernichten. Auch in die Dichtkunst bricht, sie in den Dienst politischer Strebungen zwingend, ein immer radikaler sich gebärdender Freiheitsdrang: „Reißt die Kreuze aus der Erden, Kreuze müssen Schwerter werden" (G. ¶ Herwegh). Philosophischer Materialismus als Weltanschauung, religiöser Zweifel und Kritik am hergebrachten Glauben kennzeichnen die neue Geisteshaltung. Auch von Hause aus religiös veranlagte Naturen wie N. ¶ Lenau und Annette ¶ Droste-Hülshoff zeugen in ihren Dichtungen von den Erschütterungen, die der neue Geist ihrem Seelenleben bedeutete. Aber während Lenau in einem ästhetischen Pessimismus endet, ringt sich die Westfälin immer wieder zum Glauben, freilich mehr der Sehnsucht und des Verzichtes als zur vollen „Freiheit eines Christenmenschen" durch. Das „Geistliche Jahr" der Droste, eine Dichtung starker Kraft, ragt in das Gebiet jenseits der Konfessionen (¶ Christusdichtung, 3, Sp. 1655). F. ¶ Hebbel, der bohrende Dialektiker, spricht seine Weltdeutung auch in seiner Gedankenlyrik aus. Daneben hat er rein lyrische Gebilde geschaffen, in denen kosmische Bezüge zu kristallreiner Form verdichtet sind. Ihm ist Kunst höchstes Ausdrucksmittel seines pantheistischen Weltgefühls. „Der Dichter löst den Priester ab" (vgl. ¶ Christusdichtung, 4 c).

2. Seit der Jahrhundertmitte nahm die deutsche Dichtung, schritthaltend mit der allgemeinen Verflachung, an Gehalt und gestaltender Kraft immer mehr ab. L. wurde zum tändelnden Spiel ohne Verständnis für die Tiefen der Welt und des Lebens. Selbst große Lyriker wie Gottfried ¶ Keller und Theodor ¶ Storm schlagen nur selten religiöse Töne an und neigen weltanschaulich zu Skepsis und Diesseitsglauben. — Emanuel ¶ Geibel bedeutet innerhalb dieses Zeitraums, religiös gewertet, eine gewisse Höhe, wenngleich seine virtuose Technik und seine Begeisterung für Ideale — auch für christliche — den Mangel an schöpferischer Form und tieferem Gehalt nicht verdecken können.

3. a. In feindseliger Haltung gegen das Epigonentum der „Goldschnittlyrik" erhob in den achtziger Jahren der Naturalismus (¶ Lyrik: I, 5) den Ruf nach Wahrheit und Wirklichkeitstreue auch in der L. Sein sozialistisch gefärbtes Ethos fand in K. ¶ Henckell seinen Sänger (¶ Arbeiterdichtung). Einzelne aus ihm hervorgegangene oder ihm zeitweise nahestehende Dichter wie die Brüder ¶ Hart und Bruno ¶ Wille haben sich später einer an Novalis und die Romantik anknüpfenden pantheistischen Mystik zugewandt.

Seit der Mitte des letzten Jahrzehntes aber wurden die Wirkungen F. ¶ Nietzsches immer stärker spürbar. Der „Zarathustra" ward zum Bekenntnis der künstlerisch gerichteten Jugend: schärfste Absage an eine in Spießbürgerlichkeit und Verlogenheit entartete Zeit und Scheinkultur; feindselige Wendung auch gegen das Christentum und seine Mitleidslehre (¶ Antike, 5; ¶ Liebe: IV, 3), Kündung eines neuen Menschtums, dem nichts gilt als Schönheit, Kraft, leiblicher und seelischer Adel. Dichter wie R. ¶ Dehmel (¶ Lyrik: I, 6) und H. ¶ Mombert lassen die Wirkung des neuen Geistes schon deutlich spüren, wenngleich Dehmel den Naturalismus nie völlig überwunden hat. Mombert, kühn im Entwerfen kosmischer Gemälde, sucht darin die Fülle des Alls, strahlend aus dem individuellen Ich, zu bannen.

Abseits von Mode und Zeitgeschmack, aber den Weg Nietzsches auf seine Art fortwandelnd, legte Stefan ¶ George im letzten Jahrzehnt des Jahrhunderts den Grund zu seinem Lebenswerk. Beseelt von starkem und reinem Willen zu neuer echter Kunst, in Ehrfurcht vor dem Wort und seiner bannenden Kraft, genau vertraut mit dem europäischen Kunstschaffen der eigenen und aller früheren Zeiten, gewann er, von Sammlung zu Sammlung höher schreitend, einen neuen Stil des Lebens und der Kunst. Streng in Zucht und Abwehr störender Tendenzen nahm seine Kündung, genährt aus Kräften der Antike (¶ Antike, 5) und des christlichen Mittelalters (Dante), religiöse Züge an (Maximin) und erhob sich zu eigener Sinndeutung der Welt und des Seins, die sich vor allem der neuen Jugend als Lehre und Führung zum „schönen", d. h. erfüllten Leben anbot („Der Stern des Bundes"). Ein Kreis von Gesinnungsgenossen und Jüngern, unter denen als L.er Hugo von ¶ Hofmannsthal hervorragt, scharte sich um die „Blätter für die Kunst", die dem neuen Geist in aller Stille den Weg bereiteten.

3. b. Neben dieser bewußt antiromantischen Richtung treten um die Jahrhundertwende romantische und mystische Richtungen hervor, die auch mit der Symbolwelt des Christentums mannigfaltige Verbindungen eingingen. — R. M. ¶ Rilkes mystisch-pantheistisches Weltgefühl eint sich mit allem Seienden, dem es sich grenzenlos hingibt, es in seiner Symbolbedeutung erfühlend und mit einer unerhört anschmiegsamen, wenn auch bisweilen übersteigerten Sprache zum Kulturwert erhebend. In seinem „Stundenbuch", einem geistigen Nachfahr vom „Cherubinischem Wandersmann" des ¶ Angelus Silesius, hat Rilke dem modernen Lebensgefühl immanenter Mystik, vielfach im Gewand christlicher Symbolik, klassischen Ausdruck geschaffen. — Mystisch und romantisch ist auch die L. von W. v. ¶ Scholz. Traumhaft ist alles Sein: Gestaltung und Gedanke, Werden und Vergehen, eine ewige Wiederkehr, von der Seele wie von einem Spiegel zurückgestrahlt. In diesem Zusammenhang sei auch des schwäbischen Bauern und Naturmystikers Christian ¶ Wagner und seiner sanften und stillen Poesie gedacht.

3. c. Neben diesen im Grunde der christlichen Haltung mit ihrem Dualismus und ihrem Sünden- und Gnadenerlebnis fremden Strömungen geht eine Erneuerung der christlichen L. einher (vgl. ¶ Christusdichtung, 4 c. d), die sich bereits in der vornehmen, jeder Tagesrichtung fernen Verskunst C. F. ¶ Meyers ankündigt. Viele seiner meisterlich geformten Gedichte persönlichen und geschichtlichen Inhaltes sind des Zeugnis. — ¶ Schönaich-Carolath gelangt aus Abkehr von Ueberkultur, aus Schwermut und Verzicht in seinen Versen gleichfalls zu einem starken und schlichten Christusglauben. H. E. ¶ Knodt, Fritz ¶ Philippi und vor allem Gustav ¶ Schüler haben um neuen Ausdruck für die ererbten Inhalte christlichen Glaubens und christlicher Lebenshaltung gerungen, Schüler an die kraftvollen Formen des Kirchenliedes anknüpfend. Neben sie traten Dichterinnen wie Therese ¶ Köstlin, Dora ¶ Stieler, Margarete ¶ Weinhandl. — Auch auf diese christliche Dichtung hat Nietzsche, hat das moderne Lebensgefühl eingewirkt. Sie ist darum keineswegs als bloße Repristination überkommenen Gutes zu bewerten. Wohl ist Gott für sie das „Du", und das menschliche „Ich" in unbedingter Abhängigkeit von jenem. Allein mit tiefer Ehrfurcht und Demut gegenüber dem überweltlichen Gott verbindet sich ein starker Lebenswille und ein bewußtes Gefühl für den Wert des Diesseits. Auch für Christus ist der Sinn dieser Dichter neu erschlossen; er ist ihnen die menschliche Verkörperung des unanschaulichen und unvorstellbaren Gottes, Vertreter ebenso Gottes gegenüber der Menschheit, als der Menschheit gegen Gott. — Eine eigentümliche Stellung nimmt die religiöse L. Christian ¶ Morgensterns ein, stark bestimmt durch ¶ Theosophie und ¶ Anthroposophie. Christus, kosmisch geschaut, steht in ihrem Mittelpunkt.

4. Weltkrieg und Nachkriegszeit haben auch auf die deutsche Dichtung stark eingewirkt (¶ Lyrik: I, 6 b). Neben Haßgesängen brachen religiöse Töne hervor: der Kampf als Schicksal, die Notgemeinschaft des Volkes, das gemeinsame Los aller Kämpfenden, Heldentum und Untergang fanden ihre Sänger (¶ George, ¶ Dehmel, ¶ Lissauer, ¶ Werfel, Walter ¶ Flex, ¶ Trakl, Lersch u. a.). Wurde der Krieg von einem Teil der Dichter verherrlicht als Ekstase und Aufruf zur Entfaltung höchster Kraft, so haben ihn andere geschmäht als Brudermord, Wahnsinn, Auflehnung gegen Gott und Natur. Weniges von dieser Dichtung hat den Tag überlebt, der ganz große Ton wurde kaum angeschlagen; nichts davon ist in das Bewußtsein der Nation eingegangen. — Die revolutionären, sozialistischen und kommunistischen Tendenzen eines Teils der Nachkriegslyrik haben sich mannigfach mit religiösen, auch mit christlichen Ideen verbunden. Eine neue freie Menschheit, eine neue Gesellschaft im neuen unbürgerlichen, unkapitalistischen Staat steht als Hoffnung hinter den oft leidenschaftlichen Ausbrüchen des Hasses und Ekels an dem Bestehenden. An Stelle des lyrischen ¶ Impressionismus der Vorkriegszeit tritt eine expressionistische Kunst (¶ Expressionismus), die das „Schöne", allen „Aesthetizismus" verachtet und das Wort als unzulänglichen Ausdruck verkrampfter Gefühle und geballten Willens wertet. Als bedeutendster Vertreter sei Franz ¶ Werfel genannt, religiöser Dichter in dem Maße, daß ihn sein Gottesdrang über alle sprachliche, künstlerische Bindung hinausreißt, seine Alliebe zur Ekstase wird, die ihn zu großen visionären Schauungen führt, zu gesteigerter Dynamik des Ausdruckswillens („Zwiegespräch an den Mauern des Paradieses"), aber auch vor krassen und widernatürlichen Bildern nicht zurückschreckt („der Aeserweg"). Der Transzendenz und Apokalyptik Werfels die sich dem biblischen Typus annähert, steht in Ernst ¶ Lissauer ein „erdhafter" L.er gegenüber, der den „Glauben an irdische Heilande", an die „Herrlichkeit der Erde", an „Wertstufungen durch das Weltall aufwärts" kündet; Expressionist auch er,

aber mit immanentem Ethos und einer stark von der Musik beeinflußten Kunstform.

Eine auch nur andeutende Einordnung und kritische Bewertung des Ganzen der religiösen Nachkriegslyrik ist bei der völligen Divergenz weltanschaulicher und künstlerischer Einstellungen unmöglich. Namen wie Alfons ¶ Petzold, Else ¶ Lasker-Schüler, Albert ¶ Geiger, Theodor Däubler, Will ¶ Vesper, St. ¶ Zweig von älteren — Walter ¶ Flex, Gerrit Engelke, Hans ¶ Franck, Karl Bröger, Karl ¶ Röttger, Hanns ¶ Johst, Rudolf Paulsen von jüngeren Dichtern seien hier nur als Hinweis genannt. Und nur dies sei abschließend gesagt, daß ein religiöses Suchen und Sehnen, Abkehr von bürgerlicher Sattheit, Gefühl für die Irrationalität der Welt und des Lebens, vielfach auch ein Ahnen überweltlicher Mächte, erwachender Sinn für das mysterium tremendum, für das fascinosum, ja selbst ein tastendes Bemühen um neues Erfassen des Christusgeheimnisses den meisten dieser Dichter eignet, die in all ihren wirren und schrillen Dissonanzen ein getreues Abbild unserer Zeit und ihrer Geistigkeit bieten.

Außer der Literatur zu I und zu ¶ Christusdichtung vgl. Marg. Susmann: Das Wesen der modernen deutschen L., 1910; — Otto Frommel: Neuere deutsche Dichter in ihrer religiösen Stellung, 1902; — Derſ.: Das Religiöse in der modernen L., 1911. — Sammlung moderner religiöser L. in: Brücken zum Ewigen, hrsg. von W. Knevels, 1929 ff. **Frommel.**

5. Die katholische religiöse L. der Gegenwart ist wesentlich Dichtung aus dem Glauben. Ihre Vertreter wissen sich gebunden an den persönlichen Gott, der in Natur und Geisteswelt wirkt und waltet, aber nicht damit zusammenfällt, sondern unendlich hoch darüber steht. Sie stehen ehrfürchtig vor Jesus Christus, dem wirklichen, fleischgewordenen Gottessohn und Welterlöser. Sie fühlen sich als Glieder des mystischen Leibes Christi, der Kirche, und nehmen in der sakramental vermittelten Gnade teil am göttlichen Leben selbst, an Gottes Schönheit und Heiligkeit. Sie kennen aber auch das Hinausgleiten aus der gottgewollten Ordnung, den Abfall, die Trennung von Gott, das Geheimnis der Sünde. Sie sehen sich hineinversetzt in eine Welt, die „seufzt und in Wehen liegt bis auf diesen Tag" (Röm 8 22). Jede einzelne der Offenbarungswahrheiten ist dem kath. L.er eine lebendige Wirklichkeit, genau so wie die Gesetze der Natur und des Geistes. Indem er von dieser Wirklichkeit ausgeht, in ihr den letzten Sinn der Welt glaubt und erfaßt, stellt er sich nicht nur in Gegensatz zu den übrigen Dichtern der Gegenwart, er wird auch gleichzeitig ihr Vollender. Er tritt aus der Enge des Reinmenschlichen und Subjektiven heraus auf die Ebene des Absoluten und Objektiven. Er schaut die Welt nicht mehr mit eigenen Augen, sondern mit den Augen Gottes. Seine Dichtung ist deshalb nicht mehr bloß Bild, Abbild seines Innern, das nicht über sich hinausweist; sie gibt vielmehr die Wahrheit im Symbol; sie ist Sinnbild, in dem etwas Höheres erscheint, das Göttliche sichtbar wird. Mit anderen Worten: die kath. L. ist nicht subjektiv, sondern objektiv-subjektiv. Objektiv insofern, als sie von der geoffenbarten Weltordnung ausgeht, Gottes Wort als Keim in sich aufnimmt; subjektiv insofern, als sie diesen Keim lebendig werden läßt, ihn im persönlichen Erleben entfaltet und dann dieses Leben und Erleben mit den Mitteln der Wortkunst in eine individuelle Erscheinung treten läßt, so unmittelbar, als käme Gottes Wort hier zum ersten Male oder doch ganz neu in die Welt. Somit nimmt die kath. L., da sie der ureigenen kath. Gedanken-, Vorstellungs- und Gefühlswelt die ureigene lyrische Form, einen dem persönlichen Erleben der einzelnen Dichter entsprechenden, von lebendigem Rhythmus getragenen Ausdruck zu geben versucht, in der Dichtung der Zeit eine besondere Stellung ein.

Von hierher gehörenden L.ern, die strengeren künstlerischen Anforderungen, wenn auch nicht den höchsten, gerecht werden, ist eine ganze Reihe zu nennen: Joseph Feiten, Christoph ¶ Flaskamp, Gertrud von le Fort, Mathilde Fritsch, Gottfried Hasenkamp, Jakob ¶ Kneip, Richard ¶ Knies, Elisabeth Langgässer, Joseph Georg ¶ Oberkofler, Karl Gabriel Pfeill, Ruth ¶ Schaumann, Reinhard Johannes ¶ Sorge, Ilse von ¶ Stach, Ernst ¶ Thrasolt, Heinrich Suso Waldeck, Franz Johannes Weinrich, Konrad Weiß. Die Gedichtbücher dieser Frauen und Männer künden natürlich in ganz verschiedener Weise von der kath. Religiosität. Bei Flaskamp (Die alte Geige, Das Sommerbuch, Von der Freiheit der Kinder Gottes), Kneip (Bekenntnis), Oberkofler (Die Stimmen der Wüste, Gebein aller Dinge), Pfeill (Vom Licht bedacht der Mund der Nacht), Thrasolt (De profundis, Witterungen der Seele, Gottlieder eines Gläubigen), Weinrich (Mit dir ertanze ich den ersten Stern, Mittag im Tal), Weiß (Tantum dic verbo, Die kumäische Sibylle) werden wir hauptsächlich Zeugen der inneren Unruhe zu Gott, eines religiösen Sehnens und Suchens, das sich aus der Verwurzelung in der gottlosen Zeit ergibt und mit der freien, endgültigen Hingabe an Gott endet. Kneip (Der lebendige Gott) und Thrasolt (In memoriam, Behaal meech liew) suchen außerdem kath., in einer bestimmten Landschaft wirksames Volksleben zu gestalten, während bei Weinrich und Weiß noch das Ringen um eine echte kath. Form auffällt. In den mehr volkstümlichen Gedichten Feitens (Heimweh. Du Welt der Liebe) und Fritsch' (Gott, du und ich) und in der hohen Kunstdichtung Knies' (Die feierliche Zelle), Schaumanns (Der Knospengrund, Das Passional, Der Rebenhag), Sorges (Mutter der Himmel, Mystische Zwiesprache, Gericht über Zarathustra, Der Jüngling, Nachgelassene Gedichte), Waldecks (Die Antlitzgedichte) spielt das eigentliche Gottsuchen keine Rolle mehr. Sie sind gekennzeichnet durch das Bewußtsein der Gebundenheit an und Geborgenheit in Gott, der Sehnsucht nach ihm und durch das Streben nach echtem religiösen Leben aus Gott in Christus mit der Kirche. Eine besondere Stellung hat der junge Hasenkamp inne. Seine „Hymnen" wurzeln wohl am stärksten im Objektiven. Das Ich verschwindet darin und das Wir spricht sich aus. Sie sind ein „Psallieren zur größeren Ehre und Verherrlichung Gottes, dankerfüllter Lobpreis für alles, was Gott uns getan hat und noch immer tut, prophetische Mahnung und Warnung, auf Gott zu hören und sich seiner Erbarmungen würdig zu machen." Neuere Einzelveröffentlichungen beweisen, daß Hasenkamp zu den stärksten Hoffnungen der kath. Dichtung in der Gegenwart gehört. Aus dem Gemeinschaftserlebnis der Liturgie schöpfen Langgässer (Der Wendekreis des Lammes) und v. Stach (Missa poetica, Requiem) ihre großen Gesänge. Gertrud von le Fort kennt bisher in ihrer L. nur ein Thema, die Kirche, welche „das einzige Zeichen des Ewigen über dieser Erde ist." Staunend und bewundernd steht sie vor ihr und preist psalmenartig, in langen rhythmischen Reihen, mit starker Bildkraft ihre Macht, Schönheit und Unvergänglichkeit.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die kath. L. der Gegenwart ein getreues Bild von dem religiösen

Leben im heutigen deutschen Katholizismus gibt.

Werner E. Thormann: Im Jubel des geschlossenen Rings, 1920; — C. Schröder: Gott und Seele in der jüngsten kath. L., 1927; — Derſ.: Kath. L. der Gegenwart, 1929. **Corn. Schröder.**

Lysius, Heinrich (1670—1731), evg. Theologe, * in Flensburg, von ¶ Spener 1702 nach Königsberg als Direktor der von dem Geist des Hallenser Pietismus durchdrungenen, seit 1701 königlichen Schule (Collegium Fridericianum genannt) empfohlen, unter gleichzeitiger Ernennung zum ao. Prof. der Theologie, seit 1715 Hofprediger. Er verſchaffte dem Pietismus unter heftigen Kämpfen in Königsberg Eingang (¶ Ostpreußen). Seine Anstalt hob sich zu einem Mustergymnasium empor, das für das ganze Schulwesen Ostpreußens vorbildlich wurde.

G. Zippel: Geſchichte des Kgl. Friedrichskollegium zu Königsberg, 1898; — W. Borrmann: Das Eindringen des Pietismus in die ostpreußiſche Landeskirche, 1913. **W. Wendland.**

Lyttleton, George, Lord (1709—73), engliſcher Staatsmann und Schriftſteller, der auch als Apologet in die durch Peter ¶ Annet veranlaßte Debatte eingegriffen und von der Bekehrung des Paulus aus den Offenbarungscharakter des Chriſtentums verteidigt hat. Seine Apologetik führte dann Annet zu ſeiner Paulusſkritik und zu der methodologiſchen Diskuſſion über den von hiſtoriſchen Dingen unabhängigen Wahrheitsbeweis für das Chriſtentum.

Titel ſeiner Schrift: Observations on the Conversion and Apostleship of St. Paul, in a Letter to Gilbert West, 1747 (auch deutſch, holländiſch, franzöſiſch, 1748 ff; zum Inhalt vgl. G. V. Lechler: Geſchichte des engliſchen Deismus, 1841, S. 315 ff). — L. vf. außerdem u. a.: Dialogues of the Dead, 1760; History of the Life of Henry II, 4 Bde., 1764—67; Miscellaneous Works, (1774) 1776³; Poetical Works, 1787. — Vgl. Phillimore: Memoirs and Correspondence of George Lord L., 2 Bde., 1845; — DNB 34, S. 369 ff. **Zſcharnack.**

M

Maaßen, Friedrich (1823—1900), Kirchenrechtslehrer, Konvertit, * zu Wismar, Anwalt in Roſtock, politiſch und kirchlich konſervativ, wurde 1851 katholiſch, war dann Profeſſor in Innsbruck, Graz und Wien. † zu Wilten.

Vf. u. a.: Geſchichte der Quellen und der Literatur des kanoniſchen Rechts I, 1876; Ueber die Gründe des Kampfes zwiſchen dem römiſchen Staat und dem Chriſtentum, 1882. **Mulert.**

Maastricht (Mosae traiectus), auſtraſiſche Siedlung im Stammlande der Karolinger, nach Zerſtörung Tongerns im Hunneneinfall (451) Biſchofsſitz, zu Anfang des 8. Jhd.s aber durch ¶ Lüttich abgelöſt; unter den Biſchöfen von M. ragen ¶ Amandus, Lambert (Landibert), Hubert hervor.

Chevalier TB., Sp. 1804 f; — Potthaſt², S. 1676; — Hauck³ I, 1904, S. 325 ff; — Vitae Landiberti: MG SS rer. Merov. VI, 1913, S. 299 ff; VII, 1920, S. 849; — Vita Hugberti: ib. VI, S. 471 ff; VII, S. 849. **Flaskamp.**

Mabillon, Jean (1632—1707), kath. Gelehrter, * in St. Pierremont bei Reims, wurde 1653 Mauriner, erſt in Reims, ſeit 1664 in der Pariſer Abtei St. Germain-des-Prés. Als bewußter Vertreter gelehrten Mönchtums hat er dort Hand in Hand mit d'¶ Achery, ¶ Ruinart u. a. nicht nur den Grund gelegt zur Erforſchung der Geſchichte des Benediktinerordens, ſondern hat auch die Erforſchung des Mittelalters überhaupt kräftig angeregt. Hiſtoriſche Hilfswiſſenſchaften wie ¶ Diplomatik, ¶ Paläographie, ¶ Chronologie (: I) zählen ihn zu ihren Begründern, die ¶ Hagiographie zu ihren kritiſchen Förderern. Seine Geſchichtswerke ſind durchſetzt mit einer Fülle neuer Urkunden, die er auf ſeinen gelehrten Reiſen nach Deutſchland, Italien, Flandern, Burgund, Lothringen gefunden hatte. — ¶ Mauriner.

Gab u. a. heraus: St. Bernhardi opera omnia, 1667 u. ö.; Acta Sanctorum ordinis St. Benedicti, 9 Bde. (bis 1100), 1668—1701; Vetera Analecta, 4 Bde., 1675—85; Museum Italicum, 2 Bde., 1687—89; Annales ordinis St. Benedicti, 4 Bde., 1703 ff (Bd. 5, 1713 hrsg. von René Maſſuet; Bd. 6, bis 1157 reichend, 1739, von E. ¶ Martène). — Vf. ferner u. a. De re diplomatica, 1681 (dazu Supplementum 1704), 1709² beſorgt von ¶ Ruinart; Iter Germanicum, 1685 f (in Vetera Analecta IV); Iter Italicum literarium, 1687 (in Museum Italicum I); De liturgia Gallicana, 1685; Traité des études monastiques, 1691 (gegen ¶ Bouthillier de Rancé; lateiniſch: de studiis monasticis, 1702 und 1705); Ouvrages posthumes de M. et de Ruinart, 3 Bde., 1724 hrsg. von Thuillier (in Bd. I auch Briefwechſel); Correspondance inédite de M. et de Montfaucon avec l'Italie, 3 Bde., 1846 hrsg. von Valéry. — Zahlreiche weitere Stücke aus M.s ausgedehntem Briefwechſel in den benediktiniſchen Zeitſchriften (¶ Benediktiner, Sp. 896) und in den Archives de la France monastique. Revue Mabillon (ſeit 1905 erſcheinend). — Ueber M. vgl. Suitbert Bäumer: J. M., 1892; — J. M. Beſſe: Les études ecclésiastiques d'après la méthode de M., 1902; — Ph. Denis: M. et sa méthode historique, 1910; — Mélanges et documents publiés à l'occasion du second centenaire de la mort de M. par J. M. Beſſe, 1908; — Ed. Fueter: Geſchichte der neueren Hiſtoriographie, 1911, S. 312 f; — HN III und IV² (ſ. Regiſter); — RE³ XII, S. 30 ff; — CathEnc. IX, S. 479 ff; — KHL II, Sp. 756 f. **Zſcharnack.**

Macaliſter, Robert Alexander Stewart, Profeſſor für keltiſche Archäologie in Dublin, * 1870 in Dublin, 1900—09 und 1923—24 Direktor des Palestine Exploration Fund (¶ Ausgrabungen: II).

Vf. u. a.: A history of civilisation in Palestine, (1912) 1921²; The excavation of Gezer, 1912; A century of excavation in Palestine, 1925; The archeology of Ireland, 1927. **Galling.**

Mac-All, Robert Whitaker (1821—93), Gründer der Miſſion populaire évangélique de France, * in Mancheſter, urſprünglich Architekt, dann Pfarrer, gründete 1872 ein Evangeliſationswerk unter der Arbeiterbevölkerung von Paris mit Abendverſammlungen, Sonntagsſchulen, Jugend-, Näh- und Temperenzvereinen, Aerztlicher Miſſion. 1882 unterſtellte er ſein Werk, an dem Pfarrer aller proteſtantiſchen Denominationen in Paris und der Provinz mitarbeiteten, einem Komitee unter ſeinem Vorſitz. Nach ſeinem Tod führte ſeine Gattin († 1906) die Arbeit in gleichem Geiſt weiter. Heute zählt die Miſſion Mac-All in Paris 11, im übrigen Frankreich 12 Stationen mit 26 Pfarrern und Evangeliſten, 2 Miſſionsſchiffe, 3 Autos für Reiſepredigt, 5 Ferienheime.

E. Réveilland: La vie et l'oeuvre de R. W. M.-A., 1898; — E. Lachenmann: RE³ XII, S. 32 ff; — Derſ.: M. A. und die Evangeliſation Frankreichs (DEBl 1900, S. 842 ff); — La Mission populaire évangélique de France, 56. Jahresbericht, 1928. **Lachenmann.**

Macchioro, Vittorio, italienischer Archäologe und Religionshistoriker, * 1880 in Triest, war Kustos am städtischen Museum in Pavia, seit 1910 Inspektor am Nationalmuseum in Neapel, seit 1912 ebendort Privatdozent an der Universität. Ohne einer evg. Denomination anzugehören, nimmt M. doch regen Anteil an der evg. Bewegung in Italien und am Protestantismus überhaupt.

Vf. u. a.: Il simbolismo funebre romano, 1919; Zagreus. Studi sul orfismo, (1920) 1929²; Teoria generale della religione come esperienza, 1921; Orfismo e Paulinismo, 1922; Eraclito. Nuovi studi sul orfismo, 1922; Lutero, 1925. **Schubert.**

Maccovius, Johannes (1588—1644), reformierter Theologe, * in Polen, 1614 Privatdozent in Franeker, seit 1615 Professor. In der Lehre von der ¶ Prädestination (: III) trieb M. die Konsequenzen des Calvinismus auf die Spitze und beförderte stark die reformierte Scholastik. Mit seinen Kollegen ¶ Lubbertus und ¶ Amesius hat er viel gestritten.

Vf. u. a.: Collegia Theologica, quae extant omnia, 1641²; Loci Communes, (1650) 1658². — Vgl. RE³ XII, S. 36 ff; — A. Kuyper: J. M., Leiden 1899; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III, 1926. **Brouwer.**

Mac Culloch, John A., schottischer Theologe und Religionsforscher, * 1868 zu Edinburgh, seit 1911 Rector of S. Saviour's Church in Bridge of Allan.

Vf. u. a.: Comparative Theology, 1902; Religion: its Origin and Forms, 1904; The Childhood of Fiction: A Study of Folktales and primitive Thought, 1905; The Religion of the ancient Celts, 1911; Celtic Mythology, 1918; Die Kelten (Chant⁴ II, 1925, S. 601 ff). **Rühle.**

Macfarland, Charles S., amerikanischer Theologe, * 1866 in Boston. Er begann im geschäftlichen Leben, widmete sich dann der Arbeit in der Young Mens Christian Association, stand im Dienst der kongregationalistischen Kirchengemeinden und studierte zu gleicher Zeit 1893—1900 in Yale. Er war dann Pfarrer in Bethany, 1906 in South Norwalk (Conn.). Seit 1911 bekleidet er die Sekretärstellung im Federal-Council (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika) und war beteiligt an der Gründung der Weltallianz zur Herbeiführung internationaler Freundschaft (1914). Oft in Europa, 1916 stark an der Friedensbewegung beteiligt, 1918—19 Vermittler zwischen Frankreich und Belgien. Er besuchte die großen Konferenzen in Genf 1920, Stockholm 1925, agitierte in Frankreich, Belgien, England usw. lebhaft für bessere internationale Beziehungen, ist Mitglied der Kommission des internationalen Social Science Institute in Genf (¶ Einigungsbestrebungen: III, 3b).

Vf. u. a.: Progress of Church Federation, 1917; Spiritual Culture and Social Service, 1912; International Christian Movements, 1924 (deutsch von Ad. Keller: Die internationalen christl. Bewegungen amerikanisch gesehen, 1925); — Vgl. R. H. Wallau: Die Einigung der Kirche, 1925, S. 115 ff. **Haupt.**

Mac Giffert, Arthur Cushman, amerikanischer Kirchenhistoriker, * 1860 in Sauquoit (New York), studierte auf dem Union Theological Seminary in New York, sowie in Berlin und Marburg (Schüler Ad. v. ¶ Harnacks). 1888—93 Dozent, dann Professor auf dem Lane Th. S. in Cincinnati, seitdem auf dem Union Th. S. in New York, von 1917—26 zugleich dessen Präsident. Als Presbyterianer 1888 ordiniert, trat er wegen der aus den „Fällen" Ch. A. ¶ Briggs und H. Pr. ¶ Smith entstandenen Anfeindung 1899 zu den Kongregationalisten über.

Vf. u. a.: Translation of Eusebius Church History with Prolegomena and Notes, 1890; History of Christianity in the Apostolic Age, 1897; The Apostles' Creed, 1902; Protestant Thought before Kant, 1911; Martin Luther, 1911; The Rise of Modern Religious Ideas, 1915; The God of the Early Christians, 1923. **Rockwell.**

Mach, 1. Ernst (1838—1916), Physiker, Physiologe, Philosoph. 1864 Privatdozent für Physik in Wien, dann Professor in Graz und Prag, zuletzt für induktive Philosophie in Wien. Von der Physik ausgehend, die er durch verschiedene Werke förderte, wandte sich M., durch ¶ Helmholtz angeregt, früh sinnesphysiologischen Untersuchungen zu; seine „Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen" (1875) sind vor allem grundlegend gewesen für die neuere Raumpsychologie. Die sinnesphysiologischen Untersuchungen führten M. ohne weiteres zu philosophischen Forschungen, welche er aber immer als solche des Naturforschers verstand. Seine philosophischen Gedanken wurzeln wesentlich in der Philosophie des 18. Jhd.s, merkwürdigerweise ohne direkte Abhängigkeit von ¶ Hume und ¶ Kant, in welchem M. von vornherein nur den kritischen Auflöser der Metaphysik zu sehen vermochte. Ueber Kant führte ihn früh die intuitive Erkenntnis hinaus, daß das ¶ Ding an sich eine unnötige, verwirrende Annahme, die ¶ Wirklichkeit nichts als ein Zusammenhang einfachster Elemente der Sinnesempfindung sei. Bei diesem Ansatz der Philosophie in den Elementen der Empfindung darf M.s Versuch, über die psychologistischen Schranken, welche der Begriff der Empfindung nahelegte, hinauszudringen, nicht übersehen werden; da ihm aber eine letzte philosophische Klärung des Empfindungsbegriffs nicht gelang, so bleibt seine ganze Philosophie im Banne des ¶ Psychologismus. Durch seine beiden philosophischen Hauptwerke „Die Analyse der Empfindungen" (1886) und „Erkenntnis und Irrtum" (1905) ist M. der bedeutendste Vertreter des deutschen ¶ Positivismus geworden.

Die sehr zahlreichen und zum Teil weit verstreuten Arbeiten M.s sind zusammengestellt in der Monographie von H. Henning: E. M. als Philosoph, Physiker und Psycholog, 1915; — R. Hönigswald: Zur Kritik der M.schen Philosophie, 1903; — B. Hell: E. M.s Philosophie, 1907. **Schumann.**

2. Franz (1845—1917), altkath. Theologe, * zu Horschowitz (Tschechoslowakei), 1870 röm.-kath. Priester, 1873 Religionslehrer am Gymnasium in Saaz, trat 1899 in den Ruhestand und zu den ¶ Altkatholiken über, lebte in Tetschen a. E. und gehörte dem österreichischen altkath. Synodalrat an.

Vf. u. a.: Das Religions- und Weltproblem, 2 Bde., (1901) 1904²; Leitfaden der Geschichte der christlichen Kirche, 1902; Hussitismus, Reformation und Gegenreformation in Saaz und im Saazer Lande, 1903; Leitfaden für Religions- und Sittenlehre, 1909. — Vgl. Altkath. Volkskalender 1903, S. 34. **Moog.**

Machiavelli, Niccolo (1469—1527), Geschichtsschreiber, Staatstheoretiker und Staatsmann. Mit seinem Namen verknüpft sich der Gedanke an eine von allen sittlichen Maßstäben losgelöste Politik. Aber so wenig es zweifelhaft sein kann, daß der sogenannte Machiavellismus längst vor M. die Politik beherrschte, so wird man M. nicht gerecht, wenn man ihn nur nach dem „Principe" beurteilt. Zuerst praktischer Staatsmann im Dienste seiner Vaterstadt, 1512 bei Rückkehr der Medici aus seinem Amt entlassen, schreibt er den „Principe" und gleichzeitig die „Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio" — beides historisch-politische Betrachtungen, die nur als Ergebnisse einer Zeit hoffnungsloser italienischer Zerrissenheit richtig eingeschätzt werden können. Um 1520 entstanden die 7 Bücher von der Kriegskunst, 1520—25 die Florentinische Geschichte (bis 1492), die die Quintessenz seiner historischen und staatstheoretischen Anschauungen bringt. Außerdem

besitzen wir noch Gesandtschaftsberichte, kleinere Biographien, Komödien u. a. von ihm. Auf Grund der in glänzender italienischer Prosa geschriebenen größeren Werke ist M. zum Mitbegründer der Staatswissenschaft und der Geschichtsschreibung geworden. Er hat die Geschichte zuerst als ein natürliches Wachstum erkannt. Auch die christliche Kirche ist ihm nur ein geschichtlich Gewordenes. Daß der Staat sittliche Kräfte braucht und lebendig machen soll, ist M. freilich verborgen geblieben. Aber er hat doch als erster in der Neuzeit das wahre Wesen des Staates und seine grundlegende Bedeutung für das gesellschaftliche Leben erkannt (¶ Staat).

Le opere di N. M., 2 Bde., 1813; — Lettere, hrsg. von Alvisi, 1883; — Beste kritische Ausgabe des Principe von Burd, Oxford 1891; — Deutsche Uebersetzung der Werke von Ziegler, 8 Bde., 1831—42. — Ueber M. vgl. P. Villari: N. M. e i suoi tempi, 1877 (deutsch von Mangold und Heusler, 1883), 1895—97² in 3 Bden.; — Richard Fester: M., 1900; — Oreste Tommasini: La vita e gli scritti di N. M. nella loro relazione col Macchiavellismo, I, 1883, II, 1911. **Walter Goetz.**

Macholz, Waldemar, evg. Theologe, * 3. Mai 1876 zu Danzig, 1906 Pfarrer in Görlitz, 1913 Superintendent in Kamberg, 1915 in Berlin-Köln-Land I, 1924 Direktor des Predigerseminars Wittenberg, seit 1927 ord. Prof. der Praktischen Theologie an der Universität Jena.

Vf. u. a.: Spuren trinitarischer Denkweise im Abendland seit Tertullian, 1902; Zum Verständnis des paulinischen Rechtfertigungsgedankens (ThStKr 1915); Um die Kirche (ThBl 1928); Die romantische Ehe und der lutherische Ehestand, 1929. **Rühle.**

Machpela, nach dem Priesterkodex (Gen $23_{9.\ 17.\ 19}$ 25_{9} 49_{30} 50_{13}) eine Höhle östlich von ¶ Mamre, Begräbnisstätte Saras, Abrahams, Isaaks, Rebekkas, Leas und Jakobs. Die Tradition sucht diese Gräber in dem haram von Hebron, dessen Ringmauer wohl auf Herodes d. Gr. (37—4 v. Chr.) zurückgeht. In diesem haram, genauer in der seine Südhälfte ausfüllenden Moschee, der Nachfolgerin einer hier im 5. Jhd. errichteten christlichen Kirche, werden die Patriarchengräber gezeigt.

H. Guthe: Palästina, (1908) 1927², S. 126 ff, und Abb. 85 und 86. **Eißfeldt.**

Macht.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Ethisch.

Macht: I. Religionsgeschichtlich.

Die M., wie entsprechende Worte in anderen Sprachen, bezeichnet noch im europäischen Volksmunde eine geheimnisvolle, Menschen, Tieren, Dingen, Formeln innewohnende Fähigkeit, durch welche außerordentliche, wunderbare, „übernatürliche" Erscheinungen, Lebenskraft und Tüchtigkeit („Tugend") erklärt werden. Im Plural werden „die Mächte" als persönliche lebendige Wesen gedacht. „Die M." im Singular wird als unpersönlich vorgestellt. Diese Vorstellung ist bei den sogenannten Primitiven allgemein, aber freilich in verschiedener Weise ausgeprägt. Hier dämmert der Hauptbegriff der Religion: das Heilige (¶ Heilig), und damit auch die Ahnung von dem Uebermenschlichen, Uebernatürlichen, Göttlichen.

Die M. und m.erfüllte Gegenstände, Personen, Tiere sind als solche gefährlich und daher verboten. Sie sind mit besonderen Vorsichtsmaßregeln umgeben und dürfen nicht beliebig berührt oder verwendet werden. Die mit M. (ki) geladenen Tiere, Dinge, Handlungen heißen bei den Fan im französischen Kongo eki, d. h. „verboten", gehören somit unter die ¶ Tabu-Regeln. — Aber diese gefährliche mysteriöse M. ist zugleich wertvoll, Quelle des Erfolgs und des Glücks, wenn man ihrer recht habhaft werden und sie benutzen kann. Von den Algonkin-Indianern schrieb Pater Allouez: „Sie nennen überhaupt alles, was ihnen vorteilhaft oder schädlich ist, ¶ Manitu." Menschliche Ueberlegenheit, das Vermögen, einen Menschen oder ein Tier zu töten, Sieg im Kampf, Nahrungskraft der Lebensmittel usw. kommt von der M. Für das mehr entwickelte primitive Denken (z. B. in Polynesien) teilt sich das gesamte Dasein in Gegenstände und Wesen, welche M., und solche, die keine derartige mysteriöse Kraft in sich haben. Man ißt das Herz oder Fleisch eines Menschen oder Tieres oder trinkt das Blut, die Kopfjäger in Indonesien sammeln Köpfe erschlagener Feinde, um ihre Kraft dem Stamme zu sichern (¶ Kannibalismus). Zum selben Zweck verschafften sich die Indianer Nordamerikas Skalpe. Das verwickelte ¶ Tabu-System im Kongogebiet nennt Nkisi (Plur. Minkisi) ein unter dem Dachvorsprung des Hauses oder am Gürtel aufgehängtes Bündel, in dem die Zinganga, die Medizinmänner, allerlei Dinge aus verschiedenen Gebieten der Natur: Kreide, Glimmer, Salz, Pfeffer, Haar, Metallringe, Klauen eines Vogels, Wurzeln usw. gesammelt haben, um die magische Kraft zum Schutz oder zum Schaden anderer zu verwerten. Die Gräber der Vorfahren in China, Gebeine, Haare und andere Reliquien von mächtigen und heiligen Toten haben, im Klubhaus eines primitiven Männerbundes oder in einer Kirche aufbewahrt, denselben Zweck, M., χάρις, virtus, aufzuspeichern. Häufig sind die Berichte über die Kraft der Reliquien, bei Berührung Krankheiten zu heilen, sogar Tote aufzuerwecken. Auch die Bundeslade in Israel besaß ähnliche mysteriöse Kraft (I Sam 5; ¶ Lade Jahves). Besonders findet sich die M. bei dem Häuptling und dem Schamanen, dem Medizinmanne.

Untersuchen wir näher die Wesen und Dinge, die als „mächtig", ¶ Tabu, ¶ Mana, ¶ Wakonda, ¶ Manitu, ¶ Orenda bezeichnet werden, so haften diese Bezeichnungen teils an dem Neuen, Unerwarteten, Staunenerregenden oder auch Fremden, an ungewöhnlich geformten Gegenständen und außerordentlicher, menschlicher Begabung, teils an Erscheinungen, die ständig wiederkehren, aber doch stets Schrecken verursachen oder Ehrfurcht wecken, oder die als geheimnisvoll und bedeutsam empfunden werden, wie Geburt, Tod, Krieg, Mysterien, Mysteriengeräte, Zaubersprüche usw.

Man unterscheidet in der Regel zwischen einer guten und einer bösen M. Im östlichen Zentral-Australien bei dem Arandastamm hat die schädliche Macht einen eigenen Namen, Arunkulta. Die wohltätige magische Kraft befindet sich z. B. in den Mysteriengeräten, den Tjurunga, d. h. länglichen, schmalen Stöcken oder Steinen, die an einer Schnur über dem Kopfe im Kreise geschwungen werden, um einen brummenden Lärm hervorzubringen. Der Name des alten mexikanischen Rasselbretts bedeutet „das wodurch man kräftig wird". Die Tjurunga enthalten die zwei Arten M., sowohl die fördernde als die schädigende, wodurch man Feinde vernichten kann. Aber die schöpferisch-wohltuende Art kommt unvergleichlich mehr in Betracht.

Codrington behauptete, die M. (¶ Mana) bei den Melanesiern rühre immer von einer Person her: Geister hätten sie und gewisse Menschen. In Wirklichkeit aber kommt M. auch in Gegenständen, Steinen, Zaubergesängen usw. vor, ohne von einem Geiste hergeleitet zu werden. Das Sumangat auf Malakka, das Tendi oder Tondi bei den Batak ist eine Lebenskraft oder ein Kraftstoff und offenbart sich im Schat-

ten, im Puls, im Blut, in der Nabelschnur, in der Nachgeburt, im Haar, in den Nägeln, im Speichel, in den Tränen usw. Es ist die gleiche Kraft, die sich in Tieren und Pflanzen sowie in dem Hauptnahrungsmittel, dem Reis, findet. Besonders ist zu beachten, daß der M.stoff im Reis den gleichen Namen trägt, wie die M. bei den Menschen.

Bisweilen sieht es aus, als ob alle Geister, Menschen und Tiere die M. besäßen. Alle Menschen in den Aranda-Loritja-Stämmen in Zentral-Australien haben ihre tjurunga. Nach den Irokesen besitzt jeder Mensch, jedes Tier und Ding orenda (M.). Aehnlich das hasina der Madagassen. Bei den Thonga an der Ostküste Südafrikas scheinen alle Toten m.begabt zu sein. Bei den Tschi-sprechenden Negern an der Westküste Afrikas verdankt das Individuum seine Kraft dem Kra. Bei solcher Vorstellung erklärt man den Sieg eines Stammes über einen anderen oder die Ueberlegenheit eines Medizinmannes oder Zauberers über einen Nebenbuhler, überhaupt die Uebermacht eines Individuums über ein anderes aus der größeren M. des einen, welche die M. des anderen überwinde. Gewöhnlicher ist, daß die M. einigen Seelen, Menschen, Tieren und Gegenständen im Unterschiede von anderen eigen ist. Besonders große, kräftige oder sonst mysteriöse Dinge, Tiere und Menschen werden bei den Siouxindianern Wakonda genannt. Sonne, Donner, Blitz, Sterne, Winde, die Zeder, der Schamane, die mythischen Ungeheuer der Erde, der Luft und des Wassers, die Fetische und die Geräte und Schmucksachen, die zu den hl. Zeremonien gehören, sind Wakonda. Das Pferd heißt Wakonda-Hund = ein besonders großer, kräftiger, merkwürdiger Hund. Von den Melanesiern werden die Verstorbenen angebetet, die schon zu Lebenszeiten durch Tüchtigkeit und Erfolg oder nach dem Tode durch geheimnisvolle Wirkungen gezeigt haben, daß sie Mana besitzen. Bei den Wedda auf Ceylon entscheidet man durch besondere Zurufe und Experimente, ob der Verstorbene M. besitzt und somit ein Yaka ist. Aehnlich bei sibirischen Stämmen usw. — Die Echtheit von Reliquien wurde so untersucht, daß man sie zu einem Kranken oder Toten brachte: die richtigen wirkten sofort, nicht-m.begabte Knochen und Holzstücke blieben ohne Wirkung.

Wie entsteht die M.? Sie kann angeboren sein: einige Menschen besitzen von Geburt besondere Merkmale und Eigenschaften, die eine geheimnisvolle Fähigkeit bedeuten. Anderen wird die M. durch ein wunderbares Erlebnis im Traum oder Wachzustand. Der Indianer hat seine Vision. Besonders gesteigert wird die Heiligkeitskraft beim Manne während des Krieges, auf der Jagd und beim Fischfang, bei der Frau in der Schwangerschaft. Man kann die mysteriöse Kraft auch durch Lernen und Uebung erwerben oder stärken und mehren. Die Medizinmänner lehren ihre Schüler die Kraftsubstanz erlangen und die Zaubertechnik üben. Durch Einsamkeit an öden Plätzen, durch ¶ Fasten, Kasteiungen und narkotische Mittel macht man sich für das übernatürliche Erlebnis oder die M. empfänglich. ¶ Askese erzeugt „Hitze", wie Melanesier in Ostasien und Eweleute in Afrika sogut wie die alten Inder die Zauberkraft nennen. Der Schamane, der Besitzer der übernatürlichen M., muß sich abmühen und anstrengen.

Worin besteht die M.? Es liegt nahe, diese außerordentliche Kraft mit der Elektrizität zu vergleichen, die auch sowohl gefährlich als nutzbringend ist. Aber von einem das Dasein durchdringenden Fluidum oder Stoff kann man nicht reden. Wenn wir das Tondi bei den Batak und entsprechende Worte mit „Lebensstoff" übersetzen, darf nicht vergessen werden, daß es zu einer pantheisierenden Vorstellung höchstens bei einer späteren Entwicklung kam. Die betreffenden Worte bezeichnen ursprünglich vielmehr entweder die Gegenstände und Wesen, welche M. besitzen, oder Eigenschaften, welche sie haben. Auch muß festgehalten werden, daß die M.vorstellung selbstverständlich nicht überall identisch ist, sondern bei den betreffenden sogenannten primitiven Völkerschaften und in verschiedenen Kulturkreisen und auf den einzelnen Entwicklungsstufen verschieden ist. Bei den gründlich untersuchten australischen Stämmen der Aranda und Loritja bezeichnen Joja und Tjurunga nicht die Seelenkraft oder die Macht selbst, sondern machtbegabte, heilige, zauberkräftige Gegenstände. Die Melanesier bezeichnen besondere Gegenstände und Personen als Mana. — Ling bezeichnet bei den alten Chinesen das, was geheimnisvoll, erstaunlich, mächtig und magisch wirksam ist, besonders die vier orakelgebenden Tiere. Die betreffenden Worte, welche das Ungewöhnliche oder Kräftige bezeichnen, wurden oft mit „Geist" oder „göttlich" übersetzt. Aber wenn die Algonkin-Indianer die von ihnen niemals gefangenen schwarzen Füchse ¶ Manitu hießen, so bedeutet das nicht, daß sie Gottheiten, sondern vielmehr, daß sie mysteriös seien. Die Sprache faßte eine Reihe von einzelnen Erscheinungen unter der gleichen Bezeichnung des Seltsamen zusammen. Für die primitive Auffassung ist das betreffende Ding oder Wesen das, was ihm später nur als eine mit anderen Dingen oder Wesen gemeinsame Eigenschaft zugeschrieben wird. Manitu der Algonkins ist öfters mit Geist oder der große Geist übersetzt worden, und hat freilich nicht selten einen persönlichen Anstrich. Aber nicht nur mythische Wesen, Geister, göttliche Mächte, Menschen, Tiere und Gegenstände heißen Manitu, sondern es wird vom Medizinmanne gesagt, daß er Manitu hat, und Manitu gegen seinen Feind richtet. Auch ¶ Wakonda bei den Siouxindianern hat einen persönlichen Sinn, und zwar wird dadurch der Urheber oder Urvater der Mysteriengebräuche bezeichnet, aber eigentlich ist Wakonda „ein großes Mysterium" (Mc Gee). Wakonda heißt die Eigenschaft, geheimnisvoll, kräftig und wunderbar zu sein. Kami bezeichnet bei den Japanern einen Geist oder eine Gottheit, aber eine ursprünglichere Bedeutung finden wir, wenn in alten Urkunden merkwürdige Steine und Früchte, Donner, Tiere Kami genannt werden. Ueberhaupt das ist Kami, was wunderbar erscheint. Die M. ist beim Medizinmann in seiner kräftigen Formel vorhanden, kann aber auch losgelöst als Geist auftreten. Nzambi in Westafrika, das die Missionare mit dem Zusatz Mpungu (= der Große) als Bezeichnung für Gott brauchen, bedeutet eigentlich alles, was gefährlich, magisch, wirksam, übernatürlich ist. Alles was mit nötiger Vorsicht behandelt werden muß, gehört zum Nzambi. Nzambi ist ein hohes Urwesen, das alles gemacht hat, zugleich aber eine Bezeichnung der magischen Kraft. Deutlicher ist die unpersönliche Bedeutung bei dem Nlongo der Kongosprachen. Nlongo bezeichnet etwas Geheimnisvolles, Magisches, das doch immer mit dem Fetische (Nkisi, dem m.sammelnden Bündel oder Gegenstande) in Zusammenhang steht. Bald denkt man sich die M. mehr persönlich, wie einen Willen oder Geist oder eine Eigenschaft eines solchen, bald mehr sachlich wie eine Medizin oder Elektrizität. Tilo bei den Thongas an der Küste oberhalb des Zululandes tritt sowohl unpersönlich als M. wie als mächtiges übermenschliches Wesen auf. In Indien wird der primitive Ausdruck für die M. in eine neu-

trale und in eine persönliche Linie gespalten. Das neutrale Brahman bezeichnet die übernatürliche M. der hl. Formel, des Opferliedes, des Priesters und wird im entwickelten Denken zum Grundwesen des gesamten Daseins. Der persönliche Gott, Brahma, Schöpfer und Erhalter des Weltalls, hatte und hat im indischen Kultus unvergleichlich weniger zu bedeuten als die Volksgötter der Vedareligion (¶ Vedisch-brahmanische Religion) und des ¶ Hinduismus, zeigt aber die auch bei den primitiven, in Nzambi, Tilo, Manitu, Wakonda, Molungu (Deutsch-Ostafrika) usw. vorhandene Verbindung zwischen dem Urheber oder Schöpfergott und der geheimnisvollen in Wesen und Gegenständen vorhandenen M.

In der M.vorstellung wurzelt Zauberei und ¶ Magie sowohl als Religion, Ehrfurcht vor dem Heiligen, Anbetung.

R. R. Marett: The Treshold of Religion, London 1909; — W. Schmidt: Der Ursprung der Gottesidee I, 1926²; II, 1929; — N. Söderblom: Das Werden des Gottesglauben (1916)3, 1926²; — A. C. Kruijt: Het Animisme in den indischen Archipel, 'sGravenhage 1906; — J. Warneck: Die Religion der Batak, 1909; — W. W. Skeat: Malay Magie, London 1900; — C. Meinhof: Afrikanische Religionen, 1912; — H. Junod: The Life of a South-African Tribe, Neuchâtel 1913; — A. W. Howitt: The native Tribes of South-East Australia, London 1905; — C. Strehlow-v. Leonhardi: Die Aranda- und Loritja-Stämme, 1908; — J. Owen-Dorsey: Omaha Sociology (in: III Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1884); — J. N. B. Hewitt: Orenda (in: Amer. Anthropologist), 1902; — B. Ankermann: Chant⁴ I, S. 145 ff. **Söderblom.**

Macht: II. Ethisch.

Das christliche Urteil über die M. wird dadurch bestimmt, daß Gott M. hat. Seine M. ist Mittel der Durchführung seines hl. Willens. Daß er den Menschen M. verleiht, ist Güte des Schöpfers, der uns an seinem Wirken Anteil gibt. Wir sind durch diese Grunderkenntnis vor einem doppelten Abirren im Urteil über die M. geschützt: a) Wir können die M. nicht geringschätzen oder ächten, sondern achten und denken sie als Mittel des Wirkens. Dabei ist die leibliche und materielle M. nicht unwürdiger als die geistige. Das Evangelium widersetzt sich der Verachtung der „Leiblichkeit" im weitesten Sinne. Alle Leiblichkeit ist unentbehrliches Werkzeug der Tat. „Geistige" und „äußere" M. gehören unlöslich zusammen wie Geist und Leib. Alle Geistesmacht bedarf des „Vermögens" mindestens im Sinne von Nervenkraft. Wie den Willen zur Tat, so sollen wir in und mit ihm auch den Willen zur M. haben und jede uns verliehene Kräftigkeit, von der geistigen und leiblichen an bis hin zum materiellen „Vermögen", bewahren und zu stärken suchen. Da die Geschichte, wegen der Verschiedenheit von Einsicht und Vermögen, zur Ermöglichung geordneten gemeinsamen Handelns Befehlsverhältnisse fordert, ist auch die M., über Menschen zu gebieten, nicht zu verdächtigen, ebensowenig der Einsatz des befehlenden Willens als zwingende geistig-„leibliche" M. (¶ Staat). Im Reiche Gottes allerdings ist solche für den gegenwärtigen Weltzustand unentbehrliche M.übung aufgehoben (Luk 22 $_{25}$ †); dort gibt es keine andere M. als die überwindende Gewalt dienender Liebe. König im Reiche Gottes ist der Dienende, der machtlos gekreuzigt wurde. — b) Aus obiger Grunderkenntnis folgt zugleich, daß die M. nicht für sich, losgelöst von ihrem Sinne, Gottes hl. Willen zu dienen, verherrlicht und begehrt werden kann, sondern ausschließlich als Mittel des Gehorsams, das große Verantwortung begründet. Durch die Verantwortung zu bestimmtem Dienste findet das M.streben zugleich seine Begrenzung. In der gefallenen Menschheit aber haben M. und M.streben die Unterordnung unter den Willen Gottes zerbrochen. M., äußere und geistige, wird um ihrer selbst willen erstrebt, „an sich", d. h. sie dient dem Genusse, dem Selbstgenusse, also dem Eigenwillen, der den Gehorsam und die Gemeinschaft zerstört. Dabei verliert das M.streben seine Begrenzung und wird unersättlich. Diese Dämonie der M., daß sie dem gefallenen Willen aus einem Mittel, ohne das es kein Wirken gibt, zum Zwecke wird und ihn hinreißt zu unstillbarem Begehren, ist in dem bekannten, in dieser Form bedenklichen Satze Schlossers, den J. Burckhardt nachdrücklich aufnahm, ausgedrückt: die M. ist an sich böse. „Sie ist kein Beharren, sondern eine Gier und eo ipso unerfüllbar, daher in sich unglücklich und muß also andere unglücklich machen" (Burckhardt). — Das Evangelium zerstört den M.willen nicht, aber erlöst und bekehrt ihn, indem es die M. als „von Gottes Gnaden" erkennen läßt. Die M. wird nicht mehr genossen, sondern verwaltet von „Christi Sinn". Wo dieser Sinn lebendig ist, da können die M.unterschiede die Gemeinschaft nicht mehr zerbrechen, sondern stärken sie: die eigene Stärke beweist sich in der Stärkung der anderen, nicht in ihrer Knechtung. Die Gewißheit des „von Gottes Gnaden" bewahrt die Mächtigen vor dem Mißbrauche der befehlenden M. über Menschen zu eigennütziger Willkür und sichert die Gehorchenden vor ehrloser Knechtschaft. Das Befehlsverhältnis wird eine Gestalt sittlicher Gemeinschaft, wenn beide Teile durch das Vertrauen des gemeinsamen Dienstes an einer gottgegebenen Aufgabe verbunden sind. — Ueber die besonderen Fragen der politischen M., vor allem auch über M. und Recht vgl. ¶ Krieg und Christentum, ¶ Politik und Moral, ¶ Staat.

Unter Fr. ¶ Nietzsches Werken vor allem „Der Wille zur Macht"; — J. Burckhardt: Weltgeschichtliche Betrachtungen, 1910³; — A. Schlatter: Die christliche Ethik, 1924², § 44. **Althaus.**

Mackay, John Henry, Dichter und Schriftsteller, * 6. Febr. 1864 in Greenock (Schottland), kam 1866 nach Deutschland und erhielt eine ganz deutsche Erziehung, zuerst Buchhändler, studierte Kunst- und Literaturgeschichte, bereiste Europa, zog 1888 in die Schweiz, lebt seit 1892 in Berlin. M. gehört zu den sozialen Dichtern des jüngsten Deutschlands, stark beeinflußt durch Max ¶ Stirner.

Vf. u. a.: Anna Hermsdorff, Trauerspiel, 1886; Arma parato fero, 1887, 2. Aufl. als „Sturm" 1890, 1925⁷ (sozialistische Dichtungen); Die Anarchisten, Roman, (1891) 1924 12. Tausend; Max Stirner, sein Leben und sein Werk, (1898) 1914³; Der Schwimmer, Roman, (1901) 1912³; Ges. Werke, 8 Bde., 1911; Der Freiheitssucher, 1921. — Gab Stirners „Kleinere Schriften" heraus, (1898) 1914³. — Ueber M. vgl. M. Messer in: Neue Rundschau VIII, 1897 und Die Gesellschaft, 1897. **Graap.**

Mackinnon, James, evg. Theologe, * 1860 in Turriff (Aberdeenshire), 1896 Lecturer in History an der Universität von St. Andrews, 1908 Professor der Kirchengeschichte an der Universität Edinburg.

Vf. u. a.: Culture in Early Scotland, 1892; The Union of England and Scotland, (1896) 1907²; The History of Edward III, 1900; The Growth and Decline of the French Monarchy, 1902; A History of Modern Liberty, 3 Bde., 1906—08; The Social and Industrial History of Scotland to 1700, 1920; von 1700 bis 1920, 1921; Constitutional History of Scotland to the Reformation, 1924; Luther and the Reformation I, 1925. **Glaue.**

Mackintosh, Hugh Ross, englischer Theologe, * 1870 zu Paisley (Schottland), seit 1904 Prof. am

New College zu Edinburg, gehört zur Schule des liberalen Evangelikalismus und arbeitet speziell über Christologie, hat viel zur Verbreitung deutscher Theologie in England beigetragen durch Uebersetzungen der dogmatischen Hauptwerke von ¶ Schleiermacher und Albrecht ¶ Ritschl.

Vf. u. a.: The Doctrine of the Person of Jesus Christ, 1912; The Originality of the Christian Message, 1920; The Christian Experience of Forgiveness, 1927. **Hunter.**

Maclaren (Pseudonym für John Watson, 1851—1905), schottischer Dichter und Theologe, zuerst Hilfsprediger in Edinburg, dann Pfarrer der schottischen Freikirche, 1877—80 in Glasgow, seit 1880 in Liverpool. In seinen Skizzen aus der Großstadt und aus der Kleinstadt, vor allem aber aus der schottischen Dorfgemeinde (Unterm wilden Dornbusch; Lang, lang ist's her; Altes und Neues aus Drumtochty; 1894 ff) tritt uns ein so ausgeprägter Typus christlicher Frömmigkeit entgegen, daß niemand sich dem Zauber dieser still lebenden, stark fühlenden und arbeitenden Christenleute entziehen kann. Charaktere wie der Prediger Carmichael oder der alte Arzt sind unvergeßlich. Dazu trägt viel der knappe, plastische Stil bei, der unmittelbar Erlebtes wiedergibt; vor allem aber die tiefe, wahrhaftige, geschlossene Religiosität einer Gemeinde, die das allgemeine Priestertum in strenger Konsequenz verkörpert. Was der im Felde gefallene M. Rieper in RGG[1] darüber schrieb, trifft das Wesen: „Man ist äußerlich rauh, verschlossen, drauf gefaßt, verkannt zu werden ..., aber es ist, als höre man überall von rauher Ackererde aus verborgenen Winkeln her ein heimliches Lachen der Engel über vergrabene Schätze; und das ist jenen Schotten tiefste Freude, wenn sich die unscheinbare Hülle eines unbeachteten oder für verloren gehaltenen Menschenkindes vielleicht erst in seinen letzten Stunden ein klein wenig öffnet, und man sieht da ganz flüchtig das Glitzern des verborgenen Edelsteins einer durchs Leben bewahrten Treue".

Die Skizzen übersetzt von Luise Oehler, 1898 ff; — Lebensbild von Robertson Nicoll, 1909. **Baumgarten.**

Mc Lean, Norman, englischer Theologe, * 1865 in Lanark, seit 1891 Mitglied der Prüfungsausschüsse der Universität Edinburgh, seit 1904 Dozent für Aramäisch an der Universität Cambridge mit dem Auftrag, die große Cambridger Septuaginta-Ausgabe (The Old Testament in Greek, seit 1906; zusammen mit A. E. ¶ Brooke; ¶ Bibelübersetzungen: I, Literatur) herauszugeben. **Michaelis.**

Mac Lennan, John Ferguson (1827—81), englischer Ethnologe, lebte als Privatgelehrter in Aberdeen.

Vf. u. a.: Primitive Marriage, 1865; Studies in Ancient History, 1876; außerdem wertvolle Aufsätze über Totemism (Fortnightly Review, 1869/70) und Levirate and Polyandry (ebda. 1877). **Rühle.**

Mac Marthy, Michael (1863—1928), * zu Midleton (County Cork), irischer Rechtsanwalt und Schriftsteller, ursprünglich Katholik, dann Protestant, arbeitete hauptsächlich gegen den Einfluß der röm.-kath. Kirche auf die Politik und die Erziehung in Irland und spielte als Führer der „Christian Defence Effort" eine bedeutende Rolle.

Vf. u. a.: Five Years in Ireland 1895—1900, 1901; Priests and People in Ireland, 1902; Rome in Ireland, 1904; Catholic Ireland and Protestant Scotland, 1905; The Coming Power, a Contemporary History of the Far East, 1905; Church and State in England and Wales, 1906; Irish Land and Irish Liberty, 1910; The Nonconformist Treason, 1912; The Irish Revolution, 1912; The Dictators, 1913; Letters to Parliament (gegen Home Rule; ¶ Irland: II, 3), 1913—20; The British Monarchy and the See of Rome, 1924; The Irish Papal State, 1925; Church and Empire Breaking, 1927. **Eell.**

Maczyński, Johann (1520—70), polnischer Antitrinitarier, studierte in Wittenberg, Straßburg, Paris und Zürich, Sekretär des Fürsten Nikolaus Radziwill des Schwarzen (¶ Litauen, 3), später Notar der kgl. Kanzlei. Bekannt als Herausgeber des ersten polnisch-lateinischen Wörterbuchs (Lexicon latino-polonicum, 1564). Auf der Synode zu Belz (1569) ging er nach persönlicher Berührung mit Faustus ¶ Sozini vom Luthertum zum Arianismus über.

Wielka Encykl. Powsz. XLVI, 1911, S. 684. **K. Völker.**

Madruzzo (Madrutsch), Christoph (1512 bis 1578), kath. Theologe, aus altem südtiroler Adelsgeschlecht. Schon 1529 Kanonikus in Trient, 1536 in Salzburg, 1537 auch in Brixen, gleichzeitig Domdekan in Trient, 1539—67 Fürstbischof von Trient (seit 1543 Kardinal); lebte dann als Kardinalbischof, zuletzt von Porto, in Rom. Seine Bedeutung liegt in seiner politischen Tätigkeit. Schon 1537 war er Gesandter König Ferdinands in Venedig, 1541 kaiserlicher Botschafter auf dem Reichstag zu Regensburg. Persönlicher Freund Alexander Farneses, zugleich das unbegrenzte Vertrauen der Habsburger genießend, war er wie geschaffen, den Ausgleich zwischen Papsttum und Kaisertum zu fördern. Auf dem ¶ Tridentinum hat M. die Interessen des Kaisers vertreten, trat deshalb energisch für die Inangriffnahme der praktischen Kirchenreform (u. a. für die Uebersetzung der Bibel in die Landessprache) ein. Aber er war den geschickten Konzilspräsidenten nicht gewachsen. Die durch die Verlegung des Tridentinums nach Bologna entstandene Spannung zu beseitigen, bemühte er sich vergeblich. 1555—58 kaiserlicher Statthalter in Mailand.

A. Monti: Filippo II e il Card. Cr. M. governatore di Milano (Nuova Rivista Storica VIII, 1924, fasc. 2); — S. Weber: La presa di Milano e Chr. M. (Studi Trentini VI, 1925, S. 168 ff); — C. Giuliani: Chr. M. (Archivio Trentino 20, 1905, S. 52 ff). **K. D. Schmidt.**

Madsen, Peder (1843—1911), evg. Theologe, * in Vinding bei Holstebro (Jütland), 1875 Prof. der Theologie an der Universität Kopenhagen, seit 1909 Bischof von Seeland.

Vf. u. a.: De Christnes aandelige praestedómme, 1879 (deutsch: Das geistliche Priestertum der Christen, 1882, von E. Schumacher); Bornholmerne eller den saakaldte lutherske Missionsforening, 1886; Ordinationens Betydning indenfor den lutherske Kirkeafdeling, 1904; Kenosis-Laeren, 1898; Efeserbrevet, (1911) 1926[2]; Kolossenserbrevet og Brevet til Filemon, 1912; Peters förste Brev, 1912; Den kristelige Troslaere, 1912/13. — Vgl. Freb. Torm: Biskop P. M., 1926. **Adamsen.**

Mädchenschulwesen.

1. Hauptgebiete; — 2. Entwicklung der allgemeinbildenden Schulen; — 3. Heutiger Stand; — 4. Fortbildungs- und Fachschulen. — M. = Mädchen. — Ergänzend vgl. ¶ Lehrerin.

1. Das heutige M.bildungswesen umfaßt zwei verschiedene Zweige. Auf der einen Seite gehören dazu eine Reihe von Anstalten, die eine grundlegende Allgemeinbildung auf verschiedenen Stufen vermitteln und auf männlicher Seite ebenso bestehen: Volksschulen, Mittelschulen, höhere Schulen verschiedener Richtungen. Auch Berufsschulen für die gewerblich und kaufmännisch tätigen Jugendlichen sind Einrichtungen für beide Geschlechter. Daneben aber hat sich allmählich ein heute reich gestaltetes weibliches Fachschulwesen entwickelt, das der Ausbildung für die besonderen Frauenberufe dient: hauswirtschaftliche, landwirtschaftliche, soziale Frauenschulen, Kindergärtnerinnenseminare u. ä.

2. Für die allgemeinbildenden M.schulen ist der von der Reichsschulkonferenz 1920 aufgestellte Leitsatz: „Das M.schulwesen ist nach denselben Grundsätzen zu regeln wie das Knabenschulwesen" heute in bezug auf die Lehrziele und die Dauer der Ausbildung allgemein anerkannt; dagegen zeigen Lehrpläne und Aufbau den entsprechenden Knabenschulen gegenüber gewisse Eigentümlichkeiten, die sich teils durch die geschichtliche Entwicklung, teils durch die Rücksicht auf die besonderen weiblichen Aufgaben erklären.

Vor dem 19. Jhd. gab es an öffentlichen Lehranstalten für M. nur die Volksschule (¶ Volksschulwesen). Diese wurde seit dem 16. Jhd. Luthers Anschauung im Sendschreiben an die Ratsherren entsprechend „beyde fur knaben und meydlin" eingerichtet. Doch zeigen die Bestimmungen der Schulordnungen wie auch die tatsächlichen Verhältnisse der folgenden Jahrhunderte, daß der Bildung der M. wesentlich geringere Fürsorge als der der Knaben zuteil wurde. Erst in neuerer Zeit gelten im allgemeinen dieselben Bestimmungen für die Ausbildung beider Geschlechter in der Volksschule, deren vier unterste Jahrgänge seit 1920 die für alle gemeinsame ¶ Grundschule bilden. Für die M. ist überall Unterricht in Nadelarbeit, neuerdings vielfach auch in Hauswirtschaft und in Säuglingspflege eingeführt, soweit diese letzteren Gegenstände nicht der Fortbildungsschule (s. 4) vorbehalten sind.

Die Mittelschulen haben sich seit der zweiten Hälfte des 19. Jhd.s — aber nicht in allen deutschen Ländern — als besondere Schulgattung entwickelt, die in Dauer und Inhalt ihres Lehrgangs (ein bis zwei Fremdsprachen) über die Volksschule hinausgeht, im Gegensatz zu den wissenschaftlichen Zielen der höheren Schulen aber vor allem die Anforderungen des praktischen Lebens berücksichtigt. Im übrigen nimmt sie in den einzelnen Ländern eine sehr verschiedene Stellung ein. Die Statistik zeigt wesentlich höhere Schülerzahlen bei den M.- als bei den Knabenmittelschulen.

Besonders stark tritt der Wandel der Anschauungen über weibliche Bildung in der Geschichte der Höheren M.schulen hervor. „Höhere Töchterschulen" kamen als private Gründungen vom Ende des 18. Jhd.s an auf. Sie wollten (teilweise unter Anlehnung an französische Vorbilder) den Töchtern der höheren Stände eine „allgemeine Bildung" mit schöngeistigem Gepräge und starker Betonung des Gefühlsmäßigen geben, gingen aber im allgemeinen nur durch die Aufnahme von Fremdsprachen über die Ziele der Volksschule hinaus. — Im Zusammenhang mit der geistigen Entwicklung und den großen Umwälzungen wirtschaftlicher und sozialer Art, die auch die Pflichten der Frau veränderten, setzte von der Mitte des 19. Jhd.s an eine ernsthaftere Beschäftigung mit den Fragen der M.bildung ein, und zwar einerseits von Frauenseite (¶ Frauenfrage, 3), anderseits von den M.schulpädagogen. Diese übersandten als Ergebnis einer Tagung in Weimar 1872 allen Regierungen eine Denkschrift über die künftige Gestaltung der höheren M.schule (wie die Bezeichnung von da an lautet), in der sie eine feste Organisation, einheitliche Lehrpläne und Lehrziele, sowie Einordnung der M.schulen in das höhere Unterrichtswesen verlangen. Mit diesen Forderungen, die von dem 1873 gegründeten Verein für das höhere M.schulwesen weiter vertreten wurden, stimmten auch die Wünsche der Frauen überein. Dagegen wurde die vorgeschlagene Zusammensetzung des Lehrkörpers, die die Mitwirkung von Lehrerinnen nicht genügend berücksichtigte, besonders aber die Auffassung der Denkschrift über Ziel und Wesen der M.bildung von der Frauenbewegung scharf bekämpft. Während die Weimarer glaubten, an der alten Auffassung von der vorwiegend ästhetischen Bestimmung der Frau, an ihrer Erziehung für den Mann und für die Veredlung des häuslichen Kreises festhalten zu müssen, stellte die Frauenbewegung, die seit den vierziger Jahren entstanden war und sich 1865 im Allgemeinen Deutschen Frauenverein zusammenschloß, das Recht der Individualität auf und forderte aus ideal-geistigen Gründen wie im Hinblick auf die wirtschaftlichen Verhältnisse eine gründlichere Bildung des weiblichen Geschlechts und Erziehung zur Selbständigkeit, um den Kultureinfluß der Frau zu voller innerer Entfaltung und freier sozialer Wirksamkeit zu bringen. Zum Zweck der Hebung der weiblichen Bildung wurde unter scharfer Kritik an dem seitherigen Inhalt der höheren M.schule (Denkschrift von Helene ¶ Lange 1887) ihre Umgestaltung nach dem Muster der höheren Knabenschulen gefordert, um die Gleichberechtigung zu erreichen. Jahrzehntelang kämpften die beiden Auffassungen gegeneinander, bis in den neuen Lehrplänen der deutschen Länder im Anfang dieses Jahrhunderts die Angleichung der M.bildung an die der männlichen Jugend sich in der Hauptsache durchsetzte. Die Hauptforderung der Weimarer ist durch die Einordnung der M.schulen in den Gesamtaufbau des höheren Schulwesens erfüllt. Die Preußische Reform von 1908, der entsprechende Neuordnungen in den anderen Ländern folgten, öffnete den M. allgemein den Weg zur Universität, nachdem private Gymnasialkurse und M.gymnasien einzelne schon seit den neunziger Jahren darauf vorbereitet hatten. Dadurch sind den M. alle akademischen Berufe, neuerdings auch der der Theologin erschlossen worden. Im Winter 1928/29 waren an den deutschen Universitäten neben 69 955 männlichen 12 303 weibliche, an den Technischen Hochschulen neben 21 537 männlichen 513 weibliche Studierende eingeschrieben.

3. Die heutigen Verhältnisse spiegeln sich in den neuesten Lehrplänen seit 1920 wieder. Während in diesen Lehrplänen die Grundschule, die Volks- und die Mittelschule in Aufbau und Lehrinhalt mit Ausnahme der besonderen weiblichen Fächer (Nadelarbeit, Hauswirtschaft und Säuglingskunde) — die neuerdings an einer Reihe von größeren Orten nach dem Muster Bremens in einem besonderen hauswirtschaftlichen Jahr vor Eintritt in den Beruf zusammengefaßt werden — im allgemeinen dieselben Verhältnisse auf der männlichen wie auf der weiblichen Seite zeigen, weicht das heutige höhere M.schulwesen trotz grundsätzlich gleicher Ziele und sonstiger Gleichwertigkeit in folgenden Punkten von den höheren Knabenschulen ab. Zahlenmäßig war bis jetzt die sechsklassige Nicht-Vollanstalt, die in Preußen, Bayern und einer Anzahl anderer Länder Lyzeum, in Württemberg, Baden und Hamburg M.realschule heißt, die am häufigsten vorkommende Art der höheren M.schule (weibliche sechsklassige Anstalten gymnasialer und realgymnasialer Richtung gibt es nicht). Doch zeigt die Statistik vom 1. Mai 1928 in Preußen erstmals ein Ueberwiegen der Vollanstalten unter den höheren Schulen auch auf weiblicher Seite (54,2%). Im Süden dagegen, besonders in Baden und Württemberg, wo ein großer Teil der M., die Hochschulreife erstreben, höhere Knabenschulen besuchen — ohne daß übrigens die Zulassung dieser M. die grundsätz-

liche Einführung der ¶Coedukation bedeutete —, ist die sechsklassige höhere M.schule noch durchaus die Normalform. Sie ist einerseits abschließende Bildungsanstalt (der als freiwillige Fortbildungsklasse zur Einführung in die besonderen weiblichen Lebensaufgaben die ein- (oder zwei-) jährige Frauenschule angefügt ist), anderseits aber auch in ihren drei untersten Klassen Grundstock für sämtliche weibliche Vollanstalten, die durchweg nach dem sogenannten Reformsystem aufgebaut sind. So zweigen die in 6 Jahren zur Universität führenden gymnasialen und realgymnasialen Studienanstalten, sowie die Deutsche ¶Oberschule, bei der die zweite Fremdsprache erst in U. II einsetzt, nach dem Grundsatz der Gabelung nach der 3. Klasse des Lyzeums (Quarta) ab, während die meisten M.-Oberrealschulen wie die preußischen Oberlyzeen in dreijährigem Lehrgang auf die sechsklassigen Anstalten aufbauen. Eine im Entstehen begriffene höhere Schule, die ausschließlich für M. bestimmt ist, ist die dreijährige Frauenoberschule, mit der seit 1926 in Preußen einzelne Versuche gemacht werden. Sie will in Verbindung mit praktisch-technischer Schulung in den für die Frauenberufe wichtigen wissenschaftlichen Fächern zur Höhe der Hochschulreife führen und möchte neben der Vorbereitung auf die höheren Fachschulen zugleich auch solchen M., die keinen Beruf ergreifen, aber nach einer höheren Allgemeinbildung streben, dienen. Die Berechtigungsfrage ist noch unentschieden. Pläne zur Schaffung von sogenannten Werkoberschulen, die für Knaben und M. mit künstlerisch-technischer Begabung gedacht sind, harren noch der Erprobung durch die Praxis.

4. Von ganz besonderer Bedeutung für die Zukunft ist das weibliche Fortbildungs- und Fachschulwesen, das sich seit Ende des 19. Jhd.s entwickelt hat. Maßgebend für die weitere Gestaltung der Fortbildungsschulen ist Art. 145 der Reichsverfassung (¶ Fortbildungs- und Berufsschulen, 1), zu dessen Inkrafttreten jedoch noch ein Ausführungsgesetz notwendig ist. Erst dann wird die weibliche Fortbildungsschulpflicht, die in manchen Ländern, wie z. B. in Preußen noch nicht landesgesetzlich geregelt ist, allgemein durchgeführt werden können. Die gegenwärtigen Verhältnisse zeigt die Reichsschulstatistik von 1921, nach der neben 1 439 620 Knaben nur 681 324 M. die Berufs- und Fachschulen besuchen. Doch ist in den letzten Jahren die Berufsschulpflicht der M. verschiedentlich weiter ausgedehnt worden. Aus dem Grundsatz, daß die Bildung, die die Fortbildungsschule, oder wie sie heute richtiger heißt, die Berufsschule, zu geben hat, den Beruf als Ausgangs-, Ziel- und Mittelpunkt aller Belehrungen behandelt, ergeben sich vier Gattungen weiblicher Berufsschulen: die hauswirtschaftliche, landwirtschaftliche, gewerbliche und kaufmännische. Einschneidender als in den allgemeinbildenden Schulen macht sich hier das beherrschende Problem des Frauenlebens, der Doppelberuf, geltend. Die Schwierigkeit, die in der Frage liegt, wie weit die Ausbildung für den Erwerbsberuf sich mit der Vorbereitung für die hauswirtschaftliche und hausmütterliche Ausbildung vereinigen läßt, die die Schule ebenfalls den M. schuldig ist, ist noch nicht befriedigend gelöst.

Auch die besonderen weiblichen ¶Fachschulen, deren sich seit etwas mehr als einem halben Jahrhundert eine ganze Reihe mit verschiedenem Inhalt und verschiedener Höhenlage der Ziele entwickelt haben, zeigen einen sehr erfreulichen Stand. Das Allermeiste, was auf diesem Gebiet geschehen ist, ist dem Ansporn durch die Frauenbewegung, der schöpferischen Kraft einzelner Frauen und der Tätigkeit von Frauenvereinen zu verdanken. Erst neuerdings nehmen sich die Gemeinden und der Staat auch um diesen Zweig des Unterrichtswesens an, der für die Ausbildung der Frauenkraft für ihre Aufgaben im Wirtschaftsleben von großer Bedeutung ist. Allerdings ist infolge dieser Entstehung eine große Mannigfaltigkeit der äußeren Einrichtungen und der inneren Gestaltung vorhanden, so daß es nicht nur einer äußeren Zusammenfassung und Vereinheitlichung, sondern teilweise auch einer schärferen und klareren Herausarbeitung der inneren Ziele und Aufgaben, ihrer pädagogischen Formung und geistigen Durchdringung bedarf. Eine gewisse Entwicklungslinie läßt sich feststellen, wenn man Inhalt und Zweck der verschiedenen Zweige des Fachschulwesens betrachtet. Zunächst entstanden etwa von 1870 an sowohl im Norden wie im Süden Anstalten zur Schulung in weiblicher Handarbeit (Wäscheanfertigung, Sticken, Schneidern). In diesen Industrie-, Gewerbe- und Frauenarbeitsschulen stand bei dem Unterricht der technisch-praktische Gesichtspunkt und als Ziel der wirtschaftliche Zweck stark im Vordergrund. Allmählich wurde größerer Wert auf die Vervollkommnung der Arbeit gelegt: durch stärkere Verbindung mit dem Zeichnen kam ein künstlerisches Moment herein, die Bemühungen um selbständiges Entwerfen und Gestalten erhöhten die geistige Leistung. Heute suchen die seit 1926 entstehenden „Höheren Fachschulen für Frauenberufe“ eine besondere Vorbildung zu geben, die in Verbindung mit der Berufsausbildung in Gewerbelehrerinnenseminaren, Berufspädagogischen Instituten, Kunstgewerbeschulen zu Höchstleistungen auf diesen Gebieten befähigen soll. — Um die Jahrhundertwende, teilweise etwas früher, wurden sodann in größerem Umfang Ausbildungsanstalten für drei Gruppen von Frauenberufen gegründet, die für die Verwendung der Frauenkraft im heutigen Kulturleben von höchster Bedeutung sind. Es handelt sich um 1. soziale und sozialpädagogische Bildungsanstalten (soziale Frauenschulen, Wohlfahrtsschulen, Kindergärtnerinnen-, Hortnerinnen- und Jugendleiterinnenseminare). 2. Wirtschaftliche Schulen (landwirtschaftliche Frauenschulen, Haushaltungsschulen, Hauswirtschaftliche Seminare usw.). 3. Gesundheitspflegerische Anstalten zur Ausbildung von Kranken- und Säuglingspflegerinnen. Das Eigentümliche dieser Bildungsanstalten liegt in der Art, wie sich Theorie und Praxis für sie verwachsen und einen geistigen Gehalt geschaffen haben, der dazu befähigt, besonderen sozialen Kulturaufgaben zu dienen. — 1925 wurde durch die Gründung der Deutschen Akademie für soziale und pädagogische Frauenarbeit in Berlin eine Stätte zur Förderung der besonderen weiblichen Kulturleistungen geschaffen. Sie weiß mit diesen Gedanken zurück auf den ersten Versuch einer Hochschule für M., der im Jahr 1850 durch einen Frauenbildungsverein in Hamburg unternommen wurde, aber bald aufgegeben werden mußte, dann 1911 durch die Einrichtung der Leipziger Frauenhochschule wieder auflebte, sich aber wiederum nicht durchsetzen konnte. Die neue Berliner Akademie, die unter Beteiligung der Berufsorganisationen von Alice ¶Salomon ins Leben gerufen wurde, hat sich zur Aufgabe gesetzt, all das für die verschiedenen Zweige der Frauentätigkeit notwendige Bildungsgut zu sammeln, wissenschaftlich zu bearbeiten und zu erforschen. Außerdem will die Akademie durch Einrichtung von Studienkursen den Angehörigen der sozialen und sozial-

pädagogischen Berufe durch wissenschaftliche Weiterbildung ein tieferes Eindringen in die geistigen Grundlagen ihrer Arbeit verschaffen. Diese Entwicklung zeigt, daß es nun, wo die Gleichberechtigung der M. bei wissenschaftlicher Betätigung errungen ist, gilt, die innere Gestaltung der weiblichen Bildung unter Berücksichtigung ihrer Sonderart herauszuarbeiten, um die Frauenkraft in ihrer eigensten Richtung dem Dienst am Ganzen nutzbar zu machen.

Gertrud Bäumer: Die Frau und das geistige Leben, 1911; — Geschichte und Stand des höheren M.schulwesens in Deutschland, 1902 (im Handbuch der Frauenbewegung); — Ursula Graf: Das Problem der weiblichen Bildung, 1925; — Helene Lange: Die Frauenbewegung in ihren gegenwärtigen Problemen, 1924²; — Eugen Löffler: Der Aufbau des öffentlichen Schulwesens in Deutschland, 1928; — Julie Poehlmann: Die Anteil der Frauenbewegung an den Schulreformbestrebungen der Gegenwart, 1925; — Ed. Spranger: Die Idee einer Hochschule für Frauen und die Frauenbewegung, 1916; — 25 Jahre deutsche Erziehungspolitik, 1919; — Jak. Wychgram: Handbuch des höheren M.schulwesens, 1897; — Zeitschrift: Deutsche M.bildung, seit 1925. **Vera Vollmer.**

Männlich und weiblich als polares Gegensatzpaar ist religionsgeschichtlich bedeutsam als symbolischer Ausdruck für das geheimnisvolle Zusammenwirken der dualistischen Grundkräfte, die sich fortwährend abstoßen und anziehen und dadurch die Welt gestalten. Am deutlichsten ist diese Symbolik im kosmischen System der Chinesen, das durch und durch beherrscht ist von der organischen Zweiheit des yang und yin (¶ China: II, 2a). In diesem schaffenden Paar verkörpert yang das männliche, yin das weibliche Prinzip. Alle Erscheinungsformen der Dinge wie des seelischen Lebens haben hier ihren Urgrund: Gut — böse, hell — dunkel, hoch — tief, warm — kalt, Sonne — Mond, Himmel — Erde, Fürst — Untertan; auch gelten die ungeraden Zahlen für männlich, die geraden für weiblich. Nichts ist für den chinesischen Kultus wichtiger als das Frühlingsfest zur Mehrung der Substanz des yang; dabei dürfen bezeichnenderweise keine weiblichen Opfertiere dargebracht werden, wie überhaupt nach der Opferordnung der weitaus meisten Religionen männlich gedachten Göttern nur männliche Tiere, Göttinnen nur weibliche Tiere geopfert werden. — Die Idee vom starken Sonnenhelden und der zarten Mondfrau hat sich in der Mythologie fast aller Völker niedergeschlagen; Sonnengötter und Mondgöttinnen sind unübersehbar zahlreich. Daß im allgemeinen die Sonne männlich, der Mond weiblich gedacht ist, geht schon aus den grammatikalischen Geschlechtern beider Worte in den allermeisten Sprachen hervor (eine seltene Ausnahme macht nur das Neuhochdeutsche; im Mittelhochdeutschen ist „Mond" noch zweigeschlechtig, in manchen Mundarten noch heute weiblich; vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch VI, Sp. 2497). — Außerordentlich verbreitet (besonders im indogermanischen Kulturkreis) ist die Vorstellung von der empfangenden Mutter ¶ Erde und dem befruchtenden Vater ¶ Himmel (vgl. den Mythus von Indra, dem regenträufelnden Stier oder von der hl. Hochzeit des Zeus mit der Hera; RGL 4, S. 24 f; auch einem angelsächsischen Flursegen liegt die Vorstellung von Himmel und Erde als göttlichem Ehepaar zugrunde; RGL 12, S. 70). Nur eine einzige Ausnahme ist bekannt: in der ägyptischen Kosmogonie ist die Erde männlich, der Himmel weiblich; aus der Verbindung zwischen dem Erdgott Keb und der Himmelsgöttin Nut geht die Sonne hervor (¶ Aegypten: II, 2b). Der indische ¶ Atman, der ursprünglich allein war, konnte die Welten nur schaffen, indem er sich selbst in zwei Kräfte zerteilte: Mann und Weib, die sich umschlingen und begatten (RGL 9, S. 102). Der babylonische höchste Gott Anu hat in Antu ein weibliches Gegenstück; auch dieses Paar wird kosmisch gedeutet als Himmel und Erde (¶ Babylonien: II, 3a). **Rühle.**

Märchen.

I. Allgemein; — II. In der Bibel; — III. Im Unterricht.

Märchen: I. Allgemein.

1. Definition; — 2. Verhältnis zu Sage und Mythus; — 3. Das M.material; — 4. Die Hauptepochen der M.forschung; — 5. Die Wurzeln des M.s; — 6. Motiv und Typus; — 7. Das Problem der M.parallelen; — 8. Das Alter der M.; — 9. Glaubwürdigkeit; Religion und Ethik; — 10. M.stil.

1. Eine Definition des Begriffes M. hat den Zweck, es gegen die nach Stoff und Herkunft verwandten Gattungen des ¶ Mythus und der ¶ Sage abzugrenzen, die der Etymologie nach dasselbe, nämlich „Erzählung" bedeuten. Ihr unterschiedlicher Gebrauch ist konventionell und schwankt zum Teil heute noch. Doch setzt sich folgende einfache Unterscheidung immer mehr durch: im Mythus reden und handeln Götter, in M. und Sage Menschen, wenn auch oft von gesteigerten Fähigkeiten. Im Unterschied von der Sage, die an bestimmte Personen, Oertlichkeiten, Ereignisse oder Bräuche anknüpft, spielt das M. raum- und zeitlos in einer Welt von Zauber und Wunder. Doch sind die Grenzen fließend, und die Unterscheidungsmerkmale versagen oft bei den orientalischen und primitiven Erzählungen.

2. Das gegenseitige Verhältnis der drei Gattungen betreffend stehen sich zwei Anschauungen gegenüber. Die eine, von den Brüdern ¶ Grimm begründet und noch heute in Laienkreisen herrschend, stellt den Mythus an den Anfang: indem Menschen an die Stelle der Götter traten, entstand daraus die (Helden-) Sage; zuletzt sank der Stoff in die Kinderstube hinab und wurde zum M. Allein dafür ist der Zusammenhang des M.s mit den geläufigen Formen des Volksglaubens zu eng; und auch die Naturvölker, bei denen niedere Religionsformen die Stelle der Götterverehrung einnehmen, haben M. Ebenso sind in den Mythen der Edda, der Babylonier und Griechen, in den Sagen des AT.s (s. II, 4), der Griechen usw. M.züge nachgewiesen. So kam ¶ Wundt dazu, jener absteigenden Reihe die aufsteigende M.-Sage-Mythus gegenüberzustellen: aus dem noch unbestimmten M. der Primitiven — Mythen-M. nennt es Wundt — entsteht durch Beziehung auf irgendwelche geschichtliche Namen oder Ereignisse die Sage. Wo höhere Kultur die Vorstellung von Göttern ausgebildet hat, werden jene Stoffe auf diese übertragen, und Verwendung im Kult und dichterische Gestaltung schaffen den Mythus. Gelegentliches Vorkommen rückläufiger Bildungen, das Herabsinken von Mythen zu M., ist damit nicht ausgeschlossen.

3. Im Abendland sammelte man M. zuerst in Italien (Straparola, 1550—53; Basile, 1637), dann in Frankreich (Ch. Perrault, 1697; Gräfin d'Aulnoy, 1698). In Deutschland war der erste Musäus (1782 bis 1786); zugleich eine wissenschaftliche Leistung und ein köstliches Geschenk ans deutsche Volk bedeuteten die „Kinder- und Haus-M." der Brüder ¶ Grimm, 1812—14, 1856³. — Sehr viel älter sind die Sammlungen des Morgenlandes. Die arabische Sammlung von „Tausend und eine Nacht", etwa seit 1200 abgeschlossen und 1704 durch Gallands französische Uebersetzung in Europa eingeführt, stammt letztlich aus Indien. Dieses ist auch die Heimat anderer großer M.werke: des „Ozeans der M.ströme", Katha Sarith Sagara, des Somadewa und des Pantschatantra.

Die ältesten erhaltenen M. sind die ägyptischen, die bis an den Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. zurückreichen. — Die gelehrte Sammeltätigkeit des 19. Jhd.s verhalf dann auch den nur mündlich überlieferten Volks-M. zu einem literarischen Dasein und rettete sie damit vor dem sicheren Untergang. Zugleich entstand das moderne Kunst-M., das, von einem einzelnen in bewußter Nachahmung der Volks-M. gedichtet und von Anfang an schriftlich fixiert, mit seltenen Ausnahmen (H. C. Andersen) für die M.forschung nicht in Betracht kommt. — Der Aufschwung der Ethnologie in der 2. Hälfte des 19. Jhd.s brachte uns die M. der Naturvölker. Trotz mancher Unterschiede stehen sie doch den M. der Kulturvölker nahe und weisen die gleichen Probleme auf. — Eine gute und handliche Auswahl aus dem schier unübersehbar gewordenen und oft schwer zugänglichen M.material bietet die von Friedr. v. d. Leyen und Paul Zaunert herausgegebene, schon mehr als 30 Bände umfassende Sammlung der „M. der Weltliteratur" (Jena, Diederichs, seit 1912).

4. Mit den „Anmerkungen", die die Brüder Grimm 1819 ihrer Sammlung folgen ließen, um die Quellen eines jeden M.s und die ihnen bekannten Parallelen aufzuführen und sich über Ursprung und Verbreitung der M. überhaupt zu äußern, begründeten sie die wissenschaftliche M.forschung. Die M. waren ihnen letzte Nachklänge der Mythen des ungeteilten arischen Urvolkes, obwohl ihre eigenes Material sie eigentlich über diese Schranken hinausführte und gelegentlich schon die Möglichkeit weiterer Wanderungen und einer allgemeinen Entstehung der M. ins Auge fassen ließ. Als dann die indische M.literatur bekannt wurde, stellte der Göttinger Sanskritist Th. Benfey in seinem Werke über das Pantschatantra (1859) eine andere Theorie auf, die bis in die neueste Zeit angesehene Vertreter fand: die M. sind von den buddhistischen Mönchen als Beispiele für ihre Lehre und Predigt erfunden und haben sich aus Indien über die ganze Erde verbreitet. Einseitig wird hier Indien als einzige Heimat hingestellt — nur für die Tierfabel ließ B. griechische Herkunft gelten — und für die Verbreitung nur der literarische Weg anerkannt. Vollends unmöglich wurde das, als man die viel älteren M. der Aegypter und die viel urwüchsigeren der Primitiven kennen lernte. Zuerst erhoben englische Ethnologen, ¶ Tylor, Andrew ¶ Lang u. a. Widerspruch. Gleich den übrigen Uebereinstimmungen in Vorstellungen, Bräuchen und Gesellschaftsformen erklärten sie auch die M.parallelen aus der allgemeinen Struktur der menschlichen Psyche und aus ähnlichen Kulturverhältnissen; die M. der Kulturvölker sind Ueberreste einer primitiven Kulturstufe, wie sie uns in denen der Naturvölker unmittelbar entgegentritt. Der damit behauptete allgemeine Ursprung der M. leuchtet wohl für ihre Grundlagen und einfachsten Formen ein; nicht aber dort, wo M. von komplizierterem Aufriß an weit auseinanderliegenden Orten wiederkehren. Dem will die historisch-geographische Richtung Rechnung tragen, die schon von G. Paris, Axel Olrik, Joh. Bolte u. a. praktisch vertreten, von den Finnen Kaarle Krohn und Antti Aarne methodisch ausgebaut wurde und die F(olklore) F(ellows) C(ommunications) herausgibt. Nach ihr ist jedes M. einmal an bestimmtem Ort und in bestimmter Zeit entstanden und hat sich mündlich und schriftlich verbreitet. Durch Vergleich der Varianten sind Urform und Heimat zu bestimmen, was freilich ein ziemlich vollständiges Material voraussetzt.

5. Der Boden, dem die M. entstammen, ist die Weltanschauung der Primitiven (¶ Primitive Religion). Deutlich spiegelt sie sich in den M. der Naturvölker, die eine Mischung von scharfer Naturbeobachtung und Phantasie sind; aber auch in den unsern sind ihre Spuren unverkennbar. Die gesamte Natur ist beseelt und belebt. Himmel und Erde sind Mann und Weib. Die Gestirne sind bunte Federbälle, glänzende Scheiben oder lebende Wesen; ihr Untergang ist als Verschlingung durch ein Ungeheuer, ihr Wiedererscheinen als Befreiung aus dessen Bauch aufgefaßt. Viele M. erzählen vom Ursprung der Erde, der Gestirne, der Menschen, der Naturerscheinungen und Tiere und erklären in naiver Weise ihre auffallendsten Eigenschaften; solche „ätiologische" Züge werden auch an andersartige Erzählungen angehängt. Die Grenze zwischen Mensch und Tier ist fließend (Verwandlungen!); Tiere reden und denken wie Menschen. Die ursprünglich empfundene Ueberlegenheit mancher Tiere wirkt in den „hilfreichen Tieren" unseres M.s nach. Zur Vorstellung von Fabeltieren (Drachen usw.) mögen neben anderem die Knochenfunde vorgeschichtlicher Tiere beigetragen haben. Urtümlichen Seelenvorstellungen entspricht es, wenn die „Seele" im Blut, im Speichel, in einem Knochen, in der Blume auf dem Grab, aber auch in Tieren, in Bild und Name verkörpert erscheint. Im Glauben an den „lebenden Leichnam" wurzelt das verbreitete Motiv von Bürgers Lenore. In den Hexen sind Natur- und Seelengeister aller Art zusammengeflossen. Die ganze Welt ist vom Zauber beherrscht. — Eine andere wichtige Quelle ist das Traumleben. Auf den Angsttraum gehen wohl die Motive des Klebens, der unlösbaren Aufgaben u. a. zurück. Die Rolle des Jüngsten erklärt sich aus dem von der psychoanalytischen Schule Freuds einseitig ins Auge gefaßten Wunschtraum und entsprechenden Wachphantasien, denen auch die Wunschdinge (Siebenmeilenstiefel, Zauberranzen, Tarnkappe usw.) entstammen. Groteske Sinnestäuschungen wie im „Hahnenbalken" (Grimm Nr. 149) mögen die Wirkung von Narkotika (Haschisch, Opium) widerspiegeln. — Für anderes ist Herkunft aus herrschenden Bräuchen zu vermuten. Die bei den Basken erhaltene Sitte des „Männerkindbettes" (Couvade; ¶ Geburt, 1) hat sich im M. von Aucassin und Nicolette niedergeschlagen. Das Motiv von der falschen Braut läßt sich mit einem in Hessen lebenden Hochzeitsbrauch, das von Amor und Psyche mit primitiven Ehesitten, das der magischen Flucht mit einem indianischen Totenritus in Zusammenhang bringen. Zum Motiv der Himmel- und Höllenreise bieten die Zauberkunststücke der Medizinmänner überraschende Gegenstücke. — Aber all diese Erklärungen gelten nie für die einzelne Erzählung, nur für das Motiv als solches. Zwischen seiner Entstehung und der Verwendung im Einzelfall liegt ein weiter Weg, auf dem seine Herkunft in Vergessenheit geriet und die novellistische Zuspitzung und Ausgestaltung hinzutrat.

6. Für wissenschaftliches Arbeiten mit den M. ist eine strenge Scheidung zwischen M.motiven und M.typen unerläßlich. Unter Motiven verstehen wir die kleinsten literarischen Einheiten, die Bausteine, aus denen sich die M. zusammensetzen: magische Empfängnis, Todesbrief, verbotenes Zimmer, magische Flucht, falsche Braut usw. Gewisse Motive, namentlich diejenigen der Schwank-M. (Gescheiter Hans, Frieder und Katherlieschen u. a.) treten auch einzeln auf und haben ursprünglich wohl für sich existiert. Andere scheinen für einen bestimmten Zusammenhang erfunden zu sein. Die Zahl der Motive ist begrenzt. Statt neue zu suchen, betätigt sich die Phantasie mehr darin, die vorhandenen immer neu zu kombinieren.

Für Sammlung und Ordnung der Motive (Zauber-, Seelen-, Charaktermotive usw.) ist noch wenig geschehen. — Die M.typen sind bestimmte Reihen von Motiven, schöpferische Kompositionen einzelner, die unglaublich zäh bewahrt und weitergegeben werden. Manche bilden eine einheitliche und geschlossene Handlung (Aschenbrödel, Dornröschen); andere häufen innerlich wenig oder gar nicht zusammenhängende Ereignisse (starker Hans, Meisterdieb). Verwandte Typen, die dieselben oder ähnliche Motive enthalten und so auf verschiedenem Wege demselben Ziele zusteuern (Aschenbrödel, Einäuglein, Allerleirauh), faßt man unter der Bezeichnung Schema zusammen. Groß angelegte Sammlungen von Typen sind Aarnes Verzeichnisse in den FFC und das unten erwähnte Werk von Bolte und Polívka. Nach dem Inhalt lassen sich Natur-, Glücks-, Abenteuer-, Schwank-M. unterscheiden.

7. Bei der Frage der M.parallelen ist grundsätzlich mit monogener wie mit polygener Entstehung zu rechnen. Motive und einfache Erzählungen, deren Voraussetzungen überall vorhanden sind, können unabhängig an verschiedenen Orten entstanden sein; so Natur-M. wie die Trennung von Himmel und Erde, die Verschlingung der Sonne, oder einfache Fälle von Verwandlung, Tierhilfe, Erlösung von einem Ungeheuer, Raub einer Frau durch ein Tier. Das gilt auch noch für Erweiterungen und Kombinationen, die sich leicht aus den gemeinsamen Voraussetzungen ergeben. Tritt aber ein ganzer Typus mit einer Reihe von Motiven und charakteristischen Einzelzügen an weit auseinanderliegenden Orten auf, erscheint die Tierhilfe in der besonderen Form des gestiefelten Katers, der Frauenraub in der des Bärensohnes, der Drachenkampf im Zusammenhang des Brüder-M.s, sodaß die Merkmale des Individuellen und Singulären überwiegen, so ist einheitlicher Ursprung anzunehmen. Doch gibt es selbst da Ausnahmen. Selbständige Parallelbildungen können einander durch Uebertragung von Einzelzügen angeglichen sein, wie einheimische Flut-M. oft im einzelnen von der biblischen Fluterzählung beeinflußt sind. — Jedes Land und Volk ist als m.bildend anzusehen. Doch gibt es M.zentren wie Aegypten, Indien, Irland; Gebiete, deren Bevölkerung eine besondere Begabung besitzt, M. zu erfinden oder zu erzählen. Die Verbreitung der M. ist unbegrenzt; wie manche über die ganze Erde gewandert sind, zeigen Volte-Polívka. Einige der bekanntesten Grimmschen M. stammen aus dem orientalischen, keltischen, französischen M.schatz. Die Uebertragung geschieht teils auf literarischem Wege (Wirkung der Grimmschen Sammlung!), teils mündlich, am gemeinsamen Lagerfeuer oder Marktplatz, durch reisende Kaufleute, verschlagene Schiffe, fremde Frauen und Sklaven, Völkerwanderungen. Dabei unterliegen die M., bald mit, bald ohne Absicht, manchen Veränderungen, ähnlich dem „Zersingen" der Volkslieder: Einzelne Züge fallen weg, andere treten hinzu, aus verwandten Erzählungen oder frei erfunden. Des Helden Geschlecht wechselt. Personen, Gegenstände, Szenen werden vervielfacht; Tierabenteuer vermenschlicht oder dämonisiert, und umgekehrt. Für die Erzählung in dritter Person tritt Ichbericht ein. Fremde Stoffe werden dem Lande akklimatisiert, veraltete Gegenstände und Begriffe modernisiert usw. So entsteht das Heer der Varianten.

8. Wenn die arische und ethnologische Theorie die M. für uralt ansahen, so gilt das nur für ihre Grundlagen, nicht für die vorliegenden M. Diese gelten heute meist für verhältnismäßig jung. Nach kulturgeschichtlichen Merkmalen (Fehlen des Rittertums wie der Reformation) läßt z. B. Thimme die Grimmschen M. vom Ausgang des Mittelalters bis ins 17. Jhd. entstanden sein. Aber die M. lieben es sich zu modernisieren. Die M.forschung in den Literaturen des Altertums vermag das hohe Alter bestimmter Typen nachzuweisen. Das ägyptische Brüder-M., das mit unserem entfernt zusammenhängt, ist um 1300 v. Chr. bezeugt, der Schatz des Rhampsinit bei Herodot (5. Jhd.); beide bereits in Abwandlungen. Weitere Typen sind durch das AT belegt (s. u. II).

9. Die Frage, ob Ernst oder Scherz, ist für das M. nicht glatt zu beantworten. Bei den Primitiven wird es von Erwachsenen und für Erwachsene erzählt und im allgemeinen durchaus ernst genommen. Indes wird auch dort mitunter ein Unterschied gemacht zwischen solchen Erzählungen, die rein zur Unterhaltung dienen und als Erfindung gelten, und solchen, die zwar keine andere Herkunft haben, aber als Stammes- und Kultsagen geglaubt werden. Mit steigender Kultur schwindet der Glaube an die M., und sie, die einstmals Spiegelbilder geglaubter Umwelt waren, haben nur noch zu unterhalten und zu ergötzen. — Der religiöse Gehalt der primitiven M. entspricht den hier herrschenden niederen Religionsformen, wobei die religiös wertvollen kultischen Bindungen, aus denen die religiöse Sage fließt, gerade fehlen. Indes findet man heute auch hier den Ausdruck religiöser Empfindungen und den Niederschlag ekstatischer Erlebnisse (s. J. W. Hauer: Die Religionen I, 1923). — Ebenso sind sie zunächst wenn nicht unmoralisch, so doch amoralisch, was noch in den Grimmschen M. mit ihrer „ganzen vollen Gewissenlosigkeit" (W. Raabe) sich bemerkbar macht. Die ersten Kulturgüter werden geraubt oder gestohlen. Der Held verdankt den Erfolg dem Zufall und Glück, wenn nicht gar Lug und Trug (Gestiefelter Kater). Die Sitten sind nicht bloß bei Hexen und Menschenfressern, sondern auch am Königshof überaus roh. Doch kommt ein moralisches Element schon bei den Primitiven hinein, wenn z. B. die Beobachtung eines Tabugebotes eingeschärft wird und die schlimmen Folgen seiner Uebertretung drastisch gemalt werden. Verstöße solcher Art führen oft das Ende des paradiesischen Urstandes und die große Flut herbei. Eine Verfeinerung bedeutet es auch, wenn im Glücks-M. an Stelle des blinden Zufalls eine sittliche Weltordnung tritt, die den Guten siegen, den Bösen unterliegen läßt. Dem Jüngsten sichert die durch eine gute Tat gewonnene Hilfe des Zauberers oder der Tiere den Erfolg. Der Held und seine Brüder, die Heldin und ihre Schwestern entwickeln entgegengesetzte Charaktere. Mitleid und Dankbarkeit sind die am höchsten geschätzten Eigenschaften. Die Abkehr von der primitiven Stufe zeigt sich auch darin, daß die Tierehe steigendem Abscheu begegnet, die Tierverwandlung auf böswilligen Zauber oder Strafe beschränkt wird. Einwirkung höherer Religion führt dahin, daß Zauberhandlungen dem Willen einer Gottheit untergestellt werden und auf Gebet hin erfolgen. Oft dringt sogar die Gottheit selber oder in ihren Vertretern (Jesus, Maria usw.) ins M. ein, womit es sich der Legende (¶ Sage) nähert, während umgekehrt der Teufel die Rolle der Riesen und Dämonen übernimmt. So umgibt nun die Grimmschen M. eine schlicht religiöse Atmosphäre, die sie dem Herzen des Volkes als christlich nahe stellt und über all ihre Mängel hinweg blicken läßt.

10. Die M. der Primitiven fallen oft durch ihren Mangel an Geschlossenheit und Folgerichtig-

keit auf; die verschiedenartigsten Motive sind lose und willkürlich aneinander gereiht. Doch fehlt es auch nicht an entgegengesetzten Beispielen, so daß jene Mängel mindestens zum Teil auch schlechter Ueberlieferung zur Last fallen könnten. Die M. der Kulturvölker sind innerhalb ihrer Voraussetzungen meist geschlossen und folgerichtig. Mängel in dieser Hinsicht sind weniger aus der Eigenart des Traumlebens und der Narkose zu erklären — denn auch die daher stammenden Motive sind längst stilisiert — als aus Verstümmelung, Kontamination usw. Die Stilgesetze sind dieselben wie sonst in volkstümlicher Kunst: Konzentration um eine Hauptperson, mögen es oft auch ihrer zwei mit derselben („Zwillingsgesetz") oder entgegengesetzter Rolle sein; Einsträngigkeit; langsames Ansteigen, rasches Abfallen der Handlung; Neigung zur Zerdehnung durch Wiederholung eindrucksvoller Szenen, wobei das Gewicht auf die letzte fällt („Achtergewicht"); Einlage von Versen mit direkter Rede; Hervorhebung von Eingang und Schluß durch feste Formeln; Herrschaft bestimmter Zahlen, denen meist nur stilistische Bedeutung zukommt: bei uns der 2, 3, 7, 9, 12, in Amerika und der Südsee auch der 4; Rundzahlen mit Abzug (11, 39, 99), öfter mit Ueberschuß („Hauptmann Dreizehn" im griechischen M., der Ruf nach dem Dreizehnten in Gösta Berling); Anlage nach der Formel „alle außer einem": der eine Gerettete in der Flut, die eine verbotene Kammer, die eine verwundbare Stelle am Körper, die eine Waffe, die den Helden fällen kann usw. Aufgabe künftiger Forschung ist es, durch Sammlung und Sichtung solcher Erscheinungen das den einzelnen Völkern Eigentümliche festzustellen.

Zur Einführung vgl. Friedr. v. d. Leyen: Das M., (1911) 1925[2]; — Karl Spieß: Das deutsche Volks-M., 1917; — Ad. Thimme: Das M. (Handbücher zur Volkskunde II), 1909 (mit reicher Literatur). — Sonst vgl. Antti Aarne: Verzeichnis der M.typen (FFC 3), 1910; — Ders.: Leitfaden der M.forschung (FFC 13), 1913; — Ders.: Uebersicht der M.literatur (FFC 14), 1914; — Joh. Bolte: Namen und Merkmale der M. (FFC 35), 1920; — Wolf Aly: Volks-M., Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen, 1921; — Joh. Bolte und Georg Polívka: Anmerkungen zu den Kinder- und Haus-M. der Brüder Grimm I—III, 1913 ff; — Osk. Dähnhardt: Natursagen I—IV, 1907—10; — Paul Ehrenreich: Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, 1910; — Alfr. Focke: Die indischen M. und ihre Bedeutung für die vergleichende M.forschung, 1911; — Georg Jacob: M. und Traum, 1923; — A. Lehmann: Dreiheit und dreifache Wiederholung im deutschen Volks-M., 1914; — Aug. v. Löwis of Menar: Der Held im deutschen und russischen M., 1912; — J. A. Macculloch: The Childhood of Fiction, (1905) 1909[2]; — R. M. Meyer: Altgermanische Religionsgeschichte, 1910, S. 12 ff; — Hans Naumann: Primitive Gemeinschaftskultur, 1921; — Axel Olrik: Epische Gesetze der Volksdichtung (Zeitschrift für das deutsche Altertum 51, 1910, S. 1 ff.; — Wilh. Wundt: Völkerpsychologie IV, 1910[2]; V, 1915[3]. **Baumgartner.**

Märchen: II. In der Bibel.

1. Gibt es M. in der Bibel?; — 2. Geschichte der Forschung; — 3. M.motive im AT; — 4. M.stoffe in den Sagen des AT.s; — 5. M.stoffe in lehrhafter und erbaulicher Verwendung im AT; — 6. M.stoffe im NT.

1. Nirgends enthält die Bibel M. in reiner Gestalt. Aber eine andere Frage ist, ob nicht Israel M. besaß, die doch ihre Spuren in der Bibel hinterlassen haben. Und das ist von vornherein wahrscheinlich. M. gehören zum Gemeinbesitz der Menschheit und hängen eng mit der Dichtung zusammen, in der Israel Großes geleistet hat. M. besaßen auch seine Nachbarn: Aegypten hat uns die ältesten M. erhalten; M.motive sind in den babylonischen Mythen nachgewiesen; die im spätern Orient beliebte Erzählung vom weisen Achikar fand sich als Unterhaltungsbuch in der jüdischen Militärkolonie zu Elephantine (¶ Elephantine-Urkunden); M. hatten die Araber und hat auch das heutige Palästina und das spätere Judentum. Und die Erzählungen von ¶ Jakob und Esau, von ¶ Joseph, Jona (¶ Jonabuch) u. a. fanden mehrfach Aufnahme in moderne M.sammlungen.

2. Spät erst hat man begonnen, in der Bibel nach M. zu suchen. Den zünftigen M.forschern fehlte tiefere Bibelkenntnis und den at.lichen Forschern bis vor kurzem die Fühlung mit der M.forschung. Man suchte nach Mythen, wo man heute meist M. findet. Als erste zogen Ed. ¶ Stucken, H. ¶ Winckler und A. ¶ Jeremias M. als Parallelen zu Erzählungen des AT.s heran, freilich im Dienst der Astraltheorie des ¶ Panbabylonismus und auf Grund veralteter mythologischer Anschauungen; Jeremias bietet auch das erste Motivregister zum AT. Systematischer ging die ¶ Religionsgeschichtliche Schule vor, vor allem H. ¶ Gunkel und H. ¶ Greßmann. Ersterer wagte auch schon eine erste Zusammenfassung des Stoffes, wobei er den Rahmen allerdings ziemlich weit zieht. Neuerdings haben auch J. G. ¶ Frazer und ¶ Saintyves die Bibel in den Bereich ihrer volkskundlichen Studien gezogen.

3. Die Motive der primitiven Weltanschauung, die den M. zugrunde liegen (vgl. Märchen: I, 5), sind im AT zahlreich vorhanden. Im folgenden werden nur solche Beispiele genannt, die aus dem M. bekannt sind. — Ins Natur-M. gehört die naive Schöpfungsgeschichte von Gen 2 mit dem ersten verunglückten Versuch, dem Menschen Gesellschaft zu geben; ferner daß Josua die Sonne stillstehen Jos 10_{12} ff, Jesaia den Schatten an der Sonnenuhr rückwärts gehen läßt II Kön 20_{8} ff. — Seelenglauben (¶ Seele) u. ä.: ¶ Simson hat seine Kraft in den Haaren Richt 16, wie sie anderwärts in einem bestimmten einzelnen ¶ Haar, im Gürtel oder Schwerte ruht. Die Vorstellung von der auswärts verborgenen Seele liegt der Wendung vom „Lebensbündel" I Sam 25_{29} JSir 6_{16} zugrunde. In den Gedankenkreis vom „lebenden Leichnam" gehört Ezechiels Gesicht von den auferstehenden Totengebeinen 37_{1} ff (vgl. die verbreitete Schlachtfeldsage und Zedlitz' „Nächtliche Heerschau"). — Die Rolle der Träume (¶ Traum) in der Bibel ist bekannt. Besonders bedeutsam sind Doppelträume Gen 37_{5} ff. $_{9}$ ff 41_{1} ff. $_{5}$ ff. Eines der Motive der ¶ Joseph-Geschichte ist der Traum, der trotz aller Hindernisse schließlich in Erfüllung geht. Wie Rumpelstilzchen seinen Namen verheimlicht, weil Kenntnis desselben Macht über den Träger gibt (¶ Namenglaube), so verweigert der Engel die Nennung seines Namens Gen 32_{30} Richt 13_{17} f; das ist wohl auch der ursprüngliche Sinn des berühmten „Ich bin, der ich bin" Ex 3_{13} ff, aus dem Moses Klugheit doch den Gottesnamen heraushört. — ¶ Geister und Dämonen: die Geschichte vom gierigen Dämon, der einen Menschen überfällt, um in den Besitz seiner Frau zu kommen, durch deren Geistesgegenwart aber abgewehrt wird, ist Ex 4_{24} ff auf Jahve und ¶ Moses übertragen; in der Legende von Tobias begegnet das Motiv vom Dämon, der eine Frau liebt und jeweils ihren Mann in der Brautnacht tötet (¶ Tobit); in Gen 38 fürchtet dies Juda von der ¶ Tamar, die zwei Männer verloren hat; die „Frau Bosheit", die ¶ Sacharja von zwei riesigen geflügelten Weibern in einem Scheffelmaß nach Babylon gebracht sieht 5_{5} ff, erinnert an den aus dem Orient stammenden „Geist

im Glas". — Zauber: das im indianischen Schöpfungs-M. häufige ¶ Zauberwort erscheint in Gen 1 als göttliches Schöpfungswort; die Zauberhandlungen und Wundertaten, die die Gottesmänner des AT.s vollbringen, kehren ähnlich in den ägyptischen Zauber-M. wieder; echt m.haft ist das Schlagen mit Blindheit Gen 19 11 II Kön 6 18 ff. Der ¶ Schlaf, den Jahve bei der Schaffung des Weibes verhängt Gen 2 21, vgl. Luk 9 32 Mrk 14 32 ff, hat sein Gegenstück im Zauberschlaf des M.s. — „Wunschdinge" sind Mehlfaß und Oelkrug, die nicht leer werden I Kön 17 14 ff II Kön 4 3 ff, die 20 Gerstenbrote, mit denen Elisa 100 Menschen satt macht, vgl. Mrk 6 32 ff 8 1 ff. Ein M.land ist das ¶ Paradies mit seinen herrlichen Bäumen und Früchten und dem Tierfrieden; wie die ersten Menschen es verscherzten, erzählt ähnlich das primitive M. Das Motiv der freigestellten Wünsche wird im AT mehrfach abgewandelt: ¶ Abrahams Gastfreundschaft belohnen die drei Himmlischen damit, daß sie ihm seinen geheimen Herzenswunsch nach einem Sohn erfüllen Gen 18, vgl. II Kön 4; ¶ Elia gibt ¶ Elisa zum Dank für seine Treue beim letzten Gang einen Wunsch frei II Kön 2 9; ¶ Salomo bittet statt um irdische Güter um Weisheit und erhält das andere dazu I Kön 3 5 ff. — Aus dem M. stammen die redenden Tiere, die Schlange Gen 3 und ¶ Bileams Eselin Num 22, die früheren Theologengeschlechtern soviel zu schaffen gemacht haben. Was im M. die Regel ist, hat sich im AT nur in diesen besonderen Fällen erhalten: die Schlange ist klüger als alle Tiere, und der Eselin öffnet Gott selber den Mund. Fein treten das geistersichtige Tier und der dumme Mensch sich gegenüber. Ein anderer Nachklang der früheren Überlegenheit gewisser Tiere sind die „weisenden Tiere" I Sam 6 7 ff, vgl. Gen 36 24 Ex 3 1 Hhlied 1 8 Mrk 11 2 ff. „Hilfreiche Tiere" sind Elias Raben I Kön 17 14 ff, während Jonas Fisch Jon 1, der Löwe von I Kön 13 und die Löwen von Dan 6 schon der Legende angehören. Manche Erzählungen stehen an der Grenze der mythischen Stufe; die Sage von der ¶ Sintflut stammt nicht vom primitiven Flutm., sondern aus dem babylonischen Mythus. Wichtig ist die innere Umwandlung, daß Jahve die Träume schickt, die Zauberhandlung selber ausführt oder auf sein Gebet hin den Gottesmann ausführen läßt usw.

4. Stark ist das M.element in der ¶ Sage. Darauf achten hilft ihren Charakter bestimmen und ihren geschichtlichen Gehalt abgrenzen. Oft liefert das M. den novellistischen Kern zu den Aetiologien. Das Motiv vom Gott oder Gottesmann, der unerkannt über die Erde wandert und der Menschen Gesinnung prüft, begegnet Gen 18 als Ortssage von Hebron, Gen 19 1 ff in Zusammenhang mit der Zerstörung Sodoms, Richt 6 11 ff 13 als Kult- und Berufungssage. Die Flucht der schwangeren Mutter (vgl. Isis) ist verwendet in der Sage von ¶ Hagar am Quell Elroi Gen 16, der Stammessage der Ismaeliter; die Liebe zwischen Vater und Tochter, die wie in der nordischen Sage ursprünglich zur eigenen Ehre erzählt wird, in der Stammessage von Moab und Ammon Gen 19 30 ff. Das ägyptische M. von der Frau, die vom verstorbenen Mann ein Kind bekommt, liegt der Tamargeschichte Gen 38 (¶ Tamar), der Stammessage Judas, zugrunde; die Schwagerehe ist an die Stelle des Zaubers getreten. Das Motiv von der Liebe zwischen dem Sohn und des Vaters jungem Weib finden wir in der Stammessage Rubens Gen 35 22 49 4; das von der Frau, die entführt und von ihren zwei Brüdern zurückgeholt wird (Helena!), in Gen 34. Der Aufriß der Novelle von ¶ Joseph ist das Glücks-M. vom Sohn, der von seinen Brüdern verfolgt wird, in die Fremde kommt und schließlich als großer Herr die Seinen wiedersieht; weitere M.motive wie die weissagenden Träume und ¶ Potiphars Weib sind eingelegt. — Die kulturgeschichtlich wichtigen Standes-M., lassen die Vertreter bestimmter Stände, in zweiter Linie auch verschiedener Völker auftreten. Die Geschichten von ¶ Jakob und Esau (: 1) Gen 25 29 ff 27 stellen den plumpen Jäger dem schlauen Hirten gegenüber, die von Jakob und Laban 29 15 ff 30 28 ff (¶ Jakob und Esau : 2) den alten und jungen Hirten; Gen 4 1 ff erschlägt der Bauer ¶ Kain den Hirten Abel, dessen Opfer Jahve vorzieht, und wird dafür zum Nomadentum verflucht. Der Erzähler steht immer auf Seite des Hirten. Nachträglich ist Jakob zum Stammvater Israels, Esau zu dem der Edomiter, Laban zum Vertreter der Aramäer gemacht. — Endlich findet das M. dort Verwendung, wo die Sage das Leben ihrer Lieblinge ausschmückt. Gern erzählt man, daß das Kind den Eltern nach langer Kinderlosigkeit geschenkt wurde (¶ Isaak, Jakob-Esau, Joseph, Simson, ¶ Samuel, ¶ Johannes der Täufer), wohl eine Milderung der zum Teil noch im M. bewahrten magischen Empfängnis. Die von ¶ Mose erzählte Aussetzung ist in M. (Grimm Nr. 29), Sage (von Sargon von Akkad, Kyros, Kypselos, Agathokles, Kaiser Heinrich III, vgl. Mtth 2) und Mythus (von Horus, Zeus, Attis, Krischna, vgl. Offbg Joh 12) in verschiedenen Formen verbreitet; oft so, daß ein König das Kind, das nach einem Traum oder Orakelspruch sein Nachfolger werden soll, aussetzt, ohne doch das Schicksal biegen zu können. Weitere M.motive sind: ¶ Jephtas Gelübde Richt 11 30 ff, das zur Erklärung eines jährlichen Klagefestes dient; ¶ Simsons Haare (s. o. 3), deretwegen er später zum ¶ Nasiräer geworden ist; ¶ Saul, der verlorene Eselinnen sucht und ein Königtum findet I Sam 9; ¶ Davids Kampf mit dem Riesen ¶ Goliath, die ausgebotene und hinterher verweigerte Königstochter I Sam 17; der ¶ Uriasbrief II Sam 11 14 ff, vgl. „Das Glückskind mit dem Todesbrief" (Grimm Nr. 29 usw.), ¶ Salomos Urteil I Kön 3 16 ff, wahrscheinlich indischer Herkunft; ¶ Ahabs Verkleidung, das Schicksal, dem man nicht entgehen kann I Kön 22; die mehrmalige erfolglose Aussendung der Boten I Sam 19 18 ff II Kön 1 9 ff Luk 20 9 ff, nach Art des „Kettenm.s"; die Rolle des Jüngsten und Schwächsten: ¶ Joseph, ¶ Gideon Richt 6 15, Saul I Sam 9 21, David I Sam 16. 17 u. a.

5. Wie sonst im Orient, wo das M. Königen nicht nur zur Unterhaltung, sondern auch zur Belehrung diente, so war es auch in Israel oft praktischen Zwecken dienstbar gemacht. Die Pflanzenfabeln vom Dornstrauch Richt 9 II Kön 14 8 ff haben eine politische Spitze erhalten. M.motive bringen auch in die Weisheitsdichtung ein, so ¶ Lebensbaum und -quell Spr 3 18 10 11 u. ö. — M.stoffe finden ferner in der ¶ Legende, der geistlichen Sage, Verwendung; das Gewicht liegt dann nicht mehr auf den Abenteuern als solchen, sondern auf der erbaulichen Auswertung. So benützt die Jonaslegende das alte Verschlingungs-M., die Tobiaslegende das Motiv vom „dankbaren Toten", die ¶ Susanna die seltene Verbindung einer Genovevageschichte mit dem weisen richtenden Knaben. — Allerhand M.stoffe finden wir endlich bei den Propheten. Wurden doch auch die indischen M. dem Abendland zuerst in der lehrhaften Fassung bekannt, die ihnen buddhistische Mönche gegeben, und ziehen die christlichen Mönche des Mittel-

alters und noch Luther in seinen Tischreden und Predigten öfter M. an, um irgendeinen Gedanken drastisch zu veranschaulichen. Um die Schrecken des Jahvetages eindrücklich zu machen, spielt Amos auf das M. von einem Pechvogel an, der zwei Gefahren entrinnt, der dritten erliegt 5_{18-20}. In seiner großen Allegorie auf Jerusalems Geschichte $37_{1\,ff}$ verwendet Ezechiel das bekannte M. von dem Mädchen, das ausgesetzt und von einem König aufgefunden wird. Eine M.grundlage ist vielleicht auch für die Allegorie von den zwei unzüchtigen Schwestern $23_{1\,ff}$ anzunehmen.

Im ganzen standen die israelitischen M. den unsern offenbar recht nahe; mehrere Typen sind hier zuerst belegt. Vieles wird selbständig entstanden sein. Für anderes ist fremde Herkunft anzunehmen (Gen 16. $19_{1\,ff.\ 30\,ff}$ I Kön $3_{16\,ff}$ Tob); Israel hatte am großen internationalen M.schatz teil. Die Umbildung und Läuterung der M., eine allgemeinere Erscheinung (I, 9), ist hier besonders häufig und stark, wo die kraft- und hoheitsvolle israelitische Religion mit den altüberlieferten Stoffen ringt. So ist nun die Josephsgeschichte unter den Vorsehungsgedanken gestellt Gen 50_{20}, die Wahl des Jüngsten zum Helden soll dartun, wie Gottes Kraft in der Schwachheit mächtig ist usw.

6. Auch das NT enthält M.stoffe, wenn auch in geringerer Zahl. Wundergeschichten, wie die Speisungen Mrk $6_{32\,ff}$ $8_{1\,ff}$, Krankenheilungen, Totenerweckungen, Meerwandeln Mrk $6_{47\,f}$ u. a. haben im M. ihre Parallelen. In den M.kreis vom geprellten Teufel gehören die gerasenischen Säue Mrk $5_{1\,ff}$, zum Ring des Polykrates der Stater im Fischmaul Mtth 17_{27}, zum Aussetzungs-M. (s. o. 4) die Kindheitsgeschichte Mtth 2. Hier sind vorhandene Geschichten auf Jesus übertragen. Anderseits scheinen manche Gleichnisse M. nachgebildet zu sein. Zum Sohn, der sein ganzes Erbe verprasst Luk 15_{13}, zum Kaufmann, der all seinen Besitz für eine kostbare Perle hingibt Mtth $13_{45\,f}$, zum reichen Bauern Luk $12_{16\,ff}$ u. a. gibt es auffallende Gegenstücke im M., zum reichen Mann und armen Lazarus Luk $16_{19\,ff}$ speziell ein ägyptisches. Bei Taufe und Versuchung Jesu dagegen handelt es sich kaum um M.stoffe, und Apok 12 und $21_{10\,ff}$ 22 stammen trotz M.parallelen eher aus dem Mythus.

Zu 1 vgl. G. Roeder: Altägyptische Erzählungen und M., 1926; — Arth. Ungnad und Hugo Greßmann: Das Gilgameschepos, 1911; — Br. Meißner: Das M. vom weisen Achikar, 1917 (Alter Orient XVI 2); — Hans Schmidt und Paul Kahle: Volkserzählungen aus Palästina I, 1918; II, 1929; — Bin Gorion: Der Born Judas I—VI, 1916 ff.

Zu 2—5 vgl. Herm. Gunkel: Das M. im AT, 1917; — Derſ.: Jakob (PrJ CLXXVI, 1919, S. 339 ff); — Derſ.: Joseph (ZDMG LXXVI, 1922, S. 55 ff); — H. Greßmann: Die Anfänge Israels, (1913) 1922² (Schriften des AT I 2); — Derſ.: Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels, (1910) 1921² (Schriften des AT.s II 1); — Alfr. Jeremias: Das AT im Lichte des Alten Orients, 1916²; — James George Frazer: Folklore in the Old Testament I—III, 1919; — P. Saintyves: Essais de folklore biblique, 1922.

Zu 6 vgl. außer Gunkel und Saintyves Rud. Bultmann: Geschichte der synoptischen Tradition, 1921; — H. Greßmann: Das Weihnachtsevangelium, 1914; — Derſ.: Vom reichen Mann und armen Lazarus, 1918; — Derſ.: Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin (AR XX, 1920/21, S. 323 ff). **Baumgartner.**

Märchen: III. Im Religionsunterricht. In der Frage des Unterrichtsstoffs hatte ¶ Ziller mit seiner Theorie der kulturhistorischen Stufen den Gedanken verbunden, daß in den ersten zwei Schuljahren noch nicht Biblische Geschichten (¶ Bibel: IV), sondern M.-stoffe im Religionsunterricht verwendet werden sollten, nicht etwa als gelegentliches Illustrationsmaterial, sondern den Unterricht stofflich bestimmend. In weiten Kreisen der Schule stimmte man ihm zu. — Heute unterliegt die kulturphilosophische und kinderpsychologische Begründung dieser These ernster Kritik. Auch religiöse Erwägungen sprechen dagegen. Die Lehrplangestaltung der ¶ Grundschule gibt daher den Gedanken des Märchens als des grundlegenden religionsunterrichtlichen Unterweisungsstoffes auf und wendet sich den spezifisch religiösen Stoffen wieder zu unter gleichzeitiger Betonung des heimatkundlichen Prinzips (¶ Religionsunterricht.)

T. Ziller: Allgemeine Pädagogik, 1892³. — Derſ.: Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht, 1884³. **Faber.**

Märklin, Christian (1807—49), evg. Theologe, * in Maulbronn, 1830 Vikar in Brackenheim, 1833 Repetent am Stift in Tübingen, 1834 Diakonus in Calw, 1840 Professor am Gymnasium in Heilbronn.

Vf. u. a.: Ueber die Ehe, 1830; Volksbildung und Erziehung, 1836; Darstellung und Kritik des modernen Pietismus, 1839; Armenwesen und seine Behandlung, 1840; Spekulative Theologie und evg. Kirche, 1840. — Ueber M. vgl. David Friedrich Strauß: Ch. M., 1851. **Glaue.**

Märtyrer.

1. Religionsgeschichtlich; — 2. Christliche M.

1. Während bei der außerchristlichen ¶ Heiligenverehrung (: I) vielfach wesensähnliche Züge mit der christlichen sich aufweisen lassen, die sich genuin und autonom auf heidnischem Boden entfalten, läßt sich für die M.verehrung eine gleichwertige religionsgeschichtliche Parallele nicht aufstellen, weil hier die eigentliche Triebfeder, die seelische Einspannung auf das zukünftige Jenseits, keinen gleichwertigen Kräfteansporn vorfindet. So reich auch die heidnische Glaubenswelt von Enderwartungsvorstellungen durchsetzt sein mag, so entbehren sie doch durchgehends einer dynamischen Komponente, die im engeren Sinne auf ein rein religiöses Motiv zurückzuführen wäre. Es ist Heldentum vorhanden in nicht abzuleugnendem Zusammenhange mit der Verehrung der Volksgötter, aber kein Martyrium, welches dem Blutzeugentod christlicher M. oder Missionare in seiner spezifisch religiösen Zweckhaftigkeit gleichkäme. Von den feierlichen Familienkulten der Chinesen sind natürlich auch die gewaltsam im Kampfe gefallenen Angehörigen nicht ausgenommen, ja erst recht in sie mit einbezogen. In einer so ausgeprägten Willensreligion, wie es der Islam ist, in welchem zudem die eschatologische Note an Reizbarkeit der christlichen wenig nachsteht, ist man noch am ehesten berechtigt, wie es tatsächlich geschieht, von M.n zu reden. Als solche werden angesehen Husain, der Sohn Ali's (¶ Islam: I, Sp. 419), der 680 bei Kerbela für den Schiitismus fiel, oder Murchtar, der 687 gegen die Umajjaden umkam. Endlich der Urenkel Alis, dessen aus Glaubenstreue erlittener Tod ein langes Verzeichnis alidischer M. eröffnete. So knüpft sich in der Geschichte des Islams an die alidischen Prätendenten ein regelrechter M.kult, wobei sogar das Moment der „Vorsicht" (taqîjah) berücksichtigt ist, ähnlich wie bei den christlichen „Lapsi"; im Falle, daß das Bekenntnis das Leben gekostet hätte, zieht die Vermeidung des Zeugentodes nicht den Verlust der Glaubenszugehörigkeit nach sich. Die Schiiten führten ihre Spezialfeste als Trauertage durch mit dem Vortrag der M.sagen, den die Zuhörer mit heftigen Klageäußerungen begleiteten. Am 10. Muharram, dem Gedächtnistag der Märtyrer von Kerbela, fanden sogar Passionsspiele zu ihren Ehren statt. Gleich den Heiligen wurden auch die M. als

besondere Günstlinge Allahs aufgefaßt und bei ihrem Tode des sofortigen Eintritts in das Paradies für teilhaftig erachtet ohne Erleidung eines Todeszustandes im Grabe. — Die altgriechische Religion kennt einen M. in ¶ Orpheus, dem Begründer ihrer Mystik, der um seiner Lehre willen von den thrakischen Mänaden zerrissen wird; der Blutzeuge ist zugleich der Stifter einer Sekte, die ihrerseits sich als die erste historische Buchreligion entwickelt hat. Da sich der Schauplatz der Orphik geographisch im Mittelmeergebiet entfaltete, mag sie den Hang zum späteren Christusmartyrium psychisch einigermaßen vorgebildet haben. — Bei den Germanen wird nordischen Fürsten wie Olaf Tryggvason und dem hl. Olaf nachgesagt, ihr Uebertritt zum Christentum habe aus Unwillen und Widerstand an einzelnen Orten M. für die verlassenen Volksgötter zur Folge gehabt. Das ist aber sicher spätere Anpassung ohne historische Unterlage. Vielmehr wird im „Hochlandskampf" erzählt, der Heide gebliebene Bardi habe bei König Olaf nach dessen Uebertritt zum Christentum freundschaftliche Beziehungen angeknüpft, sei dann aber „mit gutem Nachruhm", unter wackerer Führung seines Schwertes, den Mannentod gestorben (Thule VIII, S. 342 ff). In der „Geschichte vom weisen Njal" trägt der Rachezug gegen tempelschänderische Zerstörung einer weiblichen Ahngottheit keinerlei martyrologische Züge zur Schau (Thule IV, S. 188 f). Dazu fehlte es dem germanischen Heidentum an jeglicher Voraussetzung. Wo Widerstand gegen die erzwungene Bekehrung der Germanen historisch denkbar wäre, erscheint er stets nur durch stammespolitische Ursachen der Heldenehre wahrscheinlich, nie aber aus dem spezifisch religiösen Motiv, daß am bedrohten heidnischen Glauben gegen das Christentum gewaltsam und mit heroischem Einsatz festzuhalten sei.

Die Idee des Martyriums, wie sie der Religionsgeschichte vom Christentum her geläufig ist, entstand im Judentum. Jes 43 $_9$ spricht von der wahrhaftigen Zeugnispflicht des erwählten Gottesknechts. Die eschatologische Strömung rückte das Martyrium in die Nähe der messianischen Hoffnung (Dan 12 $_3$ Weish 3 $_{1-7}$). Die greifbaren Beispiele des Makkabäeraufstandes schufen eine geschichtliche Unterlage für die weitere Ausspinnung einer jüdischen M.-theorie, die sich in den späten Psalmen und einigen Apokryphen und Pseudepigraphen findet (Ps 119 $_{41}$ II und IV Makk IV Esra 8 $_{27}$ Himmelfahrt Jes 5 $_1$). Vom Standpunkt der Thora aus stellte sich das Problem so, ob die Beobachtung des Gesetzes bis zur Preisgabe des Lebens zu treiben sei, da ja ein Volk, das unter Heiden lebe, sich auch die Selbstbehauptung seiner Bevölkerungszahl zur Pflicht zu machen habe. So ist die Pflege der M.idee mehr eine Angelegenheit des sektiererischen Enthusiasmus gewesen und von da auch ins Urchristentum eingedrungen (Mtth 23 $_{35}$ Test. Abraham 13 Hebr 11 $_4$ 12 $_{24}$). — Jüdische Martyrologien sind erst im Mittelalter offenbar nach christlichem Muster angefertigt worden aus Anlaß der jüdischen Opfer während der Kreuzzüge. Die ältesten Verzeichnisse sind die von Worms 1096—1349, Nürnberg, Heilbronn und sonst. Die Verlesung beim Gottesdienst findet an den Sabbaten und am Laubhüttenfest vor der Thora statt, und zwar nur in den alten Gemeinden, die hierfür über ein eigenes Herkommen verfügen.

Zur Problemstellung vgl. Franz Dornseiff: AR XXII, 1923/24, S. 133—153; — Chant[4], Register. — Zu den jüdischen M.n vgl. JewEnc VIII, S. 353 ff; — Schürer I, S. 70. 696 f; — E. Lohmeyer in den Akten der Loisy-Kongresses 1928, Bd. II, S. 121 ff. **Bernoulli.**

2. Die christlichen M. sind Blutzeugen: Christen, die ihren Glauben vor dem heidnischen Richter bekannten und trotz schwerer Strafen ihrem Bekenntnis treu blieben. Das Martyrium setzt also eine Christenverfolgung voraus; die große Mehrzahl der M. fällt in die ersten drei Jhd.e der christlichen Kirche (¶ Imperium Romanum). — Kattenbuschs Frage: „Was bezeugt der M.?" (s. Lit.) hat verschiedene Antworten erfahren. Achelis hat (1912) den M. als Zeugen der Leiden Christi aufgefaßt, Holl (1914) als Zeugen der Auferstehung Christi. An Holls Aufsatz hat sich eine ganze Literatur angeschlossen, die er selbst noch größtenteils a. a. O. bespricht. Das Wichtigste aus der Debatte ist der Hinweis Delehayes auf den Unterschied von M. und Konfessor. Zum Begriff des M.s gehört die blutige Strafe, aber nicht der Tod. Wer keine Strafe oder nur eine unblutige erhielt, war ein Konfessor (Belege bei Achelis II, S. 443 ff). — Die Verehrung der M. (¶ Heiligenverehrung: II, 1) entwickelte sich aus der altchristlichen Anschauung vom Martyrium. Danach ist der M. 1. ein Nachahmer Christi: er wiederholt das Leiden Christi an seinem Leibe; 2. besitzt er den Geist Christi, und damit eine ungemessene Autorität. 3. Seine eigenen Sünden sind mit seinem Blut abgewaschen, und er vermag anderen ihre Sünden zu vergeben. Das Martyrium galt deswegen als Ersatz der Taufe, hieß „Bluttaufe". 4. Der M. gelangt sofort nach seinem Tod ins Paradies (das ist das sogenannte M.privileg, das sich schon im Judentum nachweisen läßt; vgl. Schürer[4] II, S. 642); 5. beim Weltgericht fungiert er als Beisitzer Christi und Fürsprecher seiner Verehrer. — Solange der M. im Kerker lag, war er der Gegenstand schwärmerischer Verehrung, vor allem seitens der Gefallenen, die ihn um Vergebung ihrer Sünde baten und sie nur allzuoft erhielten (¶ Bußwesen: II, 1 d); nach dem Tode wurde er der himmlische Advokat seiner Landsleute. — Diese Situation veranlaßte in Zeiten der Verfolgung manche Christen, sich selbst zu stellen oder durch provozierendes Benehmen die Augen der Behörde auf sich zu ziehen. Die Kirche hat das Drängen zum Martyrium in der Regel gemißbilligt (Belege bei Achelis II, S. 436 f). — Ueber die Anzahl der M. (vgl. ¶ Märtyrer-Akten) hat sich schon früh eine falsche Tradition gebildet durch die Heiligenverehrung, die eine Unzahl von ¶ Reliquien brauchte (¶ Heiligenverehrung: II, 2) und demgemäß hervorbrachte. Der Niederschlag dieser Legende ist das Martyrologium Hieronymianum (¶ Martyrologien). Seit ¶ Dodwells berühmter Abhandlung De paucitate martyrum sind die geschichtlichen Zahlen allmählich ermittelt worden.

Eine Zusammenstellung der historischen Martyrien bei Achelis: Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II, 1912, S. 445 ff. — Zur Deutung des Martyriums vgl. Fr. Kattenbusch: ZNT IV, 1903, S. 111 ff; — Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, 1928, S. 103 ff; ferner die einschlägigen Schriften ¶ Delehayes (s. RGG[2] I, Sp. 1821, außerdem AnBoll 39, 1921, S. 20 ff; vgl. dazu F. Kattenbusch: ThLZ 1923, S. 61 f) und H. Achelis a. a. O., 1912, S. 388 ff. 438 ff; — Ad. Schlatter: Der M. in den Anfängen der Kirche, 1915; — Aelteres in RE[3] XII, S. 48 ff; XXIV, S. 56; — RGG[1] IV, Sp. 22 ff. **Achelis.**

Märtyrer-Akten (acta martyrum oder sanctorum) nennt man kurze Erzählungen von dem Prozeß und dem Tode einzelner ¶ Märtyrer oder Märtyrergruppen. Ihre Zahl ist unermeßlich groß und in allen Sprachen der kath. Kirche verbreitet. Noch immer werden neue M.-A. gefunden und herausgegeben. — Die M.-A. gehören zur Erbauungsliteratur. Sie

sind geschrieben, um an den Festtagen der Märtyrer (¶ Heiligenverehrung: II, 1) verlesen zu werden, oder um den Prediger über die Heiligen zu unterrichten, sind also Produkte der Heiligenverehrung, nicht der Geschichtsschreibung (¶ Hagiographie). Wendet man die Maßstäbe der Kritik auf sie an, so sind sie fast alle „unecht", d. h. nicht gleichzeitig mit dem Martyrium. Das schließt nicht aus, daß manches Richtige in ihnen enthalten ist, was aber von Fall zu Fall nachzuweisen ist. Die Literaturgattung der M.-A. hat sowohl eine jüdische wie eine hellenistische Wurzel. II Makk 7 und die Leidensgeschichte Jesu haben weithin als Vorlagen gedient; aber auch Heiden schrieben M. Der Form nach unterscheidet man „Verhörsprotokolle" und „Briefererzählungen", Acta und Passiones martyrum, ein Unterschied, der in den Texten aber nicht streng durchgeführt ist; den Akten liegen die gerichtlichen Prozeßakten zugrunde. Die echten M.-A. sind die Perlen der altchristlichen Literatur; aber es sind nicht viel mehr als ein Dutzend (¶ Abibos, ¶ Agape usw., ¶ Apollonius, ¶ Cassianus, 1, ¶ Coronati IV, ¶ Felicitas, ¶ Genesius, ¶ Gurias und Samonas, ¶ Karpus usw., ¶ Maximilian, ¶ Marcellus, ¶ Nereus und Achilleus, ¶ Perpetua und Felicitas, ¶ Pionius, ¶ Polykarp, ¶ Pothinus, ¶ Scilitanische M., ¶ Valentinus, ¶ Vierzig M.

Außer der in ¶ Hagiographie genannten Literatur vgl. O. v. Gebhardt: Acta martyrum selecta, 1902; — Rud. Knopf: Ausgewählte M.-A., 1929² hrsg. von Gust. Krüger (mit ausführlicher Literatur); — RE³ I, S. 141 ff; — Ueber „heidnische" M.-A. vgl. Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, S. 539 ff; — Karl Holl: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, 1928, S. 68 ff. **Achelis.**

Maeterlinck, Maurice, belgischer Philosoph und Dichter, * 1862 in Gent, war zuerst Rechtsanwalt, lebt seit 1896 seiner Gedankenkunst. Eine überaus zarte und sinnige Natur- und Seelenbeobachtung führt ihn zuerst in ästhetischen Symbolismus: L'Intruse 1890, Pelléas et Melisande (1892, von Debussy als Operntext verwendet). Aus dieser empfindsamen Lebensanschauung schreitet er zu stoischer Philosophie fort: „Le trésor des humbles" 1896, „La Sagesse et la Destinée", 1898, bei denen man an ¶ Boëtius erinnert wird. Die um die Wende des Jahrhunderts einsetzende kath. Mystik beeinflußt ihn; aber M. wird der Führer zu einer allgemeinen religiösen Mystik, wie er sie im „Temple enseveli" (1902) philosophisch und in „L'Oiseau bleu" (1909) als Märchenstück vorträgt. Diese Mystik gewinnt in Uebersetzungen von ¶ Novalis' „Die Schüler von Saïs" 1909 und von ¶ Ruysbroeks „Geistliche Hochzeit" 1911 an die deutsche Mystik älterer und neuerer Zeit und in dem Dreiakter „Marie-Madeleine" 1913 an christlichen Gegenstand Anschluß. Die Naturmystik aber ist dem Dichter lieber: „La vie des abeilles" 1912. Dabei tritt eine Aehnlichkeit zur indischen Mystik in den letzten philosophischen Naturdurchdringungen „L'Intelligence des fleurs" 1921, „La vie des térmites" 1927 deutlich hervor. M. ist als Vertreter der weltweiten und zeitlosen mystischen Beseeltheit charakteristisch. In Deutschland hat er in dem Schriftsteller W. ¶ Bonsels einen viel gröber organisierten Nachfolger. — ¶ Französische Literaturgeschichte, 6 c.

Werke übersetzt von F. v. Oppeln-Bronikowski. — Ueber M. vgl. M. Esch: L'oeuvre de M. M., 1912; — H. Rose: M.'s Symbolism, 1921; — M. Kuntze: Das künstlerische Gestalten von M. M. Diss. Marburg 1916; — H. Meyer-Benfey: Das M.-Buch, 1923. **Bornhausen.**

Maffei, 1. Giampietro (1536—1603), kath. Historiker, * in Bergamo, 1565 in Rom Jesuit, wurde Lehrer am Collegium Romanum, 1572—81 in Lissabon, dann wieder in Rom, † in Tivoli.

Vf. u. a. eine Biographie des Ignatius von Loyola, 1585; Annali di Gregorio XIII; Opera omnia, 2 Bde., 1747 (mit Biographie). — Vgl. Sommervogel V, S. 293 ff; — Ed. Fueter: Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 284.

2. Francesco Scipione (1675—1755), kath. Polyhistor, * und † in Verona, nahm unter seinem Bruder, dem bayerischen Feldmarschall Alessandro M., als Offizier am spanischen Erbfolgekrieg teil, lebte dann als Schriftsteller in der Heimat oder auf wissenschaftlichen Reisen. Durch zahlreiche Werke (auch Dichtungen) von Einfluß auf die allgemeine italienische Kultur seiner Zeit, trat M. auch als Patristiker, Epigraphiker, antijansenistischer Polemiker und Dogmenhistoriker hervor.

Opera, 21 Bde., 1790. — Von Einzelwerken seien hervorgehoben: Merope, 1714 (klassische Tragödie; deutsch in der Reklambibliothek); Animadversiones in historiam theol. dogmatum in divina gratia, 1718; Hilarii opera, 1730 (Abdruck in MSL IX und X); Verona illustrata, 4 Bde., 1731 ff; Galliae antiquitates, 1733; De haeresi semipelagiana, 1743; Museum Veronese, 1749 (ein Inschriftenwerk; ¶ Epigraphik); L'arte magica distrutta, 1750 (gegen Hexenglauben); Giansenismo nuovo dimostrata nelle conseguence, 1752; sein Giornale de' Letterati d'Italia, 40 Bde. bis 1740, wurde durch die Osservazioni letterarie, 6 Bde., fortgesetzt. — Ueber M. vgl. KHL II, Sp. 765 f; — HN IV², S. 1491 ff; — Studi Maffeiani, Turin 1909. **Zscharnack.**

Magdeburg, Erzbistum. Das 937 gestiftete Moritzkloster in M. wurde nach Ueberwindung des Widerstandes von ¶ Mainz, dessen Kirchenprovinz, und von ¶ Halberstadt, dessen Diözese geschmälert wurde, 968 durch ¶ Otto I in eine Bischofskirche umgewandelt, die zur Metropole des Ostens bestimmt wurde. Außer den bisher mainzischen Suffraganen ¶ Brandenburg und ¶ Havelberg wurden ihr ¶ Meißen, ¶ Merseburg und ¶ Zeitz unterstellt, — ob auch ¶ Posen, ist strittig; jedenfalls kann die Verbindung der polnischen Kirche mit M. nur vorübergehend gewesen sein. Die Wechselfälle in der mittelalterlichen deutschen Ostpolitik haben die ottonische Gründung an voller Entfaltung gehindert; erst mit dem deutschen Vordringen im 12. Jhd. erreicht sie dauernde Festigung. Zwar ¶ Norberts Versuch, sich die polnische Kirche zu unterwerfen, war vergebens; die Reorganisation der brandenburgischen Bistümer aber gelang. ¶ Wichmann (1152—92) führte das Erzstift auf die Höhe der Macht. Unter seinen Nachfolgern (Halle Residenz) ragen der Wettiner Ernst (1476—1513) und ¶ Albrecht (1.) von Mainz hervor. Unter letzterem drang die Reformation in Stadt und Stift M. ein. Erzbischof Siegismund trat selbst 1561 zur neuen Lehre über. Im Westfäl. Frieden (1648; ¶ Deutschland: I, 6) wurde das Erzstift säkularisiert und Brandenburg zugesprochen, das nach des letzten Administrators August von Sachsen Tode 1680 davon Besitz ergriff. Das seit 1567 evg. Domkapitel verfiel 1810 der Aufhebung.

RE³ XII, S. 54 f; XXIV, S. 56; — KL² VIII, Sp. 451 ff; — W. Schultze: Die Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, 1893, S. 93 ff; — G. A. v. Mülverstedt: Regesta archiepiscopatus Magdeburgensis (bis 1305), 4 Bde., 1876—99; — Fr. Israel: Urkundenbuch des Erzstifts M. I (bis 1192), im Druck; — Joh. Schäfers: Personal- und Amtsdaten der M.er Erzbischöfe 968—1503, Diss. Greifswald 1908; — Paul Kehr: Das Erzbistum M. und die erste Organisation der christlichen Kirche in Polen (ABA 1920, Nr. 1; dazu Alb. Brackmann: HZ 134, 1926, S. 242 ff); — Karl Uhlirz: Geschichte des Erzbistums M. unter den Kaisern aus sächsischem Hause, 1887; — Erich Weber: Das Domkapitel von M. bis

1567, Diss. Halle 1912; — Joh. Heckel: Die evg. Dom- und Kollegiatstifter Preußens, 1924. **Bauermann.**

Magdeburg, 1. Joachim (1525 bis nach 1587), evg. Kirchenliederdichter, * zu Gardelegen (Altmark), leidenschaftlicher Polemiker im Geiste der lutherischen Orthodoxie (Anhänger von M. ¶ Flacius), fast überall um seines Bekenntnisses willen seines Amtes entsetzt, als Rektor zu Schoeningen im Braunschweigischen, als Pfarrer zu Dannenberg bei Lüneburg, 1552 zu Salzwedel wegen des von ihm bekämpften ¶ Interims, 1558 zu Hamburg und in Magdeburg, später in Oßmannstedt, Ungarn, in Erfurt, 1553 zu Efferding in Niederösterreich, wo er dem römischerseits geübten Druck weichen mußte, 1584 in Essen, 1586 in Köln, 1587 wieder in Essen, wo sich seine Spur verliert. Sein Lied: „Wer Gott vertraut, hat wohlgebaut, im Himmel und auf Erden", 1571 zu Erfurt gedichtet, ist weitverbreitet.

E. E. Koch[3] I, S. 446 ff; VIII, S. 373; — Paul Koch: Altmärkische Kirchenliederdichter, 1924, S. 7 ff.

2. Johann (um 1530—65), evg. Kirchenliederdichter, Bruder von 1, * zu Gardelegen. Aus seinem „Psalter Davids, gesangsweise in deutsche Reimen verfaßt" fanden verschiedene Lieder in mehreren Gesangbüchern Aufnahme. Am verbreitetsten war wohl: „Wenn nun erlösen wird der Herr" (Ps 126).

E. E. Koch[3] I, S. 449; — Paul Koch: Altmärkische Kirchenliederdichter, 1924, S. 8. **Paul.**

Magenau, Rudolf Friedrich Heinrich (1767—1846), evg. Kirchenliederdichter, * zu Markgröningen bei Ludwigsburg (Freund von ¶ Hölderlin), 1794 Pfarrer zu Niederstotzingen und seit 1819 zu Hermaringen a. d. Brenz, Verfasser vieler religiöser Gesänge. Das Lied: „Nach der Heimat süßer Stille sehnt sich heiß mein müdes Herz" findet sich in einigen Gesangbüchern. **Paul.**

Magie, Religionsgeschichtlich.

1. Vorläufige Definition; — 2. Elementare Kraftübertragung; — 3. Kontagiöse M.; — 4. Imitative M.; — 5. Ausdehnung des Magischen; — 6. Abweichende Definitionen; — 7. M. und Religion; — 8. Zur Geschichte der M.; — 9. M. im AT.

1. M. ist ein in seiner eigentlichen Bedeutung und namentlich in seiner Abgrenzung zur Religion besonders lebhaft umstrittener Begriff, und doch käme dem Verständnis der religiösen Erscheinungswelt größere Klarheit der Terminologie ganz besonders zustatten. Alles, was sich auf dem Boden primitivster Religion, zumal an Minderwertigerem, findet, mit der Bezeichnung „magisch" abtun wollen, zeugt von einer Oberflächlichkeit der Betrachtungsweise, die von vornherein alle feineren Unterschiede religiöser Erscheinungsformen verwischt. Gewiß hält es schwer und wird es vielleicht nie restlos gelingen, die Grenzen des Magischen im einzelnen ganz scharf zu umreißen; denn was uns an solchen Erscheinungsformen begegnet, das ist vielfach ein Zusammengesetztes, das erst in seine einzelnen Teile zu zerlegen wäre, und vielleicht liegen sie so enge ineinander verwoben, daß die einzelnen Fäden, die, jeder für sich verfolgt, möglicherweise auf grundverschiedene Voraussetzungen zurückführen müßten, kaum auseinanderzulösen sind. Um von einem Beispiel auszugehen, wo eine solche Analyse weniger Schwierigkeiten bereitet, sei ein religiöser Brauch aus dem mittleren Angoniland (in Südafrika) an die Spitze gestellt: Da strömt bei ausbleibendem Regen das Volk zum sogenannten Regentempel. Das Gras wird weggeräumt, der Führer gießt Bier in einen Topf, der im Erdboden eingegraben ist, und opfert es mit einem Gebet dem verehrten Numen. Dann, nachdem die Teilnehmer ihrerseits vom übrigen Bier gekostet, nehmen sie Baumzweige, tauchen sie nach der Rückkehr ins Dorf in ein Gefäß mit Wasser, das ein altes Weib am Toreingang aufgestellt hat, und schwingen sie, ringsum die Tropfen sprengend. Hier ist die Doppelheit der Voraussetzung bei der Bemühung der Leute, Regen zu bekommen, nicht zu verkennen: sie wissen von einem Numen, das die Macht besitzt, Regen zu spenden; mit Gebet und Opfer will es darum angegangen sein, und wenn sie sich nicht damit begnügen, ihm Bier als Opfergabe darzubringen, sondern selber davon trinken, so verleihen sie durch diese Aeußerung engster Verbindung mit dem Numen ihrer Bitte noch besonderen Nachdruck. An alledem ist nichts Magisches; es ist lediglich Beispiel eines auf ein persönliches Ich-Du-Verhältnis zwischen Verehrer und verehrtem Wesen gegründeten religiösen Verkehrs. Ganz anders der damit verbundene Brauch, Baumzweige in Wasser zu tauchen und sie zu schwingen, um den Fall der Tropfen zu erzeugen. Hier handelt es sich um eine rein dingliche Handlung, bei der ein höheres Wesen, auf dessen Willen eingewirkt würde, gar nicht in Frage kommt. Voraussetzung ist bloß, daß gewisse Handlungsweisen gewisse Ergebnisse zur Folge haben oder richtiger gesagt: sie direkt zeitigen. Im Gegensatz zum Versuch, durch die Einwirkung auf den freien Willen eines übersinnlichen Wesens zum Ziele zu kommen, ist hier alles auf die Automatik der Wirkung einer bestimmten Art des Handelns eingestellt. Bedingt ist solche Wirkung durch die der Handlung immanente Kraft, und damit erweisen sich die betreffenden Handlungen einfach als in Praxis umgesetzte dynamistische Weltauffassung. Darin dürfte schon die Definition der M. im Kerne gegeben sein.

2. Ist M. vom Gesichtspunkt dynamistischer Auffassung aus zu verstehen, so empfiehlt es sich, zu ihrem näheren Verständnis von Fällen auszugehen, denen der Gedanke einfachster Kraftübertragung in elementarster Form zugrunde liegt. Da gilt, dynamistisch aufgefaßt, ein Stein als mit besonderer Kraft geladen. Der Melanesier nennt solche Kraft mana, der Madagasse hasina (¶ Macht: I). Nun tritt der madagassische Häuptling bei seiner Thronbesteigung auf einen mit hasina geladenen Stein und ruft: „Habe ich Macht?" worauf alles Volk ihm antwortet: „Die Macht ist dein": durch die Berührung mit dem Stein ist die Kraft, als deren Träger der Stein galt, in den Häuptling übergegangen: das ist ein typisch magischer Vorgang, nicht anders, als wenn der Melanesier neben die Wurzel des Baumes, von dem er reichlichen Ertrag zu bekommen wünscht, „Mana"steine vergräbt: ihre Kraft überträgt sich unmittelbar auf den Baum, wie sonst auf Frauen, die ihre Fruchtbarkeit von magischen Steinen erwarten (AR XIV, S. 308). Die Guros im Binnenland der Elfenbeinküste sammeln neolithische Steinäxte in der Meinung, diese seien durch den Donner vom Himmel gefallen, sie legen sie in Wasser und baden darin, um sich ihre Kraft anzueignen. Häufiger läßt man solche Kraftübertragung aus dem Pflanzenreich ausgehen. So legen Papuas Ringe aus festem Bast um die Beine, um ihren Sehnen die Festigkeit dieses Umkleidungsstoffes mitzuteilen, und der Schlag mit der grünen „Lebensrute" als einer Trägerin von Lebenskraft schafft Gesundheit und Fruchtbarkeit. Den Kelten war die Mistel der „Allheiler". Nicht minder läßt sich die im Animalischen steckende Kraft übertragen. So stellt, wer bei den Galla harte Sohlen bekommen will, die bloßen Füße auf eine Schildkrötenschale. Nach vedischem Ritual setzt sich, wer nach besonderer Kraft verlangt,

auf die Haut eines Tigers, wer (wie eine Braut) sich besondere Fruchtbarkeit wünscht, auf die eines Stiers. Ein Löwenzahn, als Amulett getragen, ist ein anderes Mittel die Kraft zu steigern. Die nächste (chronologisch betrachtet vielleicht älteste) Stufe ist Kraftübertragung von Mensch zu Mensch; denn sein Körper ist in allen seinen Teilen voll magischer Kräfte (vgl. AR XXV, S. 135) — darin hat der ¶ Kannibalismus zu einem Teil seinen Ursprung —, und es gibt Menschen von überlegener magischer Kraft — vor allem ist sie nach primitiver Auffassung im König aufgesammelt, der darum u. a. Regen zu spenden und Krankheiten zu heilen vermag. Aber nicht bloß durch grob materiellen Stoff wie Fleisch und Blut übertragen sich Kräfte und Eigenschaften, sondern auch durch die feinere Materie des Hauches (¶ Atem), und damit hängt wiederum zusammen die Schätzung des gesprochenen Wortes, zumal des Fluch- und Segenswortes (vgl. z. B. den arabischen schâ'ir, Chant[4] I, S. 651; ¶ Segen und Fluch). Das magische ¶ Wort schafft, was es sagt. Zum Beispiel weiß man aus dem babylonischen Schöpfungsepos, wie ein Wort Marduks genügt, ein Kleid zu vernichten und wiederherzustellen. Im Buddhismus kommt es zu einem eigenen Heilsweg durch magische Sprüche (Mantrayâna, Chant[4] II, S. 129; vgl. im japanischen Shingon-Buddhismus das „Wahre Wort" = das magische Wort, I, S. 364). Und der Wortglaube potenziert sich im ¶ Namenglauben, mit dem sich eine Fülle von M. verbindet. Vom gesprochenen Wort ist nur ein Schritt zum geschriebenen. Magische Sprüche, die dem ägyptischen Toten mit ins Grab gegeben zu werden pflegten (¶ Zaubersprüche), hatten selber die Macht, Hunger und Durst, Schlangen und Skorpionen, von denen sie sprachen, von ihm abzuwehren, und das geschriebene Gebet um Brot, Bier, Gänsebraten, Kleider und „alle guten Sachen, wovon die Götter leben", ersetzte ihm vollständig das Opfer in natura (Chant[4] I, S. 429. 470). Wollte man dem Geschriebenen noch stärkere Wirksamkeit verleihen, so schrieb man womöglich mit magischer Tinte, in der an sich bereits besondere Kraft steckt. Neben den Buchstaben (¶ Alphabet) stehen die ¶ Zahlen, und hier gibt es magische Lieblingszahlen wie die 3, 7, 9, 99 u. a. Aber auch in Tönen und Melodien sind verborgene Kräfte vorhanden, die sich durch Gesang und Spiel übertragen (¶ Musik: I), und eine besonders lehrreiche Illustration zum Glauben an einfache Kraftübertragung liefert wiederum der magische ¶ Kreis, sei es, daß sie mehr zentrifugal, sei es, daß sie mehr zentripetal vorgestellt werde.

Handelt es sich in allem Bisherigen um unmittelbar positive Kraftwirkung und Uebertragung, so ergeben sich aus denselben Voraussetzungen entsprechende negative Verhaltungsmaßregeln (¶ Tabu). Man soll gewisse Dinge nicht mit Namen nennen; spräche man ihren Namen aus, so hätte er die Kraft, den Namensträger heranzuziehen. Angesichts eines Toten schert man sich das Haar und entledigt sich der Kleider: Haar und Kleider wären in ganz besonderer Weise der von der Leiche ausgehenden Ansteckung ausgesetzt. Bei den Baganda darf eine unfruchtbare Frau nicht in den Garten gehen, sonst macht sie die Bäume unfruchtbar. Vor einer hl. Handlung hat man sich womöglich der Speise zu enthalten, wenn man nicht will, daß diese die Wirkungskraft des Heiligen beeinträchtige (¶ Fasten). Die Steine, die zur Errichtung des Altars für die indische Göttin der Vernichtung Nirṛti verwendet wurden, durften nicht angerührt werden, sonst zog man die Vernichtungskräfte auf sich selber (ERE VIII, S. 315). So darf das Heilige, das ein Kraftgeladenes ist, nicht mit bloßen Händen angefaßt werden, und „es gibt auch eine Religionsgeschichte des Handschuhs" (Albrecht Dieterich). Um den bösen Kraftstoff, der Krankheit und Sünde bewirkt, loszuwerden, wird er gerne auf ein Tier oder einen Menschen abgeleitet, der ihn als ¶ Sündenbock zu entfernen hat. Will man von Dämonen freikommen, so gibt es eine magische ¶ Abwehr, in Japan z. B. mittels des Phallus oder des Werfens von Pfirsichen (Chant[4] I, S. 291. 295).

3. Ueber die bisher betrachteten Fälle unmittelbarster Kraftzuleitung oder -ableitung hinaus führt ein Beispiel wie das folgende: Wenn in Melanesien jemand von einem Pfeil getroffen worden ist, so legt man diesen ins Feuchte, um eine Entzündung der Wunde zu verhindern. Die Voraussetzung, von der aus das geschieht, ist nicht zu verkennen: indem der Pfeil in den Menschen einfuhr, ist er gewissermaßen ein Teil von ihm geworden, und zwischen Teil und Ganzem besteht ein solidarischer Zusammenhang: Was dem Teil geschieht, geschieht dem Ganzen und seinen sämtlichen übrigen Teilen und umgekehrt. Auf diesem Gedanken beruht all das, was man unter dem Namen der kontagiösen M. zusammenzufassen pflegt. Man sieht leicht ein, daß dahin ein guter Teil des ¶ Reliquien-Kultes gehört: jede kleinste Partikel des Leibes eines Heiligen ist von der Kraft durchströmt, die ihm selber eigen war. Und wer nur etwas von ihm besitzt, ja wer nur durch die ¶ Fußspur mit ihm in Beziehung kommt, der vermag seine ganze Kraft auf sich überzuleiten. Umgekehrt kann, wer im Besitze auch nur eines Haares eines andern ist, diesen an sich fesseln oder ihm schaden, je nachdem er mit diesem Haar verfährt. Der Australier legt einem Menschen, den er krank machen will, Quarz, Knochen oder Glassplitter in die Fußspur.

4. Will man aber im Verständnis des Wesens der M. weiter kommen, so gilt es vor allem zu wissen, wie weit der genannte solidarische Zusammenhang reicht, bzw. was alles als Teil des Ganzen gerechnet wird, und hier geht primitive Auffassung weit über die unsere hinaus. Aufs innigste gehört für sie zusammen Objekt und Bild des Objektes, so sehr, daß zwischen beiden ein unlösbarer Zusammenhang besteht und das Objekt unmittelbar von dem mitbetroffen wird, was sein Abbild betrifft. Das heißt praktisch, daß Aehnliches Aehnliches bewirkt. Darauf geht alles zurück, was Frazer „magic by similarity" genannt hat und was man allgemein als imitative oder homöopathische M. bezeichnet. Darnach ist der an der Stele eines ägyptischen Grabes bildlich dargestellte Opfertisch, der mit herrlichen Speisen überfüllt ist, nicht eine bloße Illustration des Opfergebetes, sondern durch dieses wird er zu vollkommener Wirklichkeit (Chant[4] I, S. 471), und man begreift, daß die sogenannten Uschebtis, d. h. kleine Holz- oder Fayencefiguren, die dem ägyptischen Toten mit ins Grab gegeben wurden, dank dem Spruche, der gewöhnlich an ihnen geschrieben stand (Totenbuch, Kap. 6), für ihn eintraten, wenn er zur Arbeit gerufen wurde (l. c. S. 472). Auf Grund des Gesagten wird man nicht irre gehen, wenn man diese imitative M. nicht als eine von der kontagiösen verschiedene ansieht, sondern eben ihren innern Zusammenhang anerkennt: das Abbild eines Dinges ist nur ein Teil dessen, was das Ganze dieses Dinges ausmacht, und so läßt sich denn auch hier einfach die Automatik der Kraftwirkung weiter verfolgen. Will man z. B. einen Menschen vernichten, so kommt es auf dasselbe hin-

aus, ob man irgendeine Partikel seines Körpers oder ob man sein Abbild zerstört: Auf letzterem beruht der Brauch der sogenannten Defixionspuppen, d. h. der Darstellungen einer menschlichen Person, die man vielleicht einschnürt, um der dargestellten Person die Bewegungsfreiheit zu nehmen, oder die man mit Nadeln und Dornen durchbohrt, um sie zu töten. Ja, es kann genügen, sich das Bild vorzutäuschen: die Ovambo schauen so lange in eine Schüssel mit Wasser, bis sie das Bild ihres Feindes zu erblicken glauben; dann spuckt man es an und verflucht es, und der Mann stirbt (Chant[4] I, S. 155). Indessen stellt sich imitative M. keineswegs nur in den Dienst dessen, was man als dem Menschen schadende gerne als „schwarze" M. bezeichnet im Gegensatz zur „weißen", die ihm Nutzen bringt. So ist beispielsweise der größte Teil des ¶ Fruchtbarkeits- und ¶ Wetterzaubers nichts anderes als imitative M. Will man, daß die Halme hochwachsen, so springt man hoch oder man tanzt auf Stelzen wie in China, und zwar hier in Frauenkleidern, um zugleich den sympathetischen Zusammenhang mit den Frauen als den eigentlichen Trägerinnen der Fruchtbarkeit zum Ausdruck zu bringen. Will man Regen, so wird (bei Indianern) Tabakrauch oder es werden (in Australien) Flaumfedern in die Luft geblasen: so entstehen die Wolken, oder es werden Tropfen ausgesprengt (schon herabfließende Tränen können genügen) oder es wird Wasser ausgegossen, und das himmlische Naß kann nicht ausbleiben. Um die Fruchtbarkeit des Bodens zu befördern, opferten die Römer ihrer Erdgöttin Tellus trächtige Kühe, weil diese die Fruchtbarkeit selber zu verkörpern schienen. Soll etwas wachsen, so wird die entsprechende Handlung bei zunehmendem Mond, soll es abnehmen, bei abnehmendem vorgenommen. Und wie Gleiches Gleiches erzeugt, so führt derselbe Gedanke, nur gleichsam mit negativem Vorzeichen versehen, zu entsprechenden Bräuchen, Gleiches durch Gleiches abzuwenden: daher z. B. die blauen Glasperlen als wirksamstes ¶ Amulett gegen den bösen ¶ Blick des (in den Mittelmeerländern besonders gefürchteten) blauen Auges; daher das Verbot des Knochenzerbrechens im Kult, um eigenen Knochenbruch zu verhüten (vgl. AR XIII, S. 153 f; XIV, S. 309); daher der Brauch der Thonga in Südafrika, das neugeborene Kind in den Rauch eines Feuers zu halten, in dem Fellstückchen von allen möglichen wilden Tieren verbrannt werden: es soll dadurch gegen alle Gefahren, die ihm von diesen Tieren drohen könnten, geschützt werden (Chant[4] I, S. 158); daher im japanischen Nichiren-Buddhismus die charakteristische Zeremonie, ein Tuch, das u. a. mit dem posthumen Namen einer im Kindbett gestorbenen Frau beschrieben ist, so lange mit Wasser zu übergießen, bis er zerfällt, um eine im Kindbett gestorbene Frau aus dem Blutpfuhl der Unterwelt loszubekommen (Chant[4] I, S. 408 f).

5. Die Betrachtung dieser einfachen Fälle imitativer M. weist auf ein Weiteres: Das Prinzip der ¶ Analogie, das sich in der Auffassung, daß Gleiches Gleiches bewirke, bekundet, zieht naturgemäß größere Kreise. Wenn beispielsweise Blasen von Rauch oder Flaumfedern Wolken entstehen lassen oder das Ausgießen von Wasser Regen, so deutet das schon auf Beziehungen von ¶ Makrokosmos und Mikrokosmos, die sich in einer Art von Parallelismus der Kräftewirkungen darstellen, und man wird auf die Erkenntnis umfassenderer Zusammenhänge geführt, welche die M. mit ¶ Astrologie und ¶ Mantik (vgl. auch ¶ Tagewählerei) verbinden. Auch diese wurzeln in den magischen Grundvoraussetzungen der Automatik gewisser Kräfteströmungen, sei es zum Guten, sei es zum Bösen. „Des Elementes Antlitz und Gestalt ist wie das Werk beschaffen, das wir treiben, höchst blutig, feurig und höchst fürchterlich" (Cassius bei Shakespeare). So ist es ein ungeheuer ausgedehnter Boden, auf dem man dem magischen Kräftespiel begegnet, in das der Mensch eingreift, um in Ausnützung der ihm geeignet erscheinenden Kräfte seine Ziele zu erreichen, Schaden von sich abzuwehren (¶ Abwehr) und sich positive Vorteile zu verschaffen (¶ Aneignungszauber).

6. Mit dem Gesagten ist bereits angedeutet, daß das eigentliche Wesen der M. in anderm liegen dürfte, als womit man es zum Teil zu bestimmen versucht hat. Von seiten französischer Soziologen, namentlich ¶ Durkheim, ist vor allem ihr antisozialer, egozentrischer Charakter im Gegensatz zum sozialen, kollektivistischen der Religion hervorgehoben worden. Gewiß sind magische Praktiken tausendfach in den Dienst rein selbstsüchtiger Zwecke gestellt worden wie im Falle individuellen Feindes- und Liebeszaubers; aber schon der nicht minder oft zugunsten der Gemeinschaft geübte Zauber gegen den Stammes- und Volksfeind könnte zeigen, daß nicht der Gegensatz von sozial und antisozial das für die M. Wesenhafte ausmachen kann. Gleiches gilt vom Heilzauber, und erst recht will Regen- und Fruchtbarkeitszauber letzten Endes dem gemeinen Wohl dienen. Auch der von H. Hubert und M. Mauß (s. Lit.) hervorgehobene Gesichtspunkt, daß magische Riten nicht einen organisierten Kult darstellen, der als solcher von der Gesellschaft offiziell anerkannt und also legal sei, daß somit der eigentlichste Wesenszug der M. in ihrem geheimen und verbotenen Charakter liege, trifft nicht den Kern der Sache. Denn dann begriffe man schlechterdings nicht die offizielle Anerkennung, deren Medizinmänner und Zauberer, in deren Hand doch im wesentlichen die Ausübung magischer Praktiken lag, sich in primitiven Gesellschaften zu erfreuen hatten. Tatsächlich erscheint ja auch, wie noch näher auszuführen sein wird, der offizielle Kult bis in die höhere Religion hinein ganz und gar mit magischen Elementen durchsetzt, so viel Widerspruch sich aus ihr auch gegen gewisse illegale Anwendungen von M. erheben mochte.

7. Mit der obigen Auffassung der M. ist ihre Grenzlinie gegenüber dem eigentlich Religiösen im Grunde scharf gezogen. Ist als ihr Kern der Gedanke der Automatik der Kraftwirkung anzusprechen, so ist klar, daß sie sich auf dem Boden des rein Dinglichen bewegt. Das aber steht auf einem andern Blatt als der Gedanke an die Möglichkeit einer Einwirkung auf einen persönlichen Willen, der sich so oder so entscheiden kann: es ist, so schwankend im einzelnen die Grenzen zwischen Kraft und Person auch sein mögen (vgl. Chant[4] I, S. 146), zweierlei, ob der Kranke, um Heilung zu erlangen, das magische Zaubermittel nimmt — dieses wirkt unfehlbar, es müßte denn sein, daß es durch einen kräftigeren Gegenzauber in seiner Wirkung beeinträchtigt würde —, oder ob er ein Numen bittet, ihm zu helfen; mag der Glaube an dessen helfende Macht auch noch so stark sein, im Rest bleibt hier stets der Gedanke: so Du willst, kannst Du mir wohl helfen. Es ist zweierlei, ob der Krieger gegen den Feind in der Ferne die magische Waffe schwingt, vielleicht geführt von einem „Mana"-besitzer und unterstützt von den Frauen zu Hause, die gleichzeitig auf Früchte einhauen — lauter magische Praktiken, die als solche unfehlbar wirken — oder ob er zu einem Numen fleht, daß es ihm den Sieg verleihe. Was in diesem zweiten Falle fehlt, das ist das Automatische der Kraftwirkung, es müßte denn schon

sein, daß magische Gesinnung, d. h. der Gedanke des magisch Zwingenden in den religiösen Glauben selber aufgenommen wäre, und das ist allerdings, wie sich nicht leugnen läßt, oft genug geschehen. Damit ist aber auch schon ausgesprochen, daß die Grenzen zwischen M. und Religion hier wie anderwärts fließende sein können, und die Religionsgeschichte zeigt uns in der Tat an einer erdrückenden Fülle von Beispielen, wie die Religion das Magische in sich aufnimmt, d. h. wie magische Praktiken, die ursprünglich für sich wirkten, mit der Zeit an die Kulte der verschiedensten Götter angeschlossen worden sind. Aber das führt schon in die Geschichte der M. über.

8. Die Ursprünge der M. sind in zu tiefes Dunkel gehüllt, als daß wir uns vermessen dürften zu glauben, wir seien jemals in der Lage, sie restlos aufzuhellen. Es wäre aber bestimmt von vornherein verkehrt, M. rein nur als das Ergebnis primitiver Vorstellungsassoziationen verstehen zu wollen. Das hieße dem Intellekt unverdientermaßen den Primat zuerkennen und diesem Primat obendrein sehr viel mehr zutrauen, als ihm zukommt. Ohne Zweifel wurzelt eine Erscheinung wie die M. in tiefer liegenden Trieben des Menschen. Aber ist es genug, sie in ihrem eigentlichen Wesen als die einfache und unverhüllte Objektivierung des Wunsches in der menschlichen Vorstellung zu verstehen, so daß der faktische Erfolg oder die reale Objektivierung nichts anderes als die zufällige Bestätigung jener idealen Objektivierung geworden wäre (K. Beth [s. Lit.], S. 121), oder gar ihre Wurzel in nichts anderm sehen zu wollen als in den aus bestimmten Lebensbedürfnissen des Menschen entsprungenen Lebensgewohnheiten desselben (Irving King [s. Lit.], S. 179 ff)? Im Hintergrund aller M. steht ein Irrationales, für das die Erklärung allein in menschlicher Erfahrung und in menschlichem Erlebnis zu suchen sein dürfte. Es ist das Erlebnis der geheimnisvollen ¶ Macht, das im Menschen, zunächst vielleicht mehr unbewußt als bewußt, entsprechende Reaktions- und Ausdrucksbewegungen auslöst, und je mehr Wille und Wunsch, mit der Zeit auch verständiges Ueberlegen, für diese Bewegungen richtunggebend werden, sieht man M. wachsen und sich entwickeln. Dabei mögen sich wohl „Stufen" der Entwicklung unterscheiden lassen, wie das A. Vierkandt nachzuweisen versucht hat. Z. B. dürfte es im allgemeinen zutreffen, daß der Nahzauber dem Fernzauber vorangeht, und vielleicht hat man mit Recht angenommen, daß der Mensch sich zunächst damit begnügt habe, sich von allem ihm gefährlich Scheinenden fernzuhalten, ehe er selbst zum aktiven Handeln überging („positive oder aktive und negative oder passive M.", vgl. Chant[4] I, S. 151). Aber das lebendige Leben mit der unendlichen Vielheit seiner magischen Anläße wird selber schon zur Warnung vor zu großer Schematisierung. Auch die Frage des zeitlichen Verhältnisses von Religion und M. darf schwerlich zu schematisch im Sinne einer rein chronologischen Aufeinanderfolge entschieden werden, so wenig sich dynamistische und personalistische Auffassung auf die Formel eines bloßen Vor- und Nacheinander bringen lassen dürften. Freilich bezeichnet man das Magische gerne als das „Prädeistische", und im allgemeinen dürfte wohl richtig sein, daß es das ältere Stadium darstellt. Aber besser vielleicht spricht man von einer magischen „Schicht" als von einer magischen „Epoche". Und diese magische Schicht scheint auch da noch durch, wo der Mensch schon längst den ersten Perioden seiner Geschichte entwachsen ist. Bekanntlich ist er in der Ausübung seiner Bräuche ganz außerordentlich konservativ. Ein magischer Ritus gilt der Kraft. Wenn aber anstatt der Kraft ein Geist oder ein Dämon eintritt, bewahren die Riten noch lange ihren magischen Charakter (Chant[4] II, S. 300), und es läßt sich verfolgen, wie gewisse ex opere operato, d. h. rein dinglich-automatisch wirkende Handlungen bis zur Unlöslichkeit mit dem Kult eines Numens verknüpft werden können, das sogar ausgesprochenste Persönlichkeit besitzt. Mit der fortschreitenden Entwicklung einer Religion oder dem Aufkommen einer neuen, höheren werden die vorhandenen Bräuche ja wohl gelegentlich verpönt oder ausgerottet, häufiger aber, womöglich durch irgendeine Umdeutung, von ihr zunächst selber aufgenommen. So sieht man die griechischen Thesmophorien zu einem Fest der Demeter werden, obwohl nicht zu verkennen ist, daß in den betreffenden Riten die Göttin ursprünglich keinen Platz hatte (Chant[4] II, S. 290). „In Wirklichkeit setzten weder der Sündenbock der Thargelien noch der Regenzauber auf dem Lykaion oder der Maizweig oder die Panspermie irgendeinen Gott voraus" (S. 295), und doch findet man sie alle mit der Zeit an bestimmte Götterkulte angeschlossen. Ursprünglich kann magische Kraft von einem Tier als solchem ausgehen und ist vielleicht in seinem Blute konzentriert; aber nun macht diese Kraft eine Art hl. Taufe durch, indem das Tier zum Opfertier wird, das in irgendeinem Götterkult geopfert wird (vgl. Chant[4] II, S. 424). Oder es konnte einst Erde an sich befruchtend wirken; aber nun empfängt sie ihre Kraft letzten Endes von der Gottheit, zu deren Heiligtum sie gehört, und es wird z. B. in Japan Brauch, daß Schwangere zum Zweck leichterer Geburt sich Erde vom Heiligtum mitnehmen (I, S. 304). Im übrigen zeigt sich der magische Einschlag in die Religion u. a. in gewissen Hand- und Fingerstellungen, die das Beten oder die Kontemplation begleiten (¶ Gebärde; vgl. die buddhistischen mudras, I, S. 95), in einer Auffassung des ¶ Opfers als einer die Götter zwingenden Macht — so namentlich in Indien (vgl. II, S. 73), in zahllosen ¶ Reinigungs-Riten, besonders in Babylonien, aber z. B. auch bei den Griechen (II, S. 286). Das Zusammentreffen von Magischem und Religiösem kann geradezu zu einer gewissen Verdoppelung oder, wenn man will „Gemination" von Kultriten führen. Zuweilen greift das Magische so stark in das Religiöse über, daß es sich der Auffassung der Gottheit selber bemächtigt, so z. B. bei den Aegyptern, wo der Gott Thot selber der große Magiker wird, der die Zaubersprüche mit richtiger Betonung und Stimmführung hersagen kann (Chant[4] I, S. 459), bei den Indern, wo Rudra durch Selbstkasteiung magische Kraft bekommt (II, S. 65), bei den Germanen, wo Odin Einsicht in die heimliche magische Bedeutung der Schriftzeichen gewinnt (II, S. 585), bei den Kelten, wo es der Gott Dagda ist, dem die magischen Gegenstände gehören, ein Kessel, der unerschöpfliche Speise liefert, Bäume, denen es nie an Früchten mangelt usw. (II, S. 609). Umgekehrt läßt sich beobachten, wie das magische Objekt gelegentlich selber einen Vergottungsprozeß durchmacht. Dafür ist das lehrreichste Beispiel die Geschichte des indischen Begriffes brahman, das von Haus aus den magischen Zauberspruch bezeichnet und als die den Gott zwingende Formel eine Kraft offenbart, die schließlich selber zum Gott erhoben wird. Auch ¶ Waffen, die nach primitiver Auffassung gerne als Träger besonderer Kräfte galten, sind mannigfach selber mit der Zeit zu Göttern geworden. So bezeugen z. B. griechische Quellen des öfteren, daß jemand bei seiner Lanze schwört, und gerade Lanzen sind bei verschiedenen

Völkern kultisch verehrt worden (Chant[4] II, S. 432; ein Beispiel bei Plutarch, Pelop. 29). Man vergleiche auch Pausanias IX, 40, 11 f: „Am höchsten unter den Göttern verehren die Chaironeer das Szepter . . . und nennen es Lanze. Ein öffentlicher Tempel ist ihm nicht errichtet, sondern der jährlich amtierende Priester hat das Szepter in einem Gemache; dann werden ihm den ganzen Tag Opfer gebracht, und ein Tisch steht daneben voll von allerlei Fleisch und Backwerk." — Aber nicht nur in das religiöse Leben griff M. so tief ein. In Indien z. B. sieht man magische Handlungen das ganze häusliche Leben durchziehen (Chant[4] II, S. 46), und am Beispiel Alt-Aegyptens, wo sie sich nicht minder im täglichen Leben geltend machten, läßt sich beobachten, wie ein solches Vorwiegen der M. geradezu ein großes Hindernis für die Moral werden kann (I, S. 490). Anderseits ist nicht zu verkennen, was darin liegt, daß M., auf einer eigentümlich naiven Auffassung beruhend, die die Welt als eine Walstatt für Wille und Macht ansieht und nicht als einen Tummelplatz von Zufälligkeiten (II, S. 557), zu aktivem Eingreifen in den Lauf der Dinge trieb, um sich ihre Kräfte dienstbar und die Welt untertan zu machen. — Aber die trostlose Hoffnungslosigkeit ihres Prinzips einer rein dinglichen Automatik der Kräfte konnte auf die Dauer nicht unwidersprochen bleiben. In der japanischen Posse wird der „Yamabuschi", der sich mit magischen Praktiken abgibt, der Gegenstand beißendsten Hohns (I, S. 421). In heiligerem Ernst hat lebendige Religion der M., sofern sie sie nicht auf dem Wege der Uebernahme und Umdeutung einzelner ihrer Praktiken unschädlich machte, den offenen Kampf angesagt. Zwar liegt es nicht so, daß, wie Frazer meinte, Religion überhaupt an die Stelle der M. getreten wäre dadurch, daß der Mensch vom Augenblick an, da ihm die Vergeblichkeit seiner magischen Kraftanstrengungen aufgegangen sei, seine Zuflucht zu überlegenen Wesen genommen habe. Aber je mehr sich religiöser Glaube von der allein wirksamen Kraft des Numens, von dem er lebte — Gott alles in allem —, überzeugte, um so mehr mußte das Vertrauen in die Automatik magischer Kraftwirkungen in sein Nichts zusammensinken.

9. a. Wenn es richtig ist, M. als in Praxis umgesetzte dynamistische Weltauffassung zu verstehen (vgl. 1), so liefert dazu auch das AT eine reiche Zahl von Belegen. Da begegnet man einer Fülle von Spuren einer entsprechenden Auffassung, wonach die verschiedensten Objekte als Träger geheimnisvoller Kraft erscheinen. So zunächst Teile des menschlichen Körpers: Haupt, ¶ Haar, Nägel, Auge (vgl. Hhlied 4_9; böser ¶ Blick), Hand (häufig Bezeichnung von Macht und Gewalt), Herz, Nieren (Bedeutung des Nierenfettes), Leber (als Sitz seelischer Affekte), ¶ Speichel (vgl. Lev 15_8 Joh 9_6), vorab das ¶ Blut (= Seele, Lev $17_{11.\ 14}$), der Hauch (Leben und Vernichtung schaffend, Gen 2_7 II Kön 4_{34} Ps 10_5 Hag 1_9; ¶ Atem) und damit zusammenhängend das ¶ Wort (vgl. Jes 11_4 55_{11} Jerem 23_{29}), zumal das Fluch- und Segenswort (¶ Segen und Fluch), das gesprochene wie das geschriebene (Num 5_{27}), der Name (¶ Namenglaube) und auch die ¶ Zahlen (vgl. I Sam 24 Ex 30_{12}). Sodann was der Mensch am Leibe trägt: ¶ Kleidung (vgl. den Mantel des Elia, ¶ Zaubermantel), besonders Geknotetes (¶ Knoten) ¶ Schmuck oder was er in der Hand führt: Stab (vgl. den Stab des Engels Richt 6_{21}; ¶ Moses', ¶ Aarons, ¶ Elias' ¶ Zauberstab), ¶ Waffe (vgl. Jos $8_{18.\ 26}$ II Kön 13_{15} ff) und Werkzeug. Auch Tiere sind Kraftträger, zumal der Stier (¶ Stierdienst), und gerne denkt man sich die Kraft in den Hörnern konzentriert. Aber nicht nur vom Lebenden gehen Kräfte aus, sondern auch von der Leiche, und von ihr erst recht; gilt sie doch als Mittelpunkt schädlicher Kraftausflüsse. Nicht minder sind Kräfte im vegetabilischen Leben, im blühenden Zweig (vgl. Num 17_{23}), im Holz (II Kön 6_6), in der Frucht (Paradiesesfrucht, Liebesäpfel, Gen 30_{14} ff), aber auch in Steinen (vgl. Spr 17_8), in Salz (II Kön 2_{20} f), in den ¶ Elementen, in ¶ Wasser und ¶ Feuer usw., endlich auch im Unbekannten, Ungewohnten, Neuen. — Der Kraft, die in alledem enthalten ist, ist eines eigen: sie ist übertragbar, ansteckend (vgl. die entsprechende at.liche Vorstellung von ¶ Geist (: II), der sich wie ein Fluidum ausbreiten kann). Darauf beruht die Möglichkeit, sie sich zu nutze zu machen, während man anderseits den Schaden, der von ihr ausgehen kann, abzuwehren sucht.

9. b. Dem entspringt die Fülle von positivem und (noch häufiger) negativem Handeln, das seinen magischen Ursprung nicht verleugnet. Man braucht dabei nicht erst an die Kunst berufsmäßigen Knotenlösens (Dan 5_{12}) oder an die Zauberinnen zu denken, welche, die eigenen Handgelenke mit magischen Binden umwunden (vgl. dazu übrigens die Gebetsriemen; ¶ Gebet: II B, 2), mantelartige Hüllen auf ihre Kunden warfen (Ezech 13_{18}), — das tägliche wie das kultische Leben war überreich an magischen Praktiken. So hütete sich (um nur einiges herauszugreifen), sein ¶ Haar zu scheren, wer seine Kraft zusammenhalten wollte (vgl. Richt 13 ff, vgl. 5_2); umgekehrt konnte Haar- und Nägelschneiden zur Schutzmaßregel im Interesse eines neuen Lebensstandes werden (Deutn 21_{12}); so vermittelte ¶ Handauflegung Segen (Gen 48_{14} ff), wie das Schwingen der Hand als Heilzauber wirkte (II Kön 5_{11}); so schaffte ¶ Salbung mit Fett (ursprünglich Nierenfett) oder mit Blut Stärkung. So zog der Priester, nach der heiligen Handlung zum gemeinen Volk zurückkehrend, die Kleider aus, um ihre Kraft nicht auf dasselbe übergehen zu lassen (Lev 16_{23} f Ezech 44_{19}); umgekehrt schmückte man sich zum Kult (Hosea 2_{15}), um sich mit Kraft zu laden, so gut wie das aus Schmuck gefertigte Gottesbild (Ex 32_2 ff Richt 8_{24} ff) eine Summierung magischer Einzelvbsten darstellte. So bewahrte man ängstlich das Geheimnis des eigenen Namens (Gen 32_{30} Richt 13_{18} Ex 3_{14}), um durch seine Preisgabe an einen andern nicht diesem Macht über sich einzuräumen. So vermochte, wer mit dem Stab an den Felsen schlug, diesem Wasser zu entlocken (Ex 17 Num 20_{8} ff). So bannte man mit einem Zauberwort Sonne und Mond (Jos 10_{12} f) und mit der Zauberformel die bösen Himmelsmächte (Jerem 10_{11}). So deckte man in Gegenwart einer Leiche jedes offene Gefäß mit einem Deckel, um den von ihr ausgehenden Kraftstoff nicht darein einströmen zu lassen (Num 19_4 f), und die Einritzungen angesichts eines Toten bezweckten vielleicht, ihm mittels des ausfließenden Blutes neue Lebensenergien zuzuführen. Und erst die mannigfache kultische Verwendung von Wasser und Feuer zum Zweck kultischer ¶ Reinigungen! Dazu die Entfernung von Krankheit und Sünde mittels eines die bösen Kraftstoffe mit sich fortführenden lebendigen Trägers, eines Vogels (Lev 14_6 f) oder eines ¶ Sündenbockes (Lev 16_{20} ff). Und vorzugsweise wurden zum Zweck magischer Kraftwirkung Dinge verwendet, die bisher zu nichts anderm in Gebrauch genommen waren (Richt $16_{7.\ 11}$ I Sam 6_7 II Sam 6_3 I Kön 11_{29} II Kön 2_{20}). Bei diesen Praktiken treten besonders gerne zwei charakteristische Gedanken der M.

zutage: einmal (vgl. 3) bewirkt ansteckender Kraftzusammenhang, daß, was dem Teil geschieht, zugleich das Ganze betrifft (Bestreichen der Türpfosten seit das ganze Haus, Blutstreichen an die Hörner des Altars oder an ein Ohrläppchen des Menschen kommt dem ganzen Altar und dem ganzen Menschen zugute); sodann (vgl. 4) macht ein gewisser Parallelismus der Kräfte, daß Gleiches Gleiches bewirkt (schwarzer Ofenruß, in die Luft geworfen, ruft schwarze Blattern hervor, Ex 9 $_{8}$ ff; gesprenkelte Stäbe helfen zu gesprenkelten Jungen, Gen 30 $_{35}$ ff; Moses eherne Schlange schützt gegen Schlangenbiß, Num 21 $_{8}$ ff, vgl. I Sam 6 $_{4}$ ff; dem Passalamm wird kein Knochen zerbrochen, um Knochenbruch bei den übrigen Herdentieren zu verhüten, Ex 12 $_{46}$ Num 9 $_{12}$).

9. c. Auf das Ganze gesehen aber ist trotz der Zahl der genannten Beispiele (die sich leicht vermehren ließen) für das AT — im Gegensatz z. B. zur babylonischen Religion — charakteristisch die Geringfügigkeit der Rolle, die das Magische spielt. Darin gerade bewährt der Jahvismus seine Ueberlegenheit, daß er sich das Dynamistische nach Möglichkeit untertan gemacht hat, um es ganz und gar in seinen Gottesglauben einmünden zu lassen: Jahve der Allmächtige. Wo daneben selbständige Beschäftigung mit magischen Kräften ihr Spiel zu treiben suchte (vgl. z. B. Jes 3 $_{1}$ f) — und dabei scheinen fremde Einflüsse mit am Werk gewesen zu sein, wenigstens spricht Jesaja (2 $_{6}$) von Wahrsagerei aus dem Osten und Zauberei nach Philisterart, und die Auszugsberichte (Ex 7 $_{11}$ ff) erzählen von ägyptischen Zauberern, die sie freilich hinter den israelitischen den kürzeren ziehen lassen —, da machte der Jahvismus Front dagegen (Ex 22 $_{17}$ Lev 19 $_{26}$ Deutn 18 $_{10}$): Jahve allein sollte die lebendige Quelle aller Hilfe sein. So wird z. B. in den Psalmen, wo es die Vernichtung der Feinde gilt, Jahve angerufen, sie in seiner Gnade zu vernichten (143 $_{12}$). Das ist das reine Gegenteil magischer Auffassung. Freilich hat gerade für die Psalmen S. Mowinckel in seinen Psalmenstudien (I, 1921) eine große Zahl magischer Elemente, insbesondere Hauchzauber der bekämpften (innern) Feinde, nachzuweisen versucht, und Nicolaj Nicolsky ist in der Aufdeckung von „Spuren magischer Formeln in den Psalmen" (1927) noch über ihn hinausgegangen. Indessen dürfte hier nicht zu übersehen sein, daß poetische Sprache, was einst allerdings lebendige Wirklichkeit war, im Ausdruck festzuhalten pflegt, auch nachdem es aufgehört hat, in Wirklichkeit zu gelten. Dagegen ist wohl anzuerkennen, daß bei der eigenartigen Entwicklung, die der israelitische Kult durchmachte, bis er sich mehr und mehr dem ¶ opus operatum näherte, gerade darin ein magischer Gedanke wieder auflebte.

RE³ XII, S. 55 ff (mit älterer Literatur); — RGG¹ IV, Sp. 125 ff; — ERE VIII, S. 245 ff; — Chant⁴, Register; — J. Ennemoser: Geschichte der M., 1844; — Andrew Lang: Magic and Religion, 1901; — Henri Hubert und Marcel Mauß: Esquisse d'une théorie générale de la magie (Année sociologique VII, 1902 f), Paris 1904; — K. Th. Preuß: Der Ursprung der Religion und Kunst (Globus LXXXVI f, 1904 f); — Wilh. Wundt: Völkerpsychologie II, 1905 ff; — J. G. Frazer: The Golden Bough, 12 Bde., 1907 ff (reichste Materialsammlung); — A. Bierkandt: Die Anfänge der Religion und Zauberei (Globus XCII, 1907); — Irving King: The Development of Religion, New York 1910; — R. R. Marett: The Treshold of Religion, 1909; — Émile Durkheim: Les Formes élémentaires de la vie religieuse, Paris 1912; — P. Sainthyves: La force magique, Paris 1914; — N. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens, (1916) 1926²; — C. Clemen: Wesen und Ursprung der M. (Archiv für Religionspsychologie, 1921); — Robert H. Lowie: Primitive Religion, New York 1924; — A. Bertholet: Das Wesen der M. (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Geschäftliche Mitteilungen, 1926 f); — Derſ.: Ueber Gemination von Kultriten (in der Reinhold-Seeberg-Festschrift II, 1929, S. 151 ff); — K. Beth: Religion und Magie bei den Naturvölkern, (1914) 1928²; — F. Lenormant: Die M. und Wahrsagekunst der Chaldäer, 1878; — C. Fossey: La magie assyrienne, Paris 1902; — R. Campbell Thompson: Semitic Magic, 1908; — A. Wiedemann: M. und Zauberei im alten Aegypten (Alter Orient VI, 4), 1905; — Th. Hopfner: Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, 1921; — E. Doutté: Magie et Religion de l'Afrique du Nord, Alger 1910; — Victor Henry: La Magie dans l'Inde antique, Paris 1904; — W. W. Skeat: Malay Magic, 1900; — Für spätere M. vgl. Lynn Thorndike: A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen Centuries of our Era, New York 1923. — Für das AT vgl. T. W. Davies: Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours, London 1898; — W. Rob. Smith: On the Forms of Divination and Magic, enumerated in Deut. 18 $_{10}$ f (Journal of Philology XIII, 1884, S. 273 ff; XIV, 1885, S. 113 ff); — A. Bertholet: Das Dynamistische im AT, 1926.

Bertholet.

Magier ist ursprünglich wohl der Name eines medischen Stammes gewesen (vgl. Herodot I, 101; ¶ Medien), der, ähnlich wie die Leviten in Israel, in der Zoroaster-Religion speziell priesterliche Funktionen hatte. Doch heißen die Priester im Awesta selbst Athravan „Feueranzünder". Mit ¶ Magie haben sie zunächst nichts zu tun, und griechische Schriftsteller, die mit Persien gut Bescheid wußten, wie Dion Chrysostomos, betonen das auch ausdrücklich. Erst im Laufe der Entwicklung, als an die Stelle der ethisch und eschatologisch orientierten Zoroaster-Religion die persisch-babylonische (chaldäische) Mischreligion mit der sie charakterisierenden Beziehung zur Astronomie und ¶ Astrologie trat, haben die „magischen" Elemente sich in den Vordergrund geschoben. Die Gleichsetzung der M. mit Zauberern geschieht in der astrologischen Literatur der hellenistischen Zeit (Ostanes). Es wird zwar ein Unterschied zwischen ihnen und den babylonischen „Chaldäern" gemacht; doch ist dieser bei dem Mischcharakter der Religion fließend. Es gab Kolonien von M.n oder Magusäern in Kleinasien und Aegypten, deren Ausbreitung mit der Mithrasreligion in Parallele zu setzen ist.

Das AT kennt die M. nicht. Die in Mtth 2 $_{1}$ ff erwähnten „M. aus dem Morgenlande" (¶ Drei Könige) sind, wie der Zusammenhang mit dem „Stern, den sie gesehen hatten", zeigt, eher als Chaldäer, jedenfalls nicht als Vertreter der Zoroaster-Religion (¶ Perser: II) gedacht, wenngleich sie auch auf den ältesten christlichen Darstellungen als Mithrasdiener dargestellt sind. In Apgsch 8 $_{9.\,11}$ 13 $_{6.\,8}$ ist die Bezeichnung M. in abwertendem Sinne („Zauberei") gebraucht, wie dies auch im gegenwärtigen Sprachgebrauch üblich ist.

A. Carnoy: Le nom des Mages (Le Muséon, nouv. sér. 1908, IX, S. 121 ff); — Chant⁴ s. Register; — E. Klostermann: Das Matthäusevangelium (Handbuch zum NT 4), 1927². S. 11 ff; — H. Greßmann: Die hellenistische Gestirnreligion, 1925.

Galling.

Magnificat, nach dem lateinischen Anfangswort (m. anima mea dominum) so genannt, der Luk 1 $_{46-55}$ entlehnte Lobgesang der Maria oder der Elisabeth (¶ Elisabeth, 1). Er gehörte schon in den ersten christlichen Jahrhunderten zu den beliebten kirchlichen Gesängen, wurde aber auch später in der Zeit des mehr-

stimmigen Kunstgesangs mit Vorliebe als Textunterlage gewichtiger Kompositionen (v. A. Durante, J. S. Bach, B. Klein) gewählt.

RE³ XII, S. 71 ff; XXIV, S. 56; — A. Harnack: Das M. der Elisabeth (SAB phil.-hist. Klasse, 1900, S. 538—556; vgl. dazu H. A. Köstlin in ZNT 1902, S. 139 ff; Fr. Spitta in: Theol. Abhandlungen für H. J. Holtzmann, 1902, S. 61 ff; — H. Gunkelin: Festgabe für Harnack, 1921, S. 43 ff. F.

Magyaren, Religionsgeschichtlich.

Die M., die nach Pál Hunfalvy vom finnisch-ugrischen, nach Armin Vámbéry aber vom türkisch-mongolischen Zweige der ural-altaischen Völkerfamilie abstammen, sind mit der letzten großen Völkerwanderungswelle im 9. Jhd. in ihre jetzige Heimat gekommen. Als sie sich hier festsetzten, waren sie noch Heiden und sind zuerst von Byzanz aus, dann aber vom Westen her der christlichen Religion zugeführt worden (¶ Ungarn). Die Denkmäler der vorchristlichen Zeit haben das Christentum und die Zeit gänzlich vernichtet. Die Gesetze gegen das Heidentum hat man den ¶ Kapitularen Karls d. Gr. und den westlichen Synodalbeschlüssen entnommen; die christianisierten Volksbräuche aber haben sich sehr enge denen ihrer europäischen Umgebung angepaßt (G. Róheim), so daß die M.-Religion aus den kümmerlichen Resten direkt gar nicht rekonstruiert werden kann.

Unmittelbar vor dem Mongolensturm um 1235 fanden Dominikanermönche in der früheren Heimat der M. an der Wolga Reste des Volkes (Baschkiren), die angeblich noch Heiden waren. Aus einem früheren Bericht des Arabers Ibn Foslan wissen wir, daß diese Baschkiren die Götter der Jahreszeiten, des Windes, des Regens, der Bäume, des Viehs, des Wassers, des Tages, der Nacht, des Todes, des Lebens und der Erde angebetet haben; ihr höchster Gott aber war der Himmelsgott, der in Uebereinstimmung mit den andern Göttern die Welt leitet. Nach anderen Berichten ist diese Religion schamanistischer Geisterglaube gewesen. Die letzten Reste der Religion der den M. nahestehenden Kumanen weisen auch in diese Richtung. Im 13. Jhd. kamen nach Moldau Kumanen, die ihre heidnische Religion bis zum 17. Jhd. erhalten haben und von denen der Bischof von Moldau, Markus Bandinus, 1648 dem Papste Innozenz X berichtet, daß unter ihnen die Zauberer und Zauberinnen in höchstem Ansehen stehen, denn sie können weissagen, Kranke heilen, Liebeszauber üben und den Feinden Schaden zufügen. Dabei versetzen sich die Zauberer mit Murmeln, Zuckungen, Verdrehungen ihrer Glieder in einen ekstatischen Zustand, indem sie 3—4 Stunden lang auf der Erde liegend verharren. Aus diesem erwachend zittern sie am ganzen Leibe und erzählen dann ihre Träume als Weissagungen.

In neuester Zeit hat man mit Hilfe solcher vergleichenden Studien festgestellt, daß in geographischen Namen (Tapio, Iz) Reste von Götternamen stecken, und daß auch Ueberbleibsel schamanistischer Gebräuche (Sonnenanbetung, Wahrsagerei, Rattenvertilgung, Quacksalberei) unter dem Volke vorhanden sind. Es sind aber kümmerliche Reste, aus denen kein wirkliches Bild zustande kommt. Darum ist es kein Wunder, daß Bestand und Charakter der M.-Religion bis jetzt viel umstritten wird. Die mittelalterlichen Chroniken haben schon gar keinen richtigen Begriff von ihr gehabt, spätere Autoren wie F. Otrokocsi Foris (Origenes Hungariae, Franeker 1693), János Horvát (1817), Daniel Cornides (De religione veterum Hungarorum, Wien 1791) tappten auch im Finstern. Dem einen wahren Gott der M. gab S. Aranyosrákosi-Székely in seinem kleinen Epos: „Die Széckler in Siebenbürgen" 1823 (ungarisch) den Namen Haddur, den auch der Dichter Mihály Vörösmarty in der Form Hadur (= Gott der Heere, Kriegsgott) übernahm und mit dem Gegenpartner A'rmány (= Ahriman der persischen Religion) versah (Der Name Hadúr lebte nach dem Kriege in den Aufnahmezeremonien des ungarischen Helden-Ordens auf). 1854 erschien die auf ¶ Görres' und Jakob ¶ Grimms Bahnen zusammengestellte magyarische Mythologie (ung.) des Arnold Ipolyi-Stummer, die das Wesen der M.-Religion in einem der kath. Religion nahegebrachten Monotheismus (mit Himmelskönigin-Verehrung) auf Grund des damaligen kath. Volksglaubens behauptet hatte. Dagegen erhob Antal Csengery seine Stimme und forderte die Bearbeitung der M.-Religion auf evolutionistischer Grundlage.

A. Ipolyi: Magyarische Mythologie, 1854 (ung.); — A. Csengery: Geschichtliche Studien, Bd. 1—5, 1884 ² (ung.); — K. Kandra: Magyarische Mythologie, 1897 (ung.); — L. Katona: Die Literatur der magyarischen Mythologie, 1899 (ung.); — B. Vikár: Kalevalastudien mit Beziehung auf die Urreligion der M., 1901 (ung.); — F. Zajti: Glaubenswelt der Urmagyaren, 1918 (ung.). **Szimonidesz.**

Mahan, Asa (1799—1889), nordamerikanischer evg. Theologe, seit 1835 Präsident und Professor der Philosophie an dem neu gegründeten, nicht nur Männern und Frauen, sondern auch allen Rassen geöffneten Oberlin-College, mit seinem Kollegen ¶ Finney Führer einer besonderen Ausprägung der ¶ Heiligungsbewegung (Es gilt im gegenwärtigen Augenblick Glauben haben und üben sowohl für die gegenwärtige wie für die zukünftige Heiligung).

Vf. u. a.: Out of darkness into light, 1894 ⁴; The baptism of the Holy Ghost, o. J. — Seine „Autobiography" deutsch in: „Das Lied des Lammes", Jahrg. 1923, Nr. 1 ff. — Ueber M. vgl. Pl. Fleisch: Zur Geschichte der Heiligungsbewegung I, 1910, S. 85 ff. **Fleisch.**

Mahavira, mit bürgerlichem Namen Vardhamana, der Neugründer der später nach den Jainas benannten Religion (¶ Jinismus, 1), wurde zu Kundagrama (Vasukund im heutigen Bihar) als Sohn eines Adligen, der dem Klan der Naya (Nata oder Jnata [Dnjata]) angehörte, geboren. Nach einer Ueberlieferung heiratete er und hatte eine Tochter. Nach dem Tode seiner Eltern verließ er mit 30 Jahren sein Heim und begann ein asketisches Leben. Ein Jahr später legte er jegliche Kleidung ab, was die Digambara-Kirche der Jainas noch heute nachahmt. Nach 12 Jahren trat er mit seiner Lehre hervor. Er starb mit 72 Jahren zu Pava, gleichfalls in Bihar, um 467 v. Chr. Altbuddhistische Texte kennen ihn als Zeit- und Landesgenossen Buddhas. Von M.s Persönlichkeit ist sehr wenig überliefert. Seine Antworten an seinen Hauptjünger Gautama Indrabhuti und andere Fragesteller sind zum größten Teil nur Darstellungsform und enthalten, abgesehen von einigen Wortspielen und Schlagworten eigener Prägung, kaum einen persönlichen Zug. Wenn M. in der Jugend den Glauben seiner Eltern teilte, so war er ein Anhänger des Parshva (¶ Jinismus, 1). Jedenfalls hat er dessen Pflichtenlehre erweitert und verdeutlicht, und wenn Parshva sonst nicht mehr bot als eine ziemlich rohe Vorstellung vom Weltbild, so gehört M. die ganze, streng logisch und rechnerisch durchdachte Systematik der Jaina-Religion, wie der Kanon (¶ Siddhanta) sie zeigt. Ob er von Gosála Mankhaliputta gelernt hat, der uns — vielleicht nur polemisch? — als M.s abtrünniger Schüler und Stifter einer eigenen Sekte, der Ajivikas, überliefert ist, steht dahin.

Literatur bei ¶ Jinismus. **Walther Schubring.**

Mahdi, der Messias der Muhammedaner. Begriff und Vorstellung des M. — al-mahdī = „der Rechtgeleitete" — sind ¶ Muhammed und der koranischen Verkündigung noch fremd. Sie sind im Islam erst unter der Einwirkung jüdischer und christlicher eschatologischer Vorstellungen — Erwartung der Parusie des Propheten Elia bzw. Jesu (¶ Eschatologie: II, 7; III, 3) — entstanden, und der Glaube an die Wiederkunft Jesu, mit der M.vorstellung nur unvollkommen ausgeglichen, hat sich im Islam allgemein durchgesetzt. Die Hoffnung auf den M. bildete sich unter dem Eindruck der Bürgerkriege und Religionskämpfe der Omajjadenzeit und richtete sich auf die Wiederherstellung des goldenen Zeitalters der vier ersten ¶ Kalifen (¶ Islam: I, 1 b). Der M. wird es nach dem Glauben der sunnitischen Muslime in der Endzeit erneuern und die Herrschaft der Gerechtigkeit und des Friedens aufrichten. Während es nun zu einer allmeingültigen und verbindlichen dogmatischen Festlegung der M.vorstellung im orthodoxen Islam nicht gekommen ist, gehört sie zum Fundament des Schiitismus und ist allen Richtungen desselben gemeinsam. Denn der Glaube an die Wiederkehr (radsch'a) des „verborgenen Imams" (¶ Islam: I, 6, Sp. 420) sieht eben in diesem den M. Schon unter den zeitgenössischen Anhängern Alis gab es solche, die nicht an seinen Tod glaubten und seine Wiederkunft erwarteten; und seinem dritten Sohn, Muhammad b.al-Hanafīja, wurde von einem alidischen Aufrührer das Prädikat des M. beigelegt, was sich in der Folgezeit bei den von den verschiedenen schiitischen Richtungen als „verborgener Imam" verehrten Nachkommen Alis wiederholte. Aber auch darüber hinaus und wiederum in orthodoxe Kreise übergreifend ereignete es sich nun immer häufiger, daß die M.vorstellung zu einer stets wirksamen politischen Parole ausgemünzt wurde. In mehreren Herrschern wurde der M. gesehen, und vor allem traten Revolutionäre und Insurgenten als M. auf bzw. sie wurden von ihren Anhängern als M. verehrt. Mahdistische Bewegungen sind bis in die neueste Zeit, insbesondere in Afrika, sehr häufig; auch der Begründer der Ahmedijja, Mirza Ghulam Ahmed (¶ Islam: I, 7), gab sich als M. aus. Die folgenreichste Bewegung dieser Art hat in der 2. Hälfte des 19. Jhd.s Muhammad Ahmad (1848—85) aus Dongola im Sudan hervorgerufen; er wurde und wird in der europäischen Literatur als der M. schlechthin bezeichnet. Er gab sich als Sohn des 12. Imam, Hasan al-'Askarī, aus und begründete seit 1881 von der Nilinsel Abba aus eine beträchtliche Macht, bis 1885 kurz vor seinem Tode Khartum in seine Hand fiel. Sein Nachfolger Abdallah blieb weiter erfolgreich und drang nach Norden vor, bis 10 Jahre später der neue englische Oberstkommandierende in Aegypten, Lord Kitchener, die Niederwerfung des M. in die Hand nahm und sie in der vernichtenden Schlacht von Omdurman 1898 besiegelte.

C. Snouck Hurgronje: Der M. (in: Verspreide Geschriften I, 1923); — J. Goldziher: Vorlesungen über den Islam, 1925², S. 216 ff. 360 ff (S. 363 weitere Literatur); — ERE VIII, S. 336 ff. **H. H. Schaeder.**

Mahling, Friedrich, evg. Theologe, * 1865 in Frankfurt a. M., zuerst in hamburgischen und hessischen Kirchendiensten, 1892 Vorsteher der Hamburger Stadtmission, 1904 Pfarrer in Frankfurt a. M., seit 1909 ord. Prof. der praktischen Theologie in Berlin.

Vf. u. a.: Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission, mit besonderer Beziehung auf Hamburg, 1898; Ist das Ziel, das Wichern der Volkskirche steckte, erreicht? 1899; Die Innere Mission in den großen Städten, 1899; Die Reform der Konfirmationspraxis, 1902; Probleme der modernen Frauenfrage, 1906; Wicherns soziale Bedeutung (in M. Hennig: Wicherns Lebenswerk), 1908; Lebensbereinigung und Lebensbejahung, 1912; Lohn und Strafe in ihrem Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit nach nt.licher Anschauung, 1913; Die Gedankenwelt der Gebildeten, 1914; Der gegenwärtige Stand der Sittlichkeitsfrage, 1916; Zweifelsfragen und Bedenken der Gebildeten gegenüber der Kirche und dem Christentum, 1919; Soziale Gesichtspunkte im Religionsunterricht, 1923; Die Weltkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm, 1925; Die sittlichen Voraussetzungen der Wohlfahrtspflege, 1925. — M. ist Mitherausgeber von ¶ Wicherns Gesammelten Schriften, 1901 ff. **Rühle.**

Mahlzeiten, Kultische.

1. Religionsgeschichtlich; — 2. Im AT und NT.

1. Essen und Trinken ist eines der Erlebnisse, wodurch der Primitive zur Anerkenntnis der Kraft und zum ¶ Macht-Glauben (Orendismus) kommt: Durch das Verspeisen des erlegten Jagdtieres und durch das Trinken des Blutes fühlt er eigene Stärkung und erkennt dadurch die Kraft, die in dem Tiere steckte und nun in ihn übergegangen ist. Die M. stärkt den eigenen Tondi (= ¶ Mana), wie der Batak auf Sumatra sagt, und der Tondi hat Anspruch hierauf. So wird mit der M. zugleich eine magische Vorstellung verknüpft. Und so finden wir auch noch auf höherer Kulturstufe vielfach mit dem Schlachten von Vieh, dessen Fleisch für den Hausbedarf bestimmt ist, religiöse Vorstellungen verbunden. Dem entspricht die sprachliche Erscheinung, daß es z. B. im Griechischen, Lateinischen und Hebräischen je ein Wort gibt, das zugleich „schlachten" und „opfern" bedeutet. Aber nicht nur die Kraft, sondern auch die besonderen Eigenschaften des Tieres gehen nach primitivem Glauben durch das Essen auf den Menschen über. Auf diesem Glauben an die Uebertragung der Kraft durch Essen und Trinken beruhen die k.n M. Je nach dem, ob das Subjekt der k.n M. Menschen, Götter oder beide zusammen sind, lassen sich vier Arten von k.n M. unterscheiden, deren Bedeutung eine verschiedene ist.

a. Subjekt der k.n M. ist der Mensch, der etwas verspeist, worin er besondere, übernatürliche, magische oder göttliche Kraft wirksam glaubt, oder was er direkt als Gott oder Verkörperung eines Gottes ansieht; es ist das Verspeisen von etwas ¶ „Heiligem" in irgendeiner Gestalt. Durch das Essen nimmt der Mensch diese Kraft oder das Göttliche in sich auf, wird selbst dadurch (grob sinnlich oder vergeistigt aufgefaßt) gestärkt oder mit der Gottheit vereinigt und von ihr erfüllt. Wir nennen das sakramentale M. oder Theophagie; noch besser würde man Hierophagie sagen, „Essen des Heiligen". Diese Art tritt in ganz verschiedenen Erscheinungsformen auf je nach dem heiligen Objekt, das verspeist wird. Denn da die magische, heilige oder göttliche Kraft je nach dem Glauben in jedem Objekt einmal wirksam gedacht werden kann, kann alles einmal Gegenstand einer Verspeisung sein, die den Zweck hat, diese Kraft in sich aufzunehmen. Fleisch, Blut, Brot, Wein, Milch, Wasser sind die in höheren Religionen wichtigsten Bestandteile der sakramentalen M. Bei den Griechen waren solche vor allem im Dionysos- (Chant⁴ II, S. 293), ¶ Mithras- und ¶ Attis-Kult üblich. Aber diesen eigentlichen sakramentalen M. sind noch primitivere Erscheinungen anzureihen, so die Kopfjägerei, deren einer Zweck das Verzehren des Gehirns und das Insichaufnehmen der darin enthaltenen Kraft ist, ein Brauch, der auch den Griechen nicht unbekannt war (Pauly-Wissowa XI, S. 2113 f), und der ¶ Kan-

nibalismus und verwandte Gebräuche; so wenn bei den Kaffern aus dem Leichnam eines erschlagenen, als besonders tapfer bekannten Kriegers eine Medizin gemacht und diese den jungen Männern eingegeben wird, oder wenn man Herz, Leber und Galle getöteter Feinde verzehrt, weil in ihnen der Mut sitzt (Chant[4] I, S. 154). Das Gegenstück hierzu sind ¶ Speiseverbote, die solche Speisen betreffen, deren Genuß schlechte und schädliche Kräfte zuführen würde. Aber es können in dem Glauben, hierdurch Kräfte in sich aufzunehmen, auch Dinge verspeist werden, die nicht unter den Begriff „Speise" fallen, irgendwelche heilige Gegenstände, z. B. Teilchen von Götterbildern, Fetischen, ¶ Amuletten und ¶ Reliquien, Erde von hl. Gräbern, Waschwasser, das von orendistischen Personen stammt u. a. m., schließlich auch Zaubersprüche, Gebete und hl. Worte und Zeichen, die man aufgeschrieben hinunterschluckt. Auch bei dem ursprünglichen Glauben an die wirksame Kraft der Arznei, die man einnimmt, spielt dieser Gedanke eine Rolle (AR XII, S. 338 ff).

b. Das Subjekt der M. sind zwei oder mehrere Menschen, die durch gemeinsames Essen oder Trinken sich miteinander vereinigen, ein Bündnis schließen wollen: die sogenannten Bündnis-M., die zum Teil kaum mehr als eigentliche k. M. aufgefaßt werden können, da sie häufig durchaus profan sind, wenn auch ihre ursprünglich magische Bedeutung noch deutlich zu erkennen ist. Diese gemeinsamen M. finden sich z. B. als Hochzeitsbrauch in der heutigen deutschen Volkssitte wie bei den Griechen und Römern (Chant[4] II, S. 450) und bei anderen Völkern und sie sind auch im Blutsbruderschaftstrinken und andern Bündnisriten (AR X, S. 268 ff) weit verbreitet. Der ursprüngliche Gedanke war der, daß durch das gemeinsame Essen die gleiche Kraft in die Speisenden überging und sie miteinander verband (¶ Bund: I).

c. Götter und Menschen speisen gemeinsam, wodurch enge Beziehungen zwischen beiden hergestellt werden. Das sind die Speiseopfer (¶ Opfer: I), die, zumal in der griechischen Religion, eine große Rolle spielten, wo sie, insbesondere die ungleiche Verteilung (den Göttern gab man Knochen, Fett, Blut; die Menschen erhielten das Fleisch) durch die ätiologische Legende des Truges des Prometheus (Hesiod, Theogonie 535 ff) erklärt wurden (AR XII, S. 460 ff, wo zahlreiche ethnologische Parallelen angeführt sind). Das Speiseopfer ist also, wie R. Smith richtig erklärt, eine Kommunion des Gottes mit den Menschen, hergestellt durch die in dem Verspeisten wirksame Kraft, die in die Verspeisenden übergeht.

d. Die Götter speisen allein; das sind ¶ Opfer im engeren Sinne oder Geschenkopfer, die eigentlich M. der Götter sind, die hierdurch gestärkt werden, ja darauf angewiesen sind. Sie schöpfen hieraus immer neues Leben, wie besonders auch aus den indischen Opferanschauungen hervorgeht. Auch im Totenkult spielen diese Opfer mit dem Zweck der Stärkung des Toten eine Rolle. Bei den griechischen und römischen Lectisternien, d. h. den Götterbewirtungen, handelte es sich bald um eine Speisung der Götter allein, bald um gemeinsame M. zwischen Göttern und Menschen.

Das Objekt der k. M. in allen diesen vier Fällen kann auch ein Mensch sein (¶ Menschenopfer).

Rob. Smith: Religion der Semiten, 1899, S. 180 ff; — A. Dieterich: Eine Mithrasliturgie, 1903, S. 100 ff; — E. Reuterskiöld: Die Entstehung der Speisesakramente, 1912; — Fr. Pfister: Schwäbische Volksbräuche, 1924, S. 70 ff; — Pauly-Wissowa XI, Sp. 2171 ff. 2180 ff. **Fr. Pfister.**

2. Im alten Israel haben k. M. eine große Rolle gespielt. Es lag ihnen hier wie sonst der Gedanke zugrunde, daß gemeinsames Essen und Trinken an geweihter Stätte die Teilnehmer mit der Gottheit und miteinander zu einer festen Gemeinschaft verbinde, also der Gedanke der communio. Daher werden bei Bundesschlüssen k. M. gehalten, bei solchen zwischen Gott und Mensch und bei solchen zwischen Menschen untereinander. Nach der ältesten Sinai-Erzählung ist der Bund zwischen Jahve und Israel allein durch eine k. M. geschlossen, die Abgeordnete des Volkes angesichts der Gottheit, und d. h. mit ihr, gehalten haben: „Die Aeltesten Israels ... schauten Gott und aßen und tranken" (Ex 24 $_{9-11}$), und Jakob und Laban bekräftigen ihren Friedensvertrag durch eine k. M. (Gen 31 $_{46.\ 54}$). Aehnlich besiegeln Gaal und die Bürger von Sichem ihre gegen Abimelech gerichtete Verschwörung durch eine k. M. im Tempel zu Sichem (Richt 9 $_{26\ f}$). Aber die Gemeinschaft mit der Gottheit sucht der Mensch auch sonst, und so fanden bei vielen anderen Gelegenheiten k. M. statt. Ein großer Teil der ¶ Opfer, namentlich die danach benannten „Mahlopfer", waren mit k. M. verbunden, und ein charakteristisches Merkmal der ¶ Feste bildeten die an ihnen stattfindenden k. M. „Vor Jahve essen und sich freuen". — so kann das Deuteronomium (12 $_{7}$ u. ö.) geradezu statt Opfer und Festfeier sagen, und dabei tat man auch wohl einmal des Guten zu viel, wie etwa I Sam 1 $_{12\ ff}$ zeigt. Weiter werden k. M. gehalten bei der Königswahl (I Sam 11 $_{15}$; I Kön 1 $_{25.\ 41\ ff}$), beim Dorffest (I Sam 9 $_{13\ ff.\ 22\ ff}$), beim Familientag (I Sam 20 $_{6}$) usw. Die bedeutsamste k. M. ist das Passahmahl geworden, und dies hat sich, wenn auch unter mannigfachen Wandelungen (¶ Feste: II, 2 b), behauptet, als im übrigen, namentlich durch die Zentralisation des Kultus nach Jerusalem und durch das Exil veranlaßt, die k. M. ihre Bedeutung verloren oder doch bei ihnen die Idee der communio mit der Gottheit zurücktrat hinter ihre Auffassung als von Gott gebotener und darum aus Gehorsam zu verrichtender Handlungen. Ganz verloren gegangen ist aber jene den k.n M. zugrunde liegende Idee dem nachexilischen Judentum nicht. Spielte sie im legitimen Kult für das Volk keine große Rolle mehr, so eine um so größere für die Priester, die als Empfänger und Verbtaucher eines großen Teils der Opfer gleichsam Tischgäste Jahves waren und sich als solche allerlei sie heiligende und vom Volk absondernde Enthaltungen auferlegen mußten (Lev 21 f), und in illegitimen Kulten feierte auch das Volk k. M. der alten Art weiter (Jes 65 $_{3\ f}$). Es erklärt sich also keineswegs nur aus Anpassung an das kultische Empfinden der heidenchristlichen Korinther, auch nicht allein aus Einfluß ethnischer Kultanschauung auf ihn selbst, wenn ¶ Paulus bei der Behandlung der Frage, ob Christen Fleisch genießen dürfen, von dem heidnische Götter zuvor ihren Anteil erhalten haben (I Kor 8 ff), die Anschauung von der durch solchen Genuß vollzogenen sakramentalen communio mit der Gottheit vertritt und seinerseits das christliche Abendmahl als ein derartiges sakramentales Mahl verstehen lehrt (I Kor 10 $_{1\ ff}$ 11 $_{27\ ff}$; ¶ Abendmahl: I, 3), sondern auch aus seinem jüdischen Erbe. Seinem Ursprung nach aber ist das Abendmahl, das uns im Brotbrechen der Urgemeinde (Apgsch 2 $_{42\ .\ 46}$) zuerst greifbar wird (¶ Abendmahl: IV, 1 a), einfach als Wiederaufnahme der Tischgemeinschaft mit dem als auferstanden und gegenwärtig erfahrenen Herrn durch die Jünger zu verstehen. Paulus ist es gewesen, der — von seiner schon berührten sakramentalen Auf-

fassung abgesehen — das Abendmahl von dem letzten Mahle Jesu hergeleitet und es zugleich als Feier des Gedächtnisses an seinen Tod und seine Auferstehung verstehen gelehrt hat (I Kor 11 $_{23}$ ff). Die von den Synoptikern vertretene Auffassung des Abendmahls als Passahmahls (Mtth 26 $_{17-29}$; Mrk 14 $_{12-25}$; Luk 22 $_{7-20}$) ist erst nach Paulus aufgekommen (¶ Abendmahl: I u. IV). Anderen Ursprungs als das Abendmahl ist die Witwenspeisung (Apgsch 6 $_{1}$ ff), eine Einrichtung der Liebestätigkeit, und die ihr wohl ähnliche ¶ Agape (Judas v. $_{12}$).

Außer den Lehrbüchern der at.lichen und nt.lichen Theologie (R. Smend, 1899²; B. Stade-A. Bertholet, 1905 und 1911; G. Hölscher, 1922; P. Feine, 1922⁴; H. Weinel, 1928⁴) siehe die bei ¶ Opfer: II, ¶ Abendmahl: I—IV und ¶ Agapen genannte Literatur. **Eißfeldt.**

Mai, Angelo (1782—1854), kath. Gelehrter, * zu Schilpario (Provinz Bergamo), seit 1799 Jesuit, wurde nach Studien in Bergamo, Neapel, Rom, Orvieto 1813 Kustos der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand und 1819 erster Bibliothekar der Vatikana, deren Handschriften von ihm katalogisiert wurden. M. ist berühmt durch seine Entdeckung und Herausgabe vieler Schriften des klassischen und des kirchlichen Altertums, des 6. und 14. Buchs der Oracula Sibyllina (¶ Sibyllinen), von Fragmenten der gotischen Uebersetzung der Paulusbriefe, Schriften Philos und des Porphyrius, Briefen der Kaiser Mark Aurel und Antoninus Pius, zahlreichen Scholien zu biblischen Schriften, ferner von Werken Augustins, Cyrills von Alexandrien usw., die er zum Teil in Palimpsesten gefunden hatte. Seit 1838 war M. Kardinal.

Das Meiste erschien in seinen Sammelwerken: Veterum Scriptorum nova collectio, 10 Bde., 1825—38; Classici auctores e codicibus Vaticanis editi, 10 Bde., 1828—38; Spicilegium Romanum, 10 Bde., 1839—44; Sanctorum Patrum nova Bibliotheca, 7 Bde., 1852—54 (nach seinem Tode noch 2 Bde.). — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 78 f; — HN V², Sp. 1255 ff; — KL VIII², Sp. 483 ff; — Sommervogel V, S. 323 ff; — Cozza-Luzi im Bessarione 2. F., Bd. 7—10, 1904—06; — Derſ.: Epistolario di A. M., 1883. **Zscharnack.**

Maiandachten. In der röm.-kath. Kirche werden zu Ehren der Maria im Mai täglich Andachten abgehalten; die Sitte hat sich von Rom aus verbreitet, seit Pius VII sie 1814 durch reiche Ablässe belohnte. Mit vielem Schmuck ausgestattet, mit alten bunten Volksbräuchen verwoben, haben diese M. ihren starken poetischen Reiz; oft scheint hier freilich die schwärmende Phantasie mächtiger zu sein als die schlichte, ernste christliche Frömmigkeit. **Mulert.**

Maibaum ist die zusammenfassende Bezeichnung für allerlei Bäume und Zweige, die bei Frühlingsfesten zur Mehrung der ¶ Fruchtbarkeit von Mensch, Tier und Feld rituelle Verwendung finden. Der frisch grünende Baum ist in besonderem Maße mit wachstumfördernder Kraft geladen, die es nutzbar zu machen gilt; der Baum wird feierlich aus dem Wald eingeholt; jeder bricht sich einen Zweig ab und steckt ihn an die Haustür oder in den Stall. Derartige Zeremonien finden sich noch heute im ganzen europäischen Volkstum. In Nord- und Mitteldeutschland werden meist die Häuser und Stuben mit Birkenreisern geschmückt; in Süddeutschland stecken die Burschen in der Mainacht große Birken vor die Fenster ihrer Geliebten. In symbolischer Weise wird als Fruchtbarkeitsritus die Hochzeit des Maigrafen mit der Maibraut, des Maienkönigs mit der Maienkönigin vollzogen. In Bayern und Schwaben wird an Pfingsten ein gänzlich in Laub und Zweige gehüllter Bursche (Pfingstenfrieder oder Pfingstl genannt) durch Dorf und Flur gefahren — ein symbolischer Umzug des segenspendenden Baumgeistes. — Die religionsgeschichtliche Idee des Fruchtbarkeit fördernden Zweiges ist alt: schon im alten Griechenland wurde der Segenszweig, ein mit Früchten behängter Oelzweig, feierlich im Zuge eingeholt und an die Häuser gesteckt (Chant⁴ II, S. 292); die Römer beschenkten sich zu Frühlingsanfang mit der strena, einem frischen Lorbeerzweig, der als heilbringend an die Tür geheftet wurde (Chant⁴ II, S. 421); auch die Fichte des ¶ Attis darf in diesen Zusammenhang hineingestellt werden (vgl. ¶ Lebensbaum).

Reiches Material bei W. Mannhardt: Der Baumkultus der Germanen, 1875. — Vgl. auch Frazer II, S. 59 ff u. ö. (deutsche Ausgabe, beſ. S. 173 ff). **Rühle.**

Maier, 1. Friedrich Wilhelm, kath. Theologe, * 1883 zu Müllheim (Baden), 1910 Privatdozent für NT. in Straßburg, 1921 a. o. Prof. in Bonn, seit 1924 ord. Prof. in Breslau.

Vf. u. a.: Der Judasbrief. Seine Echtheit, Abfassungszeit und Leſer, 1906; Die Briefe Pauli, (1909) 1912²; Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli, (1910) 1920²; Die drei älteren Evangelien, 1912. — M. ist seit 1926 Mitherausgeber der Biblischen Zeitfragen und der Breslauer Studien zur historischen Theologie. **Rühle.**

2. Heinrich, Philosoph, * 5. Februar 1867 in Heidenheim. 1894 Repetent am Tübinger Stift, 1896 Privatdozent der Philosophie in Tübingen, 1900 a. o. Prof. in Zürich, 1901 o. Prof. ebenda, 1902 in Tübingen, 1911 in Göttingen, 1918 in Heidelberg, seit 1922 in Berlin. Von ¶ Sigwart ausgehend, hat M. auf dem Weg über das „emotionale Denken" einen neuen Standpunkt gewonnen, den er als „Wirklichkeitsphilosophie" bezeichnet und ebenso gegen den Reclismus, wie gegen den Idealismus abgrenzt.

Vf.: Die Syllogistik des Aristoteles, 1896—1900; Logik und Erkenntnistheorie (Philoſ. Abhandl. zu Chr. Sigwarts 70. Geburtstag), 1900; Psychologie des emotionalen Denkens, 1908; An den Grenzen der Philosophie, 1909; Sokrates, 1913; Das geschichtliche Erkennen, 1914; Logik und Psychologie (Festschrift für A. Riehl), 1914; Philosophie der Wirklichkeit I, 1926. — Herausg.: Briefe von D. F. Strauß an L. Georgii, 1912; Sigwart, Logik, 1924⁵ (mit Anmerkungen). **Fr. Traub.**

Mailand, Erzbistum. Ein Bischof (Merokles) erscheint bereits urkundlich auf den Synoden zu Rom 313 und Arles 314. Der bedeutendste altkirchliche Bischof M.s war ¶ Ambrosius (374—97), der die Stadt völlig für die Rechtgläubigkeit gewann. Allerdings trennte sich im Drei-Kapitelstreite (¶ Christologie: II, 3c, Sp. 1623) Vitalis (552—55) von Rom; ja das Schisma erhielt sich unter langobardischem Schutze teilweise bis ins 7. Jhd. hinein, obwohl schon 570 die Verbindung mit Rom wiederhergestellt war. Infolge der Eroberung M.s durch die ¶ Langobarden residierten die Bischöfe im 7. Jhd. meist in Genua. Seit Mitte des 4. Jhd.s waren die Bischöfe zugleich Metropoliten für ganz Nord-Italien und Raetia I (¶ Kirchenverfassung: I, 10). Der Wille zu einer Rom gegenüber selbständigen Stellung zeigt sich nicht nur auf liturgischem Gebiet (¶ Liturgie: II, 6 b), sondern gestützt auf ihre politische Macht wie auf die Herrschaft der deutschen Könige, auf deren Seite sie im Investiturstreit standen, ging M. auch sonst im Mittelalter vielfach eigene Wege, bis es infolge der Unruhen der ¶ Pataria Rom gelang, die Selbständigkeit M.s zu brechen, zumal als 1133 durch Errichtung der Kirchenprovinz ¶ Genua die Macht M.s stark geschmälert wurde. Im Kampfe zwischen Imperium und Sacerdotium unter den Staufern steht M. dann auf Seiten der Päpste. Im 16. Jhd. wurde Erzbischof Karl ¶ Borromäus (1562—84) der Refor-

mator der religiösen Verhältnisse M.s. Sein 2. Nachfolger und Vetter Federigo Borromeo (1595—1631) begründete 1602 die berühmte, an Handschriften reiche Bibliotheca Ambrosiana. Heute umfaßt die Kirchenprovinz M. 8 Bistümer: Bergamo, Brescia, Como, Crema, Cremona, Lodi, Mantova, Pavia.

Bonfadini-Gianetti: M., 4 Bde., 1883—1904. — Weiteres bei Chevalier: TB II, S. 1932 ff; — KL² VIII, Sp. 486; — KHL II, Sp. 774. **Aufhauser.**

Maimbourg, Louis (1610—86), kath. Kirchenhistoriker, * in Nancy, 1626—82 Jesuit, nach Vollendung seiner Studien in Rom Professor des Jesuitenkollegs in Rouen; † in Paris. M. genoß die Gunst Ludwigs XIV, dessen gallikanische Politik er ebenso wie die Maßnahmen gegen Jansenisten und Hugenotten (¶ Frankreich, 4 b) schriftstellerisch unterstützte. Wegen seiner Verteidigung des ¶ Gallikanismus hatte der Papst schon 1681 seine Entlassung aus dem Orden gefordert, und auch mehrere seiner historischen Werke sind, obwohl sie der kath. Kirche dienen wollten, auf den Index gesetzt worden. Seine antiprotestantischen Geschichtswerke riefen die Gegenschriften ¶ Jurieus, ¶ Bayles, v. ¶ Seckendorfs hervor.

Bf. u. a.: Histoire du schisme des Grecs, 1671; Histoire de la décadence de l'empire depuis Charlemagne, 1676; Histoire de Lutheranisme, 1680; Trois traités de controverse, 1682; Histoire du Calvinisme, 1682; — Sammlung der historischen Schriften: Les Histoires du Sieur M., 12 Bde., 1686. — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 79 f; — HN IV³, S. 514 ff; — Sommervogel V, S. 343 ff; — F. H. Reusch: Der Index der verbotenen Bücher II, 1885, S. 583 ff. **Zscharnack.**

Maimon, Salomon (1754—1800), Philosoph, * in Nieświesz in Litauen, jüdischer Herkunft, wurde in früher Kindheit dem Studium des Talmud zugeführt, fand aber auf die Dauer weder am Talmud noch an der Kabbala Genüge und begab sich 1777 nach Deutschland, um sich eine allgemeine wissenschaftliche Bildung zu erwerben. Mehr als anderthalb Jahrzehnte führte er hier, wie er in seiner Lebensbeschreibung (1792) ausführlich schildert, ein unstetes Wanderleben, bis ihn ein Graf Kalkreuth während seiner letzten Lebensjahre bei sich aufnahm. Inzwischen war er einer der ersten Philosophen Deutschlands geworden. Den Zugang zur Philosophie hatte ihm der More Nebuchim des ¶ Maimonides erschlossen (aus Verehrung für diesen nannte er sich Maimon); bald aber hatte er sich in der deutschen und englischen Philosophie des 18. Jhd.s heimisch gemacht und, sobald er ¶ Kants Kritik der reinen Vernunft kennen lernte, ihre umwälzende Bedeutung durchschaut. Auch über die von ihm in rein idealistischem Sinne gedeutete Erkenntnislehre Kants ging er indessen mit der Frage hinaus, mit welchem Recht wir die aprioriſchen Gesetze des Erkennens auf bestimmte Inhalte der Erfahrung anwenden, solange wir die besonderen Erfahrungsinhalte nicht aus der allgemeinen Gesetzlichkeit der Erkenntnis ableiten können. Diese Problemstellung, die er in zahlreichen Schriften (u. a. Versuch über die Transzendentalphilosophie, 1790; Versuche einer neuen Logik, 1794) entwickelte, ist der Ausgangspunkt für ¶ Fichtes Versuch geworden, den Dualismus von empirischer und aprioriſcher Erkenntnis zu überwinden, und hat dadurch entscheidend auf die Entwicklung des spekulativen deutschen ¶ Idealismus eingewirkt.

Außer den Geschichten der ¶ Philosophie vgl. Friedr. Kuntze: Die Philosophie S. M.s, 1912. **Guttmann.**

Maimonides, Moses (Rabbi Mose ben Maimon, 1135—1204), der hervorragendste jüdische Denker und Gelehrte des Mittelalters (¶ Judentum: II A, 3 b; ¶ Jüdische Philosophie, 4 b), * in Cordova, lebte, als die Religionsverfolgungen der Almohaden (¶ Spanien) seinen Vater 1148 zwangen, Cordova zu verlassen, erst in verschiedenen Städten Südspaniens, dann in Fez in Nordafrika, bis es seiner Familie 1165 gelang, aus dem Almohadenreich auszuwandern. M. nahm seinen Wohnsitz in Fostat in Aegypten, übte dort den ärztlichen Beruf aus und trat, zunächst kraft seiner persönlichen Autorität, später kraft offiziellen Amtes, an die Spitze der ägyptischen Juden. Auf medizinischem Gebiet hat er auch eine Reihe von Schriften (u. a. „Die Aphorismen Moses" und eine Abhandlung „Ueber die Gifte") verfaßt, die in der mittelalterlichen Medizin großes Ansehen genossen.

Seine überragende Bedeutung aber beruht auf seinen talmudischen und philosophischen Werken. Seine talmudischen Werke haben dem Talmudstudium durch die durchgreifende Anwendung wissenschaftlicher Methodik und Systematik eine völlig neue Gestalt gegeben. Sein in arabischer Sprache geschriebener Mischna-Kommentar gibt in übersichtlicher Klarheit alles zum Verständnis des Textes Erforderliche und schickt bei schwierigen Materien der Einzelerklärung eine zusammenfassende Darstellung der grundlegenden Begriffe und Normen voraus. Sowohl in der dem Gesamtwerk vorausgehenden Einleitung wie in der Behandlung der einzelnen Mischnatraktate greift er wiederholt über das religionsgesetzliche Gebiet hinaus und behandelt auch Fragen ethischer und dogmatischer Art. So gibt er in der Einleitung zu den Pirqe Abot, welche ethische Sentenzen der Mischnalehrer enthalten, eine Darstellung der Prinzipien der Ethik und faßt im Anschluß an eine dogmatisch wichtige Mischnastelle (Sanhedrin X, 1) den Glaubensinhalt des Judentums in 13 Glaubenslehren zusammen, die der Ausgangspunkt für die ganze spätere jüdische Dogmatik geworden sind. — Eine noch weit größere Leistung ist sein hebräisch geschriebener Gesetzeskodex, der den Namen Mischne Tora (Wiederholung des Gesetzes) trägt. Er stellt zum erstenmal das ganze jüdische Religionsgesetz systematisch dar, trägt den fast unübersehbaren Stoff in erschöpfender Vollständigkeit aus den Diskussionen des Talmuds zusammen und ordnet ihn nach einem bis ins Einzelne hinein durchdachten Plan. Neben begeisterter Anerkennung fand er zunächst auch scharfen Widerspruch, hat sich aber schnell allgemein durchgesetzt, hat bei den spanischen und orientalischen Juden maßgebende Autorität erlangt und ist zur Grundlage aller späteren Kodifikationen des jüdischen Religionsgesetzes, bis zum Schulchan Aruch des Josef ¶ Karo hin, geworden.

Sein religionsphilosophisches Hauptwerk, der „Führer der Schwankenden" (arabisch Dalalat al-Hairina, hebr. More Nebuchim) hat durch die mit hoher spekulativer Kraft vollzogene Synthese der personalistischen Religion der Bibel mit dem Aristotelismus der jüdischen Philosophie des späteren Mittelalters die Wege gewiesen (¶ Jüdische Philosophie, 4 b), und auch die Denker, die den Ausgleich mit dem Aristotelismus auf anderer Linie suchen oder das Judentum gänzlich von ihm lösen wollten, sind doch entscheidend durch seine Problemstellungen bestimmt. Sein Einfluß läßt sich bis tief in die Neuzeit hinein verfolgen. Er reicht weit über die jüdische Welt hinaus. Der More Nebuchim ist in islamischen Kreisen viel gelesen worden und hat in die Entwicklung der christlichen Scholastik bedeutungsvoll eingegriffen. Die christlichen Aristoteliker, ¶ Albert der Große und ¶ Thomas von Aquino, folgen ihm in dem Ausgleich des aristotelischen Systems mit dem biblischen Theismus, Meister ¶ Eckehart

in der Auffassung des Gottesbegriffs, und auch in der Philosophie der beginnenden Neuzeit läßt sich sein Einfluß bis zu ¶ Leibniz hin verfolgen.

Deutsche Uebersetzungen von M.s Schriften: Führer der Unschlüssigen, von A. D. Weiß, 3 Bde., 1923/24; Hilchoth Teschubah und Hilchoth Deoth, von S. Jacobson, 1926. — Moses ben Maimon. Sein Leben, seine Lehre und sein Einfluß, hrsg. von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums I, 1908; II, 1912; — Louis Germain Lévi: Maimonide, Paris 1911 (mit ausführlicher Literatur); — Aelteres in RE³ XII, S. 80 ff und RGG¹ IV, Sp. 39. **Guttmann.**

Maine de Biran, François Pierre Gonthier (1766—1824), franz. Philosoph, * in Bergerac (Dordogne). Zuerst unter den gardes du corps, kehrte 1789 in die Heimat zurück und widmet sich als Schloßherr von Grateloup der Philosophie. Von 1795 ab mit kurzer Unterbrechung im Staatsdienst, 1806 Unterpräfekt von Bergerac, seit 1812 in Paris, Mittelpunkt eines gelehrten Kreises (Royer-Collard, ¶ Stapfer, ¶ Cousin). Nach 1815 Staatsrat. M. ist Begründer der metaphysischen spiritualistischen Schule, „einer der größten Erforscher und Entdecker der Innerlichkeit". Bald sich loslösend vom ¶ Sensualismus, stellt er dem Passivismus der Ideologen den Willen in seiner Priorität entgegen: dynamischer Spiritualismus. Das aktive Ich ist Quelle unserer Grundbegriffe. Ueber dem menschlichen Leben baut sich das Leben des Geistes auf. Gott wird nicht erschlossen aus der activité intérieure, sondern ist selbst ihre Voraussetzung. Ueber die Stoa hinaus gelangt er unter dem Eindruck seelischer Erschütterungen zum Christentum (Auffallende Parallelen zu ¶ Pascal).

Werke: Sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser, 1802; Mémoire sur l'habitude, 1803; Essais sur les fondements de la psychologie, 1813—22. — Ausgaben: Oeuvres philos. de M. de B., publiées par V. Cousin, 4 Bde., 1841; Oeuvres inédites, publ. par E. Naville, 4 Bde., 1859; Gesamtausgabe von Tisserand im Erscheinen, bisher 4 Bde. — Ueber M. vgl. E. Naville: M. de B., sa vie et ses pensées, 1857; — M. J. Gérard: La Philosophie de M. de B., 1876; — Marillier: M. de B., 1893; — Rostan: La religion de M. de B., 1890; — Marius Couilhac: M. de B., 1905; — A. de la Valette Monbrun: M. de B. Essai de biographie historique et psychologique, 1914; — Derſ.: M. de B., Critique et disciple de Pascal, 1914; — Derſ.: Journal intime de M. de B. 1792—1817, 1927. **Paira.**

Mainländer, Pseudonym, eigentlich Philipp Batz (1841—76), Philosoph, * zu Offenbach a. M. als Sohn eines Fabrikanten; in kaufmännischen Stellungen; vollendet 1874 sein Hauptwerk: „Die Philosophie der Erlösung", gedruckt I. Bd. 1876, 1894³; 2. Bd. (posthum) 1894; im Anhang Kritik ¶ Kants und ¶ Schopenhauers. Endet mit Selbstmord. Schüler Schopenhauers. M. gibt den „ersten wissenschaftlichen Begriff des Atheismus" (Vorwort des Hauptwerks: Gott zerfällt, um zu erlöschen, in die Vielheit, deren Glieder durch geschlechtliche Askese das Nichtsein befördern können (¶ Atheismus: II, 2 b).

Fritz Sommerlad: Aus dem Leben M.s (Zeitschr. für Phil. und phil. Kritik Bd. 112, 1898, S. 74 ff, mit Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie); — Derſ.: M.s Kantkritik (Kantstudien III, 1899, S. 424 ff); — A. Schwarze: M.s Philosophie der Erlösung (Zeitschrift für exacte Philsophie 17, 1889); — M. Seiling: Ein neuer Messias, 1888; — Sus. Rubinstein: Ein individualistischer Pessimist, 1894; — Dies.: Eine Trias von Willensmetaphysikern, 1896. **Busch.**

Mainz.

I. Bistum und Erzbistum; — II. Universität.

Mainz: I. Bistum und Erzbistum.

1. Das frühchristliche Bistum M., um 550 erst bezeugt, war Stadtbistum und ist zunächst über den Bereich der civitas Moguntiacum kaum nennenswert hinausgewachsen. Eine Missionsarbeit von Belang hat, wie Wynfrith-¶Bonifatius 724 versichert, die frühe M.er Kirche nicht geleistet, wenn sie auch vielleicht von den fränkischen Majordomen die religiös-kirchliche Versorgung der ¶ Thüringer sich auftragen ließ, daraufhin später Thüringen als zum M.er Sprengel gehörig beanspruchte und so schließlich den Plan eines selbständigen Bistums ¶ Erfurt zunichte machte. Erst infolge der Kirchenordnung des Bonifatius ist M. zu größerer, indessen noch nicht zu irgendwie umfassender Bedeutung gelangt; denn Bonifatius war und blieb, auch als Nachfolger Gewilibs in M., Erzbischof und Metropolit nur für seine Person. Zwar stellte einige Jahre später (752) König Pippin eine gleichwertige Nachfolge des ¶ Lullus in Aussicht, ließ diesem jedoch nach dem plötzlichen Ableben des Bonifatius (754) lediglich das Bistum M. zukommen, die erzbischöfliche Würde an Bischof ¶ Chrodegang von ¶ Metz (742—66) weitergeben, das Metropolitenamt überhaupt vorläufig ruhen. Lul zog nun als vorgesehener Gesamterbe des Bonifatius in der Folgezeit soweit möglich (Streit mit ¶ Fulda) die Hinterlassenschaft des Meisters zu seinem M.er Sprengel; der Heimfall ¶ Buraburgs (vor 763/65) bedeutete hier erheblich mehr, als bei Errichtung des Bistums ¶ Würzburg (741) mit dem Wirkungsbereiche des Wanderbischofs ¶ Kilian preisgegeben war. So gewachsen, erlangte er nach den ersten größeren Erfolgen der Sachsenkriege 780/82 wenigstens das Pallium, wenn auch die feste Fügung der großen M.er Kirchenprovinz von ¶ Chur bis ¶ Verden a. Aller noch zwei Menschenalter, bis zum Vertrage von Verdun 843, auf sich warten ließ.

2. Das Erzbistum M. hat schon in Luls Tagen ungefähr die mittelalterliche Ausdehnung gewonnen: Gebiet zu beiden Seiten von Rhein und Main, Hessen, Thüringen, ostfälische Zuweisung aus der Sachsenmission, die aber teilweise dem neuen Erzbistum ¶ Magdeburg (968) überlassen werden mußte. Die weite Spannung zwischen West und Ost erschwerte die kirchliche Einwirkung von einer Stelle aus und führte zur Berufung besonderer „Weihbischöfe" (pro partibus Rheni und pro Hassia et Thuringia); der hessisch-thüringische entwickelte mit der Zeit sein Amt zu einem M.er Eigenbistum ¶ Erfurt. In der kirchlichen Verwaltung und Rechtspflege erlangten die Pröpste der zahlreichen Kollegiatkirchen als Archidiakone allmählich eine nahezu unabhängige Stellung. Die M.er Kirchenprovinz begriff schließlich die Sprengel ¶ Chur, ¶ Konstanz, ¶ Augsburg, ¶ Straßburg in Alamannien, ¶ Speyer, ¶ Worms, Mainz auf fränkischem, ¶ Paderborn, ¶ Verden, ¶ Hildesheim, ¶ Halberstadt auf sächsischem Boden, ¶ Würzburg, ¶ Eichstätt, ¶ Bamberg (seit Errichtung 1007 ziemlich selbständig) im thüringischen Grenzlande, außerdem bis 1344 (Gründung der Kirchenprovinz Prag) auch die böhmisch-mährischen Sprengel ¶ Prag und ¶ Olmütz. Indessen war auch der M.er Metropolit, entsprechend der Sonderentwicklung der deutschen Reichskirche, mehr „primus inter pares" und Mittler zwischen den Reichsbischöfen und dem deutschen König als geistlicher Vorgesetzter und Bindeglied gegenüber Rom, wie Bonifatius gewollt hatte. So galt und entschied hier letztlich weniger die kirchliche Ordnung als die Persönlichkeit des jeweiligen Metropoliten. Die Reihe der Erzbischöfe führt neben bedeutenden Männern (¶ Hrabanus Maurus u. a.) natürlich auch zahlreiche Träger leerer Namen. Es

überwiegt im Mittelalter bei weitem der Hochadel; erst mit dem 13. Jhd. ist dann und wann ein Sprößling des niederen Adels und, durch päpstliche Ernennung, gelegentlich ein Bürgerlicher zu dieser Würde gelangt. Die weltliche Landeshoheit war, an der Weite des kirchlichen Sprengels gemessen, eng, an sich jedoch keineswegs unbedeutend, aber über einen großen Raum zersplittert (Rheingau zwischen M. und Bingen, Maingau mit Aschaffenburg als Hauptort, Landstreifen um ¶ Amöneburg und ¶ Fritzlar, das thüringisch-sächsische Eichsfeld, die Stadt Erfurt), dazu teilweise umstritten und ihrem Inhalte nach mannigfaltig, die Verwaltung der fernliegenden Gebiete kostspielig, ihre Sicherung erschwert. Die politische Führung der M.er Kirche, besonders in der Stellung des Erzkaplans, Erzkanzlers (dauernd seit 965), Kurfürsten (Goldene Bulle 1356), war eine Auswirkung des kirchlichen Vorsprungs aus den Tagen der Angelsachsen Bonifatius und Lul, nicht der weltlichen Macht, sank darum mit der kirchlichen Geltung.

Die Reformation, letztlich durch das schmähliche Ablaßgeschäft des M.er Erzbischofs ¶ Albrecht (1514—1545) veranlaßt, brachte der Kirchenprovinz den Verlust von Halberstadt und Verden, dem Erzbistum schwerste Einbußen in Hessen und Thüringen, dem Erzstift die fast völlige Abkehr des Eichsfeldes und der Stadt Erfurt. Nur in diesem weltlichen Machtbereiche von M. hat die ¶ Gegenreformation, unter beträchtlicher Mitwirkung der Jesuitenkollegien zu M. (1561), Heiligenstadt (1575) und Erfurt (1604), den Schaden einigermaßen ausgleichen können; doch blieb Erfurt, trotz mancher Zugeständnisse, weiterhin eine Lutherstadt. Merkantilismus und Aufklärung fanden in M. manche Förderung, diese an der Universität (¶ Mainz: II), der neuen Lehrer-Akademie (1770), an den höheren Schulen nach Aufhebung des Jesuitenordens (1773); der Geist der neuen Zeit hat den Untergang des Erzbistums (1798) und des Erzstifts (1803) überdauert und, nach dem Versuch eines französischen Bistums M. (1798 bis 1814) mit tridentinischem Seminar, noch in der Gründung einer kath.-theologischen Fakultät zu ¶ Gießen (1830) sich ausgewirkt.

3. Die neue Diözese M., der Oberrheinischen Kirchenprovinz (¶ Freiburg: I) zugehörig, durch die Bulle „Provida solersque" (1821) umschrieben, begreift die kath. Bewohner der hessischen Provinzen Oberhessen (geringe Anzahl, in Streusiedlung), Starkenburg (geschlossene Siedlungen im südlichen, Altwormser Gebiet), Rheinhessen (dicht im nördlichen, Kurmainzer Bereich), aber erst restlos, nachdem 1889 mehrere bis dahin Limburg-Fuldaer Pfarreien einbezogen worden. Unter den Bischöfen der Neuzeit ragt ¶ Ketteler (1850—77) hervor. Den freiheitlicheren Bildungsbestrebungen des 19. Jhd.s begegnete dieser mit Wiedererrichtung der philosophisch-theologischen Lehranstalt in M. selbst (1851), schuf hierin einen geistigen Mittelpunkt für die „kath. Bewegung" (P. L. ¶ Haffner, seit 1855; J. B. ¶ Heinrich und ¶ Moufang, beide seit 1851 Herausgeber des „Katholik") unter Führung seines Generalvikars A. Fr. Lennig (seit 1853) und erledigte die kath.-theologische Fakultät zu ¶ Gießen. K.s Ableben, das noch in die Zeit des auch Hessen berührenden Kulturkampfes (¶ Hessen: I, 4 b) fiel, führte zu längerer Verwaisung der Diözese: der baldigen Wahl ¶ Moufangs (1877) widersprach die hessische Regierung; erst 1886 konnte Papst Leo XIII in ¶ Haffner einen Nachfolger berufen. Ihm folgten der durch kirchengeschichtliche Forschung und Anregung verdiente Heinrich ¶ Brück (1900—03) und der mehr seelsorgerisch gerichtete Bischof Georg Heinrich Kirstein (1904—21). Derzeitiger Bestand (1928): 415 685 Katholiken (neben 931 594 Nichtkatholiken) in 215 Pfarreien, diese in 19 Dekanaten; 418 Welt- und 53 Ordensgeistliche; philosophisch-theologische Lehranstalt (wie in Trier „Priesterseminar" im tridentinischen Sinne) zu M.; zahlreiche Niederlassungen von männlichen und besonders weiblichen Orden wie Genossenschaften, u. a. Benediktiner in Ilbenstadt. Bischof ist seit 1921: Ludwig Maria Hugo (* 1871 zu Arzheim bei Landau), Generalvikar (seit 1922) Philipp Jakob Mayer (* 1870 zu Albig bei Alzey).

Albert Brackmann: Germania pontificia II 1, 1923; II 2, 1927; III, 1928; — J. F. Böhmer und C. Will: Regesta archiepiscoporum Maguntinensium, 2 Bde., 1877/86 (bis zum Jahre 1288); — M. Stimming: Codex diplomaticus Moguntinus, 1928 ff; — O. Dobenecker: Regesta historiae Thuringiae, 3 Bde., 1896/1925 (bis zum Jahre 1266); — E. Vogt und Fr. Vigener: Regesten der Erzbischöfe von M., 2 Bde., 1913 (für 1289—1328 und 1354 bis 1371). — Aeltere Quellen und Darstellungen bei Chevalier TB., Sp. 1880 ff; — KL² VIII, Sp. 512 ff; — RE³ XII, S. 84 f; XXIV, S. 56 f; — KHL II, Sp. 778 ff; — RGG¹ IV, Sp. 40 ff; — Hauck² I/V, 1904/20: Register, Bischofslisten und Klosterverzeichnisse; — F. Flaskamp: Hessisches Missionswerk des hl. Bonifatius, 1926², S. 118 ff; — J. Simon: Stand und Herkunft der Bischöfe der M.er Kirchenprovinz im Mittelalter, 1908; — J. Wenner: Die Rechtsbeziehungen der M.er Metropoliten zu ihren sächsischen Suffraganbistümern, 1926; — M. Stimming: Die Entstehung des weltlichen Territoriums des Erzbistums M., 1915; — U. Stutz: Der Erzbischof von M. und die deutsche Königswahl, 1910; — Ph. Knieb: Geschichte der Reformation und Gegenreformation auf dem Eichsfelde, (1900) 1909²; — A. L. Veit: Kirchliche Reformbestrebungen im ehemaligen Erzstift M., 1910; — Derf.: Kirche und Kirchenreform in der Erzdiözese M. im Zeitalter der Glaubensspaltung, 1920; — Derf.: Der Zusammenbruch des M.er Erzstuhles infolge der französischen Revolution, 1927; — Fr. Usinger: Das Bistum M. unter französischer Herrschaft, 1912; — Kirchl. Handbuch (von H. Krose) 15, 1928, S. 390 ff; — Kirchl.-statist. Jahrbuch (von K. A. Geiger) 51, 1929, S. 184 ff; — Personal-Schematismus der Diözese M., 1929. **Flaskamp.**

Mainz: II. Universität.

1. Die Errichtung einer Universität in M., von Adolf von Nassau geplant, 1469 vom Papst genehmigt, wegen der Nöte des Landes unterblieben, wurde von Erzbischof Diether von Isenburg durchgeführt. Am 24. Nov. 1476 verlieh Papst Sixtus IV die Privilegien von Bologna, Paris und Köln; am 31. März 1477 kündigte Diether für den folgenden Herbst die Eröffnung an. — Die Verteilung der für die Besoldung der Lehrer verfügbaren Stiftspfründe (2 für die Theologen, 4 für die Juristen, 1 für die Mediziner, 7 für die Artisten) zeigt den humanistischen Geist der Gründung. Er wird bestätigt durch die Bevorzugung der via moderna vor der via antiqua (¶ Scholastik) und die Pflege des weltlichen Rechts neben dem kanonischen. Die Berufung zahlreicher Humanisten und vor allem die Tätigkeit Dietrich Gresemunds d. J., durch den seine Freunde ¶ Wimpfeling und Rud. ¶ Agricola Einfluß gewannen, machten M. zu einer Art Hochburg des deutschen Humanismus. Unter Erzbischof Berthold v. Henneberg gewann es durch die Abschaffung des Doctrinale des Alexander de villa Dei, d. h. die Ersetzung der dialektisch-metaphysischen Behandlung der Grammatik durch die humanistisch-positive, neuen Vorsprung (erst 1506 folgt ¶ Wittenberg) und gelangte zu höchster Blüte

in den ersten Jahren ¶ Albrechts von Brandenburg (1515—45), dessen Rat Eitelwolf vom Stein die Universität groß auszubauen unternahm. M. wurde ein Hauptquartier der Reuchlinisten (¶ Reuchlin); ¶ Hutten und ¶ Capito traten in des Kurfürsten Dienste; in Joh. Cellarius gewann man einen Lehrer des Hebräischen; der von Anfang an bestehende Lehrstuhl für Bibelkunde wurde (1506) mit dem tüchtigen Karmeliter Diether Vectoris von M. besetzt.

2. Der Tod Eitelwolfs (1515) und die Entwicklung der Reformation drängten Albrecht in andere Bahnen; nach heftigen Kämpfen siegten, von ¶ Dietenberger geführt, die Anhänger der alten Lehre. Die Universität ging so sehr zurück, daß Erzbischof David Brendel von Homburg (1555—82) sich genötigt sah, zu ihrer Belebung Kölner Jesuiten zu berufen. Sie eröffneten 1561 ihr Kolleg; 1568 wurde es als Glied der Universität anerkannt, bekam die bisherige „Burse der Modernen" und die Mehrzahl der theologischen und philosophischen Lehrstühle. Die Universität wurde im wesentlichen ein großes, in seinem Wirkungsbereich auf das Erzbistum beschränktes Jesuitenkolleg. — Bemerkenswert in diesem Zeitraum ist die in der 2. Hälfte des 17. Jhd.s auftauchende Frage der Vermittlungstheologie, d. h. der (vergebliche) Versuch einer Einigung der Konfessionen, für den sich ¶ Leibniz, damals am kurfürstlichen Hofe, einsetzte.

3. Die Aufhebung des Jesuitenordens (1773) und die Wirkung der Aufklärung gaben neuen Anstoß. Erzbischof Emmerich Josefs (1763—74) Bemühungen um freiere Gestaltung des Schul- und Bildungswesens setzte Friedr. Karl Jos. von ¶ Erthal (1774—1802) mit einer völligen Neuordnung der Universität fort. Die Aufhebung dreier Klöster (1781) gab die Mittel; sein Rat Anselm Franz von Benzel († 1786) entwarf die neue Verfassung; prunkvoll wurde vom 15.—19. Nov. 1784 die Wiedereröffnung gefeiert. Aber ihr junger Ruhm und der Aufschwung, den besonders die medizinische Fakultät nahm, wurden bald überschattet durch die Verstimmung, welche die Tätigkeit der neuen Männer — zum Teil Ausländer und Protestanten (wie Joh. von ¶ Müller), zum Teil radikale Geister (wie der Bibliothekar Georg Forster) — bei der Bevölkerung, beim Klerus und beim Kurfürsten selber auslöste. Die Universität war im Niedergang, als Erthals Flucht und der Beginn der Kriegswirren (1792) ihre Verödung bewirkten. Die Franzosen machten 1797 eine „Zentralschule", ein Mittelding zwischen Gymnasium und Universität, später eine medizinische Fachschule daraus; sie erlosch, als M. 1816 an Hessen kam und Militär und Staat sich in den Universitätsbesitz teilten. Dem Versuche Erthals, die Universität nach Aschaffenburg zu verlegen, wo 1802 mit Vorlesungen begonnen worden war, hatten schon 1803 die staatlichen Veränderungen (¶ Säkularisationen) ein Ende gemacht.

Erman und Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 739 ff; — J. R. Dietrich und K. Bader: Beiträge zur Geschichte der Universitäten M. und Gießen (Archiv für hessische Geschichte, N. F. Bd. 5, 1907; darin u. a. Gust. Bauch: Aus der Geschichte des M.er Humanismus); — K. G. Bockenheimer: Die Restauration der M.er Hochschule im Jahre 1784, 1884; — E. Reinhard: Aus dem Leben der theologischen, juristischen und philosophischen Fakultäten an der Universität M. (HJG 36, 1915); — A. L. Veit: Aus der Geschichte der Universität zu M. 1477—1731 (ebda. Bd. 40, 1920); — Volk und Scholle, Jahrg. 6, 1928, H. 3/4 (Sonderheft zum 450jähr. Jubiläum der M.er Universität). **Eppelsheimer.**

Majolus (etwa 910—994), aus vornehmer, sehr reicher südfranzösischer Großgrundbesitzerfamilie, erst Geistlicher in Mâcon, dann Mönch, seit der Erblindung des altersschwachen Abtes Aymardus (964), den er schon seit 948 vertreten hatte, Abt von ¶ Cluni, dessen Einfluß er in langer Regierung bedeutend verstärkte.

Sackur: Die Cluniacenser I, 1892, S. 209 ff. 370 ff. **Heussi.**

Major, Georg (1502—74), lutherischer Theologe, * zu Nürnberg, gebildet in Wittenberg, Schullehrer in Magdeburg, 1537 Schloßprediger in Wittenberg, 1545 Professor daselbst, 1547/48 als Flüchtling in Magdeburg, 1552/53 Superintendent in Eisleben, dann wieder in Wittenberg, seit 1558 Dekan der theologischen Fakultät, Teilnehmer- am Regensburger Religionsgespräch 1546, Mitarbeiter an der Wittenberger Lutherausgabe. Lutheraner, wird er im ¶ Adiaphoristischen Streit wegen seiner ¶ Melanchthon verwandten Haltung zum ¶ Interim verdächtig und geriet im Majoristischen Streite mit ¶ Amsdorf und ¶ Flacius in Konflikt. Hier betonte er die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit, schränkte diese These dann dahin ein, daß er den Glauben ohne Werke nicht als rechtfertigenden Glauben betrachtet, wobei aber die Werke nicht Rechtfertigungsursache (causa iustificationis) sein und kein Verdienst begründen, sondern nur den schuldigen Gehorsam und die dauernde Bewährung bezeugen sollten. Unter seinen vielfach verfolgten Anhängern waren der Eislebener Rektor Martin Heling, der jüngere Stephan ¶ Agricola und Justus ¶ Menius. Aus dem M.istischen Streit ging der zweite antinomistische Streit (¶ Gesetz: IV, 4) hervor. Eine Folge der die Verbindung von Religion und Sittlichkeit lösenden forensischen Fassung der ¶ Rechtfertigung (: II), wurden die Gedanken M.s von der ¶ Konkordienformel sachlich anerkannt.

Hauptschriften: Opera, 3 Bde., 1569—70; Enarrationes epistolarum St. Pauli, 1552—65; Commonefactio historica, 1567; Confessio postrema, 1567; Homilien zu den Evangelien und Briefen, 1563; Quaestiones rhetoricae, 1535; Neubearbeitung der Vitae patrum, 1544; Psalterium Davidis, 1547; De origine et autoritate verbi dei, 1550; Auf des ehrwürdigen Herrn N. von Amsdorf Schrift Antwort, 1552; Sermon von Pauli Bekehrung, 1553; Bekenntnis von dem Artikel der Justifikation, 558. — Vgl. RE³ XII, S. 85 ff; XXIV, S. 57; — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus II 1, 1912, S. 371 ff; — Pl. Tschackert: Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre, 1910, S. 514 ff; — Briefe ARG XIII, 1916, S. 280 ff; XXI, 1924, S. 254 f. **W. Koehler.**

de Maistre, Joseph, Graf (1754—1821), kath. Politiker und Schriftsteller, * in Chambéry (Savoyen). Seine politische Laufbahn ist aufs engste mit den Geschicken seines Vaterlandes Sardinien verbunden. Seit 1788 Senator des Gerichtshofes in Chambéry, mußte er 1792 nach der Einnahme Savoyens durch die französische Okkupationsarmee fliehen, wurde dann 1799 sardinischer Kanzleipräsident, 1802 Gesandter in Petersburg, endlich nach der von ihm eifrigst betriebenen, auf dem Wiener Kongreß erreichten Wiederherstellung Sardiniens (¶ Italien, 5) seit 1817 Präsident der Großen Kanzlei und Staatsminister in Turin. Dieses wechselreiche Leben wirkt nicht nur thematisch auf seine Schriftstellerei ein, sondern die politischen Erlebnisse bestimmen auch einen Teil der für M. charakteristischen Gedanken. M. war einer der einflußreichsten Schriftsteller der Gegenrevolution, staatstheoretisch wie religiös ein scharfer Gegner der Aufklärungsphilosophen und vor allem aus diesem antirevolutionären Pathos heraus im Interesse des Ordnungs- und Autoritätsgedankens einer der Gründer des ¶ Ultramontanismus des 19. Jhd.s, für den besonders seine 1816 und 1817 entstandene Schrift Du pape eine auch in Deutschland

(¶ Görres u. a.) höchst wirksame dogmatische und geschichtsphilosophische Programmschrift geworden ist (¶ Französische Literaturgeschichte, 5 b). Mit seiner polemischen Einstellung zur Aufklärung verbindet sich bei ihm die mindestens so starke Abneigung gegen die sie vorbereitende Reformation, den „rienisme protestant", der wie der „Philosophismus" „mit ungeheurem Fortschritt die Wahrheiten unter den Menschen verringert" habe, und die Animosität gegen das „Deutschland der Reformation und der Aufklärung". Demgegenüber erscheint ihm das Papsttum als die kraft göttlicher Autorität über allen Mächten stehende Macht, kirchlich keinen Beschränkungen unterliegend (gegen ¶ Gallikanismus), ein Garant auch gegen die Mißbräuche der weltlichen Obrigkeiten, deren absolute, von keinem Volkswillen abhängige Souveränität er im übrigen in ebenso konservativer Weise betont. Daß er „manchmal zu weitgehende Theorien" vertritt (so KHL II, Sp. 781) und in seinen historischen Beweisen sich als eigenwilliger Advokat seiner letzten, politischen Zwecke erweist (Einflüsse von ¶ Bellarmin, ¶ Zaccaria u. ä.), wird auch seitens der kath. Forschung zugestanden, wie ein mehr innerlich gerichteter Katholizismus ihn auch als „plus catholique que religieux" empfindet und an seiner allzu politischen, zu wenig irrationalen Apologie des Katholizismus Anstoß nimmt.

Vf. u. a.: Considérations sur la France, 1795 (deutsch 1924 von Friedr. v. Oppeln-Bronikowski); Essai sur le principe générateur des constitutions, 1814; Du pape, (1819) 1821²; De l'église Gallicane, 1821 (ursprünglich als 5. Buch von Du pape gedacht); Soirées de St. Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence, 1821 (die drei letztgenannten deutsch von Moritz Lieber, 5 Bde., 1822—26, deutsche Neuausgabe von Du pape von Joseph Bernhart, 2 Bde., 1923). — Oeuvres complètes, 14 Bde., 1884—87 (3. Aufl. im Erscheinen); Correspondance, 1883—87; Lettres et opuscules inédits, (1851) 1861²; M. et Blacas, leur correspondance inédite 1804—20, hrsg. von E. Daudet, 1908. — Ueber M. vgl. Fr. Descostes: J. de M. avant la révolution, 2 Bde., 1893; — Derſ.: J. de M. pendant la révolution, 1895; — Derſ.: J. de M. inconnu, 1904; — L. Latreille: J. de M. et la papauté, 1906; — Carl Schmidt-Dorotić: Politische Romantik, 1919; — Georges Goyau: La pensée religieuse de J. de M. d'après des documents inédits, 1921; — H. v. Grauert: de M. und Görres, 1922; — S. Rocheblave: Etude sur J. de M., 1922; — Joſ. Bernhart: a. a. O. II, S. 221—314; — Hermann Platz: Geistige Kämpfe im modernen Frankreich, 1922, S. 220 ff. **Zscharnack.**

Majunke, Paul (1842—99), kath. Theologe, * zu Gr.-Schmograu (Schlesien), 1871—78 Redakteur der „Germania" in Berlin, zeitweise Mitglied des Reichstags und des preußischen Abgeordnetenhauses, im ¶ Kulturkampf wegen Beleidigung Bismarcks wiederholt gerichtlich verurteilt, seit 1884 Pfarrer in Hochkirch bei Glogau, Mitverfasser der ¶ „Geschichtslügen"; seine in „Luthers Lebensende" (zuerst 1889) vertretene Ansicht, Luther habe Selbstmord begangen, und andere gehässige Polemik ist auch von ernsten kath. Forschern abgelehnt.

Vf. außerdem u. a.: Geschichte des Kulturkampfs, 1886 ff; Gesammelte Lutherschriften, 1894. **Mulert.**

Makarius der Große (um 300 bis kurz vor 390), Asket und Mystiker des christlichen Morgenlandes (¶ Mystik: V A), etwa 60 Jahre lang Anachoret in der sketischen Wüste (¶ Mönchtum: II), persönlich wie schriftstellerisch äußerst einflußreich. Von den M.s Namen tragenden Schriften (50 geistliche Homilien, 7 Traktate, Apophthegmata, Briefe, Gebete) sind ihm zwar besonders die wichtigsten (die Homilien und die Traktate) strittig gemacht worden; aber inmitten der in ihnen vorliegenden Zusammenfügung alter und neuer Stoffe findet sich auch manches Eigengut des M. Jedenfalls ist Villecourts These, daß die Homilien aus Messalianischen (euchytischen) Kreisen (¶ Euchiten) stammen, aus inhaltlichen Gründen völlig unhaltbar.

Schriften in MSG 34. — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 91 f; XXIV, S. 57 f; — F. Stoffels: Die mystische Theologie M.s des Aegypters, 1908; — L. Villecourt: La date et l'origine des homélies spirituelles attribuées à Macaire, 1920; — Joſ. Stiglmayr: Sachliches und Sprachliches bei M. von Aegypten, 1912; — Derſ.: Pseudo-M. und die Aftermystik der Messalianer (ZkathTh 49, 1925, S. 244 ff); — MacariiAnecdota. Seven unpublished Homilies of M., ed. by G. L. Marriot (Harvard Theological Studies V, 1918). **v. Arseniew.**

Makkabäer, jüdisches Herrschergeschlecht: ¶ Judentum: I, 1 b. c.

Makkabäerbücher.

I. Erstes; — II. Zweites; — III. Drittes; — IV. Viertes Makkabäerbuch. — Vgl. ¶ Apokryphen: I.

I. Erstes Makkabäerbuch. — Es behandelt die jüdische Geschichte vom Regierungsantritt ¶ Antiochus' IV Epiphanes (174 v. Chr.) bis zum Tode des Makkabäers Simon (134; ¶ Judentum: I, 1 b). Von heißer Liebe zum eigenen Volk und dem ruhmreichen Makkabäergeschlecht getragen, erzählt es doch schlicht und ansprechend. Die Erfolge führt es nicht auf Wunder, sondern auf die kriegerische Tüchtigkeit und politische Klugheit der Führer zurück, ohne göttliche Leitung zu leugnen. Der Standpunkt ist der des frommen und gesetzestreuen Juden, der aber beim Sabbathgebot doch den Erfordernissen des Krieges Rechnung trägt 2_{29-41}. Die Prophetie gilt als erloschen 9_{27}. Der Name Gottes wird höchstens andeutungsweise erwähnt. Das AT dient als religiös-sittliche Beispielsammlung; es hat auch den Stil bestimmt. Der Wert als Geschichtsquelle ist groß, trotz der hohen Zahlen, der freigestalteten Reden und einer stark subjektiven Auswahl und Darbietung des Stoffes. Verfaßt ist es sicher vor der römischen Eroberung Palästinas (63 v. Chr.), vielleicht gegen Ende des 2. Jhd.s. Seine hebräische Urgestalt, auf die auch die vielen Hebraismen hinweisen, hatte noch ¶ Hieronymus vor Augen. Daß ¶ Josephus, der die Kap. 1 bis 13 viel benützt, es noch in einer älteren Form, namentlich ohne die Kap. 14—16 gekannt habe, läßt sich nicht erweisen. Strittig ist, wieweit die eingelegten Urkunden, meist Briefe fremder Staaten an die Juden, echt sind und wieweit sie dem Buch von Anfang an angehörten. Daß es, gleich II Makk, auf das Geschichtswerk des ¶ Jason von Kyrene zurückgehe, wird von Schlatter und von Kolbe (s. Lit.) vertreten.

Vgl. außer der bei Schürer⁴ III, S. 192 ff, und ¶ Apokryphen (: I) aufgeführten Literatur: Const. Gutberlet: Das I. Buch der M. übersetzt und erklärt (Alttliche Abhandlungen VIII, 3/4), 1920; — Ed. Meyer: Ursprung und Anfänge des Christentums II, 1922; — Hugo Willrich: Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur, 1924; — Harry W. Ettelson: The Integrity of I Macc., 1925; — Walter Kolbe: Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte (Beiträge zur Wissenschaft vom AT und NT III, 10), 1926; — Ulr. Kahrstedt: Syrische Territorien in hellenistischer Zeit (AGG Phil.-Hist. Kl. N. F. XIX, 2), 1926. **Baumgartner.**

II. Zweites Makkabäerbuch. — Es behandelt nochmals die Makkabäerzeit von Heliodors Anschlag auf den Tempelschatz (175 v. Chr.) bis zum Sieg über Nikanor (160 v. Chr.; ¶ Judentum: I, 1 b), läuft somit I 1—7 parallel. Voran geht ein Schreiben — andere zählen ihrer zwei oder drei — der paläsi-

nischen Juden, das ihren Glaubensbrüdern in Aegypten das Tempelweihfest empfiehlt (1 1—18), und ein Vorwort, worin der Verfasser sein Buch als Auszug aus dem Werk eines ¶ Jason von Kyrene bezeichnet (2 19—32), was kaum nur literarische Fiktion ist. Von I unterscheidet es sich vielfach. Aus der hellenistischen Geschichtsschreibung stammen der rhetorische Stil, der ein semitisches Original ausschließt, die himmlischen Vorzeichen (3 25 ff 5 2 f) und Schlachtenhelfer (10 29 11 8) u. a. Auch in vielen Einzelheiten (10 3: I 1 54 4 52) und der Reihenfolge der Begebnisse (9 f: I 4 36 ff 6) weicht es ab. Ungünstiges wird verschwiegen oder ins Gegenteil verkehrt (12 32 ff: I 5 55 ff; 13 19 ff; I 6 42 ff; umgekehrt 8 12 f: I 3 55). Die Tendenz ist stärker als in I. Leiden ist für Israel Erziehungsmittel 6 12 ff. Im Mittelpunkt steht das Schicksal des Tempels; stark betont sind die neuen Feste der Tempelweihe 1 18 ff 10 1 ff und des Nikanortages 15 36 ff (¶ Feste: II, 4 d. e). Dem verweltlichten Hohenpriestertum steht es feindlich gegenüber. Beliebt sind Legenden: wunderbare Rettung des Tempelschatzes 3, Tod des Tyrannen 1 13 ff 9, heiliges Feuer 1 19 ff, Tempelgeräte 2 1 ff, Glaubensmut der Märtyrer 6 18 ff 7. Der Sabath wird peinlich innegehalten 8 26 f. Der Sünde folgt genau entsprechende Strafe 4 26. 38 8 36 9 28 13 7 f. Sühnopfer für die Toten 12 43. 45 und Fürbitte der Heiligen 15 12 ff treten hier erstmals auf. Bei griechischem Einschlag herrscht doch das Jüdische vor. — Schwierig und umstritten sind die kritischen Fragen: Zahl der Briefe in 1 f; Echtheit der Briefe in 9 19 ff 11 16—38. Die Ordnung scheint durch Einlagen oder Umstellungen gestört (10 schließt an 8 an, 9 stände besser hinter 10 8). Stammen auch die Legenden aus Jason, oder sind sie vom Verfasser oder von einem späteren Bearbeiter aus anderen Quellen hinzugefügt? An geschichtlichem Wert und Alter steht es nach allgemeinem Urteil I erheblich nach. Die entgegengesetzte Behauptung von Niese fand wenig Zustimmung. Immerhin enthält II auch sachkundige und zuverlässige Nachrichten und ist darum zur Ergänzung von I notwendig, wenn auch mit Vorsicht heranzuziehen.

Außer der bei Schürer⁴ III, S. 482 ff, sowie bei ¶ Apokryphen (: I) und oben zu I genannten Literatur vgl. Const. Gutberlet: Das II. Buch der M. übersetzt und erklärt (Mt.liche Abhandlungen X, 3/4), 1927; — Bickermann: DLZ 1928, Sp. 294 ff. **Baumgartner.**

III. Drittes Makkabäerbuch. — Es erzählt, wie Ptolemäus IV Jerusalem besucht, trotz Abmahnung den Tempel betritt, aber von Gottes Hand schwer getroffen wird. Zur Rache will er die ägyptischen Juden zur Götterverehrung zwingen, die Widerstrebenden in der Rennbahn durch Elefanten zertreten lassen. Dreimal wird es wunderbar vereitelt, sodaß er seinen Zorn schließlich fahren läßt. Mit seiner Erlaubnis nehmen die Juden blutige Rache an den Abtrünnigen und feiern ein großes Freudenfest, das jährlich wiederholt wird. Dieses Fest, das auf den 8.—14. Epiphi fällt (7 39 f), ahmt vielleicht ebenso wie das Purimfest (¶ Feste: II, 4 c) ein heidnisches Fest nach. Außer der Tatsache eines solchen Erinnerungsfestes ist es eine apologetische Tendenzschrift, die durch ungeheuerliche Uebertreibungen, maßlosen Rachedurst und schwülstigen Stil abstößt. Legendär ist die Bewahrung des Heiligtums (vgl. II Makk 3) und die Abwehr der Elefanten (bei Josephus, contra Apionem II, 5). Ein gesetzesstrenges Diasporajudentum wehrt sich gegen die Vorwürfe der Unbotmäßigkeit gegen die Obrigkeit und des mangelnden Patriotismus und träumt unter diesem Druck ähnlich wie im ¶ Estherbuch von einer Gelegenheit, sich dafür schadlos zu halten. Neben den ursprünglich selbständigen Legenden ist eingangs ein Bericht über die Schlacht von Raphia benützt. Verfaßt wurde das Buch wohl im 1. Jhd. v. Chr. in Alexandrien in griechischer Sprache.

R. H. Charles: Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT II, 1913, S. 155 ff. **Baumgartner.**

IV. Viertes Makkabäerbuch. — Die wahrscheinlich ursprünglich „Ueber die Herrschaft der Vernunft" (περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ) betitelte, sowohl unter den Werken des ¶ Josephus wie als IV M. von der Kirche überlieferte Schrift ist eine in der Form der griechischen Diatribe verwandte religiöse Ansprache an hellenistisch gebildete Juden, die vielleicht bei Gelegenheit des Tempelweihfestes (¶ Feste: II, 4 a), jedoch sicher nicht in der Synagoge gehalten wurde. Nach kurzer Einleitung 1 1—12 wird hier der stoische Satz, daß die Vernunft Herrin über die Affekte sei, zunächst philosophisch-dogmatisch bewiesen 1 13—3 18, danach durch Beispiele aus der jüdischen Geschichte, vor allem durch die Heldentaten des Priesters Eleasar und der sieben Makkabäerbrüder wie ihrer Mutter (¶ Judentum: I, 1 b) illustriert 3 19—17 6. Den Schluß bilden die Grabschrift für die Märtyrer und die Reden der Mutter an die Söhne 17 7—18 24. — Zeit, Heimat und Person des Verfassers sind unbekannt; die Schrift ist wohl in der Zeit zwischen Pompeius und Vespasian verfaßt. Für die makkabäischen Ereignisse verwendet der Verfasser II Makk, für die geschichtlichen Tatsachen das AT; mit dem Material beider Quellen schaltet er frei. Während die formal-rhetorische Bildung des Verfassers, der den schwülstigen Stil der sogenannten „asianischen" Richtung — übrigens fast ohne Hebraismen — schreibt, nicht unbeträchtlich ist, beschränkt sich seine Kenntnis griechischer philosophischer Gedanken auf die allgemeinsten, damals durch die Rhetorenschulen verbreiteten Formulierungen, meist stoischer Herkunft. Seine jüdische Bildung, die bedeutender ist, fußt auf der Kenntnis des AT.s, das er auch im Urtext versteht und entgegen der alexandrinischen Allegorese wörtlich auffaßt. Besonders charakteristisch ist sein Glauben an die Unsterblichkeit der frommen Seelen 14 6 18 23, und der fromme Glaube, daß der Gerechte durch sein Martyrium seine Gemeinschaft sühnt 6 29 17 22.

Abdruck des griechischen Textes bei Swete: Old Testament in Greek III, 1894, S. 729 f; — Deutsche Uebersetzung bei Kautzsch: Apokryphen und Pseudepigraphen des AT.s II, 1900, S. 149 ff; — Kommentar bei C. L. W. Grimm: Kurzgef. exeget. Handbuch zu den Apokryphen des AT.s, 1857, S. 258 f; — J. Freudenthal: Die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft, 1869; — Pauly-Wissowa XIV, Sp. 800 ff. **Hans Lewy.**

Makrakis, Apostolos (1831—1905), hochgebildeter, aber schwärmerischer, apokalyptisch gerichteter Laie der orthodox-anatolischen Kirche, der unermüdlich für Verinnerlichung des religiösen Lebens, sonderlich für Wiederbelebung der Predigt und des Religionsunterrichts wirkte (¶ Orthodox-anatolische Kirche). Auf der Insel Siphnos geboren, zog er früh mit den Eltern nach Konstantinopel, wo er Lehrer an einem Lyzeum war, jedoch wegen seines Eifers in Schriftauslegung und Eucharistiegenuß als „Störer der Ruhe der Kirche" die Stelle niederzulegen sich genötigt sah. Seine Wirksamkeit in Athen begann 1866 mit einer Straßenpredigt und der Gründung seiner Wochenschrift „Logos, Zeitung der in Christo gründenden Religion, Politik und Philosophie" sowie der „Schule des Logos". Die hl. Synode von Athen schritt, weil er offen gegen die Unbildung des Klerus

und die Simonie auftrat, auch eine eigene Kirche mit eigenen Priestern gründete, ein und verurteilte ihn 1881 zu zweijähriger Haft und Exkommunikation, worauf Schule und Kirche von der Regierung geschlossen wurden. Seine Berufung an den Areopag hatte den Erfolg, daß er freigelassen wurde und seine Lehrtätigkeit wieder aufnehmen konnte. Die Kirche hob die Exkommunikation auf und gewährte ihm ein ehrenvolles Begräbnis. — Die Angabe von Kyriakos (s. Lit.), M. habe sich für den Sohn der Maria und Bruder Christi gehalten, ist zu beanstanden. Wohl aber lebte M. der Ueberzeugung seiner Gottgesandtheit und des Wirkens des Logos in ihm wie in allen wahren Frommen. Schon in der Jugend hatte er die Vision der Maria mit dem Jesuskind und des Heiligen Geistes. Seine Lehre vom homo trisynthetos, wonach der Mensch aus Leib, Seele und göttlichem Geist besteht, von denen nur der Geist unsterblich ist, bildete, weil sie im Gegensatz zu der seit dem apollinaristischen Streit (¶ Apollinaris, 2) herrschenden dichotomischen Ansicht steht, ein Jahrzehnt lang eine vielerörterte Streitfrage der griechischen Theologie.

Vf. u. a.: Einleitung in die Philosophie, Psychologie, Logik, Ethik, Erläuterungen zu den meisten Büchern des NT.s und den Psalmen; Apologia (1873). — Ueber M. vgl. Diomidis Kyriakos: Geschichte der orientalischen Kirchen (deutsch von E. Rausch, 1902), S. 197 ff; — Karl Beth: Die orientalische Christenheit, 1902, S. 370 f; — Dimitrios Balanos: Ὁ Ἀπόστολος M., 1920. **Beth.**

Makrokosmus und Mikrokosmus. Der Gedanke eines Zusammenhanges der großen äußern Welt mit der kleinen des Menschen reicht bis in die Schichten primitivsten Denkens hinein, und zwar in seiner Doppelseitigkeit, so daß sowohl eine Einwirkung des Makrokosmischen auf das Mikrokosmische als das Umgekehrte angenommen wird. Auf ersterem beruhen ¶ Mantik und ¶ Astrologie: den Erscheinungen des großen Kosmos läßt sich das Ergehen im Leben der Gesamtheit wie des Einzelnen entnehmen, und zwar ist die Voraussetzung, daß jene Erscheinungen es nicht bloß anzeigen, sondern letzten Endes, auf Grund eines geheimnisvollen Parallelismus der Kräfte (¶ Magie, 5), selber bedingen. Der Grundsatz der ¶ Analogie oder Entsprechung wirkt bei solcher Anschauung wie ein Gesetz, dessen Unverbrüchlichkeit aus allem herauszulesen ist, was im Himmel oder auf Erden ist („wie im Himmel also auch auf Erden"), so daß z. B. Vogel- und ¶ Leberschau in den gleichen Zusammenhang gehört wie Sterndeutung: das erklärten noch die Stoiker aus der Sympathie, die alles im Weltall miteinander verbinde (Chant[4] II, S. 410). Entsprechend erscheint z. B. die Ehe als Spiegelbild von Himmel und Erde, die gerne als Mann und Weib vorgestellt wurden, und der indische Bräutigam ergriff die Hand der Braut mit den Worten: „Der bin ich, das bist du; das bist du, der bin ich; der Himmel ich, die Erde du" (H. Oldenberg, Die Religion des Veda, 1917[2], S. 376), und die Identität von Einzel- und Weltseele ist zur berühmten Formel des Brahmanismus Atman = Brahman geworden (¶ Vedische und Brahmanische Religion). Aus derartigen Gedanken ergibt sich dann auch die Norm des praktischen Handelns für den Einzelfall. Uebt man z. B. eine Tätigkeit, die auf eine Zunahme abzielt, so ist sie bei zunehmendem Monde vorzunehmen und umgekehrt. Soll überhaupt eine Arbeit erfolgreich sein, so muß sie zur rechten Zeit und Stunde geschehen, die von kosmischen Bedingungen abhängen (¶ Tagewählerei); für Heiraten z. B. ist die beste Zeit die Konjunktion von Sonne und Mond. Dergleichen erscheint besonders entwickelt in Babylonien und wieder in China, wo schlechthinniges Ideal die Uebereinstimmung mit Tao als dem kosmischen Prinzip ist (¶ Taoismus). Nun bezweckt der größte Teil magischen Handelns die Erreichung der für den Menschen, zumal den Ackerbauer, notwendigen Bedingungen: Regen, Sonnenschein und Fruchtbarkeit, und auf Grund der Automatik der Kräftewirkung, die solchem Handeln zugeschrieben wird (vgl. ¶ Magie, 1), wird an der Möglichkeit, auf Makrokosmisches einzuwirken, nicht gezweifelt: Wasserausgießen schafft Regen, Feueranzünden Sonne usw. In Loango gilt (wie anderswo, vgl. Chant[4] II, S. 295) als der dazu besonders Befähigte der König. Fällt es schlecht aus, so muß er den Platz einem andern räumen (Frazer, Abridged Edition, S. 86), dieser aber wird es schaffen. Wie eine entsprechende Macht dem magischen Kultmittel zugetraut wird, zeigt vielleicht am deutlichsten das Beispiel Somas, des indischen Opfertrankes, der als solcher schon kosmische Dimensionen annahm (Chant[4] II, S. 39), und nach dem Satapatha Brâhmana würde ohne den Feueropferdienst die Sonne nicht aufgehen (vgl. die Ansprüche der Druiden, Chant[4] II, S. 625). Dagegen meinen Indianer, ohne die helfende Tätigkeit der Insekten bliebe sie kalt, wie sie im Winter kalt ist, wo es keine Schmetterlinge und keine Grillen gibt (I, S. 177). Ja, Volksglaube weiß sogar von Uebertragung menschlicher Krankheit auf den Mond (Frazer, Part VI, S. 53 f). Auf höherer Stufe tritt an Stelle des Magischen das Ethos, und Ausbleiben von Regen u. dgl. wird auf menschliche Sündhaftigkeit zurückgeführt. An sich natürlich braucht der Kreis des Makrokosmischen nicht zu weit gespannt zu sein. Der Grundgedanke bleibt derselbe, wo z. B. Fruchtbarkeit des Feldes vom Parallelismus menschlicher Fruchtbarkeit abhängig vorgestellt wird, wie wenn der malaiische Bauer seine Obstbäume persönlich begattet (Chant[4] I, S. 41) oder in Griechenland ein Phalluszug die großen Dionysien einleitete (II, S. 291). Und schließlich kann innerhalb der Menschen selber wieder zwischen größerer und kleinerer Welt unterschieden werden, die doch (und das ist, worauf es ankommt,) durch inneren Zusammenhang miteinander verknüpft sind, so daß sich der Ring des „universalistischen" Systems schließt, wie das in China seine klassische Ausprägung erlangt hat: „Neben den Mikrokosmos der Einzelfamilie stellt sich der Makrokosmos der Volks-, d. h. Menschheitsfamilie und neben den Mikrokosmos der irdischen Welt der Makrokosmos des Alls mit dem runden Himmelsgewölbe oben und der viereckigen Erdscheibe unten, beides wieder zu einer Einheit verbunden durch den Zentralherrscher zwischen beiden, den „Sohn des Himmels" und Vater der irdischen Menschheit, das Mittelglied der „elementaren Dreiheit", das allein zum Opferdienst an dem hohen Elternpaare Himmel und Erde berechtigt ist" (Chant[4] I, S. 200 f; vgl. auch ¶ Geomantik). **Bertholet.**

Malachias, Erzbischof von Armagh († 1148 in Clairvaux), Freund ¶ Bernhards von Clairvaux, der in seiner Lebensbeschreibung von M.s. Prophetengabe gesprochen hat, Gründer des ersten Zisterzienserklosters in Irland, hat den Anschluß der nordirischen Kirche an die römischen Bräuche bewirkt (¶ Irland: II, 1). Auf ihn ist geschrieben die Prophetia de summis pontificibus, eine kurze Charakteristik der Päpste von Cölestin II bis ans Ende der Welt, zuerst erschienen im Lignum vitae des Benediktiners Arnold von Wion 1595, geschrieben 1590, vielleicht von diesem selber, zur Unterstützung der Wahl des Kardinals Simoncelli zum Papste.

MSL 182, Sp. 1073 ff; 183, Sp. 481 ff; — Mirbt[4] Nr. 497; — RE[3] XII, S. 94 ff; — Ad. Harnack in: ZKG

III, 1879, S. 315 ff; — Jos. Schmidlin: Die Papstweissagung des hl. M. (Festgabe für H. Finke, 1904, S. 3 ff). **G. Ficker.**

Malan, 1. Henri Abraham César (1787 bis 1864), reformierter Theologe, einer der Führer Réveil (¶ Erweckungsbewegung, 2 b) und seit 1809 Lehrer am Genfer College. Wegen seiner schroff calvinistischen Predigten kam er in Konflikt mit der „Compagnie des Pasteurs", wurde 1823 des Predigt- und Lehramtes enthoben und endlich, als er anfing, Versammlungen in seinem Hause zu halten und auf eigenem Boden eine Kapelle (Chapelle du Témoignage) zu bauen, sogar als ein Gegner der Staatskirche aus der Liste der Prediger gestrichen (1828). Gleichwohl hat er im Prinzip stets an der Staatskirche festgehalten. Durch seine zahlreichen Predigtreisen nach England, Schottland, Frankreich, Belgien, Holland, Schweiz, sowie zu den Waldensern und durch seine volkstümlichen Traktate hat er weit über Genf hinaus gewirkt. M. hat auch zahlreiche Lieder verfaßt und komponiert (¶ Kirchenlied: I, 5 b).

Bf. u. a.: Quatre-vingt jours d'un missionnaire, 1842. — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 98 ff; — La vie et les travaux de C. M. par un de ses fils [César], 1869; — Maury: Le Réveil religieux dans l'Eglise réformée, 1892.

2. César (1821—99), Sohn des vorigen, 1847—50 Pastor der wallonischen Gemeinde zu Hanau, 1851 bis 1854 der schweizerischen Gemeinde zu Genua; seitdem in Genf ohne offizielle Stellung. Sehr früh schon verwarf er die dogmatischen Ideen seines Vaters. Der Grundgedanke seiner Theologie und seines Glaubens liegt in der intimsten Erfahrung von der Heiligkeit der Pflicht, die sich in dem von Gott dem Gewissen eingepflanzten Verantwortlichkeitsgefühl äußert (expérience imposée) und vom Menschen freiwilligen sittlichen Gehorsam und Anerkennung der in Christo geoffenbarten Gnade Gottes fordert. G. ¶ Frommel und ¶ Fulliquet sind seine Schüler.

Hauptwerke: Les miracles sont-ils réellement des faits surnaturels?, 1863; Le dogmatisme, 1866; Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité, 1883; La conscience morale, 1886. — Vgl. La pensée théologique de C. M., Fragments tirés de ses ouvrages (Introduction par G. Fulliquet), 1902; — G. Frommel: Etudes litt. et morales, 1907. **Choisy.**

Maldonatus, Johannes (1533—83), Jesuit, * in Las Casas de la Reina (Spanien), studierte in Salamanca Philologie und Theologie, beeinflußt von ¶ Soto, Dozent dortselbst, 1562 in Rom Jesuit, 1563 Priester und Lehrer am Collegium Romanum, 1564 bis 1569 am Kollegium von Clermont in Paris, 1570 Missionspriester gegen die Hugenotten in Poitou, 1570—76 in Paris u. a. in Bekehrung von Protestanten tätig, wegen Eifersüchteleien und Feindseligkeiten der Sorbonne nach Bourges versetzt, 1578/79 Visitator der französischen Provinz, 1580 in Rom, Mitglied der Kommission für die Revision der Septuaginta (¶ Bibelübersetzungen: I, 1). Dogmatisch hielt er die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Maria nicht für heilsnotwendig, wenn auch für richtig, und bekämpfte die Fixierung der Fegfeuerstrafen auf bestimmte Zeit über 10 Jahre hinaus. Exeget, Reorganisator der jesuitischen Universität Pont-à-Mousson.

Werke u. a.: Commentarii in quatuor evangelistas 1596/97, 1615⁶, auch vielfach übersetzt; Commentarii in prophetas IV (Jeremias, Baruch, Ezechiel, Daniel,) 1609; Disputationum ac controversiarum decisarum et circa septem sacramenta, 2 Bde., 1614 (auf dem spanischen, nicht dem römischen Index, daher verbesserte Ausgabe in Opera varia theologica, 1677). — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 103 ff; — CathEnc. IX, S. 567 f; — Sommervogel V, S. 403 ff; — L. v. Pastor: IX, 1923, S. 190 ff. **W. Kochler.**

Mâle, Emile, französischer Kunsthistoriker, *1862 in Commentry (Allier), 1886 Gymnasiallehrer, 1912 Professor der Universität Paris, 1925 Direktor der Ecole française in Rom. Durch seine Forschungen über die Kunstdenkmäler und die gleichzeitige religiöse Literatur des Spätmittelalters förderte er unsere Kenntnis der Frömmigkeit jener Zeit; für deren ¶ Ikonographie hat er grundlegende Arbeiten geliefert.

Bf. u. a.: L'art religieux à la fin du moyen âge, 1908; L'art allemand et l'art français du moyen âge, 1917; L'art religieux du XIIe siècle en France, 1922. **Glaue.**

Maleachi und Maleachibuch. — Wie M. eigentlich hieß, wissen wir nicht; der Name 1_1 ist im Hebräischen ungebräuchlich (M. = „mein Bote" oder = mal'achja = „Bote Jahves"), wird von den ältesten Uebersetzern (LXX) nicht als Eigenname verstanden und ist wohl aus 3_1 erschlossen. Das M.buch ist also ein anonymes Werk. Aus dem Inhalt dieses letzten unter den „Zwölf Propheten" ist zu schließen, daß M., der von einem (persischen) Statthalter 1_8, nicht von einem König, spricht, den Tempel, aber nicht die Mauern von Jerusalem kennt 1_{10} 3_1 und in seiner Denk- und Ausdrucksweise vom Gesetz ¶ Josias beeinflußt ist 1_8, namentlich wie dieses Priester und Leviten gleichsetzt 2_8 3_8, nach dem Exil in Palästina gelebt hat. Ueber den Zehnten urteilt M. 3_{7-12} zwar mehr nach der Priesterschrift, als nach dem josianischen Gesetz; aber von ¶ Esra und ¶ Nehemia weiß er nichts, und nach dem Eingreifen dieser beiden Männer sind Mißstände, wie M. sie durchweg schildert, in Jerusalem undenkbar. M.s Wirksamkeit fällt also in den Zeitraum zwischen ¶ Sacharja (515) und Esra-Nehemia (frühestens 458). Noch genauer ließe sich die Zeit M.s bestimmen, wenn wir etwas über die 1_{2-5} erwähnte Züchtigung Edoms wüßten. M. aber, wie auch vorgeschlagen wird, ins makkabäische Zeitalter zu versetzen, liegt kein genügender Grund vor.

M.s Buch bietet neben Tritojesaja (¶ Jesaia, 3 a) die einzige zuverlässige Kunde über die äußeren und geistigen Nöte der Jerusalemer Gemeinde, die das Eingreifen eines Esra und Nehemia nötig machten. Er hat es mit drei Gegnern zu tun: einem Volk, das seiner Verpflichtung Jahve gegenüber untreu geworden 2_{10-16} 3_7 ff, einer Priesterschaft, die ihren Dienst nachlässig 1_8 und gewinnsüchtig 1_{13} versieht, uneingedenk ihrer hohen Würde 2_{6} f, und schließlich Kreisen von Frommen, die an Gottes Verheißungen irre geworden sind 2_{17} 3_{14}. An jeden dieser Gegner richtet M. eine doppelte Mahnung, und zwar in einer besonderen, dem Stil der Synagogenrede nachgebildeten, aber poetischen Form, indem er, von einem vorangestellten Leitsatz 1_6 $2_{10.17}$ 3_{13} ausgehend, diesen in Rede und Gegenrede erörtert. Doch hält er auch in dieser Form den Anspruch aufrecht, als Prophet Jahves Raunung zu verkündigen $1_{2.6}$ 3_5. Das Volk, so betont M., darf nur dann sich der ihm durch den Jakobsbund 1_2 verbürgten Huld Jahves getrösten 3_{10} ff, wenn es seinerseits seinem Gott die Treue hält 3_7, und dies durch genaue Erfüllung seiner Kultpflicht beweist 3_{10a}, aber auch durch sein Ernstnehmen der sittlichen Pflichten, wie z. B. der vor Jahve geschlossenen Ehe 2_{13} ff. Den Priestern droht Jahve durch M., er werde sie, den entarteten Stamm Levi, der „seinen Namen verachte" 1_6 und „des Herrn Tisch verächtlich mache" 1_{12}, mit seinem Fluche belegen 2_2, ihm seine unreinen Opfer ins Gesicht schleudern 2_3 und den Bund mit ihm endgültig auflösen 2_4. Den kleingläubigen Zweiflern aber wird Jahves Spruch durch M., der sich echt

prophetisch zum Wortführer der Geringen und Gedrückten macht 3_5: die Vorboten 3_1 ff des Gerichts, das zwischen Frommen und Bösen scheiden wird 3_{18}, stehen vor der Tür, und in Jahves Merkbuch 3_{16} sind die Frommen, aber auch die anderen verzeichnet. So ringt sich M. stufenweise zur eschatologischen Hoffnung $3_{2.\ 19-21}$ empor, gewiß nicht an einem Tage (¶ Eschatologie: II, 7). — Ist M. in seiner Gebundenheit an das josianische Gesetz und den Kult ein Kind seiner Zeit, so überragt er sie religiös durch die Weite seines Gottesglaubens, der ihn 1_{11} zu dem Wort an die Priester treibt:

„Von Sonnenaufgang bis Untergang
ist mein Name groß bei den Völkern,
Und an allerlei Ort wird verbrannt
reines Opfer meinem Namen!"

Besser als unreiner Gottesdienst in Jerusalem sind die reinen Herzens dargebrachten Opfer der Heiden (oder handelt es sich um Diasporajuden?). M. erhebt sich hier zu einem im AT sonst nirgends bezeugten „absorptiven Monotheismus", der an das NT erinnert Joh 4_{21} Apgsch 10_{35}. — Ebenso weist sittlich nach vorwärts M.s Auffassung der Ehe, die er, wenn man den Text 2_{10-16} richtig herstellt, unter fast nt.liche Gesichtspunkte rückt 2_{15} (Deutn 24_{1} ff Mtth 5_{32} Mrk 10_{8} f).

M. hat seine Botschaft nach Prophetenweise mündlich vorgetragen und nachher selbst in planvoller Ordnung aufgezeichnet, die freilich heute dadurch gestört ist, daß das Scheltwort 3_{6-12} betr. den Zehnten, das die Fortsetzung von 1_{2-5} bildet, unter die Gerichtsdrohungen (2_{17}—3_5 und 3_{13-21}) geraten ist. Sonst ist das Buch, abgesehen von einigen Einschüben 1_{14a}. $2_{2b.\ 11}$ ff 3_4 u. a. und den beiden Schlußabschnitten 3_{22} und $_{23}$ f, von denen der zweite den ¶ Elias unter die Boten des Gerichts einreiht, im allgemeinen unbeschädigt auf uns gelangt.

K. Marti: Dodekapropheton, 1904; — W. Nowack: Die kleinen Propheten, 1922[3]; — E. Sellin: Zwölfprophetenbuch, 1922; — M. Haller: Das Judentum (Schriften des AT II 3), 1925[2], S. 117 ff; — J. Meinhold: Einführung in das AT, 1926[2], S. 279; — G. Hölscher: Die Propheten, 1914, S. 349 ff. — Aelteres in RE[3] XII, S. 107 ff. **Haller.**

Malebranche, Nicole (1638—1715), französischer Philosoph, Oratorianer. Durch ¶ Descartes' „Abhandlung über den Menschen" zur Philosophie hingezogen, wurde M. durch seine Schriften in heftige literarische Kämpfe verwickelt. Der gefährlichste unter seinen Gegnern war A. ¶ Arnauld, der M.s mystische Richtung von vornherein ablehnte. M.s Philosophie ist ein einerseits psychologisch, anderseits mystisch gefärbter Cartesianismus. Er versucht, ¶ Augustin und ¶ Descartes, Philosophie und Christentum, Wissenschaft und Religion in höherer Einheit zu verbinden. Sodann gelingt ihm eine Vertiefung der Ideenlehre. Unmittelbares Objekt unserer Seele sind nach M. die Ideen, auf denen daher alle Erkenntnis beruht. Gegenstand der Erkenntnis ist die unendliche „intelligible Ausdehnung", in der wir alles schauen. Das Unendliche ist aber nur ein anderer Ausdruck für Gott, so daß als erster Satz für alle Erkenntnis gilt: daß wir alle Dinge in Gott schauen. Auch die Körperwelt erkennen wir nur durch die Idee des Unendlichen. Die naheliegende Konsequenz eines rein subjektiven ¶ Idealismus (: I) im Sinne ¶ Berkeleys hat M. nicht gezogen. Wie wir nun durch den Verstand alles in Gott schauen, so lieben wir durch den Willen alles in Gott. Als unendliche Vollkommenheit liebt Gott sich selbst in höchstem Grade und kann auch nur Wesen schaffen, deren Zweck es ist, ihn zu lieben. Wenn wir Menschen den Irrtum der Wahrheit vorziehen, so veranlaßt uns hierzu die Erbsünde. Die göttliche Gnade hilft uns indessen, uns von dieser Verderbtheit zu lösen. Wir bleiben also letztlich, bei aller scheinbaren Freiheit, von Gott und damit von den Naturgesetzen, die er als „höchste Vernunft" notwendig befolgen muß, abhängig. Da, wo wir in der Natur ein Verhältnis von Ursache und Wirkung zu bemerken glauben, liegt tatsächlich nur eine „Gelegenheitsursache" (cause occasionelle) vor: Okkasionalismus (¶ Geulincx).

Hauptwerk: Recherche de la Vérité, 1674 f. — Vf. ferner: Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, 1688; Traité de morale, 1684; Traité de la Nature et de la Grâce, 1680 (auf dem Index); Méditations chrétiennes, 1683. — Ausgabe der Werke M.s von Jules Simon, Paris 1762, 4 Bde. — Vgl. Ue III, 1924[12], S. 261 ff; — Abbé Blampignon: Bibliographie de M., 1882; — Ollé-Laprune: La philosophie de M., o. J.; — E. v. Brockdorff: Descartes und die Fortbildung der kartesianischen Lehre, 1925; — A. Buchenau: Der Begriff des Unendlichen und der intellektuellen Ausdehnung bei M. (Kantstudien 1909); — Derſ.: M.s Lehre von der Wahrheit und von der wissenschaftlichen Methodik (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1909); — Derſ.: Idee und Perzeption. Zur Ideenlehre M.s (Philos. Abhandlungen H. Cohen gewidmet, 1912); — A. Keller: Das Kausalitätsproblem bei M. und Hume, 1899; — Fr. Klattenhof: Die Gotteslehre b. M., Diss. Leipzig 1894; — J. Levin: Die Lehre von den Ideen bei M., 1912; — A. Koyre: Descartes und die Scholastik, 1923; — Juda Reiner: Die Ethik des M., Diss. Halle 1896; — G. Stieler: N. M., 1925; — J. Vibgrain: Le Christianisme dans la philosophie de M., 1923. **Buchenau.**

Malerei und Plastik.

I. Die Zeit des hohen Mittelalters; — II. Zeitalter der Gotik und Renaissance: A. Deutschland; B. Italien; — III. Zeitalter des Barock: A. Italien; B. Spanien; C. Frankreich; D. Niederlande; E. Deutschland; — IV. 19. Jhd. und Gegenwart; — V. Kath. religiöse Kunst der Gegenwart. — Ergänzend vgl. ¶ Kunst, ¶ Altchristliche Kunst, ¶ Kirchenbau, ¶ Romanik, ¶ Gotik, ¶ Barock, ¶ Glasmalerei, ¶ Kunstgewerbe, ¶ Bibelausstattung, ¶ Graphik, ¶ Christusbilder, ¶ Apostelbilder, ¶ Heiligenbilder, ¶ Marienbilder u. a., sowie die Artikel über die einzelnen Künstler. — K. = Kunst; M. = Malerei; — P. = Plastik.

Malerei und Plastik: I. Die Zeit des hohen Mittelalters.

1. Systematisches zum Inhalt; — 2. Systematisches zur Form; — 3. Romanik; — 4. Gotik.

1. a. Es gilt für ausgemacht, daß die Natur von jeher die unerschöpfliche Quelle der Darstellung und Formbildung der darstellenden Künste gewesen sei. Im frühen Mittelalter aber gilt die Natur als Vorbild der Form und Gestaltung und als ästhetischer Maßstab nichts. Denn Inhalt und Thema der mittelalterlichen K. ist nicht die sichtbare Welt. Ihr Stoffkreis umfaßt die Lehren der Kirche; sie zeigt das Heilige, nicht das Menschliche, das Ideelle, nicht das Wirkliche; sie lebt im Himmel, nicht auf Erden. Aber für die Darstellung dieser hehren Dinge konnte sie der irdischen Formen nicht ganz entraten, da das Verhältnis der K. zur sichtbaren Welt über ihre Auffassung und Gestaltung auch des Unsichtbaren entscheidet. Solange sich die K. an die wirkliche Welt hält, kann sie auch den Schöpfungen der Illusion einen Schein des Lebens geben. Aber selbst diesen Schein mußte sie im Bereich der mittelalterlichen K.lehre vermeiden und ihn ersetzen durch begriffliche Klarheit, durch das Symbol und durch einen eigenen Apparat von Formen und Darstellungsgrundsätzen, die das menschliche Gefühl der Vertrautheit mit der Natur nicht aufkommen lassen und das Wiedererkennen der

irdischen Abstammung unmöglich machen. Theoretisch genommen durfte also die K. ihre Augen nicht auftun, um sich auf Erden umzuschauen. Alles menschlich Geborene ist Tod und Sünde; alles natürlich Entstandene ist Schein und Wahn.

Die K. ist nach mittelalterlicher Auffassung Vermittlerin und Lehrerin im Dienste der Kirche. Sie ist ein Lehrmittel, das zunächst die Heilstatsachen der Erlösungslehre dem armen Sünder vor Augen bringt, ihm das Leben im Himmel und die Wege, die dem Ziele entgegenführen, schildert, aber des Weiteren alles darstellt, was zu wissen nützlich ist. Sie weist ihn hin auf die Ethik des christlichen Lebenswandels an dem vorbildlichen Beispiel der Heiligen; sie zeigt die Rangordnung der Tugenden und das verwerfliche Schreckbild der Laster. Sie gibt ihm die Mittel der Erkenntnis an die Hand durch Einführung in das System der vielfach gegliederten Wissenschaften, der Künste und Handwerke. Sie weist ihm seinen Platz im Leben an, indem sie ihm die Träger des weltlichen und des kirchlichen Regiments vor Augen führt bis hin zu Kaiser und Papst, die Hierarchie der Kleriker und die Vertreter der Gesellschaftsordnung des Laienstandes, unter denen jeder Weltliche nach Rang und Stand seinen eigenen Platz zu finden wußte. Die K. soll ermöglichen, daß auch der einfachste Laienverstand, der das Kirchenlatein nicht beherrscht, Einblick gewinnt in das ungeheure Gebäude der Theologie und der Wissenschaften, indem er von den höchsten Lehrbegriffen und den kleinsten Dingen der Welt eine Vorstellung erhält durch Gestalten, die Träger mehr einer Idee als des Lebens sind. Alle Bildwerke der mittelalterlichen K. sind Gefäße für einen theologischen Inhalt.

1. b. Von allem Anfang an war dieser lehrhafte Zweck der K. den Kirchenlehrern bewußt. Niemals haben die kirchlichen Bauherren, die entweder selbst Kleriker waren oder als Laien stets nach dem Programm ihrer kirchlichen Berater zu Werke gingen, den Künsten freie Hand gelassen. Die Bildinschriften sind in der ältesten Kirche von lehrhaftem Charakter und geben nicht bloß die erklärende Unterschrift oder Beischrift für die Mosaiken und Gemälde, sondern sind ikonographische Kompendien, Textsammlungen zu einer Bilderbibel, die als Ganzes oder als Teile von den Bestellern und ausführenden Künstlern benutzt wurden. Das Bild ist nur eine Uebertragung des geschriebenen Inhaltes in eine anschauliche Form, die sich dem Laiengedächtnis leicht einprägen konnte (¶ Ikonographie). Die theologischen Schriften sind demnach die Hauptquellen für die Bilderkenntnis der mittelalterlichen K.werke, sowohl der gemalten, wie der plastischen. In erster Linie steht unter ihnen die Hl. Schrift mit den Apokryphen, dann die gottesdienstliche Liturgie mit der ¶ Messe als Mittelpunkt, der Katechismus als knappe Formel der Glaubenslehre, die Predigt in den Mustersammlungen der Kirchenväter-Literatur, die christliche Poesie, die ¶ Legenden und mystischen Visionen. Dazu kommen Ueberlieferungen aus der Antike in der Form von Mythen und Heldensagen, die in der geistlichen Literatur weiter gelebt oder in der Phantasie des Volkes sich erhalten haben. Auch die antike Geschichte liefert größere Themen in der Form, die scholastische Kompendien aufbewahrt oder verbreitete Volks- und Lesebücher durch die Jahrhunderte weitergetragen hatten. Sind schon die Elemente antiker Bildung im mittelalterlichen Stoffkreis der K. gering, so ist der Einschlag germanischer Mythologie und Heldensage noch spärlicher. Eine große Bedeutung für die Verbreitung gewisser Bilderfolgen gewinnen die geistlichen Schauspiele. Schon im 12. Jhd. lassen sich an den Poitevinischen Fassaden Zusammenhänge der Plastik und der ¶ Weihnachtsspiele nachweisen. Sie dauern das ganze Mittelalter an und machen sich im Beginn der realistischen Diesseitskunst immer deutlicher bemerkbar. ¶ Mysterien- und ¶ Passionsspiele sind in gleicher Weise daran beteiligt. Auch große Ereignisse der Kirchengeschichte sind im hohen Mittelalter mit der Absicht, kirchenpolitische Anschauungen ins Volk zu bringen, dargestellt worden. Die großen Helden Konstantin d. Gr., Karl d. Gr., Roland und Gottfried von Bouillon treten dann immer als Streiter Christi auf.

2. Wie der Inhalt der mittelalterlichen Bildwerke ist auch ihre Form gebunden. Sie ist bis zu einem hohen Grade, der allen realistischen Zeitaltern als ein Abbruch an den Rechten der Persönlichkeit gilt, von einer Zensur abhängig gemacht, die technische Freiheit, individuelle Vertiefung und freie Auffassung auf ein Mindestmaß einschränkt. Obwohl die K. in der romanischen und vor allem in der gotischen Epoche ein eigenes Schönheitsideal besitzt und dieses leidenschaftlich ausbildet, ist der persönliche Anteil des einzelnen Künstlergenies daran kaum erkennbar. Typus und Ideal wachsen hervor als eine Gesamtleistung des Zeitgeistes, oder als höchste Blüte einer Dombauhütte, aber so gut wie nie als bewunderte Schöpfung eines einzelnen Meisters. Sein Name bleibt meist unbekannt, sein individueller Wille und persönlicher Stil gehen unter in der straffen und unnachsichtigen Disziplin, die der über alles gebietende Leiter der Bauhütte ausübt. Das ist der Architekt. Diese Unfreiheit der Einzelkünste ist ihnen auferlegt um der reinen Ordnung willen, die der Gesamtorganismus des Bauwerkes verlangt. Die Architektur gebietet; M. und P. sind Künste zweiten Ranges. Jene gibt ihnen den Platz und das Maß von Wirkung, wie die Kirche ihnen den Inhalt gibt und das Maß von Weltlichkeit in der Form festlegt. Eine überragende Selbständigkeit des Schmuckwerkes bleibt ausgeschlossen. Die P. wie die M. in all ihren Spielarten, als Fresco, Mosaik, Glasbild und Tafel, sind im wahren Sinne des Wortes dienende Künste. Sie sind es um so mehr, als die mittelalterliche K. nur das feststehende K.werk verwendet. Lediglich Kirchenmöbel und Geräte (¶ Kirchengeräte) sind beweglich. Alle diese Bedingungen schneiden tief in das formale Wesen des mittelalterlichen K.werkes ein.

2. a. Je nach dem Baustil ändern sich die Formen des malerischen und plastischen Zierwerkes. Die romanischen Wandmalereien überziehen, soweit wir das nach den Resten französischer und deutscher Kirchen ¶ (Kirchenbau: I, 1) beurteilen können, den ganzen Raum mit ihrer tiefgesättigten Farbigkeit, in der das Himmelsblau als Grundfarbe vorherrscht. An den Gewölben tauchen himmlische Gestalten visionär, schwebend und fast nie den Boden berührend auf. Die Streifen, welche die Wände schichten, zeigen biblische Szenen und Heiligengeschichten. Die horizontale Richtung herrscht vor. In Kuppelkirchen hingegen wird, wie in der Bauordnung des Grundrisses, so auch in der malerischen Ausstattung alles auf den Mittelpunkt bezogen und dadurch, wie etwa in S. Marien im Kapitol zu Köln die glücklichste Harmonie erreicht. Im allgemeinen aber bleibt auch für das Malerische, was Aufbau, Richtung, Realität und Symbolik betrifft, die Unentschiedenheit bestehen, die den romanischen Stil als ein unausgeglichenes Uebergangsprodukt zwischen antik-orien-

talischer und christlich-barbarischer Kultur kennzeichnet. Es gilt vor allem, den Raum als ein stimmungsvolles Gebilde geschlossener Innerlichkeit zu gestalten, in dem sich mehr die Weltferne als die Himmelsnähe ausdrückt. — In gotischen Zeiten (¶ Kirchenbau: I, 3. 4) tritt die Wandmalerei zurück. Die Architektur weist ihr keine Mauerflächen mehr an, da sie diese ganz und gar für den Gliederbau der offenen Wand mit ihren Stützen und Streben und für die Wölbung mit ihren Widerlagern nötig hat. Nur die Glasmalereien bleiben und spannen zwischen dem Stützwerk der Wände das farbenstrahlende und lichtfunkelnde Gespinst der Scheibenbilder auf, die Tageslicht und Kirchendunkel unbestimmbar ineinander überfließen lassen. Der Dualismus der Gotik, die den streng logischen Grundsatz der Ordnung mit dem gefühlsmäßigen Trieb zur Vergeistigung des Werkstoffes überall vermischt, schafft sich darin ein eigenes Ausdrucksorgan. Das Maß und die Gestalt irdischer Geschöpfe gilt nicht für diesen Stil. Nur das Schwarzlot der Bleifassung gibt die Umrißform, in der das farbig ätherische Leben der Strahlenbrechung das Hauptelement ist. Wo sich aber der Figurenmaler eine Wandfläche reservieren kann, da überläßt er sich (z. B. in den sächsisch-westfälischen M.en des 13. Jhd.s) einer Ueberreizung, die den ruhigen Umriß der Gestalt zu einem heftigen Zickzack umbildet. Ordnung und Krauswerk, die wie Trieb und Gegentrieb im Bauornament, als Maßwerk und Zierat ihresgleichen finden, können recht wohl für die gesamte Gotik als Stilprinzip gelten.

2. b. Die Plastik findet umgekehrt erst in der Kathedralgotik eine alle andern Künste verdrängende Verwendung. Nach dem Zusammenbruch der antiken Marmorherrlichkeit verschwindet das Standbild im christlichen Kultus fast gänzlich. Erst gegen Ende des 11. Jhd.s — mit verschwindenden Ausnahmen in der Zeit der karolingischen Hofkunst — tauchen plastische Versuche im Norden und Süden auf. Das 12. Jhd. ist die Stunde schnellen Wiederauflebens, die in dem Augenblick schlägt, als die P. von der Architektur nicht bloß Aufgaben, sondern den innern Halt und die straffe Form empfängt. In Frankreich entscheiden sich die Schicksale. Eine rückwärts schauende Schule, die im Süden ihre Heimat hat, vornehmlich in der Provence, knüpft an die Antike an, aber mit müder Verzagtheit. St. Trophime in Arles und St. Gilles sind die klassischen Stätten, auf denen römische Triumphplastik und antiker Hochrelieffstil wieder erscheinen. Eine andere Schule hat in Toulouse ihren Vorort. Die Quellen dieser sehr präzisen, aber unruhig bewegten Skulptur müssen in orientalisch beeinflußten Mustern gesucht werden. In Chartres aber, zwischen 1140—50 erfolgt am Westportal die Wendung zum Neuen (vgl. Tafel 25, Abb. 1). Diese feierlichen Standfiguren sind der bewußte und ernste Widerspruch gegen das antike Wohlgefühl und gegen die verführerische Menschlichkeit der P. von Rom und der Provence. Die Chartreser Figuren stammen aus einer andern Welt. Sie sind eine deutliche Erfindung der nordischen K.phantasie, die in der Ile de France es zuerst wagte, ihren eigenen Willen den alten Formen entgegenzustellen. Ihr Sieg ist gesichert, weil die säulenschlanke und jugendlich straffe Rasse dieser neuen Werke aus dem Geist des architektonischen Systems hervorgegangen ist. Nun geht diese Verbindung auf dem Wege zur Gotik nicht mehr verloren. Sie wird immer inniger und sachlicher und breitet sich vom Portal über den ganzen Kirchenkörper aus.

2. c. Ohne Zweifel hat die universale Haltung des Mittelalters auch der psychologischen Haltung und formalen Behandlung der K. eine alles umfassende Einheitlichkeit gegeben. Ihre feste Basis ist die kirchliche Lehre (vgl. 1 a). Aber es kommt noch ein neues Moment der Vereinheitlichung hinzu. Im mittelalterlichen Seelenleben war die Empfindung bis zum 12. Jhd. zu kurz gekommen. Nun wendet sich die K. an sie, weckt sie und rüttelt sie auf, wenn auch nicht zu heftigen Ausbrüchen. Denn die mittelalterliche K. wendet sich mehr an die fromme Kontemplation des Beschauers, in der ein Grundton von Wehmut unverkennbar ist, als an seine Leidenschaftlichkeit. Die gottesdienstliche Feierlichkeit des Bildwerkes entspricht der Hoheit des Gedankens und der Würde des Raumes, in dem er gefeiert wird. Die Gegenwart des Heiligen ist der alles bestimmende Gedanke. Aber im 13. Jhd., als die Gotik die abendländische K. beherrscht, regt sich der Weltsinn. Höfische Grazie, ritterliche Verbindlichkeit, ein lächelndes Minenspiel, ein koketter Handgestus sind unverkennbare Aeußerungen eines Selbstgefühls, das sich auch durch die heilige Nähe von Altar und Kanzel nicht mehr ganz demütigen läßt. Die Keime des Individualismus sind schon vorhanden. In der Statuenschar der gotischen Männer und Frauen blüht die Lyrik auf. Die Liebe zu allem Vergänglichen findet Worte und Töne. Wandlungen sind also unverkennbar.

Aber auch der Ursprung der mittelalterlichen Kunst-Psychologie in Form und Stil ist kein einheitlicher. Die mittelalterliche K. des 13. Jhd.s ist zu betrachten als eine noch nicht einmal ganz geschlossene Verbindung römisch-lateinischer (antiker), griechisch-byzantinischer (orientalischer) und barbarisch-nordischer (gallisch-germanischer) Elemente. Das antike Element ist der Formträger bis ins hohe Mittelalter hinauf. Aber auch die geistige Haltung blieb in ihren Grundzügen lateinisch-römisch. Die der Basilika entsprechende Anlage des Kirchenbaues, die Gestaltung der menschlichen Figur in der P., die dauernd fühlbare Klassizität der Gewandung und des Körperbaues bei den Typen der Miniaturmalerei bis zu den Ottonen, die Aufstellung der Figuren im Bilde und ihr Verhältnis zu den Sachen und Dingen der Umgebung gehen auf römische Ueberlieferung zurück. Aber daneben hat die orientalische K. das Mittelalter dauernd mit ihrem Zauber umfangen. Sie hat als syrisch-alexandrinisches, als persisch-kleinasiatisches Element schon in nachkonstantinischen, dann in justinianischen Zeiten die ¶ Altchristliche K. bestimmt. Als byzantinische K. war sie dann in der Spätzeit der karolingischen Epoche, in Regensburg und Fulda, dauernd im französischen Süden und schon im frühesten Mittelalter in Irland an die abendländische K. herangetreten und eroberte endlich, als byzantinisches Wesen alle Welt umwarb, auch die deutsche sächsische Schule. Ihrem Geist nach ist sie ein gedankenhafter Symbolismus, eine Zeichenschrift, die aus Geheimformeln besteht und der natürlichen Anschauung entbehrt, obwohl naturalistische Perioden auch dem Orient nicht fremd geblieben sind. Sie hält in all ihren Gebilden eine Lebensferne inne, weil sie nie auf die individuelle Zufallsform, sondern auf das Beharrende und Wesentliche achtet. Sie wendet sich an jene unpersönliche Hingabe an das Göttliche, die alle irdischen Strebungen und Reize überwunden hat. Sie sucht den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht und verleugnet das Weltgetriebe.

Beide wesentliche Elemente, das antik-römische und byzantinisch-orientalische, hatten schon den Kern der

abendländischen K. bestimmt, als das barbarisch-nordische hinzukam. Ein reicher Schatz ikonographischer Formeln war vorhanden; alle höchsten Vorstellungen und die größten Ereignisse des neuen Lebens waren schon in heiligen Gebilden festgelegt, als die Völker des Nordens und Westens ihren Inhalt aufnahmen, um ihn sofort und mit Leidenschaftlichkeit umzubilden. Der Kraftaufwand der Phantasie und des Suchens nach neuen Formen war ein ungeheuerer. Aber der gallische wie der germanische Geist wollten etwas durchaus anderes geben, als sie empfingen. Der abendländisch-nordische K.wille will überall bewegen, beleben, erwecken, zum Handeln rufen, zum Ereignis machen, was ihm als Zustand, als Dogma, als Zeichen, als bildliches Symbol in die Hand gegeben wird. Die ganze Seele mit all ihren Mischgefühlen von Liebe und Haß, von Bewunderung und Verachtung, von Zartsinn und Grausamkeit, von Hochsinn und Derbheit, von Ewigkeit und Alltäglichkeit ist mit erregt. In wuchtiger Leibhaftigkeit formt er sich Göttliches und Teuflisches, Irdisches und Seliges, Hohes und Niedriges. An den Kapitälen der romanischen Kirchen strömt der Erzählerdrang frei hervor, in den Miniaturen der Reichenauer und Echternacher Schule (s. 3 c), schon in den Elfenbeinbildern und Zeichnungen des Utrechtpsalters (s. 3 a) und seiner verlorenen Vorlage begegnen wir der neuen dramatisch lebendigen Phantasie. Immer bewußter erobert sie sich die Welt und das Diesseits, und in der ritterlichen Epoche des 13. Jhd.s ist der volle Frühling einer naiven und lachenden Weltfreude im Flor. Gleich stark wie die äußerliche Entdeckung der Sichtbarkeit, des irdischen Paradieses gleichsam, sind die Schürfungen in die Tiefe der Seele. Der ungehinderte Erguß des Mitleids und des Jammers vor der Tragödie von Golgatha kommt zum Durchbruch; Zorn, Spott, Freude, Heiterkeit, Anmut, Zierlichkeit finden ihren offenen Ausdruck. Sogar das Wildphantastische erscheint; zarte Stimmungen und Naturglück werden geschildert. Die Landschaft mit Berg, Fluß und Tal, Sonnenschein und Wetterunbill wird besungen und entdeckt; vor allem wird die Wonne der Minne besungen. Aber das römische Pathos und die byzantinische Feierlichkeit verschwinden. Bis zum Ausgange des 14. Jhd.s ist dieser Prozeß abgeschlossen, worauf der Natursinn ohne die Hemmungen der frühmittelalterlichen Ueberlieferungen zum Selbstzweck künstlerischer Darstellungen wird.

2. d. Trotz der vielen Wandlungen in Form und Stil der mittelalterlichen K. behielt ein eigenartiges Element Bestand, von den Werken der ravennatischen Epoche bis zu den hohen Leistungen der Kathedralgotik, sowohl für M. wie für P. Das ist der Flachstil. Er drückt der mittelalterlichen K. seinen Stempel auf. Gerade im Gegensatz zur Antike mit ihrer vollrunden Körperlichkeit und sinnenklaren Leibhaftigkeit ist die mittelalterliche Darstellungsweise ein durchaus anders geartetes Stilelement. Spätantike M.en und Mosaiken arbeiten mit illusionsstarken und impressionistischen Mitteln, die die Perspektive sogar bis zur Täuschung sich zu Diensten macht. Das Mittelalter setzt diesem Grundsatz seinen eigenen entgegen und gibt ihn nur widerwillig auf, als das Erdenglück ihm ein Ende macht. Es kann kein Zweifel sein: der Orient schuf den Flachstil. Die Geschichte der byzantinischen K. schon des 4. Jhd.s, vornehmlich aber die justinianische Epoche, führen diesen Umwandlungsprozeß vor Augen (¶ Altchristliche Kunst, 3). Auch Italien macht diesen Prozeß mit. Aber es ist nicht zu übersehen, daß der orientalische Flachstil einer gleichen Tendenz entgegenkam, die sich in dem Kerb- und Schnitzstil der germanischen Völkerwanderungszeit zeigt und bei den Iren und Normannen des Nordens zu Hause ist. Die Grundanschauung der keltisch-germanischen Frühzeit ist offenbar auch durch die Flächenverzierung bestimmt und mit der räumlich-körperlichen Darstellung unbekannt. Je stärker nun byzantinische Einflüsse im Abendlande wirksam werden, desto klarer kommt der Flachstil zur Geltung, bis er in der P. des 12. Jhd.s in Moissac, Autun, Vézelay (vgl. Tafel 25, Abb. 3) und in gewissen Wandmalereien auf die Spitze getrieben ist.

2. e. Die Geschichte des Ornamentes zeigt, daß die Urheimat alles Schmuckwerkes, namentlich aller Flächenzier, der Orient ist. Die Gewebe, Teppiche und Stoffe, die Metallbearbeitung, die Keramik, die Wandbekleidung (¶ Kunstgewerbe) geben den vielhundertfältigen Beweis dafür. Bei den Beziehungen, die Abend- und Morgenland im Mittelalter unterhalten, ist es von vornherein begreiflich, daß die Abendländer dem farbigen und prachtvollen Augenreiz morgenländischen Schmuckwerks sich bereitwillig hingegeben haben. Die Wanderung bestimmter Muster orientalischer Gewebe deckt schon in frühhistorischen Zeiten den Zusammenhang Irlands mit Vorderasien, vielleicht sogar mit Persien auf. Seit der konstantinischen Zeit aber dringt der Abglanz kaiserlicher Hofpracht auf den Militärstraßen, den Handelslinien und Missionswegen überall nach Westeuropa. Vor allem ist es die schimmernde und unverwüstliche Farbenherrlichkeit der Mosaiken, die in Italien, Gallien, am Rhein und überall, wo Militärkolonien und Stadtkultur hinkamen, die Ausschmückung der Kirchen übernehmen (vgl. ¶ Altchristliche Kunst, 11). Es muß nur an Ravenna, Mailand, Narbonne, an die Reste in den Diözesen Tours, Sens und Lyon, ferner an die rheinischen Kirchenprovinzen erinnert werden, die unter den Karolingern zumal in Aachen und den Kaiserpfalzen die prachtvollsten Mosaik-Wandbekleidungen trugen. Auch die Buchmalerei (vgl. ¶ Bibelausstattung, 1. 2) ist mit orientalischen Elementen gesättigt. In den karolingischen Prachthandschriften mischen sich italienisch-römische Einflüsse mit syrischen und alexandrinischen. Die Wechselbeziehung mit Byzanz bringt auch direkte künstlerische Einfuhr, die sich gegen das Ende der Periode steigert und im 10. Jhd. in Regensburg und Salzburg gerade bei den kostbarsten Manuskripten eine stilbildende Kraft von großer Bedeutung ausübt (s. 3 b). Die Handschriftsillustration wird daher auch für die Kirchenausstattung anregend, und Motive der Kleinkunst, die auf den goldgrundierten Blättern einer Klosterhandschrift ihren Boden hatten, werden auf die Wände von Kapellen und Kirchen übertragen. Mehr als die figürliche M. übernimmt der Ornamentenschatz die Rolle der Vermittlung und schließt die weitentlegenen und kulturell verschiedenen K.gebiete am Bosporus und Aegäischen Meere mit der Kirchenornamentik von Sizilien, der Adria und der ligurischen und provenzalischen Küste samt deren Hinterländern eng zusammen. Auch im 13. Jhd. sind noch, zumal in Deutschland, byzantinische Einflüsse wirksam gewesen, ohne daß man höfische Beziehungen, wie unter der Kaiserin Theophano zu ottonischen Zeiten, dafür verantwortlich machen könnte. Auf den von den Kreuzfahrern (¶ Kreuzzüge) vielbegangenen Wegen wurde auch in tiefere Kreise der abendländischen Bevölkerung manches K.gut gebracht, das bis dahin nur in den Schatzkammern der Höfe und der großen Klöster Aufnahme

gefunden hatte. Die Vorliebe für den linear reichbewegten, eleganten und technisch meisterhaft behandelten Stil der byzantinischen K. geht soweit, daß man einen deutsch-byzantinischen Stil anerkennen muß, der in Sachsen und Thüringen besonders zu Hause ist. Die Psalter des Landgrafen Hermann von Thüringen († 1217) sind Hauptdokumente; bis zur ungesunden Manier getrieben und der byzantinischen Klassizität dadurch ebenso fremd wie der einfachen Schlichtheit deutscher Arbeit, begegnen wir ihm in dem Evangeliar von Goslar um 1230—40 (vgl. Bd. I, Tafel 8) und einer jüngeren Handschrift in der Dombibliothek von Halberstadt. Eine letzte und äußerste Spur dieses byzantinischen Einflusses, der durch Regensburger Ueberlieferungen verstärkt wird, ist die Wandmalerei, die in Soest und im Westfälischen ihren Sitz hat. Im Süden, vor allem in Italien, ist der byzantinische Zufluß viel dauernder.

3. Entsprechend den verschiedenen Elementen, die sich in der mittelalterlichen K. miteinander gemischt haben, sind es im wesentlichen zwei Entwicklungsreihen, die das Schicksal der mittelalterlichen K. bestimmt haben. Zunächst ist es das antike System, das in seiner Doppelbildung als römisches und byzantinisches Weltgültigkeit hat und den barbarischen Ursinn nötigt mit dem klassischen Weltsinn zu verwachsen, — das System, das die universale Macht ¶ Karls des Großen künstlerisch umkleidet und das in seinen Grundzügen bis ins 11. Jhd. erhalten bleibt. Dann aber ist es das System der ¶ Gotik, das mit einem vielfach verschiedenen Untergrund nationaler Gliederung die hierarchische Einheit der kirchlichen Universalmacht umfaßt.

3. a. Die karolingische Kunst ist an national-nordischen Elementen schon reich genug, um sich durch scharf bestimmte Züge als ein neuer Organismus von allen vorausgehenden und folgenden Perioden abzuheben. Aber mit der Zweckmäßigkeit erobernder Mächte benutzt sie, unbekümmert um die Verschiedenartigkeit der Quellen und der Stilgesetze, den Formenschatz von Rom und Byzanz, von syrischen Mustern, alexandrinischen Anregungen, wo es ihr immer dienlich erscheint. Leider sprechen fast nirgends mehr die K.denkmäler selbst zu uns und sagen uns nichts über die Ausstattung der karolingischen Pfalzen, Kirchen und Kapellen. Nur die erhaltenen Tituli (Inhaltsangaben) und Berichte geben den Zusammenhang der Bilderfolgen kund, erzählen auch von geschichtlichen Stoffen, die in den Pfalzen zur Darstellung gelangten, lassen aber über den Stil und die Wirkung keine Schlüsse zu. Um so deutlicher blicken wir in das vielmaschige Netz der Klosterkunst, die mit den kostbaren Handschriften den Dienst am Altar und die Arbeit und Belehrung in der Zelle wie die literarische Bildung im Kaisersaal der Pfalzen mit einem unschätzbaren Material versorgte (¶ Bibelausstattung, 2; ¶ Sakramentare u. a.). Sie führen die Gestalten Christi und der Evangelisten dem Leser vor Augen. Auch dem Schriftenkundigen werden sie eine Offenbarung, indem sie ihm neben den goldenen Kapitalen und Unzialen auf dem purpurfarbigen Pergament Bilder vor seine Seele führen, die den wunderbaren Reiz edler Form und klassischer Anschauung vermitteln. Eine Palastschule von mönchischen Malern mit dem Sitz in Aachen oder Trier arbeitet für den Hof. Aus Karls d. Gr. Zeit ist uns die herrliche Adahandschrift in der Trierer Stadtbibliothek erhalten, eine Evangelienhandschrift, gestiftet von Ada, der angeblichen Schwester Karls d. Gr., der codex aureus von St. Maximin, um 800 in Goldbuchstaben, wahrscheinlich in Trier, geschrieben. Ihr nahe verwandt ist das ältere Godescalc-Evangeliar der Pariser Nationalbibliothek, auf Befehl Karls d. Gr. 781—83 geschrieben, ebenfalls eine Purpurhandschrift mit Goldschrift. Zeigt der ältere Künstler noch seine Abhängigkeit von dem sogenannten Missale Gallonense, indem er den reichen Ornamentenschatz dieser irisch-merowingischen Buchausstattung und die Fisch- und Vogelmuster mit dem spiralig gewundenen Flechtwerk und Gerinnsel zu Rate zieht, so ist der Maler der Adahandschrift zu der freieren Behandlung übergegangen, die den Buchcharakter und die improvisierende Malerphantasie mehr zu Geltung bringt und dabei an syrischen Handschriften und an klassischen Vorlagen, vielleicht auch an der Elfenbeinplastik ihre Formen bereichert. Auch das Soissons-Evangeliar aus der Abtei St. Medard in Soissons in goldner Kapitalschrift ist ein Verwandter der Adagruppe. — Die Schule von Tours stand von 796—804 unter ¶ Alkuins Leitung und erlangte durch seine Sachkenntnis ein Uebergewicht, dessen Folgen sich noch bis an das Ende des Jhd.s fühlbar machten. Hier wird die Londoner Alkuinbibel geschrieben, ferner die Luxusbibeln von Zürich, von Bamberg und Bern, und als ein Hauptwerk der Werkstatt das Evangeliar Kaiser Lothars. Aus der Schule von St. Martin, die in altchristlichen Werken ihre Muster gesucht hat, muß die Pariser Bibel Karls des Kahlen hervorgehoben werden. In den großen Vollblättern, welche die Geschichte des Sündenfalls, die Sintflut, auch eine Szene aus der Offb Joh darstellen, schlägt die Erzählung einen sehr lebhaften Ton an, ohne indessen die Feierlichkeit zu stören, die entsprechend dem heiligen Text und den formalen Quellen der Antike über alles gebreitet ist. Ihr angepaßt ist auch die große Sorgsamkeit der M., die sich im Ornament wie im Figürlichen nie genug tun kann. — In der Modellierung und körperlichen Behandlung steht die Schule von Reims unter den Bischöfen ¶ Ebo und ¶ Hinkmar auf noch höherer Stufe, offenbar weil die K. von Reims angesichts zahlreicher antiker Reste aus der Römerzeit im Mittelalter nie aufgehört hat, ein Hort klassischer Traditionen zu sein.

Aber gerade hier meldet sich auch der Natursinn geistreichster Beweglichkeit in den Federzeichnungen zum Utrecht-Psalter (vgl. Tafel 26, Abb. 1). Sie bilden die ersten Kundgebungen der nordischen Ursprünglichkeit der Empfindung und dramatischen Plötzlichkeit der Darstellung. Wie aus einer andern Welt stammend, erzählt hier ein Zeichner in Randglossen und Paraphrasen zu den Psalmen mit einer unmittelbaren Gewandtheit des improvisierenden Federstils, der Antike und Feierlichkeit ganz vergessen läßt. Beinahe mehr noch als die stolzen Prachthandschriften aus der Reimser Schule zeugen diese leichten Skizzen und Einfälle von dem hohen künstlerischen Vermögen der karolingischen K., die dort auch standhält, wo sie sich, von aller Klassizität und klösterlichen Schönschreibung frei, ganz ihrem Erfindungsdrang und Erzählertalent überläßt. Niemals geht in diesem Federspiel der feine Rhythmus und Organisationssinn verloren. Im Evangelienbuch des Bischofs Ebo klingt diese federleichte Pinselsicherheit der Zeichnung auch an. Man hat diese Erscheinung einziger Art auf griechische Vorlagen zurückführen wollen, aber es kann kein Zweifel sein, daß wir es hier mit angelsächsischen Leistungen zu tun haben. Die Schulen von Metz (Drogosakramentar und Evangeliar Ludwigs des Frommen) und von Corbie (Psalter Karls des Kahlen) berühren sich schon mit den deutschen Schreib-

stuben, und der Mönch Liuthard schrieb hier in Corbie (bei Amiens) mit Beringar (870) die berühmte Evangelienhandschrift für St. Emmeram in Regensburg (§. 3. b), die in der Münchener Staatsbibliothek als codex aureus aufbewahrt wird. Die Hauptstätte der karolingischen Renaissance ist darnach Frankreich. Jedoch sind damit nicht die Grundelemente dieser K. als gallisch-keltisch oder rein fränkisch zu charakterisieren. Denn einmal widerspricht dem das große K.gut, das die Angelsachsen lieferten und das sich nirgends so deutlich kundgibt, als in der großen Handschriftengruppe, die sich um die Ile de France sammelt, und deren Umkreis über Belgien bis nach Holland reicht. Man nannte sie die Schule von St. Denis. Die Franzosen bezeichnen sie besser als die angelsächsische. Sie ist fast ausschließlich ornamental, bringt wenig Figürliches und stellt alles dar in jenem ausgesprochenen Flachstil, der dem Norden eigentümlich ist (§. 2 d). Irische Elemente sind zahlreich vorhanden. Der Charakter der komplizierten Formen und die Führung der Linien, Muster und Zeichnung sind indessen angelsächsisch. Typisch sind die Bibel vallicelliana, die zweite Bibel Karls des Kahlen und eine Anzahl von Evangeliaren und Sakramentaren in Paris, ferner der Psalter Ludwigs des Deutschen in Berlin und der Psalter in Leipzig, der aus Soignies im Hennegau stammt. Anschließend an Tours, wo Alkuin angelsächsische Muster verwendet hat, ist diese weit verbreitete und zahlreiche Handschriftenmasse der Träger eines vornehmlich germanischen Formenschatzes.

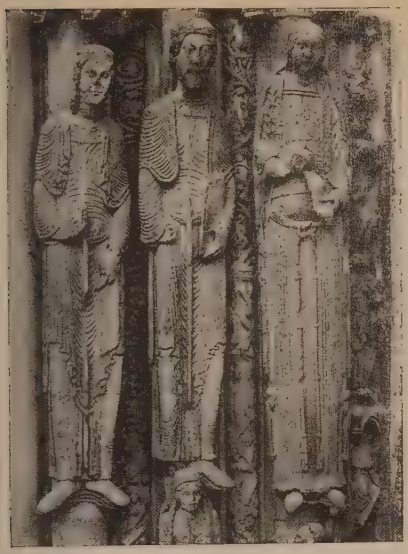
3. b. Der Ueberschätzung des französischen Zentrums steht aber auch entgegen die blühende Schule von Lothringen (Metz) und die Schulen von Trier, Würzburg und Fulda, die auf deutschem Boden auch deutsche Sonderbildung aufweisen. Die Adahandschrift (§. 3 a) ist die Krone der deutschen Handschriftenmalerei. Und mit ihr steht eine Schule in Regensburg in Verbindung, die von Trier ausgeht und bis etwa zum Jahre 1000 Adatraditionen bewahrt. St. Emmeram ist seit 783 ihr Sitz. Die Merowingerformen, wie sie im Godescalc-Evangeliar zuerst einen Typus aufstellen, bilden die Grundlage, und eine sichere deutsch-karolingische Formanschauung und Ausstattung tritt in Gegensatz zu der antiken, plastisch gedachten und naturalistisch ausgeschmückten Bildform der französisch-karolingischen M.en von Tours und Reims. Sie arbeitet mit Band- und Flechtwerk und behandelt sie im charakteristischen Flachstil. Die Klöster von Benediktbeuren, Wessobrunn, Freising und Salzburg gehören zu diesem K.bereich. Auch die Reichenau hat sicher dazu gehört. Da jedoch ihr Handschriftenschatz verloren ist, kann nur das Regensburger und Salzburger Material den Typus dieser deutschen M. vertreten. Die Aebte Romwald (930—975) und Wolfgang (972—994) sind die künstlerischen Organisatoren, die Brüder Luithard und Beringar die ersten Künstler, denen die Mönche Aribo und Adalbert, die aus Trier kommen, folgen. Das Regelbuch von Niedermünster und das Sakramentar Heinrichs II, das Evangeliar der Uta mit einer Anzahl anderer Münchener Handschriften, worunter das Evangeliar Kaiser Heinrichs noch genannt sei, sind als prächtige Hauptwerke erhalten geblieben. Der wunderbare und prächtige Teppichstil der Bilder, das Vermeiden alles Räumlichen und Illusorischen, aller Bewegung und Handlung im Verein mit unverkennbaren orientalischen Mustern beweist, daß Regensburg den Anschluß an Byzanz suchte und als das erste Einfallstor neuer Anregungen aus dem Osten zu betrachten ist. — Als Grenzposten karolingischer K. spielt schließlich noch St. Gallen eine bedeutende Rolle, die für uns bei dem Verlust der Reichenauer Schätze um so wertvoller ist. Das Psalterium aureum und der Psalter des Bruders Folchard sind die stattlichen Denkmäler dieser ebenfalls angelsächsisch-irisch bestimmten Schreibstube. Es ist nicht möglich, den Wert dieser künstlerischen Kultur, der ganz und gar mönchisch kirchlich ist, in seiner Bedeutung für das Mittelalter zu unterschätzen. Alles Verständnis romanischer und gotischer Stilformen hat hier einzusetzen. Denn die Großplastik und die Großmalerei des 12. und 13. Jhd.s haben in den Mönchszellen der karolingischen Klöster ihre Wurzeln.

3. c. Der Uebergang von der K. des 8./9. Jhd.s zur K. der Ottonen um das Jahr 1000 ist ein allmählicher und langsamer, wenn auch die beiden Pole, Anfang und Ende, vollkommene Gegensätze darstellen. Denn die Buchmalerei unter Otto II Otto III und Heinrich II (vgl. ¶ Bibelausstattung, 2) stellt etwas Neues auf, das, obgleich aus karolingischen Mustern und Ueberlieferungen hervorgegangen, dennoch als ein Anfang und ein selbständiger Wille auftritt. In den Fresken von St. Georg in Oberzell auf der Reichenau enthüllt sich wie mit einem Schlage der Charakter des Neuen. Es ist die zyklische Erzählung, der lebensvolle Vortrag, die erregte Darstellung und die eindrucksklare Ausstattung der Szene, die diese K. charakterisieren. Jede Figur, klar im Umriß, deutlich im Zusammenhang des Ganzen, als psychologische Einheit von starkem Willensimpuls auch als Einzelgestalt dem Auge leicht faßbar und von nachhaltiger Bildkraft, ist Zeuge einer andern Welt. Die plastische Tendenz der Antike, welche die schöne Form der Figuren als Selbstzweck behandelte und die vollrunde Körperlichkeit der Gestalten im Bildraume stark hervordrängte, ist hier verschwunden zugunsten der Phantasierechte, die sich an den religiösen und historischen Inhalt halten und seinen seelischen Kern als Ereignis, als dramatisches Bild vor Augen führen. So sehr ist die Beschäftigung mit dem geistigen Leben der Geschichte Christi, als einer Folge von geschichtlichen Szenen, zur Hauptsache geworden, daß die von den karolingischen Schulen bevorzugten Bibelhandschriften und Evangelien zurücktreten und Platz machen den Evangelistarien, welche die ¶ Perikopen nach dem Festkalender enthalten. Bild reiht sich an Bild, um den Faden weiter zu spinnen, ohne Unterbrechung und Abschweifung. Geburt und Wunder, Leiden und Himmelfahrt werden zu einem Lebenszyklus, in dem das Schicksal Christi, seine Person, seine Taten, sein Tod als Drama ergreifen. Dem lebhaften Erzählerton entsprechen auch die Mittel und die Technik der malerischen Darstellung. Statt der Prachtbilder erscheinen, in leichter, überaus zarter Gouachemanier (M. in undurchsichtigen Deckfarben), in lauter Einzelszenen zerlegt, lange bandartige Zyklen, welche die handelnden Figuren in kräftigen Umrissen von einem neutralen Hintergrund abheben. Der Purpurgrund der Pergamentblätter, die Goldschrift, der schwere Rahmen werden beseitigt, wie alles, was an die materiell und manuell bis auf das Wunderbarste getriebene Kostbarkeit von früher erinnert. Das Buch als solches will sich in seiner Eigenart als geschriebenes und lebendig illustriertes Lesebuch immer mehr zur Geltung bringen. Schrift und Bild gleichen sich aus und nähern sich als wesensverwandte K.elemente. Der historische Inhalt der Darstellung wird in dem engen Raume der Initialen zusammengedrängt oder findet in figurenreichen Schilderungen auf den Kapitälen Platz. Der Schatz ikonographischer Erfindungen vermehrt sich von Buch

zu Buch. Der symbolisch darstellende Charakter der Buchillustration hält nicht mehr überall Stand gegenüber dem selbstbewußten Naturwillen, der das Wort ergreift, um größere Kreise zu gewinnen. Freilich bei der feudalen Schichtung der mittelalterlichen Gesellschaft und dank dem feingebildeten Mäcenatentum des ottonischen Hofes erhalten sich in gewissen Schulen jene Ueberlieferungen, die in der karolingischen Palastschule ihre Pflege gefunden hatten, und bewahren für Luxuswerke der Buchmalerei den feierlichen Prunk und die prachtvolle Kostbarkeit der Ausstattung. Die fruchtbaren und stilbestimmenden Werkstätten indessen haben sich ganz vom französischen Boden auf deutschen verpflanzt. Allen voran steht die phantasiestarke und lebensvolle Schule der Reichenau, die nach der Mitte des 10. Jhd.s zahlreiche und bilderreiche Handschriften zu schaffen beginnt. Die Evangelistare des Kölner Erzbischofs Geron und der Abtei Poussay, der Psalter und vor allem die Evangelienperikope des Bischofs Egbert von Trier entstehen hier. Die formale Belehrung, die sich die Maler bei den römischen Werken suchten, hat nie die eindrucksvolle Darstellung ihrer Eigenart beeinträchtigen können. Sie ist eine so eminente Leistung, daß sie als die erste deutsche Evangeliengeschichte in nordischer Auffassung angesprochen werden kann. Die ottonische Renaissance findet hier ihren reinsten Ausdruck, und die Bildausstattung bleibt fast frei von konservativen Vorschriften, die der Hof bei den Luxushandschriften aufstellte. Diese gehen fast sämtlich aus dem Stadtkloster St. Maximin in Trier hervor. Im Kloster Echternach, in der Nähe von Trier, ist eine fruchtbarere und weiter verbreitete Werkstatt an der Arbeit, aus welcher der Codex aureus in Gotha mit den Elfenbeinbildern der Kaiserin Theophano und ihres Sohnes Otto III hervorgegangen ist. Eine der reichsten Bilderhandschriften der Zeit, ist sie auch in der Ausstattung kostbar und höfisch luxuriös. Aehnlich die in Format und Bilderzahl reichste Handschrift für Kaiser Konrad II und die Kaiserin Gisela, die sich jetzt im Escorial befindet; sie zählt 53 Bilder. Aber so groß der Reichtum dieser Manuskripte ist, so kann sich weder die Echternachsche Schule, noch die Triersche mit der Erfindungsgabe der Reichenauer messen. Ganz isoliert steht die Schule von Regensburg da, die durch Handelsbeziehungen zu Venedig und durch das alte Kulturinteresse der Donaustädte für den Bosporus mit Byzanz in künstlerischem Zusammenhang lebt, von dem ein Funke auch auf die Hildesheimer Schule unter Bernward (s. 3 e), vielleicht durch den Mönch Gantbal, der aus Regensburg kam, übergesprungen ist. Von ihm besitzt der Domschatz ein Evangeliar und Sakramentar vom Jahre 1011 und 1014.

3. d. Die Plastik hat im frühen Mittelalter im Osten durch die Verfehmung gelitten, welche die Bilderstreitigkeiten (¶ Bilder: III) hervorriefen, im Westen durch ein tiefes Mißtrauen, das die barbarischen Völker dem Marmorbildwerk der Antike entgegenbrachten, wobei es unentschieden bleiben muß, ob die natürliche Scheu des Nordens vor der sinnlichen Schönheit, die auch in Vandalismus umschlagen konnte, nicht durch die Priester zu einer Art Teufelsfurcht gesteigert worden ist. Im Klosterfrieden huldigte das gebildete Mönchtum ohne Gewissensangst dem antiken Schönheitskultus, wenn auch in christlicher Form und nur in heiligen Grenzen. Wie in den Schreibstuben von Tours und Reims der Maler, ist auch der karolingische Elfenbeinschnitzer bei der altchristlichen P. in die Schule gegangen (¶ Kunstgewerbe, 1. 2 a). Die Sammlungen des Louvre und Bargello in Florenz, das „Victoria- and Albert-Museum" in London, vor allem München und Darmstadt sind reich an diesen kostbaren Erzeugnissen der Fein- und Kleinkunst, die durch die schönen Akanthusranken und durch Haltung und Schnitt der Köpfe antike Vorlagen, die sich zur Zeit noch nachweisen lassen, nicht verleugnen. Auch die ikonographischen Verbindungen mit dem 5. und 6. Jhd. werden direkt aufgenommen. Ueber die Klöster, in denen diese Arbeiten entstanden sind, herrscht in den seltensten Fällen Einigkeit. Tours, Reims, Corbie, vor allem Metz seien genannt, daneben auch Fulda und als alleredelste Schule die von St. Gallen, in der ¶ Tutilo († 915) seine Meisterhand führte. Unter den Kunstwerken dieser Schulen gewinnen die Deckel zum Pariser Psalter Karls des Kahlen (zwischen 842—859) durch ihren Zusammenhang mit dem Utrechtpsalter eine kunsthistorische Bedeutung von größtem Umfang, da sie die nordische Frage auch in die Elfenbeinplastik hineintragen und die angelsächsischen Anregungen beleuchten, die sich in Hautvilliers bei Reims konzentrieren. Nur noch der Deckel mit der Taufe Christi im Bamberger Evangeliar aus der Reichenauer Schule gibt in der oberen Engelsgruppe diese leidenschaftliche Schönheit der Bewegung und diese stürmische Linie der Zeichnung. Die Fuldaer Schule ist plastisch nicht so von nordischen Mustern abhängig, wie sie es malerisch ist, wenn gleich Einzelzüge beweisen, daß sie der Antike nicht blindlings folgte.

3. e. Eine Großplastik ist nicht vorhanden, obgleich von Byzanz aus wenigstens auf italienischen Boden große Gold- und Silberstatuen Christi und der Jungfrau Maria eingeführt werden. Die Goldschmiedekunst (¶ Kunstgewerbe, 2 a) tritt ganz an die Stelle und hinterläßt in Mailand von Meister Wolfinus den Altarvorsatz, den Erzbischof Angilbert 835 gestiftet hatte, und das goldene Antependium in Paris, das Heinrich II dem Münster zu Basel geschenkt hatte. Nicht weit über die Technik und den Formensinn des Goldschmiedes hinaus wagt sich die P., die Bischof ¶ Bernward von Hildesheim in Bewunderung antiker Gußtechnik und antiker Formen eröffnet, obgleich er schon große Türen, die mächtige Osterkerze und gewaltige Leuchter gießen läßt, — Stücke, die in ihrer robusten und unausgeglichenen Form mehr für den unbekümmerten Willen, als für die technische Erfahrung und künstlerische Ueberlegung Zeugnis ablegen. Das 11. Jhd. ist indessen im Norden eine Zeit der Ratlosigkeit in allen plastischen Bestrebungen. Um so energischer setzt das 12. Jhd. ein. Im Süden machen sich Meister Wilhelm 1099 und Meister Nikolaus 1139 in der Lombardei an umfangreiche Unternehmungen, die den Domen von Pavia, Verona, Modena, Parma und Ferrara zugute kommen. Es beginnen die Pläne für Portal- und Fassadenausstattung, die Türen und Wand zu einem Ganzen zu vereinigen trachten. Einstweilen benützen die Gießer das Kleinformat der Gußplatten und kleinfigurige Relieffelder. Aber schon unter Benedetto Antelami (1178—1196) wird die Portalstatue in Angriff genommen und das großfigurige Relief, wie es in Toskana von den Meistern Gruamons und Guido da Como, Bonanus da Pisa für Pistoja, Lucca und Pisa versucht wird. In Süditalien werden die Kanzeln und Portale von Trani, Salerno, Ravello, Monreale, Monte Cassino und andern Bischofskathedralen umfängliche und stattliche Werke, die mehr und mehr den Sinn für das Große, wenn auch vornehmlich in dekorativer Hinsicht zum Ausdruck bringen, auch jetzt noch mit dem Rückhalt an byzantinischer Technik und Vielgewandtheit.



1. Nördliches Westportal der Kathedrale zu Chartres.
Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.

2. Lettner im Naumburger Dom: Auszahlung des Judas.
Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.

3. Tympanon an der Kirche zu Vezelay.
Nach A. de Baudot, La Sculpture française, o. J., 12e siècle, Tafel XXX.

1. Aus dem Utrechtpsalter: Zu Psalm 11.
Nach Erica Tietze-Conrat, Der Utrecht-Psalter (Kunst in Holland, Bd. 3), o. J., Tafel 1.

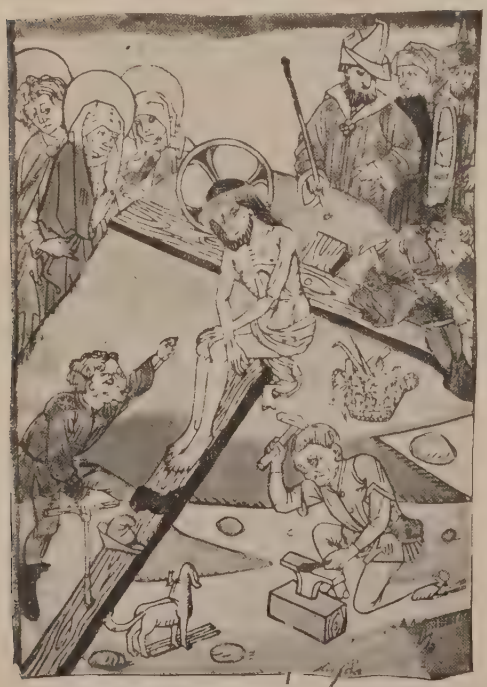
2. Giotto, Die Beweinung (Padua).
Nach J. B. Supino, Giotto, 1920, Tafel CXVI.

1. M. Pacher, St. Wolfgang und der Teufel.
Nach Originalaufnahme von M. Lang, Höfles Nachf., Photohaus am Dom Augsburg.

2. Veronika mit dem Schweißtuch (München, Alte Pinakothek).
Nach Originalaufnahme von Franz Hanfstaengl, München.

1. Jesus-Johannes-Gruppe.
Nach einer Photographie des Kaiser-Friedrich-Museums, Berlin.

2. Kopf der Hemma (Regensburg, Emmeran).
Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.



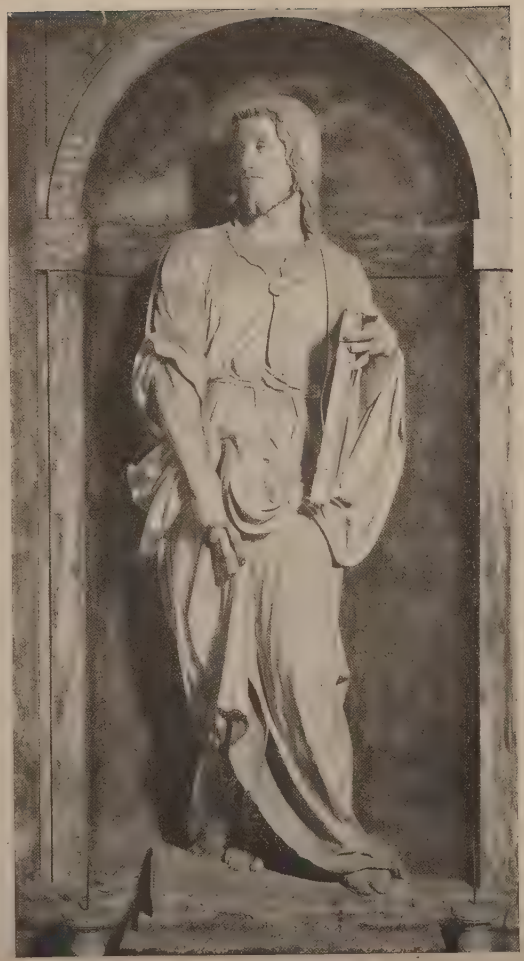
3. Holzschnitt: Kreuzigung Christi.
Nach dem Original in der Münchner Staatsbibliothek.

4. Dürer, Kreuzigung aus der großen Holzschnittpassion.
Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.

1. Hans Holbein, Aus dem Totentanz: Der Abt.
Nach A. Goette, Holbeins Totentanz, 1897, Tafel IV.

2. Hans Baldung Grien, Christus an der Marterſäule.
Nach H. Curjel, Hans Baldung Grien, 1923, S. 94.

3. G. Lemberger, Holzſchnitt aus der Lutherbibel: Jakobs Kampf mit dem Engel.
Nach A. Schramm, Die Illuſtration der Lutherbibel (Luther und die Bibel I), 1923, Abb. 433.



1. Sansovino, Apostel Jakobus (Florenz).
Nach einer Photographie von Amsler u. Ruthardt, Berlin.

2. Pico della Francesca, Madonna mit Heiligen.
Nach einer Photographie von Amsler u. Ruthardt, Berlin.

1. Caravaggio, Rosenkranz-Madonna (Wien).
Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.

2. Bernini, Heiliger Longinus (Rom).
Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.

1. Ribera, Marter des Hl. Bartholomäus (Madrid).

2. Zurbaran, Der Hl. Bonaventura weist dem Hl. Thomas den Gekreuzigten als Quelle alles Wissens (Berlin).

1. Murillo, Die unbefleckte Empfängnis.
Nach einer Photographie von Dr. F. Stoedtner, Berlin.

2. Pedro de Mena,
Der hl. Franz in Ekstase (Dom zu Toledo).
Nach V. von Loga, Die spanische Plastik vom 15.—18. Jhd. (Geschichte der Kunst III), o. J., Tafel 188.

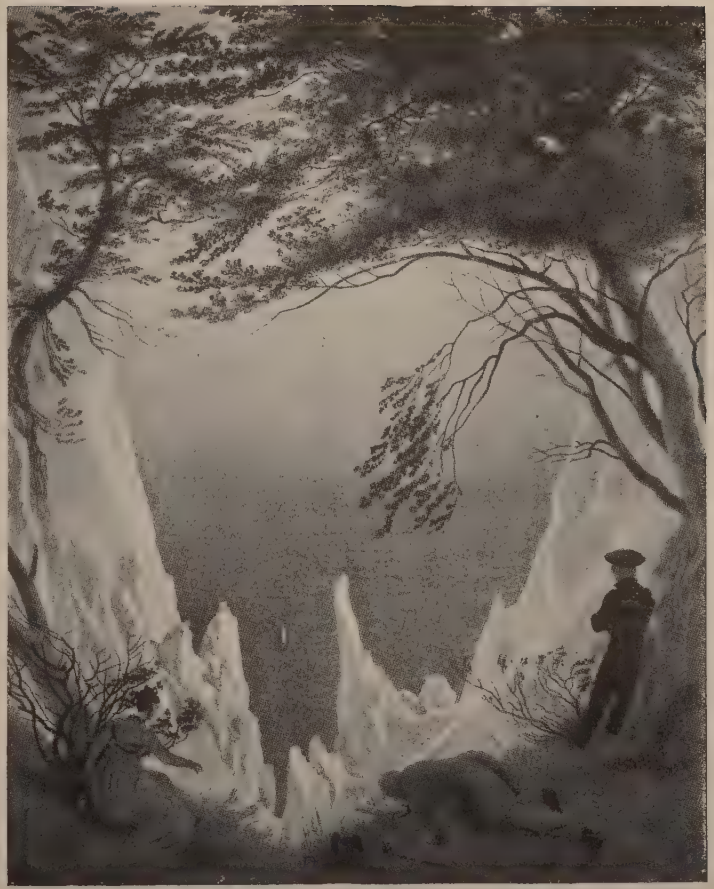
3. Rubens, Anbetung der Könige (Madrid).

1. Rembrandt, Der verlorene Sohn (Petersburg).
Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.

2. Rembrandt, Jesus heilt die Kranken und läßt die Kinder zu sich kommen (Hundertguldenblatt).
Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.

1. C. D. Asam, Weihnacht (Deckenfresko der Klosterkirche Aldersbach; 1720).
Nach einer Photographie des Landesamts für Denkmalpflege, München.

2. B. E. Bendel, Matthäus (1679).
Nach einer Photographie des Germanischen Museums, Nürnberg.



1. C. D. Friedrich, Kreidefelsen auf Rügen.
Nach W. Wolfradt, C. D. Friedrich und die Landschaft der Romantik, 1924, S. 121.

2. F. Overbeck, Ruth und Noemi.
Nach E. L. Schellenberg, Das Buch der deutschen Romantik, 1924, neben S. 80.

1. F. v. Uhde, Mahl in Emmaus.
Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.

2. E. v. Gebhardt, Gethsemane (Friedenskirche Düsseldorf).
Mit Genehmigung von F. Bruckmann, München.

1. Steinhausen, Bekehrung des Paulus.

Mit Genehmigung des Steinhausen-Archivs Frankfurt a. M. nach einer Originallithographie aus dem Verlag der Kunstdruckerei Künstlerbund Karlsruhe A.-G., Karlsruhe.

2. Klinger, Pietà.

Mit Genehmigung der Photographischen Gesellschaft Berlin.

1. Schmidt-Rottluff, Christuskopf.
Ausführung Puhl und Wagner, Gottfried Heinersdorff, Berlin-Treptow.

2. Ernst Barlach, Ehrenmal im Dom zu Güstrow.
Mit Genehmigung von Paul Cassirer, Berlin.

Joseph Bergmann, Fresko der Kirche in Olching.
Nach einer Photographie der Photographischen Anstalt Karrer u. Mayer, München.

4. a. Die Wendung zum Neuen vollzieht sich auf französischem Boden. In der Ile de France am Westportal von Chartres (vgl. 2 b), in Le Mans, Etampes, St. Denis, Provins und St. Loup de Naud wird jener Schritt getan, der die P. aus dem Bereich der Kleinkünste und des Wandschmuckes in den Dienst und Rahmen der Kathedralfassaden stellt. Die tragenden Kräfte, die mit der Einführung des Kreuzrippengewölbes und des Pfeilerbaus im Mauergefüge isoliert werden (¶ Kirchenbau: I, 2), beanspruchen von der P. eine augenfällige und logisch begriffliche Werkform. Aus dieser Aufgabe strömen ihr Kräfte zu, die der antiken K. trotz der Karyatiden unbekannt geblieben waren. Solange der Skulptur diese vom Architekten engbegrenzte Aufgabe Hauptzweck bleibt, erstarkt sie zu einem Stilgefühl, dessen straffe Willensdisziplin, krasse Ausdruckskraft und trotz naturalistischer Zugeständnisse unzugängliche Geschlossenheit den Höhepunkt der romanischen Plastik herbeiführt. — Der Schauplatz ist derselbe, auf dem sich in karolingischer Zeit die Auseinandersetzung mit der Antike und dem angelsächsischen Geiste abgespielt hatte. Nun aber hat die Antike kein Wort in diesen Prozeß hineinzuwerfen, der sich mit einer unerbittlichen Energie entwickelt. Er ist nur auf das eine Ziel gerichtet, das Kräftespiel der Bauglieder vor Augen zu führen, in dem zwischen säulenschlanken Schaftgliedern und bandartigen Streifen um flächenfüllende Platten scharf geschieden wird. Alle Anklänge an antike Portalplastik und die Triumphbogenarchitektur sind verschwunden. Zweck und Form sind neu und zwingen deshalb die Ausdruckssymbolik in ihren Dienst. Die leichte Grazie antiker Karyatiden weicht dem finstern Ernst der Schaftfigur, die menschliche Vertraulichkeit der herrlichen Korbträgerinnen dem naturfremden Uebermaß der langgestreckten Lemuren, die einladende Schönheit mühelosen Daseins der starren Disziplin eines ernsten Dienstes. — Später als irgendwo anders erwachte in Deutschland gegen Ende des 12. Jhd.s der plastische Sinn und eröffnete sich, wenigstens in Sachsen und Franken, auch in Bayern und Schwaben, an Portalen, wie der goldenen Pforte von Freiberg i. S., an Kapitälen, wie in Magdeburg, Hildesheim, Hecklingen und Halberstadt, dann aber mit Vorliebe an Chorschranken und Kanzeln, wie in Wechselburg und Bamberg, ein weites Feld der Arbeit (¶ Kunstgewerbe, 2 b).

4. b. Das 13. Jhd. stellt den Willen der mittelalterlichen K. klar. Die ¶ Gotik ist der Ausdruck dieses lang vorbereiteten psychologischen Werdeganges. Ein neues Ziel eröffnet sich. Wie mit einem Schlage wenden sich ihm alle Bestrebungen schon im Ausgang des 12. Jhd.s unmittelbar nach dem folgenreichen Ereignis von Chartres zu, und folgen dem gleichen künstlerischen Gedanken, der wie ein prophetischer Hinweis auf die neue Heilsbotschaft angesehen werden kann. Denn die prinzipielle Haltung war damals schon für die P. festgelegt worden. Ein neues Motiv kommt noch hinzu: der erwachte Natursinn. Die K. kehrt sich endgültig und entschlossen von der klassischen Antike der karolingischen Renaissance ab, ebenso von dem Verzierungs- und Flächenbekleidungsprinzip der angelsächsisch-irischen Urzeit. Sie sieht Kräfte auf- und niedersteigen dort, wo sie früher nur Wände und Flächen zu planimetrischen Ornamenten fand. Die unsichtbaren Zusammenhänge des architektonischen Gliederbaues, die auf unfaßbaren, aber wirksamen Kräften beruhen (¶ Kirchenbau: I, 2), bringt sie an den Tag, verbindet und versöhnt sie durch ein figurenreiches und natürliches Schauspiel, das nur Sinnbild für ein statisches System ist. So nah die gotische P. der Wirklichkeit kommt, hält sie doch alles Figürliche und Ornamentale durch die lineare Behandlung von ihr fern. Sie bewahrt den Abstand gegenüber der Natur, mit dem nie versagenden Takt jener Stile, die in den natürlichen Gebilden immer nur den Gegensatz zum K.werke erkennen. Im Verein mit der M. nimmt sie aber auch dem gotischen Bau die Einseitigkeit der rechnerischen Konstruktion und erfüllt die Räume durch das Dämmerlicht der buntfarbigen Glasmalereien mit einem Inhalt, in dem alle kantigen und eckigen Grenzen verschwimmen.

Der Zeitraum, in dem sich dieser Prozeß vollendet, umfaßt das letzte Viertel des 12. und das ganze 13. Jhd. Das Ursprungsland, in dem der Anfang einsetzt und die Reife erfolgt, ist das nördliche Frankreich, das Gebiet der Ile de France, der Normandie und Picardie. In diesem Gebiet, das seit den normannischen Einfällen immer stark germanisch durchsetzt war und die Verbindung mit dem angelsächsischen Inselland gepflegt hatte, vollzieht sich unter der Berührung mit dem gallischen Wesen Nordfrankreichs die Stilwandlung, die mit der verblüffenden Schnelligkeit einer Entdeckung auftritt und mit der Wucht und Nachhaltigkeit einer religiösen Eroberung sofort das Abendland für sich gewinnt. England, Spanien und Deutschland sind gleichsam ohne Widerstand der Gotik unterworfen worden. Die Donauländer und Skandinavien folgen. Auch Italien hat sich nicht der Gotik entziehen können, blieb aber mit einer unbewußten Macht des Blutes und der Kultur, die es zur Antike hinzog, in einem dauernden Widerspruch zu ihr. Nirgendwo hat die Reaktion der römischen P. so stark eingesetzt wie in Italien, wo der Rückfall ins Antike unter Niccolo Pisano (1260) mit einer schwelgerischen Freude an ihrem saftig vollen Leben sich vollzog. Die Zurückholung antiker Formen in Reims und Bamberg sind nur vereinzelte Erscheinungen. In St. Denis und später in der St. Chapelle (1240), in Notre Dame in Paris (1215) und am Nord- und Südportal der Kathedrale von Chartres, in Senlis und in Sens sind die eigentlich klassischen Werke der Ile de France erhalten. Langres, Laon und Reims als Krone der Gotik in der Champagne, Amiens und Soissons als die der Picardie, Beauvais für das Grenzgebiet des Domaine Royal und der Normandie umfassen allein schon einen ungeheuren Schatz von Statuen, die sich an einzelnen Kathedralen auf mehrere Tausend Stück belaufen. Trotz dieses Riesenaufwandes hat der Stil wenigstens bis 1240 Kraft genug, um Einzelwerke von schmeichlerisch-liebenswürdigem Formenreiz zu schaffen, wie etwa in der Vierge dorée in Reims, oder von einer abgeklärten Feierlichkeit, wie im Beau Dieu d'Amiens, daß sie in der Weltgeschichte der P. einen besonderen Ehrenplatz einnehmen mußten.

4. c. Deutschland ist von Frankreich abhängig. Von Freiberg i. S., Bamberg, Straßburg und Wimpfen im Tal lassen sich Werkstattverbindungen mit Reims, Chartres und Sens nachweisen. Aber auch ohne diese muß die allgemeine Wende und Umkehr der französischen Anregung zuerkannt werden. Freilich bildet die nationale Sonderart den französischen Stil sehr schnell um, und ein rein französisches Werk ist wohl überhaupt nicht auf deutschen Boden gekommen. Die deutsche Gotik nimmt mehr und früher als irgendeine andere die weiche Gefühlsamkeit in sich auf, für die dieser Stil ein besonderes Gefäß ist. Sie schwelgt in der Melodik der

gotischen Linie. Diese von aller Natur und dem stofflichen Inhalt gleich weit entfernten Formen, die für M. und P. gleiche Geltung hatten, werden dann in der Renaissance (¶ Malerei: II) als Unnatur verpönt und von Vasari ästhetisch gebrandmarkt. Für das 13. und 14. Jhd. bilden sie aber das leicht erlernbare Gemeingut der K., mit der sie jede Figur jeden Formates und jeder Technik aufbaut. Von allem Anfang an ist die schöne und großgehaltene Figurenplastik von Bamberg (vor 1250) und Naumburg (um 1245; vgl. Tafel 25, Abb. 2), von Straßburg (1250) und Trier, von Freiburg i. Br. auf dem Wege der hohen kirchlichen Feierlichkeit. Aber der Einschlag weltlicher Lebensfülle ist sehr stark, in Naumburg zumal.

Die Mischung religiösen Ernstes und weltlicher Heldengröße entspricht auch durchaus dem Doppelwesen mittelalterlicher Psychologie, wie sie in ¶ Wolframs Gedicht tragisch vertieft erscheint. In dem Widerstreit der Grundströmungen erhielt wenigstens im kirchlichen Bereich die kontemplative Hingabe an Schmerz und Verzicht ein Uebergewicht. Den Vorteil davon zieht die Passionsschilderung (¶ Kreuz, 3). Schon im 13. Jhd. begegnen wir erschütternden Darstellungen der Golgathaszene wie im Naumburger Dome und an den Kanzeln der Dome zu Siena und Pisa. Aber sie sind nur ein Vorspiel zu der dramatischen Gewaltsamkeit und dem krassen Naturalismus des 14. und 15. Jhd.s (s. II A).

4. d. Im allgemeinen bevorzugt die Gotik des 13. Jhd.s eine milde Mischung der Gefühle, die weder die Jubellichter der Wonne, noch die Verzweiflungsschatten der Askese allzusehr überwiegen läßt und etwa der Frömmigkeit entspricht, die von ¶ Franz von Assisi genährt worden ist. Die sanften Madonnen und elegischen Heiligen des jungen ¶ Raffael und des Meisters von S. Marco sind auf dem künstlerischen Boden entstanden, den der hl. Franz und die Gotiker des 13. und 14. Jhd.s vorbereitet haben. Die Region der halbwachen Bewußtseinszustände, die Träumerei, die Versunkenheit, die seherische Vertiefung, die verzückte Ekstase sind in den Sibyllen des Giovanni Pisano (1250—1328) an der Kanzel von S. Andrea in Pistoja (1301) schon so sicher gezeichnet, daß ¶ Michelangelos Sibyllen an der sixtinischen Decke in ihnen ihre psychologischen Vorgängerinnen finden, über die sie nur durch die pathetische Größe und das heroische Schicksal emporragen. Für alle religiösen Erfahrungen und seelisch-passiven Zustände haben die großen Renaissancemeister viel mehr die Gotiker des Mittelalters befragt, als die nüchternen und aktiven Geister der Renaissance von Florenz. Ist doch das Lächeln der Mona Lisa ein Nachhall der gotischen Mimik, nur vergeistigt und geläutert durch das persönliche Selbstbewußtsein der Renaissance.

Sind derart lyrische Empfindungen, zumal der Demut, und dramatische Schicksalstragödien, wie in der Passion, von den Gotikern mit vollkommener Erkenntnis der erschütternden Wirkung dargestellt worden, so fehlt ebensowenig die Breite und Eindringlichkeit der epischen Erzählung in dieser Zeit. An und für sich schon Sache mehr der M. als P., ist sie auch jetzt durch den Maler Giotto (1267—1337) als großes Hauptthema kirchlicher K. erkannt und durchgeführt worden. Er nimmt für seine Aufgabe wieder die Wand der Kirchenräume in Anspruch und läßt in höchster Erhabenheit wie in einem aufgeschlagenen Buche vor den Augen des Volkes die Geschichte des Lebens Christi (vgl. Tafel 26, Abb. 2; ¶ Kreuz, 3 b) und des hl. Franziskus vorüberziehen. Aus seiner alles umfassenden Gefühlswelt strömt die Lebenswahrheit der Empfindung in seine Werke über. Die epische Naturfreude des Malers hat hundertfältige Einzelzüge aus der Wirklichkeit in seine Bilder übertragen. Aber sie allein machen nicht den Reichtum seiner Schöpfungen aus, die ganz und gar ihren Grund haben in der zitternden und doch gewaltig tiefen Unergründlichkeit des Gefühlserlebnisses, — ein K.element, welches das Mittelalter erst entdeckt hatte. Die ausdrucksvolle Einfachheit seines Stiles, die immer gültige und typisch große Feierlichkeit seiner Figuren sind ebensosehr K.mittel nicht einer besonderen Epoche, sondern einer religiösen Aufgabe, wie sein kluger Verzicht auf alle Möglichkeiten, welche die Phantasie vor eine greifbare Wirklichkeit hätten führen können. Obgleich ein Künstler, der das historische Ereignis zum Erlebnis macht, versetzt Giotto doch alles, was er erzählt, in eine zeitlose Wunderferne und erfaßt in ihr erst die übersinnliche Wahrheit der Religion wie der Geschichte. So wird er zum Meister, der das K.genie des Mittelalters tiefer erfaßt hat, als irgendein anderer. Wo er auch immer das Wort ergriffen hat, redet er urbi et orbi, fidelis et gentibus: seine Werke gehören nicht bloß der Kirche, sondern der Welt.

Außer der unter ¶ Romanik und ¶ Gotik genannten Literatur vgl. vor allem G. Dehio: Geschichte der deutschen Kunst I, (1919) 1922². Wesse.

Malerei und Plastik: II A. Deutsche Gotik und Renaissance.

1. Kunstformen subjektiv mystischer Frömmigkeit; — 2. Kunstformen kirchlich volkstümlicher Frömmigkeit (Plastik); — 3. Der Weg in die Natur und das Bürgerliche; — 4. Reformationskunst; — 5. Deutsche Renaissance; — 6. Barocker Ausgang der Gotik.

Die hier gestellte Aufgabe erschöpft sich nicht in Werkverzeichnis, Künstlergeschichte oder Stilkunde, sondern sie besteht vor allem darin, K. als Ausdruck von Frömmigkeit aufzuweisen.

1. Hatte das 13. Jhd. einen überraschenden weltlichen Einschlag und zeigte in ihm die K. als steter Ausdruck einer Zeit darum unverkennbare säkulare Elemente, die sich besonders an antiken Erinnerungen formten, so folgte auf diese „klassische" Zeit eine Zeit der unklassischen Leidenschaft, das 14. Jhd. Das Papsttum entsetzt mit seinem tiefen Sinken an Macht und Moral die Frommen; der schwarze Tod zieht über die Bühne Europas; die Geißler (¶ Flagellanten) rasen hinterdrein; Ketzer schleichen durch die Lande. Alles wird unsicher, voll Pein. Aber in der deutschen ¶ Mystik (: V) sammelt sich die erschrockene Seele im All-Einen, das sie doch nur genießen will in Contemplatio und Imitatio Jesu (¶ Nachfolge Jesu) — nach ¶ Bernhards glühendem Beispiel. Dies aber wird Quelle und Richtpunkt der K. des 14. Jhd.s.

1. a. Zunächst zeigt sich die deutsche Mystik formgebend in der Plastik. Aus ihrer Frömmigkeit heraus wachsen Einzelgruppen der Passion: die Jesus-Johannesgruppe (Tafel 28, Abb. 1), das Vesperbild und der Schmerzensmann. Die erstgenannte zeigt den Lieblingsjünger geschmiegt an die Brust des Meisters, zärtlich vergehend vor Minne, wie die Nonnen, denen diese Gruppe besonderer Gegenstand sich versenkender Andacht gewesen ist. Erhalten sind etwa zwanzig Beispiele, alle in schwäbischen und oberrheinischen Klöstern, namentlich Frauenklöstern. Hier klingt die Melodie des Seelenbräutigams auf, die am Hohen Lied genährt bis an die Schwelle der Reformation in allen Arten der K. sich immer neu gestalten sollte. — Das Vesperbild ist eine deutsche Erfindung (der Name ¶ Pieta ist ungerechtfertigt). Es stellt die rührende Szene dar, da die Mutter ihr totes Kind zum letzten Male auf den Schoß nimmt.

W. Pinder (s. Lit.) hat die Herkunft der Gruppe aus der Dichtung nachgewiesen. Als P. kommt sie erst in dem hohen Jhd. der Mystik auf. Es hat sich der Typus im Laufe der Zeiten merkwürdig folgerichtig weiterentwickelt: der aufgestellte Leib des Toten sinkt mit Armen und Füßen immer mehr herab, bis er um 1500 zu den Füßen der Mutter auf der Erde liegt — die Horizontale der Renaissance ist da. — Der Schmerzensmann, der im Titelblatt zu ¶ Dürers Kleiner Holzschnittpassion seine vollkommenste Gestalt erreichen sollte (s. 4 b), ist ein Gebilde der mystischen Kontemplation des Leidens Christi, das die Passion zusammenfaßt in einen übergeschichtlichen Augenblick, zu einem konzentrierten Symbol. Das Thema kommt in der P. erst zu Ende des Jhd.s auf, das nächste hat es oft schaurig naturalistisch gestaltet. Diese drei Nebenszenen werden aber auch im 14. Jhd. hoch überragt durch das Kreuz selbst (¶ Kreuz, 3). Die Schrecken der Kreuzigung hat schon das 13. Jhd. gekannt. Wenn die Romanik den Gekreuzigten streng frontal schuf in herrschender Majestät, so hat schon die Gotik des 13. Jhd.s in Naumburg schweres Leiden über den Gekreuzigten verhängt. Dies aber wird nun in P. und M. des neuen Jhd.s zu empörendem Grausen aufgetrieben. Aus Frankreich herüber dringt jenes fast sadistische Qualbild, da der Herr mit spitzwinklig seitwärts verrenkten Beinen ans Holz genagelt ist; die Rippen treten heraus, der gespannte Leib droht zu platzen, das Antlitz voll Angst und Sterben — das vollkommenste Gegenteil griechischer Darstellung des Leibes. Um 1300 setzt ein Hochbetrieb des Importes französischer Elfenbeinwerke nach Deutschland ein — eine Brücke für diesen Typus. Erst um 1400 mäßigt sich das Grausen. Der Körper schmiegt sich mild an Stamm und Arm des Kreuzes; die Figur wird zierlich, durchsichtig, das Lendentuch ein feiner Schleier; das Ganze atmet den Hauch milder Süße: Der Seelenbräutigam ist es wieder, der die Arme ausbreitet zu minniglichem Umfahen.

1. b. Ihre schönsten Blüten entfaltet so gestimmte Malerei in Köln; 1396, ganz plötzlich, springen sie dort auf. Vorstufen sind dazu erkennbar. Der päpstliche Hof zu Avignon bildet eine Brücke zwischen Süd und Nord. Die weiche mystische M. von Siena tritt mit Simone Martini 1339 in Avignon auf; von dort springt das bunte Feuer über nach Karls IV internationaler Hofhaltung zu Prag, in seine geheimnisvolle Gralsburg Karlstein in Böhmen, wo doch Meister Theodorich (also ein Deutscher) für seine Männer auch kräftigere Formen fand. — Es geht weiter nach Nürnberg, hinein nach Oesterreich, Schwaben, an den Niederrhein, wo nun seine süßesten Früchte reifen. Etwa hundert Täfelein sind aus der Kölner Schule erhalten — durchweg Bilder kleinen Formats. Die gotische Architektur hatte ja den Kirchenbau in Pfeiler und Fenster aufgelöst (¶ Kirchenbau: I, 2); für große Wandmalereien bot sie keinen Platz. Aber dieser Mangel kam nun doch auch innerstem Bedürfen entgegen. Die minnende Seele verlangte gar nicht nach Monumentalität; sie wollte sich erbauen im stillen Kämmerlein, in der engen Zelle. Nur Seele wollte sie sehen. Dazu paßte der enge Rahmen am besten. So geriet hier alles ins Zarte, Zerbrechliche, Puppenhafte. Alles ward Einfalt und Demut, wie es der Mystik Wesen ist. Das spricht sich aus in zierlichen Paradiesesgärtchen (schönstes Beispiel im Städelschen Institut zu Frankfurt), in Heiligenbildern, da die Heiligenattribute zu Spielzeug verkleinert sind (Leipzig, Sammlung Felix), in der Madonna, die tief verschämt aus solchen Bildern schaut (M. mit der Bohnenblüte, Köln), während Veronika das Tuch mit dem Haupt voll Blut und Wunden (¶ Christusbilder, 2 c) in der bebenden Ehrfurcht einer Nonne hält, die den Leib des Herrn empfängt, lieblich und demütig (München, Pinakothek; Tafel 27, Abb. 2). (Der berühmte Clarenaltar gilt jetzt als Uebermalung des 15. Jhd.s). — Die Namen der Meister sind gar nicht oder unsicher überliefert. Das entspricht der mystischen Demut: Ama nesciri ist der Wahlspruch, nach dem Meister Bernhard. Doch steht im vollen Licht der Geschichte Stephan ¶ Lochner, der in seiner Maria im Rosenhag (Köln) ein unbegreiflich köstliches Werk mystischer Anmut schuf und in seinem Kölner Dombild (um 1430) auch einmal zu großem Format griff. Die höchste gedankliche und künstlerische Vollendung hat diese Mystik im Wunderwerk des Genter Altars gefunden. In lockerer Gebundenheit an die Allerheiligenlitургie will dieser einen Blick in den Himmel tun lassen, wie er der Mystik verstattet ist: das Lamm Gottes erscheint in der Anbetung durch Engel und Heilige. Das „bloße Anstarren" des Mystikers wird hier schöpferisch in Form und Farbe. Ein besonderer Künder mystischer Frömmigkeit in späterer Zeit ist der Schwabe Bartholomäus ¶ Zeitblom (Ulmer Schule, † um 1521, letztes datiertes Werk 1511). Die Augen seiner Frauen schauen durch alle Schleier in das Wesen; ihm ist alles Irdische nur Transparent.

1. c. In der allervollkommensten Form aber sprach sich die mystische Ekstase in derjenigen M. aus, die von Natur „fließendes Licht" ist, in der ¶ Glasmalerei. Wenn W. Worringer (¶ Gotik) feinsinnig gesagt hat, daß der gotische Dom von außen Scholastik ist, von innen aber Mystik, so meint er mit letzterem den visionären Glanz der Glasbilder. Das Auge weiß hier nicht mehr, ob es „in dem Leibe oder außer dem Leibe" ist, ob es noch Irdisches oder schon Himmlisches sieht, wenn diese Welt aufleuchtet. Gewiß, es sind neben reinen Teppichmustern meist inhaltliche Szenen, die da dargestellt werden, aber alles fließt doch zu einem unbestimmten traumhaften Leuchten zusammen wie in den Visionen der Mystiker. Kein künstlerisches Gebilde kommt dem frommen Kern des gesamten nordischen Mittelalters so nahe als diese Himmelsschau. Ihr Feuer erlischt denn auch erst mit der Gotik; die Renaissance bringt es bloß noch zu einer Scheinblüte. Die schönsten Beispiele finden sich im Langhaus des Straßburger Münsters (abgeschlossen vor 1350), in der ehemaligen Zisterzienserabtei zu Altenberg bei Köln, in der Fassade der Metzer Kathedrale, beide vom Ende des 14. Jhd.s, in der Nürnberger Lorenzkirche (Volckamerfenster um 1487), im nördlichen Seitenschiff des Augsburger Doms von Hans Wild (um 1480), des Kölner Domes (1507/09). Das wundervollste Kleinod ist die kleine Bessererkapelle im Ulmer Münster (um 1430), deren blumige Himmelswiese den Betrachter eine Schau Heinrich ¶ Seuses erleben läßt, der irgendwo in Ulm begraben liegt.

2. Ebenso wie die Glasmalerei ist die Kirchenplastik Dienerin der Architektur. Von ihr bekommen sie beide ihren Platz angewiesen, daß sie an ihrem Teile dem Ganzen helfen. Die Kirchenplastik des 14. Jhd.s hat darum kein eigenes Leben wie die antike. Sie wird von dem allgemeinen Rausch des gotischen Baues mit fortgerissen, lebt nur in ihm, ein organisches Stück des Ganzen. Das rein Körperliche tritt demnach auch ganz zurück. Es sind nur noch Gewänder mit Köpfen, Händen und Füßen. Alles wird Geist, der mit allem anderen nach oben strömt.

2. a. Zu einer Stauung kommt es nur an den Portalen. Von Frankreich geht die Ueberfüllung

der Portallaibungen mit Figuren aus (s. I, 4 b). Deutscher Brauch war es gewesen, Statuen mit Säulen oder Pfeilern abwechseln zu lassen (Freiberg, Goldene Pforte). Jetzt drängen sich die Statuen wie die Bienen ums Schlupfloch, und auch darüber, im Tympanon, wimmelt es von P., oft mit wundervollen Einzelheiten, die erst die neueste photographische Kunst uns wieder zugänglich gemacht hat. Schulen tun sich auf: In Süddeutschland wird Ausgangspunkt das Straßburger Münster mit den Propheten des Mittelportals, deren Angesichter, zerfurcht von Gedachtem und Erlebtem, ein hervorragendes Beispiel gotischer Menschenschilderung bedeuten; das Freiburger Münster mit seiner Vorhalle, deren Statuen (kluge Jungfrauen, sieben freie Künste) mit einer ungewöhnlichen Anmut übergossen sind; ferner Rottweil, Augsburg und Gmünd, mit einer Weichheit, die bisweilen an sienesische Mystik erinnert. Nürnberg beginnt um die Mitte des 14. Jhd.s die Fassade von Lorenz zu schmücken, bürgerlich bieder, ausführlich erzählend. Etwa gleichzeitig ist der Portalschmuck von Sebaldus (Brauttür), dann folgt das Gewimmel der Skulpturen in der Vorhalle der Frauenkirche, die das Hohelied auf die Jungfrau anstimmen, mit einem gewaltigen Aufwand theologischer Allegorie. Endlich geht von Schwaben die plastische Welle auch nach Prag, von etwa 1370 an, mit prachtvollen Charakterköpfen aus der Dombauschule unter Peter Parler von Gmünd. Das nördliche Deutschland tritt während des 14. Jhd.s in der Kirchenplastik zurück; ziemlich einsam stehen die kolossalen Statuen von Christus, Maria und den Aposteln an den Chorpfeilern des Kölner Domes, in gewaltig schwingender gotischer S-Linie (1349—61).

2. b. Ein besonders reiches Feld eröffnet sich mit der Grabmalplastik, die wieder von Frankreich ihren Ausgang nimmt. Dort entstand in den fürstlichen Grabmälern eine prunkvolle P. mit realistischer Darstellung des Toten und einem leidenschaftlich klagenden Geleite — eine Kette, die sich, ganz umgewandelt, bis zu dem feierlichen Trauergeleit der eisernen Männer um das Kenotaph Maximilians in der Hofkirche zu Innsbruck hinzieht. Oder man stellte den Toten unter seiner Bahre dar als verwesende Leiche in schaurigem Naturalismus; ein deutsches Echo in der Elisabethkirche zu Marburg (H. Juppe 1516). Aus diesem Boden erwuchs die K. von Nikolaus Sluter, der 1389 mit dem Grabmal Philipps des Kühnen von Burgund in der Kartause zu Dijon betraut wurde und der dann sein Hauptwerk in dem sogenannten Mosesbrunnen daselbst schuf — eine Offenbarung wundervollster Menschenbeobachtung. In England langweilen die gleichzeitigen Grabmäler durch überladene Gleichförmigkeit. Die deutsche K. dagegen ergeht sich in diesen Steinen in möglichster Individualisierung. Dabei tritt ebenso die sich zerquälende Not der Zeit wie ihre milde Lösung in der mystischen Frömmigkeit ergreifend hervor. Man erinnere sich etwa des Bischofs Friedrich von Hohenlohe († 1351) im Bamberger Dom, jener rücksichtslosen Schilderung der Hinfälligkeit und der Verneinung des diesseitigen Lebens, und auf der anderen Seite des zum Frieden gekommenen Antlitzes des Grafen Philipp von Falkenstein und seiner Frau in der Stiftskirche zu Lich (Hessen, um 1333) oder der stillsinnenden Anmut der sogenannten Hemma, Gattin Ludwigs des Deutschen, in S. Emmeram zu Regensburg (Tafel 28, Abb. 2). Solche Köpfe, die zu hunderten zu Gebote stehen, machen das törichte Märchen zuschanden, als habe erst die Renaissance den Menschen entdeckt und den Reichtum menschlicher Individualität erkannt. Umgekehrt: die Gotik ist das Hohelied des Individuellen, des Historischen mit seiner ganzen Fülle.

2. c. Die vollste Breite und Volkstümlichkeit kirchlicher P. tritt im Schreinaltar (¶ Altar: III, 2 c) hervor, der seine Blüte im nächsten Jhd. erlebte, ein Gebilde, das aus uralten Ahnen, aus den Di- und Triptychen der alten Kirche über die Klappaltäre für Privatgebrauch, besonders auf Reisen, zu einem Universalkunstwerk herauswuchs und bis an die Schwelle der Reformation die Seele der Zeit in vollständigster Weise aussprach. Hier reichen sich der Schnitzer und der Maler die Hand zu gegenseitiger Steigerung: Im Schrein selbst stehen die Heiligen, in deren Mitte meist die Madonna thront, auf den Flügeln dehnt sich die M. aus. Das Ganze ist gekrönt von einem hochstrebenden, feinen Maßwerkaufbau; unter dem Altarschrein streckt sich die Predella, die vielfach die zwölf Apostel um Christus gruppiert. Die Zahl der erhaltenen Stücke ist unübersehbar. Die höchste Anmut erreicht wohl der Blaubeurener Altar von Gregor Erhart (1493), den größten Zauber mystischer Glut und geheimnisvoller Fesselung der Wolfgangsaltar in St. Wolfgang (Salzkammergut), von Michael Pacher, 1481 (vgl. Tafel 27, Abb. 1). Einen köstlichen Höhepunkt erklimmt solche gotische Charakterisierungskunst in den Holzschnitzereien, mit denen Jörg ¶ Syrlin 1469—74 das Gestühl des Ulmer Münsters geschmückt hat. Was sonst noch für unerschöpfliche Phantasie die ausgehende Gotik besessen hat, mag man an der Tulpenkanzel im Freiberger Dom wie an dem Sakraments-„häuschen" von Adam Kraft in der Nürnberger Lorenzkirche studieren.

3. In dem allen steckt Natur beobachtung, liebevolle und haarscharfe. Aber die Natur ist hier nie um ihrer selbst willen dargestellt, nicht „an sich", sondern einmal um der Kirche zu dienen, und dann, was das wichtigste ist, immer nur als Transparent. Das ganze Mittelalter ist ja durchaus symbolistisch eingestellt (s. I, 1). Alles bedeutet stets noch etwas anderes, wie es Freidank zusammenfaßt: „behein geschephede ist so vrî, siu bezeichene anders danne si sî." Dieses andere ist aber die jenseitige Welt. Natur ist hier nie Letztes, sondern bloß Gleichnis, Geheimnis jener Welt, Inkarnation geistlicher Gedanken. Die gotische Naturbetrachtung ist also immer fromm wie die ganze Zeit. In der nun auch für den Norden einsetzenden sogenannten Renaissancebewegung erlischt diese Betrachtung. Die Einzeldinge erschöpfen sich in sich selbst, es steckt bei ihnen nichts mehr dahinter. Die Natur wird an sich betrachtet, gewertet, dargestellt. Woher es kam, kann niemand sagen. Eine schulemachende Abhängigkeit von Italien gibt es erst nach 1500, und sie würde die Frage nach dem Woher nur verschieben, nicht lösen. Wir haben nur eine europäische Schicksalswelle festzustellen, nichts zu erklären. Plötzlich springt es auf flämischem Boden auf. Der glänzende burgundische Hof bildet den lebenanziehenden Mittelpunkt der neuen K., die nun nach Frankreich wie nach Deutschland überflutet. In den köstlichen Miniaturen zu den Gebetbüchern des Herzogs von Berry triumphiert die reine Naturbeobachtung (André Beauneveu, † 1403; Jacquemart, † um 1410). Aus flämischer Schule erwächst dann auch der größte mittelalterliche Maler Frankreichs, Jean Fouquet († um 1481), der als Feinmaler in Büchern und als Bildniskünstler Bedeutendes leistete. Auf flämischer Erde selbst ist der Gipfel das Wunderwerk des Genter Altars, der unmittelbar neben die hehre mystische Schau eine Fülle reiner Natur setzt. Die flämische K. blüht dann in ihrer

eigenen Heimat auf in den schönen Werken z. B. Rogiers v. d. Weyden († 1464) und seines Schülers Hans Memling († 1494), die schärfste Naturbeobachtung mit reinster Menschendarstellung verbinden, unter Vorherrschaft des Weichen und Zarten (Marien), selbst beim Weltgericht (Memling). Auf deutschem Gebiet schuf schon vor der niederländischen Beeinflussung Tafeln mit überraschender Naturkenntnis Meister ¶ Bertram in seinem Petrialtar (Hamburg, 1379), der die Schöpfungswunder und andere Geschichten der ersten Bibelblätter wie das Marienleben köstlich erzählt, und gleichzeitig mit dem Genter Altar erblühten die erst neuerdings wieder recht gewürdigten Feinheiten des Englandfahreraltars von Meister ¶ Francke (Hamburg 1424), der uns nicht bloß eines der innigsten deutschen Weihnachtsbilder geschenkt hat, sondern auch über ungewöhnliche Menschenkenntnis und Naturbeobachtung verfügt. Es folgen die Seeschwaben Lukas Moser und Konrad Witz. Der erstere erzählt auf seinem Tiefenbronner Altar (1431) die Legende der hl. Magdalena, indem er die Szenen auswählt, die ihn zur Naturdarstellung reizten, z. B. die Seefahrt mit ihrem glitzernden Spiel der Wellen und die nickende Nachtruhe der Heiligen. Konrad Witz († um 1447) entdeckte das lebendige Huschen der Schatten, ein bedeutsamer Fortschritt der Naturbetrachtung, mit einer gewissen Leidenschaft ist er der neuen Erkenntnis nachgegangen. Daneben aber erfreut er sich an getreuester Wiedergabe von Holzmaserung, Metallglanz, Wasserspiegelung, an perspektivischen Künsten, die ihm alle über das rein Seelische, Fromme der dargestellten Szenen gehen. Bezeichnend ist das allmähliche Aufhören des Gold- oder Purpurhimmels. Das wirkliche Firmament schaut jetzt immer mehr in die Landschaft herein — nun ein Stück Natur wie Baum und Berg und wie der Mensch schließlich selbst, ein deutliches Anzeichen, wie der Jenseitsgedanke verblaßt — unbewußt. Der Himmel als geistliche Wirklichkeit über der Realität der Natur hört auf.

Auf deutschem Boden hat diese Wendung aber noch nicht zur Gottlosigkeit geführt wie in Italien. Hier ging sie vielmehr, genau wie im deutschen ¶ Humanismus, Hand in Hand mit einer Wendung zum Bürgerlichen, auch im Sinne des Philiströs-Engen, nicht bloß der praktisch vorwärtsstrebenden Tüchtigkeit des Tages. Ein Musterbeispiel ist hierfür Dürers Lehrer Michael Wolgemut. Kunst ist hier Handwerk, mehr Fleiß als hohe Intuition. Bis tief in die Passionsdarstellungen geht der nüchterne Alltag, bis in Einzelheiten, die uns heute unbegreiflich erscheinen. Im übrigen tritt aber der Alltag, das Profane auch selbständig auf, wie man aus den Holzschnittwerken des ausgehenden Jahrhunderts (¶ Graphik) ersehen kann: Boccaccio, Tristan, Terenz, Landkarten, Botanisches, Berufliches tritt jetzt neben die Heiligenbilder. Auch das Porträt beginnt eine Rolle zu spielen. ¶ Dürer bezeichnete es neben der Passionsdarstellung (s. 4 b) als den wichtigsten Grund, warum man M. brauche: die Gestalt der Menschen nach ihrem Tode zu bewahren — also für eine relative, irdische Unsterblichkeit. Dürer ist auch der erste, der Selbstporträts von sich geschaffen hat. Beachtlich erscheint es auch, daß solche Naturmalerei nicht bloß als Einzelheit in frommen Gemälden auftritt oder sich irgendwie selbständig zeigt, sondern vor allem, daß der Geist der Verweltlichung Bilder frommer Gegenstände durchzieht, wie man etwa auf den stolzen, prunkvollen Bildern des Meisters vom Bartholomäus- und Thomasaltar sehen kann (München und Köln, um 1500). Das Heilige dient hier im letzten Grunde der Welt. Früher malte man Profanes heilig, jetzt Heiliges profan. Die Spätgotik mündet in die Renaissance, d. h. in den Stil der konsequenten Verweltlichung, in das Lebensgefühl des homo naturalis, in concreto dann in die Formen der Antike im Anschluß an italienisches Volkstum (¶ Malerei: II B). Dieser Geist der Antike zeigt sich am deutlichsten in der Abstraktion. Gotik ist das Besondere, das Historische; Antike ist das Allgemeine, die Idee, der Begriff. Der erste volle Einbruch dieser antikischen Abstraktion findet sich in einem Bauwerk in der Kapelle, die die Fugger 1509—18 an St. Anna in Augsburg anbauen ließen — ein Raum von empörender Kälte. Das fromme Leben ist hier in einen Kristall erstarrt. Gleichzeitig erkälteten antike Bauerinnerungen die warmen Wellen von Dürers Marienleben und antike Verehrung hielt ihm das Phantom der Formel des schönen Menschen vor, dem er kostbare Jahre seines Lebens geopfert hat.

Ein interessantes Uebergangswerk ist das Sebaldusgrab Peter ¶ Vischers und seiner Söhne in Nürnberg (vollendet 1519). Gotisch ist daran das Vielerlei der Figuren und Türmchen, gotisch der Lichtgedanke, der das Ganze umflutet, gotisch die Fraktur aller Inschriften daran. Aber Renaissance sind die Gestalten aus der antiken Mythologie, mancherlei Zierformen, der Abschluß durch eine Kuppel, statt einer steilen Vertikale, wie der erste Entwurf vorgesehen hatte. Doch noch ein dritter Geist ist in diesem herrlichen K.werke lebendig: neben der Gotik und der Renaissance macht sich die Reformationspsyche geltend.

4. ¶ Reformation und ¶ Renaissance sind darin verwandt, daß sie altes Gut wieder lebendig machen wollen und auch machen: dort die Antike, hier das Evangelium. So nimmt die Spätgotik einen zweifachen Ausgang, nachdem in ihrem Mutterschoß Reformation und Renaissance in ungeschiedener Einheit beisammen gelegen hatten. Aber freilich, wenn sich die Renaissance leicht ablöste, nachdem ihr die vorangehende Verbürgerlichung eine Bahn geebnet hatte, drängte sich die Reformation mit ihrem Ausdruck in der K. nur durch schwere Nöte hindurch (¶ Kunst: I, 3; IV, 5). Gerade hier können wir es wieder mit Händen greifen, wie Frömmigkeit künstlerische Formen schafft, wie sie es ist, die den Rhythmus der K.entwicklung bestimmt. Wenn M. Zucker und neuerdings G. Dehio (s. Lit.) es betonen, daß man die Reformation nicht verstehen könne ohne die gleichzeitige K., so gilt es umgekehrt ebenso: Die K. jener Jahrzehnte kann man nicht verstehen ohne ihren religiösen Hintergrund, d. h. nicht ohne die religiöse Not, die der Reformation unmittelbar voranging und durch sie ihre Lösung fand.

4. a. Das ausgehende Mittelalter weist neben dem Weg zur Natur, zur Natürlichkeit des in sich vergnügten Alltages auch die Steigerung frommer Angst auf, bis zur Siedehitze. Das zeigt sich am deutlichsten in der Passionskunst (Taf. 28, Abb. 3), die an Umfang und innerer Sprengkraft zu einer weder vor- noch nachher erreichten Bedeutung erwächst. Der bekannteste Meister der vordürerischen Passionskunst freilich, Martin ¶ Schongauer († 1491), ist der Künstler des Zarten, innig Gemütvollen, sein Christus ist vielleicht die edelste Offenbarung des „Seelenbräutigams" der Mystik, doch kann er auch erzählen und die Szenen der Passion eindringlichst zu Herzen führen. Seine Stiche fanden ungeheuren

Beifall, wie Verbreitung und Nachahmung zeigen. Im übrigen gestaltete sich das Passionsthema nach drei Typen: in der mystischen Contemplatio-Compassio, da sich die Seele mit Maria und Johannes unter Jesu Kreuz stellt (schönes Beispiel der Pähler Altar um 1400, München), sodann in dem Bild eines dramatisch bewegten Vorgangs von äußerster Erregtheit, da sich ein Figurengewimmel um das Kreuz drängt, wie man es im geistlichen Schauspiel sah (Konrad Laib 1449, Wien; Gabriel Mäleßkircher 1474, Germanisches Museum; plastisch: Hochaltar zu Kalkar 1500, mit 208 Figuren; Hans Brüggemann 1514 ff, Schleswig, Dom). Der dritte Typ ist der allegorisch-symbolische: irgendeine Szene wird aus der Passion herausgelöst und zur frommen Betrachtung vorgestellt, oft in seltsamer Umformung, wie die greulichen Kelterbilder, die noch schlimmeren Herz-Jesubilder und die „Waffen Christi“ zeigen oder die weitverbreitete Gregorsmesse. Hier wie überall ist der letzte Sinn des K.werkes Erweckung der Buße. Daher auch die gesteigerte Furchtbarkeit der Martern des Gegeißelten und dann Gekreuzigten. Mitleid soll erweckt werden, das zur Erschütterung und damit in den Beichtstuhl führte, religiöse Erregung um jeden Preis! — Daneben treten andere Werke der Angst auf. Die ¶ Totentänze zittern von Frankreich her durch Deutschland an den Wänden der Kirchen (Marienkirche zu Lübeck 1463, Basel um 1470), wie im Blockbuch (Lübeck 1489, Heidelberg 1490) — Ausdruck und Mahnung einer Angst, der nicht vor dem Fort- als vielmehr vor dem Hinübermüssen grauste. Die Ars moriendi geht mit reichem Bilderschmuck (¶ Graphik, 1 a) durch das Volk (Zeichnungen von dem genialen Monogrammisten E. S.), ein banger Kampf zwischen Engeln und Teufeln um die arme Seele des Sterbenden. Auch sonst grinsen überall Teufel in die gotische Welt, schauerlich zusammengeflickt aus allerlei Tierstücken (vgl. Tafel 27, Abb. 1). Daneben droht der Endchrist (¶ Antichrist, 2 a) mit seinen Schrecknissen — eine überall hindringende Graphik der Angst. Zuletzt formt sich die bange Erwartung in allerlei apokalyptische Bilder des Weltendes, bis sich 1498 in ¶ Dürers Riesenholzschnittfolge zur heimlichen Offenbarung St. Johannis (¶ Graphik, 1 c) die ganze Spannung sammelt und entlädt — ein glühender und strenger Höhepunkt gotischer Kunst. Nun löst sich, wie nach dem schwersten Donnerschlag, die Gewitterspannung.

4. b. Nach 1500 treten in der religiösen K. überall Zeichen der Befreiung auf, die sich zu neuer Kraft erhebt. Unter den Gewändern recken sich Muskeln auf; Fleisch und Blut. Der trippelnde Gang wird Schreiten, das Balancieren ein Stehen. Breitbeinig wuchten jetzt die Ritter auf ihren Grabsteinen. St. Georg bekommt elastische Schwungkraft der Jugend, die sich des Kampfes freut, er sticht auf den Drachen mit froher, sieghafter Gewalt, etwa im Holzschnitt Dürers von 1505 und im Kupferstich von 1508, oder in den herrlichen Plastiken von Bernt Notke (Stockholm, um 1500) oder Henning von der Heide (St. Annenmuseum zu Lübeck, nach 1500). In Tilmann ¶ Riemenschneiders P. steht neben stärkster spätgotischer Charakterisierungskunst (Blutaltar in Rothenburg) eine Schönheit, die z. B. in den Köpfen von Adam und Eva (Würzburg 1491) und manchen seiner Frauenköpfe zu den höchsten Höhen deutscher K. überhaupt ansteigt, ohne daß man irgendwie das Recht hätte, von Renaissanceeinflüssen zu reden. Hier ist Schönheit bezwingende Kraft und zeigt die Hebung der Zeitkurve. Aber Kraft aus Frömmigkeit! Ganz besonders können wir diese wachsende Glaubensenergie ablesen aus der Gestalt Christi. Aus dem feinnervigen Seelenbräutigam, der die nie ausgesungene Melodie der Mystik war und ist, und aus dem geschundenen und wehleidig anklagenden Marterchristus tritt der Held hervor, „der Mann“, wie ihn Luther zu hunderten von Malen nennt. Einen isolierten Vorläufer hat dieser Christustypus an dem herrlichen Steinchristus von Nikolaus von Leyden zu Baden-Baden (1467), einer realistischen Schöpfung, die doch das Leid zu adeln versteht. Einen fast athletischen Ausdruck gab sich dieser Typus in der Christusplastik zu Munderkingen an der schwäbischen Donau (um 1510), der mit seinem Schutzmantel die 14 Nothelfer umschließt; er ist der Starke, und er allein; die Heiligen erblassen unter dem Glanz dieses Krafthelden. Eine vornehme tiefe fromme Prägung fand diese Christusauffassung in Adam Krafts Stationsbildern zum Nürnberger Johannisfriedhof (um 1505). Kraft fand nach Dehios schönem Wort ohne die Renaissance den Weg ins Freie. Einen Stich ins genial Derbe brachte herein der zügellose Schweizer Urs Graf mit seiner Holzschnittpassion von etwa 1506. — Die Vollendung erhält diese Christusglaubenswende natürlich in ¶ Dürers Passionen (¶ Christusbilder, 2 d). Sechsmal hat dieser in Folgen das unerschöpfliche Thema aufgenommen, viermal vollendet (Große Holzschnittpassion, kleine, Kupferstich, Grüne; vgl. Tafel 28, Abb. 4). Der Kruzifixus der Großen Passion ist nicht mehr ein Christus, der grausam gestreckt worden ist, sondern einer, der sich selbst gestreckt hat. Er ist der Sieger am Kreuz. Ueberall, wo Dürers Christus auftritt, geht ein Leuchten von ihm aus. Vor dieser Kunst wird aus Buße Glaube, aus Angst Freudigkeit. Die Reformation dämmert auf. Ueberhaupt erscheint Dürers ganzes Werk, soweit es nicht von der Renaissance gestört wird, als Reformationskunst, auch und gerade schon vor dem Auftreten Luthers. Die Klärung und Beruhigung der gotischen Psyche, die Reduktion der Stoffe auf das Biblisch-Einfache, indem die Legende merklich zurücktritt, das Heldische, das in seinen Engelsgestalten stürmt und das sich im Ritter trotz Tod und Teufel zu einem großartigen Symbol zusammenfaßt, die Verbürgerlichung der Mutter Maria, sein Allerheiligenbild, das auch nichtkanonisierte Heilige anerkennt, und das nicht, wie gleichzeitig ¶ Raffael es tat, das Wunder der Eucharistie, sondern den historischen gekreuzigten Christus in den Mittelpunkt der Anbetung rückt (1511), die Verdeutschung des Christuskopfes — alles dies und noch vieles andere ist, auf das Wesen gesehen, Reformationskunst vor der Reformation. Nach dem Hervorbrechen der Reformation wird Dürer der Chorführer reformatorischen Geistes in seinem Apostelthema (¶ Apostelbilder), das, kurz vor dem Thesenanschlag (1514) von ihm aufgenommen, nun zu seinem letzten Gipfel ansteigt und in den Vier Aposteln (1526, seit 1627 in München) das Fazit seines Lebens, seiner K., seines Glaubens in dem größten künstlerischen Denkmal des lutherischen Protestantismus in Farben darstellt. — Von einer anderen Seite der Gotik kommt Lukas ¶ Cranach zur Reformation. Jener kam aus ihrer Apokalyptik, dieser aus ihrer Romantik. Er ist zunächst deutscher Naturpoet, als solcher meist zu wenig erkannt. Freilich erliegt er dann — schon vor der Reformation, was gegen gewisse Leute zu betonen ist — puppenhaft erotischem Rokoko, indem sich preziöses Ausklingen der Gotik mit der ungehemmten Weltlichkeit der Renaissance leicht zusammenfand. Aber darüber steht

nun der bedeutsame Anteil seiner K. an der Reformationsbewegung. Ihm verdanken wir die besten Wiedergaben der reformatorischen Köpfe (¶ Lutherbilder), von Theologen wie Fürsten, deren künstlerischer Wert hinter dem historischen nicht zu gering geschätzt werden sollte. Sodann schuf er lehrhafte protestantisch dogmatische Allegorien, die ihm von der zünftigen K.betrachtung sehr übelgenommen werden. Daß er in den Bestand der bildenden K. die biblische Szene der Kindleinsegnung wie die der Begnadigung der Ehebrecherin eingeführt hat — als Protestant — ist ein neuer Beleg, wie Weltanschauliches für die K. bestimmend werden kann. Von größter Volkstümlichkeit waren seine Holzschnitte, wie sich denn überhaupt das „gedruckte Bild" im Gleichlauf mit dem Aufkommen der Buchdruckerkunst (¶ Graphik, 1) in diesem so bilderfrohen Zeitalter zu populärster Breite ausdehnte. Insbesondere kam das jetzt Luthers deutscher Bibel zu statten, nachdem deutsche Bilderbibeln im Mittelalter vorausgegangen waren (¶ Bibelausstattung, 3). Die Holzschnittätigkeit der Cranachschen Werkstatt setzt nach der überaus wirkungskräftigen Bilderparallelfolge vom Passional Christi und Antichristi (1521) mit dem Bilderschmuck zu Luthers Septembertestament ein (1522), andere schließen sich an. Bis zu Luthers Tod (1546) kamen in Wittenberg 554 verschiedene Holzschnitte zur Lutherbibel heraus. Die Künstler sind größtenteils unbekannt. Alle überragt der Meister GL = Georg Lemberger (vgl. Tafel 29, Abb. 3); seine Gewalt und Erfindungsgabe führt ihn auf die höchsten Gipfel der zeitgenössischen Holzschnittkunst (¶ Bibelausstattung, 4).

5. Eine ganz andere Welt tut sich auf in dem jüngeren ¶ Holbein († 1543). Seine unübertroffene Meisterschaft in der Wiedergabe der Natur (Porträt!) ist völliger Ausdruck des deutschen Humanismus; mit Gotik und Reformation hat sie nichts zu tun. Es ist reine Diesseitigkeit, nur Natur, eine genaue Parallele zu ¶ Erasmus (von dem er köstliche Porträts geschaffen hat), wie Dürer das Gegenstück zu Luther ist. Sein geistreicher Totentanz (vgl. Tafel 29, Abb. 1) ist humanistischer Spott, seine feinen klaren Bilder zum AT meist profan, sein toter Christus eine anatomische Studie, auf seiner Darmstädter Madonna liegt noch ein leichter Hauch von deutscher Familienandacht, aber sie ist doch schließlich ein gestelltes Bild wie es die Renaissance liebt, und die Stifterfiguren sind gleich groß mit der Madonna: der Mensch wird das Maß der Dinge. In seiner Bahn wandeln, religionsgeschichtlich angesehen, die Dürerschüler Hans Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz, die sogenannten gottlosen Maler, die ebenfalls heilige Dinge nur profan darstellen können, ja sogar oft frivol. Der Stadtgenosse Holbeins, der Augsburger Hans Burgkmair († 1531), und erst recht der Ulmer Martin Schaffner huldigen der Renaissance und ihrem ornamentalen Prachtbedürfnis (Burgkmairs Ungeheuer des Triumphwagens Maximilians). A. Altdorfer († 1538) schafft herrliche romantische Landschaften, die biblische Geschichte darin ist ihm aber bloß noch Staffage, während es früher gerade umgekehrt war. — Auf dem Gebiete der Plastik vertritt Adolf Daucher die neue über die Alpen eindringende kühle und im Grunde christusferne K. der Renaissance; er schmückte die Fuggerkapelle in Augsburg mit entsprechenden antikisierenden Epitaphien und einer freistehenden Gruppe der Beweinung Christi. An die Stelle des warmen Holzes und des körnigen Sandsteins der Gotik tritt bezeichnenderweise der kalte, glatte, vornehmtuende Marmor.

6. Die Renaissance hat doch nicht vermocht, die Gotik ganz zu töten. Sie lebte in barocken Formen weiter. In der P. zeigte sich der Uebergang ohne die Zwischenstufe der Renaissance in den erregten, weitausgreifenden Skulpturen von Veit Stoß († 1533; Krakauer Marienaltar, Engelsgruß in St. Lorenz in Nürnberg), mit ihren barocken Kontrasten, ihren lauten Superlativen, ihrem leidenschaftlichen Schwung. Ihm folgen Hans Backofen (Mainz), besonders der Meister des Breisacher Altars und seine Sippe um 1530. In M. und Zeichnung könnte man hierher rechnen den oben erwähnten G. Lemberger (s. Sp. 1901). Noch leidenschaftlicher, wild barock ist der Monogrammist HL um 1511—22 mit seinen rätselhaften Zeichnungen. Alle freilich übertrifft an Bedeutung in jeder Hinsicht der Meister des Isenheimer Altars, Matthias (irrtümlich ¶ Grünewald genannt). In seinem Schaffen, namentlich in dem Wunder des Altars von Isenheim (¶ Kreuz, 3 b), faßt sich das ganze Mittelalter noch einmal zusammen, mit seiner ganzen Jenseitsinbrunst, seiner symbolistischen Sinnigkeit, seiner Mystik, Farbenglut, Kreuzesangst, Marienliebe, Askese und Teufelsphantasie. Aber dies alles in einem Rausch, der über sich selber hinausschäumt und sich hinüberspringt über die Reformations- und Renaissancekunst dem 17. Jhd. entgegen und seinem Vollbarock, in die Nähe des Lichtzauberers ¶ Rembrandt. Daneben kann als Zeitgenosse nur noch Hans Baldung ¶ Grien (Tafel 29, Abb. 2) genannt werden, der in seiner hohen Sinnenfreude den ¶ Barock vorausnimmt, in dem sich diese Seite der K. ungehemmt entfalten sollte. So bahnt sich noch im 16. Jhd. Neues an. Das Alte freilich versank ins Handwerk zurück oder versprödete in ¶ Manierismus, d. h. schwächlicher Nachahmung großer Vergangenheit. Nur in der Bibelholzschnittillustration etwa von Tobias Stimmer (¶ Bibelausstattung, 5) erhob sich diese K. noch einmal zu erfreulichen Leistungen. Das andere verebbt in die breite Sandwüste des Alltäglichen. Diese Säkularisierung und der darin sich aussprechende Niedergang der bildenden deutschen K. etwa seit 1530 ist nicht, wie es sogar von protestantischer Seite behauptet worden ist, Schuld der Reformation (¶ Kunst: I, 3; IV, 5). Man trifft dieselbe Niedergangserscheinung genau so auch auf kath. Gebiete. Es war vielmehr das Verhängnis, das durch die Renaissance über den Norden gekommen war (vgl. Rich. ¶ Benz) oder wenigstens das Gesetz noch verstärken half, daß nach Höchstleistungen Ermattungen kommen müssen. Die Frömmigkeit des protestantischen, genauer gesagt des lutherischen Nordens sucht sich nun Ausdruck auf einem anderen Gebiet der K., das ihrem mächtigen Drängen entspricht: in Lied und Musik, die zu Paulus ¶ Gerhardt und Joh. Seb. ¶ Bach aufsteigen.

F. X. Kraus: Geschichte der christlichen K. II 1, 1897; — G. Dehio: Geschichte der deutschen K. II, 1923; III, 1926; — Ders.: Handbuch der deutschen K.denkmäler, 1924[2] ff; — H. Preuß: Die deutsche Frömmigkeit im Spiegel der bildenden K., 1926; — F. Burgers Handbuch der K.wissenschaft: Die deutsche M. vom ausgehenden Mittelalter bis zum Ende der Renaissance, von F. Burger, H. Schmitz und J. Beth, 1913 ff; ebenda: Die deutsche P. derselben Zeit von W. Pinder, 1914 ff; — W. Pinder: Die deutsche P. des 14. Jhds., 1925; des 15. Jhd.s von Dems., 1924; des 16. Jhd.s von A. Feulner, 1926; — Das Bild: Atlanten zur K., hrsg. von W. Hausenstein, 1922 f, 1., 8., 9. Bd.; — M. Sauerlandt: Deutsche P. des MA.s, 1925; — R. Hamann: Deut-

sche Köpfe des Mittelalters, 1923[11]; — H. Wilm: Gotische Charakterköpfe, 1925; — E. Heidrich: Die altdeutsche M., 1909; — O. Beyer: Norddeutsche gotische M., 1924; — L. Scheibler und C. Aldenhoven: Geschichte der Kölner Malschule, 1894—1902; — J. Sauer: Mystik und K. unter Berücksichtigung des Oberrheins (Kunstwissenschaft. Jahrbuch der Görresgesellschaft I, 1928); — W. Worringer: Urs Grafs Passion, 1923. H. Preuß.

Malerei und Plastik: II B. Italienische Renaissance.

1. a. Die ersten Schritte zur ¶ Renaissance geschahen auf dem Gebiet der Plastik durch florentinische Bildhauer und Goldschmiede. Setzt der Stil, in dem zunächst die P. die Führung hatte, mit einem bewußten Suchen nach neuen Formen ein, so war doch der Uebergang ein allmählicher. Gotische Tradition wirkt weiter und verbindet sich mit Neuem, bis das Neue sich selbständig macht und durchsetzt. Ein echter Uebergangsmeister ist Lorenzo Ghiberti (1381—1455). Gotisches Liniengefühl und Faltengeschlängel gibt im Anfang noch seinen Gestalten ihr Gepräge. Unter Mitwirkung antiker Anregungen bildet sich ein Sinn für körperliche Formen heraus, die von dem Gewand nicht mehr überwuchert, sondern begleitet und betont werden. Er wird der Schöpfer eines eigenen Reliefstils, der unter Aufbietung großer Figurenmassen in reichen Schauplätzen und unter Anwendung der eben entdeckten linearperspektivischen Errungenschaften malerischen Wirkungen nachgeht. Von einem ausgesprochenen Schönheitsgefühl geleitet, ohne starkes Temperament, zieht er die kirchlichen Dinge in einen weltlichen Bannkreis, in dem er alles mit sinnlicher Schönheit umkleidet, ohne ihre tiefsten Werte auszuschöpfen.

Der geniale Bahnbrecher und der Mann des Schicksals für das Quattrocento wird Donatello (1386 bis 1466), dessen Schaffen sich in einem entwicklungsreichen Aufstieg vollzieht. Mit einer ungeheuren Energie geht er der Natur in all ihren Erscheinungen zu Leibe und richtet den Blick in erster Linie auf das Charakteristische, das auch vor dem Häßlichen nicht Halt macht. Monumentaler Sinn verbindet sich mit Ausdruckskraft. Er deutet alles aus dem Menschlich-Realistischen. Seine religiösen Gestalten haben öfter etwas Porträthaftes. Das eigentlich Sakrale liegt ihm nicht; nur gelegentlich, wie bei der Bronzemadonna des Paduaner Altars, hat er ein echtes Devotionsbild geschaffen. Aber wenn er das Leben und Leiden Christi schildert, weiß er ergreifende Töne anzuschlagen und zu starkem Mitempfinden aufzurufen. In seinem Alter neigt er zu Uebertreibendem in Bewegung und Ausdruck. Aehnlich wie Ghiberti holder und harmonischer Schönheit zugetan, fügt ihr Luca della Robbia (1399—1482) ein größeres Maß geistiger Vertiefung hinzu. Hat Donatello sich auch auf anderen Gebieten, dem mythologischen und dem Porträt, hervorragend betätigt, so ist Luca fast ausschließlich kirchlicher Künstler. Die aus vielen Teilen Italiens an ihn ergangenen Aufträge haben seine in der von ihm erfundenen Technik der Tonglasur hergestellten Werke weithin verbreitet und die Billigkeit des Materials gegenüber Marmor und Bronze hat zu ihrer Popularisierung beigetragen. Von der humanistisch-aristokratischen Richtung sich abhebend, aber mit allen Errungenschaften der Renaissance ausgestattet und sich immer weiter in ihnen vervollkommnend, vertritt er mehr eine Art kirchlicher Volkskunst. Ausdrucksmotive naiver Frömmigkeit und Andacht sind ihm geläufig, zu denen nicht selten Größe und Hoheit der Auffassung tritt. Als Schöpfer eines großen Ateliers hat er seine K. in seiner Familie vererbt. Sein Neffe und Schüler Andrea della Robbia (1435 bis 1525) wurde sein Hauptnachfolger und ein Erweiterer des Darstellungsgebietes räumlich, gegenständlich und in bezug auf religiöse Ausdrucksmotive. Umfangreiche Altarwerke entstehen und werden auf dem toskanischen Land und bis weit nach Umbrien hinein von Kirchen, Klöstern, Hospitälern eifrig begehrt. Immer reicher wird die Anwendung der Farbe bei dem glasierten Ton, die dann bei den Ausläufern der Schule immer weniger geschmackvoll wird und mit dem gemalten Bilde zu konkurrieren sucht. Wie seinem Oheim war Andrea der Sinn für Adel der Erscheinung gegeben; aber die monumentale Hoheit geht zurück und bei dem Massenbetrieb wird die Gefahr der Banalität nicht immer vermieden. Selbst ein kirchlich gesinnter Mann, hat er sich auf die religiösen Instinkte und Bedürfnisse breiter Massen einzustellen verstanden und echt volkstümliche Töne angeschlagen. Etwas derartiges darf man bei den großen Technikern und Bronzebildnern, den bewunderten und vielstudierten Lehrmeistern Antonio del Pollajuolo (1429—98) und Andrea del Verrocchio (1436—88) nicht suchen. Ihrer aristokratisch-höfischen Kundschaft warten sie mit einem stupenden Können, geistvoller Erfindung, glänzender Dekoration, technischer Meisterschaft auf. Das Zierliche und Elegante, Bewegte und Bewegliche steht hier in Schätzung.

Die Gestalt Donatellos steht über der zweiten Hälfte des florentinischen Quattrocento, und die Fülle von Aufgaben und Problemen, die er berührte, wird von den Marmorbildnern nach verschiedenen Seiten und je nach ihrer Veranlagung weitergesponnen: einem Bernardo Rossellino (1409—64) und seinem Bruder Antonio (1427—78), Desiderio da Settignano (1428—64), Mino da Fiesole (1431—84), Benedetto da Majano (1442—97). Der Realismus hat sich völlig durchgesetzt und entbindet neue Motive und Typen auf dem kirchlichen Gebiet. Der Anteil, den man an dem Kind und an dem Kindlichen nahm, bekundet sich nicht nur in den zahlreichen Madonnendarstellungen, sondern auch in jenen Büsten, Figuren, Reliefs des jugendlichen Johannes und Jesus, bald nur modellmäßig und genrehaft behandelt, bald mit mehr seelenvollem Ausdruck. Das Genrehafte hat überhaupt in weitem Umfang in die kirchliche P. Einzug gehalten und gibt namentlich den Madonnen zumeist ihr Gepräge. Der Ruhm jener Marmorbildner beruht zum großen Teil auf ihren Grabdenkmälern, die besten von jeher berühmt als Meisterwerke in ästhetischer und technischer Hinsicht. Dem noch von einem schweren Ernst durchsetzten Cosciagrab Donatellos im Florentiner Baptisterium folgt eine immer weiter um sich greifende Verweltlichung und Verzierlichung der Grabmalkunst, die ganz in einer persönlichen Glorifikation des Verstorbenen aufgeht.

Aehnlich wie in Florenz und unter seinem weitreichenden Einfluß nimmt die Entwicklung der P. im übrigen Italien ihren Weg. Siena hat nur eine Figur von großem Format hervorgebracht, gleich zu Anfang: Jacopo della Quercia (1374—1438). Ein Meister des Uebergangs von Gotik zu Renaissance gleichwie Ghiberti, markig und kraftvoll, legte er ernste Größe und leidenschaftlichen Ausdruck in seine religiösen Gestalten und Szenen, und ein ¶ Michelangelo fühlte sich mehr zu seinem Stil hingezogen als zu dem seiner unmittelbaren florentinischen Vor-

gänger. — Für Oberitalien wurde Donatellos Paduaner Aufenthalt ein Wendepunkt. Naturalismus und Antikenkult sind für das Paduaner Atelier Andrea Riccios (1470—1532) richtunggebend. Hier wie bei den gleichzeitigen venezianischen Bildhauern wurde der kirchlichen K. der höchste Grad von Paganisierung zuteil. Ja man ging einmal so weit, bei einem Gelehrtengrab Leben, Sterben und Unsterblichkeit ganz nach antiker Vorstellung und unter Anwendung antiker Riten zu verbildlichen, ohne eine christliche Anspielung (Verona, S. Fermo Maggiore.)

1. b. Die Hochrenaissance wird durch den jungen ¶ Michelangelo eingeleitet und wandelt in seinen Pfaden. Neben ihm hat der Florentiner Andrea Sansovino (1460—1529; Tafel 30, Abb. 1) seine anfänglich quattrocentistische Formensprache in den neuen Stil übergeführt und in den beiden Prälatengräbern von S. Maria del Popolo in Rom wichtige Beispiele aufgestellt. Sein Schüler Jacopo Tatti (Sansovino; 1486—1570) folgt in seiner Florentiner Zeit dieser Richtung, verpflanzt sie nach Venedig, wo er führender Architekt und Bildhauer wird, macht seinerseits der malerischen Auffassung seiner neuen Heimat Zugeständnisse und lenkt in den umsichgreifenden ¶ Manierismus ein. Was die Hochrenaissance in ihrem Idealstil an kirchlichen Bildwerken geschaffen, ist von einem mehr äußerlichen Harmonie- und Schönheitsgefühl eingegeben, fällt vielfach in ein leeres Pathos und entbehrt der Ausdrucksenergie der großen Quattrocentisten. Michelangelo wurde durch einzelne Werke auch vorbildlich für manieristische Gestaltung. In der 2. Hälfte des 16. Jhd.s ist tonangebend der zugewanderte Niederländer Giovanni da Bologna (1524—1608), in dessen Stil sich das damals Moderne am nachdrücklichsten und umfassendsten verkörpert, und der ganz Europa in seinen Bann zieht. Dem Geschmack des von Großherzog Cosimo geschaffenen Absolutismus mit spanischem Einschlag huldigend, läßt er sein großes Talent auf allen Gebieten, im Standbild, im Relief, im Dekorativen spielen. Er legt den Nachdruck auf die Eleganz langgestreckter, biegsamer, sich schlängelnder Körper und wird der geschätzteste Dolmetscher einer am Virtuosen Gefallen findenden Gesellschaft. Bei den für kirchliche Zwecke bestimmten Werken geht das eigentlich Religiöse leer aus.

2. a. In der Malerei steht an der Schwelle der florentinischen Frührenaissance gleich eine der größten Erscheinungen: Masaccio (1400—28). Durch ein lebendiges Verhältnis zur Natur, konsequentes Studium der Wirklichkeit und ihrer Erscheinungen, Anwendung perspektivischer Raumbehandlung, scheidet er sich von giottesken Vorgängern. Wie Giotto (¶ Malerei: I, 4 d) unter den Bedingungen seiner Zeit, so hat er mit den neuen K.mitteln einen Monumentalstil geschaffen und sucht die Majestät des Heiligen durch Monumentalität der Form zu versinnbildlichen. Hand in Hand mit ihm gehen Uccello (1397—1475) und Castagno (1410 bis 1457), beide vorwiegend nach der linearen und plastischen Seite veranlagt, die das Technische und Konstruktive ausbauen, den Naturalismus teilweise bis zur Verzerrung übertreiben, der Perspektivik sich mit Begeisterung ergeben, aber ohne die Erhabenheit Masaccios zu erreichen. Weicher von Natur und in seinen Ausdrucksmitteln behält Fra ¶Angelico (1387—1455) viel von seiner gotischen Abkunft bei und eignet sich ganz allmählich im Laufe eines langen Lebens immer mehr von den Renaissanceelementen an. Eine kindlich fromme Seele, ist er der Vertreter und Ausläufer einer Mönchskunst, die mehr für das Zarte, Innige, Beseligte der religiösen Welt den Ton trifft, mehr süßen Gefühlen und paradiesischen Wonnen als den Passionsszenen, Weltgerichtsphantasmagorien und Höllengesichten Anschauung zu verleihen vermag. Mit seinen Schülern Filippo Lippi (1406—69) und dem jüngeren Benozzo Gozzoli (1420—98) geriet die kirchliche K. zusehends in eine weltliche Bahn unter breiter Verwertung genrehafter und porträthafter Elemente. — Zu Konflikten führt das religiöse Bewußtsein bei Botticelli (1444—1510). Aus Lippis Werkstatt hervorgehend, dann unter dem Einfluß der preziösartistischen Richtung Pollajuolos, gelangt er zu einem ganz persönlichen, von einem beseelten Liniengefühl getragenen Stil. Als ein Bevorzugter des Medici-Kreises schafft er dem hier herrschenden Geschmack entsprechend Mythologien und Nuditäten. Aber er hat von innen heraus eine Beziehung zu religiösen Dingen, nimmt Anteil an der Bewegung ¶ Savonarolas und führt nach dessen Sturz ein insichgekehrtes Leben. Eine sensitive Natur, leicht zum Ueberschwang neigend, gibt er sich in seinen späteren religiösen Bildern immer tiefer, ernster, schwermutvoller. Vielseitiger als Fra Angelico, verfügt er über Ausdrucksmittel für das Liebliche wie für das Schmerzliche und lebt sich stellenweise ganz in eine ekstatische Mystik hinein. Darin berührt er sich in gewisser Hinsicht mit dem jungen ¶ Leonardo.

Mit einem neuen Geist durchsetzte die Florentiner Schule das Auftreten des Umbrers Pietro Perugino (1446—1523), der, in den achtziger Jahren dort umfangreich beschäftigt, einen religiösen Stil von besonderer Prägung für das Kirchenbild mitbrachte. Während in diesem Zeitraum Ghirlandajo (1449—94), keines höheren Aufschwungs fähig, das juste milieu einer bürgerlichen Anschauung mit anmutiger Heiterkeit und plauderndem Ton vertritt, macht sich die Auswirkung des umbrischen Zustroms an verschiedenen Stellen bemerkbar. Umbrien, von altersher das Land frommer Minne, bildete im Laufe des 15. Jhd.s seine M. teils unter sienesischem, teils unter florentinischem Einfluß weiter. Siena, das im Trecento einen so tiefen Sinn für religiöse Werte offenbarte, brachte im 15. Jhd. in Sassetta (?—1450?) noch einen der alten Tradition entwachsenden Maler hervor, der in seinen kleinen Franziskus-Bildern franziskanischen Geist mit naivem und rührendem Nachfühlen verkörperte, während das eigentliche Wesen der Schule mit der steigenden Aufnahme der humanistischen Renaissance sich veräußerlichte und verblaßte. Perugino, mit der umbrischen Erbschaft und mit einer aus florentinischem Gut stammenden Renaissanceerziehung ausgestattet, hat durch seine Verbildlichung heiliger Erscheinungen, durch Ausprägung von Devotion und Hingebung in linearem Umriß, Haltung und Gesichtsausdruck zu einer Belebung religiöser K. in Florenz wie im weiteren Oberitalien beigetragen, wenn er auch in einem langen Leben seine Mittel bald erschöpfte und durch stetige Wiederholungen in der Vorstellung der Nachwelt verblaßte.

Einer seiner Lehrmeister, der aus dem umbro-florentinischen Grenzgebiet stammende Piero della Francesca (1420—92; Tafel 30, Abb. 2) in Florenz durch einen der Bahnbrecher der Renaissance, Domnico Veneziano (1400—61), geschult, ist der wahre Fortsetzer von Masaccios Monumentalstil und vermöge seines weitreichenden Einflusses ein Bindeglied zwischen jenem und der Monumentalität

der Hochrenaissance, auch durch eine innerhalb des zeichnerischen Umrisses malerische und luminaristische Wirkungen anstrebende Behandlung sich auszeichnend. Melozzo da Forli (1438—94), obwohl infolge des Verlustes der meisten seiner Werke für die Nachwelt nur ein Fragment, erweist sich doch als sein echterer Erbe als der betriebsame Signorelli (1445 bis 1523), der sich hauptsächlich durch seinen Freskenzyklus der letzten Dinge im Dom von Orvieto berühmt gemacht hat.

In Oberitalien, das sich vielfach nordischen Einflüssen erschloß, wo gotische Tradition, verbunden mit höfischer Zierlust, teilweise aus burgundischen Quellen gespeist, sich lange erhielt, geht wie in der P. so in der M. ein Hauptstrom der humanistischen Renaissancebewegung von Padua aus. Hier entwickelt der große Mantegna (1431—1506) im Anschluß an Donatello seinen auf linear plastische Werte eingestellten Stil, der dem der Florentiner an die Seite tritt. Von genialer Begabung, hart, etwas nüchtern und manchmal didaktisch, dabei mit romantischem Einschlag, ein Humanist und begeisterter Anhänger der Antike, war er einer von denen, die am meisten das Kirchenbild mit heroischem Pathos durchsetzten. Innerhalb dieses Rahmens hat er wie Donatello seinen Passionsszenen einen ergreifenden Ausdruck verliehen. Seine K. befruchtete Ferrara und Bologna ebenso wie Venedig, bis man, teils unter Peruginos, teils unter Leonardos Einwirkung, auch dort weichere Töne anschlug und sich mehr malerischer Mittel bediente. Venedig wurde das eigentliche Entdeckungsgebiet der Farbe. Im Quattrocento aufnahmebereit für Verschiedenes und Entgegengesetztes, eine Zeitlang dem linear-plastischen Stil Mantegnesker Herkunft unterworfen, durch Auswirkungen Pieros della Francesca zur Monumentalität angeregt, wird ihm in Giovanni Bellini (1430—1516) eine geniale Natur zuteil, die nach Verarbeitung aller Einflüsse, in Form, Farbe und Ausdruck Eigenwertiges schafft und schulbildend wirkt. Empfindungsvoll, süß, innig, mit einem Kolorit von sonorem Klang, hat er der Welt einige der schönsten Kirchenbilder beschert und die venezianische Malerei an die Schwelle der Hochrenaissance geleitet.

2. b. In Florenz lebt sich während des Heraustretens der Hochrenaissance bei Uebergangsmeistern wie dem phantastisch-ungestümen Filippino Lippi (1459—1504) und dem das Ausgefallen-Bizarre bevorzugenden Pietro di Cosimo (1462—1521) der quattrocentistische Stil ebenso wie bei der P. in einer gesteigert-ungezügelten Bewegtheit aus, beide Anregungen von seiten der Leonardesken Typenbildung und Farbengebung verwertend. Wurde eine Idealisierung der kirchlichen K. in Kreisen Peruginos, des späteren Botticelli und des jungen Leonardo angestrebt, so erhielt diese Tendenz nach dem Fortgang Leonardos in den Kirchenbildern Fra Bartolommeos (1472—1517), des leidenschaftlichen Anhängers von ¶ Savonarola, das entscheidende Gepräge der Hochrenaissance. Vereinfachung in Gewandung und Szenerie, große Form, bedeutsame Gebärde, Verkörperung des Ideals durch Harmonie, das waren leitende Darstellungsmittel. Bartolommeos Altartafeln, ¶ Leonardos Abendmahl, ¶ Michelangelos Pietà, ¶ Raffaels erste römische Schöpfungen sind Marksteine eines solchen Ausdruckswillens klassischer Gestaltung (vgl. ¶ Christusbilder, 2 d). Indessen Michelangelos tragisches Weltgefühl und aufrührerischer Gestaltungsdrang konnte sich nicht darauf beschränken und schuf sich eine eigene Formensprache, in der das Konfliktbewußtsein in einer Bewegungsdynamik zutage tritt. Das große sakrale Pathos, das er in der Sixtinischen Kapelle entfaltete, wirkte als eine Offenbarung. An seinen Schöpfungen orientierten sich alle gleichzeitigen Künstler und sahen ihm mehr oder weniger ob. Bartolommeo in seiner späteren Zeit und Raffael arbeiteten Bestandteile seiner römischen K. in ihren Stil ein.

Keime zu ¶ Manierismus und ¶ Barock, die sein Werk barg, wurden in der ganzen M. weiterentwickelt. Auch Oberitalien setzte sich mit Michelangelos Genius auseinander und stellte sich mehr oder weniger auf ihn ein. Der so ganz anders geartete, weiche, sinnliche, schmiegsame Correggio (1494—1534) hat sich in den Kuppelfresken von San Giovanni in Parma sein Bewegungspathos zu eigen gemacht. In der Hochrenaissance beginnend, trieb er immer barocker geprägte Formen aus seiner Phantasie hervor. Die ihm eigene Sensualität im religiösen Ausdruck, sein Luminarismus, seine illusionistische Dekoration sind dem Barock vorbildlich geworden. In der „Heiligen Nacht" (Dresden) hat er das Licht bei äußerster Beschränkung der Farbe als stimmunggebendes Moment eingeführt. Sein Nachfolger Parmigianino (1503—40) wird Hauptvertreter eines in dekorativen Abstraktionen sich gefallenden, in eleganten Künsteleien schwelgenden, marklosen und hybriden Manierismus und entfaltet innerhalb einer solchen Anschauung gewisse pikante Reize. In den Manierismus einer anderen Spielart gerät die sich weitverzweigende Raffaelschule und verliert jeden Funken eines religiösen Gefühls, das sich der Meister bewahrt hatte. — Ebenso findet der florentinische Manierismus für kirchliche Aufgaben in der Hauptsache nur noch artistische und intellektuell ausgeklügelte Lösungen.

Eine selbständige Stellung nimmt die venezianische M. im 16. Jhd. ein. Durch sie vornehmlich werden Farbe und Licht mystisch-religiösen Wirkungen dienstbar gemacht. Die Formen der Hochrenaissance, die durch Giorgiones (1478—1510) bahnbrechendes Wirken aufgenommen wurden, versteht der junge ¶ Tizian (1477—1576) mit Meisterschaft zu handhaben. In seiner langen Entwicklung bekundet sich das Vorschreiten von Renaissance zu barockem Wollen, von einer mit linearen Gebilden verschmolzenen harmonischen Schönfarbigkeit zu einem luminaristischen und impressionistischen Kolorismus. War er gewiß keine tiefe religiöse Natur, so hat er doch durch Einfühlung in die religiöse Sphäre stellenweise, namentlich in seiner späteren Zeit, Ergreifendes geschaffen. Eines solchen Aufschwungs sind Meister wie Palma Vecchio (1480—1528) und Bonifazio (1487 bis 1553), die sich ganz dem schönen Schein der Dinge ergeben und der Venedig eigenen Prachtlust huldigen, gar nicht fähig gewesen. Ebenso steht es um Paolo Veronese (1528—88), dem der kirchliche Gegenstand doch meist nur Vorwand ist zur Entfaltung von weltlichem Glanz und gesellschaftlichem Luxus; eine malerische Natur von höchster Feinfühligkeit und durch die Art seiner Dekoration auf den Barock von großem Einfluß. Am meisten hingebung an die religiöse Welt haben Lorenzo Lotto (1480—1556) und Jacopo Tintoretto bewiesen (1518—94), Pioniere für eine Ausdrucksverwirklichung des in der Gegenreformation sich durchringenden Geistes. Tintoretto hat in seiner reifen Zeit die Glaubenszeugnisse mit nachfühlender Gestaltungskraft verbildlicht und für das Mysterium des Heiligen mit koloristischen und luminaristischen Mitteln ein neues Anschauungsbereich geschaffen. Einige seiner Werke sind

aus dem Tiefsten geschöpft und gehören zu den eindrucksvollsten Leistungen religiöser M. Wie ein sich immer mehr ausbreitender und steigernder Naturalismus die Schule durchzieht, bekunden die aus dem Atelier des Jacopo Bassano (etwa 1510—92) hervorgegangenen zahllosen Werke.

Eine Uebergangserscheinung vom Manierismus zum ¶ Barock mit hohen Werten ist der in Urbino geborene und ansässige, aber aus mailändischem Blut stammende Federigo Barocci (1526—1612), der, Correggieske, römische, venezianische Elemente verschmelzend, sich einen individuellen Stil bildet und sich mit einer seltenen Hingabe der kirchlichen K. widmet, der er ganz anders als die eigentlichen Manieristen religiösen Geist einzuhauchen vermag. Er ist in der mystischen Welt, die durch die großen Mystiker der Gegenreformation (¶ Mystik: V B) eine Belebung erfuhr, zu Hause und hat mit seiner flockigen, irisierenden und opalisierenden Malweise der neuen Glaubensinbrunst einprägsame Anschauungssymbole geschaffen.

Außer der Literatur zu ¶ Renaissance vgl. A. Venturi: Storia dell' Arte italiana, 7 Bde., 1913—15; — W. von Bode: Die K. der Frührenaissance, 1923; — P. Schubring: Die K. der Hochrenaissance, 1926; — Derſ.: Die italienische P. des Quattrocento (Handbuch der Kunstwissenschaft 7), 1915; — K. Escher: Die M. der R. in Mittelitalien (ebda. 12), 1922; — E. v. d. Berchen: Die M. der R. in Oberitalien (ebda. 22), 1927.

Weisbach.

Malerei und Plastik: III A. Italienischer Barock.

1. Der Barockstil des 17. Jhd.s (¶ Barock: I) wird in der Malerei durch zwei Richtungen eingeleitet, die, von den Zeitgenossen als gegensätzlich empfunden, sich darin berühren, daß sie, um sich aus dem versackenden ¶ Manierismus herauszuretten, die M. unter neuen Gesichtspunkten zu reformieren trachten, und die bei aller Gegensätzlichkeit für uns manches Gemeinsame aufweisen, die eine geführt von Caravaggio (1573?—1610?), die andere von den Carracci; alles Oberitaliener, die dadurch, daß sie auf die römische Weltbühne traten, sich ein weithin reichendes Echo verschafften.

Wenn man Caravaggios K. (vgl. Tafel 31, Abb. 1) als naturalistisch bezeichnet hat, so darf das nicht so verstanden werden, als ob er etwa als erster einen solchen Naturalismus angebahnt habe. Eine naturalistische Tendenz war längst im Gange, in Venedig — namentlich in der Werkstatt der Bassani (s. II B, 2b, Sp. 1909) — schon weit fortgeschritten und lag im Geiste der Zeit ebenso in den Niederlanden wie in Italien, zwischen denen ein reger Austausch stattfand. Caravaggios Naturalismus tat sich durch eine rücksichtslose Konsequenz hervor und machte deshalb bei seinem Auftreten in Rom, wo man an derartiges gar nicht gewöhnt war, ein ungeheueres Aufsehen. Indem er auf ein idealisiertes Naturschönes, anmutige Haltung, klassizierende Pose verzichtete, ging er um so eifriger dem Charakteristischen, dem Packenden und Aufwühlenden nach. Wenn auch seine Kirchenbilder durch ein so gar nicht einschmeichelndes Wesen und derb zugreifendes Vorgehen öfter Anstoß erregten, so gewannen sie sich doch rasch Anhänger, denen ihre gewaltige Ueberzeugungskraft, das echte Wollen eines leidenschaftlichen Temperamentes, die solide Durchführung imponierten. Von jedem Beseligungsrausch hält sich seine mit einem strengen Ernst erfüllte religiöse K. fern, die an alles unter menschlich-natürlichen Voraussetzungen herangeht. Alles Schwebende, sich Verflüchtigende liegt seiner von körperlichen Vorstellungen ausgehenden und für das Volumen empfänglichen Phantasie ebensowenig wie ¶ Michelangelo. Als ein neues malerisches Mittel hat er den grellen Kontrast von Licht und Schatten seinen Formen aufgeprägt, das Tenebroso, das sich von dem weichen verschwimmenden Helldunkel ¶ Leonardos und Correggios (s. II B, 2 b, Sp. 1908) wesentlich unterscheidet, aber nicht das Ergebnis einer graphischen Schwarz-Weiß-Abstraktion ist, sondern sich mit der Entfaltung eines reichen und mannigfaltigen Farbenschauspiels von warmer Tönung verbindet.

Hat die schon vor dem Auftreten Caravaggios in Bologna sich formierende Carracci-Schule ihr Reformwerk unter anderen Bedingungen angegriffen, so ist doch auch bei ihr ein naturalistischer Einschlag als wesentlich für die Stilbildung nicht zu verkennen. Aber wie man einerseits ein sorgfältiges Natur- und Modellstudium pflegte, so suchte man andrerseits Anlehnung an Vorbilder, um auch mit deren Hilfe den bolognesischen Manierismus zu überwinden: vor allem an Correggio und Venedig. Bei Lodovico (1555—1619), dem ältesten der Carracci und Schulgründer, dessen gehaltvollste Werke im Anfang seiner Laufbahn liegen, nimmt ein barocker Bewegungsdrang rasch überhand und führt zu bizarren Ausartungen, die seine späteren Werke für uns kaum noch genießbar machen. Während er in seiner Vaterstadt seßhaft blieb und als Schulhaupt waltete, siedelte Annibale (1560—1609) nach Rom über und verpflanzte dorthin den bolognesischen Stil. Infolge der Berührung mit den römischen Renaissancemeistern und der Antike gelangte er nun zu einer mehr klassisch geläuterten Formensprache. Beschränkte Caravaggio sich ganz auf das Leinwandbild, so wurde von Annibale, den ein Stab von Schülern und Helfern umgab, daneben das dekorative Fresko gepflegt und der Manierismus auch auf diesem Gebiete verdrängt. Im Vergleich mit Caravaggios rigorosem Naturalismus bekennt er sich zu einer Auswahl des Schönen und bevorzugt das Gefällige und Anmutige. Jenem gegenüber galt er als der Erneuerer klassischer Tradition und Raffaelischer Gesinnung — wenn auch ein dem Zeitgeist entspringendes barockes Stilgefühl als ein bestimmendes Symbol seiner Formgebung erscheint. Im Wechselspiel und mit vielfacher Durchdringung der beiden Strömungen entfaltet die M. eine ungeheuer in die Breite gehende Tätigkeit.

Sprößlinge der bolognesischen Schule, Domenichino (1581—1641) und Guido Reni (1575—1642), haben in ihrer Frühzeit, dieser mehr, jener weniger, Einwirkungen des Caravaggiesken Naturalismus erfahren, sich aber dann ganz dem für das 17. Jhd. so bezeichnenden oratorischen Pathos ergeben. Domenichino wurde als der treueste Verwalter des Erbes Annibales von den konservativ Gesinnten in Ehren gehalten, kam ihm aber mit seinem trockenen und spröden Geist und seinem mangelnden Schwung der Phantasie nicht gleich und ließ es in seiner häufig grell bunten Farbengebung an echtem Farbengeschmack fehlen. Geriet er bei dramatisch bewegten Szenen in eine übertriebene und wenig überzeugende Vehemenz, so war der hervorragend dekorativ begabte Reni gemessener und huldigte vor allem der von der Zeit so sehr geschätzten „grazia", die in kirchlichen Werken dem Ausdruck der Beseligung zugeeignet wurde. Er hat insbesondere den Augenaufschlag, der als stereotypes Motiv das In-Beziehungtreten zwischen Irdischem und Himmlischem versinnbildlichte, bis zum Uebermaß angewandt und banalisiert. Zu den bedeutendsten Leistungen der Schule

gehören die Frühwerke Guercinos (1590—1666), die unter Anregung von venezianischer Farbengebung und Tenebroso eine volltönende Pracht des Kolorits entfalten und von einer romantischen Phantasie durchglüht sind, während später sein Stil, den Bahnen Renis folgend, immer mehr verwässerte und in der Farbe verblaßte. Auf dekorativem Gebiet lenkte in eine entschieden barocke Richtung der robuste und vielfach arg manierierte Lanfranco (1581—1649), der, auf Correggio fußend, dazu beitrug, die illusionistische Gewölbemalerei zum Siege zu führen.

In zahllosen Variationen werden nun Glorien zur Zierung von Decken und Kuppeln der Kirchen angebracht, die, auf Untensicht berechnet, den Einblick in wolkige Himmelsräume mit einem unübersehbaren Figurengewimmel als Massen- und Ferneindruck vortäuschen. Der genialste Vertreter dieser illusionistischen Dekorationskunst ist Pietro da Cortona (1596 bis 1669), der aus seiner malerischen Veranlagung heraus mit einem Aufgebot von Licht und Bewegung faszinierende Massenwirkungen wie im endlosen Raum erscheinend hervorbringt. Er arbeitet beständig an einer Auflichtung seiner Palette und endigt mit einer Bevorzugung heller zarter Farben. In der Richtung einer solchen Hellmalerei bewegt sich ein Entwicklungsgang, der in das 18. Jhd. hinüberführt. Andrerseits findet der Tenebroso-Stil im Laufe des 17. Jhd.s noch eine weite Entfaltung. Eine Hauptpflegestätte hat er in Neapel, wo Caravaggio eine Zeitlang geweilt und schulbildend gewirkt hatte. Ehe die Neapler Maler sich ganz in die große neue Dekorationsart eingelebt hatten, ließ man sich von auswärts Künstler der bolognesischen Richtung (Domenichino, Lanfranco) für diesen Zweck kommen, von denen die Einheimischen dies und jenes annahmen. In Neapel, wo das Aufgeregte, Ausschweifende, Tumultuarische des Barock üppig gedieh, entwickelte sich aus dem Tenebroso-Stil heraus eine spezifisch malerisch gerichtete Lokalschule. Als einer ihrer bedeutendsten Vertreter erscheint der leidenschaftlich ungestüme, düstere, gern in blutrünstigen Marterszenen schwelgende Mattia Preti (1613—99), der auf einem Wanderleben viel herumkam und dessen Bilder durch Eigenart, Pracht und Mannigfaltigkeit des Kolorits vielfach etwas Fesselndes haben. Wie er ergab sich der genialische, aber häufig bizarre und ungleiche Salvator Rosa (1615 bis 1673), der schon früh seine Vaterstadt verließ, einer aufgelösten, zerlegenden, dem Impressionistischen zuneigenden Malweise, gefiel sich zuweilen auch in klassizistischen Allüren. In Luca Giordano (1632—1705) erhält der Neapler Naturalismus ein weit ausgreifendes dekoratives Talent, das, zuweilen durch farbige Reize faszinierend, einem in einer ungezügelten Schnellmalerei sich ergehenden Virtuosentum anheimfällt. Auch in Oberitalien hat der naturalistische Tenebroso-Stil um sich gegriffen. Unter Caravaggieskem Einfluß entwickelt sich der Genuese Bernardo Strozzi (1581—1644), der, in seiner auf platte Naturwahrheit abzielenden Formgebung etwas grobschlächtig und schwunglos, sich durch eine starke Begabung für die Umsetzung des Stofflichen in malerische Werte auszeichnet und sich nach seiner Ansiedlung in Venedig darin noch vervollkommnet. In Bologna hat sich gegen Ende des 17. Jhd.s Gius. Maria Crespi (1665—1747) unter völliger Abweichung von der Carracci-Tradition und sich mehr mit dem Neapler Naturalismus berührend eine mit grellen Kontrasten von Licht und Schatten, aber mit überwiegendem Dunkel arbeitende, mit farbigen Flecken schaltende und mit einer hastigen, stellenweise zerfetzenden Pinselführung Bewegungseindrücke suggerierenden Darstellungsweise geschaffen.

Eine Gegenbewegung gegen Naturalismus, Tenebroso und dekorativen Illusionismus ging auf römischem Boden vor sich. Andrea Sacchi (1599 bis 1661), bekannte sich in bezug auf Schätzung reiner Formwerte und veredelter Natur zu einer konservativen Haltung, ohne aber das Kolorit zu vernachlässigen und hat einige der originellsten Schöpfungen der Zeit hinterlassen. Im Ausdruck gemessen und zuweilen ergreifend, alle krassen Hellbunkeleffekte verschmähend, gab er mehr durch klare Farbenkombinationen seinen Werken ihr Gepräge. Der aus seiner Lehre hervorgehende Maratta (1625—1713) verschaffte einer solchen Anschauung weiterhin Geltung, begünstigte in Tat und Wort ein aus Raffael und der Antike abgezogenes Ideal, das als das klassische gegen Tenebroso und Illusionismus herausgestellt wurde, nimmt aber selbst noch an barocker Formgebung, Gebärden- und Ausdruckspathetik Teil. Aber über ihn, der als schulbildende Kraft seine Ideen fortpflanzte, geht die Entwicklung zu dem ausgesprochenen Klassizismus des 18. Jhd.s. Dagegen erfährt die illusionistische Dekorationsmalerei in Venedig im 18. Jhd. noch einmal einen großartigen Aufschwung. Piazzetta (1682—1754), in seinen Anfängen durch Gius. Maria Crespi bestimmt, ist noch ein Anhänger des Tenebroso-Stils und hat in seinem Rahmen temperamentvolle, teilweise von einer glühenden Ekstatik durchzitterte Kirchenbilder geschaffen. Die einer Erhellung des Farbenensembles zustrebende Richtung hat gesiegt in G. B. Tiepolo (1696 bis 1770), der, an Veronese sich inspirierend, üppige Pracht und rauschhaftes Leben ebenso in seinen religiösen wie in seinen weltlichen Schöpfungen aufbietet. Steht die Ausdruckspsychologie seiner Kirchenbilder noch unter den letzten Nachwirkungen von Elementen des gegenreformatorischen Katholizismus, so werden Form und Farbe durch einen leichten, sprühenden, zum Koketten neigenden Rokokogeist beschwingt.

2. Man kann sagen, daß Lorenzo Berninis (1598—1680) Name gleichbedeutend ist mit italienischer Barockplastik, ja mit Barockplastik überhaupt; denn alle ihre Eigenschaften sind in seiner K. enthalten (vgl. Tafel 31, Abb. 2). Aus Neapel gebürtig, aber schon früh mit dem Vater Pietro, der sein Lehrer war, nach Rom übergesiedelt, ist er zugleich ihr Begründer und Hauptvertreter. Dem bis dahin herrschenden Manierismus setzt er eine andersartige plastische Auffassung entgegen, gewiß auch angeregt durch die schon neuen Zielen zugewandte M. Wie bei ihr war es zunächst ein Vorstoß in das naturalistische Gebiet, der Form- und Ausdrucksgestaltung umwandelt. Bernini wendet sich ab von der kühlen, glatten, fest umrissenen, in verschlungenen Bewegungskomplexen sich gefallenden, aber das Bewegte wie erstarrt festlegenden Formgebung des Manierismus, macht die Oberflächen seiner Körper wie von Leben und Atem berührt und nimmt, ohne sie nach außen haarscharf abzugrenzen, Rücksicht auf einen sie umflutenden Luftraum, in den sie weich überfließen. Eine ganz neue Art von Sensualismus bebt in den plastischen Erscheinungen. In bewegten Darstellungen sollen durch impressionistische K.mittel Bewegungseindrücke in der vollen Kraft ihrer Erscheinung der Anschauung zugeführt werden. Das mystisch-ekstatische und erotische Element der ¶ Gegenreformation (¶ Barock: 1) hat in ihm den kühnsten Interpreten gefunden. An eindringende Beobachtung gewöhnt, ist er den physiologischen Veränderungen des

Körpers unter verschiedenen Umständen, bei Verzückung, Ohnmacht, Sterben nachgegangen, hat dergleichen seinen Ausdruckszwecken dienstbar gemacht und in der Wiedergabe schwebender Zustände alle italienischen Maler der Zeit übertroffen. Alles was in den Vorstellungskreis der gegenreformatorischen Psychologie fällt, vermochte er in Anschauungsformen umzusetzen, die ein vorbildliches Ansehen erhielten. So hat er für die Kultform des Altars (¶ Altar: III, 3 a) neue Gestaltungsmöglichkeiten erschlossen. Ganz Europa hat sich von dem riesigen Bronzetabernakel über dem Grabe des hl. Petrus mit den gewundenen Säulen und dem offenen Baldachin anregen lassen. Gab er hier der schon von der Renaissance verwandten Grundform des Tempietto eine spezifisch barocke Wendung, so geht völlig aus selbständigen Schöpfungsgedanken die Ausbildung des an eine Wand sich anlehnenden Nischenaltars hervor, der entweder ein Relief oder eine Freigruppe enthält, und einer besonderen Belichtung unterstellt wird. In dem Zusammenwirken von Mantelformen, lufterfülltem Freiraum, figürlicher P., bestimmter Lichtführung wird ein dem Beschauer zu vermittelnder Gesamteindruck bis ins letzte ausgewogen. Solche Mittel sind zugleich darauf berechnet, die Vorstellung des Wunderbaren, des Geheimnisvollen, des Mystischen aufzurufen. Auch das Wunder der Glorie wird in den Darstellungskreis einbezogen und auf die illusionistische Erscheinung des Wunders mit bildhauerischen Formen im Wetteifer mit der M. und mit Uebergriffen in ihr Wirkungsgebiet hingearbeitet. In der an der Chorapsis der Peterskirche sich emporrankenden, ein buntes Glasfenster in ihren Aufbau einbeziehenden Kathedra des hl. Petrus, die sich aus Freiplastik und Reliefs zusammensetzt, hat unter Entbietung aller barocken Gestaltungskräfte eine Glorie mit dem taumelnden Durcheinander von Strahlen, Wolken, Gestalten eine sinnberauschende Vergegenwärtigung erfahren.

Die Tendenz des Barock, alle Künste durch Vereinheitlichung zusammenzufassen und in einem Gesamtkunstwerk aufgehen zu lassen, hat durch Bernini einen wesentlichen Antrieb erhalten. Neben ihm, der als geniale Natur mit allen seinen Exzessen uns heute noch in Bewunderung versetzt, war — abgesehen von dem Niederländer Duquesnoy — nur noch Algardi (1602—54) eine Potenz mit selbständigem Gestaltungsvermögen, in der Porträtdarstellung Bernini manchmal nahekommend, aber ohne das geistig und seelisch Nuancierte und das Impressionistische seiner Ausdrucksweise. Wenn ihn Zeitgenossen wegen einer angeblich der Antike näherkommenden Auffassung und einer Enthaltung von zu großem Ueberschwang als mehr klassischen Geist gegen Bernini auf den Schild zu erheben liebten, so fällt das bei seinem ausgesprochen barocken Bewegungspathos und seinen barocken Gestaltungsprinzipien kaum ins Gewicht. Die von Bernini vorgebildete, stark bewegte, in rauschhaften Visionen sich ergehende, dem Malerischen zuneigende Formungsart nahm im 17. Jhd. alles gefangen, wurde in der kirchlichen K. in jeder Hinsicht ausgewertet und ließ zunächst nicht — wie gleichzeitig in der M. — eine mehr klassisch ausgeglichene Tendenz dagegen aufkommen. Erst in der 2. Hälfte des 18. Jhd.s wurde ihr durch den die Aufklärung begleitenden retrospektiven Klassizismus ein Ende bereitet.

Außer der bei ¶ Barock (: I) genannten Literatur vgl. M. Marangoni: Arte Barocca, 1927; — L. Fraschetti: Il Bernini, 1900; — G. Sobotka: Die Bildhauerei der Barockzeit, 1927.

Weisbach.

Malerei und Plastik: III B. Spanischer Barock.

1. In Spanien wurde die christlich-religiöse Kultur des Mittelalters und (nach 1350) der frühen Neuzeit niemals verdrängt durch die neuheidnische Renaissancekultur Italiens mit ihrer verweltlichten, nur noch kirchlichen K. Den größten spanischen Maler des 16. Jhd.s, Morales (um 1510—86), nannten die Zeitgenossen deshalb „den Göttlichen", weil er nur religiöse Bilder malte. Das Leiden Christi und seiner Mutter ist der Hauptinhalt, und immer ist der seelische Ausdruck wesentlich (Berlin, Maria; Basel, Kreuztragung). Wie die (germanisch-christliche) Gotik der ersten Blüte der spanischen K. (seit 1350) in der Baukunst bis um 1560 ungebrochen fortlebte, so führte Morales die gotische Schönheit auch durch die Verfallszeit des Italismus (der Nachahmung der italienischen Renaissance) hindurch, z. B. in einem Hauptwerke, der Marienklage der Madrider Akademie. Spanisch ist die leidenschaftliche und zugleich stolz zurückhaltende Glut der Empfindung und der malerische Stil, in dem die Gegensätze von Hell und Dunkel schon einen Unterton von rein gefühlsmäßiger Mystik haben.

Zwischen dem Italismus des 16. und dem Barock des 17. Jhd.s steht dann die einmalige Erscheinung des in Toledo eingewanderten Griechen (daher el Greco genannt) Theotokopoulos (um 1547—1614). Die Inhalte seiner am häufigsten wiederholten Werke kennzeichnen allgemein die Gegenrenaissance: statt Ichkult, Sinnlichkeit, Ruhmsucht, Genußleben, Körperkunst jetzt Leiden (z. B. München, Entkleidung Christi), Askese, Wunder, Gesichte, Ekstasen. Die neue, große Blüte der Mystik (¶ Therese, ¶ Peter von Alcántara, ¶ Johann vom Kreuz, ¶ Franz von Borgia) wird sichtbar in der über 60maligen Darstellung des hl. Franziskus, in verschiedenen Stadien von ruhiger Betrachtung, andächtiger Ergriffenheit und Verzückung, die der wirklichen Gebetspraxis der Mystiker entsprechen. Künstlerisch, im Wie, nähert sich Greco aber nur in einigen Werken seiner mittleren Zeit dem spanischen Barock, während er in seinen meisten Bildern und in seinen bedeutendsten (der Spätzeit) in Stilisierung und raumlosem Flachstil der mittelalterlichen und der neuesten K. des 20. Jhd.s wesensgleich ist (z. B. München und Straßburg, Maria).

Den neuzeitlichen, spanischen Barock und die große Hauptblüte der spanischen M. begründete in der südlichen Malerhauptstadt Sevilla Herrera (der Aeltere, 1576—1656) durch die Rückkehr zur Natur, die Eroberung des Gegenwartslebens und die Schöpfung eines nationalspanischen malerischen Stils. Es beginnt die charakteristische Verbindung von Naturalismus des Wie und nicht nur Realismus des Was (in Bildnissen und Sittenbildern), sondern auch Idealismus des Was in der religiösen K. Als Bahnbrecher hat Herrera auch zuerst in Spanien wieder einen echten, tiefen, seelischen Ausdruck in Menschen aus der unverdorbenen Tiefe des Volkstums (Sevilla, Bernhardskirche, Jüngstes Gericht; Toledo und Sevilla, Pfingsten; Sevilla und Paris, Basiliuslegende; Madrid und Tours, Bonaventuralegende).

In der östlichen Schule von Valencia steht am Anfang Ribera (um 1588—1652), der Maler der Askese. Am meisten hat er hl. Einsiedler und Büßer gemalt und radiert, besonders den hl. Hieronymus (frühe Radierung, Bilder in Madrid und Neapel). Seine hl. Maria von Aegypten (Montpellier) ist wirklich die Büßerin, sehr verschieden von Tizians unheiliger Magdalena (Florenz, Pitti). So waren auch Martyrien der christlichen Blutzeugen, die die dies-

seitige, neuheidnische Renaissance nicht sehen wollte, ein Hauptstoff des ganzen Barock (¶ Barock: I, 3), und Ribera hatte mit einer Marter des Bartholomäus einen großen Erfolg (Madrid, Tafel 32, Abb. 1; Berlin). Komposition, Lichtakzent und Ausdruck lenken den Blick auf die Hauptfigur, Henker und Zuschauer unterstreichen durch den Gegensatz das Seelische, den Ausdruck opferfreudiger Hingabe. Auch die Sebastiansmarter in Berlin (Leiden und ein malerischer Akt in einer seelisch mitschwingenden Stimmungslandschaft) zeigt den Gegensatz der Barockauffassung zu der der Renaissance, die diesen Heiligen so oft dargestellt hat (z. B. Quattrocentisten in Berlin; Sarto, Florenz, Pitti; Giorgione, Paris). Das Leiden Christi malte Ribera im Gnadenstuhl (Madrid) und in der Beweinung (Neapel); die Schmerzensmutter sieht man in Kassel. Auf dem spezifisch spanischen Gebiet der Ekstasen (Magdalena, Madrid, Akademie), Gesichte (Antonius, desgl.) und Wunder ist das Hauptwerk die hl. Agnes in Dresden. Der Jenseitsblick nach oben, das verzückte Schauen, ist ein typisches Motiv des ganzen Barock, besonders des kath.-romanischen. In der Vorstellungswelt aller Mystiker von ¶ Plotin bis Jakob ¶ Böhme begegnen Lichterscheinungen; in ihren Schriften kommt immer das Licht als erlebtes Gesicht wie als symbolischer Vergleich vor. Dazu waren Licht und Bewegung zwei künstlerische Grundkräfte des ganzen Barock als malerischen Stils. Alles vereinigte sich hier zu einer begnadeten Schöpfung von vergeistigter Form. Daneben wirkt aber in vielen Werken Riberas die Renaissancekultur noch nach, nicht nur bei heidnischen (Venus und Adonis, Rom), sondern auch bei christlichen Stoffen (Magdalena, Sebastian, Madrid).

Die geistigen und künstlerischen Einflüsse der Renaissance sind ausgestoßen bei dem größten spanischen Maler vor und nächst dem Genie Velázquez, bei Zurbarán (1598—1664). Er wurde zunächst der Maler des fanatischen spanischen Mönchtums. Von den vier großen Folgen blieb leider nur eine, in dem Hieronymitenkloster zu Guadalupe, am ursprünglichen Ort. In seiner künstlerischen Auffassung ist Zurbarán immer Naturalist, er kennt nur individuelle Bildnisse und Oertlichkeiten aus seinem spanischen Gegenwartsleben, keine abstrahierten Normtypen (in der Art der griechischen, hellenistischen und der meisten italienischen und international-akademischen K.) und keine sogenannten idealen Schauplätze. Seine K. wirkt nun aber keineswegs profan, weil sie durchglüht ist von religiösem Empfinden und weil sie Bestandteil und Ausdruck einer wirklich christlich-religiösen Kultur ist. So sieht man z. B. auf dem Berliner Bild der Bonaventurafolge (Tafel 32, Abb. 2, ein zweites in Dresden) mit eindringlicher seelenkundiger Meisterschaft charakterisierte Bildnisfiguren in einer ganz wirklichen spanischen Studierstube. Beherrscht wird das Bild aber ganz von dem starken und tiefen Ausdruck der Hingebung und staunenden Ergriffenheit in Köpfen und Händen der Hauptfiguren. Weiter hat Zurbarán noch eine ganze Reihe von religiösen Themen neu, mannigfaltig und bedeutend gestaltet, Gesichte in der großen Folge des Pedro Nolasco (Madrid) und in Guadalupe (Verklärung des Hieronymus), in Einzelbildern wie der Verkündigung in Grenoble und dem Rodriguezbild der Madrider Akademie (Vision und Wunder), Ekstasen, wie die des hl. Franz in Lyon und in Barnard Castle (England). Diese beiden sind klassische Hauptwerke der mystischen spanischen K. In dem Lyoner Bild des frontal in der Kutte, ohne Hände und Füße, verzückt aufblickenden Heiligen ist die Ausschaltung des Leibes, die völlige Erdenentrücktheit, das reine Seelenerlebnis der Vereinigung mit Gott (unio mystica) klassisch dargestellt (vgl. Mena Sp. 1918), in dem zweiten Werke das Schweben über der Erde als ein geläufiges Erlebnis der Mystiker (hl. Therese) nach Eintritt der Ekstase; außerdem ist dies ein klassisches Beispiel für die künstlerisch naturalistische Auffassung (unveränderte Wiedergabe der Natur) eines ganz irrationalen, idealistischen Stoffes. Von Zurbaráns sonstigen zahlreichen Darstellungen einzelner Heiliger seien nur unser deutscher Mystiker Heinrich Seuse (Sevilla), der hl. Thomas (Worcester) und der hl. Franz in London und München (auch in Aachen und Bonn) genannt. Bei alten Stoffen hat er die Innigkeit der hl. Familie (Pest) ebenso lebendig gestaltet wie die Schmerzversunkenheit der Maria mit dem schlafenden Kinde (Madrid), und er zuerst hat mehreren neuen Vorwürfen der spanischen K. (und des Barocks überhaupt) die charakteristische Fassung gegeben, wie den hl. Kindern (Maria im Gebet, Madrid, Slg. Beruete und Petersburg) und der in der Darstellung von kindlicher Reinheit, Unschuld und Hingebung nah verwandten purisima, der unbefleckt empfangenen Maria (Madrid, Slg. Cerralbo und besonders Pest). Diese an sich in Spanien schon alte Aufgabe der Immaculata conceptio konnte erst die Hauptblüte des nationalen und malerischen Stiles lösen. Die nach strenger Vorschrift selbst die Füße Mariä bedeckende Gewandung ist bildkünstlerisch eine Hauptsache als Trägerin der Farbe im Licht, und die religiöse Vision und die Lichtvision sind eins. Von den, zum Teil dem ganzen romanisch-katholischen Barock gemeinsamen, neuen Auffassungen Christi hat Zurbarán das auf dem Kreuze schlafende Kind (Madrid), den sich an der Dornenkrone stechenden Jüngling (Sevilla), Christus nach der Geißelung (Breslau) und besonders zuerst in Spanien den einsam in dunkler Nachtstimmungslandschaft stehenden Gekreuzigten (München, Privatbesitz, Sevilla) künstlerisch ebenso bedeutend wie religiös ergreifend gestaltet.

Bei dem zeitlich Zurbarán auf dem Fuße folgenden größten spanischen Künstler Velázquez (1599 bis 1660) stoßen wir dann auf das Phänomen, daß dieses Genie keine bedeutende religiöse K. geschaffen hat. Warum? Am Naturalismus des Velázquez liegt es nicht. Das beweisen Zurbarán, Caravaggio, die Altdeutschen und Altniederländer des 15. Jhd.s (¶ Malerei: I; II A), der frühe ¶ Rembrandt und ¶ Dürer in seinen besten Werken, anderseits das stilisierende italienische Cin quecento, besonders ¶ Raffael in seiner unreligiösen Weltlichkeit. Auch auf die persönliche Frömmigkeit des Künstlers kommt es nicht an; denn der Mensch Velázquez war ein streng gläubiger Katholik. Entscheidend ist allein die Fähigkeit, religiöses Empfinden lebendig ausdrücken zu können, einerlei wie, mit welchen künstlerischen Mitteln und innerhalb welches allgemeinen Zeitstil-Schönheitsideals — die alle gleichwertig sind —, ob z. B. mit eckigem (Gotik) oder rundem Lineament (Cinquecento), auch ob mit (Neuzeit) oder ohne Augenschein der naturwissenschaftlichen Wirklichkeit (Mittelalter, Greco, neueste Zeit). Der Künstlergenius muß auch ein Stück religiöser Genius sein (¶ Kunst: I). Das war Velázquez nicht. Darum sind seine Unbefleckte, sein Gekreuzigter, seine Krönung Mariä religiös stumm, seine Anbetung der Könige, sein Christus bei Maria und Martha weltliche Sittenbilder. Nur in dem Christus an der Marterſäule (London) nähert er sich im Ausdruck des Innerlichen der religiösen Sphäre. Wahrscheinlich ist das

Kind im Sinne der Mystik die gläubige Seele, auf die der Gnadenstrahl von Christus übergeht.

¶ Murillo (1617—82), der jüngste unter den bedeutenden spanischen Malern, ist künstlerisch und geschichtlich ein Ende. Er wurde früher, so lange man das Genie des Velázquez und die Bedeutung Zurbaráns nicht verstand, oft überschätzt. Trotzdem ist er in unserem Zusammenhang wichtiger als Velázquez. Kein anderer spanischer Maler hat in einer äußerlich so fruchtbaren Hervorbringung so viele religiöse Themen behandelt; keiner ist auch mit so großen Aufträgen ganzer Folgen für die Kirchen und Klöster seiner Vaterstadt Sevilla bedacht worden; leider ist keine mehr vollständig an Ort und Stelle. Sein Gekreuzigter in einsamer Nachtlandschaft (Madrid) ist religiös stärker, künstlerisch aber weit schwächer als der gleiche von Velázquez, und künstlerisch und religiös schwächer als der Zurbaráns. Vor allem ist er der Maler der Marienverehrung (¶ Marienbilder, 1 b; Sp. 2006; vgl. Tafel 33, Abb. 1). Die eine Seite im Wesen des Heiligen, das Selig-Beseligende, hat er immer wieder veranschaulicht, mit einem gewinnenden, aber wenig tiefgehenden Optimismus.

2. Die spanische Bildnerei kennzeichnet in beiden Blütezeiten, der spätgotischen der frühen, und der barocken der späteren Neuzeit, die Herrschaft der religiösen K. und der farbig bemalten und vergoldeten Holzschnitzkunst, in den großen Schnitzaltären (vgl. die deutsche Spätgotik) als Teilen einer malerischen und dekorativen Innenbaukunst, in Chorgestühlen, Lettnern und Tabernakeln (¶ Kunstgewerbe, 3 b; ¶ Altar: III, 3 a). Rundplastische Statuen in Nischen und auf Gesimsen übertönen im Barock die vielfigurigen Reliefs, welche die Spätgotik bevorzugte. Eine Besonderheit sind außerdem die lebensgroßen, tragbaren Straßenprozessionsfiguren (Gruppen der Passion, pasos gen.). Der Gesamteindruck ist, besonders im Süden, sakraler als der der einzelnen Figuren, die schon als Bildnerei körperlicher und ungeistiger wirken als die M., die an sich Jenseitiges und Irrationales besser darstellen kann. Sehr viele geschnitzte Immakulaten sind viel weltlicher als die religiös bedeutendsten von Zurbarán, Murillo und Greco. Andrerseits ist für die spanische Bildnerei bezeichnend die Verbindung einer tieferen und ernsteren Religiosität als im italienischen Barock (s. III A) mit einem sehr illusionistischen Naturalismus (kein künstlerischer Mangel!): Augen und Tränen sind aus farbigem Glas, Haupt- und Barthaar natürliches Haar, die Gewandung ein wirklicher, schwarzer Samtstoff mit Metallspitzen; auch Kronen und Ringe sind aus Metall. Die Statuen stehen manchmal in flachen Altarnischen, die mit Spiegeln ausgelegt sind, so daß optisch wie für das religiöse Empfinden der Eindruck einer unbegrenzten Unendlichkeit entsteht, z. B. Moras hl. Bruno (Granada, Karthause); Zarcillos hl. Hieronymus (Murcia, Hieronymuskloster). Der Stil ist immer naturalistisch, schmuckfroh und malerisch: Farbe und Gold im Kerzenlicht der dunklen Kirchen; namentlich die Pasos werden in der Karwoche in einem Wald von Kerzen durch die Straßen getragen. Die Hauptinhalte sind: Maria mit dem Kinde, die purisima, die Schmerzensmutter und die Marienklage (vgl. die deutschen Vesperbilder); Christus am Oelberg, an der Martersäule und als Schmerzensmann, der Kreuztragende, der sterbende und der tote Christus am Kreuz, die ganze Passion in den Pasos; der abgeschlagene Kopf des Johannes und Paulus; Magdalena und Hieronymus als Büßer; als Vertreter der Mystik die hl. Therese, Bruno, Franz, Petrus von Alcántara; in der späteren Zeit auch die hl. Kinder, z. B. Maria (Madrid, Ferdinandskloster); Christus (Astorga, Dom). Im Ganzen ist diese noch heute sehr volkstümliche Kunst echt spanisch in der leidenschaftlichen Glut, dem soldatischen Mut (Loyola!) und der fanatisch-unduldsamen Wut des einen Glaubens.

Zu dieser Holzbildnerei führten durch den italistischen Verfall des 16. Jhd.s Künstler wie Juni (Valladolid, Marienkirche, Schmerzensmutter; Medina, Marienkirche, Marienklage) und besonders Ancheta (Pamplona, Dom, Gekreuzigter) die nationalspanische und christliche Ueberlieferung in die Hauptblüte des 17. Jhd.s. Von den Schulen sind die nördlichen, die kastilische von Valladolid und die baskische von Logroño, bedeutender in den seelischen Ausdruckswerten, als die im Ganzen auch hier körperlichere, sinnlichere K. des Südens in Sevilla, Granada und Murcia.

Es ist notwendig, aus dem sehr großen Denkmälermaterial die Hauptwerke herauszuheben. a) Im Norden: Von dem Hauptmeister Hernández (1570—1636) in Valladolid: der Hochaltar des Domes in Plasencia, Christus an der Martersäule in der Karmeliterkirche zu Avila, die Marienklage der Martinskirche und die Schmerzensmutter der Kreuzkapelle in Valladolid; im Museum dort die Marienklage, die hl. Therese in der Ekstase und ein Paso, in Madrid Christus im Grabe; von Vascardo (Schule von Logroño) der Hochaltar der Marienkirche in Laguardia. — b) Im Süden: Von Montañés d. Ae. (um 1580—1649) in Sevilla die Immakulaten des Domes und der Julianskirche, der kreuztragende Christus der Lorenzkirche, der Johannes Ev. des Paulaklosters, die hl. Ignaz und Franz von Borgia der Universitätskirche, im Museum der hl. Bruno, derselbe im Dom in Cádiz; von Montañés d. J. die Immakulata des Domes in Sevilla; von Roldán der Schmerzensmann und die Beweinung der Caritaskirche daselbst; von Gijón der sterbende Christus in der Verzückung der Trianakapelle daselbst; von Cano: Granada, Dom, Annaselbdritt, Cordoba, Franzkirche, Schmerzensmann; von Mora: Granada, Karthause, hl. Bruno, Dom, Schmerzensmann und Schmerzensmutter; von dem Hauptmeister Pedro de Mena (1628—88) der hl. Franz in der Ekstase des Domes in Toledo (Tafel 33, Abb. 2), das Chorgestühl des Domes in Málaga, die Schmerzensmütter der Dome in Sevilla und Cuenca, der hl. Johannes in der Versenkung der Matthiaskirche in Granada; in Madrid die büßende Magdalena in der Versenkung und (Privatbesitz) der hl. Petrus in der Ekstase. — c) Noch im 18. Jhd. von Zarcillo in Murcia in der Einsiedelei dort Maria mit dem Kinde, Veronika in der Versenkung, der büßende Hieronymus und der Paso, besonders Oelberg und Kreuztragung; von Villabrile in Madrid der Pauluskopf des Museums in Valladolid und die Johannesschüssel (vgl. die deutsche Spätgotik) der Johanneskirche in Granada.

Hauptwerk: Carl Justi: Diego Velázquez und sein Jhd., (1888) 1923³; — Beruete und Mayer: Die Gemäldegalerie des Prado in Madrid (farb. Abb.), 1914; — Hugo Kehrer: Spanische K., 1926; — Derſ.: Zurbarán, 1918; — August Mayer: Geschichte der spanischen M., (1913) 1922²; — Derſ.: Greco, 1926; — Derſ.: Ribera, (1908) 1923²; — Derſ.: Murillo, 1913; — Allende-Salazar: Velázquez, (1905) 1925⁴; — Carl Justi: Murillo, (1892) 1905³; — Georg Weise: Spanische Plastik aus 7 Jhd.en, 1927; — Dieulafoy: La Statuaire polychrome en Espagne, 1908; — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Barock: I. **Bock.**

Malerei und Plastik: III C. Französischer Barock.

1. Frankreich, das Land eines Mischvolkes aus Kelten, Romanen und Germanen, hatte in der ganzen ¶ Gotik, der mittelalterlichen (um 1140—1350; ¶ Malerei: I) wie der frühneuzeitlichen (um 1350 bis 1500) zum nordisch-germanischen Kulturkreis gehört. Im 16. Jhd. (vgl. ¶ Französische Literaturgeschichte, 2 b) erlag es dem Einfluß der italienischen Renaissancekultur weit stärker als Spanien, mit durch die Sammlung des K.lebens am Hofe; weshalb die Franzosen zutreffend von Franz I ab ihre Zeitstile nach den Königen benennen (Stil François I = Früh-, Stil Henri II = Spät-Italismus). Dann folgte auch hier, wie in Deutschland und den Niederlanden, um 1580 eine selbständige und nationalfranzösische Erneuerung im Henri IV und Louis XIII. Nur diese K. ist wirklich französischer Barock, d. h. eine schöpferische Gegenwartskunst. Mit der Gründung der Pariser Akademie (1648) und vollends mit der Hofkunst Ludwigs XIV (1661) kam die entgegengesetzte, akademische (nicht schöpferische, eklektische und klassizistische) K. (vgl. Sp. 1920) stärker zur Herrschaft als irgendwo sonst. Von da an gehört Frankreich im Ganzen zum lateinisch-romanischen Kulturkreis; die Verbindung der politischen Macht (Hof, Staat) mit der minderwertigen akademischen K. hat sich vom Louis XIV aus verhängnisvoll ausgewirkt in ganz Europa bis ins 20. Jhd. Das von den Jesuiten in enger Verbindung mit dem Hofe beherrschte religiöse Leben wurde ins Weltlich-Gesellschaftliche, zum 18. Jhd. hin immer mehr ins Salonhafte, Elegante, Galante, Frivole hinübergezogen. Auch die durch ¶ Franz von Sales eingeführte spanische Mystik (¶ Mystik: V B) wurde hier gesellschaftlich und salonfähig gemacht. Rationalismus und Etikette, Regelrichtigkeit und Konvention beherrschten Alles. In der gesamten künstlerischen Kultur des Barocks war das französische „grand siècle" am Unselbständigsten und Armseligsten, besonders in der religiösen K.

2. Auch in der schöpferischen Malerei des wirklichen französischen Barock waren die Hauptgattungen Sittenbild, Bildnis und Landschaft. Die bedeutendsten Maler, die Brüder Le Nain (aus dem nördlichen Laon; Anton, * 1588, Ludwig, * 1593, Matthias, * 1607), die nicht in Italien waren, schufen einen selbständigen Naturalismus in Verbindung mit der echt französischen Harmonisierung der Tonwerte in einem hellen Licht. Auch sie haben nur wenige religiöse Bilder gemalt, (Paris, Louvre und Stefanskirche, Geburt; Lille, Anbetung der Hirten; Rennes, Geburt), in einem vom meisten übrigen Barock verschiedenen, ruhigen Gesamtstil, mit einfachen, echter (wenn auch nicht starker) Empfindungen fähigen Menschen der unteren Schichten, im Gegensatz zum blasierten Aristokratismus des Cinquecento, des Spätitalismus und der Hofkunst. Das Hauptwerk in Rennes ist ein Helldunkelnachtbild, still und tief fast wie ein Holländer, mit einem Lichtakzent auf dem Kind, der französisch-rationalistisch genau motiviert ist. Dasselbe Motiv findet sich auf dem Hauptwerk des Lothringers Dumesnil de la Tour (um 1600—52), der Pflege des Sebastian in Berlin, mit starken Licht- und Schattengegensätzen. Der verinnerlichte Ausdruck des Leidens, des Mitleids und der Trauer hat einen romanisch-repräsentativen Zug und eine echt französische Leichtigkeit und Eleganz.

Zwischen den wenigen Künstlern des wirklichen, schöpferischen, französischen Barock und den Akademikern steht der aus Brüssel in Paris eingewanderte Vlame Philippe de Champagne (1602 bis 1674). Nach seinem Anschluß an die Jansenisten, welche in ihrer schlichten, verinnerlichten Religiosität die Italiener wie die französische Hofkunst verabscheuten (¶ Jansenismus), malte er für deren Kloster ¶ Port-Royal, für das Kloster Val-de-Grâce und andere Pariser Kirchen eine Menge Bilder, in denen die Jansenisten ihr Ideal erfüllt sahen, obwohl sie keineswegs alle frei sind von Einflüssen des italienischen Barocks und Akademismus. Am bedeutendsten sind darunter die bildnisartigen, ganz einfachen, ruhigen, in der naturalistischen, hellen Licht- und Tonwertmalerei echt französischen Darstellungen von Betern (Paris, Das Nonnengebet; Chantilly, Mutter Agnes). Obwohl Champagne 1648 der Akademie beitrat, war er ein offener Gegner Poussins. Auch seine akademischeren Werke (Paris, Abendmahl, Christus bei Simon, am Kreuz, im Grabe; Lille, Verkündigung, Guter Hirt; Brüssel, Leben des hl. Benedikt, Darstellung im Tempel, Genoveva; Wien, Klage um Abels Tod, Darmstadt, Oelberg, Stuttgart desgl.; Mainz, hl. Bruno) unterscheiden sich von den übrigen Akademikern durch ein tieferes religiöses Empfinden, das unmittelbar in seelischen Ausdruck umgesetzt ist.

Das erste Schulhaupt des akademischen Paris war Vouet (1590—1649), der 1627 nach fünfzehnjährigem Aufenthalt in Italien dorthin zurückkehrte, ein Nachahmer der Akademiker von Bologna und Rom, mit einigen typischen Wesenszügen des italienischen Barock, die auch bei diesen als widerwilliges Zugeständnis an das lebendige Zeitempfinden erscheinen (Paris, Christus und Magdalena, Merrykirche, Gefangenenbefreiung; Dresden, hl. Ludwig; Braunschweig, Maria). Der durch Selbständigkeit und einen echt französischen Stil Bedeutendste dieser ganzen Gruppe war Le Sueur (1616—55), der Italien nie sah (Paris, Leben des hl. Bruno, Messe des hl. Martin, Christus und Veronika; Grenoble, Der Engel verläßt Tobias; München, Meßwunder des hl. Ludwig). Seine malerisch und im Ausdruck von Andacht und Verzückung bedeutenden Messen sind mit den Spaniern, sein Tod des hl. Bruno ist besonders mit Zurbarán (s. III B, 1, Sp. 1915) zu vergleichen; seine Predigten des Raimund und Paulus (Louvre), sein Tobiasbild sind die charakteristischen romanischen, französischen und kath. Gegenbeispiele zu der germanischen und evg. Auffassung ¶ Rembrandts (vgl. III D, 2, Sp. 1927). — Poussin (1593—1665), der Erzakademiker, Archäologe und Heide in Rom, war im Ganzen der Antipode des Barock, in seinem gänzlichen Mangel an Ursprünglichkeit, seiner sehr geringen schöpferischen Selbständigkeit (nur in der Landschaft), seiner natur-, lebens- und volksfernen Art der Antipode jeder Genialität. Seine Werke sind vom Inhalt im Buche ausgehende, bewußt erklügelte, niemals organisch gewachsene, eklektische Nachahmungen hellenistischer Reliefs, Statuen und Gemälde, des späten, selbst schon antikisierenden Raffael, Giulio Romanos, Tizians, Domenichinos und Renis. Sein Rationalismus, die mathematischen Linienformeln seiner Komposition, das schematische Zentralisieren sind echt gallisch-französisch (Charakteristisches Urteil des Franzosen Hourticq: „Es ist ihm immer eine Genugtuung, wenn sein archäologisches Wissen ihn am freien Erfinden hindert"). In der ganzen akademischen K. kamen zuerst Mythologie und Allegorie, gemischt mit Geschichte, zuletzt die religiöse K. Für Poussin, wie im 17. Jhd. für seinen römischen Biographen Bellori, für die französische K.geschichtsschreibung des 19. und 20. Jhd. (Hourticq: „Er mußte auch einige Märtyrer- oder

Wundergeschichten vorführen"), wie für seinen Biographen W. Friedländer sind das „Historienbilder" und z. B. die Marter des Erasmus (Rom, Vatikan, und Dresden) „unästhetisch". Nur scheinbar ist das in der Bewegtheit Barock; es fehlt jeder unmittelbare und selbständige Ausdruck des Gegenwartslebens und seines religiösen Empfindens; ebensowenig ist das Pariser Jakobsbild eine künstlerisch und religiös erlebte Vision. Seine at.lichen Bilder (Triumph Davids, Findung Mosis) sind rein weltliche Geschichtsbilder. Dem leeren Virtuosentum der Dresdener Anbetung der Könige, der Beweinungen in München und Dublin fehlt jede tiefere Wirkung. Ausdrucksvoller sind die Anbetung der Hirten in Schleißheim, die erste Folge der Sakramente in Belvoir Castle und besonders die dem Barock nahestehende Kreuzabnahme in Petersburg. Das Abendmahl des Louvre ist ein Helldunkelnachtstück in einem frostigen, klassizistischen Innenraum. Lehrreich ist der Vergleich des echt barocken, aus der Antwerpener Jesuitenkirche stammenden Wunders des Franz Xaver von ¶ Rubens in Wien mit dem gleichen Stoff bei Poussin (Paris, aus der Jesuitenkirche). Sein (Raffael nachgeahmter) Christus ist ganz auf das Heldische im neuheidnischen Renaissancesinn hin stilisiert. Schon seine zeitgenössischen Gegner warfen ihm vor, er habe mehr einen Jupiter tonans, als einen christlichen Gott gemalt. In dem Abendmahl der zweiten Sakramentsfolge (London, Bridgewater) sieht man Christus als Zeus und eine gelehrte Rekonstruktion des südlichen Altertums mit dem bei Tische Liegen, und vorn prahlt der Virtuose mit seinen „richtigen" Verkürzungen. Sehr bezeichnend ist auch sein Entwurf eines Titelblattes für eine Bibelausgabe: eine verstandesmäßige Nachahmung Raffaels und der hellenistischen K. und ebenso heidnisch-unbiblisch wie diese Muster. In seiner Berliner Landschaft, in den Landschaftswandgemälden Dughets (1613—15) mit Geschichten des Elias (Rom, Martinskirche), wie in den Landschaften des bedeutenden Claude Lorrain (1600 bis 1682) ist das Biblische nur ikonographische Staffage.

Das zweite Schulhaupt in Paris war der Baudekorationsmaler Lebrun (1619—90), Schüler Vouets, dann in Rom zugleich Klassizist und Nachahmer Cortonas (vgl. Sp. 1911). Seit 1666 war er der Generalintendant der Hofkunst Ludwigs XIV, der vom Staat bürokratisierten und entnationalisierten K. (mit amtlicher Künstlerausbildung in Rom), einer amtlich vorgeschriebenen Nachahmung der hellenistischen K., Raffaels und Poussins nach rationalistischen „Regeln", z. B. Paris, Christus mit Engeln in der Wüste. Seine reuige Magdalena ist ein Musterbeispiel des romanischen repräsentativen Pathos (bewußt zur Schau gestelltes Leiden); seine „Das Tischgebet" genannte hl. Familie zeigt bei aller oberflächlichen Italiener-Nachahmung im Kinde einen seelischen Ausdruck. Um 1700, in der letzten Zeit Ludwigs XIV kam es zu einer künstlichen Erneuerung des Bundes von Königtum und Kirche, und es herrschte am Hofe eine äußerliche und abergläubische Frömmigkeit, besonders der Frauen. Das veranschaulichen Lebruns späte Kreuzaufrichtung (alles Paris; in Dresden Schlafendes Christkind und hl. Familie) und das Kuppeldeckenbild „Die Herrlichkeit im Paradies" der Val-de-Grâcekirche seines Konkurrenten und Nachfolgers Mignard (1612—95); die illusionistische Sprengung des Raumabschlusses mit Untensicht, Lichtstil und Bewegtheit folgt den bahnbrechenden Werken Correggios in Parma am Anfang des italienischen Frühbarocks (Sp. 1908). Jene Kreuzaufrichtung läßt in dem naturalistischeren, viel- und kleinfigurigen, also nordischen, den Niederländern genäherten Stile hineinsehen in den heftigen Kampf der Rubenspartei gegen die Poussinpartei in der Akademie. Die Abwendung von Poussin zeigt der unter Einfluß von Rubens malende Jouvenet (1644—1717), z. B. in seiner Kreuzabnahme, in der sich, bei aller Körperkunst, ein neues, seelisches Empfinden äußert. Die gleiche innere und formale Wandlung vollzog Silvestre (1675—1760), der den Uebergang zum Rokoko bildet (Paris und Brüssel, Legende des hl. Benedikt).

3. Die Hauptgattungen der französischen Bildnerei waren Grabmäler, Bildnisse und Bauplastik. Trotz der Begabung des Volkes für diese K. fehlt es im 17. Jhd. an selbständiger Ursprünglichkeit und an einem einheitlichen, nationalfranzösischen Stil. Die Akademie (seit 1648) war gerade hier grundsätzlich klassizistisch, ebenso im wesentlichen die Hofkunst Ludwigs XIV. Pilons († 1590) Broncerelief der Beweinung (Paris) bezeichnet das Ende des Italismus. Es beginnt eine neue Seelenkunst im durch Mimik und Geste betonten Ausdruck, verbunden mit flutender Bewegtheit des Gesamtstils und mit einem malerischen Reliefstil. Ebenso bekundet seine farbige Tonfigur der einsam in einer Landschaft sitzenden Schmerzensmutter (desgl.) den Beginn der Gegenrenaissance. In der Kopfneigung mit beschattetem Gesicht, wie in den Verhältnissen, schlägt die Gotik wieder durch. Der bedeutendste Bildhauer war Puget (1622—94), Südfranzose aus Marseille, zuerst Holzschnitzer von Schiffsschnäbeln im Arsenal, in Rom unter Einfluß Cortonas (s. III A, 1, Sp. 1911). Seine durchaus unklassizistische K. ist wirklich französischer Barock, naturalistischer als der gleichzeitige italienische Mittelbarock. Puget ist eine echter Franzose, immer voll Rethorik, verve und élan; seinem südfranzösischen Temperament ist ein geschlechtlich-sinnlicher Zug beigemischt. Seine Unbefleckte Maria (Genua, Philippskirche) ist in der fließenden Gewandung äußerst bewegt und, ähnlich Murillos Immakulaten, schraubenförmig gedreht, aber im Ausdruck, bei fast geschlossenen Augen, weltlich eitel, ohne das spanische Glaubensfeuer. Ebenso weltlich und echt romanisch repräsentativ ist seine Christusbüste (Marseille). Von seinen beiden überlebensgroßen weißen Marmornischenfiguren der Carignanokirche in Genua ist der sterbende hl. Sebastian naturalistischer als im italienischen und viel rhetorischer als im spanischen Barock (vgl. Ribera, Berlin); bedeutender ist der sel. Sauli: nur Gewandung, Kopf und Hand, mit dem Blick nach oben, ausdrucksvoll sprechend in Mimik und Geberde der Verzückung, mit einem großen, leidenschaftlich bewegten Schwung der Diagonalkomposition. In seinen Reliefs (Marter des hl. Stephan, Tor, Marseille, Sammlung Ricard; Die Pest von Mailand, Marmor, Marseille) ist die leidenschaftliche Bewegtheit nicht nur Temperament und ein notwendiges Stück des malerischen Stiles, sondern auch Ausdruck des seelisch erregten Innenlebens in der gesamten Kultur der Gegenrenaissance; im ersten Werk mit kraftvoller Charakteristik in den Köpfen, im zweiten mit einer lebenswahren Schilderung des verzweifelten Elends verbunden.

Bei Girardon (1628—1715), dem Lebrun der Bildnerei, ist der das Leiden (nach bologneser Vorbild) ausdrückende Bronzekruzifix der Remykirche in Troyes vereinzelt innerhalb seiner neuheidnisch-weltlichen, künstlerisch akademisch-klassizistischen Hofkunst. Sein Grabmal Richelieus in der Pariser Sorbonnekirche, das den Kardinal in der Bildnisfigur in der

Hingabe an Gott darstellt, kennzeichnet die repräsentativ posierende, amtlich-höfische Frömmigkeit; zugleich steht das Ganze elegant und leicht in der kalten, hellen Kirche, und die weinende „Wissenschaft" am Fuß des Sarkophags ist eine echte französische Schauspielerin, Salon- und Weltdame. Den Umschwung der Gesinnung um 1700 veranschaulicht Girardons eigenes Grabmal in der Margaretenkirche (von Robert le Lorrain), eine pathetische Mariaschmerzgruppe mit Engeln.

Außer der allgemeinen Literatur zu ¶ Barock (: I) vgl. Karl Wörmann: Geschichte der K., (1911) 1920², Bd. 5; — Louis Courajod: Leçons professées à l'Ecole du Louvre, 1903; — Albert Brinckmann: Barockskulptur, 1917; — Auquier: Puget, 1907; — Dimier und Réau: Histoire de la peinture française, 1926; — Louis Gonse: Les chefs-d'oeuvres des Musées de France, 1904; — Antony Valabrègue: Les frères Le Nain, 1904. **Bock.**

Malerei u. Plastik: III D. Niederländischer Barock.

1. a. In den südlichen Niederlanden blieb man trotz Egmont und Hoorn schließlich doch bei Spanien und kehrte zur kath. Kirche zurück. Die Jesuiten setzten sich als Macht im Lande fest. Ihr Einfluß und der Religionskrieg ließen Gilden, Adel und Bürger in kirchlichen Stiftungen wetteifern. So ist diese vlämische Kunst des restaurierten Katholizismus im Zeitalter des Barock sogar mehr Jesuitenkunst geworden als die spanische im Heimatlande des Loyola. Sie veranschaulicht genau dessen Geistliche Uebungen. Die tiefen seelischen, wirklich christlichen und die individuellen Züge der Mystik fehlen ihr. Der Hauptmeister dieser kirchlichen K., zugleich der größte des vlämischen Barock, ist ¶ Rubens (1577—1640; Tafel 33, Abb. 3). Um diese Bilder, die heute in den Museen in falschen Räumen, falschem Licht und falschen Rahmen hängen, zu verstehen, muß man in Rom in die Jesuskirche (il Gesù) gehen, die Mutterkirche aller Jesuitenkirchen, und dieses Gesamtkunstwerk von Baukunst, Bildnerei und M. mit seinem sehr bewegten und malerischen Stil in seinen bedeutenden neuen Werten bejahend erleben. Noch in der ursprünglichen Umgebung sieht man Altarbilder von Rubens in S. M. Nuova in Rom und in S. Ambrogio in Genua; sein großes jüngstes Gericht in München schmückte einst den Hochaltar der Jesuitenkirche in Neuburg, seine Liëvinmarter in Brüssel den der Jesuitenkirche in Gent. Das ist die K. als Machtmittel der ecclesia militans, als Agitationsmittel und Reklame des neuen Katholizismus. Sie drückt den Fanatismus aufgepeitschter Leidenschaften von Massen aus und hat ihre Seitenstücke im Rausch und Trubel des Karnevals wie im Flitter der Fronleichnamsprozession. Von der römischen führt eine gerade Linie zu der Antwerpener Jesuitenkirche, dem Bau der Jesuiten Huyssens und Aguillon (1614—21), deren Deckenbilder eins der bezeichnendsten Hauptwerke des Rubens gewesen sind. Das Innere der Kirche brannte 1718 aus; doch eines der großen Altarbilder, die Himmelfahrt Mariä in Wien, und 17 der 39 Originalskizzen sind erhalten (u. a. in Wien und Gotha). Da sieht man von den Jesuiten genau ausgewählte Szenen des AT.s und NT.s, sowie einzelne Kirchenväter und Heilige, ganz im Stile der Decke der Jesuskirche in Rom: illusionistische Sprengung des Raumabschlusses, eine unüberschaubare, auf das religiöse wie künstlerische Gefühl gleich stark wirkende Unendlichkeit, ein durchgehendes Prestissimo der Bewegung und Fortissimo repräsentativ-pathetischer Gesten. Für die Weltlichkeit dieser kirchlichen K. ist es dann bezeichnend, daß kein wesentlicher Stilunterschied besteht, wenn Rubens hier die Krönung der Maria und wenn er für einen Bankettsaal des englischen Königsschlosses Whitehall die Apotheose Jakobs I malt, oder zwischen der Himmelfahrt des Elias hier und einem Apoll auf dem Sonnenwagen. Auch das ist jesuitisch insofern, als der Jesuitismus und überhaupt der Neukatholizismus die Grundelemente der heidnischen humanistischen Gelehrsamkeit und Bildung (bis heute) fortgeführt haben. Außerdem war Rubens persönlich als Künstler und Mensch mehr als irgendein anderer Großer im Norden Erbe und Fortsetzer der italienischen Renaissance. Namentlich das Ideal des Heldischen im griechisch-hellenistischen Sinne hat er, wie überhaupt der Barock der romanischen und kath. Gebiete, geerbt und gestaltet, zumal, in schroffem Widerspruch zur Bibel und im stärksten Gegensatz zu Rembrandt, in seiner Auffassung Christi. — Van Dyck (1599—1641), sein Leben lang Schüler des Rubens und Tizian, war viel kleiner, durchaus nur ein Talent. In den Darstellungen des Marienlebens ist er Schüler Tizians. Seine Maria ist meist die vornehm-kühle Dame des Cinquecento (München); in weiblichen Heiligen wie Katharina oder Rosalia hat er einen eigenen Typus verzückter Hingebung (Wien). In den Passionsszenen ist er Schüler des Rubens. In Kreuzaufrichtung (Courtrai) und Kreuzigung (Lille, Mecheln, Gent) hat Christus, der weiblicheren Natur v. Dycks entsprechend, eine zartere Körperbildung, auch wohl einen stärkeren geistigen Akzent (Courtrai); der pathetische Ausdruck ist weicher, gefühlvoller; zu den repräsentativen Zügen nach Romanenart kommen kokette, die spezifisch dyckisch sind. Den stärksten Ausdruck erregter Leidenschaft und verzückter Hingabe erreicht er in der Kreuzigung mit dem hl. Franz (Dendermonde) und dem Gekreuzigten mit Dominikus und Katharina (Antwerpen). Zu seinem Besten gehören die Darstellungen des Gekreuzigten allein in nächtlicher Landschaft (Genua, Antwerpen, München, Wien). Auch hier folgt er Rubens, und sein bildkünstlerisches Vermögen ist geringer, aber die zartere Bildung des Leibes und der stärkere Schmerzensausdruck sind christlicher. Wo Rubens blutiges Frührot leuchten läßt (München), gibt v. Dyck das weiche Helldunkel einer Mondnacht mit grauen und schwärzlichen Tönen. Ebenso lag ihm die Beweinung, die er sehr häufig gemalt hat (München, Paris, Berlin, Antwerpen), meist in südlich-repräsentativer Auffassung mit Dämpfung der nordischen Charakteristik. Eigen ist die Mollharmonie weicher Empfindsamkeit, weicher Falten und weicher, besonderer Farbenklänge von Blau, Braun und Grau. Von seinen Darstellungen einzelner Heiliger sind die verzückten Gesichte des Antonius und Franz (Brüssel) und namentlich des Augustin (Antwerpen, Augustinerkirche) hervorzuheben; und besonders bezeichnend sind seine posierenden kokett-lüsternen oder nervös-sinnlichen Sebastiane (Lierre, München) und Magdalenen (Schleißheim, Amsterdam). — Viel bedeutender durch Ursprünglichkeit und Selbständigkeit ist Jordaens (1593—1678), der nicht in Italien war. Obwohl die religiöse K. die letzte Gattung ist in seinem Werk, hinter Sittenbildern, Bildnissen und Mythologischem, ist er darin viel urwüchsiger vlämisch als v. Dyck, auch als Rubens in seiner kirchlichen K., zugleich rein bürgerlich. Stoffe wie die Anbetung der Könige (Dixmuyden) und der Hirten (Antwerpen, Frankfurt), der verlorene Sohn (Dresden), die Vertreibung der Wechsler (Paris) werden freilich auch bei ihm zu weltlichen, echt vlämischen Sittenbildern. Seine Stärke ist die lebendige, seelisch ausdrucksvolle, individuelle Charakteristik (im germanischen Sinne) der männ-

lichen Figuren in Werken wie der Anbetung der Hirten in Stockholm, den Evangelisten in Paris, dem Abendmahl in Antwerpen, der hl. Familie in Neuyork, der Verehrung des Sakraments in Dublin und der Darstellung im Tempel in Dresden. Das allgemeine Barockmotiv eines Lichtakzentes als Ausdruck des Heiligen und Uebersinnlichen findet sich in Werken wie der Anbetung der Hirten (Stockholm, Amsterdam), der Kreuzigung (Antwerpen), dem Jesus im Tempel (München, Mainz) und der Beweinung (Antwerpen). In „Paulus und Barnabas in Lystra" in Wien lebt in der Hauptfigur eine starke, innere Leidenschaft, und die seelische Wirkung auf die Hörer ist mit reicher Charakteristik wiedergegeben. Der hl. Ivo in Brüssel ist ernster und innerlicher, Glaube und Demut in der Volksgruppe sind echter empfunden als es der höfische Aristokratismus der Rubens und v. Dyck vermochte. Ebenso ist der Ausdruck des Leidens und der Glaubenszuversicht seiner Kreuzigung (Antwerpen, Paulskirche) und Beweinung (Beguinenkirche) viel innerlicher. Religiös am Höchsten steht seine späte Beweinung der Antwerpener Kirchenverwaltung, ein nordisch stilles, tiefes Werk ohne alle fremden, repräsentativen und pathetischen Züge, in dem die Körper wesenlose Hüllen geworden sind für das Wesenhafte, die Seele.

1. b. Die vlämische Plastik kann sich mit der M., auch etwa mit der gleichzeitigen spanischen Bildnerei, nicht messen. Fremd stehen die vielen Altäre, Lettner, Pfeilerstatuen und Grabmäler aus weißem und schwarzem Marmor in den gotischen Kirchen der ersten Blütezeit, während sie in den Barockkirchen mit deren aus Italien stammendem Gesamtstil besser zusammengehen. Quellinus d. Ae. in Antwerpen ist, z. B. in seiner Caritas in Kopenhagen, körperlich und sinnlich, wie Rubens, ohne dessen Genialität; die Lettnergruppe Gottvaters mit Engeln der Brügger Salvatorkirche von Quellinus d. J. entspricht van Dyck. Faidherbe in Mecheln war der treueste Schüler von Rubens; er hat dessen Bilder und Skizzen genau in Marmor und Elfenbein übertragen, außerdem starke italienische Einflüsse von Bernini (Sp. 1912) u. a. erlitten. Seine typischen, riesigen Pfeilerstatuen der Apostel in der Brüsseler Gudula- und Liebfrauenkirche sind naturalistischer, individueller in der Charakteristik, etwas mehr nach innen vertieft als im italienischen Mittelbarock. An seinem Grabmal Cruesen des Mechelner Doms ist der knieende Bischof eine in dieser K. schon bedeutende Darstellung des Gebets, zugleich aber ganz südlich repräsentativ; der nackte Christus ist, wie bei Rubens, heidnisch-antikisch, der geflügelte Chronos-Greis ist im Bewegungsmotiv italienisch, in der ausdrucksvollen Charakteristik nordisch. Delcour, der Führer der wallonischen Schule in Lüttich, war in Rom Schüler Berninis. Trotzdem findet sich gerade bei ihm mehr religiöser Ernst, in weiblichen Figuren (Lüttich, Marienbrunnen; Jakobskirche, hl. Scholastika; Gent, Grabmal d'Allamont) ein lebendiger Ausdruck milder Güte, in der Figurenbiegung als seelisches Ausdrucksmotiv und im Gewandstil ein Stück fortlebende nordische Gotik. Bedeutender als die ganze Steinbildnerei ist die sehr eigenartige Holzbildnerei der großen Kirchenmöbel, der Kanzeln und Gestühle aus farblosem Eichenholz, mit großen Figurengruppen am Kanzelfuß und auf dem Schalldeckel. Germanisch, wie das Holzmaterial, ist die Verbindung von Landschaft und Figuren in einem bewegten, malerischen Stil. An manchen dieser Kanzeln sieht man eine repräsentative Körperkunst im südlichen Sinne (Mecheln, Dom, Kreuzigung, von Boeckstuyns; Brüssel, Gudula, Vertreibung aus dem Paradies, von Verbruggen), meist aber setzte sich die heimische Ueberlieferung durch in einer betonten, mannigfachen Charakteristik und einem tieferen seelischen Ausdruck. Diese Hauptwerke sind die Kanzeln der Andreaskirche in Antwerpen, mit der Berufung der Apostel, von Ghal und v. Thool, der Katharinenkirche in Mecheln, mit der hl. Familie, von Boeckstuyns, der Liebfrauenkirche (d'Hanswyck) daselbst, mit der Vertreibung Adams und Evas, von Verhaghen. Auch an einem Beichtstuhl dieser Kirche und sogar in zunächst dekorativen Hermenfiguren (von Boeckstuyns) findet sich ein starker Ausdruck der religiösen Versenkung, der Reue und Glaubenszuversicht, der dartut, daß auch diese niederländische K. bei aller Weltlichkeit und Sinnlichkeit Bestandteil einer Blüte der christlich-religiösen Kultur ist.

2. Die K. des 17. Jhd.s, d. h. der zweiten und größten nationalen K.blüte, in Holland ist als Zeitstil Barock. Dieser nordische, germanische Barock in Holland und in den protestantischen Gebieten Deutschlands ist geschichtlich wie künstlerisch ein ganz anderer Stil als der Barock der romanischen Länder. Das zeigt schon ein Blick auf die Baukunst. Die eng verwandte K. der letzten Blüte in Deutschland und den Niederlanden, die Spätgotik, hatte seit 1350 im Kirchenbau ein eigenes Raumideal der Breit- und Weiträumigkeit verfolgt, das sich von dem französischen der schmalen Hochräumigkeit und von der langgestreckten, stark gegliederten kath. Meßkirche immer mehr entfernte. Das Ergebnis war Anfang des 16. Jhd.s in Obersachsen, im Ursprungslande der Reformation, die protestantische Predigtkirche: nicht nur eine Hallenkirche, sondern eine einräumige Saalkirche, ohne Querschiff und besonderen Chorraum, mit umlaufenden Emporen und schlanken, weitgestellten Stützen, auch in der Deckenbildung vereinheitlicht durch das sich der Tonne nähernde Netzgewölbe (z. B. Sankt Wolfgang in Schneeberg, 1515). Dieser Saalkirchentypus und ein zweiter, ebenfalls in unserer Spätgotik schon früh geschaffener Zentralbautypus (Soest, Wiesenkirche, 1331) wurden die Grundlage des ganzen späteren protestantischen Kirchenbaus in Niederdeutschland und Holland. Hier wurde die germanische Gotik von dem internationalen Italismus des 16. Jhd.s nicht bezwungen. Es trat nur ein kurzer Stillstand ein. Schon um 1580 begann der eigene, neue Barockstil auf der Grundlage der nationalen Spätgotik und mit einer germanischen Umgestaltung des eingeführten Renaissanceornaments (Ohrmuschelstil). In Deutschland wurde diese K.blüte durch den großen Krieg erstickt; dem glücklicheren Holland war wenigstens ein halbes Jahrhundert ungestörter Entwicklung vergönnt. Die Kirchen, die Hollands bester Baumeister, Hendrick de Keyzer (1567—1621) in Amsterdam gebaut hat, gehören diesem selben nordischen Barock an, den de Keyzer selbst „Architektura moderna" (d. h. schöpferische Gegenwartskunst) nannte. Die Süd- und die Westkirche (in der Rembrandt 1669 begraben wurde), begonnen 1603 und 1620, unterscheiden sich schon durch ihren betonten, schlank aufstrebenden Turmbau völlig von dem südlichen Barock. Es sind rechteckige Saalkirchen ohne Chor, mit gotischer Konstruktion und Fensterform und weitgestellten, schlanken Stützen. Den Mittelpunkt bildet die Kanzel an einem mittleren Pfeiler. Der dritte Bau, die Nordkirche, vollendet 1623 von Staets, ist ein Zentralbau auf vier Freistützen und somit ein Abkömmling der spätgotischen Soester Wiesenkirche.

Ebenso klar ist die Selbständigkeit des nordischen Barocks und sein Erwachsen aus der Spätgotik in der M. Hier ist sein Hauptschöpfer kein Anderer als Neithart (aus Würzburg, um 1470—1528, erst seit 1675 irrig ¶ Grünewald genannt), der größte deutsche Maler und, nach der schöpferischen Selbständigkeit und Einheitlichkeit seines Werkes, überhaupt der größte deutsche bildende Künstler der Hauptblüte, der Einzige, der Anfang des 16. Jhd.s charakterfest dem Italismus widerstand. Seine K. ist in allen Grundzügen der ¶ Rembrandts (Tafel 34, Abb. 1. 2) wahlverwandt wie keine andere, und nach Inhalt und Geist durchaus christlich-germanische K. Während ¶ Dürers Entwicklung seit der verhängnisvollen Schwenkung zur Nachahmung der italienischen Renaissance (1494) und unter dem Einfluß der neuheidnischen Humanisten notwendig in den Verfall hinabgeht und alle anderen mitreißt, führt die lebendige Fortentwicklung der deutschen K. in Neithart schon um 1510 organisch von der Spätgotik zum Barock und weiter in einer direkten Abfolge sogar von Lehrer und Schüler (Grimmer-Uffenbach-Elsheimer-Lastman) zu Rembrandt. Dieser Zusammenhang zwischen dem Genie am Main und Oberrhein (Isenheim) und dem am Niederrhein (van Rhyn) hat eine weltgeschichtliche Bedeutung. Damit ist schon gesagt, daß Rembrandt die spätgotische Ueberlieferung des Jahrhunderts der werdenden Reformation aufnahm und fortführte. Gerade die bildende deutsche und niederländische K. seit 1350 beweist, daß diese Zeit um 1350 bis um 1500 auch im Norden nicht mehr Mittelalter war, sondern Neuzeit, wenn auch kein Bruch mit dem Mittelalter eintrat wie in Italien um 1400, und gerade Neitharts leidenschaftliche Passionsdarstellungen sind das Spiegelbild des gewaltigen deutschen Religionskampfes, an dessen Spitze seit 1517 Luther trat. Ist doch die Neuzeit mit ihrem Individualismus keineswegs nur das Werk der italienischen Renaissance, sondern ebensosehr und nur in anderer Form des Neuen durch Luthers Entdeckung und Befreiung der religiösen Persönlichkeit heraufgeführt worden. Auf diesem Boden des Protestantismus steht durchaus Rembrandts K. Sie ist der wesensgleiche Ausdruck dieser germanischen Form des Christentums, und sie beruht auf der sehr vertrauten Kenntnis und dem Erlebnis der Bibel. Auch der mystische Grundzug der ganzen K. Rembrandts ist ein echt protestantischer Zug, sowohl als religiöser Individualismus wie in der besonderen künstlerischen Form einer immer stärkeren und tieferen symbolischen Durchleuchtung aller Dinge. Diese K. konnte nur in dem Lande erwachen, das, charaktervoller als Deutschland, den großen Kampf gegen Rom zu Ende durchkämpfte bis zur Erringung der religiösen Freiheit und Einheit. Die calvinistische Kirche Hollands freilich schloß die M. aus ihren Kultgebäuden aus; aber das ist nun gerade das epochemachend Neue und zugleich echt Germanische und echt Evangelische: für das Haus hat Rembrandt alle seine religiösen Bilder und Radierungen geschaffen, und diese K. ist zugleich persönlicher, unabhängiger von Auftraggebern und einem allgemeinen Geschmack als irgendeine andere vorher. Er allein, der Genius, schuf seinem Volk eine große, neue, religiöse K., gerade als die bisherige Hauptauftraggeberin der bildenden K., die Kirche, in Wegfall kam.

Werner Weisbach: Der Barock, 1921; — Josef Weingartner: Der Geist des Barocks, 1925; — Wilhelm Bode: Die großen Meister der holländischen und vlämischen M., (1916) 1920²; — Eugène Fromentin: Les maîtres d'autrefois (1876), übersetzt von Bodenhausen, 1913; — Emil Schäffer: Anton v. Dyck, 1912; — Ders.: desgl. (Klassiker der K.), 1919; — Max Rooses: Jordaens, 1906; — Albert Brinckmann: Barockskulptur, 1917; — G. Sobotka: Die Bildhauerei der Barockzeit, 1927; — Henri Rousseau: La sculpture (belge) au XVIIe et XVIIIe siècles, 1911; — Karl Neumann: Rembrandt, (1902) 1924⁴. — Vgl. auch die Literatur zu ¶ Rubens und ¶ Rembrandt. **Bock.**

Malerei und Plastik: III E. Deutscher Barock.

1. Der Niedergang und die Ueberfremdung der deutschen Kunst in der 2. Hälfte des 16. Jhd.s (vgl. II A, 6) zeigt sich seit dem Tode des jüngeren ¶ Holbein (1543) besonders stark in der Malerei. In allen Landschaften, selbst wo nie bilderstürmerische Leidenschaften entfesselt waren, erscheint die kirchliche K.übung jäh unterbrochen. Der große gemalte Flügelaltar und das alte Andachtsbild verschwinden; ihre Stelle wird zunächst nur notdürftig durch eine manierierte Kleinmalerei ausgefüllt. In der Folge, seit 1600, entwickelt sich allmählich der Anschluß des kirchlichen Bildes an die Baukunst. Es ist an jeder Stelle dazu bestimmt, den optischen Eindruck des Kirchenraumes zu verstärken und an wichtigen Stellen (Hochaltar, Chor, Orgelempore, Wölbung) zusammenzuziehen. Damit ist sein dekorativer Charakter, der die Komposition und Farbengebung beeinflußt, ein für allemal festgelegt. Neben solcher auf Fernsicht berechneten Massenmalerei, die sich nach festem Programm auf Altäre, Wände und Decken verteilt, bleiben nur wenige intimere Einzelaufgaben. Das Ornament, insbesondere Stuckornament, läuft durch den ganzen barocken Zeitabschnitt neben der M. her und macht ihr den Rang streitig. Es beherrscht im frühen 17. Jhd. die Decke in allen Teilen fast vollständig; dann wird es langsam vom Deckenbild zurückgedrängt.

1. a. Von wenigen Nachklängen des altdeutschen Andachtsbildes abgesehen, die süddeutsche Meister wie Christoph Schwarz (1550—97) in München schufen, hat sich die Tafelmalerei in der Nachrenaissance und Vorbarockzeit mit keinen religiösen Aufgaben beschäftigt. Bei dem einzigen bedeutenderen deutschen Maler dieser Zeit, Adam Elsheimer (1578—1610), tritt in kleinen, eigentlich profan gemeinten Landschaften Staffage aus der biblischen Geschichte auf: Flucht nach Aegypten (München) und besonders Stoffe aus dem AT. Elsheimer war Romantiker, ein Vorläufer ¶ Rembrandts, der in geheimnisvollen Lichterscheinungen aus dem Dunkel heraus beseelte Stimmung hervorrief. Erst in der 2. Hälfte des 18. Jhd.s begegnen, z. B. in Januarius Zick (1733—97), wieder Meister des religiösen Einzelbildes von intimem Charakter. Auch Zick weist Beziehungen zur niederländischen K. auf.

Unterdessen wendet sich die hohe M. des Barock in der Kirche den oben bezeichneten dekorativen Aufgaben zu. Das Altarbild fand erst seine neue Form, als der Kirchenbau, namentlich im kath. Süden, wieder aufgenommen wurde (¶ Kirchenbau: I, 6). Noch der Hochaltar in St. Michael-München (von 1580—90) baut sich kleinteilig drei Stockwerke hoch auf und läßt dem Engelsturzbilde des Chr. Schwarz nur einen Platz neben der übrigen, teils plastischen, teils architektonischen Gliederung. Aber es ist der Ehrenplatz. Namentlich die Hauptfigur des strafenden Michael darin bildet den optischen Ruhepunkt des ganzen Raumes. In der Folge weicht die architektonische Ordnung der Barockaltäre mehr zur Seite und stellt nur den festlichen, oft kulissenähnlichen Rahmen des großen Bildes dar, das als effektvoller Schlußprospekt des Raumes gewertet sein will. Die Maler

waren oft Fremde, oder doch von oberitalienischer M. stark abhängige Süddeutsche. Das einzelne Altarbild hat nur selten höheren K.wert; meist beschränkt sich die schnelle Ausführung auf akademische, immerhin schwungvolle Abwandlung großer Vorbilder, wie ¶ Rubens, Barocci, Reni u. a. Es sind „Himmel und Erde-Bilder", in denen irdische Gestalten: Fromme, Anbetende, Büßer, Heilige eine sinnfällige Beziehung zu den himmlischen Mächten aufnehmen. Schon die Komposition vermittelt diesen Inhalt durch eine Kurve, eine schiefoval in den Raum gelegte Figurenkette von unten bis hinauf zu den göttlichen Personen. Neben Oberitalien hat die Augsburger Malerakademie bis zum Ende des 18. Jhd.s die glücklichsten Meister des Altarbildes herangebildet.

1. b. Ihre eigentliche Aufgabe findet die barocke M. in Süddeutschland an der Decke der Kirchen. Seit etwa 1660 mischen sich kleine eingelassene Bildspiegel, meist noch auf Leinwand gemalt, in das ornamentale Netz, mit dem der Stuck die Wölbungen überzieht. Von den Schnittpunkten der Gewölbegrate dehnen sie sich später auf die Gewölbeflächen selber aus, bis sie diese, kurz vor dem Rokoko, breit bedecken und in ihrer Form, als Tonnen- oder flache Muldengewölbe, mitbestimmen. Schließlich beherrschen die Deckenfresken, die das Langhaus, den Chor oder den Zentralbau über ihre Einzelgliederungen hinweg zusammenziehen, für das Auge den Raum von oben. Großartige Beispiele begegnen in Maria Einsiedeln, Ottobeuren und Rott am Inn. Den Anstoß zu solcher Entwicklung des Freskos gab u. a. der Südtiroler Andrea Pozzo S. J. (1642—1709). Er bildete die perspektivistische Scheinraummalerei entscheidend praktisch aus. Seit P. getraut sich die M., einen Teil der Raumbildung der Baukunst zu entreißen und selbständig zu übernehmen. Es begegnen in Süddeutschland große Altäre, die hinter der Mensa einfach auf die Chorschlußwand gemalt sind, ja ganze Raumabschnitte, die mit perspektivischer M.vorgetäuscht werden (Kuppeln). Doch bleiben das gelegentliche Exzesse, die freilich im Osten besonders gern gesehen werden. Ueberall hat sich dagegen die scheinbare Oeffnung der Decke zu pompösen Architekturen und himmlischen Szenen durchgesetzt. Jede Dorfkirche richtete man so her. Auch in der damals üblichen zeitgemäßen Umgestaltung alter Kirchen spielt das visionäre Deckenbild die Hauptrolle. Pozzo hat in der Wiener Universitätskirche das erste Beispiel einer vollständigen und einheitlichen Deckenbemalung diesseits der Alpen gegeben (1703). Die Tonnenwölbung ist, vom Chorschluß ausgehend, in 6 Abschnitten bemalt. Die in Untersicht dargestellten Szenen sind zur Erläuterung eines Leittextes ausgewählt, der das theologische Programm dieser gemalten Predigt zusammenhält. Im Mittelfeld der Tonne, über dem Schiff, sieht man eine Scheinkuppel. Schon die Gesimse, auf denen sie ruht, sind gemalt. Andere Szenen lassen den Himmel über schachtartigen Architekturen hereinschauen. Die Visionen mit Engeln und Heiligen sind in kühner Verkürzung gegeben. Beliebte und sehr häufig dargestellte Szenen sind: Im Chor die Dreifaltigkeit, die Anbetung des Lammes, eine Himmelfahrt oder Verklärung (Christi, Mariä oder der Heiligen). Ueber dem Langhaus bzw. in der Kuppel der Heilsvorgang, je nachdem in stärkerer Beziehung auf Christus oder Maria. Am Eingang des Schiffes oder über der Orgelempore oft der Engelsturz. Kloster- und Wallfahrtskirchen stellen besonders gern die Geschichte ihres Heiligen, Ordensgründers, Stifters oder die Wunder und Wirkungen der Gnadenstätte dar. Schließlich finden sich eine Unmenge Allegorien. Die anbetenden fünf Weltteile etwa, auf Zwickel und Nebenbilder verteilt, oder zu einheitlichem Bilde beziehungsreich zusammengefaßt. War auch das alles klar und dem Christen der Zeit verständlich, so blieb doch die inhaltliche Würdigung dem Eingeweihten und Gebildeten vorbehalten. Immer aber kam es auf eine dem Raumbild entsprechende und es optisch bereichernde Gesamtwirkung an.

Aus unzähligen Meistern ragt Cosmas Damian Asam (1686—1739) hervor, der in München ansässig war, aber durch ganz Süddeutschland von Maria Einsiedeln bis Böhmen und Schlesien malte. In der Mannheimer Schloßkapelle etwa (an der Chorwand über dem Altar), in den Klosterkirchen Fürstenfeld bei Bruck und Weingarten, sowie Osterhofen-Damenstift ist seine Malweise gut zu erkennen. Ihr glutvolles Leuchten übertrifft den römischen Barock wenn nicht an Schwung, so doch an Wärme der Empfindung (vgl. Taf. 35, Abb. 1). Asam vertritt die besonders fruchtbare und bildungskräftige Stufe unmittelbar vor dem Rokoko, in der sich Baukunst, P. und M. die Wage halten, bald das Auge täuschen und in theatralischer Schaustellung hinreißen, bald die Täuschung naiv wieder aufheben. Die Decke ist hier wahrhaft durchbrochen und hat einem rauschenden Crescendo der überirdischen Erscheinung Platz gemacht; aber der Stifter, der Maler und der Heilige begegnen, berühren sich auf dem Schauplatz in sinnlicher Frische. Das religiöse Motiv wird auf einer zweiten Wirklichkeitsebene mitten unter den Andächtigen wirkende Gegenwart. Im Rokoko selber, das in Bayern und weiterhin Joh. Bapt. Zimmermann (1680—1758) und Matthäus Günbter (1705—88) besonders gut vertreten, wird die visionäre Darstellung leichter und spielerischer, und während vorher die wirkliche Architektur fast unmerklich in die vorgetäuschte des Bildes überging, setzt sich jetzt der Bildspiegel wieder deutlich auf der Wölbung von den Baugliedern ab. Dafür wird der Bildrahmen von flammendem, wild züngelndem Ornament überspielt, und das Bild selbst nimmt mehr dekorativen Charakter an. Motive wunderbaren und volkstümlich legendären, dazu erzählenden Inhalts mehren sich. Sie werden jetzt nicht nur in prachtvollen Bauten, sondern auch in weiten, romantischen Landschaften vorgestellt. Das ist möglich, weil das Bild und sein architektonisches Gerüst schnell den früher streng gewahrten Zusammenhang mit dem Kirchenraum selber verliert. Von Zimmermann sind namentlich die Decken in den Kirchenbauten seines Bruders Dominikus, Steinhausen und Wies bei Steingaden, zu rühmen. Seine Frische und Naivität schwelgt in parkähnlichen Landschaften, Fontänen und prunkenden Aufzügen, die anheimeln. Günbter war von Südtirol bis Franken beschäftigt. Sein Werk ist erstaunlich umfangreich und durchläuft von strenger architektonischer Fortsetzung des Innenraumes im Bilde bis zum duftig, eigenwillig in hellen Farben gemalten Legendenbild alle barocken Motive (Wilten bei Innsbruck und Amorbach). Schließlich sei noch eines poetischen und im Sturm der Empfindung wahrhaft persönlich malenden Meisters gedacht: Anton Maulbertsch (1724—96), der die biblische Erzählung phantastisch, in Massen von Licht und Schatten, im Schmelz der Farbe neu gestaltet. „Ein Gipfelpunkt der großen idealistischen Phantasiekunst in Deutschland" (Dvořák).

In den 60er Jahren des 18. Jhd.s sind die großen Architekturen der Deckenbilder fast verschwunden. Die Figuren befinden sich auf einem schmalen Streifen

rings am Rande, während die Mitte vom weiten Himmel und wenigen Luftgestalten eingenommen wird. Das Bild nimmt so den Charakter eines Panoramas an, das sich immer mehr verflüchtigt, bis nur eine magere allegorische Gruppe in der Mitte übrig bleibt, der Boden dagegen ganz verschwunden ist. Doch hat der Klassizismus für das Deckenbild daneben noch eine kurze Erneuerung der alten, streng architektonischen Auffassung Pozzos gebracht. Sie wird in Tirol von Martin Knoller (Gries bei Bozen) und im weiteren Süddeutschland von Januarius Zick (Elchingen an der Donau) neben der eben geschilderten Art des Panoramabildes vertreten. Um 1790 ist die ursprüngliche Deckenmalerei im Sinne des Barock so gut wie erloschen.

1. c. Die Graphik (Holzschnitt, Radierung und Stich; ¶ Graphik; ¶ Bibelausstattung, 5) hat im deutschen Barock für die Bibelillustration, sowie in Andachts- und Gebetbüchern eine große, sehr volkstümliche Rolle gespielt. Im ausgehenden 16. Jhd. klingt der kräftige altdeutsche Holzschnitt bei Schweizer Künstlern, wie Tobias Stimmer, im heroischen Stil der Renaissancezeit aus. Das AT wurde bei der Darstellung bevorzugt. Stimmer war in seinen biblischen Holzschnitten noch ein Nachfahre ¶ Holbeins. Weiter beherrschen die Stecher, meist in Augsburg tätig, auch die religiöse Illustration. Der Bildschmuck der Lutherbibeln geht zwar schon Ende des Jahrhunderts und weiterhin auffallend zurück (¶ Bibelausstattung, 5). Dagegen gehörte die Bilderbibel in der Abfolge des Kirchenjahres, desgleichen die Heiligenlegende zum geistigen Rüstzeug der Gegenreformation und des wieder erstarkenden Katholizismus. Später, besonders im frühen 18. Jhd., ist es bezeichnenderweise das grandiose, weite Raumbild der biblischen Szene, das man sehen will. Joh. Ulrich Krauß (1655—1719) hat u. a. dies Verlangen nach der theatralischen und architektonischen Schaustellung im Stich unzähliger Bilderbibeln gestillt. Im Rokoko sind G. B. Goez (1708—74) und J. E. Nilson (1721—88) zu nennen (beide in Augsburg). Sie erweitern den Motivkreis der Illustration entsprechend der Deckenmalerei und schwelgen in Legendenbildern graziöser Form. Die Radierung nahm damals den Anschluß an ¶ Rembrandt sehr angelegentlich wieder auf, zum Teil glücklich und voller Phantasie. Besonders tat sich Joh. Martin Schmidt aus Krems hervor (1718—1801).

2. Auch die deutsche kirchliche Plastik mußte im späteren 16. Jhd. einen neuen Anfang machen. Sie wurde zunächst fast nur von Ausländern, besonders den italienisch geschulten Niederländern, ausgeübt und fand erst um 1600 wieder landsässige Meister, die dann freilich sofort den verschütteten Zugang zur spätgotischen Bildhauerei wiederfanden. In Augsburg und München blühten eine kurze Zeit Erzgußwerkstätten (¶ Kunstgewerbe, 3 b), die auch kirchliche P. schufen. Der Niederländer Hubert Gerhard (um 1550—1620) bildete u. a. als Hauptschmuck der Fassade der Münchener Jesuitenkirche den triumphierenden Erzengel Michael, wie er mit gewaltigem Stoße den Bösen niederzwingt. Hans Reichel (um 1600) erstellte eine andere Michaelsgruppe für die Fassade des Augsburger Zeughauses. In beiden Städten sowie in Regensburg sind gewaltige Kreuzigungsgruppen aus Bronze im Chor großer Kirchen zu finden. Die klagenden Frauen sind in schweren, faltigen Gewändern um den Kreuzstamm geschart. Die Gruppen wollen den Chorraum, vor den sie gestellt sind, dem Blick malerisch absperren. Auch das Grabmal war durch fürstlichen Auftrag in den plastischen Aufgabenkreis neu eingetreten: Das hervorragendste Beispiel stellt das Ludwigsgrab in der Münchener Frauenkirche dar. Doch ist das plastische Grabmal im Barock nicht mehr so volkstümlich wie zu gotischen Zeiten. Meist genügen Inschriftensteine. Bildnerischen Schmuck behalten sich Feldherren und Prälaten vor. In den alten Domen sind überall gute Stücke zu sehen. Meist handelt es sich um die Freifigur des Verstorbenen, die in pathetischer Haltung zum Tod oder zum Grab sinnbildlich in Beziehung gesetzt wird. Große allegorische Gruppen werden erst mit dem beginnenden Klassizismus, besonders seit Canova, üblich.

Die Altarplastik (¶ Altar: III, 3 a) tritt bald übermächtig in den Vordergrund. Schwaben hat kurz nach 1600 mit einer Wiederbelebung des holzgeschnitzten Altars den Anfang gemacht. In großen Kirchen, noch in gotischer Zeit begonnen, finden sich hohe, reich gegliederte Altaraufbauten, mehrgeschossig und vielgliedrig, als Schauschluß des mächtigen Raumes. Sie öffnen sich über der Mensa ähnlich wie der Schrein des gotischen Altars. Der Hochaltar des Ueberlinger Münsters (von Jörg Zürn seit 1613), zeigt die Anbetung der Hirten in kräftig durchgearbeiteten Figuren, die Licht und Schatten reich durch die zerklüfteten Gewandmassen der gedrängten Gruppe spielen lassen. Die Nische ist als der Stall des Weihnachtswunders gegeben, und auch von hinten durch eingesetzte Fenster beleuchtet. Noch stärker als bei Zürn tragen drei Choraltäre von Joh. Degler († 1637) im Reichsstift St. Ulrich und Afra zu Augsburg den Charakter riesiger Schaustücke, die in Nischen lebhaft aufgebaute Gruppen wie auf einer Bühne vorführen. Der Hauptaltar in der Tiefe des Chores wird hier am Choreingang durch zwei leicht nach innen vorgezogene Altäre flankiert, die die Legende der Titelheiligen darstellen. In den Mittelnischen aber fügen sie Pfingsten und die Auferstehung Christi zur Weihnachtsgruppe des Choraltars hinzu. Der schwäbische Schnitzaltar des frühen 17. Jhd.s beeinflußt eine ähnliche K.übung im Salzburgischen und im Innviertel.

In den übrigen deutschen Landschaften, auch in Norddeutschland, spielt das Relief die größte Rolle. Zunächst ist es niederländisch „romanistisch" beeinflußt und wird dann von den plastischen „Kleinmeistern" des sogenannten „feinen Stils", aus deren Zahl die Kern und Juncker (Würzburg und Unterfranken) genannt seien, weiter ausgebildet. Auch hier handelt es sich um erzählende Gruppendarstellung, freilich in intimeren Verhältnissen. In protestantischen Kirchen Niederdeutschlands sind zumeist Kreuzigung und Abendmahl in Nischen als Reliefs dargestellt. Vgl. den Abendmahlsaltar des Hans Gudewerdt in Preetz von 1656. Doch sind, besonders im 18. Jhd., die Künstler der norddeutsch-protestantischen Kirchen unselbständig und ohne kräftige Ideen. Sie haben sich meist mit einer blassen Nachahmung fremder Vorbilder begnügt.

Der Großteil dieser Entwicklung wird im 30jährigen Kriege unterbunden. Im mittleren 17. Jhd. tritt der plastische Anteil am Altarbau zugunsten der Architekturrahmung und M. mehr zurück. Erst Ende des Jahrhunderts mehrt sich die statuarische P., welche auf Sockel, vor Säulen und Pfeiler gestellt wird, sich auf Gebälk und Giebel einfindet. Bald flankiert und bekränzt eine Schar von farbigen Gestalten aus Holz oder Stuck die gestaffelte Reihe der Altäre; sie verbinden sich dem Auge zu Figurenketten durch den

Raum hindurch bis zu den Gesimsen hinauf. Um 1720 verdrängt die P. das Gemälde teilweise wieder ganz aus dem Altar, und vermißt sich, theatralisch gestellte und beleuchtete Gruppen aufzubauen, die den Chor zum Schauplatz eines Theatrum sacrum machen. Am weitesten hat sich Egid Quirin Asam in dieser Richtung vorgewagt, als er mit seinem Bruder Cosmas Damian Asam zusammen die Klosterkirchen in Rohr und Weltenburg baute und ausstattete. Diese beiden „Malerarchitekten" kommen vom römischen Barock (s. III A, 2, Sp. 1912) her, den sie in die Auffassung des bayerischen Stammes übersetzen. Der Hochaltar zu Rohr zeigt die bewegte Gruppe der Himmelfahrt Mariä in weißen, schwach bemalten Gestalten: Die Apostel unten in erregten Gebärden um den leeren Sarkophag geschart; oben schwebt die Himmelskönigin vor einer dunkelgrünen Draperie. Der hier schon fast traumhaft ausgestaltete Vorgang wird im Hochaltar der Weltenburger Kirche völlig Wunder und schauprächtige Mystik: Auf weißem Rosse reitet St. Georg in silberner Rüstung gegen den Lindwurm, die königliche Jungfrau zu befreien. Die Beleuchtung, die versteckt von der Seite und von oben erfolgt, sowie die Einordnung der Gruppe in den zauberhaften Raum und den in Gold und schweren Farbtönen glutenden Altar machen erst den ganzen Reiz des Werkes aus. In ganz Süddeutschland hat der römische Barock Schule gemacht. Aber die Apostel und Evangelisten eines Permoser (1651—1732; Dresden), Egell (1691—1752; Mannheim) oder Wendel (1668—1736; Augsburg; vgl. Tafel 35, Abb. 2) imponieren nicht nur durch Pathos, sondern wirken durch die Wucht der gläubigen Ueberzeugung, die besonders ihren Köpfen die eigentümlich deutsche Prägung gibt. So geht die Durchbildung der Einzelfiguren auf Altären in bald schwerer und massiger Form, bald, besonders im Rokoko, schlanker und graziler Gestaltung weiter. Der Münchener Schule blieb unter Straub (1704—84) und Ignaz Günther (1725—75) der größte Erfolg in der Bildung leichter, heiterer Rokokoplastik vorbehalten. Etwa die Altarausstattung der Klosterkirchen Rott am Inn, sowie Zwiefalten und Neubirnau in Schwaben stellen besondere Gesamtleistungen dar. Der Temperamentsunterschied Frankens und der anderen süddeutschen Landschaften verwischt sich trotz weitgehenden Austausches der Künstler kaum gegeneinander. Immer bleibt München höfisch geschult, doch kräftig und anmutig, Schwaben heiterer, leichter, Franken glühend und inbrünstig, Niederbayern mystisch-östlich und Wien klassizistisch. An Einzelaufgaben hat sich die barocke P. in deutschen Kirchen höchst reizvoll bewährt. Freifiguren auf den Deckeln der Taufsteine (meist eine Taufe Christi) und an Orgeln, sowie Reliefs auf ¶ Chorgestühlen fügen sich dem Formenüberschwang des Raumes ein. Die feinsten Reliefs schuf Joseph Christian (1706—77) zur Rokokozeit in Zwiefalten und Ottobeuren. Heilige Szenen in tiefen und weiten Räumen (auch Landschaften) zieren die schwingenden Gestühlwände zwischen tragenden Hermen.

Die ¶ Kanzeln sind meist mit den Figuren der Evangelisten versehen, Engel schweben auf dem Schalldeckel, wo sich auch die Dreieinigkeit niederläßt, und Engel tragen den Kanzelkasten (s. in Weingarten). Die Draperie, das theatralische Gepräge findet an der Kanzel in den kühnsten Verkleidungen eine Stätte. Die Kirchenfassade begnügt sich meist mit wenig P.; im feierlichsten Falle, wie an der Theatinerkirche München, sind es Kirchenväter in Figurennischen seitlich des Hauptportals, die mit schwerem Pathos die Würde des Ortes unterstreichen, dazu durch tief unterschnittene Gewänder und ihre Nischengehäuse den malerischen Akzent des Baues in Licht und Schatten hervortreiben. Abteien schmücken den Dachrand der Kirche wie ihrer ganzen Gebäudegruppen mit zahllosen Heiligen, die gegen den Himmel stehen und natürlich erst recht auf eine großzügige Fernsicht berechnet sind. So ringsum auf der Attika der Dresdener Hofkirche und in österreichischen Klöstern.

Mit dem Rokoko ist die Hochblüte und auch schon der Abschluß der deutschen Barockplastik erreicht. Was in den letzten Jahrzehnten bis gegen 1790 folgt, hält sich schon nicht mehr auf der gleichen Höhe. Der Schwung, die innere Glut und Würde erlahmt, oder die Naivität fehlt, mit der diese Werke in Deutschland in rein künstlerischer, doch innerlich durchaus religiöser Absicht hingesetzt worden waren. Als der barocke Kirchenbau zurückging, schwand auch die Daseinsberechtigung für eine P., die nur in diesen hellen, lichten, festlich heiteren Räumen sinnvoll war, dahin. Die Nachzügler beweisen nur noch die volkstümliche Stärke dieses Zweiges der süddeutschen K., dann sterben sie jäh ab, ohne etwas anderes Organisches aus sich heraus noch entwickeln zu können.

Vgl. die Literatur zu ¶ Barock (: I). Ferner A. Feulner: Süddeutsche Freskomalerei (Münchener Jahrbuch für bildende K., 1916); — Max Dvořák: Die Entwicklungsgeschichte der barocken Deckenmalerei in Wien (o. J.); — Willi Drost: Barockmalerei in den germanischen Ländern, 1926 (nur für das 17. Jhd.); — Leo Bruhns: Deutsche Barockbildhauer, 1925; — A. Feulner: Bayrisches Rokoko, 1923. **Kautzsch.**

Malerei und Plastik: IV. 19. Jhd. und Gegenwart.

1. Romantik; — 2. Neuere Zeit; — 3. Gegenwart (Für die kath. Kunst s. V.)

1. Das Problem einer „religiösen K." als eines Sondergebietes der allgemeinen künstlerischen Gestaltung wird erst etwa seit Beginn des 19. Jhd.s bewußt empfunden. Seit eben diesem Zeitpunkt ringt sich in der ¶ Romantik mit ihrem Kampf gegen die von der ¶ Renaissance vorbereitete und in der ¶ Aufklärung weitergeführte Zersetzung der religiös gebundenen Kultur wieder die Einsicht durch, daß normalerweise die K. einheitlicher Kulturkreise religiös zentriert ist. Im Unterschied zu dem antikisierenden ¶ Klassizismus (: 5), der sich noch weit in das neue Jahrhundert hinein erstreckt, sucht die eigentliche Romantik zwar mehr unklassische, „präraphaelitische" Formen des Seins und der künstlerischen Aeußerung, gerät indessen mehr und mehr in den Bann der klassizistischen Formgebung. Ihre stark von kosmologischen Wellen durchsetzte religiöse Spannung wirkt sich auf Seiten des Künstlerischen einerseits streng christlich, mittelalterlich, katholisch, andrerseits (und zwar als Landschaftsmalerei) in panentheistischer Mystik aus. Ein Besonderes ist die bloße Inhalts-Romantik, mit der sich die Bewegung ihrem Ende zuneigt. Sie tritt im religiösen K.bereich hin und wieder verbunden, meist aber unverbunden mit entscheidender Erlebnisbeteiligung, in der Regel lediglich im Zusammenhang mit dem zeitgemäßen Interesse der darstellenden Künste für geschichtlich bedeutsame Gestalten und Vorgänge auf. So wird der Abstieg in eine stimmungsselige Idealistik der Typen unvermeidlich, wie sie sich bis heute in weitem Umfange und mit Zähigkeit im Volksbewußtsein zu erhalten gewußt hat.

1. a. Die klassizistische Linie der Romantik ist für die religiöse Gestaltung kaum unmittelbar, vielmehr fast nur mittelbar und auf plasti-

schem Gebiet befruchtend geworden. Der „Segnende Christus“ ¶ Thorwaldsens, der bis heute das Vorstellungsleben der kirchlichen Masse beherrscht, ist ganz aus antikem Geist geschöpft und hat mit christlichem kaum etwas zu schaffen (¶ Christusbilder, 2 c). Peripherisch gelang es auch Ernst ¶ Rietschel, mit seinem Wormser Lutherdenkmal großen Einfluß auf die kirchlichen Kreise zu gewinnen, weit mehr, als durch seine Pietà. Seinem Wesen nach bleibt der kühl, vornehm, plastisch denkende Klassizismus biblischen Gestaltungsaufgaben fremd. — Gleichwohl war der Klassizismus, der sich rasch an den aufblühenden K.-akademien eingebürgert hat, die große Schule auch für die romantische Erlebnisinnigkeit. Führend und für Jahrzehnte weisend ist hier eine Malergruppe, die ¶ Nazarener geworden, die sich am Anfang des Jahrhunderts in Rom zusammenfand und wie ein mönchischer Orden ihre stillen und doch heimlich feurigen Bilder aus einem Brudertum des Glaubens wachsen ließ. Ihr Ziel und Programm war, die Neubelebung religiöser K. aus einer stark im Mittelalter (¶ Gotik) wurzelnden Frömmigkeit, die fast alle Künstler dieses Kreises in den Bann des Katholizismus gezogen hat. Ihr Formgefühl nährte sich, unter wesentlichem Einfluß ¶ Wackenroders, der Gebrüder Boisserée u. a. Bemühungen um die Neuerschließung mittelalterlichen Geisteslebens, nun zwar nicht an Werken der eigentlichen Gotik, vor deren leidenschaftlicher Geste sie ihr weicherer Instinkt zurückhielt, sondern in der milden K. der vorraphaelischen Italiener, sowie auch des durch die klassische Schulung abgeschliffenen ¶ Dürer. In ihrer römischen Frühzeit schufen sie Werke von klarer edler Haltung, rein in der Zeichnung, warm in der neuerlebten Farbe. Es schien, als sei ein hoffnungsreicher Frühling angebrochen. Doch erwies sich bald das Fehlen eines neuen christlichen Gedankens als verhängnisvoll. Die Bruderschaft, der einen überlegenen Gestalter wie Peter ¶ Cornelius (s. u.) an sich zu fesseln nicht gelungen war, zerfiel. Nur ihr entschiedenster Vertreter, Friedrich ¶ Overbeck (Tafel 36, Abb. 2), hielt auf Lebenszeit die römische Position des Nazarenertums. In Wien entstand ein wenig später unter J. v. ¶ Führich ein zweiter Vorposten, von diesem gleichfalls bis zu seinem Tode besetzt. Indessen verlief sich die Bewegung, die zugleich mit dem räumlichen Auseinanderfallen der Bruderschaft ihren Abstieg angetreten hatte, in eine Unzahl minderer Begabungen und wirkt in letzten Entartungserscheinungen sogar bis in unsere Gegenwart hinein. Es entstand auf diesem Wege jene sentimentale Auffassung der biblischen Gestalten, die von der Kirche nur allzu willig angenommen wurde. Aus der nazarenischen Gesinnungsmalerei wurde, parallel dem Verlauf der gesamten romantischen Geistesbewegung, eine bloße Stoffmalerei; die fromme Gesinnung ihrer Vertreter, sofern eine solche noch vorauszusetzen ist, vermochte sich lediglich in wirklichkeitsfernen Formen ohne Symbolkraft zu äußern. Vielfach gab auch der gleichfalls aus der Romantik stammende und später auch für die bildende K. bestimmend werdende geschichtliche Zug der Zeit den Anlaß zu derartigen Gebilden auf malerischem wie plastischem Gebiet.

Peter ¶ Cornelius hatte früh das Gefährliche des Nazarenertums bemerkt und sich auf die Seite des frühen Dürer und der klassizistischen Strenge gestellt; sein Streben nach monumentaler Hoheit wies ihm eine Fülle von außerbiblischen Bildaufgaben. Doch drängte es ihn immer wieder zu den biblischen Stoffen hin, die er groß in Komposition und Zeichnung, schwach aber und versagend in der Farbe bis zu seinem Ende in sich bewegt hat. — Gleichzeitig mit der deutsch-römischen religiösen K.bewegung wirkte, ohne Beziehung und Vergleichbarkeit, in England William ¶ Blake, voll beispielloser Fruchtbarkeit und kosmisch-mystischer Gesichte; in tief neuartigen Darstellungen biblischer Vorgänge, sowie in Zeichnungen zu Dante (der übrigens das ganze romantische Zeitalter bewegt hat) erreichten sie ihren ausdrucksmäßigen Höhepunkt. — Eine nazarenische Parallele entstand im gleichen Lande später, und zwar in freierer, ästhetisch interessierterer, zugespitzterer Form. Diese ¶ Präraphaelitische Bruderschaft ist ausgesprochen englisch auch in ihrer grundlegenden Beziehung zu dem verwandten Botticelli (s. II B, 2 a, Sp. 1906). Sie ist weniger eine vom Glauben als von einem mittelalterlich-romantischen Ideal handwerklicher Gemeinschaft bestimmte Gruppe verwandter Künstler. In der Neubelebung handwerklichen Sinns und Qualitätsgefühls liegt ihre bis in die Gegenwart und auch für Deutschland fruchtbar gewordene Kraft.

1. b. In ihrem Ursprungslande wirkt sich die religiöse Strömung der Romantik aber noch in einer zweiten, ungewöhnlichen Weise aus. Diese stammt aus ihrem unmittelbarsten Triebe: dem neu und mit elementarer Gewalt hervorgebrochenen Verhältnis zur Natur, das durch Denker wie ¶ Novalis, Fr. ¶ Schlegel, ¶ Schelling, ¶ Baader u. a. philosophisch niederschlug und in Dichtern wie ¶ Tieck, ¶ Brentano und dessen Schwester Bettina einen oft ergreifenden Ausdruck fand. Der diesem Kreis verbundene, doch in der Blüte großer Pläne dahingerafft Ph. O. ¶ Runge erträumte eine neue Landschaftsmalerei. Der ihm befreundete C. D. ¶ Friedrich (Tafel 36, Abb. 1) war dazu berufen, das geistige Erbe dieses Frühverstorbenen anzutreten. Seine Landschaften wollen „Erdlebenbilder“ sein, d. h. Zeugnisse einer Naturerfassung, die das göttliche Wirken in Wiesen, Wäldern, Bergen, Morgen- und Abendzuständen der Natur anschaulich zu machen sich bestrebt. Stofflich-romantische Motive, darunter auch solche christlicher Art dienen hin und wieder zur Verdeutlichung solcher Absicht, die jedoch die Kraft besitzt, sich auch durchaus unabhängig davon auszuwirken. Der Einfluß dieses einsam Schaffenden auf seine Zeit ist zwar durchaus nicht unbeträchtlich; doch geht es auch hier ähnlich wie bei den Nazarenern: trotz seines weitaus geistverwandtesten, auch literarisch dem Gedanken dienenden Schülers C. G. Carus (1789—1869) erreicht diese neue Art von Landschaftskunst zugleich mit dem Tode ihres einzigartigen Begründers eigentlich ihr Ende. In anderen, späteren Zusammenhängen taucht sie in Frankreich, und zwar bei ¶ Millet und, wenngleich schwächer, in der Malergruppe von Barbizon von neuem auf, um dann in dem Millet verwandten ¶ Steinhausen, in gewisser Hinsicht auch in ¶ Thoma in Deutschland wieder an die Leistung Friedrichs anzuknüpfen (s. u.).

2. a. In ganz veränderter Zeit- und Kulturlage, aus einem tief verschiedenen, am Religiösen nur sehr peripherisch interessierten Weltgefühl heraus entsteht dann eine neue Bewegung, die wie eine zweite Welle der ersten Romantik nach rund achtzig Jahren gefolgt ist, die sogenannte Neu-Romantik. An Stelle mittelalterlicher Ideale treten nun solche klassisch-italienischer Lebensluft und eines neuerwachten Verhältnisses zur heimatlich-gegebenen Natur hervor. Geschichtliche Stoffe bleiben dieser K. in erster Linie aus Gründen der Komposition, weniger um des Stofflichen

willen möglich, dessen Eigenbewertung inzwischen überwunden worden war. Auch biblischen Gestalten und Vorgängen konnte infolgedessen irgendeine Sonderstellung nicht mehr zugebilligt werden; immerhin bestand auch hier die Möglichkeit, daß bei ihrer künstlerischen Durchlebung auch noch eine religiöse Saite mitschwang. Damit wird die neue, bis heute gültige Stellung der religiösen K. innerhalb der freien, „weltlichen" festgelegt; religiöse Stoffe sind zwar nicht grundsätzlich ausgeschaltet; doch ist bei ihnen nicht zu fragen nach „Erlebnis" oder „Wirkung". So vegetieren sie am Rande. Diese Stellung ergibt sich ganz naturgemäß aus der Lage, wie sie der allgemeine Kulturzustand bedingt. Es bedarf also von seiten der Künstler keiner Rechtfertigung, doch auch keiner besonderen Ermächtigung, wenn sie sich hin und wieder auch den Stoffen der hl. Geschichte zuwenden. Bei Hans von Marées (1837—87) tritt dieser Fall am seltensten ein; bei Böcklin (1827—1901) schon weit häufiger, wenngleich dieser hier auch nicht ganz ohne Pose schafft. ¶ Klinger (Tafel 38, Abb. 2) fängt früh mit dem Thema „Christus" an, dem er eine eigenartig realistische und soziale Wendung zu geben weiß (¶ Christusbilder, 2 e). Auch später noch wird er von neuem in den Bann dieses seines Jugendthemas zurückgezwungen und sogar zu Lösungen größten Umfanges geführt. An den Namen des weniger plastisch als dekorativ denkenden F. ¶ Stuck knüpfen sich gleichfalls biblische Bilder, die indessen sehr viel schwächer bleiben als andere seiner Werke, in denen er z. B. Sünde und Versuchung in stark suggestiver Weise zu schildern wußte. Auch ¶ Thoma zählt dieser idealistisch-neuromantischen Gruppe zu. Seiner aus reichen Quellen strömenden, echt „volkstümlichen" M. sind christliche Stoffe niemals fremd geblieben, — ihre Schilderung wirkt deshalb geradezu organisch, weil sie aus persönlicher Beziehung zu den Stoffen, sowie einem tiefgründigen Denken und einer schlichten Frömmigkeit geschöpft sind. Sein Christus-Typus ist besonders herb und bäuerisch, ehrlich, wenngleich nicht immer überzeugend.

2. b. Die Fülle der Gesichte und Regungen, die in Thomas Werk Gestalt gewann, weisen dem biblischen Stoffgebiet einen zwar gleichwertigen, aber doch unvermeidlicherweise beschränkten Platz im Rahmen seines Lebenswerkes an. Immerhin kann man ihn in die unmittelbare Nähe der drei großen religiösen Maler des Jahrhunderts stellen: Ed. von ¶ Gebhardt, F. von ¶ Uhde, W. ¶ Steinhausen. In diesen drängt, im Unterschied von allen andern Zeitgenossen, in untereinander sehr verschiedenartigen Temperamenten mehr oder weniger viel von der alten Programmentschiedenheit der Nazarener hervor. Die biblische Darstellung tritt bewußt und leidenschaftlich wieder in den Vordergrund, am ausschließlichsten bei Ed. von Gebhardt (Tafel 37, Abb. 2). Unter den zahlreichen Werken seines langen, unermüdlichen Lebens ist die Zahl der außerbiblischen verschwindend. Sein sehr dramatisches, lutherisch-aktives, bekenntnisfrohes Empfinden äußert sich in Bildern von lebhaftester, wirklichkeitsnaher Erfassung des Themas und hoher akademisch-technischer Fertigkeit. Im Romantischen befangen bleibt aber seine M. insofern, als er am überzeugendsten durch Bauerntypen seiner esthländischen Heimat sowie durch reformationszeitliche Kostümierung wirken zu können glaubt. Abgesehen davon, daß ein solches K.prinzip notwendigerweise zu Erstarrungserscheinungen führen mußte, besaß es nicht die Kraft, über die zweifellos sehr starke Einzelpersönlichkeit hinaus zeugende Kräfte zu entwickeln. — Dies freilich ist das Schicksal auch der beiden anderen Meister sowie weiterer, hier ungenannter religiöser Künstler dieses Zeitabschnittes. In Uhdes (Tafel 37, Abb. 1) malerischem Denken will die neue soziale Bewegung, ein auf die unterdrückte Masse des Proletariats zielendes Christentum von der Art Friedrich ¶ Naumanns etwa Ausdruck finden. Christus, in einfachster Gewandung, poselos und von Rembrandtscher Schlichtheit, erscheint wie selbstverständlich mitten unter den Arbeitsmenschen eines grauen Alltags. Ohne die Zuhilfenahme dramatischer Lichtbegleiterscheinungen ist er „Licht des Lebens", weil er reine Liebe ist und also aus der tiefsten Wurzel jeglichen „sozialen" Unterfangens lebt und handelt. Die Realistik des Impressionistenführers Uhde (¶ Impressionismus) ist von der Gebhardts grundsätzlich verschieden. Sie hätte vielleicht überzeugendes Sinnbild eines neuen, in der Gegenwart des späten 19. Jhd.s wurzelnden Glaubens werden können, wenn es ihm gelungen wäre, auch die künstlerische Technik noch mehr dem Ausdruck frommen Weltverhaltens unterzuordnen, als dies hier geschehen ist. — Erst bei dem dritten, Steinhausen (Tafel 38, Abb. 1), wird auch die impressionistische Technik von den malerischen Eitelkeiten ihrer zeitlichen Gebundenheit tatsächlich frei. Er ist Romantiker von Haus aus, schon früh durch die Romantik bestimmt und lebenslang von ihr begleitet. Bald zeigen sich auch Spuren eines milden, jedoch mehr nach Cornelius gerichteten Nazarenertums, das eine zwar oft liebenswerte, doch eben schwache Seite in ihm bleibt und bis ans Ende seines Wirkens immer wieder durchschlägt. Sein reifes biblisches Schauen und Gestalten entsteht im schroffen Gegensatz zum nazarenischen Prinzip, aus einem tiefen, ¶ Kierkegaard'schen Ernst des Erfassens der Jesusgestalt, des Menschensohnes, den er in seiner leidvollen Einsamkeit und schlichten Menschengöttlichkeit wie wohl kein anderer nach Rembrandt schildern durfte. Das Gerichtetsein alles Fühlens, Denkens und künstlerischen Wirkens auf die Figur Jesu hat hier, unter entsprechenden Voraussetzungen auch auf die Landschaft hinübergewirkt, der Steinhausen eine seit Friedrich unbekannt gewordene religiöse Sinngebung zu verleihen wußte; auch seine Landschaften sind vielfach reine Andachtsbilder (¶ Impressionismus, 1).

2. c. Weder Steinhausen noch Uhde konnte Schülern ein Erbe hinterlassen, und auch bei Gebhardt ist es so, daß eine Weiterführung in dem gleichen Sinne weder möglich, noch notwendig war. Im wesentlichen hat nur Rudolf ¶ Schäfer es verstanden, vor allem Gebhardts künstlerische Leistung (unter Beimischung von Bestandteilen aus ¶ Dürers und L. ¶ Richters Werk) für seine graphischen Zwecke auszuwerten und damit eine große Wirkung auf das durchschnittliche kirchliche Bewußtsein auszuüben. Der Verrottung auf religiösem K.gebiet ist jedoch damit nur scheinbar oder vorübergehend, nicht etwa von der Wurzel an aufgeholfen worden; von allem sonstigen abgesehen, was sich gegen seine zweifellos sehr geschickte und persönlich ehrliche Arbeit sagen läßt, fällt sie doch wieder tief in eine Romantik zurück, die trotz aller subjektiven Lauterkeit vielleicht gefährlicher wirkt als offenbarer Kitsch.

2. d. Die „romantische" Landschaft Friedrichs, Millets, Steinhausens und auch ¶ Segantinis ist Beweis dafür, daß eine K., um „religiös" zu sein, durchaus nicht immer an Darstellungsstoffe gebunden zu werden braucht, in denen die Beziehung mit Händen greifbar ist. Allerdings mag dies bei Naturansichten, die der „Kontemplation" entstammen, und damit zum mindesten einer offenbar religiös gestimmten Per-

sönlichkeit, immerhin am ehesten noch glaubhaft sein. Die wenigen Vertreter dieser Art gehören einem Künstlertypus an, der nicht wesentlich neu, vielmehr bereits sehr alt ist und nur im 19. Jhd. seit langem wieder einmal auftaucht. Neu aber ist ein anderer Typus des religiösen Malers, für den der biblische Stoff beinahe ganz entbehrlich, mindestens von höchst untergeordneter Bedeutung ist. Die religiöse Beziehung der hier genannten Werke, die unter den Begriff des „Prä-Religiösen" fallen, liegt vor allem in dem Ethos der Persönlichkeiten, dem sie entstammen, — einem Ethos, das in der Art des ganzen Werkes sowie auch der Einzelauffassung, Komposition und Maltechnik sich seinen Ausdruck schafft. Am weitaus deutlichsten wird dies bei van ¶Gogh, in einigem Abstand von ihm bei Paula Modersohn (1876 bis 1907) — vielleicht den am meisten in die Zukunft weisenden Gestalten eines beginnenden neuen K.zeitalters. Van Gogh hat eine von Grund auf neuartige Form von biblischen Bildern vorausgeahnt, obwohl er sich selbst zu deren Verwirklichung weder fähig noch würdig fühlte. Er hat mit dem Blute seines Herzens gemalt; sein menschliches oder was dasselbe heißt: sein künstlerisches Ringen kündet erschütternd eine neue Zeit des Glaubens und der Liebe voraus. In der Formübersteigerung der Modersohn, deren Ende gleichfalls früh und tragisch war, liegt eine verwandte Prophetie. Auch ein späterer, sehr viel stillerer, und nicht weniger tragischer Plastiker gehört in diese Reihe: W. Lehmbruck (1881—1919), in dem eine neuzeitliche Gotik aufblüht, die trotz aller Weiblichkeit der Empfindung doch aus den harten Mächten der Gegenwart gespeist wird. Künder, Erahner, Revolutionäre eines großen Kommenden sind auch zwei andere noch lebende Künstler, der Maler E. Munch (*1863) und der Plastiker E. ¶Barlach (Tafel 39, Abb. 2). Beide stehen unter dem Einfluß dunkler Dämonien, Munch ein malender ¶Strindberg, im Sinne überhitzter Erotik und eines Grauens vor dem Leben mit seinen dunklen Tatsachen, das literarisch auch durch ¶Dostojewskij dem europäischen Bewußtsein geläufig geworden war. Barlach schnitzt Holzfiguren auf Grund des Erlebnisses dumpfer russischer Erdgebundenheit, einsame, unerlöste, aber nach der klärenden Befreiung lechzende Gestalten. Auch er führt höchstens heran, kaum aber hinein, so will es das Schicksal oder der Wille Gottes, der dieser Zeit nur das Gerichtetsein und Ahnen, nicht aber Erfüllung beschieden zu haben schien. Die innere Spannung mußte in allen diesen Werken infolgedessen außerordentlich stark und schmerzlich bleiben.

3. a. Mit den Erschütterungen des Weltkrieges hängt, ihn anzeigend und gleichzeitig durch ihn ausgelöst, der ¶Expressionismus zusammen. Seine äußeren Merkmale sind etwa folgende: Verstärkung charakteristischer Linien und Formen bis zur Verzerrung, eine oft bis ins Ekstatische reichende Gebärdensprache, eine musikalische Verwendung der mit ungewöhnlicher Sensibilität erfaßten Farbenwerte, eine gewaltige Aufweitung des Stoffgebiets bis hin zu völlig neuer Verwendung abstrakter Formen und Bestandteile. Die Bewegung setzt schon vor dem Kriege ein („Blauer Reiter": F. Marc, A. Macke, W. Kandinskij; „Brücke": M. Pechstein, E. Kirchner, K. Schmidt-Rottluff, O. Müller u. a.) und erreicht in den Nachkriegsjahren ihren höchsten Gipfel und eine vorübergehende allgemeine Bedeutung. Sie ist eine ausgesprochene geistig-künstlerische Revolution und konnte deshalb als ein zeitweise bedrohliches Chaos wirken, in dem sich freilich eine neue Ordnung alles künstlerisch Erfaßbaren anzukündigen schien. Man glaubte wieder ganz von vorn beginnen zu müssen und spielte aus diesem Grunde, unter Wiederanknüpfung an Gedanken ¶Rousseaus und der Frühromantik, alle „primitiven", gefühlsbetonten, auf der Grundlage von Gemeinschaft und Handwerk entstandenen und entstehenden künstlerischen Aeußerungen gegen die bereits durch ¶Tolstoi angegriffene „Gesellschaftskunst" aus. Eine unbegrenzte Welt von Form- und Farbvorstellungen hat sich in jenen Jahren aufgetan. Religiöse und biblische Motive spielen darin eine wesentliche Rolle. Unübersehbar ist die Zahl der damals entstandenen Bilder dieser Art; der feinnervige Künstler schien plötzlich — wie unter dem frischen Eindruck des Kriegs- und Todesgrauens — wieder „fromm" geworden zu sein! Es war, als werde das frühromantische Geisteswehen wiederum spürbar, ja, es erfolgten sogar Ansätze, die man beinahe nazarenisch hätte nennen können. Nicht allein die großen außerchristlichen religiösen K.stile, sondern vor allem auch die christlichen: Gotik, Barock und schließlich die Romanik wurden mit Leidenschaft begriffen, angeeignet und ausgewertet. Van Goghs Ekstase erzeugte eine ungeahnte Nachfolge; das Autodidaktentum wurde als die Quelle aller schöpferischen Triebe ausgerufen. — Unter den religiösen Gestaltungen übertragen nicht wenige die bedeutungslose Durchschnittsmasse, doch sind auch sie inzwischen längst wieder substanzlos geworden (vgl. Heckel, Jaeckel u. v. a.). Bleibender Wert darf heute nur noch Werken von ¶Nolde (vgl. Bd. II, Tafel 2), ¶Schmidt-Rottluff (Tafel 39, Abb. 1) und wenigen anderen zugesprochen werden. Auch Nolde, der vielleicht an erster Stelle steht, ist noch aufs stärkste von der K. exotischer Völker bestimmt und setzt insofern den schwachen Versuch Gauguins fort, biblische Gestalten in fremdester, tropischer Umgebung zu denken. Gemildert wird dieses allerdings weithergeholte Verfahren durch einen starken Einschuß nordischen Bauerntums, das für die ganze K. Noldes entscheidend wurde. In der Wucht der Formensprache ist ihm Schmidt-Rottluff verwandt und ebenbürtig; seine allerdings nicht gerade zahlreichen biblischen Bilder und Blätter sind drohender und scheinen strenger hinzuweisen auf ein unabwendbares Gericht der Zukunft.

3. b. Im Gleichschritt mit der steigenden politisch-wirtschaftlichen Festigung der äußeren Verhältnisse sank jedoch die Kurve des Expressionismus, der je länger desto mehr der Gefahr zu erliegen drohte, eine Modeangelegenheit zu werden. Als ein Stil, der auf das Zeitbewußtsein einen durchaus bestimmenden Einfluß hatte, ist er überraschend schnell zu Ende gegangen. Die ihm innewohnenden Kräfte verwandelten sich und holten zu einem nicht minder kräftigen Rückschlag gegen die bisherigen Ausdrucksformen aus. Die Parole, die nun ausgegeben wurde, lautet: Sachlichkeit (¶Kunst: I, 3, Sp. 1380; IV, 5). Doch nur scheinbar findet hier ein Rückfall in den Klassizismus statt; denn diese „neue Sachlichkeit" ist insofern eine neue, als sie ohne die vorübergegangene Widersachlichkeit nicht denkbar gewesen wäre und mit dieser wesenhaft verwandt bleibt. — Die Mittel des Ausdrucks wandeln sich. Das Phantastisch-Ueberschwängliche, das Persönlich-Anspruchsvolle tritt in den Hintergrund; die objektiven Gegebenheiten werden wieder wichtig, die Welt ist nicht mehr nur „Erlebnis", sondern besteht mindestens in gleichem Maße aus objektiven Seinszuständen. Man wird vorsichtig demgegenüber, was die nur allzuoft ins Zügellose geratene seelische Bewegung aus sich herausgetrieben hatte.

Die Natur tritt wiederum in ihre Rechte ein. Damit hat sich freilich der Weg zu einer neuen „sachlichen" Darstellung biblischer Stoffe noch keineswegs erschlossen. Vielmehr wirkt dort, in der Schilderung, als ein Erbteil des Expressionismus noch immer das Mittelalter fort, und zwar in seiner strengsten, gebundensten Form, der romanischen, die in erster Linie für die P. bestimmende Bedeutung erhält. Es scheint sich aber dabei lediglich um eine zu Ende laufende Bewegung zu handeln; möglicherweise wird ihr eine Zeit folgen, die der biblischen Darstellung erste oder nahezu ganz entraten kann, um sich in einer grundsätzlich neu hervorbrechenden Vorstellungsweise von den mittelalterlichen, bis in die christliche Frühzeit rückwärts reichenden Schemata freizumachen.

3. c. Inzwischen hatte es den Anschein, als sollte das im wesentlichen und bis auf weiteres erschöpfte freie religiöse K.gestalten sich in die festeren, sachlicheren Bahnen des Handwerklichen ergießen. Der vorwiegend mystischen Frömmigkeit der expressionistischen Schaffensjahre folgt eine neue, auf das Kultische gerichtete; es entwickelt sich ein starkes, und gerade aus der Romantik genährtes Gefühl für die „Heiligkeit" derjenigen Gegenstände, die z. B. sakramentalen Zwecken dienen. Ein Gefühl also, das einen starken „kath." Einschlag enthält, freilich ohne Bindung an die mit diesem Wort bezeichnete Konfession, vielmehr an die Idee der Una sancta ecclesia geheftet. Auf protestantischer Seite entsteht in Rud. ¶ Koch eine höchst bedeutungsvolle, ja gewiß die wichtigste Insel derartiger Bestrebungen, die auch den kath. Parallelerscheinungen (s. V) an Kraft und persönlichem Einsatz überlegen bleibt. Vom Schreiben und der im Zusammenhang mit dem Expressionismus durch Koch aufs neue, ja vielleicht sogar erstmalig entdeckten Ausdrucksbedeutung der Schrift als einer Zeichensprache aus, die dem in seiner letzten Tiefe erlebten Gedankeninhalt adäquat ist, erwächst hier eine Kraft, die sich auch auf andere Gebiete handwerklicher Leistung, vor allem die Textil- und die Gerätekunst ausdehnt (¶ Kunstgewerbe, 3 c). Diese werden, in ganz ähnlicher Weise wie die Schrift, zurückgeführt zu ihrem letzten Sinn, nämlich: Werk der Hand und durch die handwerkliche Bearbeitung lebendig werdende und an eine ganz spezifische Gesinnung gebundene Gegenstände zu sein, um durch die Kraft solcher Eigenschaften ihre besondere Eignung für die kultischen Zwecke zu erweisen. Diese vor allem auf Koch und seine Offenbacher Werkstatt beschränkte Auffassung des Handwerklichen, die sich kraft ihrer religiösen Bedingtheit aus verwandten Bestrebungen führend heraushebt, stellt im übrigen nur den einen, nicht jedoch den einzigen Weg zu einer Lösung des Problems der religiösen K. in unserer Zeit dar. Trotz aller persönbedingten Geschlossenheit und Wucht, wie sie vor allem an den Anfangsarbeiten dieses Kreises offenkundig wurde, ist auch diese einzigartige Ausdruckskunst durchaus nicht von Romantik frei. Die nicht wegzuleugnende Anlehnung bzw. Wiederanknüpfung an gotische, romanische und frühchristliche Elemente beweist es. Allerdings ist hier die innere Lebendigkeit doch groß genug gewesen, um mindestens die Brücke zu einer letzten, nicht mehr dem Handwerk aus Prinzip verfallenen Sachlichkeit zu schlagen, d. h. zu einer solchen, die sich nicht davor zu fürchten braucht, auch mechanische Hilfsmittel zur Erreichung ihrer Zwecke in Anspruch zu nehmen. Ob weitere entschiedenere Vorstöße in dieser Richtung gerade von hier aus zu erwarten sind, steht noch dahin.

3. d. Anderwärts hingegen wird das hier vorliegende Problem der Dienstbarmachung scheinbar unlebendiger, weil aus der Technik erwachsender Mittel für den religiösen K.ausdruck schon derartig stark empfunden, daß seine Lösung bzw. die Versuche dazu völlig neue Perspektiven öffnen. Hier setzt der andere Weg ein, der der Gegenwart gewiß nicht minder angemessen ist. Die neue Kirchenbaukunst hat diesen Weg bereits bewußt beschritten (¶ Kirchenbau: II, 9), vielleicht etwas zu voreilig und im Durchschnitt ohne das für solche Aufgaben erforderliche letzte Verantwortungsbewußtsein. Jedenfalls erweist sich gerade auf diesem ganz besonders wichtigen Gebiet am deutlichsten, daß die heutige Baugestaltung unmöglich aus dem Rahmen dessen fallen kann, was sich als allgemeiner Stil herausentwickelt hat; die Form der neuen Kirchenbauten darf in keiner Weise durch geschichtliche Erwägungen, die nur allzuleicht zu Hemmungen werden, sowie durch überlieferte und schon insofern scheinbar heilige Vorbilder bestimmt sein. Nicht etwa aus Gründen des Prestiges und einer ohne Zweifel unrechtmäßigen Konzessionsbereitschaft, sondern aus weit tieferen Gründen, die aus dem Glauben und zwar gerade dem des Protestantismus stammen. Diese Gründe reichen abwärts bis an die Wurzeln des von Luther neuerfühlten und herausgestellten „evg. Prinzips", das sich gerade an, nicht aber neben einer jeweils beschaffenen Weltlage zu beweisen hat. Denn auch die unser kulturelles Leben heute in so hohem Maße bestimmende Industrie und Technik hat ihre Stelle im göttlichen Plan und darf unmöglich beiseite geschoben werden. Es wird sich zu erweisen haben, ob auch mit den von dieser Seite her zuwachsenden Mitteln neue Möglichkeiten religiöser K.gestaltung und neue Sichtbarkeitssymbole der Glaubensvollmacht denkbar sind.

3. e. Zusammenfassend zeigen die hier nur in aller Kürze angedeuteten Sachverhalte folgende Lage der religiösen K. in unserer Zeit. M. und P. haben innerhalb der Kirchenkunst der Gegenwart nur noch peripherische Bedeutung. Ausschlaggebend sind die praktisch-sachlichen Gebiete: Architektur und Werkkunst. Dort ist ein neuer Stil im Werden, der als Stil des „gläubigen Realismus" bezeichnet werden könnte und aller Romantik, auch der handwerklichen, skeptisch gegenübersteht. Unsere Zeit ist bildermüde, und zwar in Hinsicht auf gemalte und geformte Bildgestaltung. Nicht jedoch im Blick auf jene Bildgestaltungen, die mit Photographie zusammenhängen. Auch im kirchlichen Kunstgebiet wird sich herausstellen, daß diese (einschließlich aller ihrer Möglichkeiten in Film, Photomontage usw.) „die Malerei unserer Zeit" ist. Deshalb wird wahrscheinlich auf die kirchliche Bildtypographie künftig am meisten geachtet werden müssen; vorläufig zeigen sich dort die ersten Ansätze. — Diese der individualistischen Künstlerkunst gewiß sehr widrige Wendung, die die Dinge heute nehmen oder schon genommen haben, zeigt an, wie tief in unserer Zeit die Fragen der Kirchenkunst mit Fragen der Kirche, des Glaubens selbst zusammenhängen. Ja wahrscheinlich wird die große Krise, der die kirchlichen Dinge entgegentreiben, heute in den Fragen kirchlicher Kunstgestaltung schon am klarsten offensichtlich.

Außer der Literatur zu den im Text genannten Artikeln vgl. Corn. Gurlitt: Die deutsche Kunst des 19. Jhd.s, 1924⁴; — F. G. Hartlaub: Religion und Kunst, 1919; — O. Beyer: Schöpfung I, 1924; — Derſ.: Religiöse Plastik unserer Zeit, 1925; — Derſ.: Die unendliche Landschaft, 1922; — RGG¹ III, Sp. 1865 ff.

Oskar Beyer.

Malerei und Plastik: V. Katholische religiöse Kunst der Gegenwart.

1. Die kath. M. und P. stand bis zum Ende des 19. Jhd.s noch fast ganz im Bannkreis der ¶ Nazarener (vgl. IV, 1a, Sp. 1935). Deren Typen erfreuten sich und erfreuen sich noch heute der größten Beliebtheit im kath. Volke, obwohl sie im Laufe der Jahrzehnte so sehr verwässert wurden, daß nur von Routine, nicht aber von K. mehr gesprochen werden kann. Neben diesen Nachahmern der Nazarener gab es auch Nachahmer alter Stile, besonders der ¶ Gotik und des ¶ Barock, wie es eben die Bedürfnisse alter Kirchen zu erheischen schienen.

Die einzige bedeutsame Ausnahme bildet die K.schule von ¶ Beuron, begründet von P. Desiderius Lenz O. S. B. (1832—1928), die aber in ihren heutigen Ausläufern — von kunstgewerblichen Arbeiten abgesehen — keinerlei Bedeutung mehr hat. Nur der niederländische Benediktiner Gregor de Wit (*1892), in dessen Werk sich beuronisches Gut mit Anklängen an Jan Toorop (s. Sp. 1946) und an den ¶ Expressionismus mischen, verdient anerkennende Erwähnung. Was dem hochbegabten Begründer der Beuroner Schule vorschwebte, war die Stileinheit aller liturgischen Formen. Seinen reformatorischen Gedanken lag die Beobachtung zugrunde, daß sich die bildende K. schon seit vielen Jahrhunderten immer mehr von der Zeitlosigkeit und reinen Objektivität, die den liturgischen Handlungen und dem gregorianischen Choral eignen, entfernt hatte und einer liturgiefremden Zeitbedingtheit anheimgefallen war. In der primitiv-griechischen und ägyptischen K. und ihren „kanonisch" abgemessenen Stilformen witterte dann Lenz jene Eigenschaften, die in Verbindung mit christlichen Gedanken sein Ideal verkörpern konnten. Er nannte diesen Stil hieratisch, zur Bezeichnung einer still passiven Feierlichkeit. Die künstlerischen Kräfte des Meisters waren stark genug, den Gefahren, die in solcher Anlehnung an alte Stilformen lagen, zu entgehen, wie schon sein erstes größeres Werk, die Mauruskapelle bei Beuron, die er mit seinen gleichgesinnten Genossen Gabriel Wüger und Lucas Steiner schuf, unwidersprechlich beweist. In der Folge entstanden bemerkenswerte Freskomalereien in Beuron selbst, in den Klöstern Emaus und St. Gabriel in Prag und in Montecassino (hier auch prächtige Mosaiken in der Krypta), ein Kreuzweg in der Marienkirche zu Stuttgart usw. Unter den plastischen Werken ragen einige Engelreliefs in Montecassino und zwei Madonnenfigürchen hervor; eine Verwirklichung seiner größeren Baupläne ist leider nicht gelungen.

2. Inzwischen machte sich in der kirchlichen K., entsprechend der Entwicklung der profanen, eine Strömung geltend, die den schroffsten Gegensatz zu den Absichten der Beuroner Schule bildete. Ihr waren ja selbst die Nazarener noch viel zu sehr naturgebunden. Unter Führung ¶ Uhdes im Süden und Ed. von ¶ Gebhardts im Norden (s. IV, 2b) war der Naturalismus (¶ Impressionismus) in die religiöse K. eingezogen und hatte auch kath. Künstler begeistert. Grundsätzlich ist zu sagen, daß eine K., die nur darstellen will, was man sieht — und das ist das Wesen des Naturalismus und seiner Abart des Impressionismus — nicht in die Tiefe einer religiösen Idee durchzudringen vermag, da das Religiöse immer erst hinter den Schleiern der Wirklichkeit zu suchen ist. — Schon in den achtziger Jahren des vorigen Jhd.s schuf Leo Samberger (* 1861) seine Zeichnungen „Samson" und „Pauli Richtgang" (jetzt in der Münchener Graphischen Sammlung), Oelskizzen der Kreuzigung und des Pfingstfestes, sowie die mächtigen Prophetengestalten, denen er 1896 seinen berühmt gewordenen „Christus" und 1897 eine „Madonna" folgen ließ. Alle diese Werke wurden vorerst mit Befremden, ja offener Feindschaft aufgenommen. Sambergers Naturalismus steht übrigens für sich und läßt sich mit Uhde nicht in Zusammenhang bringen. Deutlich dagegen weisen auf diesen die Werke des Malers Gebhard Fugel (* 1863) hin, zumal die Arbeiten aus seiner ersten Zeit, wenn er auch nicht alle Beziehungen mit der traditionellen kath. M. abgebrochen hat. Fugel sowohl wie der etwas ältere Martin Feuerstein (* 1856), in dessen Stil sich die Bestrebungen der Münchener Neurenaissance widerspiegeln, sowie der breitflächig und dekorativ arbeitende sehr begabte Fritz Kunz (* 1868) sind im Laufe der Zeit die beliebtesten kath. Kirchenmaler geworden, denen im Rheinland Louis Feldmann (* 1856), ein Schüler Eduard von Gebhardts, sich anreiht (großer Kreuzweg in der Heribertuskirche zu Köln-Deutz). Neben diesen Kirchenmalern im eigentlichen Sinn sind die Gebrüder Matthäus und Rudolf ¶ Schiestl zu nennen, deren kräftige und gesunde religiöse Bilder von ganz volkstümlichem Gepräge (Gemälde, Steindrucke, Holzschnitte und Radierungen) sich außerordentlicher Beliebtheit erfreuen. — Die P. dieser Periode ist durch Namen wie Heinrich Wadere (* 1865), Georg Busch (* 1862), Thomas Buscher (* 1860), Balthasar Schmitt (* 1858), Max Heilmaier (* 1869) gekennzeichnet, wobei die drei ersteren mehr idealistische, die beiden letzteren mehr realistische Züge aufweisen.

Künstler solcher Art waren richtunggebend für kleinere Begabungen, bis durch den Maler Karl Becker-Gundahl (1856—1927) ein neuer monumentalerer Geist in die kirchliche K. einzog, und der Weg für einen gemäßigten Expressionismus gebahnt wurde. Obwohl von Haus aus Naturalist mit außerordentlich scharfem Blick für die Wirklichkeit, im Farbigen beeinflußt von den Impressionisten, hatte Becker-Gundahl doch besser als andere die Bedingungen für ein großes Wandbild gegenüber der Tafelmalerei erfaßt und durch seine M.en in der westlichen Nebenapsis der Münchener Maximilianskirche, zumal aber durch die beiden Querschiff-Fresken (Hochzeit von Kana und Abendmahl) in der dortigen St. Annakirche verwirklicht. In die Zeitwende vom Materialismus zum neuerwachten Spiritualismus gestellt, lenkten er und seine Schule die christliche K. wieder tiefer ins Gebiet des Geistigen hinein, das eben doch der Mutterboden kirchlicher K. bleiben muß.

3. Das kath. Volk hatte sich in der Zeit des Naturalismus und Impressionismus so gut an eine maßvolle Wirklichkeitskunst gewöhnt, daß es den Ruf zur Rückkehr ins Geistige, den der ¶ Expressionismus in die Welt sandte, nicht hören mochte und auch heute noch nicht gerne hört, obwohl dessen Grundsätze sich sehr eng mit den Grundsätzen berühren, die in der ¶ Altchristlichen Kunst bis weit in die ¶ Gotik hinein geltend waren, allerdings weniger reflex bewußt wie heute. So kam es, daß unsere fortschrittlich gesinnten Künstler gerade in der Kirchenmalerei Anschluß an die altchristliche und gotische Kunst suchten, wo sie den Geist noch über das Fleisch herrschen sahen. — Aber es ist noch ein anderes Merkmal, das die alte K. vor der heutigen auszeichnet: der Gemeinschaftsgeist. Und hier ist der Punkt, wo der moderne Künstler, dem die Eigenpersönlichkeit alles gilt, nur allzu leicht in Widerstreit mit dem Empfinden der breiten Volksmasse gerät. Das Be-

griffspaar Gemeinschaft und Individuum, das bei der Ueberbetonung des Individuums auf unserer gesamten Kultur wie ein Verhängnis lastet, ist es, das alle heutigen Versuche, wieder eine volkstümliche Kirchenkunst zu schaffen, vielfach so tragisch enden läßt. Es fehlt ihnen der Widerhall in den Herzen des gläubigen Kirchenvolkes, ein Mangel, der durch Bewunderung von seiten einiger weniger K.verständiger nicht wettgemacht wird. Die Mehrzahl der Gläubigen — Gebildete nicht ausgenommen — zieht nach wie vor die altgewohnten, wenn auch noch so ausgeleierten Formen dem größten K.werk expressionistischer Art vor. So ist die gegenwärtige Lage die, daß das kath. Volk, mit Einschluß der Geistlichkeit zu ihrem größten Teil, sich gegen das Eindringen des Neuen wehrt, dieses selbst darum nur verhältnismäßig selten eine Bresche findet, durch die es durchschlüpfen kann, obwohl ihm die K.kritik in kath. Blättern fast durchweg sympathisch gegenübersteht und die Erfahrung bereits gelehrt hat, daß das Volk seinen anfänglichen Widerwillen rasch überwindet, falls er nur auf ungewohnte Formen und nicht auf Verstöße gegen die geistig-religiöse Idee zurückzuführen ist. Die zahlreichen modernen Kirchenbauten der letzten Jahre werden ohne Zweifel dazu beitragen, auch die Widerstände gegen moderne M. und P. allmählich zu brechen.

Freilich mußte das gute Neue durch zahlreiche mißglückte Versuche erkauft werden, die mit Recht abgelehnt wurden, zumal in der ersten Periode des Expressionismus mit ihren wilden, aufgeregten und revolutionären Gebärden. Später hat sich die Sprache ja beruhigt und ist für den Ausdruck religiöser Ideen brauchbar geworden. Die kirchliche K. soll eben dem Frieden dienen und nicht dem Aufruhr. ¶ Grünewald verträgt nicht noch eine Uebersteigerung, wie wir sie etwa in Ewald Vetters Kreuzigungsbild oder in dem vielumstrittenen holzgeschnitzten Kruzifix von Jakob Adlhardt (im Benediktinerkloster St. Peter in Salzburg) finden.

Unter den Künstlern, die sich am erfolgreichsten einer zeitgemäßen Formgebung bedienen, nennen wir — lediglich als Beispiele — die Maler Otto Graßl (Altarbilder), Felix Baumhauer (Wandmalereien in der Herz-Jesu-Kirche zu Zürich, Kreuzweg im Bamberger Dom), Hermann Anton Bantle (Kreuzwege in Dhron a. d. Mosel, Oeflingen, Dunningen, Fresken in der Pfarrkirche von Dettlingen), Joseph Bergmann (Wandmalereien in der Kirche von Olching bei München; vgl. Tafel 40), Joseph Eberz (Taufkapelle in Freilassing, Karl Caspar (Apsismalerei im Bamberger Dom), Peter Hecker (Ausmalung von St. Mechtern in Köln; eine ebenso formgewandte wie erfindungsreiche Arbeit), Hans Zepter (St. Peter in Köln), Fritz Burmann (Kreuzweg in Eickelborn), Paul Plontke (Apsismosaik in St. Clemens in Berlin), Reinhold Ewald (Fresken in der Kirche zu Dettingen a. M. und Kreuzweg in der Frankfurter Leonhardskirche), die Tiroler Ernst Nepo (Kirche in Kreith) und Rudolf Stolz (Totentanz in der Eingangshalle zum Friedhof in Sexten). Bei Ausstellungen kirchlicher K. haben Bilder von Willy Oeser, Paul Thalheimer, Karl Blocherer u. a. verdiente Beachtung und Anerkennung gefunden. Merkwürdig ist, daß die „neue Sachlichkeit" trotz ihrer gemeinverständlichen Sprache noch kaum Eingang in die Kirchen gefunden hat. — Unter den Plastikern ragen hervor: Karl Baur (Kreuzweg in Deggendorf, kubisch geschnitzt), Ruth ¶ Schaumann (lyrisch beseelte Figuren und Gruppen), Hans Panzer (Bildwerke in der Kirche von Obermenzing bei München), Karl Rieber (stark vereinfachte Monumentalfiguren), Karl Killer (Kriegerdenkmal in der Münchener St. Peterskirche), Georg Grasegger (Sankt Michael im Kölner Dom), Hans Hansen (Bildhauerarbeiten in St. Bruno in Köln), R. A. Zutt, der Leiter der Ostdeutschen Werkstätten in Neisse.

Auch das kirchliche Kunstgewerbe, die ¶ Paramentik und die ¶ Glasmalerei wurden vom Reformwillen erfaßt. Ihre besseren Erzeugnisse dürfen sich heute ruhig neben ihre profanen Geschwister stellen. Die Arbeiten der genannten Ostdeutschen Werkstätten in Neisse oder des Instituts für religiöse K. in Köln stehen künstlerisch auf beachtenswerter Höhe. Sie bemühen sich auch mit Erfolg um Veredelung der meist so tiefstehenden privat-religiösen Andachtsgegenstände. Die Formen werden nun nicht mehr wie vordem mechanisch jedem beliebigen Material aufgezwungen, sondern aus den Eigenschaften des Materials herausgeholt. Ein Glasgemälde ist nicht mehr ein auf Glas übertragenes Tafelbild, sondern harmonischer Zusammenklang verschiedenfarbiger Glasstücke. ¶ Thorn-Prikkers farbenprächtige freilich etwas abstrakte Fenster in der Dreikönigskirche zu Neuß haben Schule gemacht, wie die Glasfenster in Marienthal von Heinrich Dieckmann und Anton Wendling bekunden. Als weitere Meister der Glasmalerei verdienen Felix Baumhauer, Sepp Frank und der Schweizer August Wanner erwähnt zu werden, ebenso Franz Becker-Tempelburg, der jüngst die Chorfenster in der Berliner Bonifatiuskirche geschaffen hat.

Große Verdienste um den Fortschritt der kirchlichen K. hat sich die seit mehr als dreißig Jahren bestehende, etwa 13 000 Mitglieder umfassende Deutsche Gesellschaft für christliche K. erworben, seit einigen Jahren auch die „Tagung für christliche K.", bei deren Versammlungen wichtige künstlerische Zeitfragen in Vorträgen behandelt und durchgesprochen werden.

4. Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die Entwicklung der neuesten christlichen K. in anderen Ländern. — In der Schweiz, früher von Deschwanden (1811—81) und dann von Fritz Kunz (* 1868) beherrscht, regt sich heute neues Leben. Zahlreich sind die jüngeren Künstler, die sich in der fortschrittlich gesinnten St. Lukas-Gesellschaft zusammenfinden, sowohl in der West- wie in der Ostschweiz. Die Westschweiz steht mehr unter dem Einfluß Frankreichs (Kirche St. Paul in Genf mit Malereien von Maurice Denis und Georges de Traz und Bildhauerarbeiten von Marcel Feuillat); die Ostschweiz ist von Deutschland her befruchtet (so z. B. die Maler August Wanner, August Bächtiger, Hans Stocker, die Bildhauer Hans v. Matt, A. Magg). Bei Alexander Cingria und Gino Severini spürt man das italienische Blut. — In Holland hat schon Jan Toorop (1860—1927) neue Wege gewiesen. Der Maler Albert Servaes vereinigt in seinem Kreuzweg und verschiedenen anderen Kirchenbildern eine selbst in Deutschland kaum gesehene Naturabwendung mit mystischer Glut. — In Frankreich leistet die Societé de St.-Jean bahnbrechende Arbeit. Maurice Denis (* 1870), vom Impressionismus herkommend, hat hier zuerst in die traditionell verweichlichte Kirchenmalerei eine neue Note gebracht. Freilich sind seine neueren Arbeiten den früheren nicht mehr gleichwertig; auch liegt ihm das Monumentale, Architekturgebundene weniger als das In-

time. Kräftiger und derber gibt sich Georges Desvallières. Ist schon die M. in Frankreich viel gemäßigter als in Deutschland, so bleibt die P. mit wenigen Ausnahmen (etwa Henri Charlier und Georges Desgrey, noch weit mehr im Konservativ-Herkömmlichen befangen. Malern und Bildhauern fehlt der Wagemut, der die Gebrüder Perret in der Baukunst beseelt, deren Leistungen aber den sakralen Charakter vermissen lassen (mehr Industriehallen als Kirchen). — Noch zaghafter schreitet die kirchliche K. in Italien voran. Es ist ganz offenbar, daß die romanische Rasse für Ausdruckskunst nichts übrig hat, sondern im Grunde doch immer im Formalen stecken bleibt. Am tiefsten steht die künstlerische Kultur in der kirchlichen M. und P. Nord- und Südamerikas. Die charakterlosen Erzeugnisse unserer K.anstalten bilden dort die Norm.

Vgl. die mit reichem Abbildungsmaterial versehenen Monatsschriften: Die christliche K. (München), Zeitschrift für christliche K. (Düsseldorf, bis 1921), Gottesehr (M.-Gladbach), 1909—22), Christliche K.blätter (Linz a. D.), Arte cristiana (Mailand). — Ferner: Ars sacra, schweizerisches Jahrbuch für christliche K., Jahresmappen der Deutschen Gesellschaft für christl. K., Berichte der Tagungen für christliche K.; — Josef Kreitmaier: Beuroner K., 1923²; — Derſ.: Von K. und Künstlern, 1926; — A. Cingria: Der Verfall der kirchlichen K., übersetzt von L. Birchler, o. J.; — Konrad Weiß: Das gegenwärtige Problem der Gotik, 1927; — Jos. Sauer: Wesen und Wollen der christlichen K., 1925; — M. Brillant: L'art chrétien en France au XX. siècle, Paris 1927. **Kreitmaier.**

Mallet, 1. Edmond (1713—55), kath. Theologe, * in Melun, arbeitete als Professor der Theologie am Collège de Navarre in Paris an ¶ Diderots Enzyklopädie mit (¶ Enzyklopädisten), wo er außer theologischen, oft durch antideistische Polemik ausgezeichneten Artikeln auch solche aus dem Gebiet der alten und neuen Geschichte, sowie der Literatur, Poetik, Rhetorik geschrieben hat. Die Mannigfaltigkeit seines Talents und die Breite seines Wissens werden in d'¶ Alemberts Vorrede zur Encyclopédie stark lobend hervorgehoben.

Vgl. die Literatur zu ¶ Enzyklopädisten. **Zscharnack.**

2. Friedrich Ludwig (1793—1865), evg. Theologe, * zu Braunfels bei Wetzlar, machte als Student die Freiheitskämpfe 1813—15 mit, 1817 Pastor an St. Michaelis, seit 1827 an St. Stephani in Bremen, wo er auf weite Kreise eine anziehende Wirkung ausübte. Seine homiletischen Darbietungen drehen sich zumeist um das zentrale Thema: Des Menschen Elend und sein Heil, und behandeln es gern in der Gegenüberstellung der Gegensatzpaare: Wahrheit — Lüge, Sünde — Erlösung, Tod — ewiges Leben; mit größtem Nachdruck wird die Erlösungsbedeutung der Person Jesu hervorgehoben. Als erbaulicher Schriftsteller erging er sich gern in der literarischen Darbietung gemütvoller Erzählungen; auch durch Gründung von Sonntagsblättern für Gebildete (Bremer Kirchenbote, Bremer Schlüssel, Bremer Post) und Förderung der Jünglingsvereinsbewegung (¶ Jugendbünde, 1) schuf er sich Verdienste. Kirchenpolitisch wie politisch trat er den radikalen Bewegungen seiner Zeit entgegen.

Vf. u. a.: Passions- und Festpredigten, 1859; Predigten und Reden, 1867; Altes und Neues, 1864; Neues und Altes, 1868. — Ueber M. vgl. Herm. Hupfeld, 1865; — W. H. Meurer, 1866; — C. A. Wilkens, 1872; — RE³ XII, S. 126 ff; — Ewald Schröder: M. als Prediger, Diss. Königsberg 1922. **Nickeley.**

Mallinckrodt, Willem (1844—1925), holländischer evg. Theologe, 1869 Pfarrer der Ned. Herv. Kerk, 1872—92 in Niederländisch-Ostindien, 1892 bis 1902 wieder in Holland, 1902—15 „kirchlicher" Professor an der Universität Groningen für Dogmatik, Kirchenrecht und Niederländische Kirchengeschichte. Wortführer der „Evg. Richtung", der Fortsetzung der ¶ „Groninger Schule". Hat besonders gegen die Schule van ¶ Manens gekämpft. In der Kirchenpolitik suchte er Verständigung mit den Ethisch-Orthodoxen (¶ Niederlande).

Vf. u. a.: Panopticum, Liederen en Gedichten, 1884; Geschiedenis en Beschouwingen over het al of niet wenschelyke en christelyke van leerdwang in de Nederl. Herv. Kerk, 1902; Ex animo, 1904 (eine Spruch- und Gedichtsammlung über kirchliche und religiöse Fragen). **Broekman.**

v. Mallinckrodt, Hermann (1821—74), kath. Politiker, * zu Minden als Sohn eines evg. Vaters und einer kath. Mutter, studierte die Rechte, war Regierungsrat in Düsseldorf, im preußischen Abgeordnetenhause 1852—63 und seit 1868 Mitglied der kath. Fraktion (seit 1871 des ¶ Zentrums), seit 1867 auch im Norddeutschen, dann im Deutschen Reichstage, bekämpfte als Führer der „bundesstaatlich-konstitutionellen Vereinigung" Bismarcks Politik von 1866, ward „im Interesse des Dienstes" 1867 nach Merseburg versetzt, nahm 1872 seinen Abschied aus dem Staatsdienst, bei Beginn des ¶ Kulturkampfs der um seiner starken Ueberzeugung und seines Charakters willen auch von Gegnern hochgeachtete Wortführer des Zentrums.

Ueber M. vgl. H. Pfülf: H. v. M., (1892) 1901²; — Franz Schmidt: M., 1921². **Mulert.**

Malthus, Robert (1766—1834), englischer Nationalökonom, * in Dorking (Surrey). M. war Geistlicher, dann seit 1805 Professor der Geschichte und Volkswirtschaftslehre am East India College in Haileybury (Hertfordshire). Seine berühmte bevölkerungspolitische Schrift Essay on the Principle of Population (zuerst anonym 1798) fand fruchtbaren Boden im Ausgang eines Zeitalters übersteigerter staatlicher Begünstigung der Bevölkerungszunahme bei gleichzeitigem Einsetzen großer wirtschaftlicher Umwälzungen, die mit ihren sozialen Uebergangsnöten das Bild einer Uebervölkerung vortäuschten. M. lehrte, daß von Natur die Menschheit von Generation zu Generation sich nach der mathematischen Formel einer geometrischen Progression (1, 2, 4, 8, 16, 32 usw.) zu vermehren strebe, während sie aber ihre Nahrung erfahrungsmäßig keinesfalls schneller als in arithmetischer Progression (1, 2, 3, 4, 5, 6 usw.) vermehren könne (wegen der Beschränktheit fruchtbaren Bodens und wegen des Gesetzes vom abnehmenden Boden-Mehrertrag). So müßten die über die Nahrungsgrenze hinaus erzeugten Menschen verhungern, soweit nicht Kriege, Seuchen usw. dem Hungertode zuvorkommen. Soweit der Hungertod sich in die Form der Verelendung einer sozialen Gruppe kleide, sei Sozialreform nur palliativ. Erst in der 2. Auflage (1803) legte er das Gewicht auf die andere Alternative: das Gleichgewicht zwischen Nahrung und Menschenzahl könne unendlich humaner hergestellt werden durch vernünftige Beschränkung der Geburtenzahl (¶ Bevölkerung: II). In diesem Sinne predigt er wirtschaftliches Verantwortungsgefühl vor allem gegen frühzeitige Heirat (Enthaltsamkeit in der Ehe haben erst seine Schüler gefordert). Auch die Kirche soll ihre Lehre vom Kindersegen umstellen. Der Staat soll ebensowenig „positive" Bevölkerungspolitik treiben. Wenn im 19. Jhd. Westeuropa im Banne der Uebervölkerungssorge stand, so war das zum guten Teil der suggestiven Wirkung

M.scher Schlagworte zu danken, obwohl die Sozialisten die Lehre des „Pfaffen" M. scharf bekämpften. Unter den Nationalökonomen der 2. Hälfte des 19. Jhd.s sind namentlich J. St. ¶ Mill in England, Adolf ¶ Wagner in Deutschland als leidenschaftliche M.ianer zu nennen. Erst die Erfahrung seit dem Ende des 19. Jhd.s offenbarte die Fehler der Lehre: die überseeische Ausdehnungsfähigkeit der Bodenproduktion für den westeuropäischen Markt war ebenso unterschätzt wie die Tragweite der „Kompensationen" des Gesetzes vom abnehmenden Boden-Mehrertrag und die Möglichkeiten des Geburtenrückgangs. Eine Denaturierung der M.schen Lehre bedeutet die moderne „neumalthusianische" Propaganda, deren Rat der Sterilisierung des Geschlechtsverkehrs (¶ Eugenik, 2) M. ausdrücklich zurückgewiesen hat. In breiterem Umfang trat diese Agitation erst seit den 1870er Jahren auf, hauptsächlich in größeren Städten. 1877 entstand in London die Malthusian League, griff aber bald auch auf andere Länder über. Eine 1900 in Paris gegründete internationale Organisation veranstaltete vor dem Kriege mehrere Kongresse. Im Herbst 1927 trat auf Betreiben von Margaret Sanger, Präsidentin der amerikanischen Liga of Birth Control, in Genf eine World Population Conference überwiegend neumalthusianischer Richtung zusammen, die unter Anlehnung an das Internationale Arbeitsamt Fortsetzung finden soll. Namentlich von französischer und italienischer Seite wurde dort opponiert und, auch unter deutscher Beteiligung, aus den Vereinigungen zum Schutze kinderreicher Familien ein „Internationaler Verband zum Schutze des Lebens und der Familie" gegründet, der im Juni 1928 in Paris zum erstenmal tagte. In Italien ist die Propaganda strafbar. — ¶ Sexualethik.

M.s Hauptwerk ist 1807 von Hegewisch, 1905 von Dorn, 1910[2] von Stövel ins Deutsche übersetzt worden. — Volkswirtschaftlich bedeutsam: Principles of political Economy, (1820) 1836[2]. — Bibliographische Nachweise: HWSt[4] VI, S. 480 (M.); II, S. 811 f (Neumalthusianismus). — Außer der Literatur zu ¶ Bevölkerung (: II) und ¶ Eugenik vgl. noch J. Bonar: M. and his Work, London 1924[2]; — L. Elster in HWSt[4] II, S. 755—811. — Zum Neumalthusianismus vgl. K. Olbenberg im Archiv für Sozialwissenschaft 32, 1911, S. 442 f, und Proceedings of the World Population Conference, edited by Margaret Sanger, London 1927. **Olbenberg.**

Maltzew, Alekséj (1854—1915), russischer Theologe, Lehrer der Pädagogik an dem Petersburger Geistlichen Seminar, dann dreißig Jahre lang Propst der russischen Botschaftskirche in Berlin. M. hat als Schriftsteller viel dazu beigetragen, die ¶ Orthodox-anatolische Kirche dem Abendlande bekannter zu machen. Er ist Gründer der russisch-orthodoxen „St. Wladimir-Bruderschaft" in Tegel bei Berlin, mit ihrer theologischen Bibliothek.

Vf. u. a. zweisprachige (deutsch-russische) Ausgaben der Liturgien, Menologien und anderer orthodoxer Kultusbücher, 9 Bde., 1890—1914. **v. Arseniew.**

Malušev'skij, Ivan Ignatjevič (1828—97), russischer Kirchenhistoriker, Professor an der Kiewer geistlichen Akademie.

Vf. u. a. (russisch): Das Patriarchat von Konstantinopel und die griechische Kirche in den den Lateinern unterworfenen griechischen Ländern, 1873; Die Kiewer Kirchenkonzilien, 1884; Der Logothet Theoktist, der Gönner des Philosophen Konstantin, 1887; Denkmäler der historisch-polemischen Literatur im südwestlichen Rußland I. Das westliche Rußland im Kampfe für Glauben und Volkstum, 1895. **Haase.**

Malvenda, 1. Petrus, Dominikaner, spanischer Theologe der Reformationszeit, über dessen Lebensumstände sehr wenig bekannt ist. Wir finden ihn unter den kaiserlichen Teilnehmern am Religionsgespräch in Regensburg (1546). Im Oktober 1547 ist er einer der vier kath. Theologen, die beraten sollen, wie es in Deutschland bis zur Entscheidung des Konzils zu halten sein werde. Im Januar 1549 war M. im Auftrage des Kaisers zwei Tage bei Landgraf ¶ Philipp von Hessen, um diesen zu bekehren. Aber M. erklärte, wenig Vertrauen zu Philipp zu haben. Er nahm auch 1551—52 an der Tagung des ¶ Tridentinums teil. Aus dieser Zeit stammen zehn Briefe von ihm an ¶ Granvella und fünf von diesem an ihn.

Vgl. Nuntiatur-Berichte aus Deutschland VIII—XI, 1898 bis 1910; — Gustav Wolf: Quellen der deutschen Reformationsgeschichte II, 1916, S. 104. **Buschbell.**

2. Thomas (1566—1628), Dominikaner aus Xativa bei Valencia in Spanien, arbeitete auf dem Gebiete der Bibeltextkritik, Dogmatik, Geschichte seines Ordens und der Kirchengeschichte überhaupt, revidierte, 1600 von ¶ Baronius nach Rom berufen, das Brevier, Missale und Martyrologium des Dominikanerordens, beteiligte sich, 1610 nach Spanien zurückberufen, an der Aufstellung des spanischen Index verbotener Bücher und starb über einer lateinischen, mit meist nur grammatischen und lexikologischen Anmerkungen versehenen Uebersetzung des AT.s (erschien 1650 zu Lyon).

RE[3] XII, S. 146. **O. Clemen.**

Mamre ein (Orts- oder Personen-?) Name, nach dem die Terebinthen oder Eichen (LXX: Singular) bei Hebron benannt sind, unter denen Abraham zeltet (so Gen 13 $_{18}$ 18 $_{1}$ J); nach Gen 14 $_{13.\ 24}$ Name eines der drei Bundesgenossen Abrahams; nach P (Gen 23 $_{17.\ 19}$ 25 $_{9}$ 49 $_{30}$ 50 $_{13}$) Name des westlich von der Höhle ¶ Machpela gelegenen Ortes (= Hebron). Die älteste, schon bei Josephus (Bell. Jud. IV 9, 7) bezeugte Tradition sucht M. und den Abrahamsbaum auf rāmet el-chalīl, 3 km nördlich von Hebron, und die neuesten Grabungen an dieser Stätte haben wahrscheinlich gemacht, daß sie schon in frühisraelitischer Zeit eine Kultstätte war. Diese Tradition ist aber nach den Kreuzzügen durch eine andere verdrängt worden, die chirbet es-sibta, 2 km westlich von Hebron, als M. und eine dort stehende alte Eiche als den Abrahamsbaum anspricht; hier befindet sich jetzt ein Russisches Hospiz.

H. Guthe: Palästina, (1908) 1927[2]. S. 126 ff und Abb. 87; — A. E. Mader: Die Ausgrabung en der Abrahamseiche bei Hebron, S. 333 rāmet el chalīl) (Oriens Christianus, 3. Serie, I, 1927 (haram ff; II, 1928, S. 360 ff). **Eißfeldt.**

Mana, eine in Polynesien und Melanesien gebräuchliche Bezeichnung, besagt, daß eine Sache oder eine Person oder ein Wesen eine ungewöhnliche und außerordentliche, wunderbare Wirkung ausübt. M. ist bei den Melanesiern sowohl Substantiv als Verbum. In transitiver Form bedeutet das Verb manag: „M. mitteilen" oder „durch M. beeinflussen". Von einem Gegenstand, in dem M. enthalten ist, und einem Geist, der von Natur M. besitzt, sagt man, daß er M. ist; dann wird das Verb als Intransitiv gebraucht. Ein Mensch dagegen hat M.; aber es kann eigentlich nicht von ihm gesagt werden, daß er M. ist. Die melanesische Religion besteht tatsächlich daraus, dieses M. für sich selbst zu gewinnen oder es zum eigenen Vorteil anwenden zu können (¶ Ozeanien). — Nur gewisse Seelen Verstorbener besitzen M. Dann zeigen sie es bald nach dem Tode. Die Geister gewöhnlicher Menschen haben nach dem Tode kein M. und interessieren niemand. Codrington (s. Lit.) gibt ein sehr lehrreiches Beispiel: Ganindo wurde durch einen Pfeil getötet, als

er und andere unter dem Häuptling Kulanikama Gaeta angriff, um Köpfe zu jagen und dadurch Kraft in sein Dorf zu bekommen. Bei einer neuen Expedition stieß das Kanoe auf Grund. Man rief Namen; als Ganindo genannt wurde, kam das Kanoe los. In derselben Weise fanden sie heraus, welches Dorf sie anfallen sollten. Es gelang ihnen. Nach Hause zurückgekehrt, tanzten ie rings um Ganindos Hütte, indem sie schrien: „Unser Tindalo (Bezeichnung des Geistes eines Toten) ist mächtig zu töten." Aber ein Mensch kann auch zu Lebzeiten zeigen, daß er M. hat. — Der eine Geist hat mehr M. als ein anderer. Ohne die Hilfe eines mit stärkerem M. versehenen Geistes wagt man nicht, einen Mann zu töten aus Furcht vor dessen Geist. Im Notfalle muß man ein Amulett von einem Manne mit stärkerem M. kaufen: einen Zahn, ein Büschel Haare, d. h. eine m.erfüllte Reliquie. Wenn es einem Wetterdoktor mißlingt, Regen zu erzeugen oder Sturm zu stillen, so beruht es auf der Gegenwirkung eines mit stärkerem M. ausgestatteten Medizinmannes. — A. M. Hocart untersuchte den Sprachgebrauch an Ort und Stelle und fand, daß von einem Machtfluidum keine Rede sein kann. Die Melanesier bezeichnen vielmehr besondere Gegenstände und Personen als M.

Dieselbe Vorstellung und dasselbe Wort finden sich in Polynesien. Tregear übersetzt in seinem vergleichenden Wörterbuch der neu-seeländischen und polynesischen Dialekte „M." mit „übernatürliche Macht, göttliche Autorität: Eigenschaften besitzend, welche gewöhnliche Personen oder Dinge nicht haben". Die Maoris auf Neu-Seeland brauchten das Wort von einem Holzschwert, das große Taten vollbracht hatte. Auf Samoa wurde es von einem Vater oder einer Mutter gesagt, die ein ungehorsames Kind verfluchten, in Hawai von den Göttern oder von einem Menschen, der durch seinen Tod ein Götterbild wirksam macht, — ein Beispiel für das unmittelbar wirkende Opfer —, auf Tonga von jedermann, der Wunder verrichtet oder bezaubert. Der Häuptling, der einen Gegenstand mit Tabu belegen kann, tut das kraft seines M. Aber das Wort gilt auch von Verhältnissen, die für unsere Vorstellung nichts Magisches an sich haben, z. B. von jemand, der zu überreden vermag, oder der in seinen Unternehmungen Erfolg hat. Auf Mangarewa nannte man eine Zahl über vierzig: mana manana („sehr, sehr viel Mana").

In der modernen Religionswissenschaft wird M. als allgemeiner Ausdruck für die ¶ Macht benutzt.

Grundlegend R. H. Codrington: Melanesian Anthropology and Folklore, 1891; — F. R. Lehmann: M., 1922²; — R. R. Marett: The Conception of M. (III. Int. Congress for the History of Religion, Oxford 1908); — Derſ.: in ERE VIII, S. 375 ff; — R. Thurnwald: Neue Forschungen zum M.begriff (AR XXVII, 1929, S. 93 ff). **Soederblom.**

Manasse (hebräisch Menaschsche, keilschriftlich Menasē, Minsē), König von Juda etwa 696—642 (¶ Israel, 11), Sohn ¶ Hiskias. Seine Regierung fällt in die Periode größter Uebermacht ¶ Assyriens und ist daher durch völlige Unterordnung Judas unter das Weltreich charakterisiert; was II Chron 33 $_{11\,ff}$ von einer zeitweiligen Deportation M.s aussagt, ist historisch nicht kontrollierbar, wenn auch nicht unmöglich. Der Bericht in II Kön 21 redet nur von M.s Kultuspolitik, die ihm bei dem Redaktor der ¶ Königsbücher die schärfste Verurteilung einträgt, weil sie dem Ideal der Alleinverehrung Jahves in jeder Hinsicht zuwiderläuft. Dabei ist jedoch nicht berücksichtigt, daß schon seit der politischen Katastrophe von 701 (Expedition Sanheribs nach Palästina), also schon unter Hiskia, die Zwangslage bestand, aus der sich M.s Haltung in kultischen Dingen erklärt. Besonders die Rückgabe des 701 von Jerusalem abgetrennten Territoriums des Reiches Juda, die vielleicht erst unter M. erfolgte, war gewiß nur zu erreichen, wenn man sich durchaus, auch in der offiziellen Gestaltung des Kultus, den Wünschen des assyrischen Oberherrn gefügig zeigte. Daher 1. vor allem die Aufnahme assyrischer Gottheiten in den Kultus des Staatsheiligtums von Jerusalem (¶ Baal und ¶ Aschera, hier jedenfalls nur kanaanäische Bezeichnungen für assyrische Hauptgötter, etwa Assur und Ištar; Sonnen- und Mondgott, Heer des Himmels; astrales Pantheon; 21 $_{3\,ff}$, vgl. 23 $_{4\,ff}$ Zeph 1 $_{4\,ff}$). Die offizielle Einführung der gleichen Kulte an den Heiligtümern der Landschaft mit besonderem, vom König dotiertem Priesterpersonal ging damit Hand in Hand (23 $_{5}$). Aus politischen Rücksichten ist ferner zu verstehen, daß 2. die schon von ¶ Salomo eingerichteten höfischen Heiligtümer für die Staatsgötter der Nachbarreiche am Oelberg wieder sehr gepflegt wurden (23 $_{13}$), und daß 3. der König die nicht-jahvistischen Kulte des Stadtstaats Jerusalem, die wohl noch nie ganz beseitigt worden waren, begünstigte und persönlich an ihnen teilnahm (21 $_{6}$ 23 $_{5\,b.\,10.\,24}$; vgl. ¶ Moloch, ¶ Menschenopfer). Theoretisch mochte man diesen unverhüllten Polytheismus mit der alten Stellung Jahves als Volks- und Reichsgott durch den Gedanken auszugleichen suchen, daß Jahve, der Gott des Himmels, doch Herr im Hause blieb, wenn die Götter der Himmelskörper und anderer Naturbereiche als Gäste und Untergebene in seine Heiligtümer einzogen. Aber praktisch drängten deren Kulte zumal in Jerusalem die Verehrung Jahves ganz in den Hintergrund, und die innere Wirkung dieser zwei Menschenalter lang bestehenden Situation wird sichtbar, wenn ¶ Zephanja am Ende der Periode die Grundanschauung der Jerusalemer in die Worte faßt: „Jahve tut nichts Gutes und nichts Böses" (1 $_{12}$); für sie hat offenbar die Jahvereligion ihre bindende und treibende Kraft vollständig verloren. Draußen in der Landschaft wird der Widerstand des alten Glaubens gegen M.s Kultuspolitik stärker gewesen sein, und daß auch in Jerusalem Zusammenstöße vorkamen, darf man aus den Nachrichten über Drohworte von Jahvepropheten gegen die Stadt (21 $_{13}$) und über Blutvergießen in ihr auf königlichen Befehl (Hinrichtungen? 21 $_{16}$) schließen. Erst M.s zweiter Nachfolger ¶ Josia kam durch den Zerfall der assyrischen Großmacht in die Lage, eine radikale Reform durchzuführen.

Vgl. die Darstellungen der Geschichte ¶ Israels und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern und zur ¶ Chronik: — K. Budde: Auf dem Wege zum Monotheismus, 1910, S. 8 ff; — H. Greßmann: ZAW N. F. I, 1924, S. 321 ff. **Alt.**

Manasse-Gebet steht unter den „Gesängen", die sich in manchen Handschriften am Schluß des griechischen AT.s finden (¶ Apokryphen: I). Es ist ein wohlgegliedertes, warm empfundenes „Klagelied" mit hymnischer Anrufung (V. $_{1-7}$), Sündenbekenntnis (V. $_{8-12}$), Bitte (V. $_{13}$), Vertrauensmotiv (V. $_{14}$), Dankgelübde (V. $_{15}$). Es betont die Allmacht, den strafenden Zorn, aber auch die Gnade Gottes, nennt die Patriarchen und ihre gerechte Nachkommenschaft (V. $_{1.\,8}$). Den Namen Manasses trägt es nach II Chron 33 $_{11\,ff}$: der gottlose König ¶ Manasse geht in der Haft zu Babylon in sich, betet zu Gott und erlangt darauf die Freiheit wieder. Auf sein Gebet wird dort V. $_{18}$ ausdrücklich hingewiesen, hier V. $_{10}$ auf Manasses Person und Lage deutlich angespielt. Das Judentum liebte es, in ältere Ueberlieferung Gebete ein-

zulegen. Aber im Unterschied von andern Fällen (Jes 38 9 ff Jon 2 3 ff, ¶ Asaria-Gebet und Lobgesang der ¶ Drei Männer im feurigen Ofen), wo jeweils schon vorhandene Psalmen verwendet wurden, scheint dieses eigens für die betreffende Situation gedichtet zu sein. Bezeugt ist es zuerst in der syrischen ¶ Didaskalia des 3. Jhd.s. An jüdischer Herkunft ist nicht zu zweifeln, ein semitischer Urtext jedoch nicht anzunehmen. **Baumgartner.**

Manchester, Universität, 1880 gegründet. Die ersten Anfänge sind im Owen's College zu sehen (1851 gegründet, nach dem Stifter John Owen benannt), das der Universität bei ihrer Gründung einverleibt wurde. Die Universität sollte auch andere Colleges aufnehmen dürfen; so schlossen sich 1884 University College, Liverpool, und 1887 Yorkshire College, Leeds, an. 1890 wurde Owen's College um ein Lehrer- und ein Lehrerinnenseminar erweitert. Die Vereinigung der Institute der drei Industriestädte bewährte sich aber auf die Dauer nicht. 1903 wurde daher der Victoria University zusammen mit Owen's College unter dem Titel „Victoria University of M." die Selbständigkeit gewährt. — Die Fakultäten der V. U. o. M. umfassen Theologie, Philologie, Naturwissenschaft, Rechtswissenschaft, Medizin, Musik, Technik, Pädagogik. An die theologische Fakultät sind noch lose angegliedert: The M. Baptist College, Egerton Hall, The Hartley Primitive Methodist Coll., The Lancashire Independent Coll., The Moravian College Fairfield, The Unitarian Coll., The United Methodist Coll., The Wesleyan Coll. Didsbury.

Henry Brierley: Memories of Quay Street and of Owen's Coll. 1921; — Philip J. Hartog: The Owens Coll., M., 1900; — Hamilton Irving: University Sketches, 1904; — Universities Year Book, 1928. **Edl.**

Manchot, Karl Hermann (1839—1909), evg. Theologe, * in Nidda, 1864 Pfarrer in Wipkingen bei Zürich, 1866 Pastor in Bremen an St. Remberti, 1883 an St. Gertrud in Hamburg.

Vf. u. a.: Ueber den Opfertod Jesu, 1868; Das Christentum und die moderne Weltanschauung, 1882²; M. Luther, ein deutscher Christ, 1883; Die Heiligen, ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Offenbarung Johannis und der altchristlichen Verfassung, 1887. — M. gab 1868—82 das „Deutsche Protestantenblatt" heraus und übersetzte zwei Schriften von ¶ Scholten: „Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des NT.s, 1867, und „Der freie Wille", 1874. **Glaue.**

Mandäer. 1. Bis in die Gegenwart hat sich im unteren Babylonien am Schatt el Arab und weiter östlich eine kleine Religionsgemeinschaft erhalten, die sich selbst M. (= Gnostiker) oder Nazoräer (= Beobachter, Observanten) nennt. Die zwischen 3 und 4000 (EI III, S. 166b) Menschen, die sie bilden, sprechen jetzt arabisch oder auch persisch. Sie verfügen aber über umfangreiche heilige Schriften in einem eigenartigen syrischen Dialekt, den Th. Nöldeke durch seine Mandäische Grammatik (1875) erschlossen hat. Heute sind alle mandäische Schriften, die den Druck wirklich verdienen, herausgegeben und übersetzt, und zwar in abschließender Weise durch M. Lidzbarski: 1. Das Johannesbuch der M. (1905, 1915); 2. Mandäische Liturgien (1920), enthaltend einmal das Qolastā = „Quintessenz", „Auslese", nämlich das Taufritual und die Totenmesse, und sodann die liturgische Sammlung aus der ältesten bekannten mandäischen Handschrift (Bodleiana zu Oxford Marsh. 691); 3. Ginzā, der „Schatz" oder das große Buch der M. (1925). Bei diesem letzten und umfangreichsten Werk hat sich L. allerdings auf die Vorlegung der Uebersetzung beschränkt, so daß wir hier für den Urtext auf H. Petermann, Thesaurus s. liber magnus vulgo „Liber Adami" appellatus opus Mandaeorum summi ponderis 1867 angewiesen bleiben. Tonschalen, Bleitafeln und Münzen (s. unten) vervollständigen das Material.

Diese mandäische Literatur wirkt nicht einheitlich; auch die einzelnen Schriften und wiederum die sie bildenden Traktate enthalten die verschiedenartigsten Bestandteile. Am wenigsten gilt das noch von den Liturgien; aber im Johannesbuch und im Ginzā ist kein Plan zu erkennen. Prosa wechselt mit Poesie, sittliche Mahnungen mit liturgischen Vorschriften und Gebeten, Rückblicke auf die Erschaffung und Geschichte dieser Welt mit Ausblicken auf die jenseitige. Und zwar ist der hervorgerufene Eindruck nicht nur der, daß hier Stoffe unterschiedlicher Herkunft zusammengeflossen sind, um literarische Gestalt zu gewinnen, sondern deutlich sind Quellen verwendet, übernommene Stücke kunstlos aneinander gereiht worden. Neben dem AT machen etwa persische Königslisten ihren Einfluß geltend, neben astrologischen Schriften aus Babylon festgeformte Legenden und Mythen. Dubletten und unverbunden auftretende Bruchstücke verstärken den Eindruck einer Sammelliteratur, die sicherlich manches Jahrhundert nötig gehabt hat, um ihre endgültige Form zu gewinnen.

2. Die Gedanken- und Stimmungswelt, der die mandäischen Schriften Ausdruck geben, zeigt begreiflicherweise keine größere Einheitlichkeit als diese selbst. Immerhin heben sich einige Leitideen heraus. Die Seelen der Frommen stammen vom Himmel, aus der Welt des Lichtes. Aber wie ihr Ahne, der ¶ Urmensch, bei seiner Herabkunft von den Gewalten der Finsternis auf der Erde festgehalten wurde, so ist es auch ihnen gegangen. Sie sind nun ganz von dem Wunsch erfüllt, die Fesseln der Hyle wieder abzustreifen. Das kann jedoch nur mit göttlicher Unterstützung geschehen. Das „erste Leben" sendet einen Helfer herab, vorwiegend Mandā d'Haijē (= Gnosis des Lebens oder Gottes) genannt, der als Bringer der himmlischen Offenbarung der Seele die Heimkehr möglich macht. Erklärt sich von hier aus die eine Selbstbezeichnung der Religionsgemeinschaft, so die andere aus der Beobachtung des feierlichen Brauches der Taufe, mit der sich bei ihr eine Art Eucharistie verbindet. Die ¶ Taufe(:I) muß, um dem Frommen die Kraft zu verleihen, zum Lichtort aufzusteigen, im fließenden Wasser vollzogen werden, unter genauem Einhalten der Vorschriften, als die „große Taufe des Lichtes" im „großen Jordan des Lebens". Neben der Taufe steht im Mittelpunkt des Kultus die Feier in dem Augenblick, wo die Seele vom Körper scheidet, beim „Aufstieg" (¶ Himmelfahrt: I). Auch diese Totenmesse will der Seele die himmlische Hilfe sichern, die sie nötig hat, um an den Wachthäusern der feindlichen Planeten vorbei in die Welt des Lichtes und des Lebens zu gelangen.

3. Der Wust von Zutaten, der sich um und über die Grundlage gebreitet hat, läßt keinen Zweifel, daß das M.tum in die Welt des ¶ Synkretismus (¶ Gnosis) hineingehört; und der Name Mandā d'Haijē ist dafür ebenso bezeichnend wie die Begeisterung für die vielen seltsamen Namen. Aber wann und wo ist diese Spielart der synkretistischen Gnosis entstanden, und welcher Art waren die Kräfte, die sie ins Leben gerufen haben?

Was das Alter der M. betrifft, so sind die mandäischen Schriften in ihrer heutigen Form im 8. und schon im 7. nachchristlichen Jhd. in Babylonien zusammengestellt worden, als der Einbruch der Araber

in die Heimat der M. diese nötigte, sich des Schutzes eines heiligen Buches zu versichern. In die gleiche Zeit und dieselbe Gegend gehört Theodor bar Kônai, der im 8. Jhd. ein Scholienbuch in syrischer Sprache schrieb, in dem er neben anderen Sekten auch die M. bekämpft, die hier zum ersten und für die ältere Zeit einzigen Mal außerhalb des eigenen Schrifttums mit diesem Namen eingeführt werden. Doch ist das kein Grund, mit E. Peterson (s. Lit.) anzunehmen, das M.tum wäre erst damals in Babylonien entstanden. Es kommt auf die Sache an, weit weniger auf den Namen. Dieser ist auch in der mandäischen Literatur selten genug, fehlt im Johannesbuch, den Liturgien und dem linken Ginzā ganz, während von dem knappen Dutzend Stellen, an denen das rechte Ginzā ihn anführt, die Hälfte auf die 4½ Seiten des 13. Buches fällt. Hält man die große Fülle der Stellen daneben, an denen Mandā d'Haijē vorkommt, so möchte man meinen, daß M. ursprünglich gar keine Selbstbezeichnung der Sekte gewesen ist. Ihre religiösen Anschauungen, Ausdrucksformen und Gebräuche sind jedenfalls in ihrer Mehrheit um vieles älter als das Auftreten des Namens bei Theodor. — Es war oben schon darauf hingewiesen worden, daß der Prozeß, der den mandäischen Schriften zu ihrer heutigen Gestalt verhalf, Jahrhunderte in Anspruch genommen haben muß. Auch kann der durch sie bezeugte Glaube, dessen Grundcharakter ebensowenig semitisch ist wie seine religiöse Sprache (s. darüber Lidzbarski, Liturgien, S. XV ff), nicht erst mit dem ¶ Islam zugleich entstanden sein, um sich ihm gegenüber dann, wenn auch unter Verlusten, zu behaupten. Endlich besitzen wir Tonschalen mit mandäischen Inschriften aus der Zeit um 600, Bleitafeln von spätestens 400 und noch ältere Münzen. Die letzteren zeigen, daß das Aleph der M. eine Form hatte, die dem nabatäischen völlig gleicht. Offenbar haben sie ihre Schrift von den ¶ Nabatäern, die nahe bei Palästina nach Osten und Süden zu wohnten, bezogen.

Damit tritt neben die Frage nach dem Alter die nach der eigentlichen Heimat der M. Die Schreibart scheint nicht das einzige zu sein, was sie den Nabatäern verdanken (vgl. Lidzbarski, Liturgien, S. XIX f). Dazu kommt, daß die für die mandäische Religion ganz grundlegenden Begriffe Manda = „Wissen" (γνῶσις) und Kuschta = „Wahrheit" durch westaramäische Wörter ausgedrückt werden (Lidzbarski, Johannesbuch, S. XVII f). Das würde sich gut erklären, wenn die mandäische Religion ursprünglich im Westen zuhause war, wo jene Bestandteile der frommen Sprache zur Formel erstarrten, sodaß sie den nachmals erfolgten Uebergang zur ostaramäischen Mundart nicht mehr mitmachten. In die Nähe Palästinas weist ferner die Rolle, die Jerusalem und vor allem der Jordan bei den M.n spielen, und die sich schlechterdings nicht aus der Anlehnung an gelegentlichen bildlichen Gebrauch beider Wörter durch christliche Gnostiker verstehen läßt. Das Johannesbuch und das Ginzā bewahren noch eine Erinnerung daran, daß die mandäische Bewegung ihren Ausgang von Jerusalem-Judäa nahm, wo sie von den Juden heftig verfolgt worden war (vgl. die Stellen bei Behm [s. Lit.], S. 14, 1). Unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch allein ungezwungen die enge Berührung formeller wie sachlicher Art, die zwischen der mandäischen Literatur und gewissen jüdischen (die beiden ¶ Henochbücher, ¶ Himmelfahrt Jesajas, ¶ Salomo-Oden, ¶ Philo) und urchristlichen (¶ Johannesevangelium [: 7], ¶ Johannesapokalypse, ¶ Ignatius von Antiochien, ¶ Johannesakten, ¶ Thomasakten) Schriften besteht.

Wenn die M. als einzigen menschlichen Lehrer ¶ Johannes den Täufer nennen und auch ihre Taufe auf ihn zurückführen, so wird das irgendwie in geschichtlichen Beziehungen zwischen beiden seinen Grund haben. Zwar ist die Wirklichkeit von der Legende ganz überwuchert; aber hat nicht auch der Talmud, wenn auch mit völlig unmöglichen Einzelheiten aus dem Leben Jesu umsponnen, die Tatsache richtig bewahrt, daß Jesus der Todfeind der Schriftgelehrsamkeit gewesen ist? Da die Geschichte der M. für uns fast völlig im Dunklen liegt, können wir über die Kräfte, aus deren Zusammenwirken ihre Religion und Gemeinschaft entstanden sind, wenig genug — und das nur mit Zurückhaltung — aussagen. Dabei wird sich, was wir nebeneinander stellen müssen, in der Welt des Synkretismus nicht reinlich geschieden haben. Außer Johannes dem Täufer oder den Täufersekten des Jordantales läßt ein ketzerisches Judentum mit heidnischer Beimischung seinen Einfluß verspüren. Die grundlegende Bedeutung der persischen Religion (¶ Perser: II) für das M.tum ist unverkennbar. Neuerdings hat man den Blick daneben auf Indien gerichtet (R. Otto; Luise Troje; s. Lit.). Die weitverbreitete chaldäische Gestirnlehre (¶ Astralreligion, 4; ¶ Astrologie, 2a) braucht nicht erst in Babylon eingewirkt zu haben. Durchaus möglich ist, daß die M. schon in früher Zeit und im Westen etwas wie ein Schrifttum erzeugt haben (s. Lit.). Jedenfalls haben sie einen kraftvollen Glauben in bewußter, opfervoller Selbständigkeit gegenüber allen anderen Religionen — Judentum, Christentum, Manichäismus, Islam und Heidentum unterschiedlicher Art — gepflegt und eine Widerstandskraft bewiesen, wie sie einem Alterssprößling der ablebenden christlichen Gnosis nicht zuzutrauen wäre.

Zur Frage des frühesten Schrifttums der M. vgl. R. Reitzenstein: Das mandäische Buch des Herrn der Größe, 1919; — R. Bultmann in: Eucharisterion für Gunkel II, 1923, S. 3 ff; — Ed. Norden: Die Geburt des Kindes, 1924, S. 76 ff; — H. H. Schaeder in Reitzenstein-Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus, 1926, S. 330 ff; — Derſ. in OLZ, 1928, S. 166. — An Literatur vgl. noch M. N. Siouffi: Etudes sur la religion des Soubbas ou Sabéens, 1880; — W. Brandt: Die mand. Religion, 1889; — Derſ.: Mand. Schriften, 1893; — Derſ.: JpTh 18, 1892, S. 405 ff; — Derſ.: Die M., ihre Religion und ihre Geſchichte, 1915; — K. Keßler: RE³ XII, S. 155 ff; — H. Gunkel: Zum religionsgeſchichtlichen Verſtändnis des NT.s 1903, S. 18 ff; — W. Bouſſet: Hauptprobleme der Gnoſis, 1907; — R. Reitzenstein: Das iraniſche Erlöſungsmyſterium, 1921; — Derſ.: Vorgeſchichte der chriſtlichen Taufe, 1929 (dazu H. H. Schaeder im Gnomon 5, 1929, S. 353 ff); — H. Greßmann in ZKG N. F. III, 1922, S. 178 ff; IV, 1923, S. 154 ff; — C. H. Kraeling: Journal of the American Oriental Society XLVI, 1926, S. 49 ff; — Derſ.: Anthropos and Son of Man, 1927; — J. Behm: Die mand. Religion und das Chriſtentum, 1927; — F. Büchſel in ZNT 26, 1927, S. 219 ff; — M. J. Lagrange: Revue Biblique, 1928; — Erik Peterſon: ZNT 25, 1926, S. 236 ff; 27, 1928, S. 55 ff, und ThBl 7, 1928, S. 317 ff (gegen ſeine ſpäte Datierung ſchrieb Lidzbarski ZNT 26, 1927, S. 70 ff; 27, 1928, S. 321 ff; Reitzenſtein ebda. 26, S. 39 ff, und „Vorgeſchichte", 1929, S. 250 ff). — Zu den Inſchriften, Bleitafeln, Münzen vgl. H. Pognon: Inscriptions mandaïtes, 1898; — Lidzbarski: Ephemeris I, 1902, S. 89 ff; — Derſ.: Florilegium à M. de Vogüé, 1909, S. 349 ff; — Derſ. in Zeitſchrift für Numismotik 33, 1921, S. 85; — J. A. Montgomery: Aramaic Incantation texts from Nippur, 1913, S. 244 ff. — Zur religionsgeſchichtlichen Stellung

vgl. noch W. Bauer: Johannesevangelium (Handbuch zum NT 6), 1925 ²; — R. Bultmann: ZNT 24, 1925, S. 104 ff; — E. Lohmeyer: Offenbarung des Johannes (Handbuch zum NT 16), 1926; — H. Schlier: Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen, 1929; — H. Preisker: ThBl 7, 1928, S. 143 ff; — Rud. Otto in Logos 17, 1928, S. 298 ff; — Luise Trojes Beiträge zu R. Reitzensteins „Vorgeschichte" (s. o.). — Für die Gegenwart vgl. H. Petermann: Reisen im Orient II, 1861, S. 82 ff. 447 ff. **W. Bauer.**

Mande, Hendrik (etwa 1360—1431), aus Dordrecht, bedeutender devoter Mystiker († Brüder vom gemeinsamen Leben), als „scriptor palatii" durch Geert † Grootes Bußpredigt und seines Freundes † Florentius Einfluß für die moderne devotio gewonnen, so daß er schließlich, nach 1390, in das Windesheimer Kloster eintrat. M. war körperlich leidend, hatte Verzückungen und schaute Visionen. Er schrieb nach Joh. † Busch 14, tatsächlich 12 mystische Traktate in der Muttersprache u. a. In seinem besten Werk: De tribus statibus hominis conversi schildert er, stark durch † Ruysbroeck beeinflußt, die drei Stände oder „staten eens bekierden mensche, darin begrepen is een volcomen geestelyk leven", das werkende, ynnighe und schouwende Leben.

G. Visser: H. M., 's Gravenhage 1899; — RE ³ XII, S. 183 ff; XXIV, S. 58; — ADB 20, S. 165 f; — Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek V, 1921, S. 336 f. **Barnikol.**

Mandel, Hermann, evg. Theologe, * 13. Dez. 1882 in Holzwickede (Westf.), 1906 Privatdozent in Greifswald, 1911 Titularprofessor daselbst, 1912 ord. Professor für systematische Theologie in Rostock, seit 1918 in Kiel, zugleich mit Lehrauftrag für allgemeine Religionsgeschichte.

Vf. u. a.: Die scholastische Rechtfertigungslehre, 1906; Die Erkenntnis des Uebersinnlichen, 1. Genetische Religionspsychologie, 1910; 2. System der Ethik als Grundlegung der Religion, 1911; Der Wunderglaube, 1913; Christliche Verföhnungslehre, 1916; Das Gotteserlebnis der Reformation, 1916. — Gab 1908 die Theologia deutsch († Deutsche Theologie) heraus. **Graap.**

Mandelkern, Salomon (1846—1902), jüdischer Theologe russischer Abstammung, * zu Mlynov (Wolhynien), nach eingehenden talmudistischen und sprachlichen Studien 1873 Rabbiner in Odessa, siedelte 1880 nach Leipzig über, wo er ganz seiner schriftstellerischen Arbeit lebte. † auf einer Reise in Wien.

M. veröffentlichte zahlreiche dichterische Werke in hebräischer Sprache, auch verschiedene Textausgaben (Verzeichnis in JewEnc. VIII, S. 288). Sein Hauptwerk ist die Konkordanz Hekal ha-Kodesh oder Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae, (1896) 1925 ² (1897 abgekürzte Ausgabe). — In M.s Nachlaß befinden sich Vorarbeiten zu einer Konkordanz zu Talmud und Midrasch. **Rühle.**

de Mandeville, Bernard (um 1670—1733), aus französischer Familie, doch in Holland geboren und seit beendetem Studium in London als Arzt lebend, Verfasser von satirischen Schriften und Abhandlungen über sittliche und religiöse Fragen, die ihm in England eine Verurteilung als Feind der Religion eintrugen, in französischen Freidenkerkreisen dagegen eifrige Leser und Nachahmer fanden. Im Gegensatz zu † Shaftesbury faßte seine „Bienenfabel" (s. Lit.) den † Egoismus (: 1) und die natürlichen Begierden als Beweggrund aller Handlungen des Individuums und alles gesellschaftlichen Lebens, dessen Blüte nur durch Eigennutz, Ehrgeiz, Habsucht und andere Leidenschaften oder „Laster" des menschlichen Erwerbstriebes bewirkt werde. Auf nationalökonomischem Gebiet ein Vorgänger von A. † Smith, predigt er den Materialismus der „politischen Oekonomie" und entgeht der „doppelten Ethik", indem er diese verweltlichte Moral auch auf das Handeln der Einzelpersönlichkeit überträgt, ohne aber allen Zügellosigkeit anraten zu wollen; der Weg zum materiellen Glück für die Armen ist vielmehr beständige Arbeit und, um diese zu ermöglichen, mäßiges Leben. In seinem Spätlingswerk „Inquiry into the Christianity in War" (1732) hat er diese positiveren Züge zu unterstreichen versucht. Seine „Free Thoughts on Religion, Church and National Happiness" (1720) verraten den religiösen Skeptiker und freidenkerischen Deisten († Deismus: III, 2), der, an † Bayle angelehnt, kritisiert, ohne freilich direkt das Christentum anzugreifen, das ihm aber schon wegen seines Wundercharakters wie seiner weltflüchtigen Moral etwas Unmögliches war. Wie † Bolingbroke hat er trotz eigener Kritik das „Freidenken" der Masse durch die Staatsgewalt unterdrückt wissen wollen.

Die „Free Thoughts" erschienen 1723 in französischer Uebersetzung: Pensées libres sur la religion et sur le bonheur des nations. — Die Bienenfabel liegt in zwei Schriften vor: The grumbling Hive or Knaves turned honest, 1705, und: The Fable of the Bees or private Vices public Benefits, 1714 (1723 und 1728 mit weiteren Abhandlungen versehen; 1740 durch Bertrand ins Französische übersetzt: La fable des Abeilles, 4 Bde.). — Vgl. auch seine Verteidigungsschrift: A Letter to Dion occasioned by his book called Alciphron, 1732 (gegen † Berkeleys „Alciphron", Dialog 2, 1732). — Ueber M. vgl. DNB 36, S. 21 f; — RGG ¹ IV, Sp. 117 f; — Friedrich Jodl: Geschichte der Ethik I, 1906 ², S. 299 ff; — Pl. Salmann: B. de M. und die Bienenfabel-Kontroverse, 1897; — Ue III, 1924 ¹³, S. 390. **Zscharnack.**

Manegold von Lautenbach (um 1060 bis nach 1103), Publizist im † Investitur-Streit, Augustinerchorherr in Lautenbach (Elsaß), später vorübergehend Dekan in Rottenbuch (Oberbayern), 1094 Propst des Klosters Marbach (Elsaß). Seine Flugschrift „Manegoldi ad Gebehardum liber" (MG, Libelli de lite I, S. 308 ff) sucht den Wandel Papst † Gregors VII, ferner, auf naturrechtliche Theorien gestützt, die Absetzung des Königs und die Lösung der Untertaneneide († Heinrich IV) zu rechtfertigen und behandelt auch ausführlich die Frage der Laieninvestitur. In dem „Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem" (MSL CLV, Sp. 147 ff) bekämpft M. die Annahme, daß die Lehre der alten Philosophen mit dem christlichen Dogma vereinbar sei.

RE ³ XII, S. 189 f; — ADB XX, S. 183; — Carl Mirbt: Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, 1894; — G. Koch: M. v. L. und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV, 1902. **Löffler.**

van Manen, Willem Christiaan (1842 bis 1905), evg. Theologe, * zu Nordeloos, 1865—84 Pfarrer der Nederl. Hervormed Kerk, 1884 kirchlicher Professor der exegetischen und systematischen Theologie in Groningen, 1885 staatlicher Prof. für nt.liche Exegese und altchristliche Literaturgeschichte in Leiden, ein eifriger Verfechter des „modernen" Christentums, dessen religiösen Gehalt und kirchliches Heimatrecht er lebhaft darzutun trachtete. Im NT verteidigte er zunächst die Echtheit der vier paulinischen Hauptbriefe gegenüber Kritikern wie † Loman und † Pierson; da aber die Apostelgestalt des Paulus immer weniger in sein Bild von der Entwicklung des Urchristentums passen wollte, so ließ er zuerst den Galater-, dann alle paulinischen Briefe fallen (1889; † Bibelwissenschaft: II, 4a).

Vf. u. a.: Het goddienstig karakter der Nieuwet rigting, 1869; Oudchristelijke letterkunde I, 1871; De band der gemeenschap, 1877; Het NT sedert 1850, 1886 (zuerst in den JpTh 1883—85); Conjecturalkritiek, toegepast op den text des NT,

1887; Paulus, 3 Bde., 1890/91, 1896; Handleiding voor de oudchristelijke letterkunde, 1911. — Ueber van M. vgl. G. U. Meyboom: W. C. van M., 1906. **A. Meyer.**

Mangold, Wilhelm Julius (1825—90), evg. Theologe, * zu Kassel, 1852 Privatdozent, 1859 ao., 1863 ord. Prof. zu Marburg, seit 1872 in Bonn. Als Theologe vertrat er eine vermittelnde Richtung; als Politiker gehörte er 1871/72 zu den nationalliberalen Abgeordneten des preußischen Landtags.

Vf. u. a.: Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, 1856; Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde, 1866; Der Römerbrief und seine geschichtlichen Voraussetzungen, 1884. — Populäre Schriften: Jean Calas und Voltaire, 1861; Bilder aus Frankreich, 869. — In seiner Untersuchung über Julian den Abtrünnigen (1862) griff er Dav. Fr. ¶ Strauß an. — Ueber M. vgl. Protestantische Kirchenzeitung 1890, Nr. 17; — RE³ XII, S. 190 ff; XXIV, S. 58; — W. Gundlach: Catalogus professorum acad. Marburgensis, 1927, S. 47. **Loisch.**

Mangu Chan (Manku Chân, Möngkä, chin. Mönggo (Mêng-ko), Sohn des Tului, des jüngsten Sohnes Tschinggis Chan's, letzter mongolischer Großchan (1251—59), der den Gedanken der Weltherrschaft vertrat, machte sich in Gemeinschaft mit Chubilai, seinem jüngeren Bruder, die völlige Unterwerfung Chinas zur Aufgabe (¶ Mongolen: I). Vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus beansprucht M. Interesse wegen des Versuchs Ludwigs IX von Frankreich, seine Hilfe gegen die Sarazenen zu gewinnen. Träger dieser Botschaft war der Franziskaner Wilhelm von Ruysbrock, in Karakorum 1253—55 (Ausführliche Reisebeschreibung erhalten, deutsch von Herbst, Leipzig 1925). Anreiz zu dem Unternehmen, M. zu gemeinsamem Handeln zu gewinnen, boten die Nachrichten über vermutete weite Verbreitung des Christentums unter den Mongolen (Brief des Sinnibald von Armenien an den König von Zypern, Priesterkönig ¶ Johannes) und die angebliche Taufe mongolischer Großchane (auch M.s). Die Reise blieb erfolglos.

C. d'Ohsson: Histoire des Mongols depuis Tchinguiz-Khan jusqu'à Timour Bey ou Tamerlan, Paris 1824, Amsterdam 1852; — H. Howorth: History of the Mongols, London 1876 ff, Teil I, Kap. 5 (S. 187—216) und IV, London 1927 (s. Register). — Vgl. auch F. E. A. Krause in den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, 1924, S. 12 ff, und Beil. 3, S. 46 ff. **Lessing.**

Manichäismus.

1. Allgemeiner Charakter und Entstehungsbedingungen; — 2. Die Quellen; — 3. Manis Leben; — 4. Manis System: a) Kosmologie; b) Anthropologie und Christologie; c) Eschatologie; d) Ethik und Gemeindeordnung; — 5. Die Anpassungen des Systems an die zoroastrische und christliche Theologie; — 6. Ausbreitung, Niedergang und Nachwirkungen des M.; — 7. Die geistige Form des M.

1. Seiner Ausbreitung und religionsgeschichtlichen Bedeutung nach muß der M. in die Reihe der Weltreligionen gestellt werden, obwohl seine Lebensdauer beschränkt war und nicht über ein Jahrtausend hinausgereicht hat. Von den andern Weltreligionen unterscheidet sich der M. dadurch, daß er seinen Ursprung nicht in einer prophetischen Verkündigung, sondern in einem gnostisch-spekulativen System hat. Der Stifter des M. ist zwar eine schöpferische religiöse Persönlichkeit, aber nicht Prophet, sondern Theosoph. Der M. bedeutet den Abschluß und die Vollendung in der Entwicklungsgeschichte der ¶ Gnosis, die ihrerseits das Ergebnis des Zusammentreffens orientalischer Mythologie und Soteriologie mit hellenistischer philosophischer Aufklärung darstellt. Der M. hat als einzige unter den gnostischen Sekten eine weithin reichende und für längere Dauer erfolgreiche, selbst bis zur Kirchenbildung gelangende missionarische Propaganda erzeugt.

Er ist ein adäquates Erzeugnis Babyloniens und der eigentümlichen Kulturlage, in der diese Landschaft sich zu Beginn des 3. Jhd.s n. Chr. befand. Neben den schwer faßbaren Fortwirkungen chaldäischer Religion und Priesterweisheit waren an den beiden großen Strömen Euphrat und Tigris baptistische Sekten bodenständig, deren Typus wir nach den ¶ Mandäern beurteilen können. Die Hauptstadt Seleucia-Ktesiphon am Tigris, die Residenz der Seleukiden und Parther wie später der Sassaniden, stand an kultureller Bedeutung den westlichen Zentren wie Antiochia und Alexandria nicht nach und war wie diese auch eine Metropole hellenistischer Bildung. Die mit dem Aufstieg der Sassaniden (¶ Perser: I. II) sich restaurierende zoroastrische Kirche blieb, da sie keine Proselyten machte, auf die persische Herrenschicht beschränkt. Dagegen griff die christliche Mission von ihren neuen syrisch-mesopotamischen Zentren kräftig nach Babylonien hinüber; stärker noch als das orthodoxe Christentum wirkten häretische Bewegungen wie die des ¶ Bardesanes und ¶ Marcion. Indische Kultureinflüsse sind angesichts des lebhaften durch Babylonien gehenden Indienhandels nicht ausgeschlossen, aber an keiner Stelle zu erweisen; von den beiden Elementen des M., die man auf indischen Einfluß zurückführen will: der — übrigens bei Mani charakteristisch eingeschränkten (s. 4 c) — Seelenwanderungslehre und der radikalen Askese, zumal in sexueller Hinsicht, ist das erstere von den Pythagoreern und Platon her Gemeingut hellenistischen Denkens, das letztere Gemeingut der gnostischen Sekten. Daß Mani vom Buddha kaum mehr als den Namen kannte, geht schon daraus hervor, daß er in ihm einen Gottesgesandten sah und ihn mit Zarathustra und Jesus auf eine Linie stellte. Manis Systembildung begreift sich aus der lebhaften gegenseitigen Berührung verschiedener Kulturen in seiner Heimatlandschaft, unter deren Wirkung er stand. Dazu trat der Eindruck der großen in seine früheste Lebenszeit fallenden politischen Umwälzung, durch die die Sassaniden zu Herren eines neuen iranischen Großreiches wurden (seit 224); hier schien die Stunde auch für eine geistige Erneuerung gekommen.

2. Der M. hat sich im Kampf mit konkurrierenden Religionen — Christentum, Zoroastrismus, Islam, Buddhismus, Konfuzianismus — ausgebreitet und ist in diesem Kampf schließlich unterlegen. Mit seinem Untergang war die Zerstörung und das rasche Verschwinden seiner umfangreichen Originalliteratur gegeben. Infolgedessen sind wir für das Verständnis der manichäischen Doktrin in der Hauptsache auf sekundäre Quellen, nämlich auf die polemisch gehaltenen Angaben und Berichte in erster Linie bei christlichen, in zweiter bei islamischen, in dritter bei zoroastrischen und chinesischen Schriftstellern angewiesen. Dazu sind in den letzten fünfundzwanzig Jahren im Verfolg von Ausgrabungen in Chinesisch-Turkestan und der chinesischen Provinz Kan-su fragmentarische Literaturreste der zentralasiatischen manichäischen Gemeinden getreten: man bezeichnet sie nach dem Hauptfundort gemeinhin als Turfanfragmente (¶ Turfan). Darunter befinden sich einige annähernd vollständige Schriften in türkischer (uigurischer) und chinesischer Uebersetzung, während die in verschiedenen iranischen Dialekten geschriebenen Fragmente keine vollständigen Texte liefern. Alle diese Urkunden lassen sich nur zum geringsten Teil auf Mani selber zurückführen. So unschätzbar sie also für die Erkenntnis der manichäischen Mission in Zentral-

asien und China sind, so wenig fördern sie das Verständnis der ursprünglichen Lehre Manis, die das zunächstliegende Problem der Forschung ist.

Was die Ueberlieferung über den M. in christlichen und islamischen Quellen angeht, so liefern beide eine nicht geringe Anzahl von authentischen Fragmenten und Exzerpten aus Schriften Manis. Der Hauptunterschied zwischen beiden Gruppen ist, daß die islamischen Berichte unbefangener und an polemischem Pathos sparsamer, infolgedessen im Detail reichhaltiger, zugleich aber gegenüber dem Ideengehalt des M. viel weniger interessiert und verständnisvoll sind als die christlichen. Bei diesen entspricht umfangreicherer Polemik ein geringerer Bestand an Tatsachenangaben; aber die manichäischen Dogmen, auf die die christlichen Autoren sich konzentrieren, erweisen sich eben dadurch als die sachlich und propagandistisch wichtigsten. Das manichäische System ist in seinem theoretischen Kern eine einfache und leicht übersehbare Theorie vom Wesen der Welt und des Menschen und ihrer Erlösung, symbolisiert in einem umfassenden Mythos von der Entstehung der Welt, der Erschaffung des Menschen, der Entsendung des göttlichen Erlösers, dem Ausgang des Menschen und dem Weltende. Für das Mythologisch-Stoffliche gewähren die islamische Ueberlieferung und neuerdings auch die Turfanfragmente viele Einzelheiten. Aber das Verständnis der inneren Form des Systems, seines theoretischen Aufbaus und Gehaltes, vor allem der zugrundeliegenden theoretischen Fragestellungen eröffnen und sichern die christlichen Autoren. Durch die erhebliche Ueberschätzung der islamischen und neuerdings der zentralasiatisch-manichäischen gegenüber der um Jahrhunderte älteren und dem M. in seiner ursprünglichen Gestalt so viel näheren christlichen Ueberlieferung, die seit 70 Jahren zur Herrschaft gekommen ist — freilich in der ausländischen viel weniger als in der deutschen Forschung —, ist das richtige Verständnis des M., das bereits im 18. Jhd. Beausobre und Mosheim, im 19. Jhd. F. Chr. Baur (s. Lit.) hatten, zeitweilig verdunkelt worden.

Neben der christlichen Ueberlieferung steht, für sich isoliert, aber ihr inhaltlich nahestehend, die um 300 n. Chr. entstandene polemische Schrift eines neuplatonischen Philosophen, ¶ Alexander von Lykopolis, die einen umfangreichen Auszug aus einer griechischen manichäischen Missionsschrift von größtem Wert enthält. Von griechischen Autoren sind ferner zu nennen: im 4. Jhd. ¶ Titus von Bostra, von dessen vier Büchern wider den M. die beiden ersten und ein Drittel des dritten griechisch, der Rest nur syrisch erhalten ist, ¶ Serapion von Thmuis (in Unterägypten), die nur zum geringen Teil griechisch, in der Hauptsache in lateinischer Uebersetzung erhaltenen Acta Archelai des Hegemonius, ¶ Cyrill von Jerusalem, ¶ Epiphanius, der in seinem Panarion den M. als 66. Häresie behandelt, im 5. Jhd. Marcus Diaconus, der Biograph des Porphyrius von Gaza, und ¶ Theodoret von Cyrus (in Syrien), im 6. ¶ Severus von Antiochien, dessen grundlegend wichtige 123. Homilie in syrischer Uebersetzung erhalten ist, und Johannes Malalas, im 7. die anonyme, vielleicht dem Anastasius Sinaita zuzuweisende Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, im 8. ¶ Johannes Damascenus, im 9. die vier Verfasser einer Geschichte des M. (s. 6 Abs. 2); endlich die beiden inhaltsreichen Abschwörungsformeln, die den zum orthodoxen Bekenntnis übertretenden Manichäern vorgelegt wurden, die erste wohl dem 6., die zweite dem 9. Jhd. angehörend. Unter den lateinisch schreibenden Autoren überragt ¶ Augustin alle andern. Seine Hauptschriften wider den M. (s. auch ¶ Augustin, 2) sind: etwa 389 De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri II, 395 De libero arbitrio libri III, 389/390 De Genesi contra Manichaeos libri II und De vera religione, 391 De utilitate credendi ad Honoratum und De duabus animabus contra Manichaeos, 392 Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum, etwa 394 Contra Adimantum Manichaei discipulum, 396 oder 397 Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti, etwa 400 Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII, 404 De actis cum Felice Manichaeo libri II, nach 404 De natura boni contra Manichaeos und Contra Secundinum Manichaeum. Neben ihm haben selbständige Bedeutung im 4. Jhd. Marius ¶ Victorinus, im 5. Evodius von Uzalum, der Freund Augustins, dem wahrscheinlich die unter Augustins Namen gehende Schrift De fide contra Manichaeos gehört, und die lateinische Abschwörungsformel.

Während die armenisch-christliche Literatur nur verschwindend geringe Ausbeute gewährt, ist die syrische ertragreich. Sie bietet im 4. Jhd. die polemischen Schriften des ¶ Ephräm. Noch bedeutender ist der Abschnitt über den M. im Scholienbuche des Theodor bar Kônai (um 800), der zwar sonst in der Hauptsache Epiphanius ausschreibt, für den M. aber, wahrscheinlich aus zweiter Hand, eine Originalschrift Manis ausbeutet, die er im originalen syrischen Wortlaut wiedergibt. Unter den islamischen Autoren, die über den M. berichten, sind zwei Gruppen zu unterscheiden, einerseits solche, die aus unmittelbar apologetisch-theologischem Interesse, in der Verteidigung des islamischen Dogmas gegen Manichäer schreiben, auf der andern solche, die historisch interessiert sind und über den M. sachlich berichten wollen. Unter den ersteren kommt der im 9. Jhd. entstandenen Streitschrift des zaiditischen Imams (¶ Islam, 6, Sp. 419) al-Qâsim b. Ibrâhîm wider den Kryptomanichäer Ibn al-Muqaffa' († 757) die größte Bedeutung zu; sie enthält ein Exzerpt aus einer arabisch-manichäischen Werbeschrift des Angegriffenen. In das 9. oder 10. Jhd. gehört die gehaltvolle Darstellung des M. von dem ebenfalls des Krypto-M. verdächtigten Abû 'Îsâ al-Warrâq, die im 12. Jhd. ¶ Schahrastani in seiner großen Religions- und Sektengeschichte benutzt hat. Sie ist vermutlich schon der zweiten Gruppe zuzurechnen, ebenso wie im 9. Jhd. der Bericht des Historikers al-Ja'qûbî. Gegen Ende des 10. Jhd.s schrieb der weitaus wichtigste arabische Zeuge, der Verfasser des ¶ Fihrist, Ibn Abî Ja'qûb an-Nadîm, der in sein Werk einen umfangreichen Exkurs über Mani, sein Leben, seine Lehre und das Corpus seiner Schriften, sowie über die Geschichte seiner Religion auf dem Boden des Islam und im weiteren Osten eingelegt hat. Ihm zunächst steht im 11. Jhd. der große Polyhistor al-Bêrûnî, der sich in seinen beiden Werken über vergleichende Chronologie und über Indien mit dem M. wohlvertraut zeigt und mehrere wichtige Fragmente aus Schriften Manis erhalten hat. Die zoroastrische Literatur liefert in einer scharfsinnigen polemischen Behandlung des M., die — enthalten im Skand-gumânîk vičâr („Zweifelzerstörende Darlegung") des Mardânfarruch — dem 9. Jhd., also bereits der islamischen Zeit angehört und nicht vollständig erhalten ist, einen Beitrag von selbständigem Wert.

Die neuen manichäischen Fragmente aus Turkestan in iranischer, türkischer und chinesischer Sprache sind erst teilweise erschlossen. Besonders

wertvoll sind unter ihnen die Fragmente aus einem Hauptwerk Manis, dem mittelpersisch geschriebenen Schâbuhragân, ferner der in türkischer Uebersetzung erhaltene Beichtspiegel der manichäischen Auditores (Chuastuanift), ein durch Zusammenreihung von Exzerpten aus älteren Lehrschriften zustandegekommener, in der Art eines buddhistischen Sutra stilisierter, umfangreicher chinesischer Traktat und endlich die liturgischen Texte der sogenannten Londoner chinesischen Hymnenrolle. Die letztgenannten chinesischen Texte sind mit andern in einer im 11. Jhd. vermauerten Grotte in Tun-huang — an der chinesischen Mauer in Kan-su — gefunden worden.

3. Mani ist 215/16 n. Chr. in Babylonien in der Nähe der Hauptstadt Ktesiphon-Seleucia geboren; seine beiden Eltern stammen aus dem parthischen Hochadel. Der Ueberlieferung nach hätte sich sein Vater, einer göttlichen Berufung folgend, einer südbabylonischen Taufsekte angeschlossen, die sich nicht näher bestimmen läßt. Von Manis Leben wissen wir fast nichts. Die Legende berichtet von einer ersten Berufung durch einen Engel — hinter dem sich der Apostel Thomas verbirgt — in seinem zwölften Jahre und datiert sein erstes öffentliches Auftreten, bei dem ihn bereits zwei Jünger begleiteten, auf den Krönungstag des zweiten Sassaniden, Schapur I, den 20. März 242. Nach westlicher Ueberlieferung begleitete er den Herrscher auf seinen Kriegszügen. Anscheinend aber gewann er ihn nur vorübergehend für seine neue Lehre, während er bei seinem Bruder Peroz, dem Prinzstatthalter der iranischen Ostmark, größeren Erfolg hatte. Schapurs Nachfolger Hormizd, der nur kurz regierte (272), scheint ihm zugetan gewesen zu sein, aber dessen Nachfolger Bahram (273 bis 276) ließ Mani, wohl auf Betreiben der zoroastrischen Priesterschaft, im Jahre 273 in der neuen Hauptstadt Gundeschapur kreuzigen und seine Anhänger vertreiben. Was an den Reisen Manis im Osten, die ihn bis nach Indien und China geführt haben sollen, historisch ist, läßt sich nicht sagen. Zweifellos ist, daß er sich als der religiöse Erwecker Babyloniens betrachtete und von dort aus sein missionarisches Augenmerk ebenso stark nach dem Westen wie nach dem Osten richtete.

Mani hinterließ ein sehr umfangreiches literarisches Werk. Der Fihrist verzeichnet die Titel von sieben Hauptwerken, von denen eines, das bereits erwähnte, dem Sassaniden Schapur I gewidmete Schâbuhragân persisch, die übrigen syrisch geschrieben waren; neben ihnen stand das Corpus der Sendschreiben. Außer durch literarische Tätigkeit wirkte er durch Entsendung von Aposteln, von denen mehrere Namen überliefert sind. Er selber trat als Bringer der abschließenden göttlichen Offenbarung auf. Als seine Vorläufer sah er Zarathustra, Buddha und Jesus an, die den Persern, den Indern und den westlichen Völkern die eine und wahre Heilsbotschaft gebracht hatten. Aber es ist kein Zweifel, daß die Hauptquelle seines Sendungsbewußtseins in der Haltung zum Christentum liegt, die er gewonnen hatte. Er bezeichnete sich nach dem Vorbilde des Paulus im Eingang seiner Episteln als Apostel Jesu und beanspruchte zugleich, der von Jesus verheißene ¶ Paraklet zu sein. Sein eigenes Christus- und Christentumsverständnis erarbeitete er sich, indem er sich polemisch gegen zwei vorangegangene häretische Strömungen abgrenzte: gegen Marcion und gegen Bardesanes und seine Schule. Aber in beiden Fällen ist die Polemik nur ein Symptom enger geistiger Abhängigkeit und Verbundenheit. Mit ¶ Marcion teilt er die antijudaistische Verwerfung des AT.s und die zerstörende Kritik des NT.s. Durch ¶ Bardesanes aber war er an diejenige geistige Macht angeschlossen, der er selber die Antriebe und Grundlagen für seine geistige Bildung verdankt: an die hellenistische Wissenschaft, zumal an die hellenistische Naturphilosophie stoischen Gepräges.

Während der Einfluß der hellenistischen Wissenschaft und eines marcionitisch verstandenen paulinischen Christentums für den Aufbau seiner Lehre grundlegend sind, läßt sich ein indischer Einfluß auf seine Lehre gar nicht und ein zoroastrischer wohl in manchen und teilweise wichtigen Einzelheiten, nicht aber in der Gesamtstruktur seines Systems nachweisen. Dabei ist die Frage noch offen, wieweit Mani iranische Anschauungen direkt aus der zeitgenössischen parsischen Theologie übernahm und wieweit sie ihm durch ältere gnostische Systeme vermittelt wurden. Iranische Elemente im M. sind anscheinend die durchgängige Vorstellung des Geistigen und Göttlichen als einer Lichtsubstanz, die Gegenüberstellung von zwei Elementarreihen, einer lichten und einer finsteren — während der Kanon der Lichtelemente selber (s. 4 a) wieder hellenistisch ist —, ferner insbesondere der Mythos vom Aufstieg der individuellen Seele nach dem Tode. Manis System kann jedoch nicht als eine Art Renaissance der älteren babylonischen oder iranischen Religion betrachtet werden, wenn es auch selber beide zu erneuern und zu vollenden beanspruchte. Es steht in dem Traditionszusammenhang der ¶ Gnosis, speziell einer aramäisch-hellenistischen Gnosis, und lebt von den darin enthaltenen hellenistischen und christlichen Elementen (¶ Licht und Finsternis).

4. Die erste Voraussetzung für das Verständnis von Manis System ist die Einsicht, daß sich in demselben zwei Grundelemente verbinden, ein theoretisch-spekulatives und ein bildlich-mythologisches. Der Kern des Systems läßt sich auf einige wenige theoretische Grundanschauungen zurückführen und rein begrifflich ausdrücken; und es ist nachgewiesen, daß Mani diese begriffliche Grundstruktur in theoretischer Klarheit vor Augen gehabt hat. Er hat sie jedoch nicht begrifflich-dialektisch ausgeführt, sondern sich zu ihrer Darstellung eines umfangreichen symbolischen Apparates bedient. In einer Tradition stehend, die mit der Lehrdarstellung ¶ Platos und mit dem Gegenüberstehen von Logos und Mythos in ihr anhebt, trägt Mani seine Deutung des Wesens der Welt und des Menschen in Form eines Mythos von ihrem Werden vor. Die Struktur von Welt und Mensch wird erklärt, indem die Entstehung der Welt und die Erschaffung des Menschen als mythischer Vorgang geschildert wird. Hierbei verwandte Mani kunstvoll alle ihm aus der Tradition der älteren Religionen bekannt gewordenen mythologischen Motive und schuf so einen Universalmythos, der von der Weltentstehung bis zum Weltuntergang reicht. Das mythische Geschehen jedoch, das er in kunstvoller und bilderreicher Sprache schilderte, diente ihm als Symbolik für tiefere Sinnzusammenhänge und war dazu bestimmt, als solche gedeutet, interpretiert zu werden. Aus der christlichen Polemik gegen die Manichäer geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß es Mani und seinen Missionaren letztlich an einigen wenigen einfachen Grundgedanken lag — Lösung des Theodizeeproblems durch strikt dualistische Erklärung der Welt, Behauptung absoluter Schlechtigkeit der irdischen Welt und der materiellen Existenz, daraus sich ergebend die Forderung strengster Askese — denn eben auf diese, dem christlichen Lehrbegriff widerstreitenden Gedanken konzentriert sich die ganze christliche Polemik. Demgegenüber sind die Versuche der Christen, Stücke aus dem manichäi-

schen Mythos von besonders abstrus oder obszön erscheinender Art herauszugreifen und zu bekämpfen, von untergeordneter Bedeutung; denn diese Versuche zielen nur darauf, den Leser stimmungsmäßig gegen den Gegner einzunehmen und diesen lächerlich zu machen, nicht aber auf den gedanklichen Gehalt seiner Lehre.

a) Durch einen glücklichen Zufall sind zwei parallele Darstellungen der manichäischen Kosmogonie erhalten, von denen die eine, bei Theodor bar Kônai, den syrischen Originalwortlaut einer Schrift Manis wiedergibt, während die andere, bei Alexander von Lykopolis, aus einer von Mani unmittelbar inspirierten, griechisch geschriebenen Missionsschrift herrührt. Sie verhalten sich derart zueinander, daß in der ersteren in rein mythischer Bildlichkeit erscheint, was in der letzteren mit Hinzufügung der begrifflichen Interpretation vorgetragen wird.

Der Ablauf des Weltgeschehens gliedert sich in drei Stadien: uranfängliche Getrenntheit der Licht- und Finsterniswelt — Vermischung der beiden —, Entmischung bis zu erneuter und endgültiger Getrenntheit. Im Anfang der Dinge stehen sich Licht- und Finsterniswelt gegenüber, derart, daß die Lichtwelt in der Höhe ruht, während die Finsterniswelt aus der Tiefe wie ein Kegel in sie hineinragt. Das Wesen der Lichtwelt ist Helligkeit und Reinheit, Ruhe, Weisheit und Güte, das Wesen der Finsterniswelt ist Dunkel und Trübung, wirre, ungeordnete Bewegung, Nichtwissen und Bosheit. Die Lichtwelt repräsentiert der „Vater der Größe“ oder „König der Lichtparadiese“, die Finsternis der „König der Finsternis“ mit seinem weiblichen Partner; jener ist von seinen lichten „Aeonen“, diese von Dämonen („Archonten“) umgeben. In ihrer wirren Bewegung werden diese der Lichtwelt ansichtig und planen einen Einbruch in sie. Aber der Vater der Größe sieht ihren Plan voraus und sinnt auf vorbeugende Abhilfe. Er entläßt aus sich eine zweite Gottheit, die „Mutter der Lebenden“, diese wiederum aus sich den „Urmenschen“. Der ¶ Urmensch ist die erste Hauptfigur des manichäischen Mythos, der erste „Gesandte“. Mit den fünf Lichtelementen — Aether, Licht, Wind, Wasser, Feuer — wie mit einer Rüstung umgeben, begibt er sich hinab und greift die Dämonen der Finsternis an. Er wird von ihnen überwältigt und die fünf Lichtelemente werden von den fünf Elementen der Finsternis — Rauch, Feuer, Wasser, Wind, Finsternis — verschlungen. Zu seiner Rettung — hiermit beginnt der zweite Akt des kosmogonischen Dramas — entsendet der Urgott den zweiten Gesandten, den „Lebenden Geist“. Er rettet im Kampf mit den Dämonen das geistige Selbst des Urmenschen, muß aber seine Hülle, die Lichtelemente, in der Finsterniswelt zurücklassen. Zu deren Befreiung nun wird der Kosmos geschaffen. Aus den Leichen erschlagener Dämonen werden Himmel und Erde gebildet, die also durchaus aus teuflischem Stoff bestehen, aber in sich eingeschlossen Teilchen des Lichtes enthalten. Zu deren Lösung wird der dritte Gesandte, der „Gesandte“ schlechthin, entsandt. Er ist zwiefacher Natur, männlich und weiblich; seine beiden Naturen nehmen ihren Sitz in der Sonne und im Monde und setzen von hier aus den bis dahin ruhenden Kosmos in Bewegung. Das in ihm freiwerdende Licht wird wie durch eine große Maschinerie durch die Elementarsphären und den als ein riesiges Schöpfrad vorgestellten Tierkreis zum Monde und weiter zur Sonne geleitet, um von dort in die Lichtwelt zurückgeführt zu werden. Um diesen Plan zu vereiteln, erzeugen die Finsternismächte ihrerseits die ersten Menschen; durch deren Fortpflanzung soll das Licht von einer Generation zur andern in der niedern Welt festgehalten werden. Aber dies zu verhindern wird nun zu Adam, dem ersten Menschen, Jesus entsandt, um ihn über seine Herkunft — seine Bildung aus teuflischem Stoff um eines teuflischen Planes willen —, sowie über seine Bestimmung — die Vollendung des Heilswerkes der Lichtbefreiung — aufzuklären. Die mythische Schilderung geht hier unmittelbar in ethische Anweisung über.

b) Zugleich aber schließt sich hier mit der Kosmologie unmittelbar die Anthropologie zusammen. Wie der „Urmensch“ urbildlich und paradeigmatisch den Kampf mit der Finsternis aufgenommen hat, und wie nach anfänglichem Unterliegen sein geistiges Selbst wieder gerettet worden ist, so kann der irdische Mensch trotz seiner Herkunft aus der teuflischen Materie, wenn er seiner wahren Natur inne wird, seinen Geist — der substantiell als Licht vorgestellt wird — aus der Verhaftung mit der Materie befreien und in die Lichtwelt, seine ursprüngliche Heimat, zurücksenden. Das ganze kosmogonische Drama wird zum Symbol für die Verstrickung des Menschen in die Materie und für seine Rettung. Denn nach der von Alexander von Lykopolis benutzten Missionsschrift, wie auch nach andern Zeugen, bedeuten die Lichtwelt und die in ihr waltenden Lichtmächte die Gottheit schlechthin, die Finsterniswelt dagegen die Materie, die Mani selber mit dem griechischen Worte ὕλη bezeichnete. Dabei verstand er unter der ὕλη nicht die Stofflichkeit als solche, sondern deren ideelles Prinzip, das sich dreifach äußert: in der stofflichen Welt als ungeordnete Bewegung, die als „finsteres Feuer“ symbolisiert wird, im Menschen als Begierde und böse Lust. Die Lichtelemente, mit denen der Urmensch ausgerüstet ist, und die er in der Materie zurückläßt, sind das Sinnbild der menschlichen Seele; der Gesandte, der das Lichtbefreiungswerk in Gang setzt und der dann in der Gestalt Jesu zu Adam kommt, ist das Sinnbild des νοῦς. So wird durch Entfaltung eines makrokosmischen Geschehens im Mythos das Zustandekommen des Mikrokosmos, d. h. die Zusammensetzung des irdischen Menschen nach Geist, Seele und Körper erklärt: der Geist ist von göttlicher Natur und Bestimmung, die Seele ist mit dem materiellen Leib verhaftet, aber aus dieser Haft errettbar, der Leib hingegen ist schlechthin ungeistigen und darum der Vernichtung anheimfallenden Wesens. Anderseits aber — und darin liegt die Kraft des manichäischen Gedankens — wird der Mensch, indem er sich selber geistig befreit, zum vornehmsten Werkzeug des großen Lichtbefreiungswerkes, das die Bestimmung des Kosmos ausmacht. Die Erlösung des Menschen und die Erlösung der Welt sind in eins gesetzt (¶ Erlösung: I, 2), unter dem beide in sich begreifenden Symbol der Lichtbefreiung.

Mit der Anthropologie ist wiederum die Christologie des M. auf das engste verbunden — wie denn überhaupt die folgerichtige Entwicklung aller einzelnen Teile des Systems und ihre allseitige Verknüpfung miteinander Mani als einen nicht nur mit gedanklicher Energie, sondern auch mit ästhetischer Gestaltungskraft begabten Geist bekundet. Die Bedeutung der Christusgestalt im manichäischen System ist eine sehr mannigfaltige. Christus ist einmal kosmische Macht: er repräsentiert den dritten „Gesandten“ und ist als solcher auch der Geist der Sonne. Als Jesus kommt er bereits am Beginn des Weltgeschehens zu Adam. Zugleich wird auch in der irdischen Welt das zerstreute und leidende Licht mit Jesus gleichgesetzt;

es ist dies die von Augustin bezeugte Lehre vom Jesus patibilis. Neben dem kosmischen Christus, dem uranfänglich entsandten Jesus und dem Jesus patibilis erkannte Mani endlich auch den „historischen" Jesus an, der unter den Juden erschienen war und die eine und wahre Heilsbotschaft den Ländern des Westens verkündet hatte. Aber er lehnte mit Entschiedenheit alle Ueberlieferungen ab, die sich auf die Menschwerdung und das Leiden Jesu bezogen, insbesondere auf seine irdische Geburt und seinen Kreuzestod. Von diesen christologischen Anschauungen, die ein Hauptstück des manichäischen Systems in seiner ursprünglichen Gestalt sind, muß die sekundäre Anpassung des Systems an die christliche Trinitätslehre durchaus unterschieden werden (s. unten 5).

c) Die Lehre von den letzten Dingen wird im M. wiederum im Mythos symbolisiert. Sie handelt einmal vom Ausgang des einzelnen Menschen, sodann vom Weltende. Das Schicksal der Seele des Verstorbenen ist verschieden, je nachdem ob es sich um einen „Vollkommenen" (s. d), einen manichäischen Laien oder einen „Sünder" (d. h. Nicht-Manichäer) handelt. Die Seele des Vollkommenen wird unmittelbar nach dem Tode von fünf Gottheiten durch die vorhin beschriebenen Stationen in die Lichtwelt zurückgeleitet; die Seele des noch Unvollkommenen muß durch viele Wiederverkörperungen hindurchgehen, bis sie in den Leib eines Vollkommenen gelangt und aus ihm befreit wird; die Seele des Sünders dagegen verfällt der Finsternis und der ewigen Verdammnis. Wenn das Werk der Lichtbefreiung vollendet und alle in die Materie gebundenen Lichtteilchen aus ihr befreit und zurückgeführt sind, so erfolgt in einer gewaltigen Katastrophe das Endgericht über die niedere Welt; sie wird in einem viele Jahrhunderte währenden Brande verzehrt, bis von ihr nur ein nun völlig lebloser und unbewegter „Klumpen" — den Mani mit dem griechischen Worte βῶλος bezeichnete — zurückbleibt. Dann sind Lichtwelt und Finsterniswelt wieder reinlich voneinander getrennt, jedoch so, daß nun der letzteren zugleich mit dem von ihr verschlungenen Licht auch ihre eigene Lebenskraft entzogen ist, so daß sie forthin die Lichtwelt nicht mehr zu bedrohen vermag.

Neben diesem großen von der Weltentstehung bis zum Weltende reichenden Mythos steht ein zweiter, der hauptsächlich durch Severus von Antiochien und den chinesischen Traktat bezeugt ist. In ihm werden die beiden Reiche des Lichtes und der Finsternis durch zwei große Bäume und deren Früchte symbolisiert — ein Symbol, das offenbar auf Jesu Gegenüberstellung des guten und des faulen Baumes Mtth 7 $_{17-19}$ zurückgeht. Das Nebeneinander dieser beiden Mythen schließt allein schon die Ansicht aus, daß Mani die Bilder seines kosmogonischen Mythos als zu glaubende Dogmen gemeint habe; es zeigt vielmehr, daß beide Mythen gleichermaßen symbolisch gemeint sind und auf einen unter der bildlichen Hülle liegenden tieferen theoretischen Gehalt hinweisen, der ihnen beiden gemeinsam ist.

d) Der Hauptgrundsatz der manichäischen Ethik folgt in klarer Konsequenz aus der Lehre von der Welt und vom Menschen. Wenn es die Bestimmung des Menschen ist, die in der Materie gefesselten Lichtteile zu befreien und in die Lichtwelt zurückzusenden, so ist seine wichtigste Pflicht der Verzicht auf alle Handlungen, durch die das Licht in der Materie weiter festgehalten würde. In der Konsequenz dieses Gedankens liegt es (¶ Askese: I), daß dem Manichäer in erster Linie Ehe und Zeugung, dann aber jegliche Zerstörung des Lebens, insbesondere also der Genuß von Lebendigem versagt ist. Um aber seine Gemeinde über den naturgemäß kleinen Kreis derer, die sich zu einer so strengen Observanz verpflichteten, hinaus ausdehnen zu können, führte Mani eine doppelte Ethik der strengeren und der gemilderten Askese ein. Zu jener verpflichteten sich die eigentlichen Vollmanichäer, die „Vollkommenen" oder „Erwählten", zu denen auch Frauen zugelassen wurden. Sie verzichteten auf Ehe, Fleisch- und Weingenuß und lebten von der vegetabilischen Nahrung, die ihnen von den Laien, den „Hörern", beschafft wurde. Die den „Vollkommenen" auferlegten asketischen Forderungen werden symbolisiert durch die drei „Siegel" auf Mund, Hand und Schoß (bei Augustin: signaculum oris — s. manuum — s. sinus).

Gemäß der das ganze manichäische System durchziehenden Bevorzugung der Fünfzahl gliedert sich die manichäische Gemeinde hierarchisch in fünf Stufen. Der manichäische Kultus war nach dem Vorbild des christlichen, mit sinngemäßen Abweichungen, gestaltet. Mehrfache tägliche Gebete, verschiedene mehrtägige Fasten während des Jahres stehen im Vordergrund. Die christlichen Sakramente lehnt der M. ab. Das Hauptfest war das zur Zeit der christlichen Ostern gefeierte Bema-Fest, so genannt nach dem auf fünf Stufen stehenden Katheder (griech. βῆμα), das bei der Feier aufgestellt wurde; dieses Fest wurde zum Andenken an Manis Märtyrertod und seine Himmelfahrt begangen. — Ein Grundzug des manichäischen Lebens ist die positive Bewertung und die von dekadenten Zügen nicht freie Pflege des Schönen: Malerei, insbesondere Buchkunst, Lyrik und Musik wurden schon von Mani selber kultiviert; auch für ein differenziertes Naturempfinden, für Freude an Wohlgerüchen, für ästhetisch verfeinerten Freundschaftskult gibt es Zeugnisse.

5. Mani wollte nicht nur die von seinen Vorläufern zu verschiedenen Völkern gebrachte Offenbarung vollenden, sondern sie auch ersetzen. Seine Predigt und sein Wirken zielte auf umfassende und überall hindringende Mission. In bewußtem Anschluß an ¶ Paulus wollte er — so wie dieser zu den Juden als Jude und zu den Griechen als Grieche gesprochen hatte — zu jedem Volk in seiner eigenen Sprache reden. Dies bedeutete, daß er seine Lehrverkündigung bei der Mission einerseits im Westen, unter Christen, anderseits im Osten, unter Zoroastriern, der religiösen Anschauungswelt der zu Bekehrenden anpaßte. Die Voraussetzung dafür hatte er dadurch, daß er fundamentale Lehren sowohl der christlichen wie der zoroastrischen Theologie — so die Entsendung des Christus-Logos in die Welt zur Vollstreckung des göttlichen Heilsplanes einerseits, den in Vermischung und Entmischung sich vollziehenden Kampf des Lichtes und des Göttlichen mit der Finsternis und dem Teuflischen anderseits — bereits in sein System verarbeitet hatte. Er — nicht erst seine Missionare! — vollzog die Annäherung nun derart, daß er, jedoch ohne Modifizierung des sachlichen Gehaltes, die in seiner Kosmogonie wirkenden Gottheiten einerseits zu den drei Personen der christlichen Trinität in Beziehung setzte, anderseits ihre Namen mit solchen von Gottheiten der zoroastrischen Religion vertauschte. Die offizielle Form des Zoroastrismus zu Manis Zeit war die Zurvān-Theologie, die das uranfängliche Hervorgehen der beiden Urmächte des Lichtes und der Finsternis, Ormuzd und Ahriman, aus einer über beiden stehenden Gottheit, der vergöttlichten Zeit (Zurvān), lehrte (¶ Perser: II). Mani lehnte zwar diese Doktrin durchaus ab und gab der Getrenntheit zwischen Licht und Finsternis eine Schärfe, die ein Hervorgehen beider

aus einem einzigen Urprinzip unmöglich machte. Aber er trug kein Bedenken, den Urgott seiner Kosmogonie mit Zurvān gleichzusetzen, die „Mutter" mit Rāmrātūch, der weiblichen Partnerin des Zurvān, den „Urmenschen" mit dessen Sohn Ormuzd, den König der Finsternis mit Ahriman, den zweiten Gesandten, der den Kosmos bildet, mit Mithra; und seine Lehre von den fünf Lichtelementen glich er mit der iranischen Lehre von den fünf die Elemente vertretenden Ameschaspentas aus. Diese iranischen Götternamen sind der westlichen Ueberlieferung über den M. fremd und treten nur in den Turfanfragmenten auf; sie haben zeitweilig den trügerischen Schein einer vorher nicht bekannten durchgängigen Abhängigkeit des M. von der persischen Theologie erzeugt. Tatsächlich aber handelt es sich nur um eine formal der religiösen Sprache der Zoroastrier angepaßte Abwandlung des ursprünglichen Systems, das dabei keine substantielle Veränderung erfuhr. Für die in seinem System zentrale Gestalt des dritten Gesandten hat Mani keine iranische Gottheit eingesetzt. Vielmehr tritt auch in den Turfanfragmenten vorzugsweise Jesus als Gesandter auf, und daneben, wie aus der Entwicklung der manichäischen Religion leicht zu verstehen, Mani selber. — In der westlichen Missionspredigt unter den Christen trat der mythologische Apparat des Systems stark hinter den einfachen kosmologischen und anthropologischen Grundideen zurück. Hier wurde der Urgott mit dem Vater, der in zwiefacher Gestalt in Sonne und Mond weilende dritte Gesandte mit dem Sohn und mehrere andere kosmologische Kräfte mit dem Hl. Geist gleichgesetzt. Die christliche Trinität findet sich sporadisch auch in der zentralasiatisch-manichäischen Ueberlieferung. Diese ist im übrigen dadurch gekennzeichnet, daß sie, wie zu erwarten, den Ideengehalt von Manis eigener Lehre stark verkümmert und zu einer Reihe von simplen dogmatischen Sätzen verhärtet hat. Außerdem läßt sie das mythologische Element frei wuchern und gibt sich einem ungehemmten Synkretismus hin, der besonders Buddhistisches in großer Menge aufnimmt. Immerhin hält auch der östliche M. die beiden theoretischen Grundgedanken fest: die Lehre von den „zwei Wurzeln" — Licht und Finsternis — und die von den „drei Zeiten" — uranfängliche Getrenntheit von Licht und Finsternis, Vermischung, Entmischung bis zur Wiederherstellung der Getrenntheit.

6. Der M. breitete sich mit einer fast unbegreiflichen Schnelligkeit aus. Das geht daraus hervor, daß sich schon ein Menschenalter nach dem Tode des Stifters in fast allen Ländern der Christenheit die Stimmen gegen ihn regen. Seine Geschichte, sowohl im Westen wie im Osten, kennen wir wiederum nicht aus eigener zusammenhängender Ueberlieferung, sondern wir müssen sie aus einzelnen Angaben von Gegnern zusammensetzen. Schon 296 soll auf Grund einer Anzeige des afrikanischen Prokonsuls Julian ein Edikt des Diokletian gegen die aus Persien gekommene neue Irrlehre ergangen sein; doch steht die Echtheit desselben keineswegs fest. Um 300 aber ist die manichäische Mission über Syrien, Aegypten und Afrika bis nach Spanien und Gallien im Vordringen. Nicht viel später wird eine Inschrift aus Salona in Dalmatien angesetzt, die den Namen einer manichäischen Electa von lydischer Herkunft nennt. Nach dem Liber Pontificalis fand schon der Papst Miltiades (311—314) in Rom Manichäer vor. Das 4. Jhd. ist die Zeit nicht nur einer sehr reichhaltigen und hochwertigen Streitschriftenliteratur wider den M., sondern auch der beginnenden Verfolgungen, zu denen sich Staat und Kirche verbanden. Die Manichäer fielen von vornherein unter das Ketzergesetz ¶ Konstantins von 326, das den Häretikern die den Katholiken gewährten Privilegien versagte und ihnen besondere Lasten auferlegte. Darüber hinaus entzog ihnen Valentinian I 372 das Versammlungsrecht, und ¶ Theodosius verfügte in drei Gesetzen von 381 und den beiden folgenden Jahren die Entziehung des Rechtes der Zeugnisleistung vor Gericht und der Erbschaft, die Todesstrafe für die Electi und endlich allgemeine Verbannung der Manichäer aus dem Reich. Seit dem 6. Jhd. ist im Westreich der rasche Rückgang des M. wahrzunehmen.

In Ostrom hielt er sich länger. Obwohl ¶ Justinian 520 auf die Zugehörigkeit zum M. die Todesstrafe setzte, zeigt die in den folgenden Jahrhunderten sich fortsetzende Polemik der byzantinischen Theologen gegen die manichäischen Lehren, daß der M. noch als lebendige Gefahr galt. Im Zusammenhang der Kämpfe gegen die ¶ Paulizianer wurde der M. im 9. Jhd. wieder aktuell. Damals entstand eine Geschichte des M., die in vierfacher Bearbeitung von ¶ Photius, Petrus Siculus, Georgius Monachus und Petrus Hegumenos erhalten ist. Aus derselben Zeit stammt die umfangreiche und sehr instruktive zweite griechische Abschwörungsformel, die sowohl für Manichäer wie für Paulizianer bestimmt war.

Den Sassaniden und der zoroastrischen Priesterschaft gelang anscheinend die Zerstreuung der manichäischen Gemeinden in den westlichen Hauptprovinzen des Reiches so schnell wie um 530 die Unterdrückung der anscheinend aus einer schon um 300 von dem Perser Bundos begründeten Sonderrichtung des M. hervorgegangenen, jedenfalls geistig dem M. nächstverwandten religiös-kommunistischen Bewegung des Mazdak. Die Manichäer fanden in Ostiran und jenseits seiner Grenzen in Turkestan Zuflucht und begründeten dort neue und blühende Gemeinden. Der Zusammenbruch der Sassanidenherrschaft um 650 veranlaßte viele von ihnen, nach Babylonien zurückzukehren. Unter den Omajjaden — von denen einer, Walīd II (743/44), sogar der Zuneigung zum M. bezichtigt wurde — blieben sie im wesentlichen ungestört. Aber die bald nach dem Herrschaftsantritt der Abbasiden, unter alMahdī (775—785), nach sassanidischem Muster ins Leben gerufene und eigens gegen die Manichäer gerichtete Inquisition drängte sie in Babylonien wieder in die Verborgenheit zurück; die arabische Bezeichnung für sie, zindīq — d. h. sinngemäß etwa „Allegoriker" —, wurde jetzt im Islam zur Bezeichnung für „Ketzer" überhaupt, ebenso wie es im Abendland mit der Bezeichnung Manichaeus ging. Um die Jahrtausendwende gab es in der Hauptstadt Bagdad nach dem Fihrist kaum mehr als fünf Manichäer.

Fast zur selben Zeit, da die östlichen Manichäer aus dem Untergang der Sassaniden neue Hoffnung auf Wiederherstellung ihrer Gemeinden im babylonischen Stammland schöpften, bot sich ihnen eine nicht minder aussichtsvoll scheinende Chance im fernen Osten. Schon 694 erschien ein hoher manichäischer Geistlicher am chinesischen Hof, und 719 entsandte der den Chinesen botmäßige Vizekönig von Tocharistan — im Gebiet des heutigen Westturkestan — einen Inhaber der höchsten Würde der manichäischen Kirche als astronomischen Sachverständigen an den chinesischen Hof. Auf die Tätigkeit dieses Mannes geht die Einführung der westländischen Planetenwoche in China zurück. 732 wurde dem M. in China, bei prinzipieller Ablehnung der Lehre, Toleranz und Niederlassungsrecht gewährt. Einen unerwarteten Erfolg gewann er dann, als 762 der Herrscher des Uigurenreiches

vom Orchon (in der nördlichen Mongolei), Bugug oder Bögü Qagan mit Namen, die chinesische östliche Hauptstadt, Lo-yang am Hoang-ho, eroberte und sich unter dem Einfluß der Manichäer, die er dort vorfand, zur Annahme des M. sowie zur Einführung desselben als Staatsreligion in seinem Reiche entschloß. Die Nachrichten darüber sind in der etwa sechzig Jahre später aufgezeichneten dreisprachigen Inschrift in der Uigurenhauptstadt Kara Balgassun erhalten. Die Vernichtung des uigurischen Großreiches durch die Kirgisen 840 überdauerte der M. zwar in den fortbestehenden Kleinstaaten sowohl der östlichen Uiguren in den heutigen chinesischen Westprovinzen Kan-su und Schan-si mit der Hauptstadt Kan-tschou wie der westlichen Uiguren von Chotscho bei Turfan. Aber die Chinesen hatten auf die Zerstörung der uigurischen Macht und auf das Unwirksamwerden des uigurischen Protektorats über den M. nur gewartet, um nunmehr mit der Verfolgung der „Religion des Verehrungswürdigen des Lichtes" energisch einzusetzen. Bereits 843 erging ein Edikt, durch das sie für das ganze Reich verboten wurde. Aber ihre Lebenskraft war hier stärker als irgendwo sonst. Zwar mißlang im 11. Jhd. ein Versuch, manichäische Schriften in den taoistischen Kanon einzuschwärzen. Aber noch im 12. Jhd. sahen konfuzianische Literaten sich veranlaßt, gegen den M. zu schreiben, und noch das Gesetzbuch der Ming im 14. Jhd. enthält ein ausdrückliches Verbot desselben. In Zentralasien dagegen, wo er der buddhistischen und islamischen Konkurrenz ausgesetzt war, ist nach dem Mongolensturm zu Anfang des 13. Jhd.s, der der Selbständigkeit der Uiguren vollends ein Ende machte, vom M. nicht mehr die Rede.

Ueber die Lebensdauer des M. reichen seine **Wirkungen** hinaus. Sie sind in der christlichen Ketzergeschichte, sowohl in der westlichen wie in der östlichen Kirche, beobachtbar, wenn auch ein unmittelbarer Traditionszusammenhang zwischen dem M. und den „neumanichäischen" Sekten: den ¶ Paulizianern in Armenien, den ¶ Bogomilen in Kleinasien und auf der Balkanhalbinsel und den ¶ Katharern in Oberitalien und Südfrankreich noch keineswegs sicher bewiesen ist. Klarer läßt sich im Islam erkennen, wie die apologetische Auseinandersetzung mit dem M. nicht nur die Ausbildung der islamischen Dogmatik zum guten Teil hervorgerufen hat, sondern wie auch die islamische Gnosis, die, seit dem ausgehenden 9. Jhd. deutlich beobachtbar, einerseits die philosophischen Systembildungen beeinflußt, anderseits in die mystische Theologie eindringt und ihr die endgültige Form gibt, in bedeutendem Umfang manichäische Traditionen, vermischt mit hermetischer und allgemein hellenistischer Ueberlieferung, am Leben erhält.

7. Zum Schluß stellt sich nochmals die Frage nach dem **Verhältnis des religiösen zum philosophischen Element im M.**, — sofern eine solche Frage auf dem Boden der orientalischen Religionsgeschichte überhaupt gestellt werden darf. Wenn wir Mani als religiöse Persönlichkeit würdigen und als eindeutiges Ziel seiner Lehrverkündigung die **Erlösung** feststellen, wenn wir zugleich im Auge behalten, daß er als Gottesgesandter und als Offenbarer einer Gottesbotschaft auftrat, so verkennen wir darum doch nicht, daß der Inhalt seiner Lehre nicht die prophetische Verlautbarung des Willens eines persönlichen Gottes ist, sondern eine ebenso phantasiereich konzipierte wie energisch durchdachte, aus Theorie und mythischer Symbolik kunstvoll zusammengefügte **Welt deutung**. Mani will primär die Fragen nach der Herkunft des Bösen in der Welt, nach dem Wesen des Menschen, nach dem Verhältnis von Geist, Seele und Leib in ihm beantworten; er will zugleich in seiner Lehre die Gesamtheit des ihm erreichbaren Wissens zu einem universalen Zusammenhang — über den mit dem Wort „Synkretismus" nichts gesagt ist — verarbeiten: und eben in die Aneignung des richtigen Wissens vom Wesen der Welt und des Menschen und in das ihm gemäße Handeln setzt er die Erlösung. Er steht seiner geistigen Struktur nach den großen semitischen Religionsstiftern, Mose, Jesus und Muhammed, sehr fern; und selbst Zarathustra steht jenen näher als ihm. Dagegen ist Mani der Vertreter einer für die iranische Geistesgeschichte typischen gnostischen Religiosität, in der sich nüchterne Rationalität der Welterkenntnis und ethischen Anweisung mit esoterisch-okkultistischer Spekulation, aufklärerische mit mystischer Tendenz verbindet, und die sich bis in die Neuzeit zu den Stiftern und Führern des ¶ Babismus und ¶ Behaismus verfolgen läßt.

Bibliographie bis 1903 bei K. Keßler in: RE³ XII, S. 193 ff; neuere Literatur bis 1922 bei O. G. v. Wesendonk: Die Lehre des Mani, 1922. Hier kann nur eine Auswahl gegeben werden; insbesondere muß auf eine Aufzählung der weitverstreuten Einzelausgaben der neuen Texte aus Zentralasien verzichtet werden, von deren Bearbeitern für das Iranische F. W. K. Müller, C. Salemann, F. C. Andreas und W. Lentz, für das Türkische A. v. Le Coq und W. Bang, für das Chinesische E. Chavannes, P. Pelliot und E. Waldschmidt zu nennen sind.

J. de Beausobre: Histoire critique de Manichée et du Manichéisme, Amsterdam I 1734, II 1739; — J. L. Mosheim: De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii, 1753; — F. Chr. Baur: Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt, 1831, Neudruck 1928 (bis heute unüberholt und grundlegend); — G. Flügel: Mani, seine Lehre und seine Schriften, 1862 (Bearbeitung des Berichts im Fihrist); — K. Keßler: Mani. Forschungen über die manichäische Religion I, 1889 (nur mit großer Vorsicht zu benutzen; vgl. ZDMG 43, 1889, S. 535 ff; GGA 1889, S. 905 ff; ThLZ 1890, S. 90 ff; LZBl 1890, S. 170 ff); — F. Cumont: Recherches sur le Manichéisme, I: La cosmogonie manichéenne, Brüssel 1908 (mustergiltige Interpretation der Exzerpte bei Theodor b. Konai); II: Extrait de la CXXIIIe homélie de Sévère d'Antioche; III: L'inscription de Salone, Brüssel 1912; — A. de Stoop: Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'Empire romain, Gent 1909; — E. Chavannes-P. Pelliot: Un traité manichéen retrouvé en Chine, Paris 1913 (Gesamtabdruck aus Journal asiatique 1911 und 1913; verarbeitet die ganze chinesische Literatur über den M.); — C. W. Mitchell: S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, London I, 1912; II, 1921; — P. Alfaric: Les écritures manichéennes, Paris I, 1918; II, 1919; — Derſ.: L'évolution intellectuelle de St. Augustin I: Du Manichéisme au Néoplatonisme, Paris 1918 (zwei bahnbrechende Werke); — R. Reitzenstein: Das iranische Erlösungsmysterium, 1921; — A. v. Le Coq: Die buddhistische Spätantike in Mittelasien, 2. Teil: Die manichäischen Miniaturen, 1923; — Sir Th. W. Arnold: Survivals of Sasanian and Manichaean art in Persian painting, Oxford 1924; — F. C. Burkitt: The Religion of the Manichees, Cambridge 1925; — A. Christensen: Le règne du roi Kawâdh I et le communisme mazdakite, Kopenhagen 1925; — R. Reitzenstein-H. H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus, 1926; — E. Waldschmidt-W. Lentz: Die Stellung Jesu im M., ABA 1926 (Veröffentlichung von Teilen der Londoner chinesischen Hymnenrolle nebst iranischen Parallelterten); — H. H. Schaeder: Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, 1927 (Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25); — M. Guidi: La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qâsim b. Ibrâhîm, Rom 1927 (dazu G. Levi Della

Vida: Oriente Moderno VIII, Rom 1928, S. 82 ff, und H. S. Nyberg: OLZ 1929, Sp. 425 ff); — O. G. v. Wesendonk: Die Verwendung einiger iranischer Götternamen im M. (Acta Orientalia VII, Leiden 1928, S. 114—179); — R. P. Casey: The Text of the anti-manichaean Writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis (HarvThR 21, 1928, S. 97 ff); — R. Harder: Prismata 2 (Philologus 85, 1929, Heft 2; zu Alexander von Lykopolis). **H. H. Schaeder.**

Manierismus. Der Begriff M. wurde zuerst in Italien im 17. Jhd. zur Kennzeichnung einer Stilrichtung aufgebracht und auf eine Klasse von Malern in der 2. Hälfte des 16. Jhd.s (¶ Malerei: II B, 2 b) bezogen, deren unnatürliche, übertriebene, gekünstelte, ausschweifende Formgebung man aburteilte und in Gegensatz stellte einerseits zu Meistern der Hochblüte der Renaissance, anderseits zu denen um die Wende des 16. und 17. Jhd.s, die man als Vorkämpfer einer neuen Malerei unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten (Ideal und Natur) betrachtete: die Carracci und Caravaggio (¶ Malerei: III A, 1). In jüngster Zeit, nachdem man erkannt hatte, daß „manieristische" Eigenschaften nicht nur einer Reihe von Malern, sondern auch von Bildhauern und nicht nur in Italien, sondern auch in andern Ländern gemeinsam sind, und daß solche Eigenschaften sich über eine weite Spanne des 16. Jhd.s erstrecken, hat man sich bemüht, den M. als ein gesondertes Stilphänomen herauszuheben und zu analysieren, wobei man zu sehr verschiedenen und sich widersprechenden Ergebnissen gelangte. Wenn einige Kunsthistoriker in „manieristischer" Formgebung ein Ausdruckskorrelat der gegenreformatorischen Bewegung und Frömmigkeit finden und ihr ein besonderes Maß von Spiritualismus zuerkennen wollen, so beruht das auf einer willkürlichen und unpräzisen Bestimmung des Begriffs. Kennzeichen einer als M. zu bezeichnenden Stilphase in allen Ländern sind eine zum Abstrakten neigende, stark ins Dekorative gehende, im Verwickelten und Ueberspannten sich gefallende Darstellungsweise, ein intellektualistischer, der Fühlung mit der Volksseele ermangelnder Konstruktivismus, eine ohne innere Beziehung zum Inhalt wesentlich von artistischen Gesichtspunkten verfahrende Formgebung. Eine solche Kunst — faßt man ihren Durchschnitt ins Auge, aus dem allein sich allgemeine Symptome gewinnen und beurteilen lassen — entbehrt eines tieferen Verhältnisses zum Religiösen (wie das Dehio auch für den deutschen M. festgestellt hat) und hat nicht den gegenreformatorischen Kräften und Idealen eine universale Gestalt verliehen, wie das vielmehr durch den ¶ Barock-Stil geschehen ist.

W. Weisbach: Der M. (Zeitschrift für bild. Kunst, 1919); — Derſ.: Gegenreformation—M.—Barock (Repertorium für Kunstwissenschaft XLIX, 1928); — H. Voß: Die Malerei der Spätrenaissance in Rom und Florenz, 1920; — M. Dvořák: Geschichte der italienischen Kunst II, 1927; — G. Dehio: Geschichte der deutschen Kunst III, 1926; — W. Friedländer: Der antiklassische Stil (Repertorium für Kunstwissenschaft XLVI, 1925); — Lionello Venturi: Il gusto dei Primitivi, 1926; — N. Pevsner: Die italienische Malerei von der ausgehenden Renaissance bis zum Beginn des Rokoko (Handbuch der Kunstwissenschaft, 1927 ff). **Weisbach.**

Manitu, ein Wort der Algonkin-Indianer, bezeichnet, ähnlich ¶ Mana, ¶ Orenda, ¶ Wakonda, das „große Mysterium", die geheimnisvolle Kraft oder ¶ Macht, deren Offenbarung der Mensch in allem in der Natur ihm Auffälligen, vielfach in einem Tier, erlebt und mit der er Fühlung zu gewinnen oder die er in sich selber aufzunehmen trachtet, um sich zu erfolgreichem Tun zu wappnen (vgl. ERE V, S. 70a). Charakteristisch für M. ist, daß es auf der Grenze zwischen dynamistischer und dämonistischer Weltauffassung steht, so daß es oft genug in den Begriff eines persönlichen Schutzgeistes, wo nicht gar des „großen Geistes" hinüberspielt. Wie aus gewissen Stellen hervorgeht, können sich die einzelnen M.s in dem einen M. vereinigen, so daß dieser als höchste Gottheit erscheint, die sich auch persönlich um wichtigere Angelegenheiten kümmert (vgl. K. Th. Preuß, AR XXII, S. 295).

William Jones: The Algonkin Manitou (The Journal of American Folklore XVIII, 1905); — ERE VIII, S. 403 ff; — K. Beth: Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1927², S. 251 ff. **Bertholet.**

Mann, 1. Heinrich, Dichter und Kulturpolitiker, * 1871 in Lübeck, Sproß einer alten Patrizierfamilie, Mutter Brasilianerin, lebt in München. Sein Wesen wie seine Dichtung ist durch die Spannungen romanisch — germanisch (vgl. „Zwischen den Rassen", Roman, 1907) und aktiv — kontemplativ bestimmt. Seine Lebensanschauung neigte zunächst zur Verherrlichung des Instinkts und des Triebes, des Tatendranges und des Machtwillens. Oft karikierte er, grotesk, grob und schmutzig, doch nicht ohne erziehliche Absicht (z. B. „Professor Unrat", 1905). In seiner späteren Periode befürwortet er eine idealistisch gefärbte, demokratisch-westeuropäische Kulturpolitik (Reden, Artikel, Essays, gesammelt u. a. in „Macht und Mensch", 1919, und „Diktatur der Vernunft", 1923). Die Schwächen des deutschen Vorkriegsreiches erkennt er scharf, wird jedoch in seinem Urteil oft ungerecht. Dem Christentum steht H. M. ganz fern.

Gesammelte Romane und Novellen, 12 Bde., 1916 (vgl. darin noch besonders das für H. M.s Frauenbild charakteristische Werk „Die Göttinnen oder die drei Romane der Herzogin von Assy", 1903). — Von den späteren dichterischen Werken seien genannt „Der Kopf", 1925, und „Mutter Maria", 1927. — Ueber M. vgl. Hermann Bahr in „Neue Freie Presse" vom 23. Dez. 1925. **Knevels.**

2. Johann Karl Gottlieb (1766—1826), evg. Kirchenliederdichter, * in Taucha bei Leipzig, seit 1794 Pfarrer in Naumburg. Seine Lieder erschienen unter dem Titel „Fromme Lieder für Kirche und Haus" (1817—18). Im Gebrauche stehen davon noch: „Christ, folge deines Heilands Ruf", „Gott ist unsre Zuversicht", „Ich sehe den Himmel offen" (Himmelfahrtslied), „Gib mir ein fröhlich Herz."

E. E. Koch² VI, S. 259 ff. **Paul.**

3. Thomas, Dichter, * 1875 in Lübeck, Bruder von 1, lebt in München. Im Gegensatz zu Heinrich ist Th. M. sachlich, beherrscht, klar, unsensationell, zurückhaltend; er verbirgt und mäßigt seine Gefühle und gibt sein eigenes Wesen und Erleben sozusagen nur in jeweils kleinen Stücken in den vielen Gestalten seiner Werke. Th. M. ist der eigentliche Ueberwinder des ¶ Naturalismus in der deutschen Prosadichtung, Romantiker, aber einer neuen Klassik des Stils zustrebend. Beeinflußt ist er am meisten von nordischen und russischen Dichtern, ferner von Dickens, von Freytag und Fontane, von Schopenhauer und Nietzsche. Seine bleibende Bedeutung dürfte auf sprachlichem Gebiet liegen; die feine Kultur, strenge Diktion, äußerste Präzision und unerbittliche Zucht seines Stils wird auf lange Zeit hinaus für die Prosadichtung vorbildlich sein. Ueber Th. M.s innere Einstellung zur Kunst geben die Werke Auskunft, die das Verhältnis von Künstlern zu Welt und Leben behandeln. Die Kunst ist ein Degenerationsprodukt; sie beruht auf einer Entfernung vom realen Leben: „Die Entsagung ist unser Pakt mit der Muse — das

Leben unser verbotener Garten." Daher der melancholische Zug, der sich bei Th. M. immer wieder findet und durch die häufige Ironie kaum verdeckt wird. Als Bekenntnisse in diesem Sinn sind die Novellen „Tristan" (1903), „Tonio Kröger" (1914) und „Der Tod in Venedig" (1913) zu werten. Nach einer festen Weltanschauung darf man bei Th. M. nicht suchen. Er ist Relativist, umspannt Mannigfaltigkeiten und Gegensätze, bleibt in der Schwebe, auch zwischen Gläubigkeit und Frivolität. Eine gewisse Entwicklung liegt darin, daß früher der Aktivität des Menschen (Humanität) mehr Raum gegeben wurde, während später die Mächte mehr hervortreten, die sich der Bestimmung durch Menschen entziehen. „Buddenbrooks" (1901) ist der typische Roman der Degeneration. Der Verfall einer Patrizierfamilie. Von dem gesunden, zähen, geschickten Kaufmann, der das Leben „kurios" findet, über den komplizierten, leidenschaftlich religiösen, geschäftlich noch gewandten Konsul und den pflichttreuen, neurotischen, abgemüdeten Senator zu dessen krankem, schwächlichem, sensiblem Sohn, dem Künstler. Das Drama „Fiorenza" (1905) interessiert durch das Problem Christlichkeit und Kunst; Sinnengenuß und Schönheitssinn (Lorenzo) stehen gegen Askese und Machtwillen (Savonarola). Der Roman „Königliche Hoheit" (1909) zeigt einer individualistischen Zeit die Notwendigkeit der Kräfte der Gemeinschaft; die inneren Schwächen der Vorkriegszeit hat Th. M. auch sonst früh gegeißelt. Eine Auseinandersetzung mit den Größen, die den heutigen Menschen bilden wollen, bietet der „Zauberberg" (1924) des Lungensanatoriums, ein Roman, dessen Gestalten überindividuelle Mächte und Strömungen verkörpern; der fortschrittliche, weltzugewandte, kulturselige Humanist Settembrini kämpft mit dem reaktionären, weltfeindlichen, das Unirdische verkündenden Jesuiten Naphta um Castorp, der mehr Kampfplatz als Held ist; beide haben unrecht; recht hat die Persönlichkeit, die ihr Wesen zu leben wagt: Pieter Peperkorn. In das Zeitgeschehen greifen direkt ein die „Betrachtungen eines Unpolitischen" (1918) und „Von deutscher Republik" (1923).

Gesammelte Werke Th. M.s in 10 Bden. — Ueber Th. M. vgl. Fritz Endres: Th. M., 1923; — A. Eloesser: Th. M., sein Leben und sein Werk, 1925; — Hans Naumann: Die deutsche Dichtung der Gegenwart, 1924, S. 181 ff. **Knevels.**

4. William (1819—92), amerikanisch-lutherischer Theologe, * in Stuttgart, ging 1845 nach Amerika und fand durch ¶ Schaffs Bemühungen Beschäftigung in der reformierten Kirche. 1850—84 Prediger einer lutherischen Gemeinde in Philadelphia, seit 1864 Professor am dortigen „Lutheran Theological Seminary".

Vf. u. a.: Lutheranism in America, 1857; Life and Times of H. Muehlenberg, 1887/91. — Vgl. RE³ XII, S. 228 ff. **Haupt.**

Manna, Israels Brot während der vierzigjährigen Wüstenwanderung, jeden Tag vom fleißigen und vom lässigen Sammler in gleichgroßer, am Freitag in doppelter Menge, am Sabbath gar nicht gefunden, heißt hebräisch man (volksetymologisch aus man hu = „was ist das?" erklärt). Die natürliche Grundlage dieser Ex 16_{1-35} Num 11_{4-9} Ps $78_{24\,f}$ 105_{40} erwähnten, namentlich allegorisch verstanden weithin wirkenden Legende ist eindeutig zu bestimmen. M. liegt mit dem Morgentau auf der Wüste, ist weiß wie Koriandersamen, sieht wie Bedolachharz aus, läßt sich mahlen oder im Mörser zerstoßen, schmeckt gekocht wie Oelfladen oder Honigbrot und schmilzt an der Sonne. Danach ist es der durch den Stich eines Insekts (Coccus oder Gossyparia mannifera) bewirkte süßliche Ausfluß der Mannatamariske (Tamarix mannifera Boissier), den noch heute Beduinen auf der Sinaihalbinsel sammeln und als Zubrot genießen.

A. Kaiser: Der heutige Stand der M.frage, Arbon 1924. **Ludwig Köhler.**

Mannhardt, Wilhelm (1831—80), Folklorist, * in Friedrichstadt (Schleswig), 1858 Privatdozent an der Berliner Universität, lebte von 1863 an, immer kränklich, in Danzig seinen gelehrten Studien, die vor allem die germanische Mythologie und Volksüberlieferung betreffen.

Vf. u. a.: Germanische Mythen, 1858; Die Götter der deutschen und nordischen Völker, 1860; Weihnachtsblüten in Sitte und Sage, 1864; Roggenwolf und Roggenhund, 1865; Die Kornbämonen, 1868; Wald- und Feldkulte, 2 Bde., (1875/79) 1904²; Klytia, 1876; Mythologische Forschungen, 1884 (posthum). — M. war Herausgeber der Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde, 1855 ff. **Rühle.**

Manning, 1. Henry Edward (1808—92), englischer Theologe. * zu Totteridge als Sohn eines protestantischen Großkaufmanns, hatte M. sich in Oxford für eine politische Laufbahn vorbereitet, trat aber unter evangelikalem Einfluß (¶ England, 5 a) in das geistliche Amt, wurde 1833 anglikanischer Pfarrer, dann Erzdiakon von Chichester. Ohne nähere persönliche Beziehungen zu der Oxforder Bewegung (¶ Hochkirchliche Bewegung: I) durch den ¶ Gorham'schen Taufstreit gegen das Staatskirchentum aufgebracht, durch Eindrücke von der römischen Kirche auf einer Reise (Besuch bei ¶ Pius IX), auch durch ¶ Newmans Development of Christian Doctrine bestimmt, trat er 1851 zu der kath. Kirche über, wurde 1860 päpstlicher Hausprälat, 1865 Erzbischof von Westminster, 1875 Kardinal. Theologisch unbedeutend, entschiedener Ultramontaner, auf dem ¶ Vatikanum Vorkämpfer der Infallibilität, eiferte er für die Romanisierung der kath. Kirche in England. Für soziale Fragen interessiert (Reorganisation des röm.-kath. Schulwesens, Förderung der Abstinenzbewegung, Eingriff im Dock-Streik), hat er seiner Kirche in England neues Ansehen verschafft (¶ England, 5 c).

S. Purcell: Life of Cardinal M., 1896; — S. Leslie: H. E. M., his Life and Work, 1921; — DNB XXXVI, S. 62 ff; — RE³ XII, S. 230 ff. — Weitere Literatur unter ¶ Hochkirchliche Bewegung: I. **Brilioth.**

2. James (1738—91), baptistischer Führer in Neu-England, * in Elisabeth (New York), Gründer des ersten baptistischen Predigerseminars in Warren (1765), seit 1770 in Providence. Er half, die etwa 60 Baptistengemeinden in der „Philadelphia Association" zu sammeln und für die Baptisten zu der politischen auch die religiöse Freiheit zu erringen (¶ Vereinigte Staaten von Nordamerika).

Außer der Literatur zu ¶ Baptisten vgl. Ruben Albrige Guild: The Life, Times and Correspondence of J. M., 1858; — RE³ XII, S. 236 ff; — Cathcarts Baptist Encyclopaedia II, 1881, S. 745 ff. **Hocks.**

Manfi, Johann Dominikus (1692—1769), * in Lucca, seit 1708 Mitglied der Congregatio matris dei, Mitarbeiter an der französischen Encyclopédie und deshalb nicht zum Kardinal ernannt, 1765 Bischof von Lucca. Das einzige selbständige Werk von ihm, Tractatus de casibus et censuris reservatis, 1724, brachte ihn in Schwierigkeit mit der Indexkongregation; im übrigen ist er Herausgeber und Kommentator, z. B. der Annales ecclesiastici von ¶ Baronius und ¶ Raynaldus (1738—56, 28 Bde.), der Historia ecclesiastica des ¶ Natalis Alexander (1749). Seine beiden berühmtesten Werke: Sanctorum conciliorum et decretorum collectio nova (1748—52, 6 Bde.),

Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio (1758—98, 31 Bde., Neudruck und Fortsetzung 1900 ff) sind zwar, wie die meisten Ausgaben von M., kritisch nicht einwandfrei, aber als Ganzes noch nicht überboten.

RE³ XII, S. 239 f; — HN V², S. 131 f; — Joh. A. Fabricius: Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, 1858, I, S. XI—XIX; — CathEnc. IX, S. 609 f; — H. Quentin: J. D. M. et les grandes collections conciliaires, 1900; — G. Krüger: M.s Konziliensammlung (Beilage zur Allgem. Zeitung, 1900, Nr. 198). **W. Koehler.**

Mansvétov, Ivan Danilovič (1843—85), russischer Theologe und Archäologe, Professor an der Moskauer Geistlichen Akademie für Homiletik, Liturgik und kirchliche Archäologie.

Schriftleiter der „Arbeiten der Moskauer archäol. Gesellschaft". In dieser Zeitschrift und in der Pravoslavnoe Obozrenie erschienen viele seiner Abhandlungen. — Vf. ferner u. a.: Wie bei uns die Kirchenbücher korrigiert wurden. Materialien zur Geschichte der Bücherkorrektur im 17. Jhd., 1878; Die Jerusalemer Kirchenordnung und ihr Schicksal im Osten und in den slawischen Ländern, 1884; Die Kirchenordnung (Typikon), ihre Entstehung und ihr Schicksal in der griechischen und russischen Kirche, 1885. **Haase.**

Mantik.

1. Definition und Ursprung; — 2. Arten der M.; — 3. M. und Religion; — 4. M. im AT.

1. M. bezeichnet die Kunst der Wahrsagung und Weissagung und zwar in dem umfassendsten Sinn, daß sie nicht nur der Ergründung dessen gilt, was in Zukunft geschehen wird oder was gegenwärtige Zustände, z. B. eine Krankheit, einen Todesfall, eine Dürre veranlaßt hat, sondern auch dessen, was unter gegebenen Umständen menschlicherseits zu geschehen hat. Die Fähigkeit zu solcher Kunst ist ursprünglich an besondere menschliche Anlage geknüpft, und daß diese sich über das Gewöhnliche erhebt, lehrt schon die Etymologie des Wortes M., indem es mit μαίνομαι = rasen zusammenhängt. Der M.er ist von Haus aus Ekstatiker, der Geist- oder Gottbesessene. So kann auf den Tonga-Inseln „ein und dasselbe Individuum, das heute kaum Achtung genießt, morgen, wenn es unter den Einfluß göttlicher ¶ Inspiration gerät, den Platz irgendeines Anwesenden einnehmen, ... er wird geehrt wie der Gott selber, und seiner Rede lauscht man als einem Orakelspruch" (J. W. Hauer, Die Religionen I, S. 464, vgl. 468). Aber die Wurzeln der M. liegen nicht nur in diesem Persönlichen, sondern zugleich im Boden der Auffassung eines dynamistischen Zusammenhanges aller Dinge, in dessen Geheimnis der M.er eintaucht, sei es ohne sein Zutun, von höherer Gewalt überwältigt, sei es unter Zuhilfenahme künstlicher Mittel, und in diesem zweiten Falle vor allem offenbart sich die enge Verbindung der M. mit der ¶ Magie (: I) als der in Praxis umgesetzten dynamistischen Weltauffassung. Diesen Zusammenhang hat u. a. W. R. Hallidays (s. Lit.) ins Licht gesetzt, so mit dem Nachweis, wie es Prophezeiungen gebe, die ebenso gut als Zaubersprüche aufgefaßt werden könnten (vgl. AR XX, S. 424).

2. Die psychische Veranlagung des M.ers, die durch Erlebnis aktualisiert wird, eignet Männern wie Frauen, und letztern sehr oft (¶ Frau: I, 2). So kennt, von Fällen unter Primitiven (z. B. J. G. Frazer, The Worship of Nature I, S. 254) abgesehen, die altirische Heldensage die Seherin von Connacht (RGL 13, S. 40 f) und die Unglück prophezeiende Morrigan („Marköngin", RGL 13, S. 22 ff). Tacitus (Germania 8) sagt den Germanen den Glauben nach, daß den Frauen etwas Heiliges und Seherisches innewohne, weshalb sie ihre Ratschläge nicht verschmähten (vgl. auch Caesar, de bello Gall. I, 50). Ja, eine Veleda sei bei Vielen geradezu als Gottheit betrachtet worden. Die Wahrsagerin Thorbjörg kann, zum Großbauern Thorkel gerufen, das Ende einer Mißernte und einer Seuche und viele andere Dinge verkünden (RGL 12, S. 66 ff); die große Zukunftsschau der Völuspá ist einer Seherin in den Mund gelegt. Strabo (VII, 2) weiß von wahrsagenden Frauen der Cimbern, und die delphische Pythia ist allbekannt. Es gibt Fälle erblicher Veranlagung wie bei den im Dienst des Zeus stehenden Jamiden und Klytiaden (AR XVIII, S. 87). Natürlich verlangt die Begabung richtige Pflege durch ständige Trainierung wie ¶ Fasten und Kasteiungen, vielleicht auch umgekehrt Genuß aufregender, berauschender Mittel und ¶ Tanz. Sie kann sich schon in Ahnungen kundgeben, vorab in ¶ Traum und ¶ Vision (Inspirations-M.). Je mehr die Begabung als solche nachläßt, um so mehr Gewicht fällt auf künstliche Mittel (vgl. z. B. die μαντικαὶ ψῆφοι = mantische Lossteinchen) und traditionelles Wissen, und man sieht M. mehr und mehr zu einer Technik und Wissenschaft sich entwickeln, die ihre eigenen Regeln hat und lehrbar und lernbar wird (technische M.). Als solche ist die M. im primitiven und antiken Gemeinwesen nicht minder unentbehrlich. Ihre Träger spielen darin eine Hauptrolle. So im vedischen Indien: dort konnte der König nicht regieren, ohne den Brahmanen zur Hand zu haben, ursprünglich einen offiziellen Reichszauberer, der über die Kraft und das Geheimwissen verfügte, durch das er die Geschicke des Reiches voraussehen, böse Vorzeichen beschwichtigen und wohl zugleich dem König einen guten Rat einflüstern konnte (Chant⁴ I, S. 49). Am Beispiel des altirischen fili, d. h. des Sehers und Dichters, läßt sich beobachten, wie die vom M.er verwendeten Mittel im Zauber wurzeln (vgl. RGL 13, S. 38 ff). Der Uebergang aber von reiner Inspirations-M. zur technischen ist auf allen Seiten wahrnehmbar, so gerade in der Traum-M. (Oneiromantie): hier kommt es nicht sowohl darauf an, daß der M.er selber Träume habe, als daß er sich darauf verstehe, wie Träume, auch fremde, auszulegen sind (vgl. z. B. F. X. Drexl: Achmets Traumbuch, 1909), so daß man die Deuter der mantischen Offenbarung von ihren eigentlichen Empfängern zu unterscheiden hat, in Delphi z. B. die προφῆται von der Pythia. Auslegungskunst wird überhaupt ein Hauptstück aller M., und Gegenstand der Auslegung werden die allerverschiedensten Dinge. Namentlich eröffnet sich hier das unendliche Gebiet der „Teratologie", d. h. der Deutung von Vorzeichen, sei es, daß solche sich ungesucht einstellen, sei es, daß sie bewußt und künstlich aufgesucht werden: das wird unter ¶ Omen im Zusammenhang dargestellt. Und diese Zeichen umfassen alles, was es im Himmel (¶ Astrologie) und auf Erden gibt (¶ Geomantik). Ueber weitere Gebiete der M. wie Totenbefragung (Nekromantie), Tier-M. usw. gibt der Artikel ¶ Orakel Auskunft.

3. In der Magie wurzelnd (vgl. 1), ist die M. in die Religion aufgenommen worden und wird nach dem Ausdruck des Japaners Hirata zu „ehrfurchtsvoller Erforschung des Herzens der Götter" (ERE IV, S. 801). Das bedingt ja doch gerade einen Hauptunterschied der Uebersinnlichen den Sinnlichen gegenüber, daß sie, weniger eingeengt durch die Schranken des Zeitlichen, auch Kunde haben von dem, was die Zukunft in sich schließt. So erscheint die Gottheit selber gerne als Urheberin und Spenderin

dessen, was man durch die M. in Erfahrung zu bringen sucht. In Nebos Hand ist das Schicksalsbuch, das Buch des Lebens und des Todes. Die Gottheit selber erteilt das Orakel. Aus Aegypten z. B. kennt man die nickenden Götterstatuen; die Gottheit begeistert den M.er (vgl. 1); sie schickt die Omina und befähigt zu ihrer Deutung; vor allem erscheint mit der Zeit der gesamte technische Apparat des M.ers als das von ihr dem Menschen gegebene Mittel, den Schleier des Geheimnisses zu lüften: was nach primitiv-magischer Betrachtungsweise automatisch wirksam war, empfängt seine Wirkungskraft jetzt durch die Gottheit (vgl. auch ¶ Ordal). Diesen Hergang bestätigt die Geschichte des ¶ Priestertums. Vielfach wenigstens erkennt man, wie die ursprüngliche Funktion des Priesters die mantische war (vgl. 4): so ist der Fischpriester vor allem der Orakelmann, der unter Krämpfen wahrsagen kann (Chant[4] I, S. 50). Durch priesterliche Vermittlung stammt in Babylonien alle mantische Kunst aus des Gottes Ea Reich (S. 570). Darnach ist das Verhältnis der Religion zur M. ein durchaus positives. Es hat freilich auch seine negativen Seiten, da nämlich, wo das Mantische im Dienst des Magischen und des niederen Dämonistischen stecken bleibt und vom Standpunkt der höheren Religion aus als Aberglaube und Afterkult gebrandmarkt wird. Schon Herodot und Anaxagoras übten am Orakel Kritik, dieser sogar eine sehr drastische (Chant[4] II, S. 400 f). Sonst waren es auf griechischem Boden die Stoiker, die zuerst zur Frage, ob Weissagekunst wirklich die Zukunft verkünde, Stellung nahmen, allerdings in bejahendem Sinn. Die Voraussagungen aus dem Erscheinen der Vögel und aus den Eingeweiden der Tiere erklärten sie durch die Sympathie, die alles im Weltall miteinander verbinde, und die Traum- und Inspirations-M. stellten sie als einen Beweis für den göttlichen Ursprung der Seele dar. Die späteren Philosophen teilten sich in Anhänger und Gegner der M. (vgl. daneben ¶ Alexander von Abunoteichos). Nach ¶ Epiktet bedarf niemand, um zu wissen, was recht und unrecht ist, der M.; im eigenen Innern lebt der Seher, der Beides unterscheidet. Der Neuplatoniker ¶ Plotin glaubte wieder an sie, und sein Schüler ¶ Porphyrios führte am Ausgang des Altertums eine letzte Blüte dieses Glaubens herauf (Chant[4] II, S. 410. 484. 488; AR XIV, S. 544).

ERE II, S. 54 ff; IV, S. 775 ff; — Chant[4] Register: M.; — A. Bouché-Leclercq: Histoire de la divination dans l'antiquité, Bd. 1—4, Paris 1879—82; — L. W. King: Babylonian Magic and Sorcery, London 1895; — A. Ungnad: Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern (Der Alte Orient X, 3), 1909; — J. Hunger: Becherweissagung bei den Babyloniern, 1903; — W. R. Hallidays: Greek Divination, a Study of its Methods and Principles, London 1913; — L. Weniger: Die Seher von Olympia (AR XVIII, 1915, S. 53 ff). — W. W. Skeat: Malay Magic, London 1900. — Weitere Literatur unter ¶ Omen.

4. Wenn sich in der M. unterscheiden läßt zwischen einer rein persönlichen, lediglich auf psychischer Begabung und Inspiration beruhenden und einer dinglich vermittelten, d. h. technischen, so ist von dem, was das AT an Einschlägigem enthält, ungleich bedeutsamer, was auf seiten der erstern fällt. Ist ja doch im „Sehertum" zum Teil der Prophetismus verwurzelt (¶ Seher, ¶ Propheten). „Prophet" hieß später, was man vor Zeiten Seher nannte, und die Stelle, die es uns sagt I Sam 9 $_9$, hat uns die Redensart erhalten: „Auf, laßt uns zum Seher gehen", was kennzeichnend ist für das Verhalten in Augenblicken irgendeiner Unsicherheit des Lebens. Wünschte man Auskunft über den Ausgang einer Krankheit, vgl. I Kön 14 $_5$, über eine bevorstehende Geburt Gen 25 $_{22}$, über Treue oder Untreue einer Frau Num 5 $_{14}$ f, über den Verbleib von Verlorenem I Sam 9 $_6$ ff Ex 22 $_8$ f, über das Gelingen einer Reise Richt 18 $_5$, über die Aussichten einer kriegerischen Unternehmung, sei es einer eigenen, sei es einer fremden I Sam 14 $_{36}$ f 23 $_{2.\ 9}$ ff 30 $_8$ ff II 5 $_{19}$ ff I Kön 22 $_5$ ff, über die Ursache einer Not im Lande II Sam 21 $_1$, über den Urheber irgendeiner Schuld I Sam 11 $_{12}$ oder was immer es war, so bestand die eine Möglichkeit darin, sich an den Seher zu wenden als die gegebene Persönlichkeit, solche Auskunft zu erteilen. Als solche trat er in eine gewisse Konkurrenz zum Heiligtum, und darin lag die andere Möglichkeit, daß man sich das Orakel vom Priester erbat. Es ist denkwürdig genug, daß sich der israelitische Priester seinerseits aus dem Seher entwickelt hat: das lehrt das hebräische Wort für Priester: k^{e}hēn, das dem arabischen kāhin = Seher entspricht (¶ Priestertum). Während sich aber der Seher-Prophet die Fähigkeit erhalten hat, auf Grund persönlicher Inspiration „Weisung" (¶ Tora) zu erteilen, sieht man den Priester im Besitz technischer Hilfsmittel. Er wirft das Los (¶ Urim und Tummim), dazu sich des ¶ Ephod, vielleicht auch des ¶ Teraphim bedienend. Möglicherweise gibt er sich auch mit ¶ Opferschau ab, vgl. Gen 4 $_4$ f Ps 20 $_7$. ¶ Leberschau kennt das AT wenigstens als babylonische Sitte, vgl. Ezech 21 $_{26}$. Neben dieser organisierten Orakelbefragung, die gelegentlich, zumal vor wichtigen Entschließungen in Krieg wie Frieden, auch von der Gesamtheit in Anspruch genommen wird Jos 7 $_{16}$ ff Richt 1 $_1$ I Sam 14 $_{38}$ ff, gibt es für den Einzelnen eine Reihe von Möglichkeiten, die Zukunft zu ergründen. Das beruht zum Teil auf dem Glauben an Vorzeichen (¶ Omen). Als solche werden die verschiedensten Begebenheiten aufgefaßt, vgl. z. B. Gen 25 $_{22}$ Richt 6 $_{36}$ ff I Sam 15 $_{27}$ II Sam 2 $_{14}$ ff, besonders gerne der sogenannte „Angang" Gen 24 $_{13}$ ff Richt 11 $_{34}$ ff I Sam 10 $_1$ ff (vgl. zur Sache ¶ Omen). Vor allem aber gelten ¶ Träume als zukunftsbedeutend, vgl. Richt 7 $_{13}$ f I Sam 28 $_6$ Gen 15 $_1$ ff Num 12 $_6$ Sach 1 $_8$ Hiob 4 $_{13}$, und es bedarf nicht immer erst berufener Traumdeuter wie ¶ Joseph oder ¶ Daniel. So sehr wird der Traum selbstverständliches Mittel prophetischer Offenbarung, daß Prophet und „Träumer" fast zu Wechselbegriffen werden Deutn 13 $_{2.\ 4}$, wovon dann freilich ein Jeremia nichts wissen will 23 $_{25}$ ff. Es ist beliebt, Träume aufzusuchen, indem man sich an hl. Stätte zum Schlaf niederlegt, vgl. Gen 28 $_1$ ff 46 $_1$ ff I Sam 3 $_3$ ff I Kön 3 $_4$ ff (¶ Inkubation). Zuweilen ist ein Grab dieses Heiligtum, und man sucht sich auf solche Weise das überlegene Wissen der Verstorbenen zunutze zu machen Jes 65 $_4$. Zu gleichem Zweck läßt man sie sich aber auch zitieren I Sam 28, und wie tief eingewurzelt der wohl einstiger ¶ Totenverehrung entstammende Brauch war, zeigt noch prophetische und gesetzliche Polemik dagegen Jes 8 $_{19}$ Deutn 18 $_{11}$. Daneben sind Baumorakel im Schwange, vgl. II Sam 5 $_{23}$ f Hos 4 $_{12}$, eine uralte, aus dem Glauben, daß das Numen im Baume hause, hervorgewachsene Praxis, nach welcher „Orakelterebinthe" Gen 12 $_6$ Deutn 11 $_{30}$ und „Wahrsagerterebinthe" Richt 9 $_{37}$ ihren Namen haben (¶ Bäume und Pflanzen, 2). Wiederum scheint man auf Vogelflug geachtet zu haben, wenigstens beim Opfer, wo man schon in der Gottesnähe die Bürgschaft dafür zu haben glaubte, daß ein Geschehen nicht Zufall sei. Dabei galten Raubvögel, die sich auf die Opfertiere stürzten, als Unglückskünder, weshalb Abraham sie verscheucht

Gen 15 11. Anderseits kannte man Pfeilorakel, die man aus Richtung und Lage abgeschossener Pfeile I Sam 20 19 ff II Kön 13 15 ff oder schon durch einfaches Schütteln des Köchers gewann: so läßt Ezechiel (21 26) den König von Babel sich am Scheideweg den Entscheid über das nächste Ziel seines Angriffs geben. Natürlich blieb gewöhnliches Losen auch abgesehen vom Heiligtum in Verwendung Spr 18 18 Jona 1 7, und bekanntlich führt das Estherbuch (3 7 10 24) den Namen des Purimfestes auf den angeblichen Gebrauch des Loses zurück. Becherweissagung kennt das AT wenigstens als ägyptischen Brauch Gen 44 5. Im Falle der Ermittlung weiblicher Untreue Num 5 11 ff geht das Verfahren in ein richtiges Gottesurteil über und zwar durch Verwendung eines magisch wirkenden Trankes (¶ Eiferopfer, ¶ Ordal). — Einige der angeführten Beispiele lassen bereits ahnen, daß für die Entwicklung der M. in Israel fremde Einflüsse mitbestimmend geworden sind. Um so mehr verpönte die offizielle Religion, was sie als ihrem Geiste Fremdes empfand, vgl. Deutn 18 20. In höherem Sinne wurden die Propheten die Ueberwinder dessen, was an der M. ungeistig war. In ihren Epigonen, den Apokalyptikern, lebte sie bis zu einem gewissen Grade wieder auf, aber hier vor allem literarisch: was einst reales Erlebnis gewesen war, schlug sich in der Niederschrift in einem Stile nieder, der sich mehr und mehr seine eigenen stereotypen Formen schuf.

RGG[1] IV, Sp. 131 f (Greßmann); — T. M. Davies: Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours, London 1898; — Rob. Smith: On the forms of Divination and Magic enumerated in Deutn 18 10 f (Journal of Philology XIII, 1884, S. 273 ff; XIV, 1885, S. 113 ff); — A. Jirku: M. in Altisrael, 1913. **Bertholet.**

Manton, Thomas (1620—77), englischer Puritanerprediger, * zu Lawrence Lydiard (Sommerset), Prediger zu Calliton in Devon, dann in Midlesex, zuletzt in London (Covent Garden). Hätte er die Konformation unter Karl II (Uniformitätsakte 1662) mitgemacht, winkte ihm das Dekanat von Rochester; doch er verweigerte aus Gewissensgründen die Unterschrift. 1670 wurde er 6 Monate gefangengesetzt. Als Prediger übte er große Anziehungskraft aus. Seine Reden sind zwar nicht rhetorisch glänzend, aber inhaltlich tief und begrifflich sehr klar. ¶ Spurgeon entnimmt ihm manches Beispiel in der Kunst der „Illustration" (1884).

Ausgabe seiner Werke (vor allem Predigten und Bibelauslegungen) von J. C. Ryle, 22 Bde., 1870—75. — Vgl. R. Baxter: Christian Biography, 1768, S. 199 ff; — W. Harris: Some Memoirs of the Life and character of T. M., 1725; — DNB XXXVI, S. 101 ff; — EBrit XVII, S. 607. **Nickley.**

Mantova (Don), Benedetto von Mantua (lebte noch 1549), Benediktiner, verfaßte in einem Kloster am Aetna (Catania?) den Trattato utilissimo del benefitio di Christo (Von der Wohltat Christi; ¶ Italien, 4), den der Dichter Marcantonio Flaminio vollendete. Beide standen dem Kreise Juan ¶ Valdés in Neapel nahe. Der Traktat drang in Uebersetzungen auch in Spanien und Frankreich, später auch in England und Deutschland ein, wurde aber von der Inquisition ausgerottet. Schon die Zeitgenossen, von den wenigen Eingeweihten abgesehen, kannten den Verfasser nicht, den erst K. Benrath in ZKG I, 1877, S. 575 ff nachgewiesen hat.

Neuere Literatur bei L. v. Pastor V[1—4], 1909, S. 704, Anm. 3; dazu noch: Josef Schweizer: Ambrosius Catharinus Politus (1484—1553), 1910, S. 128 f. **O. Clemen.**

Manuel, Nikolaus (etwa 1484—1530), Hauptureheber und -förderer der Reformation in Bern, Maler, Dramatiker, Satiriker. Die kath. Kirche griff er zuerst in seinen beiden Fastnachtsspielen „Vom Papste und seiner Priesterherrschafft" und „Von Papstes und Christi Gegensatz" (1522) an. Ferner veröffentlichte er folgende Satiren: „Ablaßkrämer" (1525), „Ecks und Fabers Badenfahrt" (bezieht sich auf die Disputation von Baden im Aargau 1526), „Krankheit" und „Testament der Messe", Klagred der armen Götzen (= Heiligenbilder) (1528).

K. Grüneisen: N. M., 1837; — GG II[3], S. 338 ff; — RE[3] XII, S. 240 ff; — Heinrich Weber: N. M. Drama, 1903; — Leonh. v. Muralt: Die Berner Disputation 1526, 1916, S. 147. **O. Clemen.**

Manz, Felix (?—1527), Wiedertäufer, * in Zürich. M. betrieb mit ¶ Zwingli das Studium des Hebräischen. Er schloß sich dann den Täufern an, forderte die Wiedereinführung der Kirchenzucht der ersten christlichen Jahrhunderte und erklärte, nicht in einer Gemeinschaft bleiben zu können, die Verbrecher unter sich dulde. Er war es, der die in Basel gedruckten Schriften von ¶ Karlstadt 1524 in Zürich verbreitete; mit ¶ Grebel besuchte er im Herbst 1524 Thomas ¶ Münzer bei Schaffhausen. Die Kindertaufe verwarf er auf Grund der Hl. Schrift, die er nach dem Urtext auslegte, dachte die Sondergemeinde als Gemeinde der Heiligen und lehnte für den Christen und letztlich überhaupt die Obrigkeit ab, vertrat aber im Falle eines Angriffs die Leidenlichkeit. Unmittelbar von Christus sich berufen wissend, war er Visionär. Februar 1525 in einen Prozeß verwickelt, wurde er wegen Fortsetzung seines Verhaltens gefangen gesetzt, floh, wirkte in Chur, Schaffhausen, Basel, Hinweil, im Grüningeramt, wurde 1526 vom Vogt in Grüningen verhaftet und am 5. Jan. 1527 ertränkt.

E. Egli: Die Züricher Wiedertäufer zur Reformationszeit, 1878; — Heberle: Die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz (JdTh 3, 1858, S. 225 ff); — ADB XX, S. 280 ff; — H. S. Burrage: History of the Anabaptists in Switzerland, 1881; — W. Koehler: Die Zürcher Täufer (Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten, 1925, S. 48 ff); — Ein Lied von M. bei Ph. Wackernagel: Das deutsche Kirchenlied III, 1870, S. 451, Nr. 514. **W. Koehler.**

Manzoni, Alessandro (1785—1873), italienischer Dichter, * in Mailand, kam 1805 nach Paris, wo er mit seiner geistreichen Mutter Zutritt zu vornehmen philosophischen Kreisen bekam. Bis dahin Freidenker, wurde er durch seine Heirat mit der Konvertitin Enrichetta Blondel gläubiger Katholik mit ursprünglich gallikanischen Neigungen, die später unter einer begeisterten Hochschätzung des Ideals der Einheit der Kirche unter der Oberhoheit des unfehlbaren Papstes verblaßten. Doch verleugnete er seine liberale Vergangenheit in seiner Freundschaft mit A. ¶ Rosmini nicht und begrüßte mit Freuden die italienischen Einheitsbestrebungen: 1860 nahm er die Ernennung zum Senator des Königreichs Italien an. Von 1810 bis zu seinem Tode lebte er in Mailand. Seine Stellung in der Weltliteratur verdankt er den Inni sacri (1812—22) und besonders dem geschichtlichen Roman I promessi sposi (3 Bde., 1825—26), der in spannender Handlung das italienische Volksleben und die furchtbaren Zustände im Gebiet von Mailand während der Pest zwischen 1628 und 1631 schildert, von deren düsterem Hintergrund die christlichen Persönlichkeiten des Kardinals F. Borromeo und des Beichtvaters Fra Christoforo als leuchtende Gestalten sich abheben.

Opere complete, 7 Bde., 1904 ff; deutsch von H. Bahr und E. Kamnitzer, 4 Bde., 1923—27; — Epistolario di A. M., 2 Bde., 1882—83; — Lettere inedite, (1896) 1900[2]; —

klassische Uebersetzungen bietet P. Heyse in seinen italienischen Dichtern I, 1889. — Ueber M. vgl. A. Pelliżzari: Studi manzoniani, 1914; — L. Labanca: Gesu Cristo della letteratura contemporanea, 1903. **Lachenmann.**

Maranatha, aramäisches, I Kor 16 $_{22}$ und Didache 10 $_{6}$ vorkommendes Wort (¶ Abendmahl: IV, 1b). Bedeutung: entweder „maran atha“ = „unser Herr ist gekommen“ oder „marana tha“ = „unser Herr, komm!“ Sprachlich sind beide Formen möglich; nach Apok 22 $_{20}$ („Amen, ja komm, Herr Jesu“, griech.) und aus anderen Gründen ist die zweite sehr viel wahrscheinlicher. Daß der Bittruf I Kor 16 $_{22}$ mitten in einem griechisch geschriebenen Brief an eine griechisch redende Gemeinde vorkommt, kann nur so erklärt werden, daß das Wort eine geprägte Formel der religiösen, vielleicht der gottesdienstlichen Sprache, ist (ähnlich Abba, ¶ Amen u. a.). Da die Entstehung der Formel nur auf dem Boden einer aramäisch redenden Gemeinde sprachlich möglich ist, erlaubt sie Schlüsse auf die in dieser lebendige Frömmigkeit: daß man zu Jesus betete, ihn als den „Herrn“ anrief, ihn als den Wiederkommenden erwartete (¶ Christologie: I, 2a). An sich wäre nicht unmöglich, daß es sich dabei um aramäisch redende Gemeinden Syriens handelte, etwa in Damaskus oder Antiochien (so Bousset, Heitmüller, s. Lit.), doch spricht der Gesamtbefund (vgl. auch I Kor 15 $_{11}$) mehr für palästinische Heimat des Wortes. Dasselbe stellt dann ein wichtiges Hilfsmittel zur Rekonstruktion der religiösen Lage der Urgemeinde, mindestens aber eines vorpaulinischen und vorhellenistischen Stadiums der urchristlichen Theologie dar. Ein vorübergehender Versuch Boussets (Jesus der Herr), M. als vorchristliche jüdische Fluchformel zu erklären und damit allen Konsequenzen in bezug auf den Aufriß der urchristlichen Theologiebildung zu entgehen, ist von ihm selbst bald wieder aufgegeben worden (Kyrios Christos, 2. Aufl.). Er beweist aber, wie stark auch Bousset selbst, vor allem wohl unter dem Eindruck der Kritik von Wernle (s. Lit.), die aus dem Ausdruck für seine Gesamtkonstruktion sich ergebenden Schwierigkeiten empfand.

W. Bousset: Kyrios Christos, 1913, S. 98 f. 103; 1921 ^{2}, S. 84; — Derſ.: Jesus der Herr, 1916, S. 22 f; — Auseinandersetzung über B.: P. Wernle: Jesus und Paulus (ZThK 25, 1915, S. 1 ff); — W. Heitmüller: Jesus und Paulus (ebda. S. 156 ff); — P. Althaus: Unser Herr Jesus (NkZ 26, 1915, S. 439 ff). — Vgl. ferner G. Dalman: Grammatik des jüd.-pal. Aramäisch, 1905 ^{2}, S. 152; — Th. Zahn: Einleitung in das NT, 1906 ^{2}, S. 216 f; — P. Feine: Theologie des NTs, 1922 ^{4}, S. 140; — W. Bauer: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NTs, 1928 ^{2}, S. 773 f. **Gerhard Kittel.**

Maranatha-Botschaft. Der Musikverleger Joh. de Heer in Zeist (* um 1865), 1896—1902 Adventist, auf Allianzboden stehend, trieb zuerst in Rotterdam nach Weise der ¶ Heilsarmee mit einem Genossen nicht ohne Erfolg innere Mission. Der Gedanke der ¶ Parusie Christi wird ihm immer mehr Zentrallehre. Nach Weise J. N. ¶ Darbys lehrt er: Bei der Parusie werden nach schweren Drangsalen die lebenden Gläubigen dem Herrn entgegengerückt werden, dann Millennium und allgemeine Auferstehung. Er steht den Kreisen von Hensoltshöhe und Vandsburg wie der ¶ Pfingstbewegung nahe. Neben Predigtevangelisation (Missionszelt) wirkt er vor allem durch die Presse. Anhänger auch in Südafrika.

Het Zoeklicht, seit 1919; — Ziet Hij komt; — Joh. de Heer: Wie ich zum Siebententags-Adventismus kam und davon wieder erlöst wurde, o. J.; — Derſ.: De geestelijke beteekenis van den Tabernakel, o. J.; — Derſ.: Bijbelstudien over den 1en brief aan de Thessalonicenzen, o. J. **Stocks.**

Marbach, Johannes (1521—81), lutherischer Theologe, * in Lindau, studierte von 1536 ab in Straßburg, von 1539 ab in Wittenberg als Luthers Hausgenosse, ging 1541 nach Isny in Schwaben, um bei ¶ Fagius Hebräisch zu treiben, wurde 1543 dort Prediger und kam 1545 als Pfarrverweser (1547—58 Pfarrer) nach Straßburg, sofort auch mit Vorlesungen über das NT betraut. 1549 erhielt er ¶ Bucers Professur, war 1552 als Abgesandter Straßburgs auf dem ¶ Tridentinum und wurde nach ¶ Hedios Tode 1552 Präses des Kirchenkonvents. M. war der Mann der geregelten Verwaltung, der festen Ordnungen in Kirche und Schule, vor allem der Hauptträger der Lutheranisierung der Straßburger Kirche; freilich konnte er weder den Schulrektor Johannes ¶ Sturm, seinen geistig überlegenen Hauptgegner, zu Falle bringen, noch die offizielle Einführung seiner Agende und der ¶ Konkordienformel erreichen. Sein praktisches Geschick hat er auch in der Organisation der kurpfälzischen Kirche 1556 bewährt.

RE ^{3} XII, S. 245 ff; XXIV, S. 64; — ADB XX, S. 289 f; — Wilh. Horning: J. M., 1887. **Anrich.**

Marbeck, Pilgram (?— etwa 1546), Wiedertäufer, * wahrscheinlich in Rattenburg am Inn, humanistisch gebildet, 1525 Bergrichter in Rattenburg, 1528 wegen täuferischen Glaubens abgesetzt, flüchtig nach Augsburg, 1528 im elsässischen Steintal, 1530 in Straßburg, zunächst Schützling von ¶ Capito und ¶ Zell, 1532 vertrieben nach Ulm, dann Augsburg. Zuerst Freund, dann Gegner von Kaspar ¶ Schwenckfeld, Führer der oberdeutschen Täufer.

Vf. Verantwortung über Caſparn Schwenckfelds Judicium, hrsg. von J. Loſerth, 1929; Vermanung, auch gantz klarer, gründtlicher und unwiderſprechlicher bericht, zu warer Christlicher, ewigbestendiger pundtsuneinigung usw., hrsg. von Chr. Hege (Gedenkſchrift zum 400jähr. Jubiläum der Mennoniten, 1925, S. 178 ff); — J. Loſerth: Studien zu P. M. (ebda. S. 134 ff); — Derſ.: Archiv für österr. Geſch. 78, 1892, S. 427 ff; — Corpus Schwenkfeldianorum III. IV, 1913/14. **W. Koehler.**

Marburg, Universität.

1. s. Die Universität M. ist 1527 durch Landgraf ¶ Philipp den Großmütigen (¶ Hessen: I, 2) als erste protestantische Universität begründet worden. So sehr die Gründung einerseits mit der Durchführung der Reformation im hessischen Territorium zusammenhängt und auf der entscheidenden Synode von Homberg (Oktober 1526) auch vorbereitet, sowie von den Wittenberger Reformatoren mitberaten worden ist, so steht doch anderseits die neue Schöpfung in dem kontinuierlichen Zusammenhang der im humanistischen Zeitalter allgemein als territoriales Bedürfnis empfundenen Universitätsgründungen der mitteldeutschen Fürstentümer (¶ Universitäten). Von ihren Vorgängerinnen unterscheidet sich die neue protestantische Universität durch die Tatsache, daß sie nicht nur der päpstlichen Privilegien, sondern auch vorerst des kaiserlichen Schutzes entbehren mußte, da ihr ein Privilegienbrief erst 1541 (gegen die verhängnisvolle Verbindung ihres Stifters mit Kaiser ¶ Karl V auf dem Regensburger Reichstag) gewährt worden ist. So mußte von Anfang an ihr Besuch durch die Landeskinder bewußt geregelt werden. Die Hochschule wurde in ein pädagogisches Zentralsystem des gesamten Landes eingebaut. Dessen tragende Pfeiler wurden das in M. neben der Universität und gleichzeitig mit ihr begründete „Pädagogium“ (nach Wittenberger Vorgang, wo dieses zwischen die Landpartikularschulen und die Artistenfakultät sich einschiebende Institut für höheren „pädagogischen“ Unterricht aus der Schola privata ¶ Melanchthons sich entwickelt

hat) und die ebenfalls aus den aufgehobenen Kirchengütern des Landes dotierte und mit zahlreichen experimentierenden Verordnungen (abschließend 1560) ausgebaute „Stipendiatenanstalt“ (für Studierende aller Fakultäten, vorzugsweise aber für Theologen; das Vorbild für das Tübinger „¶ Stift“).

1. b. Für den an der neuen Hochschule waltenden Geist der Wissenschaftlichkeit war es von vornherein bedeutsam, daß Landgraf Philipp die theologische Fakultät bewußtermaßen nicht an eine der beiden damals in ihrer Eigenart sich konsolidierenden Richtungen des Protestantismus auslieferte. Neben dem von der Zwinglischen und Bucerschen Theologie beeinflußten und die Gründung mitberatenden ¶ Lambert von Avignon († 1530) trat, auf daß „Christus allerlei Weise gepredigt“ werde, der als Theologe von Wittenberger Richtung geltende Adam ¶ Krafft (bis 1558 in M.), zu dem bald wegen seiner Inanspruchnahme durch die Aufgabe der Landesvisitation Erhard ¶ Schnepf (1528—34) hinzukam. Die Linie der Wittenberger Tradition ist fortgesetzt durch Joh. ¶ Draconites (1534—47) und Theobald ¶ Thamer (1543—53). Die andere westlich orientierte Richtung ist nach dem frühen Tode Lamberts durch mehrere Niederländer vertreten, unter denen Andreas ¶ Hyperius (1541—64) der bedeutendste ist. Er hat von allen theologischen Disziplinen aus als „Vater der praktischen Theologie“ den Weg zur „Erfahrung“ gefunden, dazu den philippistisch-humanistischen Charakter eines Großteils der hessischen Geistlichkeit entscheidend beeinflußt und so für die Aufnahme der „Verbesserungspunkte“ des Landgrafen Moritz (¶ Hessen: I, 2) den Boden bereitet.

1. c. Auch in den übrigen Fakultäten herrschte der Humanismus, bald auch der Ramismus (¶ Ramus) vor. Unter den Gelehrten der artistischen Fakultät war zunächst Hermann von dem ¶ Busche (bis 1533) die führende Persönlichkeit, der sich hier gleich seinem Nachfolger Eobanus ¶ Hessus (1536—40) als christlicher Historiker betätigte. Neben ihm ist noch der Gräzist Joh. Lonicerus († 1569) zu nennen, der, aus der Schule Melanchthons kommend, von der Professur für griechische Grammatik über die Physik zur Theologie emporgestiegen ist. Von Bedeutung für die Erziehungsgeschichte Hessens sind ferner noch die Pädagogiarchen Petrus Nigidius d. Ae. (1549 bis 1579), Caspar Rudolphi (1530—61), der erste Lehrer für Philosophie, dem mit seiner schwäbischen Derbheit die Schultradition des Hessenlandes ein dankbares Gedächtnis bewahrt hat; endlich Justus Vultejus (1560—75), dessen Tod durch unglücklichen Sturz von einem der Marburger Hänge in einer damals hier versammelten Generalsynode als Gottesurteil für seine calvinisierenden Neigungen gedeutet wurde. — Die Mediziner haben gleich in den ersten Jahrzehnten drei bekannte Namen aufzuweisen: ¶ Euricius Cordus (1527—33) mit seinem Botanilogikon, und Janus Cornarius (1542—46 in M.) mit seinem in M. vollendeten Lebenswerk, der Gesamtausgabe des lateinischen Hippokrates, zeigen in reizvoller Weise den Weg vom klassisch verbesserten Altertum zur Praxis; nicht minder aber auch Johannes Eichmann (Dryander, 1535—60) bei seinen anatomischen Sektionen und Zeichnungen und bei seinen Bemühungen um das territoriale Medizinalwesen und die Seuchenpolizei des Landes. — Zur berühmtesten Fakultät des alten M. wurde jedoch die der Juristen. Schon der erste Rektor und der erste Kanzler der Universität Johannes Eisermann (Ferrarius, † 1559) ist mit Ruhm zu nennen als der Theoretiker des „gemeinen Nutzens“ für das reformatorische Territorium. Er wurde weit überflügelt durch Johannes ¶ Oldendorp (seit 1542; † 1576), der sich als „Reformator“ der ökonomischen Grundlagen der Universität hervorgetan und als erster theoretischer Systematiker und Enzyklopädist der Rechtswissenschaft, sowie als praktischer Kommentator und Verfasser zahlreicher Konsilien zum Begründer einer über ganz Europa berühmten juristischen Schule geworden ist. Deren bedeutendste Leuchte wurde Hermann Vultejus, Sohn des obengenannten Pädagogiarchen, der 1581—1634 nicht nur in der Kleinarbeit der Hörsäle und Spruchhöfe der M.er Hochschule und des Hofgerichts aufging, sondern neben dem ihm befreundeten ¶ Althusius im benachbarten Herborn die Systematik des römischen und natürlichen Rechts herausarbeiten und in heiligster Pflege des reinen Rechtsgedankens ein Zeitalter der staatsrechtlich begründeten Toleranz heraufführen half, das auf die Aera der Konfessionskämpfe und der orthodoxen Gegensätze folgen mußte.

1. d. Zu Ende des 16. und in der 1. Hälfte des 17. Jhd.s wirkte sich in allen Fakultäten der systematisierende und pansophische Trieb des Zeitgeistes aus. Als ein Typus der in die Polyhistorie mündenden Bestrebungen sei Rudolph Göckel, genannt Goclenius der Aeltere (1585—1627 in M.) erwähnt, wohl der größte Vielschreiber des 17. Jhd.s, der „Marburger Plato“; neben ihm etwa noch der Historiker Hermann Kircher (1603—14 in M.), der als erster in M. Vorlesungen und Disputationen über den Staat und seine Probleme gehalten hat und mit seiner „Respublica“ (1609) in das Zeitalter der Kabinettspolitik überleitet. Der Mediziner Johannes Hartmanni (1592—1621) begründete 1609 die erste Professur für „Chymiatrie“ in Europa.

1. e. Die theologische Fakultät ist bei ihrem Uebergang in das Zeialter der Orthodoxie mehr als die andern Fakultäten in die politischen Ereignisse des durch das Testament Philipps des Großmütigen in vier ungleiche Gebilde geteilten Landes verwickelt worden (¶ Hessen: I, 2) und hat an der mit der unseligen Spaltung zusammenhängenden Gegengründung von ¶ Gießen Anteil genommen. Bis 1605 ist M. als „Samtuniversität“ des getrennten Hessenlandes von den beiden Landgrafen von Hessen-Kassel und Hessen-M. gemeinsam verwaltet worden. Dabei wurde durch die Rivalität der beiden Fürstenhäuser der schon unter Philipp angelegte Zwiespalt der Lehrweise in der theologischen Fakultät immer schärfer. Aegidius ¶ Hunnius hat sich während seines M.er Aufenthalts (1576—92) trotz seiner Jugend zum geistigen Führer des lutherischen Protestantismus aufgeschwungen und hier den Grund gelegt zu seinem auf der Lehrkanzel Luthers in Wittenberg ausgebauten System der lutherischen Orthodoxie. Seine Schüler Johann ¶ Winckelmann (seit 1592) und Balthasar ¶ Mentzer (seit 1596) haben die für M. verhängnisvolle Bedeutung, daß sie bei Einführung der „Verbesserungspunkte“ durch Landgraf Moritz diesen Ausfluß des landesherrlichen jus episcopale „gewissenshalber“ ablehnten und 1605—07 zur Gegengründung der Universität Gießen Anlaß gaben. Niederhessen und M. wurden dadurch „reformiert“; der Philosoph Goclenius und der Theologe Georg Cruciger (Caspar ¶ Crucigers d. J. Sohn, der sich und seinen Stand nicht „theologus“, sondern „hieromysta“ genannt wissen wollte) nahmen an der ¶ Dordrechter Synode teil und wirkten dort an der infralapsarischen Milderung des Prädestinationsdogmas mit. Die theo-

logische Fakultät verfiel; der in letzter Stunde berufene Johann ¶ Crocius (1619—24) konnte vor dem Hereinbrechen der Kriegsflut nicht mehr viel zur Besserung tun. Nach der Eroberung M.s durch die Kaiserlichen, mit denen Hessen-Darmstadt im Bunde war, im Jahre 1624 wurden die „reformierten" Glieder, insbesondere die Theologen entlassen und die Gießener Lutheraner, darunter Winckelmann und Mentzer wieder nach M. überführt. Ein Teil der Entlassenen (darunter Crocius) fand Anstellung an der während des Krieges in Kassel errichteten „Akademie". Zwischen Kassel und M. ging die Grenze der feindlichen Heere; ein Teilungsvertrag von 1627 wies die niederhessischen Universitätsvogteien der neuen Akademie zu. Nach der erneuten Einnahme M.s (1646) durch Hessen-Kassel und nach dem Friedensvertrag sollte M. wieder gemeinsame Universität für die beiden hessischen Länder sein. Da aber der konfessionelle Gegensatz einen neuen Versuch mit der „Samtuniversität" als wenig rätlich erscheinen ließ, kam es zu dem Separationsvertrag vom 6. Sept. 1649, der den gesamten ehemaligen Universitätsbesitz (einschließlich der Bände der Universitätsbibliothek), unter Zuweisung der Grundstücke und Gebäude in M. an Hessen-Kassel, gleichmäßig teilte.

2. Es war geradezu eine Neugründung, als Landgraf Wilhelm VI von Hessen-Kassel am 1. Jan. 1653 unter Berufung auf die alten kaiserlichen Privilegien von 1541, die bei der Teilung an Hessen-Kassel zediert worden waren, in dem nach den Bestimmungen des Westfälischen Friedens lutherisch bleibenden M. die reformierte Hochschule wieder eröffnete. Der um die Neuerrichtung verdienteste Mann und erste Kanzler nach dem Kriege war der Jurist Heinrich Dauber (1653—72); der erste Rektor der Theologe Joh. ¶ Crocius. Mit eigener Hand hatte Dauber in die Statuten der restaurierten Hochschule das Verbot der Cartesianischen Philosophie eingefügt. Das veraltete Statut wurde lebendig beim Cartesianismusstreit von 1692—1702, in welchem namentlich die beiden Réfugiés, der Theologe Thomas Gautier und der berühmte Physiker Denis Papin (1688—95 in M.), sich den Aufenthalt in M. erschwerten, und in den auf seiten Papins der Gräzist und Mathematiker Georg Otto (1678—1713) mitverwickelt war. Die Aufklärung wurde vollends siegreich, als Christian ¶ Wolff nach seiner Vertreibung aus Halle in M. Aufnahme fand (1723—40). Nach seiner Rückkehr ins friderizianische Preußen ging es mit M. abwärts; ¶ Göttingen rückte vor. In die theologische Fakultät kam der Geist der Aufklärung durch den Wolffianer Daniel ¶ Wyttenbach aus Bern (1756—79); der Theologe W. Robert legte 1778 sein Lehramt nieder und trat in die Juristenfakultät über, in welcher Joh. Friedr. Estor (1742—73) als Größe galt. Aus dem Uebergang ins 19. Jhd. verdienen Erwähnung: der Theologe und Dogmenhistoriker Wilh. ¶ Münscher (1792—1814), ¶ Jung-Stilling, der 1787—1813 eine Professur für Kameralwissenschaften hier verwaltete, und der Jurist K. Friedr. von ¶ Savigny (1803—08), um den sich die Vorblüte der Romantik in M. (die beiden ¶ Grimm, ¶ Arnim und ¶ Brentano, Bettina und ihre Schwestern, Friedr. ¶ Creuzer u. a.) sammelte.

3. a. Die westfälische Zeit unter König Jérôme hat wohltätig gewirkt. Die Hochschulen ¶ Rinteln und ¶ Helmstedt wurden zugunsten der drei im Königreich fortbestehenden (¶ Halle, ¶ Göttingen und M.) aufgehoben und gaben Bibliotheken und Forschungsmaterial an diese ab. Das philologische Seminar wurde 1811 begründet. Die juristische Fakultät erhielt durch den Code Napoléon neue Anregung. Nach den Freiheitskriegen gab die theologische Fakultät durch Aufnahme zweier lutherischer Professoren, die bis dahin in der philosophischen Fakultät lehrten — es waren die beiden AT.ler Karl Wilhelm Justi († 1846) und Joh. Melchior Hartmann († 1827), — ihren reformiert konfessionellen Charakter auf und wurde zu einer „evangelischen" (1822). Von 831—33 bestand noch eine kath.-theologische Fakultät in M., die infolge des Widerstands des bischöflichen Ordinariats in Fulda nicht aufrechterhalten werden konnte. Im übrigen war die letzte Zeit der kurfürstlich-hessischen Restauration von 1815—66 eine Periode der politischen Reaktion und der finanziellen Unzulänglichkeiten. Für eine Reihe bedeutender Gelehrter wurde M. Durchgangsuniversität; so für den Kirchenrechtler Ludw. Aem. ¶ Richter und für den Philosophen Ed. ¶ Zeller, der hier unter dem Zwang der Reaktion den Uebergang von der theologischen Fakultät, in die er berufen worden war, in die philosophische Fakultät vollziehen mußte. In der theologischen Fakultät wirkten die AT.ler H. ¶ Hupfeld (1825—43) und J. ¶ Gildemeister (1845—59); die NT.ler W. ¶ Mangold (1852—72) und E. ¶ Ranke (1850—88), der die hier charakteristisch gewordene Verbindung von NT und alter Kirchengeschichte begann; die Kirchenhistoriker F. W. ¶ Rettberg (1838 bis 1849), E. L. Th. ¶ Henke (1839—72), H. ¶ Heppe (1844—79) und H. J. ¶ Thiersch (1843—50), dem wegen seines Anschlusses an die Irvingianer die venia legendi entzogen wurde; die Systematiker Julius ¶ Müller (1834—39) und Chr. E. ¶ Luthardt (1854—56). Die Säule der Orthodoxie und der Mitarbeiter der politischen Reaktion unter dem Ministerium Hassenpflug (¶ Hessen: I, 3) war A. F. Ch. ¶ Vilmar (1855—68). Die Hassenpflugsche Reaktionspolitik bekam die Universität M. zu verspüren, als der juristische Professor Sylvester Jordan auf eine Denunziation hin verfolgt und in verschleppten und überaus willkürlichem Verfahren zu fünf Jahren Festungshaft und Amtsentsetzung wegen „Hochverrats" (d. h. wegen demokratischer Gesinnung) verurteilt wurde. Seine Berufung an das Oberapellationsgericht erzwang völlige Freilassung, aber bei dieser hatte er jahrelang im Gefängnis gesessen. Auch der Nationalökonom Br. Hildebrand (1845—51) wurde zur Amtsniederlegung gezwungen und wegen „Hochverrat" in contumaciam zu zweijähriger Festungsstrafe und Aberkennung der kurhessischen Nationalkokarde verurteilt.

3. b. Die neue Blütezeit M.s begann mit seiner Einverleibung in Preußen 1866. Damals hatte M. 51 Dozenten und 257 (meist kurhessische) Studenten; 1914 waren es über 120 Dozenten und 2500 Studenten; 1929 über 170 Dozenten und über 4000 Studenten. Der Bau der Kliniken und Institute hat vor und nach dem Weltkriege, und insbesondere im Zusammenhang mit der Vierhundertjahrfeier, großzügige Formen angenommen. Immer noch blieb M. im wesentlichen Durchgangsuniversität für jüngere, emporstrebende Kräfte; doch verstand es auch bedeutende Männer in allen Fakultäten auf die Dauer zu fesseln, so den Chirurgen W. Roser (1850—88), den Juristen Ludwig Enneccerus (1872—1928) und den Indologen K. F. ¶ Geldner (1907—29). In der philosophischen Fakultät wurde M. mit Fr. Alb. ¶ Lange (1873—75), Herm. ¶ Cohen (1873—1912) und Paul ¶ Natorp (1881—1924) zum Mittelpunkt der neukantischen Schule (¶ Neukantianismus), die

in eigenartiger Selbständigkeit durch deren Nachfolger Nikolai ¶ Hartmann und Martin ¶ Heidegger fortgesetzt wurde. Die bedeutendste Entwicklung nahm die theologische Fakultät, die durch das glückliche Zusammenwirken einer Reihe selbständiger und wissenschaftlich echter Persönlichkeiten einen Weltruf erhielt als Forschungsstätte für die verschiedenen theologischen Disziplinen aus der radikal-modernen Problematik und religionsgeschichtlichen Fragestellung heraus. Die Eigenart der neuen M.er theologischen Schule wurde vorzugsweise bestimmt durch Wilh. ¶ Herrmann (1879—1916), den Systematiker, und durch Adolf ¶ Jülicher (seit 1888), der das NT mit der alten und mittelalterlichen Kirchengeschichte verband. Dazu kamen die AT.ler W. Graf ¶ Baudissin (1881—1900) und K. ¶ Budde (seit 1900); die NT.ler G. ¶ Heinrici (1873—92), Joh. ¶ Weiß (1895—1908) und W. ¶ Heitmüller (1908—22); die Kirchenhistoriker Th. ¶ Brieger (1876—86), Ad. ¶ Harnack (1886—88), C. ¶ Mirbt (1889—1912), Hnr. ¶ Böhmer (1912—16); die praktischen Theologen E. Chr. ¶ Achelis (1882 bis 1912) und Ed. ¶ Simons (1910—21).

4. Die gegenwärtige theologische Fakultät hat folgenden Bestand: Emeriti: Ad. ¶ Jülicher (NT und Kirchengeschichte), K. ¶ Budde (AT), R. ¶ Otto (Systematische Theologie), Mart. ¶ Rade (System. Theologie); Ordinarien: K. ¶ Bornhäuser (Prakt. Theologie), H. ¶ Hermelink (Kirchengeschichte), Hans Frhr. v. ¶ Soden (Kirchengeschichte und NT), R. ¶ Bultmann (NT), F. ¶ Niebergall (Prakt. Theologie), F. ¶ Heiler (Religionsgeschichte), H. ¶ Frick (System. Theologie); ao. Professoren und Privatdozenten: R. ¶ Günther (Prakt. Theologie und Christl. Kunst), G. ¶ Wünsch (Syst. Theologie und Sozialethik), Th. ¶ Siegfried (Syst. Theologie), Herm. ¶ Stoeckius (Kirchengeschichte), E. ¶ Fascher (NT), J. Begrich (AT, seit 1928), W. Maurer (Kirchengeschichte, seit 1929), H. v. Campenhausen (Kirchengeschichte, seit 1929). Der alttestamentliche Lehrstuhl ist zur Zeit unbesetzt.

Die Matrikel mit den Annalen der Universität M. von 1527 bis 1652, hrsg. von K. J. Caesar und Ferd. Justi in der Reihe der Universitätsprogramme, 1872—1888; dazu das Personen- und Ortsregister, bearb. von W. Falckenhainer (mit Nachwort von Edw. Schroeder, 1904); — H. Heppe: Geschichte der theologischen Fakultät zu M. (von 1652 an), 1873; — Carl Mirbt: Die kath.-theologische Fakultät zu M., 1905; — K. Wenck: Die Universität M. 1866—1916, 1921; — W. Gundlach: Catalogus Professorum Acad. Marburgensis, 1926; — H. Hermelink und S. A. Kaehler: Die Philipps-Universität zu M. 1527 bis 1927, 1927 (im Anhang wurde der Abschnitt über die Theologische Fakultät von 1866—1927 durch A. d. Jülicher bearbeitet). — Weitere Literatur bei W. Erman und E. Horn: Bibliographie der deutschen Universitäten II, 1904, S. 748 ff. **Hermelink.**

de Marca, Petrus (1594—1662), französischer Jurist und Prälat, * zu Gan in Südfrankreich, 1615 Mitglied und 1621 Präsident des Rats von Béarn in Pau, wo er sich um Rückdrängung des Protestantismus bemühte, seit 1639 Staatsrat in Paris. 1641 vom König zum Bischof von Conserans ernannt, konnte er sein Amt aber erst 1651, nach Empfang der wegen seiner gallikanischen Theorien (s. unten) bis 1647 hingehaltenen päpstlichen Bestätigung sowie der Priester- und Bischofsweihe (1648) antreten. 1652 wurde er Erzbischof von Toulouse, 1662 von Paris. M. ist berühmt als Verfasser der im Auftrag Ludwigs XIII veröffentlichten Dissertationes de concordia Sacerdotii et Imperii seu de libertatibus ecclesiae Gallicanae (Buch 1—4, 1641), in denen er die gallikanischen Freiheiten (¶ Gallikanismus) und die Autorität des Papstes auszugleichen sucht.

Nach M.s Vorarbeiten erschienen die Dissertationes 1663 in einer Neuausgabe (vollständig in 8 Büchern) von ¶ Baluze, mit Biographie M.s. In Deutschland veranstaltete J. H. ¶ Böhmer eine Ausgabe (1708—09) unter Hinzufügung eigener Dissertationen. — Vgl. J. F. v. Schulte: Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts III, 1880, S. 593 f; — RE³ XII, S. 255 ff. **Zscharnack.**

Marcellinus, Papst 30. Juni 295 bis 25. Okt. (16. Jan.?) 304, Römer. Die Nachrichten über ihn sind nur unsicher. Während der diokletianischen Verfolgung hat er offenbar geopfert, soll aber dann seinen Fall bereut haben und geköpft worden sein. Doch wurde dieser Tod in der Gemeinde nicht als Martyrium gewertet; vielmehr scheint sein Nachfolger ¶ Marcellus I den Versuch gemacht zu haben, ihn aus der römischen Bischofsliste zu streichen. An seinen Namen knüpft eine der sogenannten symmachianischen Fälschungen an (¶ Papsttum: I).

RE³ XII, S. 257 f; — E. Caspar in ZKG 46, 1927, S. 321 ff. **Baethgen.**

Marcellus, Märtyrer, ein Centurio in Tingis (Mauretanien) unter Diokletian, legte an Kaisers Geburtstag die Waffen nieder und wurde enthauptet.

Seine echten Akten bei Th. Ruinart: Acta primorum martyrum sincera et selecta, 1689, S. 312 ff; — AS, 30. Okt., XIII, S. 281 f; — R. Knopf: Ausgewählte Märtyrerakten, 1922², S. 87 ff. — Ueber den möglichen Zusammenhang mit der diokletianischen Verfolgung vgl. H. Achelis: Das Christentum in den ersten drei Jhd.en II, 1912, S. 292 ff. **Achelis.**

Marcellus I, Papst 307 (?) bis April (?) 308, Römer, der erste römische Bischof nach der diokletianischen Verfolgung. Wie es scheint, wurde er nur von einer Minorität der Gemeinde anerkannt und wegen seiner strengen Haltung gegenüber den in der Verfolgung Abgefallenen (¶ Marcellinus) vom Kaiser Maxentius verbannt. Nachrichten, daß er selbst abtrünnig geworden sei, beruhen auf Verwechslung mit Marcellinus.

RE³ XII, S. 258 f; — E. Caspar in ZKG 46, 1927, S. 321 ff. **Baethgen.**

II, Papst 10. April bis 1. Mai 1555. Marcello Cervini, * 1501 zu Montefano, sienesischer Patrizierfamilie entstammend, in Siena gebildet, in Rom Günstling ¶ Pauls III, 1538 Protonotar, 1539 Kardinal, in bedeutsamen diplomatischen Missionen tätig, 1545 einer der drei Legaten zur Leitung des ¶ Tridentinum, 1548 Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, die ihm reiche Förderung verdankt. Musterhaft frommer Priester, gelehrter Humanist und Archäologe, ward er zum Nachfolger ¶ Julius' III gewählt, weil man für die Reform von Kirche und Kurie Großes von ihm erwartete. In ¶ Palestrinas Missa papae Marcelli lebt sein Name fort.

v. Pastor VI, 1923⁴, S. 317 ff; — RE³ XII, S. 259. **Anrich.**

Marcellus, Bischof von Ancyra († um 374). M. gehörte zunächst zu den von ¶ Athanasius geführten orthodoxen Nizäern (¶ Christologie: II, 3 a); doch zeigen die Fragmente seiner Hauptschrift aus dem Jahre 335, daß er Außenseiter war. Sein Schüler ¶ Photinus ist jedenfalls heterodox, und schon 381 gilt auch er selbst offiziell als Häretiker. Doch hat ihn Athanasius nie fallen lassen, und die Abendländer sind mehrfach für ihn eingetreten. Dies weist dem Verständnis seiner Lehre den Weg. Sie hat ihre Wurzeln in einer vororigenistischen Ueberlieferung. Die Dreipersönlichkeit Gottes entfaltet sich nach M.s ökonomischer Trinitätslehre (vgl. ¶ Dreieinigkeit: III, 1) erst in der Heilsgeschichte; Logos und Geist bleiben

aber in der Einheit Gottes und offenbaren sich nur durch ihre Wirkung in Schöpfung und Menschwerdung und in der Kirche; I Kor 15 $_{28}$ zeigt ihm dann den endgültigen Abschluß der Heilsgeschichte.

129 Fragmente in der Gegenschrift des ¶ Eusebius von Cäsarea (contra Marcellum), hrsg. von Erich Klostermann, 1906); — Th. Zahn: M. v. A., 1867; — DchrB III, S. 808 ff; — Fr. Loofs: Die Trinitätslehre des M. v. A. (SBA 1902, S. 764 ff); — Derſ.: RE^3 XII, S. 259 ff; XXIV, S. 64; — Bardenhewer III, 1912, S. 117 ff. **Abramowski.**

Marcion gilt der kirchlichen Tradition neben den führenden Gnostikern (¶ Gnosis) als Hauptirrlehrer des 2. Jhd.s; er ist der schärfste Kritiker des werdenden Katholizismus gewesen, hat aber ebendadurch auch zu seiner Ausbildung und Festigung wesentlich beigetragen. M. stammte aus Sinope in Pontus, war Schiffsreeder und schied wahrscheinlich 144 zu Rom nach einer Disputation mit den dortigen Presbytern (angeblich über die Sprüche Jesu Luk 5 $_{36}$ f 6 $_{43}$) aus der Gemeinde aus, nachdem er vielleicht schon früher in seiner kleinasiatischen Heimat mit seiner reformatorischen Lehre aufgetreten war und auch dort mehrfach Abweisungen erfahren hatte. Er muß um 160 gestorben sein und hatte damals bereits zahlreiche Anhänger in allen Teilen des Reiches, die in eigenen Gemeinden den katholischen wie eine zweite Konfession gegenüberstanden und sich nach ihm nannten. Etwa gleichzeitig mit dem NT der kath. Kirche wurde auch der M.itische Kanon (s. u.) ins Lateinische übersetzt.

Der alles bestimmende Ausgangspunkt M.s ist der Gegensatz zwischen der Offenbarung im Evangelium von Christus und der im jüdischen Gesetz, also zwischen dem AT und NT (¶ Bibel: I D, 2; ¶ Gesetz: IV, 2). Dieser Gegensatz scheint ihm so auf die letzten Gründe zurückzugehen, daß er die Einheit des Gottes, der sich im Evangelium, mit dem, der sich im Gesetz offenbart hat, für unmöglich und demgemäß die Verbindung von Evangelium und Gesetz im überlieferten Christentum als Weissagung und Erfüllung für ein ebenso tiefes wie verhängnisvolles Mißverständnis, ja geradezu für eine Verfälschung der Verkündigung und Erscheinung Jesu durch seine jüdischen Jünger hält. ¶ Paulus hat, ihnen scharf entgegentretend, das Evangelium Christi in seiner völligen Selbständigkeit, Eigenart und Neuheit, in seinem absoluten Gegensatz zu Gesetz und Propheten wieder auf den Leuchter gestellt; aber seine Briefe verfielen einer judenchristlichen Interpolation, die ihn mit den Uraposteln harmonisiert. So fühlt M. sich berufen, das echte Evangelium des Paulus, das auch dasjenige Jesu ist, wiederherzustellen. Er nimmt dafür weder eine ihm zuteil gewordene Offenbarung noch etwa von ihm aufgefundene ältere Urkunden in Anspruch, sondern führt seine Aufgabe auf demselben Wege durch, auf dem er zu seiner Grundanschauung gelangt war: durch Auflösung des in der kath. Tradition widernatürlich Verbundenen in seine ursprüngliche Gegensätzlichkeit, also durch Reinigung des NT.s von allen Bestandteilen, die es mit dem AT in Gemeinschaft erscheinen lassen (¶ Bibel: II B, 2). Die Polemik der Kirchenväter, vor allem ¶ Tertullians und des ¶ Epiphanius, hat uns umfängliche Nachrichten darüber und nicht wenige Textstücke aus dem Kanon M.s erhalten. Neben ihm schuf er eine Art Fundamentbuch seiner Kirche mit dem Titel antitheseis = Widersprüche, nämlich zwischen dem AT und NT, von dessen Aufbau wir nach den vereinzelten Anführungen der Gegner keine Vorstellung gewinnen können. — Der entscheidende Gegensatz zwischen dem „bekannten" Gott des Gesetzes und dem „unbekannten" des Evangeliums, den M. in modalistischer Weise (¶ Christologie: II, 2 c) mit Christus in eins setzt, ist der zwischen fordernder und strafender Gerechtigkeit auf der Seite jenes, schenkender und vergebender Gnade auf der Seite dieses; jener ist ganz Recht und Ordnung, dieser ganz Liebe und Güte (¶ Gesetz: IV, 2; ¶ Erlösung: IV, 2). Jenem entspricht die geschaffene natürliche Welt als sein Werk nach seinem Bilde, diesem das künftige ewige Reich, dem die untergehende Schöpfung zu weichen bestimmt ist; jenem die auswählende Bevorrechtung des Judenvolkes, diesem die schrankenlose Erlösung aller Menschen, die Rettung der Heiden und Sünder. M. ist nicht müde geworden, dies an der Hand des geschichtlichen Stoffes beider Testamente in immer neuen Variationen auszuführen, und in seinen „Antithesen" scheinen Beispiele und Gegenbeispiele für den Charakter beider Götter den Hauptinhalt gebildet zu haben. Von den in der Welt der Schöpfung noch festgehaltenen Gläubigen des Erlösers fordert er daher die strengste Askese, von den Getauften die Ehelosigkeit.

Im Dualismus der Zweigötterlehre und der ihm entsprechenden Ethik der Askese berührt sich M. mit dem Gnostizismus, dem ihm die kirchlichen Ketzerbestreiter deshalb gelegentlich einfach einordnen. Auch die religionsgeschichtliche Betrachtung neuerer Zeit ist mehrfach für eine wesentlich gnostische Grundlage M.s eingetreten. Aber im Unterschied von den Gnostikern (¶ Gnosis: I, II) haben für M. kosmologische Motive offenbar kein selbständiges Interesse gehabt (er hat keine Aeonenspekulation), und dem pneumatischen Enthusiasmus gnostischer Kreise steht M. ebenso fern wie die kath. Disziplin. Wir hören denn auch nicht, daß seine Kirche in den Formen des Kultus und der Verfassung von der kath. abwiche. Einzelne M.itische Lehrer haben freilich bald gnostische Gedanken aufgenommen (während anderseits ein ¶ Apelles gegen den Meister den Dualismus durch eine Einheitsspekulation ermäßigte), und später hat besonders der ¶ Manichäismus zu einer gnostisierenden Entwicklung des M.itismus mitgewirkt. So scheinen denn auch die Reste der M.iten, die die Ketzerverfolgungen in der Reichskirche überlebten, in den späteren dualistischen Sekten aufgegangen zu sein.

A. v. Harnack: M., Das Evangelium vom fremden Gott, (1921) 1924^2 (hier sind auch sämtliche Nachrichten und Bruchstücke zusammengestellt); — Derſ.: Neue Studien zu M., 1923. — Vgl. dazu H. v. Soden: ZKG 40, 1921, S. 191 ff; 43, 1924, S. 261 ff; — Derſ.: Der lateinische Paulustext bei M. und Tertullian, 1927; — A. Pott: M.s Evangelientext (ZKG 42, 1923, S. 202 ff). — RE^3 XII, S. 266 ff; XXIV, S. 64. **v. Soden.**

von Marck, Johannes (1656—1731), reformierter Theologe, * in Sneek (Friesland), 1675 Prediger in Midlum (Friesland), 1676 Professor der Theologie in Franeker, 1682 in Groningen neben seinem Gegner Joh. ¶ Braun, 1689 in Leiden, wo er 1702 auch die bis dahin von ¶ Spanheim vertretene Kirchengeschichte übernahm. Er war Antiföderalist (¶ Bund: III, 1).

Er schrieb u. a.: Compendium Theologiae Christianae didacticoelenchticum, (1686) 1742^8 (noch gegen Ende des 18. Jhd.s von Abresch und Bonnet ihren Vorlesungen zugrunde gelegt); Christianae Theologiae medulla didactico-elenchtica, 1690 (= Het merg der Christene Godgeleerdheit usw., 1705, 1741^4). — Ueber v. M. vgl. A. J. van der Aa: Biographisch Woordenboek der Nederlanden XII 1, 1869, S. 187 ff. **K. Bauer.**

Marco Polo (1251 [?]—1324 [?]). Aus vornehmem Geschlecht zu Venedig geboren, wuchs M. P. unter der Erziehung seiner Mutter heran. Sein Vater Nicolo P. war mit seinem Bruder Matteo (Maffio) um 1255 über Konstantinopel und Inner-Asien in die

Reiche der Mongolenherrscher Barkas und Hulagu und von da an den Hof des großen Mongolen- (und Chinesen-) Kaisers Kublai Khan (1259—94; ¶ Mongolen: I) gereist. Dort gelangten die Brüder Polo zu Ehren und Reichtum. 1269 kamen sie wieder in Europa an und nahmen auf einer neuen Ausreise den jungen Marco P. an den Hof Kublais mit. M. P. erlangte schnell die Gunst Kublais, der ihn zu besonderen Missionen bis Tibet und Cochinchina verwandte; drei Jahre lang war er Gouverneur von Yang-chou. 1292 verließen die drei P. China für immer, kehrten über Indien nach Hause zurück und kamen 1295 wieder in Venedig an. In dem Seekriege der Venezianer gegen Genua wurde M. P. 1298 gefangen und erst 1299 freigelassen. Im Gefängnis hat M. P. dem Pisaner Rusticiano, seinem Leidensgenossen, ein Buch diktiert über seine Erlebnisse im fernen Osten und auf der Heimreise. Es ist die beste europäische Quelle über den fernen Osten für jene Zeit, die erste zuverlässige Beschreibung Chinas. Die Mitteilungen des M. P. haben sich bei der heutigen Nachprüfung als im wesentlichen richtig erwiesen.

Beste Ausgabe in englischer Uebersetzung: The book of M. P., the Venetian, concerning the kingdoms and marvels of the East, translated and edited with notes by Henry Yule, 3rd edition by Henri Cordier (of Paris), 2 vol., London 1903; — Deutsche Ausgaben: Die Reisen des Venetianers M. P. im 13. Jhd. ... von August Bürk. Nebst Zusätzen und Verbesserungen von K. F. Neumann, 1855[2]; Die Reisen des Venetianers M. P. im 13. Jhd. von Hans Lemke, 1908[3] (verkürzte Wiedergabe). — Vgl. J. Witte: Das Buch des M. P. als Quelle für die Religionsgeschichte, 1916. **Witte.**

Marden, Orison Swett (1850—1924), amerikanischer Popularphilosoph, * zu Thornton, New Hampshire, studierte in Boston und Cambridge, Mass., (Harvard) Philosophie, Rechtswissenschaft und Medizin, gründete die Zeitschrift „Success" und verfaßte zahlreiche volkstümliche Bücher über Fragen der Lebensweisheit im Geiste der New Thought-Bewegung. An religiöser und philosophischer Tiefe weit hinter dem jüngeren R. W. ¶ Trine zurückstehend, hat er die Gedanken dieser Bewegung vor allem in der Richtung auf die Bedürfnisse des im Geschäftsleben stehenden Amerikaners entwickelt und dadurch vergröbert. Der in Amerika fast vergessene Schriftsteller hat für Deutschland dadurch Bedeutung gewonnen, daß seine ins Deutsche übersetzten Bücher zu Vermittlern amerikanischer Gedanken geworden sind. Sie sind interessant für die Psychologie einer breiten Schicht des amerikanischen Bürgertums, deren Losungsworte success und efficiency sind. Für die wirkliche Philosophie Amerikas bedeuten sie nichts.

Vf. u. a.: Pushing to the Front or Success under difficulties, 1894 (deutsch: Wille und Erfolg, 1909); How to succeed, 1896; The Secret of Achievement, 1898 (deutsch: Das Geheimnis des Vollbringens, 1912, 1923[2]); Cheerfulness as a life-power, 1899 (deutsch: Frohsinn eine Lebenskraft, 1909); Every man a king, or might in mind-mastery, 1906 (deutsch: Die Macht des Gedankens, 1909). — Vgl. The Americana, A universal Reference Library, New York o. J., IX, s. v. Marden; — The Encyclopedia Americana, New York und Chicago, XVIII, 1928, S. 276. **Saße.**

Maredsous, Kloster der Beuroner Benediktiner-Kongregation bei Namur (Belgien), 1872 begonnen, 1876 bezogen, 1878 zur Abtei erhoben. Mit der Abtei ist ein humanistisches Kolleg und eine Schule für Kunstgewerbe verbunden. Als Organ der in M. gepflegten wissenschaftlichen Arbeiten dient die dort herausgegebene Zeitschrift Revue Bénédictine (seit 1884).

KHL II, Sp. 818. **Lachenmann.**

Maresius (des Marets), Samuel (1599 bis 1673), reformierter Theologe. * zu Oisemont (Picardie), studierte er Philologie in Paris und Theologie in Saumur, wo damals ¶ Gomarus lehrte, und in Genf bei ¶ Diodati, wurde 1620 Pfarrer in Laon, 1625 Prof. in Sedan, 1631 Pfarrer in Maastricht, 1636 in Herzogenbusch, seit 1643 Professor in Groningen. M. war ein gelehrter Theologe und beredter Prediger, Repräsentant der streitfertigen Orthodoxie reformierter Konfession, ein reformiertes Seitenstück zu ¶ Calov. Seine polemischen Schriften richten sich gegen Katholiken, Sozinianer, Arminianer, Chiliasten, Labadisten usw. Oft aufgelegt ist sein „Collegium theologicum sive Systema breve universae Theologiae" (1645, 1673[4]), das durch seine sorgsame Durcharbeitung der Einzellehren wie durch gefällige Darstellung anzog. Jahrelang stritt er auch gegen Gisb. ¶ Voetius, von dem er auch durch seine infralapsarische Deutung der ¶ Prädestination (: III) abwich, über die Benützung der geistlichen Güter, nachher mit ihm zusammen gegen die Cartesianer und Coccejaner. Mit seinen beiden Söhnen gab er eine französische Bibelübersetzung heraus „La sainte Bible française" (Amsterdam 1869, 3 vol.).

Effigies et Vitae professorum Groningensium, 1654, S. 134 ff. — B. Glasius: Godgeleerd Nederland II, 1853; — RE[3] XII, S. 298 f; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III, 1916, S. 391 ff. u. ö. **Brouwer.**

Maret, Henri Louis Charles (1805—84), kath. Theologe, seit 1841 Professor der Dogmatik an der Sorbonne, begründete mit ¶ Lacordaire die Zeitschrift Ère nouvelle, in der er für die Verbindung von Demokratie und Kirche eintrat, wurde Dekan der theolog. Fakultät, war aber wegen seines Liberalismus in Rom nicht gut angeschrieben, so daß er ein ihm von Kaiser Napoleon zugedachtes französisches Bistum nicht erhielt; doch wurde er 1861 zum Bischof von Sura i. p. i. ernannt. Weiteren Kreisen wurde M. durch sein Eingreifen in die Konzilsbewegung (¶ Vatikanum) bekannt. Sein Angriff richtete sich nicht gegen die päpstliche ¶ Infallibilität als solche, sondern nur insofern als sie „mit dem System der absoluten Monarchie des Papstes identifiziert und aus dieser absoluten Monarchie und persönlichen Unfehlbarkeit ein Ganzes gemacht" wurde, was ihm „mit der Schrift, der Tradition und mit den Akten der allgemeinen Konzilien nicht in Einklang zu stehen" schien. Auf dem vatikanischen Konzil gehörte er der Minderheitspartei an. In der Generaldebatte über das Dogma betonte er die Notwendigkeit der Zustimmung des Episkopats zu einer päpstlichen Lehrentscheidung. Dem promulgierten Dogma hat M. sich rasch unterworfen.

Vf. u. a.: Du concile général et de la paix religieuse, 2 Bde., Paris 1869 (deutsch: Das allgemeine Concilium und der religiöse Frieden, 2 Bde., 1869); Le pape et les évêques. Défense du livre sur le concile général, 1869. — Seine weitere schriftstellerische Tätigkeit erstreckte sich vorwiegend auf das Grenzgebiet von Theologie und Philosophie. — Vgl. G. Bazin: Vie de Mgr. M., 3 Bde., Paris 1891; — E. Amann: DTheath IX, S. 2033 ff; — Vgl. Literatur zu ¶ Vatikanum. † **Mirbt.**

Marett, Robert Ranulph, englischer Anthropologe und Religionsforscher, * 1866 in Jersey, seit 1891 Lektor für Philosophie am Exeter College Oxford.

Vf. u. a.: The Threshold of Religion, 1909; The Birth of Humility, 1910; Anthropology, 1912; Psychology and Folklore, 1920. **Rühle.**

Margaretha, die Heilige, stereotype Legendengestalt, nach romanhafter Ueberlieferung unter Diokletian gemartert, seit dem 8. Jhd. besonders in

Italien und Frankreich verehrt, gehört zu den 14 ¶ Nothelfern; Heiligentag: 20. Juli.

Wertlose Viten in AS Jul. V, S. 24 ff. **Rühle.**

Marheineke, Philipp Konrad (1780—1846), evg. Theologe, * in Hildesheim, 1805 a. o. Prof. in Erlangen, 1807 ord. Prof. in Heidelberg, 1811 in Berlin. Als klassischer Vertreter der ¶ Hegel'schen Orthodoxie ist M. überzeugt, daß das christliche Dogma und die spekulative Philosophie im wesentlichen übereinstimmen. Was das Dogma in der Form der Vorstellung, das hat die Philosophie in der Form des Begriffs. Aber dieser Unterschied der Form fällt nicht ins Gewicht gegenüber der Identität des Inhalts. Als dann das „Leben Jesu" von D. Fr. ¶ Strauß den Glauben an diese Identität schwer erschütterte, rief M. im ersten Schrecken aus: „Es steht schlimm mit uns, diesen Schlag überwinden wir nicht." Er tat aber, was er konnte, um gegenüber dem Ansturm der Junghegelianer seinen Standpunkt zu behaupten. — ¶ Spekulative Theologie.

Hauptschriften: Christliche Symbolik, 1810—13 (¶ Konfessionskunde, Sp. 1176); Grundlegung der Homiletik, 1811; Die Grundlehren der christlichen Dogmatik, (1819) 1827²; Geschichte der teutschen Reformation, (1818) 1831—34²; Entwurf der praktischen Theologie, 1837; Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie, 1842; Zur Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie, 1843; Theologische Vorlesungen, hrsg. von R. Matthies und W. Batte, 1847—49. — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 304 ff; — A. Weber: Le système dogmatique d. M., 1857. **Fr. Traub.**

Maria i m NT. Mit dem Namen M., der gräzisierten Form des hebräischen Mirjam, werden im NT. sechs, oder wenn man die Tochter (Frau?) des Klopas (Joh 19 $_{25}$) nicht mit der Mutter des Jakobus und Joses (Mrk 15 $_{40}$ usw.) identifiziert, sieben Personen bezeichnet. Die mannigfachen Etymologien des Namens, z. B. die Widerspenstige, Bitterkeit, Erhöhet, stella (eigentlich stilla, Tropfen, Jes 40 $_{15}$) maris, Myrrhe usw. haben mehr frömmigkeitsgeschichtliche als wissenschaftliche Bedeutung.

Die Mutter Jesu wird, abgesehen von den Kindheitsgeschichten bei Mtth und Luk (¶ Jesus Christus: A 2, Sp. 119 ff), nur an drei nt.lichen Stellen mit Namen genannt: Mrk 6 $_3$, Mtth 13 $_{55}$, Apgsch 1 $_{14}$. Nach der synoptischen Ueberlieferung gehört sie nicht zum Kreise Jesu, scheint vielmehr sein Auftreten als dämonische Besessenheit gedeutet zu haben Mrk 3 $_{21.\ 31—35}$ und Par. Wohl erst nach seiner Auferstehung hat sie sich dem Kreise der Jünger angeschlossen Apgsch 1 $_{14}$. Ihr Gatte ¶ Joseph wird in der bisher zitierten Ueberlieferung nur Mtth 13 $_{55}$ als „Zimmermann" genannt. In der parallelen Stelle Mrk 6 $_3$ hat wohl dogmatische Korrektur den Vater Jesu beseitigt, wie auch sonst mehrfach an Stellen, wo ursprünglich von beiden Eltern Jesu die Rede war, zugunsten des Dogmas von der ¶ Jungfrauengeburt Textänderungen stattgefunden haben. Selbst die Kindheitslegenden bei Luk scheinen ursprünglich von der vaterlosen Geburt Jesu nichts zu wissen. Nur die Verse Luk 1 $_{34—35}$, die seit Joh. Hillmann (JpTh XVII, 1891, S. 221 ff) immer wieder als Einschub betrachtet worden sind, kennen das mythologische Motiv, das wohl schon in die LXX Jes 7 $_{14}$ (Mtth 1 $_{23}$) eingedrungen ist. M. erscheint sonst selbstverständlich als Gattin des Joseph (vgl. Luk 2 $_4$ beim Syrus Sinaiticus und in Itala-Kodices), und der künftige Messias Jesus ist beider erstgeborener Sohn. Daß aus der Ehe noch andere Kinder, Söhne und Töchter, entsprungen sind, ist aus Mrk 6 $_3$ u. Par (vgl. auch I Kor 9 $_5$) bekannt. Die in den Kindheitslegenden stattfindende, menschlich naheliegende Verherrlichung der Mutter Jesu wird von ihm selber gegenüber dem Makarismus Luk 11 $_{27}$ in Vers $_{28}$ mit denselben Worten abgelehnt, mit denen er sich nach Mrk 3 $_{31}$ ff von seiner Familie abwendet. Auch die Geschlechtsregister, sowie die sonstigen Stellen des NT, die die davidische Abkunft des Messias betonen, meinen die wirkliche Descendenz (keine bloße Adoption) in der männlichen Linie. Doch ist in diesem Zusammenhang oft die davidische Abkunft der M. behauptet worden, obwohl Luk 1 $_{36}$ die Bezeichnung der aus Priestergeschlecht stammenden Elisabeth als einer Verwandten M.s eher auf levitische Abstammung deutet. Die Geburtslegende des Mtth setzt die Virginität M.s voraus; die Ehe mit Joseph wird nach der Meinung des Evangelisten bis nach der Geburt des Messias suspendiert. Das Joh-Ev. läßt die Mutter Jesu, ohne sie mit Namen zu nennen, in der Kanageschichte, Kap. 2, und unter dem Kreuz, Kap. 19, auftreten. Während die erstere Szene wohl allegorisch zu deuten ist (die Mutter Jesu stellt die jüdische Kultgemeinde dar), genügt diese Deutung in Kap. 19 kaum. Auch dient die Szene schwerlich einer bloßen Legitimierung des Verfassers des Ev.s, wie Ed. Meyer (SAB, phil.-hist. Kl. Nr. 23, 1924, S. 157 ff) will. Daß die spätere Legende (vgl. ¶ Tatian, Diatessaron), die Mutter Jesu habe die erste Christophanie gehabt, ursprünglich auch durch Joh 20 $_{1—18}$ vertreten wurde, wie Albertz (ThStKr 86, 1913, S. 483 ff) behauptet, bleibt unbewiesen. A. ¶ Drews deutet auch die Gestalt der M. astralmythologisch (¶ Christentum: I, 2) und bestreitet ihre Geschichtlichkeit. — Ueber die spätere legendäre ¶ Marienverehrung handeln besondere Artikel.

RE³ XII, S. 309 ff; — RGG¹ IV, Sp. 149 ff; — E. Preuschen-W. Bauer: Wörterbuch zum NT, 1928, S. 772 f; — R. Seeberg: Die Herkunft der Mutter Jesu (in: Festschrift für N. Bonwetsch, 1918, S. 13 ff); — Ad. v. Harnack: SAB, phil.-hist. Kl. Nr. 7, 1922, S. 20. — Zur Frage nach den Wurzeln des Madonnenkultes im NT vgl. Louis Coulange: La Vierge Marie, 1925; — Theodor Reik: Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung, 1923 (untersucht das Problem der jungfräulichen Gottesmutter psychoanalytisch; vgl. bes. S. 32 ff. 57 ff. 66 ff); — Paul Heinisch: Die Gottesmutter im AT, 1925; — Arthur Drews: Die Marienmythe, 1928 (vgl. dazu L. Fendt in ThLZ 1929, S. 26 ff). — Vgl. die Leben-Jesu-Literatur und die Literatur zur 4. Evge ¶ Vergils. **Bertram.**

Maria Angelica von Jesus (1893—1919), Mystikerin. * in einem „Winkelchen" der Isle de France, streng kath. erzogen, verzichtet sie auf die Welt und tritt trotz heftigen Widerstrebens ihrer Eltern 1914 in das Kloster der unbeschuhten Karmeliten zu Pontoise ein. Seit ihrer Erstkommunion kennt sie das innere Gebet, betrachtet eifrig und ist von einem steten Gefühl von Christi Gegenwart durchdrungen, das ihr höchste Freude bereitet. Erst im Kloster folgt eine Periode größerer Trockenheit, in der bei ihr der Drang nach Leid stärker erwacht. Ihre Mystik ist Sakraments- und Christusmystik (der „Blutbräutigam"); der indirekte Einfluß der bernhardinischen Braut- und Passionsmystik (¶ Mystik: VB) ist unverkennbar. „Ich möchte wieder eine Seele voll Sammlung werden . . ., äußerlich ganz demütig, so klein als möglich — und ganz Hingabe sein . . ., mich mit meinem Jesus allein beschäftigen."

Ihre Selbstaufzeichnungen wurden mit Einleitung vom Kloster Pontoise hrsg., in mehrere Sprachen übersetzt, ins Deutsche von M. J. v. Waltendorf: Sponsa Christi, Schwester M. A. v. J. . . ., 1926. **W. Völker.**

Maria-Laach, Benediktinerabtei am Laacher See bei Andernach, gegründet 1093 durch den Aachener Pfalzgrafen Heinrich II und ursprünglich als Priorat der Brabanter Abtei Affligem unterstellt, seit 1127 selbständig. Unter dem Abte Johann IV von Deidesheim (1469—91) wurde das reformbedürftige Kloster der ¶ Bursfelder Kongregation eingefügt und durch den Prior Johannes Butzbach (Vf. u. a. des Hodoiporikon, hrsg. von J. Becker, 1869) oder den Mönch Johannes von Andernach, später den Abt Johann Augustin (1552 ff) für die niederrheinische Wissenschaft bedeutsam. Infolge der ¶ Säkularisationen 1802 französisch, 1815 preußisch, 1820 Privatbesitz, kam M. L. 1863 an die Jesuiten (Studienanstalt für die Scholastiker; P. Schneemann u. a. gaben die Collectio lacensis = Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum, 7 Bde., 1870—90, und die Philosophia lacensis = Sammlung von Lehrbüchern, und seit 1865 die „Stimmen aus M. L." = heute „Stimmen der Zeit" heraus), nach ihrer Vertreibung infolge des ¶ Kulturkampfes 1893 an die Benediktiner von ¶ Beuron. Erster Abt W. ¶ Benzler, zweiter F. v. Stotzingen, dritter J. ¶ Herwegen, unter dessen Leitung M. L. führend in der kath. ¶ Liturgischen Bewegung (: 2) wurde. Die seit 1897 restaurierte romanische Abteikirche ist kunsthistorisch berühmt.

KHL I, Sp. 830; — CathEnc. IX, S. 658 f; — J. Herwegen: Die Pfalzgrafen von Lothringen und die Benediktinerklöster am Niederrhein (Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 89, 1910, S. 46 ff); — P. Richter: Die Benediktinerabtei M.-L., 1896; — C. Kniel: Die Benediktinerabtei M.-L., 1902; — A. Schippers: M.-L., Benediktiner Klosterleben, 1917. **W. Koehler.**

Maria Stuart (1542—87), Königin von Schottland, Tochter Jakobs V, 1548 von ihrer Mutter Maria von Guise an den französischen Hof gebracht und mit dem Dauphin, dem späteren König Franz II, vermählt, nahm nach dem Tode der Maria von England, weil ihr Elisabeth (¶ England, 2 b) nicht als legitime Tochter Heinrichs VIII galt, Titel und Wappen einer Königin von England an und kehrte nach dem Tode ihres Gatten 1561 nach Schottland zurück. 1565 heiratete sie ihren Vetter Darnley, von dem sie aber bald wegen dessen Roheit und Unfähigkeit loszukommen suchte. Sie näherte sich nun dem Grafen Bothwell, der im Februar 1567 Darnley ermordete und sich bald darauf mit M. vermählte. Ob M. an der Ermordung Darnleys mitschuldig ist, ist heute noch nicht entschieden; Hauptbelastungsmaterial sind die 8 sogenannten Kassettenbriefe, die M. an Bothwell geschrieben haben soll, die aber wohl von ihrem Sekretär William Maitland gefälscht worden sind. Jedenfalls aber erweckte das ganze bisherige Betragen M.s, die auch durch Koketterie und Intriguen das weitere Vordringen des Calvinismus unter John ¶ Knox aufzuhalten versucht hatte, eine Empörung unter den schottischen Adeligen. Im Juli 1567 mußte M. zugunsten ihres Sohnes Jakob abdanken und schließlich zu Elisabeth nach England flüchten. Das Gericht beschuldigte sie des Gattenmordes. Mehrere Versuche zur Befreiung M.s, z. T. unter Unterstützung Frankreichs und Spaniens, mißlangen. Als M.s Mitschuld an der letzten größeren, von Babington geleiteten Verschwörung, erwiesen schien, unterzeichnete Elisabeth nach längerem Schwanken das Todesurteil, worauf M. am 18. Februar 1587 zu Fotheringhay enthauptet wurde.

Ed. Heyck: M. St., 1905; — Charl. Blennerhassett: M. St., 1907; — E. Marcks: Königin Elisabeth von England, (1897) 1927³. **D. Clemen.**

Maria-Zell, in Steiermark, berühmtester Wallfahrtsort Oesterreichs mit jährlich etwa 100 000 Pilgern. Die 1157 gegründete und 1644 neugebaute dreitürmige Gnadenkirche mit großer Kuppel umschließt die im 13. Jhd. erbaute Gnadenkapelle mit dem Bild der Maria auf silbernem Altar. — In Niederösterreich liegt der Wallfahrtsort Klein-Mariazell mit spätromanischer Kirche, von 1136 bis 1782 Benediktinerabtei.

KHL II, Sp. 835. **Lachenmann.**

Mariana, Juan de (1536—1624), Jesuit (seit 1554), Theologe und Historiker, * in Talavera (Spanien), von 1561—65 Bibelexeget am Collegium Romanum, sodann, nach mehrjähriger Lehrtätigkeit in Sizilien, von 1569—74 in Paris, dann in Toledo. Seine Verteidigung der Volkssouveränität und Rechtfertigung des ¶ Tyrannenmordes, erläutert an der Ermordung Heinrichs III von Frankreich, veranlaßte die Verbrennung seines Philipp III von Spanien gewidmeten Fürstenspiegels De rege et regis institutione libri III (1599, vom Orden rektifizierte Ausgabe 1605) auf Verlangen des Pariser Parlamentes, worauf der Jesuitengeneral ¶ Aquaviva die Predigt von der Erlaubtheit des Tyrannenmordes untersagte.

Sonstige Werke u. a.: Historiae de rebus Hispaniae libri XX, 1592, vervollständigt auf 30 Bde. 1605, bis 1516 reichend; spanisch umgearbeitet als Historia general de España, 1601; Scholia in Vetus et Novum Testamentum, 1619; De ponderibus et mensuris, (1599) 1605²; De monetae mutatione, 1609; Discursus de erroribus, qui in forma gubernationis Societatis occurrunt, 1625 (auch spanisch, französisch und italienisch, auf den Index 1628 gesetzt). — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 337 ff; — Cath Enc. IX, S. 659 f; — KL² VIII, S. 795 ff; — Sommervogel V, S. 547 ff; — Astrain: Historia de la Compania de Jésus III, 1909; — E. Cirot: M. historien, 1905; — E. Fueter: Geschichte der neueren Historiographie, 1911, S. 225 f; — B. Antoniades: Die Staatslehre des M. (Archiv für Geschichte der Philosophie 21, 1908, S. 166 ff. 299 ff); — F. H. Reusch: Der Index verbotener Bücher II, 1885, S. 281 ff. 341 ff; — Derf.: Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, 1894. **W. Koehler.**

Marianische Kongregationen oder Sodalitäten sind kath. ¶ Bruderschaften (: II) zur besonderen Pflege der Verehrung der Jungfrau Maria und der Tugendübung nach ihrem Beispiele. Sie sind eine Gründung des ¶ Jesuitenordens. Ein junger Scholastiker Joh. Leunis aus Lüttich, Lehrer am Jesuitenkolleg in Rom, sammelte 1563 die besten seiner Schüler, um sie unter den besonderen Schutz Marias zu stellen und sie auf den Fortschritt in der Frömmigkeit und in den Studien zu verpflichten. Aehnliche Vereinigungen wurden in den Jesuitenschulen Frankreichs, Deutschlands und der Niederlande gegründet. Als Zweck wird dabei auch angegeben, „in den von dem Protestantismus bedrohten Ländern den kath. Glauben gegen die Irrlehre neu zu beleben". Papst ¶ Gregor XIII erteilte 1584 den bestehenden M.n K. die kirchenrechtliche Bestätigung und ermächtigte den Jesuitengeneral, an allen Ordensanstalten gleiche Kongregationen zu errichten, sie der prima primaria in Rom anzugliedern und an deren Privilegien teilnehmen zu lassen. 1586 bewilligte ¶ Sixtus V die Ausdehnung der M.n K. über die Jesuitenanstalten hinaus auf Angehörige anderer Berufe. So gründeten sich besondere M. K. für Kleriker, Adelige, Soldaten, Schiffer, Kaufleute, Handwerker, Meister, Gesellen, Lehrlinge usw. Die Errichtung von M.n K. für Frauen und Jungfrauen wurde 1751 unter ¶ Benedikt XIV genehmigt. Die M.n K. wurden vielfach die einflußreichsten Förderer der Gegenreformation und

erlangten in einzelnen Ländern großen politischen Einfluß. Nach der Aufhebung des Jesuitenordens wurde die Leitung der M.n K. den Bischöfen und Seelsorgegeistlichen übertragen. Nach der Wiederherstellung des Ordens setzte ¶ Leo XII ihn 1824 wieder in die alten Rechte und Privilegien ein und ermächtigte den Ordensgeneral, auch die nicht von Jesuiten gegründeten und geleiteten M.n K. der prima primaria anzugliedern. ¶ Leo XIII traf 1885 die Regelung, daß für die Errichtung von M.n K. in den Häusern der Jesuiten die Ordensoberen zuständig sind, außerhalb derselben hingegen die Diözesanbischöfe. An der Spitze jeder K. steht ein Magistrat, dessen Präfekt und zwei Assistenten von den Kongreganisten selbst gewählt werden. Die Leitung liegt aber in den Händen des priesterlichen Präses, ohne dessen Zustimmung auch die Magistratswahlen durch die Kongreganisten keine Gültigkeit haben. In Deutschland wurden die M.n K. 1872 im ¶ Kulturkampf zugleich mit dem Jesuitenorden aufgehoben. Sie lebten aber außerhalb der Schulen vielfach weiter als „Kath. Lesevereine". 1904 wurden sie unter lebhafter Erörterung in Presse und Parlament durch Vermittlung des Kardinals ¶ Kopp in den höheren Schulen wieder zugelassen unter gewissen Aufsichtsrechten der Schulbehörden. Seit 1918 sind alle Einschränkungen weggefallen, und der Jesuitenorden bemüht sich, die M.n K. zu mehren und seine alten Rechte in ihnen zur Geltung zu bringen. Die letzten Jahre zeigen eine starke Vermehrung auf. Die Statistik der prima primaria für das Jahr 1927 gibt 967 Neugründungen an. Davon entfallen auf Europa 650, Amerika 243, Asien 30, Ozeanien 29 und Afrika 15. Am meisten Neugründungen gab es in den Vereinigten Staaten; dann folgen Deutschland mit 163, Holland mit 74, Polen mit 67, Spanien mit 52 Neugründungen. Von den 967 neugegründeten Kongregationen sind 267 Männer- und 671 Frauenkongregationen. Die Gesamtzahl der M.n K. wird auf rund 45 000 geschätzt.

RGG[1] IV, Sp. 163 ff; — Franz Beringer: De congregationibus Marianis documenta et leges, 1909; — Fr. X. Schwärzler: Sodalis Marianus, Verfassung, Statuten und Gebräuche der Kongregation der allersel. Jungfrau Maria, 1909[8]; — Phil. Löffler: Die M. K. in ihrem Wesen und ihrer Geschichte, 1910[3]; — L. Delplace: Histoire des Congrégations de la Ste. Vierge, 1884; — Bernh. Duhr: Geschichte der Jesuiten I, 1907. — Zur Diskussion von 1904 vgl.: Die M. K. und der Ministerialerlaß vom 23. Jan. 1904, Breslau 1904; — M. K. und Jesuitenorden (Kirchliche Aktenstücke, hrsg. vom Evg. Bund, 16), 1904; — Amtlicher Bericht des Preußischen Abgeordnetenhauses (43.—45. Sitzung vom 16.—18. März), 1904, S. 3005—3197; — E. Gebhardt: Die M. K. (Flugschriften des Evg. Bundes 224/25), 1904; — Paul von Hoensbroech: Der Jesuitenorden II, 1928, S. 64 ff; — Georg Harrasser: Geist und Leben der M. K., 1917. — Organe der M.n K.: Canisiusstimmen (Freiburg i. Schw.), seit 1878; Unter der Fahne Mariens (Wien), seit 1904; Präfides-Korrespondenz für M. K. (Wien). **Ohlemüller.**

Marianisten = Gesellschaft Mariens, auch Brüder Mariens oder Marianiten genannt, gegründet 1817 in Bordeaux von Kanonikus Wilhelm Joseph Chaminade (1761—1850), um „unter Mithilfe der Gottesmutter" an der Wiederherstellung des christlichen Lebens in Frankreich zu arbeiten. Förderung durch mehrere Bischöfe und staatliche Anerkennung (1850) halfen der Kongregation zum schnellen Vorwärtskommen. Die Gesellschaft besteht aus Priestern und Brüdern, alle mit gleichen Rechten; doch ist der Generalsuperior stets aus den Priestern zu wählen. 1860 bis 1903 war das Mutterhaus in Paris. Heute ist das Generalat der Gesellschaft in Rom; die Mitgliederzahl beinahe 8000. Zweck der Gesellschaft ist neben der Selbstheiligung der Mitglieder die Verbreitung und Stärkung des Glaubenslebens durch Unterricht und Erziehung, Jugendvereine und Mission. 1903 aus Frankreich ausgewiesen, haben die M. heute ihr Hauptarbeitsgebiet in Amerika und Japan. In fast allen europäischen Staaten ist die Gesellschaft heute vertreten. 1852—74 wirkten die M. in Mainz unter Bischof ¶ Ketteler.

Heimbucher III, S. 357 ff; — Joseph Simler: Guillaume-Joseph Chaminade, Paris 1891. **Sauren.**

Mariaviten.

1. Die M. waren ursprünglich eine 1893 in Kongreßpolen und Litauen ins Leben getretene Kongregation von röm.-kath. Seelsorgegeistlichen. Die Gründung erfolgte auf Anregung einer zur mystischen Ideologie neigenden, nach der Regel der Klarissinnen lebenden Ordensfrau Felicja Kozlowska (mit Ordensnamen Maria Franziska, 1862—1922; † in Płock), die sich auf ihr zuteil gewordene unmittelbare Offenbarungen und Visionen des Heilandes berief. Von ihren Anhängern schon zu Lebzeiten wie eine Heilige verehrt, gewann sie bald einen starken Einfluß auf eine Reihe jüngerer, seeleneifriger Priester, die sich verpflichteten, durch einen still-leuchtenden Lebenswandel nach dem Vorbilde Mariä, der Mutter des Herrn (Mariae vita, daher der Name M.), und durch besondere Andachtsübungen für eine Hebung des geistigen, sozialen, sittlichen und religiösen Niveaus von Klerus und Volk zu wirken. Die M. legten nach kurzer Geheimhaltung ihre Satzungen und die schriftlich aufgezeichneten „Offenbarungen" der Kozlowska den Bischöfen zur Begutachtung und Approbation vor, die wiederum die Entscheidung der römischen Kurie zuschoben. Inzwischen hatten die M.priester die erste Regel des hl. Franziskus von Assisi und die Ordensgenossinnen der Kozlowska die zweite Regel (Klarissen) angenommen, während die M.geistlichen in ihren Gemeinden mit Erfolg für die Ausbreitung des dritten Ordens des hl. Franziskus unter den Laien tätig waren, die sie zur Totalabstinenz verpflichteten, und die meistens freiwillig dem Rauchen entsagten. So wurden die M. bald Träger einer von unten ausgehenden und von religiösem Schwunge getragenen Reformbewegung, die allerdings mit der Kritik an der Lebensweise des Klerus und an kirchlichen Mißständen nicht zurückhielt. Die Autorität, welche die „mateczka" (Mütterchen) Kozlowska mit ihren damals gegen die Kirchenlehre keineswegs verstoßenden Visionen und Offenbarungen genoß, bot den willkommenen Anlaß, eine an sich schon den polnischen kirchlichen Behörden mißliebige Bewegung zu unterdrücken. Durch Dekret des hl. Offiziums vom 4. Sept. 1904 wurde die Anerkennung der Kongregation verweigert und dieselbe von Rom aus aufgelöst. Der von der Kozlowska geleitete Konvent wurde aufgehoben und ihr die weitere Verbindung mit den Ordensfrauen und M.priestern untersagt. Die M. unterwarfen sich zunächst äußerlich, setzten aber doch den Verkehr mit der Kozlowska und untereinander fort, beichteten gegenseitig, halfen sich in der Seelsorge aus und machten unter Leitung ihres ehemaligen Generalministers Kowalski geistliche Uebungen. Daraufhin wurden mehrere M.priester von ihren Bischöfen suspendiert. Das führte zum Bruch mit den Bischöfen. Am 1. Febr. 1906 stellten sie ihren Bund wieder her, beriefen Kowalski wieder an die Spitze und appellierten an den Papst, indem sie ¶ Pius X ihre Beschwerden mit einer Anklage-

schrift gegen den polnischen Klerus durch eine Abordnung überreichten. Der Papst sagte gerechte Behandlung ihrer Angelegenheit zu und ermahnte sie zum Gehorsam. Aber sie wurden in der feierlichen Form einer an den polnischen Episkopat gerichteten Enzyklika vom 5. April 1906 endgültig verurteilt. Da sie sich nicht unterwarfen, so wurde am 5. Dez. 1906 die große Exkommunikation über die Kozlowska und Kowalski und 20 Tage später über alle dem Bunde treu gebliebenen Geistlichen verhängt.

2. Die beim Volke beliebten und verehrten M.-priester wurden auch nach der Exkommunikation von ihren Anhängern nicht verlassen, und so mußte eine kirchliche Organisation des M.bundes gesucht werden. Am 28. Nov. 1906 wurden die M. bereits vom Ministerium des Innern in St. Petersburg vorerst als „religiöse Sekte" anerkannt, mußten damit aber die bisher benutzten Kirchen räumen und ihr gottesdienstliches Leben in weltlichen Lokalitäten fortführen, bis sie mit erstaunlichen Opfern, wohl auch von der Regierung unterstützt, eigene Kirchen und Kapellen errichtet hatten. Der innere Ausbau der Gemeinschaft wurde durch das am 10. Okt. 1907 nach Praga-Warschau einberufene Generalkapitel in die Wege geleitet, an dem neben den 32 mariavitischen Geistlichen auch Laien teilnahmen. An der Spitze des Bundes steht der auf Lebenszeit gewählte Generalminister, der die Gemeinschaft nach außen vertritt, und dem Priester und Schwestern den kanonischen Gehorsam schuldig sind. Dieser autokratische Zug der Verfassung wird kaum dadurch gemildert, daß alle drei Jahre ein Generalkapitel zusammentritt, um Berichte entgegenzunehmen, finanzielle Fragen zu erwägen und sich über die kirchlichen Verhältnisse zu beraten. Nur bei der Anstellung von Geistlichen und in der Vermögensverwaltung der Gemeinde haben Laien ein Mitspracherecht. Die Priester und Nonnen legen außer den drei Ordensgelübden auch ein viertes ab: die Verehrung des heiligsten Altarsakramentes zu verbreiten. Die Nonnen führen ein tätiges oder ein kontemplatives Leben.

In dogmatischer Hinsicht stellten sich die M. auch nach ihrer Exkommunikation anfänglich ganz auf den Boden der römischen Kirche, legten aber bald das Dogma von der päpstlichen ¶ Infallibilität rein negativ aus und entglitten mehr und mehr den spezifisch römischen Glaubenslehren und religiösen Uebungen. Dagegen wurde das Prinzip der unmittelbaren Erleuchtung durch den Hl. Geist immer stärker für die Führer der M.bewegung in Anspruch genommen, und man entging nicht der Gefahr, die eigenen Meinungen über Rom, die römische Hierarchie und das Schicksal der Kirche in die prophetischen Bücher, besonders in die Apokalypse hineinzulesen. Eine von Kowalski an sämtliche röm.-kath. Bischöfe und „christliche Religionen" gerichtete Mitteilung vom 4. März 1909 legt von dieser eigenartigen Exegese Zeugnis ab.

Um aus ihrer Isoliertheit herauszukommen, wandten sich die M. an die ¶ Altkatholiken und wurden im Sept. 1909 anläßlich des internationalen Altkatholikenkongresses in Wien als neues Bistum aufgenommen, nachdem sie die Utrechter Konvention der altkath. Bischöfe von 1889 angenommen hatten. Ueber ihren schwärmerischen Sakramentskultus und ihre Verehrung der „Mutter Gottes von der immerwährenden Hilfe" gaben sie befriedigende Erklärungen ab und wußten die vorgebrachten Bedenken über den theologischen Einfluß und die religiöse Verehrung der Kozlowska zu beschwichtigen. Am 5. Okt. 1909 wurde Kowalski in Utrecht vom altkatholischen Erzbischof Gerhard Gul zum Bischof der „altkath. Kirche der Mariaviten" geweiht, und im folgenden Jahre erhielten zwei andere M.priester in Lowicz die Bischofsweihe zum Dienste ihrer Kirche. Die Kirche hatte jetzt alle Voraussetzungen zur inneren, ruhigen Konsolidierung, nachdem sie auch im Mai 1911 durch Gesetz der Duma, dem der Zar am 26. Mai 1912 Rechtskraft verlieh, als „christliche Konfession" anerkannt war. Die liturgischen Bücher der M. sind polnische bzw. litauische Uebersetzungen des römischen Missale, Rituale und Pontifikale. Doch wird beim Gottesdienst übermäßiger Prunk vermieden, und es ist auf eine Vereinfachung der Zeremonien im Vergleich zu den römischen hingearbeitet worden.

Die M. entwickelten eine bewundernswerte sozialcaritative Tätigkeit. Ende 1911 (1927) hatten sie 29 (80) von Mariavitinnen geleitete Volksschulen für Kinder aller Konfessionen mit Gratisunterricht, 3 (7) Schwesternhäuser, 53 (72) Pfarrhäuser mit Lokalitäten für Unterrichtszwecke und soziale Werke, 2 (68) Altersheime, (12) Waisenhäuser und 9 Wohnhäuser mit billigen Wohnungen errichtet. Die Zahl der Kirchen betrug 55 (77) und 126 Kapellen. Außerdem bestehen 49 (60) Fröbelschulen, 6 Bibliotheken mit Lesesälen, 9 Spar- und Leihkassen, 2 Kurse für Analphabeten, 21 Frauenarbeitssäle, 9 Webereien, 5 Gärtnereien, 5 Buchbindereien, je 1 Druckerei, Korbflechterei, Schmiede und Schuhmacherei, 4 Bäckereien, 2 Metzgereien, 2 Strohflechtereien, 4 Schreinerwerkstätten, 5 Schlossereien, 11 Konsumläden, 1 Sanatorium und 15 Musterlandwirtschaften. Die Haupteinnahmequelle der M. sind diese landwirtschaftlichen, industriellen und gewerblichen Unternehmungen, aus deren Erträgen sie ihre Schulen, caritativen Anstalten, Geistlichen und Ordensfrauen unterhalten.

3. In diese verheißungsvolle Entwicklung brachten die furchtbaren Erlebnisse des Weltkrieges, dessen Schrecken Polen ganz besonders kosten mußte, sodann die Wiederherrichtung des Polenreiches und die glückliche Abwehr der bolschewistischen Invasion von 1920 (¶ Polen) einen von den Anfängen stark abweichenden Geist, der endlich die altkath. Bischofskonferenz in Bern im Sept. 1924 nötigte, die Kirchengemeinschaft offiziell aufzuheben. Die Kozlowska und Kowalski waren ins hypernationalistische Lager eingeschwenkt, und ihre Orakel und chiliastischen Träume über die zukünftige Verkörperung des Gottesreiches durch das sittlich erneuerte polnische Volk hatten immer mehr sektiererische Formen angenommen. Die Verehrung der Kozlowska nach ihrem Tode (1922) grenzte an Blasphemie, da sie zu „Christi angetrauter Ehefrau" erhoben wurde; der Kult dieser „Braut des Lammes" verdrängte sogar den übertriebenen Marienkult. Kowalski gilt als der neue Papst der Kirche des Geistes, der, ein zweiter Sankt Michael, den Kampf gegen die Mächte der Finsternis führt. Er wird alle Kirchen und Sekten unter seinem Hirtenstab vereinen. Er ist unfehlbar, weil er ein totes Werkzeug der Mateczka und Christi ist. In seinen Ausführungen über das tausendjährige Reich entwickelt Kowalski auch kommunistische Gedanken; aber er verkündet einen Kommunismus der Liebe und nicht des Zwanges. An der Erneuerung der Menschheit, die von den M. ausgehen soll, nehmen besonders die M.priester und -nonnen tätigen Anteil, indem sie auf Offenbarung der Maria Franziska hin zuerst „mystische", dann fleischliche Ehen untereinander schlossen. Mann und Frau werden durch besondere Offenbarungen Kowalskis für einander bestimmt und

schließen jetzt ihre Ehen auch standesamtlich. Die mystischen Ehen wurden anfänglich mit der Ergänzung der männlichen und weiblichen Seele in der Seelsorge und sonstigen geistlichen Arbeit begründet. Jetzt begründet man sie mit der Notwendigkeit der Erzeugung einer neuen, sündelosen Menschheit. Denn diesen Eheleuten ist durch des Hl. Geistes Tätigkeit die Konkupiszenz genommen. Deshalb werden die Kinder ohne Erbsünde empfangen und können so der Ausgang einer neuen sündelosen Menschheit werden. So vereinigen die M.priester und Nonnenfrauen das votum castitatis mit dem usus matrimonii, und da sie keinen gemeinsamen Hausstand haben und die Erziehung ihrer Kinder den mariavitischen Instituten überlassen, also kein Familienleben mit der Obsorge für die Familie und den Erziehungspflichten gegenüber den eigenen Kindern kennen, so stört sie auch das votum paupertatis nicht.

Diese neuen Offenbarungen wurden in der mariavitischen Gemeinschaft nicht kritiklos aufgenommen. Schon 1922 richtete der M.priester Ryttel einen offenen Brief an Kowalski, in dem er ihn, seine Mitbischöfe und einen Teil der Geistlichen wegen ihrer Beziehungen zu den Schwestern des Bruches ihrer Ordensgelübde bezichtigte. Da ihn Kowalskis Erklärung mit den mystischen Ehen nicht befriedigte, so verließ er mit seinem Anhang die Kirche. Auch die andern Offenbarungen Kowalskis wurden keineswegs von allen M. angenommen. Eine Anzahl von Geistlichen sagte sich von ihm los und schloß sich wieder der römischen Kirche an, was insofern eine große materielle Schädigung bedeutete, als sie die vor der Anerkennung durch die russische Regierung erbauten, vertrauensselig auf ihre Namen eingetragenen Kirchen und Grundstücke den römischen Bischöfen als willkommene Mitgift zubrachten. Die Zahl der Anhänger ging nach mariavitischen Angaben von 200 000 im Jahre 1911 auf 100 000 im Jahre 1927 zurück; römische Quellen sprechen von nur 60 000 bzw. 32 000. Der gegenwärtige Stand an Geistlichen ist: 1 Erzbischof, 3 Bischöfe, 30 Priester, 7 Diakone und mehr als 500 Schwestern. Neuerdings haben sie, um den Forderungen der modernen Zeit gerecht zu werden, auch weibliche „Bischöfe" und „Priester" geweiht. Die M. haben Ende 1926 versucht, in die orthodox-anatolische Kirche aufgenommen zu werden. Eine Delegation der Bischöfe, begleitet von drei Priestern und fünf Schwestern, machte in Belgrad, Sofia, Konstantinopel, Jerusalem, Alexandrien, Athen und Bukarest bei den Häuptern der morgenländischen Orthodoxie Besuche und legte eine Denkschrift vor, in der alles stark betont wurde, was sie an Glauben mit der Orthodoxie gemeinsam haben, jedoch alles wohlweislich verschwiegen wurde, was orthodoxen Ohren fremd klingen mußte. Sie wurden aber kühl empfangen. Das Erscheinen von Mönchen mit ihren Nonnenfrauen hat in der orthodoxen Welt begreifliche Verwunderung erregt.

Es ist möglich, daß die Ablehnung, die die sektiererischen Schwärmereien überall finden, wo man den M. früher freundschaftliches Interesse entgegenbrachte, die M. zur Besinnung bringt. Und es ist bedauerlich, daß so viel Idealismus und so viel Gutes, das auch heute noch in der Bewegung steckt, vom Geranke ungesunder Lehren überwuchert wird.

A. Rhode: Bei den M. Eindrücke von einer neuen romfreien kath. Kirche, 1911; — Kasimir Gajowski: M.sette, Krakau 1911; — Urban J. S.: Die M. (in: „Z Domu Zaczadzonich", Krakau 1924); — Vgl. die Zeitschriften „Mariavita" und „Wiado moscimarianicki", Lodz (bis 1924 regelmäßig erschienen, dann nur von Fall zu Fall); — Litterae communicatoriales Ministri Generalis Mariavitarum, Lodz 1909; — Hirtenbrief des Bischofs der M., 1910, Nr. 2. — Vgl. ChrW 1910, S. 41; 1912, S. 324; — Bucht a im Altkath. Volksblatt, 1924, Nr. 23 und 28; — R. Janin in Echos d'Orient, 1927, S. 216 ff. **Neuhaus.**

Marienbilder.

1. Andachtsbilder; — 2. Szenisches und Symbolisches. — M. = Maria; M.B. = Marienbild.

1. a. Die ersten christlichen Jahrhunderte kennen kein Kultbild M.s. „Authentische" M.B.er tauchen am Ende des christlichen Altertums auf, ohne besondere Bedeutung; am meisten machen die sogenannten Lukasbilder von sich reden. Die älteste Darstellung enthält ein Gemälde des 2. Jhd.s in der Priscillakatakombe (Rom): ein Prophet (Jesaja) weist auf einen Stern hin, rechts von ihm sitzt Maria, das nackte Kind mit beiden Armen haltend. Dann sind es die Szenen der Kindheitsgeschichte Jesu, die ohne M. nicht darstellbar waren: Mariä Verkündigung, die Magierhuldigung und, seit dem 4. Jhd., zum Teil mit dieser verbunden, Christi Geburt. Als Orantin erscheint M. seit dem 3. Jhd. auf Goldgläsern und sonstigen Werken der Kleinkunst. Nachdem das 4. Jhd. die Zahl ihrer Denkmäler vermehrt hat, beginnt im 5. Jhd. seit dem Konzil von Ephesus (431; ¶ Marienverehrung 1) ihr Siegeslauf in der kirchlichen Kunst. Sofort im Jahr 432 ließ Papst Sixtus III am Triumphbogen von S. Maria Maggiore in Rom jenen Mosaikenzyklus der Jugendgeschichte Christi entstehen, der zwar formal wenig Neues bietet, aber in der kostbaren Ausschmückung der Mariengestalt und in dem Einfluß der Apokryphen die gesteigerte Marienverehrung erkennen läßt. Und im folgenden Jhd. (553 bis 566) entspricht dem Zug der 26 Heiligen zu dem von 4 Engeln umgebenen thronenden Christus an der Südwand der Basilika von S. Apollinare Nuovo ein Streifen der Nordwand, an dessen Ende, ebenfalls von 4 Engeln umgeben, die Gottesmutter mit dem Christuskind auf goldenem Throne sitzt und die Huldigung dreier Magier und die Prozession 22 heiliger Jungfrauen empfängt. In Ravenna ist es auch, wo in S. Maria Maggiore (ausgeschmückt 521 bis 534) das Bild der Gottesmutter vom Mittelpunkt der Apsis herniedersieht. Noch innerhalb der Altchristlichen Kunst (¶ Christusbilder, 1) hat sie sich einen dem Erlöser und Richter der Welt fast ebenbürtigen Platz erworben. Es sind aber nicht die mehr naturnahen römischen Typen der Katakomben und Sarkophage, die das frühmittelalterliche M.B. maßgebend bestimmt haben; vielmehr ging der entscheidende Einfluß von der byzantinischen Kunst aus. Wohl lebt M. als Orantin („Blachernitissa", vom Standort Blachernä bei Konstantinopel) bis in das Mittelalter fort; aber auch diese Kunstvorstellung wird im Osten seit dem 7. Jhd. in der „Platytera" (stehende Gottesmutter mit ausgebreiteten Armen, die das Christuskind in einem Medaillon in oder vor der Brust trägt), die auch auf das Abendland übergreift (Venedig, Köln, St. Pantaleon), eigenartig fortgebildet. Es ist kein Zufall, daß in der Ostkirche mit ihrer glühenden Marienverehrung („Panagia") von der klassisch angehauchten Kunst der monumentale Typus der thronenden Gottesmutter mit dem Christuskind auf dem Schoße gestaltet worden ist, der das frühe Mittelalter beherrscht. Die rein frontal gerichtete Gruppe ist streng symmetrisch aufgebaut. Eine Beziehung zwischen Mutter und Kind findet nicht statt: die Mutter ist ausschließlich als Gottesträgerin aufgefaßt; das göttliche Kind, in der Linken die Rolle oder das Buch, erhebt mit dem Ernst eines Mannes die

segnende Rechte. In der jenseitigen Fremdheit der „Mutter Gottes“ (Theotokos), die auch durch die reiche byzantinische Tracht und die Abzeichen der kaiserlichen Würde kaum gemildert oder gar erdverbunden erscheint, spiegelt sich der hieratische Charakter der älteren Marienfrömmigkeit (Nicäa, Muttergotteskirche, San Clemente in Rom). Einfacher sind die M.B.er der französischen und deutschen Elfenbein- und Großplastik gehalten. In der Grundauffassung nicht verschieden, aber in der Form etwas mehr gelöst ist die berühmte Hodegetria, so genannt von ihrem Standort, der Hodegonkirche in Konstantinopel, der Ausgangspunkt der stehenden M. mit dem Kinde im Mittelalter. Ein Nachbild der 1453 vernichteten Hodegetria gibt ein byzantinisches Relief um 1000 (Utrecht).

1. b. Immer ausschließlicher waltet in der mittelalterlichen K. und darüber hinaus die Mutter mit dem Kinde vor. Sie hat ihr metaphysisches Gegenstück an der mit dem Kind in der göttlichen Herrlichkeit weilenden oder wie die gegen Ende des Mittelalters zunehmenden Visionsbilder es lieben, von dort mit dem Kind herabsteigenden Himmelskönigin. Aber mit dem 13. Jhd. beginnt ein entscheidender Geistes- und Formenwandel des überkommenen Zeremonialbildes. Es wird erweicht, bewegt, beseelt, mit dem ganzen menschlichen Gehalt des unvergänglichen Themas „Mutter und Kind“ erfüllt und dadurch der Auflösung in das religiöse Genrebild nahegebracht. Dieser Vorgang wird besonders deutlich in der italienischen Malerei des 13. und 14. Jhd.s, die wie überhaupt die kirchliche Malerei an der thronenden Madonna festhält. Gerade bei Guido von Siena und Cimabue, die von dem byzantinischen Vorbild ausgehen, bemerkt man die Wandlungen, die das M.B. der folgenden Jahrhunderte tiefgreifend umgestalten: die Frontansicht wird aufgegeben, M. neigt den Kopf mit ernster, aber doch fraulicher Milde zum Kinde (vgl. ¶ Marienverehrung, 2), das nun auch beginnt, sich als Kind zu fühlen und zu gebärden. Die berühmte Madonna Ruccellai (Florenz), wahrscheinlich von Duccios Hand, vereinigt die neue Beseeltheit und Anmut mit kultischer Würde, während Cimabue über eine kühle, noch immer fremde Schönheit nicht hinauskommt und Giotto (¶ Malerei: I, 4d) merkwürdigerweise in der Darstellung der Madonna versagt.

Hatte in den bekannten Kunstländern, Spanien inbegriffen, während des romanischen Kunstzeitalters die thronende Gottesmutter einen künstlerischen Mittelpunkt gebildet, so gelangt die frühgotische Plastik vermöge des ihr innewohnenden Höhestrebens zur stehenden Mutter mit dem Kinde. Die Führung liegt bei den Franzosen. Die säulenförmige M. von Chartres (um 1215), die freilich in ihrer Gesamthaltung nur erschlossen werden kann, steht in der Auffassung der Hodegetria noch nahe. Aber ihr folgen die Himmelskönigin von Reims (1255), Amiens (1270—80), Paris (1290), deren Nachwirkung in Deutschland heute noch in die Augen fällt (Meißen, Magdeburg, Halberstadt u. a.). Da die deutsche Plastik weniger architekturgebunden ist als die französische, gelingt ihr die Umbildung der Hodegetria in das intim Menschliche in höherem Maße (Köln, St. Maria im Kapitol um 1220), trotz der romanischen Grundbestimmtheit in Paderborn (um 1240). Zugleich bricht mit der Rheimser gekrönten Frau die Weltlichkeit durch; auch die Koketterie der vornehmen Dame bleibt nicht aus, sobald die Plastik genug freie Beweglichkeit besitzt. Nachdem das 14. Jhd. aus seiner mystischen Unterströmung heraus die abstrakte Stilisierung der entkörperten, in Stellung und Umriß veränderten, zart und schwebend gehaltenen M. erzeugt hat, kündigt sich doch in seiner Spätzeit der nahende Realismus an, und das 15. Jhd. wird in der deutschen Kunst zur hohen Zeit der Mariendarstellung. Ein Reichtum von Marienstatuen, mannigfaltig nach Landschaft, verklärtem Naturvorbild und Meister, strebt dem Idealbild „Unserer Lieben Frau“ zu, unsterblich wie das Volkslied. Von holder, hingegebener Mädchenhaftigkeit schreitet das Jahrhundert fort zu der schlichten Bürgersfrau, die keine andere als die Mutterwürde trägt, aber geadelt wird durch die sie umschwebende zarte Empfindung und ehrerbietige Scheu, um gegen den Schluß in dem Zusammenklang der irdischen Mutter und der strahlenden Himmelskönigin zu enden. Für den Gesichtseindruck hat die Gruppe seit dem 14. Jhd. durch die Nacktheit des Kindes gewonnen, die einen malerischen Mittelpunkt und erhöhte Beweglichkeit sichert. Die stillende Mutter kennt schon die byzantinische Kunst. In Italien wird die Madonna del Latte im 14. Jhd. beliebt, und auch in Deutschland hat sie Eingang gefunden; noch ¶ Dürer bringt sie, während die Hochrenaissance den Gegenstand mied als zu gemein und das kath. Gefühl im Norden heute daran Anstoß nimmt. Eine zarte Erfindung der Italiener, das schlummernde Jesuskind, gehört dem Genrebild an. Die erste stehende Madonna in Italien hat Niccolo Pisano (etwa 1220—78) geschaffen; er verlieh ihr jenes Junonische, das seitdem aus der italienischen Marienplastik nicht mehr verschwunden ist. In einigen Frühwerken ¶ Michelangelos wird sie zur Sibylle. Indessen hat die Hochrenaissance noch Altarwerke wie ¶ Raffaels Sixtinische Madonna hervorgebracht, deren visionäre Hoheit das Genremäßige weltlicher Madonnenmalerei weit unter sich läßt. ¶ Dürers Marienideal knüpft an das des 13. Jhd.s an, beide an die Antike. Dürer hat aber zu M. kein Verhältnis besessen wie zu Christus; seine Marien sind weltliche Kunst unter kirchlicher Hülle. Beide Richtungen, die kirchliche und die weltliche, gehen durch die folgende Zeit; Neues hat diese nur noch in den Spuren der Immaculata gefunden. Wie die älteren ¶ Marienfeste, so hat auch dieses jüngste der Immaculata Conceptio (1477. 1708) die Kunst beschwingt. Aus äußerlicher Symbolik und theologischer Befangenheit befreite sie sich im 17. Jhd. zu dem Idealbild der himmlischen Jungfrau auf der Mondsichel, als dessen vollkommenste Vergegenwärtigung ¶ Murillos Pradobild betrachtet werden kann (vgl. Tafel 33, Abb. 1).

2. Ihren nt.lichen Szenen, in denen M. vorkommt (¶ Maria), hat schon die altchristliche Kunst Vorwürfe aus apokryphen Evangelien (¶ Mariendichtung, 1) hinzugefügt (Tempeljungfrau, Vermählung), und in der byzantinischen Kunst hat die ausgesponnene Marienlegende fruchtbare Wurzel geschlagen. Die Anregungen, die von da ausgingen, blühten aber im Abendland erst seit Giottos Paduaner Marienzyklus (1303 ff) auf, um im 15. Jhd. im Zusammenhang mit dem Annenkultus und der Hl. Sippe überreich aufzuschießen. Eine weitere künstlerische Höhe ersteigt die Darstellung M.s in den Passionsszenen, vor allem als Schmerzensmutter (Beweinung, Pieta), wo gegenüber der Teilnahme der Gottesmutter an der Himmelfahrts- und Pfingstgeschichte ungleich stärkere Akzente zu Gebot stehen. Die Verbildlichung ihres Todes durchläuft ein hieratisches, bürgerliches und lyrisches Stadium. Die

glänzendsten Farben hat die Kunst bei der Verherrlichung M.s zur Verfügung; bei der Himmelfahrt, der Krönung, den Glorien, dem Glanzstück der italienischen Malerei vom 14.—16. Jhd., kommt es zu höchst gesteigerten Tönen. Zu den Zyklen und Einzelszenen treten die Wunder der Gottesmutter (¶ Mariendichtung, 3), die aber in die öffentliche Kirchenkunst nur übergingen, soweit sie in die Liturgie Eingang gefunden haben. Endlich erscheinen auf Grund alter, schon in der Allerheiligenlitanei vorgebildeter Zuordnung M. und Johannes der Täufer als Chorführer der Heiligen bei der vorbereitenden byzantinischen Gerichtsdarstellung (Deesis), beide allgemein auch im Abendland als Fürbitter im „Jüngsten Gericht" aufgenommen.

Immer mehr seit dem 11. Jhd. ist M. auch im Abendland in das Metaphysische erhoben worden, so daß ihr himmlisches Urbild (Sprüche $8_{22\,ff}$) von Anfang an vor Gott präexistiert und sie zur Mittlerin der Gnaden emporsteigt. In mystische Verklärung getaucht, wird sie von der Kunst durch Symbole verherrlicht. Im 13. Jhd. tritt anlehnend an alte Mythen und Rechtsgedanken M. mit dem Schutzmantel auf, der die gläubige Christenheit gnädig bedeckt, von Zisterziensern und Dominikanern besonders für ihre Ordensgenossen in Anspruch genommen. Die Gotik ist überhaupt an Mariensymbolen fruchtbar, neigt aber zur Drastik. Das Schutzmantelbild wird zum Pestbild, indem M. ihren Mantel weit aufschlägt und die darunter Geflüchteten gegen die tödlichen Pfeile Gott Vaters, selbst Christi schützt. Eine Darstellung, die sich bis ins 17. Jhd. erhalten hat, nach der Christus dem Vater seine Wunden, M. dem Sohn ihre Brust zeigt, wird die Heilstreppe genannt. Nicht die Mutter, sondern die Tempeljungfrau der Legende pries „M. im Aehrenkleid", ein seit dem 14. Jhd. von den in Mailand wohnenden Deutschen verehrtes Bild, das, ein Ausläufer der altchristlichen M.-Orans, gerade wegen seiner altertümlichen Besonderheit weit verbreitet wurde. Die hl. Jungfrau hat die Hände vor der Brust gefaltet; sie trägt um den Hals einen Flammenkranz, das Wappenzeichen der Visconti; das Gewand ist mit Weizenähren besät. M. als Braut Christi, als welche sie zugleich die Kirche versinnbildlicht (Isenheimer Altar), M. in der Sonne, auf der Mondsichel (Apok $12_{1\,ff}$), als Königin der Engel und von Heiligen umgeben (Sacra conversazione), M. im Rosenhag, in den Paradiesesbildern, M. als Krone des Jessebaums, M. mit dem Einhorn (Verkündigung), M. als Königin des Rosenkranzes (Dürer), die sieben Freuden und die sieben Schmerzen M.s — diese aus der Mystik geborenen Bilder spiegeln die umfassende Marienfrömmigkeit wider, in der sich evg. Regungen mit dem Mythus der Muttergottheit vermischen. Die Kunst verdankt der Vergöttlichung einer irdischen Frau Außerordentliches. Den Ursprung dieser Kunstvorstellung von ¶ Horus- oder ¶ Isis-Bildern abzuleiten, liegt kein Grund vor, wenn auch auf die ältesten M.B.er selbstverständlich antike Matronenbilder von Einfluß gewesen sind. Eine Seltsamkeit, durch die Abspaltung der nach Gnadenorten unterschiedenen Marien bedingt, sind die Schwarzen Marien. Diese auffallende Erscheinung wird zum Teil vom Alter hochverehrter Gnadenbilder herrühren, zum Teil aber ist sie durch künstliche Bemalung, vielleicht unter dem Einfluß des Hohenliedes (1_5) herbeigeführt worden (Einsiedeln 1799). Kennzeichnend für das Verhältnis von Kunst und Frömmigkeit ist es überhaupt, daß ¶ Gnadenbilder oft kunstlose Gebilde sind.

RE³ XII, S. 331 ff; — RGG¹ IV, Sp. 154 ff; — Joseph Wilpert: Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4.—13. Jhd., 1917; — Joseph Liell: Die Darstellungen der allerseligsten Jungfrau und Gottesgebärerin M. auf den Kunstdenkmälern der Katakomben, 1887; — Viktor Schultze: Die Katakomben, 1882; —. Hans von der Gabelentz: Die kirchliche Kunst im italienischen Mittelalter, 1907; — Adolf Goldschmidt: Gotische Madonnenstatuen in Deutschland, 1923; — Walther Rothes: Die Madonna, (1905) 1909² (Abbildungen); — Karl Künstle: Ikonographie der christlichen Kunst, 1928 (mit reichen Literaturangaben); — Ernst Maaß: Die Schmerzensmutter der Antike, 1911.

R. Günther.

Marienbilder.

1. Marienleben und Himmelfahrt M.s; — 2. Marienlyrik; — 3. Marienlegende; — 4. Mariendramen; — 5. Deutsche M. D. M. = Maria; M.D. = Mariendichtung.

1. a. Wie die ¶ Marienverehrung hat auch die M.D. ihren Ursprung in der Kirche des Ostens. Man hat es dort früh als eine Lücke in den Berichten der Evangelien empfunden, daß sie über Jugend und die Herkunft M.s und über ihr Lebensende schwiegen. Die Lücke füllte das griechische Protevangelium Jakobi (¶ Kindheitsevangelien), das von den Eltern und dem Jugendleben M.s zu berichten weiß. Es war vermutlich die Quelle des lateinischen Evangelium Pseudo-Matthaei sive liber de ortu beatae Mariae et infantia Salvatoris, das das Marienleben behandelt und, schon ¶ Hieronymus und ¶ Innozenz I bekannt, in mehreren Fassungen im Abendlande verbreitet wurde. Kürzer und später ist das auf der gleichen Quelle beruhende Evangelium de nativitate Mariae. Kanonische Geltung haben diese Schriften nie erlangt; sie wurden aber die ausschließliche Quelle für die Darstellungen des Marienlebens in lateinischer Sprache, in den Volkssprachen und in der bildenden Kunst (¶ Marienbilder), besonders auch dadurch, daß ¶ Vincentius von Beauvais Auszüge aus dem Evangelium de nativitate Mariae in sein Speculum historiale und Jacobus de Voragine den vollständigen Text in die ¶ Legenda aurea aufnahm. In metrische lateinische Verse goß im 10. Jhd. ¶ Hroswith von Gandersheim den Inhalt des Pseudo-Matthäusevangeliums. Im 12. oder 13. Jhd. behandelte ihn ein unbekannter Dichter in rhythmischer Form.

1. b. Ebenfalls im griechischen Osten erstand etwa im 4. Jhd. die Erzählung von Tod und Himmelfahrt M.s, die den Inhalt des ersten ¶ Marienfestes bildeten. Lateinisch war die Legende in zwei Fassungen verbreitet. Die eine — angeblich von ¶ Melito von Sardes — war schon ¶ Gregor von Tours bekannt. Aus dem Lateinischen ging auch diese Erzählung in alle abendländischen Volkssprachen über, zum Teil wiederum durch die Vermittlung der Legenda aurea.

2. Auch Hymnen sind der Jungfrau M. in der Kirche des Ostens eher gesungen worden als im Abendlande; die Ausgestaltung des Gottesdienstes ist ja überhaupt aus dem Osten gekommen (¶ Gottesdienst: III). Die ersten abendländischen Hymnendichter, ¶ Hilarius und ¶ Ambrosius, haben nur beiläufig der Gottesmutter gedacht. Bei ¶ Sedulius findet sich die erste dichterische Anrufung M.s; aber es sind nur einige Verse des Carmen Paschale. Von ¶ Ennodius stammt das erste Lied, das ihr ganz gewidmet ist. Noch bis in die Karolingerzeit hinein beschränkt sich dann die M.D. im wesentlichen auf Gedichte über Marienkirchen und Marienaltäre. Von den Venantius ¶ Fortunatus zugeschriebenen Liedern ‚Quem terra, pontus, sidera' und ‚Ave maris stella' gehört das erste wahrscheinlich, das zweite sicher einer

späteren Zeit an. Und wenn auch in ¶ Aldhelms weitschweifiger und dunkler Dichtung 'De laudibus virginum' M. den Chor der Jungfrauen anführt und in einem ¶ Paulus Diakonus zugeschriebenen Hymnus und anderen Dichtungen der Karolingerzeit die spätere Marienſymbolik ſchon anklingt und ¶ Notker Balbulus Sequenzen für Marienfeſte dichtet, ſo ſetzt doch eine reichere Marienlyrik erſt mit der inbrünſtigen Marienverehrung der Cluniazenſer ein. Dem 11. Jhd. entſtammen dann 'Alma redemptoris mater' und 'Salve regina misericordiae', Hermann dem Lahmen von Reichenau zugeſchrieben, und auch ein ſo ſtarrer Reformer wie Petrus ¶ Damiani hat Töne tiefer Andacht zur Gottesmutter gefunden, wenn ihm die Mariengedichte gehören, die ihm zugeſchrieben werden. Ihren erſten Höhepunkt erreicht die Marienlyrik bei ¶ Adam von St. Victor. Die myſtiſche Inbrunſt, die St. Victor eigen war (¶ Viktoriner), verbindet ſich mit vollendeter rhythmiſcher Formkunſt, die den Schmuck des reichen zweiſilbigen Reimes verwendet in den Sequenzen: 'Salve mater salvatoris, Vas electum, vas honoris' und 'Ave virgo singularis, mater nostri salutaris, Quae vocaris stella maris, Stella non erratica'. Nunmehr iſt die ganze reiche Symbolik ausgebildet, die im AT, vor allem im Hohen Lied, überall die Vorbilder und Gleichniſſe M.s findet und ihr die zahlreichen Beinamen verleiht. Sie iſt die verſiegelte Quelle, der verſchloſſene Garten, der Turm Davids, der Tempel Gottes, der Thron Salomos, das himmliſche Paradies, die Rute Aarons, das Manna, Gideons Vließ, die Wurzel Jeſſe und Ezechiels verſchloſſene Pforte. Engliſche und franzöſiſche Dichter des 13. Jhd.s wie Alexander Neckam, Philipp de Grève, Johannes de Garlandia bringen wenig neue Töne und Motive in die Marienlyrik. Ihren höchſten Gipfel erreicht ſie dann aber in dem gewaltigen 'Stabat mater dolorosa', das wahrſcheinlich von dem Franziskaner ¶ Jacopone da Todi verfaßt iſt. Der tiefe Mutterſchmerz M.s um ihren Sohn und das Mitleiden des Franziskusjüngers hat hier ergreifenden Ausdruck gefunden. Die ſpätere Marienlyrik verliert ſich meiſt in Spielereien. In Gloſſengedichten werden das Ave Maria, das Salve regina und andere ältere Dichtungen wort- und ſatzweiſe zum Anfang oder Ende der Strophen oder Zeilen genommen; ganze Zyklen von Gedichten auf die ſieben und mehr Leiden und Freuden der Gottesmutter und andere Themata verbreitern die Marienlyrik, aber vertiefen ſie nicht, und Werke wie die den Pſalter nachahmenden Marienpſalter haben vielleicht theologiſches, ſicher kein dichteriſches Intereſſe. Die Aurea fabrica des Franko von Meſchede (um 1330) iſt bemerkenswert, weil ſie durch eine deutſche Dichtung, die „Goldene Schmiede" des Konrad von Würzburg (ſ. 5 c) veranlaßt iſt.

3. Schließlich ſind auch die erſten Marienlegenden aus dem Oſten ins Abendland gewandert. Es ſind das Erzählungen von Wundern, die das Vertrauen zu M., Fürbitte oder die Andacht zu ihr hervorgerufen haben ſoll. Die früheſten derartigen Erzählungen finden ſich im Abendlande bei ¶ Gregor von Tours, ſo die ſpäter weitverbreitete Geſchichte von dem Judenknaben in Konſtantinopel, der in der Kirche ein Marienbild von Spinngeweben reinigt, am Oſtertage mit den Chriſtenkindern die Kommunion empfängt, durch ſeinen Vater auf Betreiben der erzürnten Judenſchaft in den brennenden Backofen geworfen, aber von M. wunderbar gerettet wird und ſchließlich die Taufe erhält. In griechiſcher Sprache hatte vor Gregor bereits ¶ Euagrius Scholaſticus die Legende in ſeiner Kirchengeſchichte erzählt. Auch die an die Fauſtſage erinnernde und wohl auch eine ihrer Vorſtufen bildende Erzählung von Theophilus, der aus Ehrgeiz einen Pakt mit dem Teufel ſchließt, aber von der Jungfrau M. durch flehentliches Bitten erreicht, daß ſie den Teufel zur Herausgabe der Verſchreibung zwingt, iſt griechiſchen Urſprungs. Die griechiſche Faſſung, die wie eine ganze Gruppe von orientaliſchen Legenden, als Verfaſſer einen angeblichen Augenzeugen, Eutychianus, Kleriker von Adana in Cilicien, nennt, wurde von Paulus, Diakon von Neapel, ins Lateiniſche überſetzt. Paulus widmete ſein Werk Karl dem Kahlen. Dieſe Ueberſetzung bildete die direkte oder indirekte Quelle für alle ſpäteren Bearbeitungen des Motivs, von deren lateiniſchen die metriſchen der ¶ Hroswitha von Gandersheim, des Marbod von Rennes und des Volpert von Ahuſen und die rhythmiſche des Rahewin von Freiſing zu nennen ſind. Auch viele Sammlungen von Marienlegenden enthalten die Erzählung. Eine der früheſten im Abendland ſelbſt entſtandenen Marienlegenden iſt wohl die Erzählung vom Biſchof Bonus oder Bonitus, der im Anfang des 8. Jhd.s Biſchof von Clermont-Ferrand war. Am Tage M.s Himmelfahrt erſchien nach der Legende M. mit einer Schar von Engeln und Heiligen in der Kirche des Biſchofs und bezeichnete ihn als den Würdigſten, an ihrem Feſt ihr Amt zu halten. Engel führten den Widerſtrebenden zum Altar und bekleideten ihn mit dem Meßgewand. Zu Ende der Feier ſchenkte ihm die Jungfrau das Gewand zum Andenken, das ſeitdem bei der Kirche in Clermont verblieben iſt. Die Legende iſt in einer rhythmiſchen lateiniſchen Dichtung behandelt, die kurz nach 1119 entſtand und durch die wohl das Motiv verbreitet wurde. Einige Erzählungen von Klerikern, die von der Gottesmutter für ihre Andacht zu ihr belohnt worden waren, finden ſich auch ſchon bei Petrus ¶ Damiani, dem Vorkämpfer der Marienverehrung unter den Asketen des 11. Jhd.s. — Anfang des 12. Jhd.s entſtanden dann die erſten größeren Sammlungen von Marienlegenden, die die alten Motive vereinigten und neue hinzufügten. Es ſind etwa 105 Motive, die in den verſchiedenſten Variationen auftreten und an deren Verbreitung und Ausbildung beſonders der Ziſterzienſerorden, ſpäter auch die Bettelorden beteiligt waren. In Proſa und in metriſchen und rhythmiſchen Verſen werden dieſe Geſchichten immer aufs neue erzählt; ſie wurden in die Predigtſammlungen, die Sammlungen von Predigtexempeln, in die ¶ Legenda aurea und in das Speculum historiale des ¶ Vincentius von Beauvais aufgenommen und ſo bei allen Nationen des lateiniſchen Abendlandes verbreitet. Metriſche Sammlungen rühren u. a. von Nigel Wireker von Longchamp und von Volpert von Ahuſen, eine rhythmiſche von Johannes de Garlandia her. Neue Legenden, die aber vielfach nur Varianten der alten Motive ſind, erzählt ¶ Cäſarius von Heiſterbach im 7. Buche ſeines Dialogus miraculorum, das ganz den Marienwundern gewidmet iſt. Vielfach wurden alte Legendenmotive nun einfach auf die Jungfrau M. übertragen, mitunter ſogar ſolche weltlichen oder nichtchriſtlichen Urſprungs. Die Judenfeindſchaft der Kreuzzugszeit tritt in Erzählungen hervor, die den Haß der Juden gegen M. und Chriſtus darſtellen ſollen. Es herrſcht eine eigenartige Moral in dieſen Erzählungen. Da genügt es, wenn ein böſer Sünder das Bild M.s andächtig gegrüßt oder das Ave fleißig gebetet hat, für ihn den Schutz der Gottesmutter zu erlangen. Diebe und Räuber, wilde Ritter, irrende Mönche und Nonnen

werden so von ihren Nöten, vom Tode und von der Verdammnis gerettet. Wunderbare Blumen wachsen aus den Gräbern der Verehrer M.s; ihre Blätter tragen die Inschrift 'Ave Maria'. Einer Aebtissin, die gefallen ist, steht M. in ihrer schweren Stunde als Hebamme bei. Dem Ritter, der in ihrer Kirche betet, vertritt sie im Turnier und siegt in seiner Gestalt. Ebenso versieht sie den Dienst der Nonne, die aus dem Kloster in die Welt geflohen ist, aber immer zu ihr betet. Es sind z. T. Erzählungen, die bis heute nicht verklungen sind und bald auch dramatisch gestaltet wurden.

4. Dramatische Gestaltung fand aus dem Marienleben in lateinischer Sprache eigentlich nur die Verkündigungsszene, M.s Himmelfahrt und vereinzelt M.s Darstellung im Tempel. Teilweise auf lateinischer Grundlage beruhen die halbdramatischen Marienklagen in den Volkssprachen, die ihre Motive lateinischen Sequenzen entnehmen. Den Kern bildet das vielleicht von Gottfried von Breteuil herrührende Gedicht 'Planctus ante nescia'. Nur wegen seiner Verbreitung, nicht wegen seines literarischen Wertes ist der ¶ Anselm von Canterbury mit Unrecht zugeschriebene 'Dialogus de passione Christi' zu nennen, worin Anselmus die Jungfrau Maria über Christi Leiden befragt.

Vgl. die Bibliotheca hagiographica latina der ¶ Bollandisten (¶ Hagiographie) und U. Chevaliers Repertorium hymnologicum, 1892—1920; — Manitius I. II, 1911, 1923; — K. Strecker: Einführung in das Mittellatein, 1927. — Für die Marienlyrik vgl. ferner F. A. E. Raby: A History of Christian-Latin Poetry, 1927; — Dreves-Blume: Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung I. II, 1909; — Für Franko von Meschede vgl. E. Schröder: NGW Phil.-Hist. Kl. 1927, S. 119 ff; — Für Marienlegenden vgl. G. Frenken: Wunder und Taten der Heiligen, 1928; — H. Günter: Die christliche Legende des Abendlandes, 1910; — Verzeichnis der Marienlegenden bei Pocelet: AnBoll 21, 1902, S. 241 ff; — A. Mussafia: Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden (SAW phil.-hist. Kl. Bd. 113, 1886; 115, 1887; 119, 1889; 123, 1890; 139, 1898); — H. L. D. Ward: Catalogue of Romancesin the Department of Manuscripts in the British Museum I. II, London 1883, 1893; — Für dramatische Darstellungen vgl. W. Creizenach: Geschichte des neueren Dramas I. II, 1911². **Frenken.**

5. Die deutsche M.D. zu verfolgen, lohnt sich nur für das Mittelalter. Sie schafft weder stofflich noch gattungsmäßig etwas wirklich Neues und empfängt von der lateinischen Poesie (s. 2) zum mindesten die Anregung zu allem, was sie hervorbringt. Trotzdem ist die Geschichte der deutschen M.D. kein genaues Abbild der lateinischen Entwicklung. Das wesentlich Unterscheidende ist folgendes: Die M.D. in der Volkssprache setzt viel später ein, erst in der 2. Hälfte des 12. Jhd.s, und fügt sich der allgemeinen Entwicklungsgeschichte der deutschen Literatur der mittelhochdeutschen Blüte und Spätzeit (¶ Deutsche Literaturgeschichte) organisch ein. Nach schlichten Anfängen läßt sie sich, zumal in der lyrischen Gattung, die Pracht und Fülle hochmittelalterlicher Formkunst zugutekommen, um dann der Erstarrung zu verfallen. Sie ist erst höfisch und dann bürgerlich-gelehrt. Das Höfische ist aber nicht im Sinne des Galanten zu verstehen; die Beziehungen zwischen M.D. und Minnesang sind auch in der Blütezeit äußerlich kaum greifbar, und erst späte Meistersinger (Muskatblut) haben Gottes Werben um M. mit spielender Erotik umgeben. Auch darin folgt die M.D. dem allgemeinen Zug, daß im 12. und 13. Jhd. die aristokratisch-individuelle Leistung vorherrscht, während spätere Jahrhunderte populäre Mengenproduktion zeitigen; Konkurrenzfassungen desselben Stoffes, Herabsinken von der bewußten Kunstdichtung in die Sphäre des allgemeinen Gesangs, sogar des Volkslieds. Daneben hat diese Poesie aber doch etwas Zeitloses: sie wandelt nicht nur immer dieselben beschränkten Themen ab, sondern sie bedient sich auch allenthalben jener internationalen, längst festgelegten Fülle von Gleichnissen und Beiwörtern für M. und wahrt so allem Stilwandel zum Trotz ein ganz stereotypes dichterisches Formgut.

5. a. Das Marienleben oder die epische M.D. knüpft zunächst an Pseudomatthäus (s. 1) an: 1172 entsteht Priester Wernhers dreiteiliges Gedicht, vielleicht das älteste Zeugnis poetischen deutschen Marienkults und zweifellos das bedeutendste für zwei Menschenalter; es vereinigt wohlgeordnete Erzählkunst mit warmer Herzlichkeit. Das 13. Jhd. zeigt besonderes Interesse für M.s Himmelfahrt (das Hauptwerk von Konrad von Heimesfurt, einem Alemannen aus der Schule ¶ Gottfrids von Straßburg; der Stoff wurde dann noch zweimal behandelt) und erhält dann in der einheimischen Vita beatae Virginis et Salvatoris Rhythmica eine willkommene neue Quelle für das Marienleben. Viermal in rund hundert Jahren ist sie deutsch behandelt worden, von einem Unbekannten (sogenanntes Grazer Marienleben), von dem Kartäuser Philipp in Seitz in Steiermark, von dem Alemannen Walther von Rheinau und von dem Schweizer Wernher. Philipp, der sein Werk dem deutschen Orden widmete, errang den meisten Erfolg und verdiente ihn auch durch seine frische Anschaulichkeit und liebende Versenkung. Walther verbreitert den Stoff ritterlich, Wernher verengt ihn pfäffisch. Allenthalben führt das Vorbild im Laufe der Erzählung zur Zurückdrängung der Gottesmutter durch den Sohn.

5. b. Die Marienlegende hat sich von allen Gattungen der M.D. in Deutschland am wenigsten selbständig entwickelt, erreicht aber dafür in engem Anschluß an die Quellen (s. 3) einen hohen Grad darstellerischer Vollendung. Sammlungen des beginnenden 13. und mittleren 14. Jhd.s übersehen wir nicht völlig. Einen sehr anmutigen Zyklus von 25 Mariengeschichten des oben (s. 3) geschilderten Typus, der auch genau dem französischen Marienmirakel entspricht, legte der Dichter des großen Passionals (um 1280) in sein Marienleben ein.

5. c. Unter dem Namen Marienlyrik kann man sehr verschiedenartige Gebilde zusammenfassen. Das neue Thema macht sich die in Deutschland bereits ausgebildeten sanghaften Gattungen dienstbar; daneben entstehen neue Formen durch deutsche Weiterentwicklung des lateinischen Vorbildes und Verarbeitung ursprünglich gesangmäßiger Stücke in die Buchdichtung. — Die reine Lyrik zeigt formale Beeinflussung durch den lateinischen Hymnus (s. 2) charakteristischerweise nur in Frühzeit und Spätzeit. Am Anfang der Mariendichtungen stehen die Sequenzen aus Muri und Seckau, beide das Ave maris stella abwandelnd, und das Melker Marienlied, das dem Hymnus am nächsten steht. Eine volkstümliche Marienlyrik auf lateinischer Grundlage hat im 13. Jhd. wohl noch nicht bestanden; im 14. Jhd. wird sie allmählich greifbar; erst im 15. Jhd. aber findet das schlicht sangliche Marienlied (vor allem durch ¶ Heinrich von Laufenberg) weiteste Verbreitung, und es wird dann auch die Künstelei der entarteten lateinischen Dichtung deutsch nachgeahmt, namentlich das Ave Maria unzähligemal ausgeschlachtet. Die mittelhochdeutsche Kunst stellt als Mariendichter ¶ Walther von der Vogelweide (Marienleiche; Spruchhaftes

unter seinem Namen ist unecht), Reimar von Zweter, Eberhard von Sax, Boppe, Rumsland (nicht aber ¶ Gottfrid von Straßburg, das Marienlob gehört nicht ihm), bis die Gattung in die abstruse Gelehrsamkeit und Formschwelgerei Frauenlobs (zwei Marienleiche) ausschweift. Auch sonst enttäuscht diese Gruppe durch den Mangel an wirklich warmem lyrischem Gefühl und liefert meist rhetorische Prunkstücke, wie das ja auch alle überbietend Konrad von Würzburg tut in seiner „Goldenen Schmiede", einem durchaus buchmäßigen und nur stellenweise lyrisch angehauchten Kompendium allen poetischen Schmuckwerkes, mit dem man die Gottesmutter im Laufe der Jahrhunderte behangen hatte. — Das führt hinüber zu der Buchdichtung lyrischen Charakters. Für sie gibt das Arnsteiner Mariengedicht (fälschlich: Marienleich), eine Frauenarbeit aus dem 12. Jhd., den ersten Beleg. Mit geringerem Prunk als Konrad, aber mit um so mehr Innigkeit hat schon ungefähr ein halbes Jhd. vor der „Goldenen Schmiede" ein Unbekannter aus dem Ahrtal allen Glanz höfischer Formgebung und alle Glut minnesingerischer Hingabe an den Lobpreis der Gottesmutter gewandt (sogenanntes Niederrheinisches Marienlob). Die Marienlieder des Bruders Hans aus dem 14. Jhd. verleugnen ebenfalls nicht das starke Gefühl für die Erhabenheit und Lieblichkeit des Themas. Das Ende ist aber auch hier, wie bei der gleichzeitigen Lyrik des Mönches von Salzburgs, Muskatbluts, Folzens selbstgefällige Spielerei. Auch Erzählung mischt sich in diese halblyrischen Darstellungen, wie ja die Lyrik auch in einzelnen Marienleben (Wernher: Driu Liet von der maget) emporgewuchert war.

5. d. Auch die Grenze zur dramatischen Dichtung hinüber ist fließend. Ein dramatisches Marienmirakel wie in Frankreich (schon im 13. Jhd. Rutebeufs Theophil, Hauptmenge im 15. Jhd.) kennt man in Deutschland nicht. Vielmehr beschreitet selbständig den Weg zum Drama die ursprünglich lyrische Marienklage, ein Abkömmling der Sequenz Planctus ante nescia; erst übertragen, dann erweitert, dann anderen umfänglichen Mariendichtungen als Glied eingefügt, schließlich dramatisiert und in das Schema der großen Passionsspiele eingereiht.

5. e. Allgemeinbedeutung außerhalb der streng konfessionellen Literatur gewinnt die M.D. im neuhochdeutschen Zeitraum kaum je. Das 17. Jhd. zeigt unter den Mariendichtern Namen wie ¶ Balde, ¶ Spee, ¶ Angelus Silesius. Aber was sie hier schufen, entbehrte der Resonanz. Fruchtbarer wurde die neue Hinwendung zur Gottesmutter in Romantikerkreisen, die auch Protestanten ergriff und ihren schönsten Ausdruck in den Liedern des ¶ Novalis fand.

Eine Gesamtdarstellung der deutschen M.D. fehlt. Skizzen von A. Kober: Zeitschrift für deutschen Unterricht 28, 1914, S. 595 ff. 691 ff, und von A. Hübner: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte II, 1927, S. 332. — Wichtigste Texte: Wernhers Maria hrsg. von K. Wesle, 1926; Marienlegenden, hrsg. von Frz. Pfeiffer, 1863; Niederrhein. Marienlob (Zeitschrift für Deutsches Altertum 10, 1856, S. 1 ff); Lobgesang auf Maria und Christus (Pseudogottfrid), hrsg. von L. Wolff, 1924; Goldene Schmiede, hrsg. von E. Schröder, 1926; — Vgl. A. Schönbach: Ueber die Marienklagen, 1874. **Hermann Schneider**

Marienfeste. Mit der steigenden ¶ Marienverehrung wandelten sich ursprüngliche Christusfeste, die auf biblischer Grundlage beruhten und nach dem Weihnachtsdatum berechnet wurden, wie die Ankündigung der Geburt Jesu durch Gabriel (Luk 1 $_{26}$ ff) und die Darstellung Jesu im Tempel (Luk 2 $_{22}$ ff) zu M.n, nämlich zu Mariä Verkündigung (Annuntiatio) am 25. März und Mariä Reinigung (Purificatio) am 2. Febr., die beide nicht vor dem 5. Jhd. gefeiert wurden. Daß Mariä Reinigung zugleich als Mariä Lichtmeß oder ¶ Kerzenweihe gefeiert wird, geht auf heidnische Bräuche zurück. Erst im Laufe der mittelalterlichen Entwicklung mehrten sich die M. Zum Teil verdankten sie ihre Entstehung dem Orient, von dem sie später ins Abendland übernommen wurden; zum Teil fanden sie wie das Fest der ¶ Unbefleckten Empfängnis Mariä (Immaculata Conceptio) am 8. Dez. erst nach langen dogmatischen Streitigkeiten allgemeine Anerkennung. Die röm.-kath. Kirche feiert als Hauptfeste neben den drei genannten noch Mariä Heimsuchung (Visitatio, d. i. Besuch der Maria bei Elisabeth, Luk 1 $_{39}$ ff am 2. Juli), Geburt (8. Sept.), Tod und Himmelfahrt (15. Aug.). Dazu kommt noch eine sehr große Zahl von Nebenfesten, die sich mehr oder weniger weiter Verbreitung erfreuen. Als solche werden noch allgemein gefeiert: das Fest der Erscheinung Marias (11. Febr.), die beiden Feste der Schmerzen Mariä (am Freitag vor Palmarum und am 15. Sept.), das Gedächtnisfest Marias vom Berge Karmel (16. Juli), das Fest Maria zum Schnee (5. Aug.), das Namensfest (12. Sept.), das Fest der Darstellung Mariä im Tempel (21. Nov.), das Rosenkranzfest (7. Okt.). — In der orientalischen Kirche werden noch einige M. mehr gefeiert. Die lutherische Kirche behielt von diesen M.n die drei bei, die „im Evangelium begriffen sind". Mariä Geburt und Mariä Himmelfahrt wollte Luther „noch eine Zeitlang bleiben lassen". Die ersteren behielt man wenigstens in einzelnen deutschen Landeskirchen bis in den Anfang dieses Jahrhunderts bei, verlegte ihre Feier allerdings auf den nächstfolgenden Sonntag.

RE^3 XII, S. 319 ff; — K. A. H. Kellner: Heortologie, (1900) 1906^3, S. 165 ff. **Glaue.**

Marienverehrung. „Wer einmal die Geschichte dieses Kultes zu schreiben hat, der wird manch unerhörtem Wunder begegnen", sagt P. ¶ Rosegger. Die M. ist ein Beispiel für jene Synthese von Natur und Gnade, welche die Eigenart des ¶ Katholizismus (: I) ausmacht. Ihren allgemein menschlichen Untergrund bildet der Kult der weiblichen und mütterlichen Gottheiten, wie er sich besonders in den Religionen Vorderasiens und des Mittelmeerbeckens und in der germanischen Religion wie im Hinduismus und Buddhismus und in der altmexikanischen Religion findet. Ueber dieser natürlichen Grundlage des Muttergöttinnen-Glaubens erhebt sich der heilsgeschichtliche Glaube an Maria als die Gottesmutter.

1. Die urchristliche Wurzel der M. ist der Glaube an die Inkarnation des Gottessohnes, näherhin die wunderbare vaterlose Empfängnis Jesu durch die Jungfrau ¶ Maria (¶ Jungfrauengeburt; ¶ Jesus Christus: 2 A, Sp. 119). Den nt.lichen Ausgangspunkt bildet Luk 1, wo keimhaft eine Reihe der später sich entfaltenden Motive der M. enthalten sind. — In den drei ersten Jahrhunderten wird Maria vornehmlich als ἀειπάρθενος verehrt und zwar in dreifacher Folge: virgo ante partum (als die, welche den Gottessohn jungfräulich empfangen), virgo in partu (als die, welche bei der Geburt die physische Jungfräulichkeit durch ein Wunder Gottes bewahrte; zuerst nach dem Protevangelium Jacobi; ¶ Kindheitsevangelien, ¶ Mariendichtung, 1), virgo post partum (als die, welche entsprechend ihrem Keuschheitsgelübde auch nach der Geburt Jesu jungfräulich blieb). Für die frühchristliche, zumal vornicänische Auffassung ist Maria vor allem das Urbild der Askese und Kontemplation, der

Keuschheit und Demut. Mit dem Fortschreiten der Christologie rückte der Gedanke in den Vordergrund, daß Maria als Geschöpf den ewigen Gott getragen, daß sich in ihrem Schoß das Wunder der hypostatischen Union vollzogen. Die Konsequenz des nizänischen ὁμοούσιος (¶ Christologie: II, 3 a) war die Proklamation der θεοτόκος auf dem ephesinischen Konzil 431 (¶ Christologie: II, 3 c). Damit war der Maria eine Mitwirkung im göttlichen Erlösungswerk zugewiesen. Die Folge war einmal eine Uebertragung nt.licher Aussagen von Christus auf Maria, wie wir sie zuerst in den Marienhymnen der Syrer (¶ Ephräm und ¶ Jakob von Sarug) beobachten können, vor allem aber die Annahme ihrer Sündlosigkeit (Reinigung von der Erbsünde im Mutterleib) wie ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel. Mariologie und ¶ Marienditchtung erhoben sich zum eigentlichen Marienkult dadurch, daß in der nachephesinischen Zeit das Gedächtnis Marias Eingang in die Liturgie fand, daß zu ihrer Ehre besondere Feste gefeiert (¶ Marienfeste), Kultbilder aufgestellt (¶ Marienbilder, 1a) und Kirchen errichtet wurden, und daß sie schließlich in den Augen des Volkes zur Gebetserhörerin und Wundertäterin wurde, um die sich ein Kranz von Legenden bildete.

2. In der Ostkirche ist der Madonnenkult seit dem 6. Jhd. ziemlich gleichförmig geblieben. Doch wird in der neueren russischen Mariologie Maria als der „erschaffenen Gottesweisheit" nicht nur eine heilsgeschichtliche, sondern auch eine kosmische Funktion zugeschrieben (Sophiologie).

Die abendländische Theologie und Frömmigkeit verhielt sich zunächst bei aller Hochschätzung der Gottesmutter sehr zurückhaltend; Vorstellungen wie die der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel wurden hier zuerst rundweg abgelehnt. Allmählich aber fanden sämtliche Motive des östlichen Madonnenkultus im Westen Eingang. Doch zeigt die abendländische Marienfrömmigkeit von Anfang an die Tendenz, die Gestalt der Madonna zu vermenschlichen. Maria verliert etwas von der sakralen Majestät der byzantinischen κυρία τῶν ἀγγέλων und wird mehr und mehr zur Jungfrau, Frau und Mutter schlechthin (¶ Marienbilder, 1b). In noch stärkerem Maße als in den lateinischen Mariensequenzen (¶ Marienditchtung, 2) zeigt sich diese Vermenschlichung in der altdeutschen Christusdichtung (¶ Heliand, ¶ Otfried) und in den altdeutschen Mariengebeten (besonders charakteristisch Arnsteiner Marienleich). Eine Verweltlichung erfuhr der Madonnenkult durch den Einfluß des Minnegesangs, insofern unter dem Druck der Kirche die Troubadours die Gottesmutter zum Gegenstand ihrer metaphysischen Erotik machten (¶ Marienditchtung, 2. 5). Ein Gegengewicht gegen diese Verweltlichung boten sowohl die Mariologie der ¶ Scholastik, die den Zusammenhang der M. mit dem Inkarnationsdogma betonte, wie die ¶ Mystik, die in der jungfräulichen Gottesmutter das Urbild der gottempfangenden und -gebärenden Seele, in der schmerzhaften Mutter unter dem Kreuz das menschliche Urbild der demütig leidenden Seele erblickte. Die verschiedenen Motive des mittelalterlichen Madonnenkultes, die altdeutsche Verehrung der Frau, die Erotik des Minnegesangs und die mystische Idee der Gottesgeburt in der Seele vereinen sich am wunderbarsten in der romantischen Minnefrömmigkeit eines Heinrich ¶ Seuse. Auch die Volksfrömmigkeit des Mittelalters, für die Maria in erster Linie Nothelferin ist, wurde von der mystischen Madonnenauffassung beeinflußt, wie sich vor allem in den Marienpsaltern, den Vorläufern des heutigen ¶ Rosenkranz-Gebets, zeigt. — Die nachtridentinische Marienfrömmigkeit, wie sie besonders vom ¶ Jesuitenorden propagiert wurde, bleibt, entsprechend der Eigenart des gegenreformatorischen Katholizismus, an Ursprünglichkeit, Frische und Schönheit hinter dem mittelalterlichen Madonnenkult zurück; die feineren mystischen Motive werden vielfach von den vulgären überwuchert. Im 19. Jhd. empfing der volkstümliche Madonnenkult einen starken Anstoß durch die angeblichen Erscheinungen der Gottesmutter in ¶ Lourdes, wo neben ¶ Loreto die besuchteste Wallfahrtsstätte zu Ehren Marias entstand. In dogmatischer Hinsicht brachte das 19. Jhd. mit dem Dogma der ¶ Unbefleckten Empfängnis den Abschluß einer Streitfrage, die seit dem 13. Jhd. zwischen dem Dominikaner- und Franziskanerorden ausgefochten wurde. Im heutigen römischen Katholizismus besteht weithin der Wunsch, daß auch die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel und ihre universelle Gnadenmittlerschaft zum verpflichtenden Dogma erhoben werde. — ¶ Volksfrömmigkeit, ¶ Herz Mariä.

3. Gegen die Uebertreibungen und Entartungen der spätmittelalterlichen M. erhob sich ¶ Luthers Protest; er bekämpfte die Auffassung Marias als der Himmelskönigin und der Mittlerin, die ihren zürnenden Sohn gnädig stimme, forderte jedoch die dankbare Verehrung der biblischen Gottesmutter, die er in der Auslegung zum ¶ Magnificat wie in seinen Marienpredigten als Urbild der Demut und Reinheit verherrlicht, ja, sogar gelegentlich um ihre Fürbitte anruft. Auch die Apologie der ¶ Augsburger Konfession nennt Maria dignissima amplissimis honoribus. Im Gegensatz hierzu bekämpft ¶ Calvin jede M. als verabscheuungswürdigen Götzendienst. Diese Calvinische Polemik hat auf die theologische Beurteilung der M. im Protestantismus stärkeren Einfluß gewonnen als die vermittelnde lutherische Auffassung. Doch haben noch im 19. Jhd. vereinzelte lutherische Theologen wie ¶ Vilmar und Dietlein (s. Lit.) einer evg. M. das Wort geredet. Mit besonderer Vorliebe haben sich die protestantischen Dichter von ¶ Goethe und ¶ Novalis bis ¶ Liliencron und R. M. ¶ Rilke dem Madonnenmotiv zugewandt. Die Forderung einer deutsch-evangelischen M. ist mit Nachdruck von P. de ¶ Lagarde, P. ¶ Rosegger und M. ¶ Jungnickel erhoben worden. Wie immer auch eine solche Forderung vom Standpunkt protestantischer Dogmatik aus zu beurteilen sein mag, der Religions- wie der Literar- und Kunsthistoriker wird mit Lagarde bekennen müssen: „Wahre Ströme von Segen und Poesie sind aus dem Madonnenbilde auf die Menschheit herniedergeflossen."

Aus der unerschöpflichen Literatur (s. RE³ XII, S. 309 ff; XXIV, S. 65; KL VIII, S. 711 ff; KHL II, Sp. 839 ff) ist an geschichtlichen Darstellungen besonders hervorzuheben: K. Benrath: Zur Geschichte der M. (ThStKr 1886, S. 1 ff. 97 ff); — E. Lucius: Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche, hrsg. von G. Anrich, 1904; — J. Hoppenot: La Sainte Vierge dans la tradition, dans l'art, dans l'âme des saints et dans notre vie, 1905; — Jrjö Hirn: The Sacred Shrine, A Study of Poetry and Art of the Catholic Church, 1912; — B. C. Habicht: Maria, 1926 (ideen- und kunstgeschichtlich); — Hugo Koch: Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Ueberlieferung, 1929; — St. Beißel: Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters, 1909; — Grete Lüers: M. mittelalterlicher Nonnen, 1923; — St. Beißel: Geschichte der M. im 16. und 17. Jhd., 1910; — L. Sommervogel: Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus,

1885; — F. Heiler: Die Hauptmotive des Madonnenkultes (ZThK 1920, S. 417 ff). — An systematischen Darstellungen vgl. J. H. Newman: Die hl. Maria, übersetzt von H. Riesch, 1911; — B. Bartmann: Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit, 1922; — P. Rosegger: Unsere liebe Frau (in: Mein Himmelreich, 1901); — W. O. Dietlein: Evg. Ave Maria, 1863; — Th. Engert: Des Marienkultes letzter Sinn (ChrW 1918, S. 337 ff); — Maria Fuerth: Die Madonnenverehrung. Eine psychologische Studie, 1921. **Heiler.**

Mariette, Auguste Edouard (1821—81), französischer Aegyptologe, * zu Boulogne-sur-Mer, zunächst Lehrer in seiner Vaterstadt, arbeitete dann am Aegyptischen Museum zu Paris, seit 1850 in Aegypten, wo er durch das ganze Land hin eine Ausgrabungstätigkeit größten Stils entfaltete und den Grundstock legte zu dem Aegyptischen Museum in Kairo, das er als Direktor von 1857 bis zu seinem Tode leitete (¶ Ausgrabungen: I, 1). Seine zahlreichen Werke sind größtenteils überholt, doch darf nicht vergessen werden, daß M. zu den Bahnbrechern der Aegyptologie gehört.

G. Maspéro: Notice biographique sur A. M., 1904. **Rühle.**

von Marillac, Louise (Ludowika; 1591 bis 1660), Mitgründerin der Vinzentinerinnen, * in Paris, früh verwaist, Zögling der Dominikanerinnen in Poissy; studierte später Philosophie und Malerei, seit 1613 verheiratet mit Anton Le Gras, erstem Sekretär der Königin Maria von Medici, seit 1625 Witwe. Ihr Seelenführer ¶ Vincentius von Paulo beauftragte sie 1629, die Mitglieder der Frauenvereine in der Krankenpflege zu unterrichten. In ihrer Wohnung bei St. Nikolas du Chardonnet eröffnete sie am 29. Nov. 1633 die erste „Schule der Liebe", deren Mitglieder sich am 25. März 1634 durch ein Gelübde zum Armen- und Krankendienst verpflichteten. Damit erfolgte die Gründung der Barmherzigen Schwestern vom hl. Vinzenz von Paul (¶ Vinzentinerinnen). L. v. M. gründete auch Waisenhäuser, Findelkinderheime, Lazarette, Volksküchen sowie Schulen und Vereine der christlichen Nächstenliebe. 1895 für ehrwürdig erklärt, 1921 selig gesprochen.

Lettres de L. M., 2 Bde., 1886; — Baunard: La vén. Louise de M., Paris 1898 (deutsch 1908); — Heimbucher III, S. 531 ff; — Edm. Heger: L. v. M., 1925. **Sauren.**

Marillier, Léon (1842—1901), französischer Philosoph, Lehrer an der Ecole des hautes Etudes und der Ecole normale supérieure in Paris.

Vf. u. a.: La liberté de conscience, 1890; La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés, 1893. **Rühle.**

Marina von Escobar (1554—1633), Mystikerin, * in Valladolid, brachte den von ihr unter jesuitischem Einfluß reformierten ¶ Birgitten-Orden in Spanien wieder zu einer bescheidenen Blüte. Wie sie selbst, so hat auch ihre durch ihren Beichtvater Ludwig da Ponte S. J. verfaßte Biographie (4 Bde., deutsch 1861 f) im Sinne der quietistischen ¶ Mystik (: V B) gewirkt. **Dörries.**

San Marino, mittelitalienische Stadtrepublik auf dem östlichen Abhang der Apenninen (14 000 Einwohner), benannt nach dem christlichen Steinhauer Marinus († 360), der, um der Verfolgung unter ¶ Julian Apostata zu entgehen, eine christliche Siedlung gründete, wozu die Besitzerin des Landes, Donna Felicitas, den Monte Titano schenkte. Aus der Siedlung wurde ein Dorf, eine freie Burg und im 12. Jhd. eine Comune antiqua, ein selbständiger republikanischer Staat, dessen Selbständigkeit im Laufe der Jahrhunderte mehrfach (vor allem seitens des Kirchenstaates) bedroht, aber bis heute aufrechterhalten ist. Kath. Ursprungs, aber nicht spezifisch römisch, hat sich S. M. immer als Zufluchtsort für Verfolgte jeder Art gezeigt und dadurch auch im 19. Jhd. öfters den heftigsten Zorn ¶ Leos XII, ¶ Gregors XIV, ¶ Pius' IX und des Großherzogs von Toskana, Ferdinand IV, erregt. Kath. Oberhaupt ist ein Erzpriester unter der Oberhoheit des Bischofs von Montefeltre. Eine evg. Gemeinde besteht noch nicht; aber es herrscht volle Religionsfreiheit. Die Republik hat seit 1926 eine Gesandtschaft beim Vatikan, mit dem sie erst 1913 einen Streit wegen der Pfründenfrage auszufechten gehabt hat, als sie die staatsgesetzliche Regelung traf, daß Geistlichen, die sich schwere Nachlässigkeiten in deren Verwaltung zuschulden kommen ließen, die Pfründen entzogen werden sollten, während die Kurie etwaige Beschlagnahmen mit schweren Kirchenstrafen bedrohte. S. M. besitzt Erziehungsanstalten, die als die besten von ganz Italien gelten. **Calvino.**

Marinus I, Papst 16. Dez. 882 bis 15. Mai 884, aus Gallese in Toskana, bereits von den vorausgehenden Päpsten, insbesondere ¶ Hadrian II und ¶ Johann VIII, vielfach mit wichtigen Aufgaben im Dienste der römischen Kirche betraut. Seine Erhebung erregte Bedenken, da sie die erste Papstwahl war, die gegen das altkirchliche Verbot der Transferierung von Bischöfen verstieß. Im Orient scheint ¶ Photius auf einer Synode die förmliche Verurteilung des Papstes bewirkt zu haben, wohingegen M. über ihn den Bann verhängte.

II, Papst 30. Okt. 942 bis Anfang Mai 946, Römer, in gänzlicher Abhängigkeit von Alberich II, dem Beherrscher Roms (¶ Papsttum: I).

M. I und M. II werden in späteren Papstkatalogen als Martin II und III bezeichnet.

Zu I und II vgl. RE³ XII, S. 340 f. **Baethgen.**

Maristen-Schulbrüder = Gesellschaft Mariens, von Abbé Jean Claude Marie Colin (1799—1875) 1816 in Lyon begründet, wo sich in der Wallfahrtskirche Notre Dame de Fourvières bei Lyon mehrere Priester dem besonderen Dienste Mariens zu Missionszwecken weihten. Colin gab auf Grund der ¶ Augustinerregel den M. die Konstitutionen. Die Regel wurde 1836 von Gregor XVI, der zugleich den M. die Missionierung Ozeaniens anvertraute, bestätigt. Heute sind die M. auf der ganzen Welt in 5 Provinzen mit über 1000 Mitgliedern, davon über 200 in den Missionen, verbreitet. Gleich stark verbreitet sind die von Joseph Benedikt Marcellin Champagnat († 1840), einem der ersten M., in Lavalla (Dep. Loire) 1817 gegründeten Maristenbrüder oder Kleine Brüder Mariens mit dem Mutterhaus St. Genis-Laval bei Lyon zur Erteilung des Elementarunterrichtes, die einem besonderen Generalsuperior unterstehen. 1823 stiftete Abbé Colin noch für Mädchenerziehung und Unterricht die Schwestern des Namens Mariä = Maristinnen (Mutterhaus Martelange in Belgien), die außer der Erziehungstätigkeit auch Missionsarbeit treiben.

Heimbucher III, S. 339 ff; — Charles Tyl: Notices historiques sur les congrégations du XIXe siècle, Louvain 1892, S. 106 ff; — Ch. Egremont: L'Année de l'Eglise 1900, Paris 1901; — Year Book 1929 (Marist Fathers). **Sauren.**

Maritain, Jacques, französischer Philosoph, * 1882 in Paris, zuerst Anhänger von ¶ Bergson, 1906 durch Léon Bloy bekehrt, machte unter benediktinischem Einfluß (Clérissat) scholastische, besonders thomistische Studien, wirkt am Institut catholique. M. ist ein scharfer Gegner des Protestantismus, dessen Wurzel er in einem schrankenlosen Individualismus sieht, der die Begierde entfesselt: Das „befreite Tier"

verzichtet auf moralischen Kampf! Luthers Heilsgewißheit führt nach M. zu einem metaphysischen Egoismus; der sein Ich in die Welt der ewigen Wahrheiten projiziert und nicht Christus, sondern den Menschen als Mittelpunkt betrachtet, aber allein den sinnlichen, nicht die Person, die Anteil hat an der göttlichen Substanz. M.s Kritik an Luther findet ihre Ergänzung in einer philosophischen Polemik, die sich einerseits gegen den Rationalismus ¶ Descartes' und den „voluntaristischen" Idealismus ¶ Kants, anderseits gegen die psychologistische Metaphysik ¶ Bergsons richtet. Kant gegenüber betont M. die Identität von Sein und Vernunft (intelligence): die Erkenntnis orientiert sich am absoluten Sein, das sich der Vernunft einprägt; die Sinne nehmen die aktuelle Existenz auf, die Intelligenz die zeitlose, notwendige. Bergson vermeidet zwar nach M. den einseitigen Rationalismus; aber seinen Grundbegriffen Intuition, Dauer, Veränderung stellt M. gegenüber die Wesenheit des Ich, das sich in der Erkenntnis auf das absolute Sein richtet; Dauer und Veränderung sind Akzidentien des Seins; der Intellectus agens bestimmt die Form; die Intelligenz selbst ist also lebendig als immanente Aktion (gegen „élan vitale"). Die wahre Intuition ist nicht am Anfang, sondern am Ende der Erkenntnis: der Kontakt mit dem Absoluten. In einer Erneuerung der thomistischen Philosophie sieht M. seine Aufgabe.

Hauptwerke: Philosophie bergsonnienne, 1913; Eléments de philosophie, 1920 ff; Art et scolastique, 1920; Réflexions sur l'Intelligence, 1924; Trois Réformateurs, 1925; Une réponse à Jean Cocteau, 1926; Primauté du spirituel, 1927. — Ueber M. vgl. Dictionnaire pratique des connaissances religieuses IV, 1926, S. 797/98. **Johanna Konrad.**

Marius Mercator (etwa 390 bis nach 451), lateinischer Kirchenschriftsteller, fanatischer Vorkämpfer für die Orthodoxie gegen pelagianische (¶ Julian von Eclanum) und nestorianische Mißdeutungen, Verfasser unbedeutender Schriften und Uebersetzer griechischer (zum Teil auch häretischer) Originalwerke. Er war Laie, Afrikaner, vielleicht Schüler ¶ Augustins, und lebte um 418 in Rom, später in Konstantinopel.

Schriften hrsg. von Steph. Baluzius: M. M. opera, Paris 1684; — Abdruck bei Gallandi: Bibl. Vet. Patr. VIII, Venet. 1772 und 1788, S. 613 ff; — MSL 48. — Ueber M. M. vgl. RE³ XII, S. 342 ff; — KL² VIII, Sp. 869 ff; — DchrB III, S. 834 f; — H. Koch: ThQ 81, 1899, S. 396 ff; — F. Loofs: Nestoriana, 1905, S. 34 ff. 120 ff; — M. Schanz: Geschichte der römischen Litteratur IV 2, 1920, S. 480 ff; — Bardenhewer IV, 1924, S. 525 ff. **W. Völker.**

Markus, doppelnamig Johannes Markus, Sohn einer jerusalemischen Christin Maria und Vetter des ¶ Barnabas (Apgsch 12_{12} Kol 4_{10}), nach anderweitiger Ueberlieferung Levit wie dieser, begleitete ihn und Paulus auf ihrer ersten Missionsreise (Apgsch 12_{25} $13_{5.\ 13}$), auf einer nächsten nur den Barnabas (15_{39}), und erscheint später wieder im Gefolge des Paulus (Kol 4_{10} Philemon $_{24}$; vgl. II Tim 4_{11}), anderseits aber auch des Petrus (I Petr 5_{13}), in dessen Gefolgschaft (zu Rom) er als dessen „Dolmetscher" (¶ Papias) das (zweite) Evangelium verfaßt haben soll (¶ Evangelien). Weiterhin gilt er schon zu Anfang des 3. Jhd.s als (erster) Bischof von Alexandrien, dessen Sonderliturgie seit dem Mittelalter auch auf ihn zurückgeführt wird, während er in der abendländischen Legende als Begründer der Kirche von Aquileja erscheint, was dann indirekt auf sein Verhältnis zu Venedig (Markusdom) abfärbte. Apokryphe Barnabasakten liefern Zusätze zu seinen Lebensumständen; M.-akten berichten über sein angebliches Martyrium am 25. April.

RE³ XII, S. 288 ff; — E. Hennecke: Ntliche Apokryphen, 1924², S. 126 u. ö.; — Dd'A I, 1907, Sp. 1193 ff; — Barnabasakten bei M. Bonnet: Acta apost. apocr. II 2, 1903, S. 292 ff; — R. Ad. Lipsius: Apokryphe Apostelgeschichten II, 1884, S. 332 ff und 346 ff. **Hennecke.**

Markus, Gnostiker, Sektenhaupt in Kleinasien, Zeitgenosse des ¶ Irenäus, genauer Schüler des ¶ Valentin (¶ Gnosis: II, 2), dessen System er durch neupythagoreische Zahlen- und Buchstabenspekulationen unterbaut und in synkretistische Mysterienreligion umgebogen hat. Er kennt Taufen und Erlösungsriten (Sakrament der Apolytrosis) zur Befreiung des inneren pneumatischen Menschen, auch ein Totensakrament für die Auffahrt der Seelen in das obere Pleroma (¶ Himmelfahrt: I). Bei der Eucharistie soll er magische Künste nicht verschmäht haben (Verwandlung von Wasser zu Wein); Epikleſen spielen eine große Rolle. Als Prophet hat M. besonderen Einfluß auf Frauen (Prophetinnen) ausgeübt.

Anschaulicher Bericht bei Irenäus adv. haer. I, 13—21 mit Auszug aus einer Originalschrift. — Vgl. RE³ XX, S. 411 ff; — A. Hilgenfeld: Ketzergeschichte, 1884, S. 369 ff; — E. de Faye: Gnostiques, 1925², S. 335 ff; — R. Reitzenstein: Poimandres, 1904, S. 220 ff; — H. Leisegang: Die Gnosis, 1924, S. 326 ff; — F. Münter: Die gottesdienstlichen Altertümer der Gnostiker, 1790, S. 120 ff. **Carl Schmidt.**

Markus, Papst 18. Jan. bis 7. Okt. 336, Römer. Nach dem ¶ Liber pontificalis soll er bestimmt haben, daß der Bischof von Ostia den Papst weihen und sich bei Konsekrationshandlungen des ¶ Palliums bedienen solle.

RE³ XII, S. 297 f. **Baethgen.**

Markus Aurelius, römischer Kaiser 161—180 (¶ Imperium Romanum, 1. 2 b), nachdem er 138 von Antoninus Pius adoptiert und nach dessen Regierungsantritt Cäsar geworden war. Seine Bedeutung für die Religionsgeschichte liegt in seiner Schriftstellerei. Seine große und, abgesehen von Briefen, einzige uns bekannte literarische Leistung sind die griechisch geschriebenen Selbstbetrachtungen (εἰς ἑαυτόν), 12 Bücher, deren erstes die Persönlichkeiten nennt, denen der kaiserliche Autor seine Bildung dankt, während die anderen in bunter Reihenfolge Maximen stoischer Moral enthalten. Auf wissenschaftliche Unterbauung wie auf Originalität hat M. A. von vornherein verzichtet. Kleine Einführungssätze und Bemerkungen bezeugen, daß der Autor diese Weisungen immer wieder an sich selbst erprobt. Und dieser Autor ist Kaiser und Feldherr, und weiß besser als ¶ Epiktet, besser selbst als ¶ Seneca, Bescheid mit den Wirrungen der Welt und den Verstrickungen höfischen Lebens; sich ihrer zu entwinden gebraucht er die Mittel stoischer Kritik an den Vorstellungen von Glück und Unglück (¶ Epiktet) und posidonianischer Verherrlichung des kosmischen Alls (¶ Stoa; ¶ Posidonius). Die große Tendenz hellenistischer Philosophie zur Betrachtung und Erziehung des eigenen Ichs, die dieses Ich von politischen und sozialen Aufgaben fortgeführt hatte, wird hier von und an einem Ich vollstreckt, das mitten in solchen Aufgaben steht; und gerade diese Erziehung hilft dem Kaiser zu einer Gelassenheit, die wieder stärkste Kräfte zur Bewältigung aller Weltaufgaben in sich birgt. Diese Gelassenheit ist religiös begründet, in dem Bewußtsein, einem Ganzen anzugehören: „Alles ist mir Frucht, was deine Zeiten bringen, o Natur; von dir kommt, in dir ist, zu dir strömt alles" (IV, 23). Aber im Grunde ist diese Weltanschauung rationalistisch; denn sie wird durch das richtige Denken bewirkt. Darum verachtet M. A. diejenigen, die die gelassene Todesbereitschaft

nicht auf Grund eigenen Urteils erwerben, sondern wie die Christen „vermöge des bloßen Stehens in der Schlachtordnung“ (XI, 3 $_2$), also weil auch die Glaubensgenossen so sind (andere beziehen den betr. Ausdruck auf Hartnäckigkeit oder Widerspenstigkeit), — im Grunde dieselbe Verachtung, die ¶ Epiktet den „aus Gewohnheit“ furchtlosen Christen entgegenbrachte; nur erhält in diesem Fall, wie auch sonst bei M. A., die philosophische Gesinnung durch Weltstellung und Amtswürde ihres Trägers eine ins Leben hineinwirkende Kraft.

Ausgabe: Marci Antonini Imp. in Semet Ipsum rec. H. Schenkl, 1913. — Uebersetzungen: von F. C. Schneider (1857[1]), benutzt in der (unvollständigen) Ausgabe der Deutschen Bücherei von A. v. Gleichen-Rußwurm, o. J.; von H. Schmidt, 1909. — Ueber M. A. vgl. E. Preuschen: RGG[1] IV, Sp. 145 f; — A. Harnack: RE[3] XII, S. 277 ff; — Pauly-Wissowa II, Sp. 2526 ff; — Ueberweg I, 1926[12] S. 500 ff; — G. Misch: Geschichte der Autobiographie I, 1907, S. 265 ff; — Chr. E. Luthardt: Die Moral in M. A.s Meditationen (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben II, 1881, S. 324 ff). **Martin Dibelius.**

Markus Eremita (Monachos), † nach 430, fruchtbarer asketischer Schriftsteller, vielleicht Schüler des ¶ Chrysostomus, Abt in Ancyra, Eremit in der Wüste Juda, weniger für dogmatische Streitigkeiten interessiert, aber ein feiner Kenner der Triebe des menschlichen Herzens, ein Eiferer für die Reinheit ethischen Wollens, ein Förderer mönchischen Lebens.

Schriften: MSG 65, S. 905 ff; contra Nestorianos, hrsg. von Papadopulos Kerameus (in: Ἀνάλεκτα τῆς ἱεροσολ. σταχυολογίας I, 1891, S. 81 ff), sowie von J. Kunze (s. u.), S. 6 ff, und Cozza-Luzi: in Mais Nova Patr. Bibl. X, Rom 1905, S. 201 ff. — Vgl. RE[3] XII, S. 280 ff; — KL[3] VIII, Sp. 684; — DchrB III, S. 826 f; — J. Kunze: M. E., ein neuer Zeuge für das altkirchl. Taufbekenntnis, 1895; — Bardenhewer IV, 1924, S. 178 ff. **W. Völker.**

Markus Eugenikus (etwa 1400—43?), griechischer Theologe. Gebürtig aus Konstantinopel, wurde M. Mönch und 1437 Erzbischof von Ephesus. Er war ein Hauptgegner der Union mit Rom, die er zeitlebens mit der Feder und auf den Konzilien zu Ferrara und Florenz (1438/39; ¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b) auch rednerisch bekämpfte; dem Unionsdekret verweigerte er seine Unterschrift.

M. E. hat kein größeres Werk verfaßt, dagegen in zahlreichen Streitschriften (z. B. über die Epitlese) und Briefen die Lehrabweichungen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche herausgestellt. Vf. außerdem erbauliche und asketische Traktate, und Epigramme. Soweit seine Schriften gedruckt sind, stehen sie in MSG 160—161, teils in den griechischen Zeitschriften Soter 12 bis 13 und Ekklesiastike Aletheia 1, ferner in ZhistTh 1845, S. 42 ff. — Vgl. K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897[2], S. 115 f. 496; — Diamantopulos: M. E., Athen 1899; — Phil. Meyer: RE[3] XII, S. 287 f. † **Schwarzlose.**

Marlorat, Augustin (1506—62), * in Bar-le-Duc (Lothringen), zuerst Augustinermönch, dann Weltpriester und endlich reformierter Prediger, zuerst in Crissier bei Lausanne, später in Vevey, wo er sein Amt niederlegte, als ¶ Viret von der Berner Regierung entlassen wurde. Er wurde 1560 Pastor in Rouen, wohnte 1561 dem Religionsgespräch von Poissy (¶ Frankreich, 4 a) bei. Der auf das Blutbad von Vassy folgende Religionskrieg machte ihn zum Märtyrer. Dem Marot-Beza'schen Psalter (¶ Gesangbuch: I, 1 c) hat M. Gebete (Oraisons) hinzugefügt, die auch ¶ Lobwassers deutscher Psalter aufnahm.

Vf. u. a.: Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica, 1561, und eine große Bibelkonkordanz; 1562 verfaßte M. zu ¶ Calvins Institutio das seitdem dem Werke einverleibte Inhaltsverzeichnis. — Vgl. RE[3] XII, S. 344 ff; — Lichtenbergers Encyclop. des sciences religieuses VIII, S. 729 ff. **Choisy.**

Marmorstein, Arthur, jüdischer Theologe, * 20. Sept. 1882 in Miskolcz (Ungarn), nach mehrjähriger Tätigkeit als Gemeinderabbiner seit 1912 Professor am Jews' College in London.

Vf. u. a.: Religionsgeschichtliche Studien I, 1910; II, 1912; Midrash Haserot we-Yeserot, 1917; The Doctrine of Merits in old rabbinical Literature, 1920; The old Rabbinic Doctrine of God I. The Names and Attributes of God, 1927. **Rengstorf.**

Marnix, Philipp, Herr von St. Aldegonde (1540—98), niederländischer Staatsmann und Schriftsteller, * in Brüssel, studierte in Löwen, Paris, Dôle, bereiste Italien, ging 1559 nach Genf und schloß sich ganz ¶ Calvins Lehre an. 1561 in die Heimat zurückgekehrt, widmete er sich in der Verborgenheit theologischen Studien, bis er 1565/66 als einer der Führer des Aufstandes gegen Spanien (¶ Niederlande) hervortrat. Er wirkte als Mittelsperson zwischen der calvinistischen und der mehr politisch-nationalen Partei der Großen. Nach dem fehlgeschlagenen Aufstandsversuch seines Bruders Johann floh er 1567 vor Alba nach Ostfriesland, wo er sein berühmtes Werk, den satirischen „Bijenkorf“ (Bienenkorb), verfaßte, den er in seinen letzten Lebensjahren zum „Tableau des différends de la religion“ umarbeitete. Er hatte entscheidenden Anteil an der Gründung der niederländischen Kirchenverfassung und war 1572 bis 1585 an allen Angelegenheiten der aufständischen Provinzen und des Prinzen Wilhelm von Oranien beteiligt; er schrieb politisch bedeutende Flugschriften und vertrat das Land in wichtigen Gesandtschaften. Nach der Einnahme Antwerpens durch Parma (1585) zog sich M. nach Zeeland (Souburg) zurück und starb in Leiden. Als Theologe war er ein strenger Calvinist, der jahrelang mit ¶ Bajus stritt und den Ideen ¶ Coornherts und der ¶ Wiedertäufer entgegentrat. Seine niederländische Reimübertragung der Psalmen konnte er nicht zur offiziellen Einführung bringen, und seine im Auftrag der Staaten begonnene holländische Bibelübersetzung nicht vollenden (nur Genesis).

Oeuvres de M., 1857—60; — J. J. van Toorenenbergen: M. godsdienstige en kerkelijke geschriften, 1871 bis 1891; — Derſ.: Marnixiana anonyma, 1903; — G. Tjalma: Ph. v. M., Amsterdam 1896; — A. Elkan: Ph. M., 1. Die Jugend von Johann und Phil. v. M., 1910; — Derſ.: Joh. und Ph. v. M. während des Vorspiels des niederländischen Aufstandes 1565—67, 1913; — Derſ.: Zwei Episoden aus Marnix' letzten Lebensjahren (in: Oud-Holland 29, 1911, S. 143 ff); — G. Kalff: Een oordeel over Marnix als taal en letterkundige uit 1600 (in: Tijdschrift voor nederlandsche taal. en letterkunde 33, 1914, S. 152 ff); — P. J. Blok: M. te Leiden, 1595—98 (in: Leidsch Jaarboekje 16, 1919, S. 33 ff; 17, 1920, S. 30 ff); — A. Elkan in Blok en Molhuysen: Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek I, 1911, S. 1307 ff; — RE[3] XII, S. 347 ff. **Eckhof.**

Marot, Clément (um 1497—1544), französischer Dichter. * in Cahors, bekannte er sich seit 1527 offen zur evg. Lehre. Mehrfach von der kath. Kirche wegen Häresie angeklagt, auch verhaftet, kam M. mit Hilfe Margarethas von Navarra, in deren Diensten er früher gestanden hatte, frei, lebte als Flüchtling an verschiedenen Orten, seit 1534 auch längere Zeit am Hofe der Herzogin Renata von Ferrara. 1542 kam M. nach Genf und verweilte daselbst ein Jahr. Er starb in Turin. Seine Uebersetzung der Psalmen (¶ Kirchenlied: I, 5 a; ¶ Gesangbuch: I, 1 c) begann M. um 1530. 12 seiner Psalmen erschienen mit an-

deren Dichtungen 1539 zu Straßburg im ersten Liederbuch ¶ Calvins „Aulcuns Ps aulmes . . .“ Durch Calvin angeregt, übersetzte er weitere 20 Psalmen. 1542 überreichte M. in Paris Karl V 30 Psalmen. 1543 gab er Cinquante Pseaumes heraus. Dadurch, daß 49 der Psalmen M.s 1562 mit 101 Psalmen in der Uebersetzung Theodor ¶ Bezas zum Hugenottenpsalter vereinigt wurden, erlangte auch M.s Werk höchsten Ruhm und weiteste Verbreitung.

RE³ XII, S. 364 f; — Oeuvres de Cl. M., édition Georges Guiffrey, 1875—81. — Ueber M. vgl. Ph. Aug. Becker: Cl. M., 1926. **Glaue.**

Marperger, Bernhard Walter (1682 bis 1746), evg. Theologe und Kirchenliederdichter, * zu Hamburg, in Halle von A. H. ¶ Francke beeinflußt, 1704 Hilfsgeistlicher und 1706 Pfarrer zu Nürnberg, 1724 Oberhofprediger in Dresden, trotz seines versöhnlichen Wesens durch ¶ Löscher daselbst und bald darauf durch Erdmann ¶ Neumeister mannigfach angefochten. Von seinen Liedern finden sich noch folgende in Gesangbüchern: „Es halten eitele Gemüter“ und „Wer sich auf seine Schwachheit stützt“.

E. E. Koch³ IV, S. 390 ff; — G. A. Will: Nürnbergisches Gelehrtenlexikon II, 1756, S. 559 ff. **Paul.**

Marpingen (Bez. Trier), kath. Pfarrdorf. Hier wollten 1876 drei achtjährige Mädchen Muttergotteserscheinungen gesehen haben. Kath. Priester und Laien schenkten ihnen Glauben; die durch den ¶ Kulturkampf religiös erregte Bevölkerung wallfahrtete in Scharen dahin. Die Regierung schritt durch polizeiliche und militärische Absperrungen ein; die Erzählung der Mädchen wurde als Betrug entlarvt; doch endete gerichtliche Verhandlung 1879 mit Freisprechung. Die Wallfahrten hatten inzwischen aufgehört.

Berichte in DEBl 1876 ff (1, S. 259; 2, S. 694. 703. 773. 842; 3, S. 138 u. ö.) und im Deutschen Merkur 1876—79; — A. F. vom Berg: M. und das Evangelium, 1877; — Protestantisches Taschenbuch, 1905, Sp. 1416 f. **Lachenmann.**

Marr, Wilhelm (etwa 1821—1904), Sohn des berühmten Hamburger und Wiener Schauspielers Heinrich M., kam 1842 als verbummelter Kommis nach Zürich, wo er ¶ Weitling und Julius Froebel kennen lernte. Nach Weitlings Verhaftung wurde er am Genfer See Mitglied der republikanischen nationalen deutschen Handwerkervereine sowie Führer der geheimen Verbindung neben den Junghegelianern Doeleke und Standau, mit denen er gegen August Becker und die religiösen Kommunisten die atheistische Zeitschrift „Blätter der Gegenwart für soziales Leben“ 1844/45 herausgab. Kurz bevor seine Propaganda unter den deutschen Handwerkern und Arbeitern auch äußerlich scheiterte, erlitt er 1846 das „Martyrium“ der Ausweisung und schrieb in Deutschland seine von der Reaktion verwertete und von der Zensur nicht verbotene prahlerische antiliberale Enthüllungsschrift. In Hamburg leitete er mehrere Oppositionsblätter, war zeitweilig Bismarcks Agent und wurde schließlich Antisemit.

Vf. u. a.: Das entdeckte und das unentdeckte Christentum in Zürich und ein Traum . . . vom Antichrist, Bern 1843 (anonym); Gegenwart und Zukunft, Schaffhausen 1842 (anonym); Pillen, 1843 (anonym); Freie Trabanten, 1843; Die Religion der Zukunft von Friedrich Feuerbach. Für Leser aus dem Volke bearbeitet und zugänglich gemacht, 1844; Das junge Deutschland in der Schweiz. Ein Beitrag zur Geschichte der geheimen Verbindungen unserer Tage, 1846; Religiöse Streifzüge eines philosophischen Touristen, 1876 (Marrs deistische Episode!). — Vgl. Ernst Barnikol: Das entdeckte Christentum im Vormärz, 1927, S. 17 ff; — Derſ.: ZKG XLVI, 1927, S. 15 ff; — Franz B. Bertheau: Das Zeitungswesen in Hamburg 1616—1913, 1914, S. 71 ff. **Ba nikol.**

Marriott, Charles (1811—58), englischer Theologe, * zu Church Lawford, 1833 Fellow am Oriel College in Oxford, wo er mehr und mehr unter ¶ Newmans Einfluß geriet. Doch war er nicht so radikal wie dieser, verkörperte vielmehr mit ¶ Pusey, ¶ Keble u. a. die statisch-konservativen Tendenzen der Oxfordbewegung, die das Hochkirchentum innerhalb der anglikanischen Kirche zur Geltung zu bringen suchten (¶ Hochkirchliche Bewegung: I, 2). Als Universitätsprediger (seit 1850) hatte M. großen Einfluß auf die studierende Jugend in Oxford.

DNB XXXVI, S. 196 ff. **Rühle.**

de Marsay, Charles Hektor, Marquis († 1753), wie ¶ Dutoit ein Ausläufer und Ueberleiter der französisch-quietistischen ¶ Mystik (: V B) auf deutschen Boden, Uebersetzer von Schriften der ¶ Bourignon und Frau von ¶ Guyon, beeinflußt von ¶ Thomas a Kempis und den spanischen Mystikern, aber auch von Jak. ¶ Böhme und G. ¶ Arnold, wie seine kath. Vorbilder ein Vertreter des „dunklen, nackten Glaubens“, des ständigen, inneren Gebetes, der ¶ Gelassenheit, aber auch mit manchem Eigenen. Nach kurzem Militärdienst lebte er seit 1711 bei den Separatisten in Wittgenstein (harte Arbeit, Nahrungseinschränkung, innere Sammlung), seit 1712 in geistlicher Ehe mit K. E. v. Callenberg, beteiligte sich später an der philadelphischen Sozietät der Berleburger, traf 1730 mit ¶ Zinzendorf zusammen, über den er bald abfällig urteilte, und schloß sich gegen Ende seines Lebens den pietistischen Kreisen an, ohne daß freilich die Rechtfertigungslehre den Quietismus bei ihm ganz hätte verdrängen können.

RE³ XII, S. 365 ff; — H. Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik, 1875, S. 506 ff. **W. Völker.**

Marsilius, 1. von Inghen (um 1330—96), * in der Nähe von Nymwegen, Schüler ¶ Buridans, 1362 bis 1378 hochangesehenes Mitglied der Pariser Artistenfakultät, 1367 und 1371 Rektor, 1369 und 1377/78 Gesandter der Universität an der Kurie. Ruprecht I machte ihn am 26. Juni 1386 zum „anheber und regirer“ der neuen Universität ¶ Heidelberg, deren erster theologischer Doktor er auch gewesen ist (1395/96). In der Philosophie ist er occamistischer Nominalist (¶ Universalienstreit); in der Theologie schließt er sich vielfach an ¶ Thomas von Aquino an. Durch seine logischen und physikalischen Schulbücher beeinflußte er den deutschen Universitätsunterricht bis ins 16. Jhd.

Von seinen zahlreichen Werken (Verzeichnis bei G. Ritter, s. u. S. 186—195) seien genannt: Dialectica (gedruckt o. J.); Parva logicalia, 1512; Kommentare zur aristotelischen Physik, 1518, und zum Lombarden, 1497, 1501; Cur Urbano Pontifici electo adhaerendum, 1391. — Vgl. G. Ritter: M. v. J. und die okkamistische Schule in Deutschland (SAH 1921). **J. Koch.**

2. von Padua (etwa 1278, nach Haller: 1298 bis 1342/43); * in Padua, wo er seine philosophischen Studien begann, spätestens seit 1312 Magister artium in Paris, wo er, inzwischen mehrfach in die Politik hineingezogen, 1324 im Streit der Franziskaner mit Papst ¶ Johann XXII zusammen mit Johannes Jandun die Vorlage des heutigen „Defensor pacis“, seines Hauptwerkes, verfaßte. Mit ihr floh er 1326 an den Hof Ludwigs des Bayern. Mitte Mai bis Mitte August 1327 gab M. in Mailand dem „Defensor“ die jetzige Gestalt. 1328 an der Form der Kaiserkrönung Ludwigs und der Aufstellung des Gegenpapstes ¶ Nikolaus V wesentlich beteiligt, dann selbst kaiserlicher Vikar in Rom. Nach dem Scheitern der Romfahrt Ludwigs

lebte M. als dessen Leibarzt in München. — M.s Bedeutung beruht auf seinem Defensor pacis, bei dem die Mitarbeit des Joh. Jandun freilich nicht zu unterschätzen ist. Fußend auf den Ideen der Politik des Aristoteles vertritt er eine Staatstheorie, in der er die ihm in den oppositionellen Kreisen Frankreichs und in den Verfassungen der Stadtstaaten seiner italienischen Heimat begegnenden demokratischen Ideen zu einem geschlossenen staatsrechtlichen System verarbeitet. Ueber Aristoteles kam er dabei insofern hinaus, als er zuerst zwischen der gesetzgebenden Gewalt, die allein dem Volke zukommt, und der ausübenden Regierungsgewalt unterscheidet, die einer vom Volk damit betrauten Größe, am besten einem Wahlkönig, übertragen wird. Die demokratischen Ideen hat M. dann in dem entscheidenden 2. Teil des D. p. auf Grund biblischer und patristischer Beweisführung auf die Kirche übertragen. Auch ihre Grundlage bildet die Gesamtheit der Gläubigen, der alle gesetzgebende Kirchengewalt zusteht. Oberste Instanz der Kirche ist dementsprechend das aus gewählten Vertretern, Priestern und Laien, zusammengesetzte Generalkonzil. M. ist damit der Begründer der Theorie des Konziliarismus im engeren Sinne geworden, der dem ¶ Episkopalismus (das Konzil nur die Gesamtheit der Bischöfe) gegenübersteht (¶ Kirchenverfassung: II, 4, Sp. 999 f). Der Papst hat wie alle Priester keine vis coactiva, sondern nur rein religiöse Aufgaben. Zwangsgewalt kommt allein der weltlichen Herrschaft zu. — Mit diesen Ideen hat M. nicht nur für die kirchenpolitischen Kämpfe des Spätmittelalters und der Reformationszeit (¶ Kirchenverfassung: III, 2, Sp. 1007 f), sondern vor allem für das Werden der modernen Staatslehren eine im Einzelnen freilich noch nicht sicher zu übersehende Bedeutung gewonnen.

Schriften: Defensor pacis (bei M. Goldast, Monarchia, 1612 ff, II, S. 154 ff; kritische Ausgabe von C. W. Previté-Orton, Cambridge 1928; Auswahlausgabe von A. Cartellieri, 1913, und Rich. Scholz, 1914); Tractatus de translatione imperii (bei Goldast II, S. 147 ff); Tractatus de iurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus etc. (bei Goldast II, S. 1383 ff; Bestandteil des Defensor minor, der im übrigen Auszug aus dem Defensor pacis ist). — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 368 ff; XXIV, S. 66; — R. Scholz: M. v. P. und die Idee der Demokratie (Zeitschrift für Politik I, 1908, S. 61 ff); — Noël Valois: Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du Defensor Pacis (Hist. litt. de la France 33, 1906, S. 528 ff); — Leop. Stieglitz: Die Staatstheorie des M. v. P., 1914; — R. Otto: M. v. P. und der Defensor Pacis (HJG 45, 1925, S. 189 ff); — Ephraim Emerton: The Defensor Pacis of M. of. P., 1920; — Felice Battaglia: Il pensiero religioso di Marsilio da Padova (Ricerche Religiose 2, 1926, S. 23 ff); — Derſ.: La dottrina conciliare di Marsilio da Padova (ebda. S. 236 ff); — Manfred Stimming: M. v. P. und Nikolaus v. Cues (in: Goetz-Festschrift, 1927, S. 108 ff); — Joh. Haller: Zur Lebensgeschichte des M. v. P. (ZKG NF. 11, 1929, S. 166 ff). **K. D. Schmidt.**

Martène, Edmond (1654—1739), gelehrter ¶ Mauriner (seit 1672), * in St. Jean-de-Löne bei Dijon, † in St. Germain-des-Prés. Hier und in andern Klöstern Frankreichs ist er als Schüler und Helfer ¶ d'Achérys und ¶ Mabillons wissenschaftlich tätig gewesen, hat an der Kirchenväterausgabe und der Gallia christiana des St. Marthe mitgearbeitet und besonders in seinen mönchs- und liturgiegeschichtlichen Sammlungen Tüchtiges geleistet.

Vf. u. a.: Commentarius in Regulam S. Benedicti, (1690) 1695²; De antiquis Monachorum ritibus, 1690; De antiquis ecclesiae ritibus, (3 Bde., 1700—02) 4 Bde., 1736—38², nebst dem ergänzenden Tractatus de antiqua eccl. disciplina in celebrandis officiis, 1706; Veterum Scriptorum et Monumentorum ad res eccles., monast. et politicas illustrandas nova collectio, 1700 (Ergänzung zu d'Acherys Spicilegium); Veterum Scriptorum et Monumentorum ... amplissima collectio, 9 Bde., 1724—33; Thesaurus novus anecdotorum, 5 Bde., 1717; Annales ordinis S. Benedicti (¶ Mabillon), Bd. VI, 1739. — Vgl. Jöcher-Rotermund: Gelehrtenlexikon IV, 1813, S. 810 ff; — Taſſin: Histoire littéraire de la Congrégation de St.Maur, 1770, S. 542 ff (deutsche Ausgabe 1773 f, Bd. II, S. 225 ff); — RE³ XII, S. 371 ff; — HN IV, S. 1152 ff. **Zscharnack.**

Martensen, Hans Laſſen (1808—84), der bedeutendste dänische Theologe des 19. Jhd.s (¶ Dänemark, 5), * in Flensburg, seit 1840 Professor der Theologie, 1854—84 Bischof in Kopenhagen. Beeinflußt von der ¶ Mystik, der ¶ Romantik (¶ Baader) und ¶ Hegels Philosophie, hat er in seinen Hauptwerken (Den kristelige Dogmatik, 1849, deutsch 1856, 1897⁴; Den kristelige Ethik I—III, 1878, deutsch 1878) eine harmonisch-christliche Lebensanschauung dargestellt, in der alles, was das Menschenleben wertvoll macht, vom Christentum durchdrungen und verklärt wird; die Probleme liegen hier nicht tief genug, um gelöst werden zu können. Sein Standpunkt ist kirchlich-konservativ, doch mit einem klaren Blick für das Recht des hervorbrechenden Sozialismus. Seine Gedenkrede über Bischof ¶ Mynster veranlaßte ¶ Kierkegaard, dem das Harmonische als eine Verfälschung des Christentums vorkam, zu seinem großen Angriff auf die Kirche. Mit ihm hat sich M. auseinandergesetzt in seiner Ethik und in „Af mit Levned", 1882.

Vf. ferner u. a.: Mester Eckardt, 1845; Til Forsvar mod den saakaldte Grundtvigianisme, 1863; Om Tro og Viden, 1867 (gegen den von Kierkegaard beeinflußten Rasmus Nielsen); Katholicisme og Protestantisme, 1874; Jacob Böhme, 1881; Prædigtsammlungen; — Kleinere Arbeiten gesammelt in Mindre Skrifter og Taler af Biskop M., hrsg. von J. Martensen, 1885 (mit genauer Bibliographie). — Ueber M. vgl. M.s Selbstbiographie, deutsch übersetzt von A. Michelsen: Aus meinem Leben, 3 Bde., (1883 f) 1891²; — V. Nannestad: H. L. M., 1897; — C. J. Scharling: H. L. M., hans Tanker og Livssyn, 1928; — RE³ XII, S. 373 ff. **Geismar.**

Martensen-Larsen, Hans (1867—1929), Enkel von Bischof ¶ Martensen, * in Kopenhagen, 1915 Dompropst zu Roskilde. In seinen apologetischen Schriften behandelt er hauptsächlich Fragen, die an den Grenzen der Wissenschaft liegen. Seine religiöse Krise hat er in „Tvivl og Tro" (1909, deutsch 1911) beschrieben.

Nachdem er in einigen Schriften die einzigartige Stellung des Christentums in der Religionsgeschichte behandelt hatte, schrieb er 1913 und 1915 zwei Schriften über die Probleme des Sternenhimmels; später hat er sich namentlich mit dem Tod und damit zusammenhängenden Fragen beschäftigt: Spiritismens Blændværk og Sjæledybets Gaader, 1922; Om Döden og de döde I—III, 1925—27. **Geismar.**

Marti, Karl (1855—1925), evg. Theologe, * in Bubendorf (Baselland); 1878 Pfarrer in Buns, 1881 Dozent in Basel, 1885 Pfarrer in Muttenz, 1895 ord. Professor für AT in Bern. M. war Vertreter der ¶ Wellhausen'schen Schule, bekannt besonders als Herausgeber des Kurzen Handkommentars zum AT und der ZAW 1907—23. — ¶ Bibelwissenschaft: I, 6 d.

Vf. u. a.: Der Prophet Jeremia von Anatot, 1889; Der Prophet Sacharja, 1892; Stand und Aufgabe der at.lichen Wissenschaft in der Gegenwart, 1912; — für den „Kurzen Handkommentar" das Buch Jesaja, 1900; das Buch Daniel, 1901; Dodekapropheton, 1904; Die Religion des AT.s unter den Religionen des vorderen Orients, 1906 (in englischer Uebersetzung 1907). — Gab heraus: August ¶ Kaysers „Theologie des AT.s" (1885), neu bearbeitet unter dem Titel: Geschichte der israelitischen

Religion, (1894) 1907⁶; — Festschrift: „Vom AT, K. M. zum 70. Geburtstag gewidmet, hrsg. von Karl Budde" = Beihefft zu ZAW XLI, 1925, woselbst ein Verzeichnis seiner Schriften S. 323 ff von W. Baumgartner; vgl. auch Nachtrag ZAW N. F. V, 1928, S. 80 von demselben. **Gunkel.**

Martianay, Jean (1647—1717), gelehrter ¶ Mauriner (seit 1668), * in St.-Sever-Cap, † in St.-Germain-des-Prés. Neben seiner von ¶ Clericus, Richard ¶ Simon, ¶ Vallarsi u. a. scharf angegriffenen Hieronymus-Ausgabe (5 Bde., 1693—1706), in deren erstem Teil er den Originaltext der H.schen Uebersetzung des AT.s (Vulgata; ¶ Bibelübersetzungen: II, 2) wiederzugewinnen suchte, sind seine biblischen Arbeiten erwähnenswert.

Er schrieb z. B. Défense du texte hébreu et de la chronologie de la Vulgate, 1689, mit der „Continuation etc." von 1693; Vulgata antiqua latina et Itala versio evangelii secundum Matthaeum, 1695 (vgl. die Remarques sur la version Italique de l'évang. de St. Matthieu, 1696). — Weiteres bei Taffin: Histoire lit. de la congrégation de St. Maur, 1770, S. 382 ff (deutsche Ausgabe 1773 f, Bd. II, S. 596 ff). — Ueber M. vgl. HN IV², 1910, S. 829 ff; — RE³ XII, S. 379 f. **Zscharnack.**

Martin I, Papst Juli 649 bis 17. Juni 653, aus Todi in Umbrien. Auf einer Synode in der Lateranskirche (Okt. 649), an der auch Vertreter Afrikas und des Ostens teilnahmen, verdammte er den Monotheletismus (¶ Christologie: II, 3c, Sp. 1624) und versuchte durch Ernennung von päpstlichen Vikaren für die Patriarchate von Jerusalem und Antiochien, die dort orthodoxe Geistliche einsetzen sollten, das Kirchenregiment auch über den Osten an sich zu ziehen. Kaiser Constans II ließ ihn daraufhin gefangennehmen und schickte ihn in die Verbannung nach Cherson auf der Krim. Trotz Bedrohung und Mißhandlungen standhaft an seinem Glauben festhaltend, ist er hier gestorben. Gilt als Märtyrer.

RE³ XII, S. 380 f.

II und III = ¶ Marinus I und II.

IV, Papst 22. Febr. 1281 bis 28. März 1285, vorher Simon de Brion, aus der Touraine gebürtig, 1260 unter Ludwig IX Kanzler Frankreichs, 1261 Kardinal. Die Politik dieses durch und durch französisch gesinnten Papstes steht völlig im Dienste Karls von Anjou, dem er auch seine Erhebung verdankte. So übertrug er Karl von neuem die römische Senatur (¶ Nikolaus III) und unterstützte ihn in seinem Kampf gegen Byzanz durch Gewährung eines Kirchenzehnten und Exkommunikation des byzantinischen Kaisers Michael Paläologus. Nach der sizilianischen Vesper (1282) bemühte er sich vergeblich, die Herrschaft Karls auf der Insel wiederherzustellen.

RE³ XII, S. 381 f; — Registres de M. IV in: Bibliothèque des écoles françaises, Paris 1901 ff.

V, Papst 11. Nov. 1417 bis 20. Febr. 1431, vorher Otto Colonna, der einzige Papst dieses berühmten Geschlechts, * 1368, Kardinal seit 1405, gewählt auf dem Konzil von Konstanz (¶ Reformkonzile) von den Kardinälen und einem Ausschuß des Konzils; bei der Bedeutungslosigkeit seiner Gegner ¶ Benedikt (XIII), ¶ Benedikt (XIV) und ¶ Clemens (VIII) der erste alleinige Papst seit 1378. Er beendete das Konstanzer Konzil, indem er mit den einzelnen Konzilsnationen die Konkordate von 1418 (¶ Kirchenverfassung: II, 5b) vereinbarte und dadurch den Plan einer einheitlichen Kirchenreform durchkreuzte. Im übrigen vertrat er dem Konzil gegenüber den traditionellen Standpunkt des autoritativen Papsttums und wußte ein weiteres Fortschreiten der Konzilsbewegung zu unterbinden. Seine größte Leistung ist die Wiederherstellung der päpstlichen Autorität in Rom und im Kirchenstaat; dabei stützte er sich besonders auf seine Nepoten, die er in umfassendster Weise mit Besitzungen ausstattete. Ueber seine Constitutiones Martinianae ¶ Martinianer.

RE³ XII, S. 382 ff; — L. v. Pastor I, 1925⁶—⁷, S. 223 ff. **Baethgen.**

Martin, 1. von Braga (etwa 515—80), frühmittelalterlicher Theologe, * in Pannonien, seit etwa 550 nach einer Palästinafahrt, die er als Mönch ausführte, in Spanien lebend, wo er von der Stellung als Abt von Dumio (bei Braga) zum Erzbischof von Braga aufstieg, verdient nicht nur als Förderer der Bekehrung der ¶ Sueven, sondern auch literarisch als Uebermittler griechischer, östlicher Wissenschaft an den Westen, besonders an die spanische Kirche, in der er trotz Beschränkung auf Sammeltätigkeit und trotz durchgehender Abhängigkeit von seinen Quellen der bedeutendste Theologe vor ¶ Isidor von Sevilla ist. Seine von Seneca abhängigen ethischen Abhandlungen zeigen seine klassische Bildung. De correctione rusticorum (Ausgabe von C. P. Caspari, 1883) ist eine missionarische Musterpredigt und zugleich durch ihre Schilderung der heidnisch-volkstümlichen Anschauungen und Sitten von hohem kulturgeschichtlichem Wert.

Vf. ferner u. a. Formula honestae vitae; Sententiae patrum Aegyptiorum und Verba seniorum; Capitula Martini (= Kanonessammlung): De pascha. — Gesamtausgabe fehlt; Einzelnes in MSL 72—74 und 84. — Vgl. Barden hewer², S. 566 f; — RE³ XII, S. 385 ff; — H. v. Schubert: Frühmittelalter, 1917, S. 183 f. **Zscharnack.**

2. (Linius) von Cochem (1634—1712), kath. Volksmissionar und asketischer Schriftsteller. * zu Cochem (Mosel), seit 1653 Kapuziner, war in der Rhein-, Main- und Moselgegend zur Ordnung der durch den Dreißigjährigen Krieg zerrütteten sittlich-religiösen Verhältnisse tätig, 1682—85 erzbischöflicher Missionar für Mainz, 1698—1700 für Trier, † zu Waghäusel bei Bruchsal. Seine zahlreichen Schriften lehnen sich stark an Vorlagen an, zeigen aber große sprachliche Gewandtheit mit einem gegenüber der damaligen verzopften Schreibweise einfachen und natürlichen Stil und glücklichen Volkston (¶ Erbauungsliteratur, 2 b) und sind noch heute weit verbreitet.

Vf. u. a. (bei jeweiliger Angabe des Jahres der 1. Ausgabe): Kinderlehrbüchlein, 1666; Leben Christi, 1677; Guldener Himmelschlüssel, 1690; Myrrhengarten, 1692; Medulla missae (Meßerklärung), 1700; Heiligenlegende, 1705 mit weiteren Historien-, Exempel- und Legendensammlungen. — Gab das Mainzer Gesangbuch unter dem Titel: Catholisches Cantual 1682 u. ö. heraus. — Ueber M. v. C. vgl. P. Hierotheus: Provincia Rhenana F. F. Minor. Capuc., 1750², S. 91 ff; — Schw. M. Bernardina: P. M. v. C., 1886; — H. Stahl: P. M. v. C. und das „Leben Christi", 1909; — J. Chr. Schulte: P. M. v. C., 1910; — ADB XX, S. 480 f. **Stolz.**

3. Polonus oder von Troppau († 1279), Weltchronist, Dominikaner, war Mönch im Klemenskloster der Prager Altstadt, später päpstlicher Bußpriester und Kaplan in Rom, 1278 zum Erzbischof von Gnesen ernannt. Seine Chronik, obwohl aus älteren Werken zusammengestoppelt, erlangte die weiteste Verbreitung. Ursprünglich bis 1268, dann bis 1277 gehend, wurde sie mehrfach umgearbeitet, vermehrt und fortgesetzt. Alle Fabeln und falschen geschichtlichen Vorstellungen, die sich mit der Zeit gebildet hatten, fanden durch dies beliebte Handbuch Verbreitung und allgemeinen Glauben, z. B. die Geschichte von der Päpstin ¶ Johanna. Die Haltung ist papstfreundlich.

Wattenbach II⁶, 1894, S. 466 ff; — Chevalier: Bio-Bibliographie II², 1907, Sp. 3105 ff. **Löffler.**

4. der Heilige, von Tours (316 oder 317

bis 397?). * in Sabaria (Pannonien), aus heidnisch-römischer Offiziersfamilie, erzogen in Pavia, wurde Soldat, ließ sich aber schon im 18. Jahr taufen (vor Amiens Schenkung des halben Mantels an einen Bettler); nahm vor Worms seinen Abschied, wurde von ¶ Hilarius von Poitiers zum Exorzisten gemacht, lebte als Einsiedler auf der Insel Gallinaria bei Genua, dann nach 360 in einer Zelle bei Poitiers an der Stelle des späteren Klosters Ligugé (monasterium Locotigiacense) und wurde 375 wider seinen Willen Bischof von Tours, ohne seine asketische Lebensweise zu ändern (Einsiedelei, Eremitenkolonie, Kloster Marmoutier). Er wirkte durch Zerstörung der heidnischen Tempel und durch Aufklärung für die Ausbreitung des Christentums unter der Landbevölkerung (¶ Gallien) und durch sein Beispiel und seine Heilungen, die als Wundertaten angesehen wurden, für ein asketisches Christentum, so daß er als Begründer des Mönchtums in Gallien (seine Wirkungen reichen aber bis nach Britannien und Spanien) angesehen werden muß. Die Verurteilung ¶ Priscillians billigte er nicht. Er wurde der größte Volksheilige Galliens seiner Zeit. Sein Schüler ¶ Sulpicius Severus schuf in seiner weitverbreiteten vita Martini (s. Lit.) das wirkungsvolle Seitenstück zur vita Antonii des ¶ Athanasius.

CSEL I, 1866 (Sulpicius Severus, ed. C. Halm); MG Script. rer. Merov. 1, 1884 (Gregorius Turon. de virt. S. Martini, ed. Br. Krusch). — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 389 ff; — A. Hauck I, 1904³·⁴, S. 53 ff; — E. A. Bernoulli: Die Heiligen der Merowinger, 1900; — E.-Ch. Babut: Saint M. de T., Paris 1912; — Hipp. Delehaye: Saint-M. et Sulpice Sévère (AnBoll 38, 1920, S. 5 ff); — P. Monceaux: St. M. récits de Sulpice Sévère mis en Français, Paris 1926; — Künstle, S. 438 ff. **G. Ficker.**

Martin, 1. Josia (1683—1747), Mystiker, * bei London, † in Holborn. Galt unter seinen Zeitgenossen als der „gelehrteste" Quäker. Studierte zuerst Medizin in Leiden, wurde dann, ohne seinem Quäkertum untreu zu werden, Anhänger der Mystik ¶ Fénelons und Verehrer der Frau von ¶ Guyon, deren von ¶ Poiret beschriebenes „Leben" er nebst Fénelons Abhandlung von der „reinen Liebe" ins Englische übersetzte.

Vf.: The Archbishop of Cambray's Dissertation on pure Love with an account of the life and writings of the Lady Guion, 1735; Directions for holy Life by the Archbishop of Cambray, 1738; A letter from one of the people called Quäkers to Francis de Voltaire, 1741. — Vgl. G. W. Alberti: Aufrichtige Nachricht von der Religion, Gottesdienst, Sitten und Gebräuchen der Quäker, 1750; — DNB 36, S. 288. **Wieser.**

2. Konrad (1812—79), kath. Theologe, * zu Geismar (Eichsfeld), 1840 Gymnasiallehrer in Köln, 1844 Prof. in Bonn, seit 1856 Bischof von Paderborn. 1859—75 war M. Präsident des Bonifatiusvereins (¶ Vereinswesen, kath.). Er pflegte die Andacht zum ¶ Herzen Jesu, war um Bekehrung der Protestanten bemüht (Ein bischöfliches Wort an die Protestanten Deutschlands, 1864, 1866⁵). Wie er in seiner Jugend den Hermesianismus bekämpft hatte (¶ Hermes, 1), so trat er auf dem ¶ Vatikanum entschieden für die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes ein, geriet im ¶ Kulturkampf bald in Konflikt mit der Regierung, wurde, da er die Geldstrafen nicht zahlte, 1874 in Paderborn gefangengesetzt, 1875 vom staatlichen Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten abgesetzt, entwich von Wesel, wohin er gebracht wurde, nach Holland. † in Mont St. Guibert b. Brüssel.

Gab 1853 ff des ¶ Maldonatus Evangelienkommentar heraus. — Vf. u. a.: Lehrbuch der kath. Religion für höhere Lehranstalten, (1843) 1873¹⁵ (dann staatlich verboten); Lehrbuch der der kath. Moral, (1850) 1865⁵; Das christliche Leben, 1875. — Seine „Kanzelvorträge" gab Chr. Stamm heraus (1882—90, 7 Bde., Bd. 7 enthält die Hirtenbriefe). — Autobiographisch: Drei Jahre aus meinen Leben, (1874 ff) 1877²; Zeitbilder, 1879 (M.s Studienjahre). — Ueber M. vgl. Chr. Stamm: M., 1892. **Mulert.**

3. Louis (1846—1906), * zu Melgar (Spanien), 1864 Jesuit, 1876 Priester, 1878—80 Professor der Theologie in Poyanne (Frankreich), 1880—85 Lehrer der Theologie, Rektor des Seminars in Salamanca, 1885/86 in Bilbao, 1886 Provinzial von Kastilien, 1891 Generalvikar neben ¶ Anderledy, 1892 General der Jesuiten, verlegte 1895 den Sitz des Generals von Fiesole wieder nach Rom.

KHL I, Sp. 865. **W. Koehler.**

4. Marie (1856—1926), Vorkämpferin für vertiefte Frauenbildung. Einem kurhessischen Pfarrhause entstammend, hat sie im eigenen Leben die Widerstände von Familientradition und mangelnder Ausbildungsmöglichkeit für die Frau stark empfunden. Erst Lehrerin, dann eine der ersten Absolventinnen der Göttinger Hochschulkurse für Oberlehrerinnen, führte ihre Berufstätigkeit sie in den 90er Jahren nach Berlin. In der Erziehung der kaiserlichen Prinzessin mehrfach zu Rate gezogen, hatte sie Gelegenheit, Kaiserin Auguste Viktoria für die Bildungsfragen der Frauen lebhaft zu interessieren. Sie war überzeugte Protestantin, liberal-demokratischer Richtung, gehörte lange Jahre dem Vorstand des ¶ Evangelisch-Sozialen Kongresses und dem Mitarbeiterkreis der ¶ Christlichen Welt an.

Vf. u. a.: Psychologie der Frau, 1904; Aus der Welt der deutschen Frau, 1905; Wahre Frauenbildung, 1905; Deutsches Heimatglück, 1916. **Paula Mueller Otfried.**

v. Martin, Alfred, evg. Historiker, * 1882 in Berlin, 1915 Privatdozent der Geschichte in Frankfurt, 1921 ao. Prof. daselbst, 1924 ao. Prof. in München; mehrere Jahre lang Mitglied des Reichsparteivorstandes der deutschen Zentrumspartei, aus der er 1926 wieder austrat, nahm hervorragenden Anteil an der hochkirchlichen und ökumenischen Bewegung, begründete 1925 die Zeitschrift Una Sancta, die er bis zu ihrem Verbot durch die römische Kirche (1927) herausgab. v. M. befaßt sich als Gelehrter mit Geistes- und Weltanschauungsgeschichte vor allem des Mittelalters, der Renaissance und der Romantik und sucht die Verwurzelung der kulturgeschichtlichen Entwicklungen in den religiösen Bewegungen klarzulegen. Als Politiker vertritt er das Zusammengehen von Katholiken und Evangelischen im Dienste einer Verchristlichung des öffentlichen Lebens. Als Vorkämpfer des ökumenischen Gedankens erstrebt er bei den evg. Christen Anerkennung der Glaubenslehre, der Verfassung und des Sakramentskultes der ungeteilten Kirche sowie den brüderlichen religiösen Austausch mit irenisch gesinnten Katholiken.

Vf. u. a.: Coluccio Salutatis Traktat vom Tyrannen, 1913; Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung usw., 1914; Coluccio Salutati und das humanistische Lebensideal, 1916; ferner zahlreiche geistesgeschichtliche Abhandlungen sowie ökumenische Aufsätze in der Una Sancta und im „Hochland"; Die Weltkirchenkonferenz von Lausanne, 1928. — Hrsg.: Franz von Assisi (Sonderheft der Una Sancta, 1926); Die Ostkirche (ebda. 1927); Luther in ökumenischer Sicht, 1929. **Heiler.**

Martin-Paschoud, Joseph (1802—73), reformierter Theologe, * in Nimes, 1828 Pfarrer in Lyon (neben A. ¶ Monod), 1837 in Paris, wo er mit den beiden ¶ Coquerel zu den Führern des Liberalismus gehörte. Durch ein unheilbares Leiden am Predigen gehindert, nahm er 1851 den jüngeren A. Coquerel zu seinem Vikar. Dessen Absetzung (1864) eröffnete einen langen Streit mit dem Pariser Kon-

sistorium, da M. sich weigerte, einen andern Hilfsprediger vorzuschlagen; seine Pensionierung (1866) wurde von der Regierung als ungesetzlich aufgehoben. 1868 wurde M. Präsident des Konsistoriums. 1853 gründete er die Alliance chrétienne universelle zur Einigung der Christen aller Konfessionen, die aber 1862 wieder einging. 1867 nahm er hervorragenden Anteil am Zustandekommen der Ligue internationale et permanente de la paix.

F. Lichtenberger: Encyclopédie des sciences religieuses, Bd. VIII, S. 756 ff. — 1839—73 redigierte M. das von ihm ins Leben gerufene liberale Erbauungsblatt Le disciple de Jésus-Christ. **Lachenmann.**

Martineau, James (1805—1900), unitarischer Theologe und Philosoph, * in Norwich, seit 1828 presbyterianischer Pfarrer in Dublin, 1832 in Liverpool, 1858 am Little Portland Street Chapel London, zugleich seit 1840 Professor für Moralphilosophie und Staatswirtschaft, seit 1857 für Moral- und Religionsphilosophie am Manchester New College (1853 nach London verlegt). Von Haus aus rationalistisch gerichtet, wandte sich M. doch scharf gegen den Intellektualismus seiner Zeitgenossen und vertrat einen auf die geistige und sittliche Natur des Menschen und sein feeling for God begründeten Theismus. Er ist von ¶ Trendelenburg in Berlin beeinflußt, unter dem er eine „neue Geistesgeburt" erlebt zu haben bekennt. Sein Gottesglaube ist streng unitarisch (¶ Unitarier); den dogmatischen Formeln gegenüber ist M. durchaus indifferent. Er ist auch als Dichter geistlicher Lieder (z. B. „A Voice upon the midnight air") hervorgetreten.

Vf. u. a.: The Rationale of Religious Enquiry, 1836; Liedersammlungen 1831, 1840, 1873; Defence of Unitarian Doctrine, 1839; A Study of Spinoza, 1882; Types of Ethical Theory, 1885; Study of Religion, 1890; Essays, Reviews and Addresses, 1890/91. — Vgl. J. Drummond und C. B. Upton: Life and Letters of J. M., 1901; — J. B. Carpenter: J. M., Theologian and Teacher, 1905; — J. Crauford: Recollections of J. M., 1903; — A. W. Jackson: J. M., 1900; — R. D. Darbishire: Reminiscences of J. M., 1907; — A. M. Fairbairn: Rev. J. M., 1907; — Julian: Dict. of Hymnology, 1907, S. 715. **Eell.**

Martini, 1. Cornelius (1568—1621), Humanist und Theologe, * zu Antwerpen, studierte unter ¶ Caselius in Rostock, wo er auch zu lehren begann, 1592 als Professor der Logik nach Helmstedt berufen. Hier lehrte er zusammen mit dem 1590 dorthin übergesiedelten Caselius aristotelische Philosophie, auch Metaphysik (¶ Orthodoxie, 2 c), daneben Theologie in ¶ Melanchthons Geist. Die angesehensten Schul- und Kirchenmänner Niedersachsens gingen durch seine Schule, unter ihnen Georg ¶ Calixt, der von ihm die historische Richtung seiner Theologie empfangen hat und auch seine friedfertige Richtung fortpflanzte. Daß er in den Häuptern der die Philosophie bekämpfenden braunschweigischen Orthodoxie erbitterte Gegner fand (vgl. Daniel ¶ Hoffmann), schmälerte seinen Einfluß nicht.

Außer seinen Hauptwerken: 5 Bücher wider die Ramisten (¶ Ramus) und Kommentar zum Aristoteles, schrieb er Kompendien über Logik, Physik, Metaphysik, Theologie und Ethik. — Seinen Briefwechsel nebst Lebensabriß gab Propst Braunsen zu Kloeden unter dem Titel: Martini anecdota sive epistolae 1741 heraus. — Ueber M. vgl. Jöchers Gelehrten-Lexikon III, 1751, S. 227, und dessen Fortsetzung von J. Chr. Adelung und H. W. Rotermund IV, 1813, S. 845 (mit Schriftenverzeichnis); — ADB XX, S. 501 f; — P. Petersen: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, 1921.

2. Jakob (1570—1649), lutherischer Theologe, * zu Langenstein bei Halberstadt, studierte seit 1590 in Helmstedt, seit 1593 in Wittenberg, nach pädagogischer und geistlicher Wirksamkeit in Norden (Ostfriesland) 1602 als Professor der Logik nach Wittenberg berufen, ebenda 1623 Professor der Theologie. M. gehört zu der Wittenberger dogmatisch-polemischen Theologengruppe (schrieb auch gegen die Sozinianer) und ist Vertreter des damals neuaufkommenden und noch vielfach angegriffenen protestantischen ¶ Aristotelismus (¶ Orthodoxie, 2 c).

Vf. u. a.: Theorematum metaphysicorum exercitationes, 1604; ferner gegen B. ¶ Keckermann die Exercitationes metaphysicae, 1608, und den „Vernunftspiegel", 1618 (Anderes in Jöchers Gelehrtenlexikon III, 1751, S. 229). — Ueber M. vgl. A. Tholuck: Der Geist der Theologen Wittenbergs, 1852, S. 40—42 u. ö.; — Emil Webers beide Schriften über die altprotestantische Scholastik (¶ Orthodoxie); — Karl Heim: Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie, 1911, S. 310 ff; — P. Petersen (s. oben). **Zscharnack.**

3. Matthias (1572—1630), Philologe und reformierter Theologe, * zu Freienhagen (Waldeck), geprägt durch die Herborner Theologie ¶ Olevian'scher Tradition, zumal durch ¶ Piscator (¶ Bund: III, 1 b), dazu beeinflußt von R. ¶ Egli in Marburg und Chr. ¶ Pezel in Bremen. Nach längerer Tätigkeit als Dozent, Schulmann und Prediger in Herborn (seit 1596) und Emden (seit 1607) war M. seit 1610 Professor der Theologie und Rektor des Gymnasium illustre in Bremen, das er durch seine ausgezeichnete Lehrgabe zu europäischem Ruf emporhob. Als Führer der Bremer Abordnung auf der ¶ Dordrechter Synode vertrat er dort erfolgreich die infralapsarische Fassung der ¶ Prädestination (: III), die er mit föderalistischen Motiven kombinierte. Er bahnte dadurch die Theologie seines Schülers ¶ Coccejus an (¶ Bund: III, 1 c).

Vf. u. a.: Christianae doctrinae summa capita, 1603; Lexicon philologicum, praecipue etymologicum latinae linguae, (1623) 1711[5]; 1697 ff mit vita. — Schriften bei Jöcher-Adelung: Gelehrtenlexikon IV, 1813, S. 863 ff; vgl. Jöcher III, 1751, S. 231 f; — Bremisches Jahrbuch 10, 1879, S. 11 ff; 12, 1883, S. 11 ff; — RE[3] XII, S. 391 f; — ADB XX, S. 514; — G. Schrenk: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923, S. 3. 69 ff; — O. Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus III, 1926, S. 432 f. **Sch enk.**

Martinianer. Schon vor der 1517 erfolgten endgültigen Trennung des ¶ Franziskaner-Ordens in die beiden Zweige der ¶ Observanten und der ¶ Konventualen bemühte sich Papst ¶ Martin V, die Einheit wiederherzustellen. Die in seinem Auftrag von Johann v. ¶ Capistrano verfaßte Einigungsregel bestätigte Martin V als sogenannte Constitutiones Martinianae, und sie fand Annahme auf dem Generalkapitel v. J. 1420. Ihre einheitliche Durchführung gelang nicht. Es entstand vielmehr eine dritte (oder Mittel-) Partei im Orden: die M. oder reformierte Konventualen, die jene Statuten (die „halbe Reform") unter der Obedienz des Generalministers befolgten. In Frankreich wirkte für die Ausbreitung der M. Bonifatius von Ceva; in Deutschland fand die Reform in den nicht zu den Observanten übergetretenen Konventen der sächsischen Provinz Eingang. Die M. blieben im Verbande des Franziskanerordens, der mit den Observanten 1897 wieder vereinigt wurde.

Heimbucher II, S. 374 ff; — Heribert Holzapfel: Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, 1909; — Ferd. Doelle: Die Martinianische Reformbewegung in der sächsischen Franziskanerprovinz, 1921. **Sauren.**

Martinus ¶ Martin.

Martyn, Henry (1781—1812), evg. Mohammedanermissionar, * in Truro (Cornwallis), als Student der Mathematik in Cambridge unter dem Einfluß von Charles Simeon bekehrt, ging statt in den Missionsdienst als Kaplan der Ostindischen Kompagnie 1806 nach Indien, wirkte in Dinadschpur und Kahnpur mit schwindender Gesundheit unter Soldaten, Hindu und Mohammedanern, unterhielt fünf Schulen auf eigene Kosten, übersetzte das NT und ¶ Common-Prayer-Book ins Hindostani, das NT auch ins Persische, wagte, als sich die persische Uebersetzung als unzureichend erwies, mit Aufbietung der letzten Kraft die Reise nach Persien, vollendete dort die Revision des NT.s, arbeitete dabei mit unerschrockenem Mut unter den Mohammedanern und starb auf der Heimreise, 32 Jahre alt, in Tokat. Seine Wirkung liegt in seinen Uebersetzungen, Predigten und in der begeisternden Kraft seiner Persönlichkeit und seiner Biographie.

L. D. Bell: H. M., London und New York 1880; — J. Hesse: Ein Mann Gottes. Aus H. M.s Leben, 1913; — H. M. His Journals and Letters, 2 Bde., London 1837; — C. Padwick: H. M., Confessor of the Faith, London 1922; — G. Smith: H. M., Saint and Scholar, New York 1902; — AMZ 1907, Bbl. S. 1; — RE³ XXIV, S. 66 ff. **Schlunk.**

Martyrologien sind Verzeichnisse der ¶ Märtyrer. Seit der Mitte des 3. Jhd.s stellten die größeren Gemeinden die Gedächtnistage ihrer Märtyrer in kalenderartiger Reihenfolge zusammen; das letzte Werk dieser Gattung ist das Martyrologium Romanum des ¶ Baronius (1586), das bis in die Gegenwart neu aufgelegt wird (zuletzt 1922). Man kann verschiedene Typen unterscheiden: 1. lokale M., die nur für eine Gemeinde bestimmt sind, und daher hauptsächlich Märtyrer dieser Gemeinde enthalten, wie die Depositio martyrum des Chronographen v. J. 354; — 2. universale, welche die Märtyrer der ganzen Kirche umfassen wollen, wie das sogenannte Martyrologium Hieronymianum. Die Dep. mart. enthält im ganzen Jahr 22 Märtyrerfeste, das Mart. Hier. an jedem Tage Dutzende, an vielen Hunderte von Namen. Auf einer Zwischenstufe steht das Martyrologium Carthaginiense ¶ Mabillons und das (syrisch erhaltene, aber griechisch verfaßte) Martyrologium syriacum, das in einer Handschrift des Jahres 411/12 erhalten ist: sie umfassen die afrikanischen Provinzen bzw. den Orient; — 3. die historischen M. des Mittelalters, die statt der bloßen Namen Auszüge aus ¶ Märtyrerakten und andern historischen Quellen geben; Beispiele sind Ado, Usuard und Baronius; — 4. die Kalender, die an jedem Tag womöglich nur einen Namen geben, wie der Marmorkalender von Neapel. — Die älteren M. enthalten eine Fülle von wertvollen historischen Notizen, die späteren erheblich weniger, da sie auf unechte Märtyrerakten zurückgehen. Alle sind mit Vorsicht zu benutzen; vor allem erfordert das M. Hier. erhebliche Sachkunde und eindringende Kritik. — Für die griechische Kirche vgl. ¶ Menologien.

Ausgaben: Die drei ältesten M. in Lietzmanns Kl. T., 1921²; — Das Mart. Hier. in AS, November, Bd. 2; — Ado und Usuard in MSL 123. 124; — Der gothische Kalender in ZNT I, 1900, S. 308 ff; — H. Achelis: Der Marmorkalender in Neapel, Leipziger Programm 1929. — Zur Kritik vgl. H. Achelis: Die M., ihre Geschichte und ihr Wert, 1900; — H. Quentin: Les martyrologes historiques du moyen âge, 1908 (danach ist das M. Romanum parvum ein Auszug aus Ado); — Zur ersten Orientierung vgl. K. A. H. Kellner: Heortologie, 1911², S. 258 ff. **Achelis.**

Maruchi, Orazio, Aegyptologe, klassischer und christlicher Archäologe, * 1852, lebt in Rom.

Guide des catacombes Romaines, 1900; Elements d'archéologie chrétienne, 3 Bde., 1900 ff; Le catacombe romane, 1903; Roma sotterranea cristiana (Nuova serie), Bd. 1, 1909; Epigrafia cristiana, 1910; Monumenti del Museo Cristiano Pio-Lateranense, 1910. **Achelis.**

Marutas (etwa 565—649), 629 Bischof von Takrit, der erste Maphrian (Großmetropolit) der Jakobiten (¶ Unierte Kirchen des Orients); auf ihn führt die Tradition eine Variante der syrischen Jakobusliturgie (¶ Liturgie: II, 4) zurück.

Text der Liturgie bei E. Renaudot: Liturgiarum orientalium collectio II, 1716, S. 261 ff. **Rühle.**

Marx, 1. Karl (1818—83), der Begründer des sogenannten „wissenschaftlichen" ¶ Sozialismus, * zu Trier als Sohn eines jüdischen Rechtsanwaltes, studierte von 1835 ab in Bonn und Berlin erst Rechtswissenschaft, dann Philosophie und wurde Journalist. 1842 Hauptmitarbeiter, dann Redakteur der demokratischen „Rheinischen Zeitung" in Köln (bis zu deren Unterdrückung), Herbst 1843 bis zur Ausweisung Anfang 1845 Journalist in Paris, 1845—48 in Brüssel, 1848/49 wieder in Deutschland (als Redakteur der „Neuen Rheinischen Zeitung"), endlich von 1849 ab dauernd in London, wo er als Zeitungskorrespondent und nationalökonomischer Schriftsteller lebte und als Haupt der 1864 gegründeten „Internationalen Arbeiterassoziation" von maßgebendem Einfluß auf die Anfänge der modernen Arbeiterbewegung war. Philosophisch Hegelianer (¶ Hegel), genauer Junghegelianer (mit späterer Wendung zum ¶ Positivismus), als Nationalökonom Fortsetzer der englischen „klassischen" Oekonomik (¶ Liberale Wirtschaftslehre), aber auch von den älteren englischen und französischen Sozialisten beeinflußt, hat er ein großes soziologisch-nationalökonomisches System geschaffen, das als „Marxismus" die Entwicklung der sozialistischen Gedankenwelt und der Arbeiterbewegung lange Zeit beherrscht hat und noch jetzt stark beeinflußt. Es ist in folgenden Hauptschriften entwickelt worden: Misère de la Philosophie, 1847 (deutsch zuerst 1885); Manifest der Kommunistischen Partei (mit Fr. ¶ Engels), 1848; Zur Kritik der politischen Oekonomie, 1859; Das Kapital, I 1867, II 1885, III 1893; Theorien über den Mehrwert, 1905/10. — Die Kernpunkte des Systems sind die folgenden: Ein Gesetz höchster Ordnung beherrscht den Ablauf der gesellschaftlichen Entwicklung. Primär bewegende Kraft ist die Technik, d. h. die Fähigkeit des Menschen zur Bändigung und Nutzbarmachung der Naturkräfte für die Güterherstellung. Sie bestimmt die Gestaltung der Produktionsverhältnisse, und ihre Veränderung wandelt auch diese um. Ein großer technischer Fortschritt z. B. auf dem Gebiete der gewerblichen Produktion sprengt und verändert die bisherigen Betriebsformen. Die Aenderung der Betriebsformen zieht notwendig eine Wandlung der Eigentums- und Rechtsordnung nach sich, durch die wiederum die Klassenschichtung, die Gesellschaftsstruktur bestimmt wird. Jede Aenderung der Gesellschaftsstruktur aber muß sich notwendig auch in der politischen Organisation ausprägen, formt also auch den Staat als den politischen Ueberbau der Wirtschaft. Und da nun die Menschen stets in vorbestimmte und vorgeformte wirtschaftliche, soziale, politische Verhältnisse hineingeboren und hineingebildet werden, durch ihre Umgebung also ihr geistiges Gepräge erhalten, so müssen sich mit diesen Verhältnissen auch ihre Prinzipien und Ideen wandeln, die somit letztlich Abhängige der technisch-wirtschaftlichen Entwicklung und ohne Eigenbewegung sind. Es gilt also die Kausalkette: Bestimmter Stand der Technik — bestimmte Betriebsform — bestimmte Eigentumsordnung und d. h. bestimmte Gesellschafts-

struktur — bestimmter politischer Ueberbau (Staat) — bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen (Philosophie, Kunst, Religion) (Materialistische oder ¶ Oekonomische Geschichtsauffassung). Die Gesellschaftsordnung des 19. Jhd.s im besonderen hat ihr Gepräge erhalten durch die Maschinen-Technik und die dieser entsprechende Betriebsform der Fabrik, deren Folge die Vereinigung aller Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel in den Händen der Unternehmer (¶ Kapitalismus) sein mußte. Dadurch wieder ist der Klassengegensatz zwischen Unternehmern und Arbeitern, Kapitalisten und ¶ Proletariat geschaffen, dadurch auch die eigentümliche Struktur der Herrschaftsorganisation (des Klassenstaates) herausgebildet worden (kapitalistische Gesellschaftsordnung). Die staatliche Eigentumsordnung, und d. h. die Verfügungsgewalt der Kapitalisten über die Produktionsmittel, gestattet es, die Arbeiter zur Schaffung eines höheren Wertes zu zwingen, als sie im Arbeitslohn wieder erhalten. Dieser wird nach den Gesetzen der Tauschwirtschaft in seiner Höhe bestimmt durch die Gütermenge, die zur Reproduktion der Arbeitskraft erforderlich ist (bzw. durch die Arbeitszeit, die zur Erzeugung dieser Gütermenge aufgewendet werden muß). Werden die Arbeiter z. B. durch Verlängerung der Arbeitszeit über das erforderliche Maß hinaus zur Mehrleistung gezwungen, so entsteht gegenüber den tatsächlichen Kosten der Arbeit „Mehrwert", den die Unternehmer (Kapitalisten) als Eigentümer der benutzten Produktionsmittel in ihre Tasche stecken und akkumulieren (Mehrwerttheorie). Dieser in seiner Höhe notwendig wachsende und in immer größeren Mengen zur Ansammlung gelangende Mehrwert ermöglicht es den Unternehmern, den Produktionsapparat ständig zu erweitern und auszubauen, in zunehmendem Maße den Groß- und Riesenbetrieb zu entwickeln, durch die produktive Ueberlegenheit desselben die Klein- und Mittelbetriebe zu erdrücken und also die Produktion immer mehr betrieblich zu konzentrieren. Diese Konzentration der Betriebe geht aber notwendig Hand in Hand mit der Konzentration des Produktionsmittelbesitzes, der Zusammenballung der Vermögen in den Händen einer immer kleiner werdenden Zahl von Kapitalisten, die allein über die Nutzung der Produktionsmittel und die Verwertung der Produktionserträge zu bestimmen haben (Akkumulations- und Konzentrationstheorie). Für die Arbeiterklasse ist die notwendige Folge dieser Konzentration der Produktion und der Kapitalien wachsende Verschlechterung ihrer Lage. Bindet die technische Entwicklung des Maschinenbetriebes immer größere Kapitalien (als „konstantes" Kapital in der Form von Gebäuden, Maschinen, Apparaten usw.), so wird das „variable" Kapital, das namentlich für den Arbeitslohn zur Verfügung steht, relativ kleiner. Das bewirkt vermehrte Arbeitslosigkeit durch Freisetzung von Arbeitskräften, relative Uebervölkerung, Vergrößerung der „industriellen Reservearmee", Druck auf die Arbeitslöhne und also zunehmende Verelendung der Massen (Verelendungstheorie). Entspricht so der „Akkumulation von Kapital" die „Akkumulation von Elend", so muß sich der Gegensatz zwischen den beiden Klassen der Unternehmer (Kapitalisten, Besitzenden) und der Arbeiter (Nichtbesitzenden, Proletarier) immer mehr verschärfen. Klassenkämpfe, Bürgerkriege sind die notwendige Folge. Sie bilden die letzte Phase der Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft und müssen im Umsturz enden. Die bisher unterdrückte Klasse der Arbeiter wird sich in ihrem Verlaufe der öffentlichen Gewalt bemächtigen (Diktatur des Proletariats), „die Expropriateure expropriieren", das Eigentum an den Produktionsmitteln auf die Gesamtheit (den Staat) übertragen und mit der Neuordnung der Gesellschaft überhaupt auch neue gesellschaftliche Organe zur Leitung der Produktion schaffen (¶ Klassenkampf- und ¶ Sozialisierungs-Theorie).

Während der orthodoxe Marxismus an diesen Theorien festgehalten (vgl. z. B. das von ¶ Kautsky verfaßte sogenannte Erfurter Programm der deutschen ¶ Sozialdemokratie) und im bolschewistischen Rußland durch Aufrichtung der Diktatur des Proletariats die Sozialisierungstheorie (¶ Kommunismus: III) zu verwirklichen versucht hat, hat der sogenannte Revisionismus die Akkumulations- und die Konzentrationstheorie wesentlich modifiziert (Akkumulation und Konzentration erfolgen langsamer und nicht in der Form, die M. behauptete, haben auch ihre Grenzen), die Verelendungstheorie angesichts der tatsächlichen Entwicklung ganz fallen gelassen, die Klassenkampftheorie wesentlich gemildert und auch die Sozialisierungstheorie abgewandelt (allmähliche Umbildung ohne Gewaltanwendung und ohne Diktatur des Proletariats, aber radikale Demokratisierung und dadurch Abschaffung der Klassen, Ausgleich der Gegensätze und Ueberwindung des Klassenkampfes). — ¶ Gesellschaft, ¶ Wirtschaft.

Eine historisch-kritische Gesamtausgabe der Schriften von K. M. (und Fr. ¶ Engels) erscheint seit 1927. — E. Drahn: M.-Bibliographie, 1923²; — Franz Mehring: K. M. (Biographie), 1918; — F. Tönnies: M.' Leben und Lehre, 1921; — K. Vorländer: K. M., 1929; — R. Wilbrandt: K. M., 1918. **G. Jahn.**

2. Wilhelm, kath. Politiker, * in Köln 15. Jan. 1863, war Landrichter in Elberfeld, Landgerichtsrat und Oberlandesgerichtsrat in Köln, seit 1907 in Düsseldorf, seit 1899 Mitglied des preuß. Abgeordnetenhauses, 1919—21 der preußischen Nationalversammlung, seit 1910 des Deutschen Reichstags (1919 bis 1920 der deutschen Nationalversammlung), trat zuerst hervor als Begründer und Leiter der „Organisation der Katholiken Deutschlands zur Verteidigung der christlichen Schule und Erziehung" (die kein Verein ist, sondern einen Aufbau von Tätigkeitsausschüssen für Orte, Bezirke und Länder darstellt), wurde 1920 Vorsitzender der Zentrums-Fraktion des Reichstags, 1921 Vorsitzender der Zentrumspartei (¶ Zentrum), Nov. 1923 bis Jan. 1925 Reichskanzler, unterlag im April 1925 (im zweiten Wahlgang, als gemeinsamer Kandidat von Zentrum, Sozialdemokraten und Demokraten) bei der Reichspräsidentenwahl (gegenüber Hindenburg), wurde 1925 Reichsminister für Justiz und besetzte Gebiete, 1926 wieder Reichskanzler. Der Gegensatz, in dem er früher zur Rechten stand, minderte sich; Jan. 1927 nahm er deutschnationale Minister in sein Kabinett auf; aus dem „Reichsbanner" trat er aus. Doch gelang keine Einigung mit der Deutschen Volkspartei über den Keudellschen ¶ Reichsschulgesetz-Entwurf, was zu Neuwahlen im Mai 1928 und zum Rücktritt der Regierung führte. M. hat danach die Führung des Zentrums bisher (1929) nicht wieder übernommen. **Mulert.**

Masaryk, Thomas Garrigue, Philosoph, Soziologe und Politiker, * 1850 in Göding (Mähren) als Katholik, wurde 1878 Protestant, 1879 Privatdozent der Philosophie in Wien, 1882 Professor an der tschechischen Universität in Prag, 1891—93 Mitglied des Abgeordnetenhauses (Führer der Realistenpartei), trat 1900 an die Spitze der tschechischen Volkspartei, die eine Verständigung mit den Deutschen auf Grund nationaler Gleichberechtigung herbeizuführen sucht. Während des Weltkriegs wegen slawophiler

Umtriebe verfolgt, floh M. nach England und wurde nach Beendigung des Krieges Präsident der tschechoslowakischen Republik (¶ Tschechoslowakei).

Bf. neben verschiedenen politischen und philosophischen Schriften in tschechischer Sprache (darunter sein J. Hus, 1896) deutsch u. a.: Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung der modernen Zivilisation, 1881; David Humes Prinzipien, 1883; David Humes Skepsis und die Wahrscheinlichkeitsrechnung, 1884; Versuch einer konkreten Logik, 1886; Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus, 1899. — M. redigierte von 1883—88 die von ihm gegründete Zeitschrift Athenaeum, Organ für wissenschaftliche Kritik, seit 1894 die ethisch-soziale Revue Naše doba („Unser Zeitalter"). — Ueber seine religiöse Stellung vgl. From the Country of John Hus, hrsg. von F. Zilka. 1925, Nr. 1. **Glaue.**

Mascaron, Jules (1634—1703), französischer Kanzelredner, * in Marseille, Mitglied der ¶ Oratorianer-Kongregation. Seine ersten Predigterfolge hatte er in Saumur, danach durch seine Advents- und Fastenpredigten (1666 und 1669) am Hofe in Versailles. Seit 1671 Bischof von Tulle, seit 1679 von Agen, wurde er auch in der Folgezeit mehrfach zu Fastenpredigten vor dem kgl. Hofe aufgefordert (1683, 1684 und 1694); jedesmal war sein Erfolg groß. Verbindlich in der Form, energisch in der Tendenz, erwirkte er in seinen Diözesen zahlreiche Konversionen von Calvinisten, wobei ihm die Zeitverhältnisse (Aufhebung des Edikts von Nantes, 1685; ¶ Frankreich, 4 b) sehr zu statten kamen. Berühmt ist seine Gedächtnisrede auf Turenne.

Chr. B. Labenazie: Oraison funèbre de M., 1704; — A. L. Thomas: Essai sur les éloges, 1778; — A. Fr. Villemain: Essai sur l'oraison funèbre, 1851; — Dussaud: M., 1835. **Uckeley.**

Mascellio (auch Marcellinus) Montensis (= Donatist) ist nur bekannt aus des Pf.-Vigilius (Gregor von Elvira) de trinitate libri III; ihm gegenüber wird von dem Verfasser die orthodoxe Anschauung von der assumptio hominis (Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Christi) dargelegt.

MSL. 62, Sp. 251 ff (kritische Ausgabe fehlt). **G. Ficker.**

Maschine. Im Gegensatz zum Werkzeug (Axt, Nadel), das sich der menschlichen Bewegung anpaßt, hat man das Wesen der M. darin gefunden, daß sie ein Instrument von eigener Bewegung ist, dem der Mensch sich anpassen muß (Pflug, Spinnrad, Nähmaschine). Man denkt indes an eine M. weniger dort, wo menschliche oder tierische Antriebskraft in Frage kommt (Häckselmaschine, Göpelwerk), als dort, wo Wasser oder Feuer als Motor verwandt wird, weswegen man auch die Anlagen, in denen M.n verwandt werden, Mühlen (engl. mills) oder Schmieden (¶ Fabriken) nennt. Die gewaltige Steigerung der menschlichen Arbeitskraft durch die M. setzt seit Ausgang des 18. Jhd.s mit der Anwendung des Dampfes ein. Die Bedienung der M. scheint weniger Handfertigkeit zu verlangen als das alte Handwerk. Frauen und Kinder werden angestellt. Allein die Eigenbewegung der M. zwingt zu derartiger Mechanisierung der ¶ Arbeit (: 9), daß der Arbeiter sich dagegen auflehnt (Fabrikbrände, Maschinenzerstörung; Kampf gegen den mechanischen Webstuhl in G. ¶ Hauptmanns Webern). Dann aber lernt der Arbeiter die M. meistern. Wie der Reiter sich mit seinem Pferde vertraut macht, dem er doch eine gewisse Freiheit lassen muß, so lernt der Fahrer sein Rad, sein Auto lenken. Dieses Gefühl einer Beherrschung der M. wird aber dort wieder aufgehoben, wo die Arbeitszerlegung den Einzelnen zu einer ganz mechanischen Leistung zwingt, wie beim laufenden Band. K. ¶ Marx wies darauf hin, daß die M. an sich dem Menschen hülfe, aber in der kapitalistischen Wirtschaft (¶ Kapitalismus) erschlüge das Arbeitsmittel den Arbeiter. Indessen meistert auch unter ihrer Herrschaft der Arbeiter die M., während umgekehrt die Mechanisierung der Arbeit auch in einer auf hohe Produktivität abzielenden sozialistischen Gesellschaft (¶ Sozialismus) nicht zu vermeiden wäre. — ¶ Arbeiter, ¶ Betriebsorganisation.

Max Weber: Zur Psychophysik der industriellen Arbeit (Ges. Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, 1924); — Schriften des Vereins für Sozialpolitik, Bd. 135; — F. Naumann: Neudeutsche Wirtschaftspolitik, 1906. **H. Sieveking.**

Masken als Mittel zur Verkleidung und Vermummung (¶ Verwandlung) gibt es überall auf der Welt; ihre ungeheure Mannigfaltigkeit in Form und Material verdanken sie dem menschlichen Nachahmungstrieb, der mit mehr oder weniger künstlerischem Geschick die Dinge der Natur und der Erfahrungswelt nachschafft. Der Sinn der M. ist ein doppelter: Schutz und Aneignung. Die M. als ¶ Abwehr- und Schutzmittel ist wohl als das Primäre zu betrachten; Ausgangspunkt ist die Notwendigkeit, sich gegen die Wurfgeschosse des Feindes zu schützen. Auf der Stufe des ¶ Animismus erlangt die M. große Bedeutung als Abwehrmittel gegen die bösen Geister: der Mensch macht sich unkenntlich, damit die Dämonen ihn nicht finden. Die Chinesen bedecken ihre Kinder mit Papiermasken, um die Pocken abzuhalten (ERE VIII, S. 484); wenn Geister ausgetrieben werden, tragen die Exorzisten M. (China, Celebes, bei den Irokesen u. a.). Umgekehrt setzt man auch den gefährlichen Dingen M. auf, um ihre schädlichen Wirkungen zu neutralisieren: vielerorts werden den Toten zum Schutz vor ihrem bösen ¶ Blick M. aufgelegt; Basutomädchen tragen in der Pubertät Strohmasken; ein letzter Abklang dieses Vorstellungskomplexes ist der ¶ Schleier. Eine Abwehrmaßnahme besonderer Art liegt in der grotesken Form der M.: Krieger z. B. hüllen sich in Felle von wilden Tieren, um den Feinden durch ihren bloßen Anblick Schrecken einzujagen (vgl. als modernen Niederschlag unsre Totenkopfhusaren!). Von hier ist nur ein kleiner Schritt zum ¶ Aneignungszauber. Man glaubt mit der M. sich die Kraft dessen anzueignen, den die M. darstellt. Die Tiermasken stehen in engem Zusammenhang mit dem ¶ Totemismus; sie verleihen die im Totemtier aufgespeichert gedachte Kraft. Bei kultischen Tänzen und Initiationsriten identifizieren sich die Tänzer durch Maskierung geradezu mit den dargestellten Tieren, wie überhaupt dem primitiven Bewußtsein der Vorgang der ¶ Verwandlung viel selbstverständlicher ist als uns Heutigen. Wenn man sich äußerlich dem Gott anähnelt, wird man seiner Kraft teilhaftig: libysche Frauen trugen beim Kultus ein Ziegenfell, das Symbol ihrer Göttin; die Mysten des Dionysos Stiermasken; der Eskimo-Schamane setzt sich bei der Geisterbefragung die M. des betreffenden Geistes auf und schwingt die Rassel (ERE VIII, S. 485). Im ¶ Drama aller Völker — der Indianer wie der Japaner, der Griechen wie des Mittelalters — tragen die Schauspieler M., die ihnen den Charakter der dargestellten Wesen vermitteln sollen. Im alten Rom hingen im atrium die Totenmasken der Ahnen — nicht nur im Sinn eines Stammbaumes, sondern weil dadurch die ganze Familie mit ihrer Seelensubstanz zusammengehalten wurde (Plinius Hist. Nat. XXXV, 2). In Altmexiko wurden die Köpfe erschlagener Feinde oder toter Freunde präpariert und als M. den Götterbildern aufgesetzt, um deren Kraft zu stärken (vgl. auch das Menschenschinden; RGL 2, S. 44 ff). —

Manche Stämme, besonders in Australien, begnügen sich an Stelle von M. mit Bemalungen (¶ Tätowierung).

Reiches Material bei Leo Frobenius: Die Masken- und Geheimbünde Afrikas, 1898; — Vgl. auch F. W. Hauer: Die Religionen I, 1923, S. 396 ff; — J. H. F. Kohlbrugge: Tier- und Menschenantlitz im Abwehrzauber, 1926. **Mühle.**

Maspero, Gaston (1846—1916), französischer Aegyptologe italienischer Abkunft, in Paris ausgebildet, 1873 Professor am Collège de France daselbst, gründete 1881 in Kairo eine französische Schule für ägyptische Archäologie und war bis 1886 Direktor des dortigen ägyptischen Museums, dann wieder Professor in Paris, 1899 als Generaldirektor der ägyptischen Altertümerverwaltung nach Kairo zurückberufen.

Von seinen für die Aegyptologie hochbedeutsamen Werken sind hervorzuheben: Etudes Egyptiennes, 1879 ff; Histoire ancienne des peuples de l'Orient, 1905[3] (deutsch 1877); L'archéologie égyptienne, 1887 (deutsch von Steindorff, 1889); Les contes populaires de l'Egypte ancienne, (1889) 1905[3]; Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes, 3 Bde., 1893—98; Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, 3 Bde., 1895—99. — M. war Herausgeber der Bibliothèque égyptologique, 1893 ff. **Mühle.**

Masse als Form der Vergesellschaftung ist jede äußerlich gestaltlose, innerlich ungegliederte und ungeordnete Vielheit von Menschen, die, beherrscht von gleichen Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen, durch gleichgerichtetes Streben und übereinstimmendes Wollen zu einer abgegrenzten, handlungsfähigen Einheit verbunden sind. Sie ist also weder eine bloße Summe von Einzelmenschen (wie z. B. die M., die die Statistik durch Zählung und Messung der den zugehörigen Individuen anhaftenden Merkmale einer geordneten Beobachtung unterzieht), noch ein Menschenhaufen, eine Anhäufung von Personen, die beziehungslos und unverbunden nebeneinanderstehen. Durch ihren Mangel an Gestalt und innerem Gefüge von allen differenzierten, durchgebildeten und geformten ¶ Gesellschafts-Organisationen unterschieden, ist sie das vergleichsweise lockerste und flüchtigste aller Sozialgebilde. Sie tritt als solcher ungestalteter Menschenzusammenhang in zweifacher Weise auf: als latente, ruhende, unbewegte M. und als aktuelle, wirksame, in Bewegung befindliche M. Latente M. ist dann vorhanden, wenn eine Vielheit von Menschen von einem gemeinsamen, unbestimmten Kollektivgefühl beseelt ist, das aus der Vorstellung einer irgendwie gearteten Schicksals- und Erlebnisverbundenheit stammt (so die Armen, die Inflationsgeschädigten, die Arbeitslosen, die Geistesarbeiter, die Gebildeten, die gute Gesellschaft). Sie kann jederzeit aktuell werden, wenn bestimmte Ereignisse oder der Zufall die M.angehörigen zusammenführt und die Situation bei ihnen Affekte auslöst, die sie alle mehr oder weniger beherrschen und zu Kollektivhandlungen antreiben (so bei Panik, Hungersnot, Aufruhr, Revolution). Erst in der Bewegung, im Handeln wird die M. konkret, wahrnehmbar, tritt sie als erfaßbare Einheit in die Erscheinung. Aufgabe der ¶ Soziologie ist es, das Verhalten dieser Einheit nach außen und nach innen, das Verhalten der zugehörigen Einzelmenschen zueinander und zur M. wie auch das Verhalten der nichtzugehörigen Individuen und anderer M.n zu ihr zu untersuchen. Dagegen will die Massenpsychologie (als Zweig der Sozialpsychologie) erklären, wie Instinkte, Gefühle, Stimmungen durch Ansteckung und Suggestion die M. in Bewegung bringen und zum Handeln befähigen.

Th. Geiger: Die M. und ihre Aktion, 1926; — Le Bon: Psychologie des Foules, 1912, deutsch von R. Eisler, (1912) 1919[2]; — L. v. Wiese: Allgemeine Soziologie II (Gebildelehre), 1929; — P. Tillich: M. und Geist, 1920. **G. Jahn.**

Maße, Gewichte, Münzen in Israel. Die häufige Mahnung, rechtes Maß und Gewicht zu brauchen (z. B. Amos 8 $_5$ Deutn 25 $_{13}$ ff) erklärt sich mindestens zum Teil aus der Tatsache, daß in den verschiedenen Landschaften Palästinas, wie noch im Europa des letzten Jahrhunderts, die ortsüblichen Maße und Gewichte stark voneinander abweichen, wenn auch die Benennungen dieselben sind. — 1. Was wir über die Größe der Maße und Gewichte wissen, bezieht sich ausschließlich auf die späteren, an das babylonische System angeschlossenen, wohl nur langsam durchgesetzten. Daß sich auch hier die Elle aus 2 Spannen, 6 Handbreiten und 24 Fingerbreiten zusammensetzt, zeigt noch den Ursprung in ortsüblichen „natürlichen" Verhältnissen. — Länge und Fläche werden mit der Elle gemessen, deren 6 eine Rute machen Ezech 41 $_8$. Die gewöhnliche Elle (Deutn 3 $_{11}$) ist auf 49,5, die „königliche" (Ezech 40 $_5$) auf 55 cm berechnet worden, das ergibt den Fuß zu 33, die Rute zu 297 cm. Als Flächenmaß begegnet noch das Joch Jes 5 $_{10}$; aus dem zu seiner Bestellung nötigen Saatgut (so bestimmt die Mischna die Größe) berechnet, ist es gleich etwa 2 ha 35 a. — Hohlmaße, die für Trockenes und Flüssiges verschieden benannt sind, haben denselben Aufbau des Systems. Trockenmaße: das kleinste, Log, im AT nicht genannt, = 0,5 l, Kab (nur II Kön 6 $_{25}$) = 2,02 l, Omer (= $^1/_{10}$ Epha Ex 16 $_{36}$) = 3,64 l, Sea = 12,15 l, Epha, die meist gebrauchte Einheit, = 36,44 l, Lethech (nur Hosea 3 $_2$), Chomer (= 10 Epha Ezech 45 $_{14}$). Flüssigkeitsmaße: Log, Kab, Hin, die meist gebrauchte Einheit, = 6,07 l, Bath (= Epha), Kor (= Chomer). — 2. Gewicht und Geld sind in älterer Zeit deshalb eins, weil kaufendes Metall nicht in Münzen ausgeprägt, sondern nach Gewicht gegeben wird. Die Einheit ist der Sekel (= „Gewicht"), deren 60 ein Talent ausmachen. 60 Sekel sind auch = 1 Mine, später sind es 50, ein beredtes Beispiel von Systemwechsel, das wir leider weder datieren noch ursächlich begreifen können. Unter Zurückführung auf das normalisierte babylonische System ergibt sich: a) in Gewicht und Gold: 1 Sekel (II Sam 14 $_{26}$ „königlicher Sekel" genannt) = 16 37 g, 1 Mine = 50 Sekel = 818,5 g, 1 Talent = 49,11 kg. — b) In Silber: 1 Sekel = 14,55 g, 1 Mine = 50 Sekel = 727,5 g, 1 Talent = 43,65 kg. Gewichtsteinfunde in Gezer aus der persisch-hellenistischen Zeit führen auf einen Sekel von 11,47 g, andere auf 11,14 und 12,22 g, eine deutliche Bestätigung der örtlichen Schwankungen. — Die ältesten Münzen Palästinas sind persische Dareiken (I Chron 29 $_7$), sie sind 8,3 g in Gold, daher „(persischer) Goldsekel" genannt. Der entsprechende „Silbersekel" oder „medische", „persische Sekel" wiegt 5,6 g, 1 Dareike = 20 Silbersekel, das Verhältnis von Gold zu Silber ist also $13^1/_3$: 1. Neben den griechischen, ptolemäischen, seleukidischen und römischen Münzen prägen von 140 v. Chr. bis 135 n. Chr. die Juden eigene Münzen fast immer mit hebräischer Legende, und zwar neben Kupfermünzen silberne Sekel- und Halbsekelstücke, deren Datierung umstritten ist.

Literatur in RE[3] XII, S. 399 ff; — Vgl. J. Benzinger: Hebräische Archäologie, 1927[3], S. 190—204 (mit großer Neigung zur Schematisierung). **Ludwig Köhler.**

Massillon, Jean Baptiste (1663—1742), französischer kath. Kanzelredner, * in Hyères (bei Toulon), wurde 1681 Oratorianer, 1696 Direktor des Semi-

nars St. Magloire in Paris, 1704 von Ludwig XIV, dem er auch die Leichenrede hielt, zum Hofprediger berufen, 1717 Bischof von Clermont, 1719 Mitglied der Académie française. Die Fastenpredigten, die er 1718 vor dem achtjährigen Ludwig XV hielt (Petit-Carême, deutsch von Pfister 1866[4]), gehören zu den besten Früchten seiner Kanzelberedtsamkeit, in der er zwar die Erhabenheit und Klarheit des Stils ¶ Bossuets nicht erreichte, aber durch seine Betonung der sittlichen Forderungen und seine gefühlvolle Frömmigkeit auch in den Kreisen der Aufklärung Beachtung fand. 1720 zog er sich nach Clermont zurück. 1723 hielt er die Leichenrede auf die Herzogin von Orleans, Liselotte von der Pfalz. — ¶ Predigt.

Oeuvres complètes, 15 Bde., 1745—48 (neue Ausgabe in 4 Bden. 1886); Auswahl der Predigten in deutscher Uebersetzung bei Leonhardi und Langsdorf: Die Predigt der Kirche, Bd. 25, 1893. — Ueber M. vgl. F. Theremin: Demosthenes und M., 1845; — Blampignon: M., d'après des documents inédits, 1879; — Pauthe: M., sa prédication sous Louis XIV et Louis XV, 1908; — RE[3] XII, S. 411 f. **Lachenmann.**

v. Massow, Julie, geb. v. Behr aus Pinnow (Pommern) (1825—1901), suchte durch die Gründung des „Psalmbundes" und des „Gebetsvereins Ut omnes unum" die Wiedervereinigung aller Christen herbeizuführen. Nach ihrem Uebertritt zum Katholizismus (1885), welcher Schritt durch persönliche Eindrücke im ¶ Kulturkampf vorbereitet wurde, warb sie auch schriftstellerisch für den Anschluß der Protestanten an die Papstkirche. Sie stand im Verkehr mit führenden Persönlichkeiten der kath. Kirche, war auch wiederholt in Rom.

Vf. u. a.: Leben und Lieben im Liede, 2 Bde., 1888/90; Liedermappe für das christliche Haus, 1888/94. — Vgl. Maria Bernambina: J. v. M., 1911[2]. **K. Völker.**

Masuren. Unter M. versteht man den südöstlichen und südlichen Teil der Provinz ¶ Ostpreußen in einem etwa 40 km breiten Streifen längs der polnischen Grenze. Die Bevölkerung ist vielleicht in der Ordenszeit aus dem polnischen Masovien eingewandert, jetzt aber, wie sich bei der „Abstimmung" zeigte, politisch deutsch eingestellt und konfessionell protestantisch gesinnt. Als Umgangssprache haben die M. einen vom Hochpolnischen erheblich abweichenden Dialekt, das Masurische, in dem ihnen von der ostpreußischen Landeskirche regelmäßig Gottesdienste neben den Gottesdiensten in deutscher Sprache dargeboten werden (der sprachlichen Ausbildung der Geistlichen dient das polnische Seminar an der theologischen Fakultät zu Königsberg); das Verlangen danach ist je länger desto deutlicher im Abnehmen. Ein jähes Einstellen der masurischen Gottesdienste würde jedoch einem dann von Polen her sicher sich einstellenden Ersatz die Wege ebnen bzw. Sektenpredigern den Anlaß zum Auftreten geben. In deutsch-protestantischem Sinne, aber in masurischer Sprache verfaßt, ist bei ihnen die religiöse Wochenschrift Przyjaciel Ludu (Volksfreund) verbreitet. — In der Johannisburger Heide findet sich noch eine kleine Kolonie seit etwa 120 Jahren eingewanderter ¶ Philipponen mit einer klösterlichen Niederlassung.

H. Gollub: Die M., 1926; — H. Schumann: Unser M. in Forschung und Dichtung, 1921; — F. Skowronnek: Das M.buch, 1916; — Art. Doehring: Ueber die Herkunft der M., 1910; — P. Hensel: Die evg. M. in ihrer kirchlichen und nationalen Eigenart, 1908. **Ackeley.**

Maszuhik, Endre (1857—1927), ungarischer evg. Theologe, 1881 Gymnasiallehrer in Selmecbánya (Schemnitz), 1885 Professor der systematischen Theologie an der theologischen Akademie zu Pozsony (Preßburg-Bratislava), 1895—1917 deren Direktor, seit 1917 im Ruhestand. Als Theologe und Kirchenpolitiker vertrat er die liberale Richtung. Bei der Gründung der Ungarischen Protestantischen Literaturgesellschaft trat M. dafür ein, daß außer den Evangelischen und Reformierten auch die Unitarier aufgenommen werden sollen. Seine ungarische Uebersetzung des NT.s (1925) fand als eine gut lesbare, wenn auch etwas archaisierende Uebertragung gute Aufnahme.

Vf. ferner (ungarisch) u. a.: Das Erhabene in der Schönheit, 1882; Das Evangelium der Idee, 1885; Das Leben Luthers, 1885; Evg. Dogmatik (der lutherischen Bekenntnisschriften), 1888; Levana, die Erziehungslehre Jean Pauls, 1892; Das Leben und die Briefe des Apostels Paulus, 3 Bde., 1895—98 (Hauptwerk!); Das Leben Jesu in Evangelienbildern, 2 Bde., 1906—07. — Gab mit Anderen das Lutherwerk der ungar. Luther-Gesellschaft heraus: Ausgewählte Werke D. M. Luthers, 6 Bde., 1904—10 (Uebersetzungen mit Einleitungen und Anmerkungen). **Szimonidesz.**

Matamoros, Manuel (1835—66), einer der Begründer der modernen evg. Bewegung in ¶ Spanien, in Gibraltar durch ¶ Ruet für die evg. Sache gewonnen, wirkte für sie in Granada, Sevilla und Barcelona. M. wurde deshalb nach schwerer zweijähriger Kerkerhaft in Granada mit anderen evg. Spaniern zu neunjähriger Galeerenstrafe verurteilt, die aber 1863 in neunjährige Verbannung verwandelt wurde. M. ließ sich im Auslande, besonders in England, als Märtyrer feiern und wirkte für die Evangelisation Spaniens bis zu seinem Tode in Lausanne, in der Wahl seiner Mittel nicht immer glücklich verfahrend.

RE[3] XII, S. 413 f; — H. Dalton: Die evg. Bewegung in Spanien, 1872. **Priebe.**

Materialismus.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Philosophisch. — Ergänzend vgl. ¶ Materie. — Ueber die materialistische Geschichtsbetrachtung vgl. ¶ Oekonomische Geschichtsauffassung.

Materialismus: I. Religionsgeschichtlich.

Unter M. verstehen wir eine Weltanschauung, die alles Geschehen aus der ¶ Materie herleitet bzw. als eine Funktion der Materie auffaßt. Der Begriff des M. hat also nur Sinn, wenn die Trennung zwischen M. und ¶ Geist bzw. Form oder ¶ Seele schon vollzogen ist. Diese Trennung ist aber verhältnismäßig spät und stammt erst von den Griechen der Zeit ¶ Platos in Europa (¶ Materie, 3), von der ¶ Atman-Spekulation in Indien. Die ganze primitive Welt ist materialistisch, insofern sie zwischen Stoff und Kraft nicht unterscheidet (¶ Materie, 2), und dennoch wieder nicht materialistisch, weil ihr der Gegensatz fehlt. Der M. kann nur aufkommen, wo es etwas zu leugnen gibt, nämlich das Form-Geist-Prinzip. So sind ja die ersten griechischen Philosophen weit mehr Naturmystiker als Materialisten, obwohl sie alles Geschehen auf einen Urstoff zurückführen. Man nennt diesen nicht-materialistischen Stoffglauben Hylozoismus, weil gerade der Stoff als lebendige und sogar göttliche Kraft gilt (¶ Griechisch-römische Philosophie, 1. 2). Erst bei Demokrit finden wir einen eigentlichen M. Die Welt gilt ihm als aus ¶ Atomen, d. h. Unteilbarkeiten, aufgebaut, welche sich im leeren Raum bewegen. Die Bewegung und folglich die Weltentstehung hatte keinen Qualitätsunterschied zwischen den einzelnen Atomen zur Ursache, sondern bloß den quantitativen Unterschied der Schwere. Diese verursachte den Wirbel der werdenden Welt. Von Zweck, Vorsehung usw. zu reden, hat mithin keinen Sinn. Jeder qualitative Unterschied wird auf den einzigen quantitativen zurückgeführt. Auch die Seele ist nur

Materie. Haben wir in Demokrit somit einen extremen Materialisten, das Ethos seiner Aussagen entspricht dennoch keineswegs demjenigen, was wir als M. kennen. Die siegreiche Behauptung der bloßen Stofflichkeit dem nur scheinbar selbstherrlichen Geiste gegenüber fehlt. Er fehlt auch in der ¶ Stoa, der Stoff und Seele im geistig-materiellen Pneuma vielmehr als identisch gelten. Der M. erhält erst seine volle Kraft aus dem Gegensatz zu dem Anspruch des Geistes bzw. der Seele auf absoluten Wert, wie er zunächst im Platonismus (¶ Materie, 3), dann im Christentum (¶ Fleisch und Geist) laut wird. — ¶ Materialismus: II.

R. Eisler: Handwörterbuch der Philosophie, 1922², S. 379 ff; — ERE VIII, S. 488 ff; — K. Joel: Geschichte der antiken Philosophie I, 1921; — F. A. Lange: Geschichte des M., (1866) 1921¹⁰. **van der Leeuw.**

Materialismus: II. Philosophisch.

1. Geschichtliches; — 2. Wesen und Kritik; — 3. Stellung zu Sittlichkeit und Religion.

1. a. Der neuzeitliche M. stützt sich auf die Erfolge der Naturwissenschaften seit ¶ Galilei und ¶ Newton. Newton hatte erkannt, daß die Bewegungen der Himmelskörper nach denselben Gesetzen verlaufen wie der Fall der Körper auf der Erde. Als nun Lavoisier den Satz von der Erhaltung der Materie aufstellte und die atomistische Betrachtung in der Chemie seit Dalton große Erfolge errang (¶ Atom, 1. 2), schienen Astronomie, Physik, Chemie zu einer großen Einheit verbunden zu werden, wenn in allen drei Wissenschaften die gleiche Methode galt, die ¶ Dubois-Reymond so formulierte: „Naturerkennen ist Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen oder Auflösen der Naturvorgänge in Mechanik der Atome." Mit diesem Satz ist der M. treffend gekennzeichnet, sofern er nur ein Forschungsprinzip oder eine Arbeitshypothese für die Naturwissenschaften sein will. Die Mechanik wird als Grundlage der gesamten Physik, ja aller Naturwissenschaft betrachtet. Von diesem M. als Arbeitshypothese ist aber der M. als philosophische Weltanschauung zu scheiden. Dieser lebt des enthusiastischen Glaubens, daß es gelingen werde, nach den in der Physik und Chemie erfolgreichen Methoden der atomistischen Mechanik sämtliche Lebensvorgänge, ja das ganze seelisch-geistige Leben aus Bewegungen der Atome abzuleiten. Wenn ¶ Descartes die Tiere für kunstvolle Maschinen erklärt, aber den Menschengeist als spirituelle Substanz dem Körper entgegengesetzt hatte, so zog der M. die Konsequenz: auch der Mensch ist nichts als ein komplizierter Automat. In der französischen Aufklärung vertraten ¶ Lamettrie und ¶ Holbach einen krassen M. Aber kein einziger Naturforscher oder Philosoph ersten Ranges ist Materialist gewesen. Denn Männer wie ¶ Spinoza, ¶ Leibniz, ¶ Kant, ¶ Schiller und viele Idealisten beschäftigten sich wohl eingehend mit der Frage nach dem Verhältnis von ¶ Leib und Seele. Aber bei aller Erkenntnis der Abhängigkeit des seelischen Lebens vom Körper lebte in all diesen Männern die Empfindung von der Eigenart des ¶ Geistes (: I. V. VI) so stark, daß sie den M. entschieden bekämpften.

1. b. Eine neue Welle des M. überflutete Deutschland im 19. Jhd., als nach dem Zusammenbruch der spekulativen Systeme des ¶ Idealismus (: II. III, 2 b) die empirische Naturwissenschaft neue Erfolge errang. Das Gesetz der Erhaltung der ¶ Energie wurde in den 40er Jahren von R. ¶ Mayer und ¶ Helmholtz gefunden. Da dies Gesetz für die organisierte Materie ebenso galt wie für die anorganische Natur, schien wiederum die Kluft zwischen beiden Reichen überbrückt. Ja die beiden Gesetze der Erhaltung der Materie und der Energie wurden zu obersten Weltgesetzen gestempelt. Der „Kreislauf des Stoffes" sollte alles Weltgeschehen erklären. Wieder waren es nicht die Forscher ersten Ranges, die diese überstiegenen Konsequenzen zogen, sondern Männer wie Karl ¶ Vogt, ¶ Moleschott und Ludwig ¶ Büchner, die in popularisierenden Büchern den M. feuilletonistisch geschickt vertraten und mit ihm die Weltanschauung der Halbgebildeten schufen. Auf der Naturforscherversammlung in Göttingen 1854 kämpfte Rudolph Wagner gegen den M. eines Vogt. Dieser stellt in seiner Gegenschrift gegen Wagner, „Köhlerglaube und Wissenschaft" (1855), den für die Unklarheit der materialistischen Denkweise bezeichnenden Satz auf, „daß die Gedanken etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren." In feinerer Weise trat Heinrich Czolbe für einen materialistischen ¶ Sensualismus ein. Für einige Jahrzehnte wurde der M. zu einer solchen Macht, daß der Kampf gegen ihn ein Hauptanliegen der Philosophie eines ¶ Lotze, ¶ Fechner, ¶ Paulsen, Ed. v. ¶ Hartmann, ¶ Eucken u. a. wurde. Erlag doch sogar der Theologe D. Fr. ¶ Strauß dieser Zeitströmung so sehr, daß seine letzte Schrift „Der alte und der neue Glaube" (1872) in das Fahrwasser des M. geriet. Als letzter einflußreicher Vertreter des M. trat ¶ Haeckel auf. Er leitet in Deutschland den ¶ Darwinismus in die Bahnen einer streng mechanistisch-antiteleologischen Denkweise. Doch gebraucht er nicht mehr den Namen M. für seine Denkweise, sondern das vieldeutige Schlagwort ¶ Monismus.

2. Der M. zeichnet sich keineswegs durch begriffliche Klarheit über sein Wesen aus. Seine verschiedenen Nuancen haben das Gemeinsame, daß sie die objektivierende Betrachtung, die die Naturwissenschaft haben muß, für die einzig berechtigte ansehen und diese so durchführen, daß die Körperwelt als Grundlage, als primär Gegebenes, das Geistesleben als abhängig, vom Körper aus erklärbar betrachtet wird. Der M. leugnet die selbständige Eigenart des Geisteslebens wie die besondere Methodik der Geisteswissenschaften. Man kann ihn anerkennen, sofern er nur als Forschungsprinzip untersuchen will, wieweit physiologisch-chemische Prozesse zur Aufhellung des Geisteslebens dienen können. Aber M. wird man diese Arbeitsmethode nur nennen können, sofern sie die Ueberzeugung hat, daß mit diesen Methoden der Physiologie nicht bloß ein bescheidener Beitrag zur Erkenntnis der Grundlagen des Geisteslebens gegeben werden kann, sondern daß auf diese Weise alles seelisch-geistige Geschehen in seiner Tiefe erklärt werden muß. Hiermit wird der M. zur Weltanschauung. Als solche wird er in drei Formen vertreten, die bei der mangelnden Begriffsschärfe der meisten Materialisten oft ineinander übergehen. 1. Der ontologische M. erklärt das Seelische für eine Eigenschaft des Stoffes. Er ist die konsequenteste Form des M. Aber er scheitert daran, daß das Seelische nicht als materielle Bewegung von uns erfahren wird, sondern als ein besonderes Geschehen uns zum Bewußtsein kommt. 2. Der funktionelle M. sieht das geistige Leben als Funktion des Gehirns und Nervenlebens an. Aber hinter dem Worte Funktion verbirgt sich das bis heute ungelöste und wahrscheinlich nie völlig lösbare Rätsel des Zusammenhangs von ¶ Leib und Seele. 3. Das Seelische sei nur eine Begleiterscheinung des Materiellen, und zwar eine unselbständige, nebensächliche Begleiterscheinung, die für Welterkenntnis im ganzen beiseite gelassen werden kann. — Der M. beruft sich darauf, daß das

Geistesleben in Zuständen des Schlafes, der Ohnmacht, des Fiebers, bei Anwendung narkotischer Mittel seine Abhängigkeit vom Gehirn offenbare. Ferner bedarf das höhere Geistesleben der Grundlage eines hochorganisierten Gehirn- und Nervensystems. Man hat ferner gezeigt, daß bestimmte Geistestätigkeiten wie Sprechen und Sprachverständnis an bestimmte Zentren der Großhirnrinde gebunden sind. Dennoch scheitert der M. an folgenden Erwägungen: Das Bewußtsein ist so sehr Grundlage und Voraussetzung alles Erkennens, daß es unmöglich ist, dasselbe aus den das Geistesleben begleitenden Gehirnbewegungen zu erklären. Ferner: auch wenn wir viel genauer als es uns heute möglich ist, die Zusammenordnung seelischen Geschehens und materieller Vorgänge im Gehirn erkennen könnten, würden wir niemals aus einem Gehirnvorgang ablesen können, was ein Gedanke, ein Gefühl, eine Willensbewegung ist. Endlich weist auch die Tatsache, daß bei Verletzungen des Gehirns, die nicht zu stark sind, ein andrer Teil des Gehirns stellvertretend die Funktionen des verletzten übernehmen kann, daraufhin, daß die Abhängigkeit des Geisteslebens vom Gehirn keine einseitige ist. Ebendahin weist auch die Tatsache, daß Willensakte zur körperlichen Genesung wesentlich mit beitragen können. — Sofern der M. als Forschungsziel die Zurückführung alles Geschehens auf Mechanik der Atome aufstellt, ist er eine Arbeitshypothese, deren Leistungskraft im 19. Jhd. völlig erschöpft ist. Die gesamte ¶ Biologie arbeitet nicht mit Mechanik der Atome (¶ Vitalismus). Auch die Physik des 20. Jhd.s hat in ihrer Elektronentheorie der Materie (¶ Atom, 5), in der Quantentheorie (¶ Atom, 4) und der ¶ Relativitätstheorie keine Förderung von dem Forschungsprinzip des M. zu erwarten. — Schließlich ist der M. durchaus nicht die dem sinnlichen Augenschein am meisten naheliegende Theorie. Er ist ein Produkt des verallgemeinernden abstrakten Denkens und beweist dadurch im Gegensatz zu seinem Prinzip die Ueberlegenheit des Denkens über die Sinnlichkeit.

3. Praktischer M. ist die Hingabe des Lebens an groben Sinnengenuß. Ein solcher M. findet sich oft ohne Verbindung mit dem theoretischen M. Es fragt sich, ob er die notwendige Konsequenz des theoretischen M. ist. In Wirklichkeit wird der praktische M. das erste sein und den theoretischen M. freudig als die ihm entsprechende Weltauffassung ergreifen, denn in Weltanschauungsfragen pflegt die praktische Einstellung zum Leben den Vorrang zu haben. Doch kommen auch bemerkenswerte Inkonsequenzen vor: Vertreter des theoretischen M. erfüllen mit aufopfernder Liebe ihre Pflicht; und praktische Materialisten bekennen eine idealistische oder gar kirchliche Weltauffassung. Prinzipiell wird man nicht leugnen können, daß der Versuch, das geistige Leben aus dem materiellen abzuleiten, kein Verständnis für die Unbedingtheit der ¶ Pflicht hat. Daher sieht der M. das sittliche Leben als Erzeugnis natürlichen Begehrens an. Infolgedessen vertreten auch Demokrit und Epikur im Altertum einen freilich verfeinerten ¶ Eudämonismus. Ebenso suchen Lamettrie und Holbach das Sittliche aus der Selbstliebe abzuleiten (¶ Egoismus). Die Materialisten des 19. Jhd.s suchen meist die Sittlichkeit aus dem Natürlichen zu erklären, indem sie auf die Naturgrundlage der ¶ Sympathie hinweisen. Für die tieferen Erscheinungen der Sittlichkeit haben sie kein Verständnis. — Auf religiösem Gebiet ist ¶ Atheismus die Konsequenz des M., die von vielen seiner Vertreter gezogen wird. So pries der römische Dichter Lucretius Carus (99—55) den M. als Heilmittel gegen alle Götterfurcht und allen Aberglauben an, obwohl er ebensowenig wie Epikur die Existenz der seligen, um die Menschen sich nicht kümmernden Götter bezweifelte. Die Konsequenz des neuzeitlichen M. ist im Grunde: wenn es kein selbständiges Geistesleben gibt, so auch keine geistige weltbeherrschende Macht. Trotzdem machen manche Materialisten wie Büchner, D. Fr. Strauß, Haeckel Anleihen beim ¶ Pantheismus. Die herrlichen Gestaltungen der Materie vom niedersten Lebewesen bis herauf zum Menschen werden mit einer Art religiöser Bewunderung betrachtet, und die die Gestaltungen der Materie beherrschende Notwendigkeit nimmt die Stelle Gottes ein. — ¶ Weltbild und Weltanschauung.

Fr. A. Lange: Geschichte des M., (1866) 1921[10]; — L. Busse: Geist und Körper, (1903) 1911[3], S. 12 ff; — P. Volkmann: Die materialistische Epoche des 19. Jhd.s, 1909; — O. Külpe: Einleitung in die Philosophie, 1910[4], § 19; — Fr. Paulsen: Einleitung in die Philosophie, 1904[13], S. 81 ff; — P. Apel: Die Ueberwindung des M., 1909[2]; — A. Titius: Natur und Gott, 1926, S. 536 ff. 790 ff; — Aug. Gallinger: Der M. des 19. Jhd.s, 1928. — Vgl. auch die Schriften von L. ¶ Büchner, ¶ Moleschott, Carl ¶ Vogt, ¶ Haeckel, ¶ Ostwald. — Ue IV, 1923[12], S. 285 ff; — RE[3] XII, S. 414 ff.

Z. Wendland.

Materie. — 1. Das Wort M. (griechisch ὕλη) bedeutet Holz, und namentlich den Teil des Baumes, der die Blätter ernährt: sein Zusammenhang mit mater ist jetzt wohl gesichert (vgl. A. Ernout, Revue des Etudes latines III, S. 124). Ob bei der Bildung des Wortes die Vorstellung der Mutter ¶ Erde mitgewirkt hat, ist fraglich. Vielmehr scheint die ursprüngliche Bedeutung zu sein: Baustoff, Rohstoff. Das Korrelat wäre dann entweder Form oder — sobald dieser Begriff da ist — ¶ Geist (: I).

2. Weder der Gegensatz M.-Form, noch M.-Geist hat für den primitiven Menschen einen Sinn (¶ Primitive Religion). Was er Geist nennt, ist genau so materiell wie das Stoffliche; höchstens ist es von feinerer Art. Sogar der Grieche, als er zu philosophieren anfängt, unterscheidet zwar ein Urprinzip (ἀρχή) von der Welt der Erscheinungen, trennt aber keineswegs zwischen Form und Inhalt, Geist und Stoff. Alles ist ihm lebendig-geistig und zu gleicher Zeit materiell (Hylozoismus). Der Stoff und die ihn beseelende Energie, die ihn erbauende Form fallen dem ionischen Philosophen (¶ Griechisch-römische Philosophie, 1) zusammen. Grund ihres Denkens ist ein religiöser ¶ Monismus: auf die eine ἀρχή wird alles zurückgeführt. Wenn Anaximandros dieses Urprinzip nicht länger in einem bestimmten Stoffe sucht und das nicht-entstandene, unvergängliche, unbestimmte ἄπειρον als ἀρχή aufstellt, bleibt diese ihm ein Urstoff. Und sogar Anaxagoras, der zum ersten Male von Geist (νοῦς) redete, betrachtete diesen als eine Art feinsten Stoffes. Der Urstoff gilt allen diesen Denkern als göttlich. Aus dem einen göttlichen Prinzip ist die Welt geworden.

3. Anders wird das, sobald der ¶ Dualismus und der ¶ Idealismus (: I) aufkommen. Da wird die M. in der Tat zum Bauholz, aus dem die Welt erst geformt werden muß. Die klassische Fassung finden wir bei ¶ Aristoteles. Ihm ist der Stoff das ὑποκείμενον (Substrat), das erst durch die Form zur eigentlichen Wirklichkeit gelangt. Die πρώτη ὕλη, die Urmaterie, existiert nur als τὸ οὐ οὐκ ἄνευ; sie ist eine unentbehrliche Voraussetzung. Alle uns gegebene M. ist schon geformt; die „reine" M. ist ¶ Idee. Die M. ist also immer ein Korrelatbegriff, keine Handgreiflichkeit. Das hat dann der ¶ Materialismus oft vergessen. Dem Idealismus hingegen rückt die M. in immer

weitere Fernen, bis sie als ¶ Kants Ding an sich zum Grenzbegriff der Erfahrung wird.

Der monistische Hylozoismus konnte die M. als göttlich würdigen. Dem dualistischen ¶ Platonismus (¶ Plato) ist das unmöglich. Ihm ist sie zunächst der unvernünftige Schein, dem wahren Sein, der οὐσία gegenüber: dann die Quelle alles Bösen (¶ Dualismus). Plato selbst, dann weiten Kreisen von Platonikern und ¶ Neupythagoräern gilt der Stoff als das Hinderliche, Hemmende, der Körper des Menschen als sein Kerker. Plato spricht geringschätzig vom sogenannten Körper, in dem die Seele gefangen sitzt, wie die Auster in der Schale (¶ Seele, ¶ Leib und Seele). Schon im Heidentum, erst recht aber im Christentum führt diese Haltung der M. gegenüber zur ¶ Askese. In ¶ Indien (: II) zeitigt der Gegensatz zwischen M. (prakrti, Urmaterie) und Seele (purusha) in der Samkhyaphilosophie ähnliche Konsequenzen: das ganze Weltelend, der Samsara, beruhe auf der Nicht-unterscheidung der beiden Prinzipien; die Unterscheidung bringe die Erlösung.

Der Gegensatz M.-Form in der Fassung als M.-Geist beherrscht dann in weitgehendem Maße das Denken der Menschheit. Erst mit der ¶ Renaissance sehen mehr oder weniger monistische Strömungen wieder den Stoff der Welt positiv, als lebendig, göttlich. Und im neueren ¶ Monismus wird sogar wieder eine Gleichsetzung von Stoff und Energie vollzogen, der sogar das mystisch-religiöse Empfinden der alten Naturphilosophen nicht ganz abgeht.

R. Eisler: Handwörterbuch der Philosophie, 1922⁴, S. 382 ff; — K. Joel: Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, 1906. **van der Leeuw.**

Mather, 1. Cotton (1662—1728), kongregationalistischer Theologe, * zu Boston als Sohn des Increase M. (s. 2.), auf dem Harvard College gebildet, seit 1685 Geistlicher in Boston. Hauptvertreter der bereits abgelebten theokratischen Lebensform, hat er sich viele Feinde erworben, die besonders auf seine Unterstützung der Hexenverfolgung von 1692 hinweisen. Andererseits ist er 1721 für die damals sehr gefürchtete Impfung mit Menschenpockengift eingetreten. Unter seinen beinah 400 gedruckten Schriften ragt sein Tagebuch hervor, ebenso die schnell zusammengeworfene Magnalia Christi Americana (1702), für die Kirchengeschichtschreibung Neuenglands geradezu bahnbrechend.

J. L. Sibley: Biographical sketches of graduates of Harvard University III, Cambridge 1885, S. 6 ff (Bibliographie); — Diary of C. M., hrsg. von Worthington C. Ford, Boston 1911 f; — V. L. Parrington: The Colonial Mind, New York 1927, S. 106 ff; — T. G. Wright: Literary culture in early New England, New Haven 1920; — Biographien von A. P. Marvin, Boston 1892; Barrett Wendell, New York 1891; Ralph und Louise Boas, New York 1928.

2. Increase (1639—1723), kongregationalistischer Theologe, * zu Dorchester bei Boston. Nach Studien am Harvard sowie am Trinity College in Dublin war er seit 1664 Pfarrer der zweiten Gemeinde der kongregationalistischen Staatskirche zu Boston, 1685 bis 1701 zugleich Präsident des Harvard College. Gegner der englischen Versuche, den Freibrief der Kolonie Massachusetts zu kassieren, hat er sich schließlich am 7. April 1688 nach England geflüchtet und nach mehreren Audienzen, erst bei Jakob II, dann bei Wilhelm III 1692 einen neuen Freibrief erlangt. 1691 brachte er auch eine kirchliche Union zwischen den Pfarrern der Presbyterianer und der Kongregationalisten in London und außerhalb zustande, die aber dauernden Einfluß nur in der Kolonie Connecticut geübt hat (Heads of Agreement).

J. L. Sibley: Biographical sketches of graduates of Harvard University I, Cambridge 1873, S. 410 ff (mit Bibliographie); — William Walker: Creeds and platforms of Congregationalism, New York 1893, S. 440 ff; — K. B. Murdock: The portraits of I. M., Cleveland 1924; — Derſ.: I. M., Cambridge 1925. **Rockwell.**

Mathesius, Johannes (1504—65), lutherischer Theologe, * in Rochlitz i. S., seit 1529 begeisterter Wittenberger. 1532—40 war M. Rektor der Lateinschule im böhmischen Joachimsthal, dem lutherischen Silberbergwerk, das seine Glanzzeit in Schule und Kirche ihm verdankt. 1540 Tischgenosse Luthers (seine Aufzeichnung der Tischreden, jetzt in der Weimarer Lutherausgabe). Von Luther 29. März 1542 ordiniert, war er fast 25 Jahre Prediger in Joachimsthal, in gelehrter, geistvoller, gemütstiefer Beredsamkeit, wenn auch theologisch und homiletisch der Zeit seinen Zoll zahlend, wie in gastfreier, die Verbindung mit der Heimat pflegender Häuslichkeit. In die Schmalkaldischen Irrungen verstrickt, entging er dem Hochverratsprozeß, in Prag persönlich von König Ferdinand I in Sorge für seine Silbergruben gnädigst entlassen. Trotz Gegenreformation ist sein Gedächtnis noch heute lebendig. Unter den etwa 1500 gedruckten, z. T. weitverbreiteten Predigten — dem Dichterling, deutsch und lateinisch, ist „Aus meines Herzensgrunde" abzusprechen — sind am berühmtesten die Sarepta (I Kön 17₉) = Bergwerkspostille und die „Lutherhistorien", die bahnbrechende erste eigentliche Lebensbeschreibung Luthers.

G. Loesche: Analecta Lutherana et Melanchthoniana, 1892; — Derſ.: J. M., 2 Bde., 1895; — Derſ.: 4 Bde. ausgewählte Werke, mit Kommentar, 1896 ff; — Derſ.: im Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich 25, 1904, S. 275 ff; 37, 1916, S. 81 ff; — Derſ.: ZKG 26, 1905, S. 403 f; 27, 1906, S. 111 f; — Derſ.: RE³ XII, S. 425 ff; XXIV, S. 74; — G. Buchwald: ARG XX, 1923, S. 67; — Hans Lorenz: Bilder aus Alt-Joachimsthal, 1925; — H. Sturm: Katalog der Lateinschul-Bibliothek zu Joachimsthal, 1929; — H. Volz: ARG XXIV, 1927, S. 302 ff; — Derſ.: Die Lutherpredigten des J. M. Kritische Untersuchungen, 1930. **Loesche.**

Mathews, Shailer, amerikanischer Theologe, * 1863 zu Portland (Maine), studierte am Colby College, zu Newton Theological Institution sowie in Berlin und wirkt seit 1894 an der Divinity School der Universität Chicago, seit 1906 Professor der Dogmengeschichte und der vergleichenden Dogmatik, seit 1908 ständiger Dekan, um das großartige Wachstum seiner Fakultät verdient. Ein gefeierter Prediger, war M. 1915 Präsident der Northern Baptist Convention, 1912—16 des Federal Council of the Churches of Christ in Amerika. Seit 1912 leitet er in religiöser Hinsicht das volkserzieherische Chautauqua Institute.

Vf. u. a.: The Social Teaching of Jesus, 1897; A History of New Testament Times in Palestine, 1899; The Church and the Changing Order, 1907; The Social Gospel, 1909; The Spiritual Interpretation of History, 1916; The Validity of American Ideals, 1922; The Contributions of Science to Religion (mit Beihilfe einiger Naturwissenschaftler), 1924; The Faith of Modernism, 1924. — Herausgeber des Dictionary of Religion and Ethics (mit Gerald Birney ¶ Smith), 1921, sowie der New Testament Handbooks. **Rockwell.**

de Mathies, Paul (1868—1924), (päpstlicher) Baron, * zu Hamburg, wurde 1891 katholisch, dann Priester, schrieb (unter dem Namen Ansgar Albing) Romane katholischer Tendenz (Moribus paternis, 1910⁴ u. a.), wandte sich 1910 in der Schrift „Wir Katholiken und die anderen" gegen den (katholischen) König Friedrich August III von Sachsen, weil dieser

beim Papste gegen die ¶ Borromäus-Enzyklika vorstellig geworden war, lebte teils in Rom, teils auf Reisen, zuletzt in Zürich und Genf, wo er deutschfeindlichen Kreisen nahe stand.

Vf. ferner u. a.: Epistulae redivivae, Reisebriefe eines Konvertiten, 1919²; Katholizismus und Demokratie, 1919. **Mulert.**

Mathieu, François Désiré (1839—1908), kath. Theologe, * in Einville-au-Jard (Dep. Meurthe-et-Moselle), wurde 1893 Bischof in Angers als Nachfolger ¶ Freppels, 1896 Erzbischof von Toulouse, 1899 Kardinal an der Kurie, 1906 Mitglied der Académie française. In den letzten Jahren der Regierung ¶ Leos XIII spielte er eine bedeutende Rolle als Stütze der Politik ¶ Rampollas. Seine Mißbilligung der antifranzösischen Politik ¶ Merry del Vals brachte ihn bei ¶ Pius X in Ungnade; erst 1908 kam eine Art Versöhnung zustande.

M. schrieb u. a.: Le Concordat de 1801, 1904; Die Gunst der Kurie verscherzte er sich durch einen anonymen Artikel in der Revue des deux Mondes über „die letzten Tage Leos XIII und das Konklave von 1903". — Ueber M. vgl. M. Barrès: S. E. le Cardinal M., Oeuvres oratoires, lettres pastorales et discours académiques, 1910. **Lachenmann.**

Matter, 1. Albert (1823—1907), * in Straßburg als Sohn von 2, wurde 1856 Pfarrer in Neuweiler (Elsaß), 1859 in Paris und als Nachfolger Louis ¶ Meyers 1866 Inspektor der lutherischen Kirche. 1877—81 hatte er den Lehrstuhl für lutherische Dogmatik an der evg.-theologischen Fakultät in Paris inne.

Vf. u. a.: Etude de la doctrine chrétienne, 2 Bde., 1892.

2. Jacques (1791—1864), luth. Theologe, * in Alt-Eckendorf, wurde 1820 Professor der Kirchengeschichte an der evg. Fakultät in Straßburg, 1828 Inspecteur d'Académie und 1832 Leiter des französischen Schulwesens als Inspecteur général des Etudes in Paris. 1835—49 besorgte er im Auftrag der Society for promoting christian Knowledge die Revision der französischen Bibelübersetzung. 1846 übernahm er eine Professur am protestantischen Seminar in Straßburg.

Schrieb u. a.: Essai historique sur l'école d'Alexandrie, 2 Bde., (1818) 1840²; Histoire critique du Gnosticisme, 3 Bde., (1830) 1843² (deutsch von Dörner 1833); Histoire des doctrines morales et politiques des trois derniers siècles, 3 Bde., 1836; De l'état moral, politique et littéraire de l'Allemagne, 2 Bde., 1847 (deutsch von Kaiser 1848); Philosophie de la Religion, 2 Bde., 1851; Saint Martin, le philosophe inconnu, 1862; Emmanuel de Swedenborg, 1863; Le Mysticisme en France au temps de Fénelon, 1865. **Lachenmann.**

Matthäus, vom Zöllneramt zum Apostel (Mtth 10_3) berufen (9_9, dagegen bei Mark 2_{14} Levi s. ¶ Alphäus), verfaßte nach ¶ Papias auf Hebräisch (Aramäisch) die „Herrnsprüche" (λόγια κυριου), nach kirchlicher Tradition das M.-Evangelium (¶ Evangelien, Synoptische: B, 3). Auch hat sich der Name an verschiedene judenchristliche Evangelien geknüpft, wie an ein späteres (lateinisches) Kindheitsevangelium (¶ Mariendichtung, 1 a). In gnostischen Evangelien tritt M. neben anderen als Sprecher auf. Die apokryphen Erfindungen über sein Endschicksal, nachdem er in die Fremde gezogen war (Euseb. III 24_6), gehen, zum Teil unter Verwechselung mit dem ähnlich lautenden ¶ Matthias, mannigfaltig auseinander; als Todestag gilt der 21. Sept.

RE³ XII, S. 428 ff; — Judenchristliche Evangelien usw. bei E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, 1924², S. 10 ff. 39 ff. 84. 122 f. **Hennecke.**

Matthäus, 1. von Krakau (etwa 1335 bis 1410), studierte in Prag, wo er zugleich Stadtprediger, seit 1384 auch Synodalprediger war, spätestens seit 1394 Professor in Heidelberg, zugleich seit 1396 Geheimer Rat des Kurfürsten Ruprecht, seit 1405 Bischof von Worms, 1408 zum Kardinal ernannt, 1409 Gesandter König Ruprechts auf dem Konzil in Pisa (¶ Reformkonzile), wo er für ¶ Gregor XII eintrat, dann Legat dieses Papstes für Deutschland. M. war ein ernster Sittenprediger für den Priesterstand wie für die Kurie, deren ¶ Simonie er hart geißelte, und deren Allmacht er bekämpfte, grundsätzlich ein Vertreter des ¶ Episkopalismus. Eigene Pfründenjagd steht freilich im Widerspruch zu den von ihm verkündigten Grundsätzen.

Außer Predigten vf. M. vor allem „De squaloribus curiae Romanae" (bei C. W. F. Walch: Monumenta medii aevi I, 1757, S. 1 ff). Abzusprechen sind ihm die Postillen (Deutsche Reichstagsakten VI, 1888, S. 387 ff) und das „Speculum aureum" (bei Goldast: Monarchia, 1612 ff, II, S. 1527 ff). — Vgl. Frz. Franke: M. v. K., Diss. Greifswald 1910. **K. D. Schmidt.**

2. M. Paris (Parisiensis; etwa 1200—59), englischer Benediktiner und größter mittelalterlicher Chronist Englands, seit 1217 Mönch in St. Albans in Hertfortshire, seit 1236 Vorsteher des Scriptoriums dieses Klosters. Sein Hauptwerk ist eine Weltchronik (Chronica majora, MGSS XXVIII), die auf den „Geschichtsblüten" (Flores historiarum) seines Ordensgenossen Roger von Wendower († 1236) fußt und diese von 1235 bis 1259 fortführt; aus ihnen entnimmt er z. B. auch die Geschichte vom Ewigen Juden (¶ Ahasver). M. zeichnet sich durch gute Kenntnis der Zeitgeschichte, klares Urteil, weiten Blick, der die ganze christliche Welt umfaßt, durch Freimut und anschauliche Darstellung aus, ist aber auch von falschen Berichten nicht frei. Der Standpunkt ist englisch-patriotisch und antikurialistisch, nach 1250 antistaufisch.

RE³ XII, S. 439 ff; — Wattenbach II⁶, 1894, S. 452 f; — H. Pleyn: Der politische Charakter von M. P., 1897. **Löffler.**

Matthias kann zu den Zwölf ¶ Aposteln gerechnet werden, da er nach Apgsch 1_{23-26} in den durch das Ausscheiden des Judas Ischarioth (¶ Judas, 5) unvollständig gewordenen Zwölferkreis gewählt worden ist. Nach altkirchlicher Ueberlieferung erklärt sich so die Zwölfzahl der Jünger Jesu I Kor 15_5. Damit kann vereinigt werden, daß M., der nach einer anderen Ueberlieferung zu den Luk $10_{1.17}$ erwähnten 70 Jüngern Jesu gezählt wird, in einer früheren Zeit seines Lebens diesem Kreis angehört hat. — Mehrere Legenden sind in der alten Kirche über M. in Umlauf gesetzt worden. Ein auf ihn zurückgeführtes Evangelium apokrypher Art, von dem keine Reste bezeugt sind, gehört in den Gnostizismus, da z. B. ¶ Basilides M. als Gewährsmann nennt. ¶ Hippolyt und ¶ Clemens von Alexandrien sind die ältesten Zeugen für das Vorhandensein apokrypher M.-Texte. Dabei ist nicht mit Sicherheit zu klären, ob die apokryphen Jesuslehren, auf die von Gnostikern im Anschluß an M. angespielt wird, in dem genannten M.-Evangelium gestanden haben oder in den sog. „Ueberlieferungen des M.", deren Verhältnis zu dem M.-Evangelium nicht durchsichtig ist.

Alles Nähere bei E. Hennecke: Nt.liche Apokryphen, 1924², S. 139 f u. ö. **K. L. Schmidt.**

Maulbronn, ehemaliges Zisterzienserkloster Württembergs, 1138 zunächst im benachbarten Eckenweiher gegründet und 1146/47 an den heutigen Ort verlegt, eine der besterhaltenen Klosteranlagen mit hervorragenden Bauteilen in allen Stilperioden, von der romanischen bis zur spätgotischen. In der Reformationszeit wurde das Kloster (1557) in eine evg. Klosterschule verwandelt (heute eines der niederen evg.-theol. Seminarien ¶ Württembergs). Hier fand vom 10. bis 15. April 1564 das Maulbronner Gespräch zwischen

württembergischen und pfälzischen (calvinistischen) Theologen über Ubiquität und Abendmahl statt und wurde am 19. Jan. 1576 die Maulbronner Formel als Grundlage der ¶ Konkordienformel unterschrieben.

RE³ XII, S. 441 ff; XXIV, S. 71; — A. Mettler: Zur Klosteranlage der Zisterzienser und zur Baugeschichte M.s, 1909; — Ders.: Mittelalterliche Klosterkirchen und Klöster der Hirsauer und Zisterzienser in Württemberg, 1927. **Rauscher.**

Maurenbrecher, 1. Max, * 1874 zu Königsberg i. Pr. als Sohn von Wilhelm M. (s. 2), studierte Theologie, Geschichte und Volkswirtschaft, war längere Zeit in der national-sozialen Bewegung tätig (Friedrich ¶ Naumann), schloß sich aber 1903, nach Auflösung des national-sozialen Vereins, der Sozialdemokratischen Partei an. Als Freidenker und Monist trat er 1907 aus der Landeskirche aus; 1909—11 war er Lehrer der freireligiösen Gemeinden in Nürnberg und Erlangen, 1911—16 Prediger der freireligiösen Gemeinde in Mannheim (¶ Freireligiöse). In diese Periode gehört seine wichtigste Schriftstellerei, vor allem das glänzend geschriebene Jesusbuch: Von Nazareth nach Golgatha (1909; ¶ Jesusbild: A, 2g). Hier sucht er Jesus als einen messianisch erregten Proletarierführer zu verstehen, dessen Unternehmen, die Armen für das nahe Gottesreich zu sammeln, bei einem letzten kühnen Vorstoß auf Jerusalem scheiterte. Für den Messias habe sich Jesus noch nicht gehalten; der Schöpfer des Christusmythus sei Petrus, der in plötzlicher Erleuchtung in dem Dahingeschiedenen den „Menschensohn" erkannt habe. In einer Fortsetzung „Von Jerusalem nach Rom" führte M. die Entwicklung der urchristlichen Gemeinde weiter (1910). Allmählich wandelte sich seine politische und religiöse Gesinnung, 1913 trat er aus der Sozialdemokratischen Partei aus. Während des Krieges unterstützte er die Politik der Vaterlandspartei; nach der Revolution schloß er sich den Deutschnationalen an; seit 1924 steht er in der deutsch-völkischen Freiheitsbewegung. Inzwischen war er 1917 wieder in die evangelische Kirche eingetreten und 1919 Pfarrer geworden, zuerst in der reformierten Gemeinde in Dresden, seit 1925 in Mengersgereuth in Thüringen. Seit seiner Dresdener Zeit gibt er unter dem Titel „Glaube und Deutschtum" Predigten und Vorträge heraus, in denen sich sein neues, antiliberales, antidemokratisches, antisemitisches, deutsch-völkisches Verständnis des Evangeliums kräftig bekundet; Verdeutschung des AT.s wie des NT.s ist sein Programm.

Sonstige Schriften aus M.s sozialistisch-monistischer Periode: Die Hohenzollernlegende, 1905/06; Biblische Geschichten, 1909/10; Das Leid, 1912. **Windisch.**

2. Wilhelm (1838—92), Historiker, * zu Bonn, 1862 Privatdozent daselbst, 1867 o. Prof. in Dorpat, 1869 in Königsberg, 1877 in Bonn, 1884 in Leipzig.

Vf. u. a.: Karl V und die deutschen Protestanten, 1865; England im Reformationszeitalter, 1866; Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit, 1874; Geschichte der kath. Reformation I, 1880; Die preußische Kirchenpolitik und der Kölner Kirchenstreit, 1881; Gründung des Deutschen Reiches, (1892) 1903². — M. gab seit 1881 das Historische Taschenbuch heraus. — Vgl. G. Wolf: W. M., 1893; — ADB 52, S. 244 ff. **Glaue.**

Maurer, Heinrich (1834—1918), evg. Theologe, * in Bad Schwalbach (Nassau), seit 1864 Pfarrer in Herborn, daselbst 1865 Hilfslehrer am Theol. Seminar, 1877 Dekan, 1879 Professor, 1897 Generalsuperintendent in Wiesbaden, seit 1913 im Ruhestand. Hochverdient um die Aeußere und Innere Mission in Nassau, um die Bildung des theol. Nachwuchses, um den Frieden der kirchenpolitischen Gruppen.

Vf. u. a.: Brief Pauli an die Philipper, 1880; an die Kolosser, 1883; Gott mit uns (Predigten), 1887; Handbuch zum evg. Katechismus, 1896. — Biographisches: Aus meinem Leben, 1917. — Vgl. H. Schlosser: Festschrift der Nassauischen Union, 1917, S. 92 f; — E. Knodt: Festschrift des Herborner Seminars, 1918, S. 58 f. **Schlosser.**

Maurice, Frederick Denison (1805—72), englischer Geistlicher und Sozialreformer, 1836—46 Kaplan von Guy's Hospital, London, 1846—60 von Lincoln's Inn, London, 1840—53 Professor für Geschichte und Literatur, seit 1846 auch für Theologie am King's College, London, 1853 wegen „gefährlicher Lehren über die ewige Verdammnis" abgesetzt. 1866 war M. Professor für Moralphilosophie in Cambridge. M. war das geistliche Haupt der „Christian Socialists" (¶ Christlich-Sozial, 1 b), arbeitete für die Volkserziehung und religiöse Freiheit an den Universitäten, gründete 1848 Queen's College for Women und 1854 das Working Men's College (Arbeiterhochschule) in London.

Vf. u. a.: Epistle to the Hebrews, 1846; Religions of the World, 1847; Lord's Prayer, 1848; Theological Essays, 1853; Moral and Metaphysical Philosophy, 1861. — Vgl. C. F. G. Masterman: F. D. M., 1907; — Life of F. D. M. by his Son Freb. M., 1884; — EBrit XVII, S. 910; — DNB XIII, S. 861 f. **Goll.**

Mauriner (Congregatio s. Mauri), benediktinische Mönchskongregation in Frankreich, angeregt durch die in den lothringischen Klöstern vorgenommene, dann nach Frankreich hinüberwirkende Reform (¶ Benediktiner, Sp. 895), 1618 beschlossen, 1621 von Gregor XV anerkannt, 1627 von Urban VIII bestätigt, schon am Ende des 17. Jhd.s über 180 Klöster in 6 Provinzen umfassend. Durch den eine Verschmelzung aller französischen Benediktiner anstrebenden Kardinal ¶ Richelieu, der auch das einzige M.-Nonnenkloster in Chelles erzwang, 1634 mit ¶ Cluni zur „Kongregation von Cluni und St. Maur" verbunden, wurden die M. 1644 durch Urban VIII wieder verselbständigt. Ihren Weltruf erlangten sie durch ihre wissenschaftliche Tätigkeit: ¶ Mabillon begründete durch sein Werk de re diplomatica (1681) die Wissenschaft von den Urkunden (¶ Diplomatik); ¶ Montfaucon förderte durch seine Palaeographia Graeca (1708) hervorragend die Handschriftenkunde (¶ Paläographie), durch seine Antiquité expliquée en figures (1719) die Altertumskunde; der ¶ Chronologie diente das Werk Art de vérifier les dates (1750, 1818 ff ⁴) von Dantine und Clémencet; Dantine und Carpentier lieferten auch eine Ergänzung zu dem Glossarium mediae et infimae latinitatis von ¶ Du Cange. Am bedeutendsten sind die historischen Arbeiten, z. B. Scriptores rerum Gallicarum et Francicarum, Histoire littéraire de la France, das Spicilegium veterum aliquot scriptorum von ¶ d'Achéry, der Thesaurus novus anecdotorum von ¶ Martène und Durand, die Gallia christiana von S. Marthe, die Acta primorum martyrum von ¶ Ruinart, die Acta sanctorum ordinis s. Benedicti (¶ Mabillon), vorab die Ausgabe der Kirchenväter (seit 1679), trotz CSLE und der Berliner Ausgabe (¶ Patristik) noch bedeutsam. Zahlreiche Arbeiten zur französischen Provinzialgeschichte, zu den alten Bibelübersetzungen u. a. treten hinzu. Außerhalb Frankreichs wurde namentlich die Abtei S. Emmeram in Regensburg vom Geiste der M. berührt. Mit der Aufhebung der Mönchsorden durch die französische Revolution starben die M. aus. 1837 wurde die von Gregor XVI eingerichtete französische Benediktinerkongregation unter Leitung der Abtei von ¶ Solesmes als Nachfolgerin von St. Maur erklärt; aber der freie, mit ¶ Jansenismus, ja, selbst mit ¶ Voltaire'schen Gedanken Fühlung nehmende Geist erstand nicht wieder.

RE³ XII, S. 446 ff; XXIV, S. 71 f; — KHL II, Sp. 889 ff; — CathEnc. X, S. 69 ff (hier ein Verzeichnis der einzelnen Klöster); — Histoire lit. de la Congrégation, 1770, nebst neueren Ergänzungen, besonders von U. Berlière, 1908; — U. Berlière: Lettres inédites de Bénédictins de S. Maur, 1908; — P. Denis: Documents sur l'histoire des chapitres généraux de la congrégation de S. Maur (Revue Mabillon V, 1909); — J. B. Banel: Les Bénédictins de S. Maur, 1896; — G. C. Alston: Entstehen und Geist der M. (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 28, 1907, S. 160 ff. 402 ff); — J. A. Endres: Korrespondenz der M. mit den Emmeramern, 1899. **W. Koehler.**

Mauritz, Oskar, evg. Theologe, * 1867 in Duisburg, seit 1897 Domprediger in Bremen, viel genannt, weil er seit 1900 Taufen ohne trinitarische Formel vollzogen hatte; als die Senatskommission für kirchliche Angelegenheiten erklärte, der Gebrauch dieser Formel sei aus kirchenrechtlichen Gründen notwendig, nahm M. ihn wieder auf. **Mulert.**

Maurras, Charles, * 1868 in Martigues (Dep. Bouches du Rhône), der literarische Vorkämpfer des französischen integralen Nationalismus, beteiligte sich 1898 an der Gründung der Ligue de la Patrie française, ist seit 1899 der geistige Leiter der royalistischen, deutschfeindlichen, antisemitischen Action française, die das Heil Frankreichs von der Zertrümmerung der Demokratie, des Parlamentarismus und von der Zentralisation durch Monarchie, Ständeordnung und provinzielle Selbstverwaltung erwartet. Persönlich Atheist, erhofft er dieses Ziel vom Bund mit dem Klerikalismus, weil der Katholizismus heute die einzige in einem wohlgeordneten Staat erträgliche Gottesidee biete (¶ Französische Literaturgeschichte, 7 a, Sp. 712). Seit 1907 erscheint die Action française als Tagblatt. Der theoretischen Propaganda dient neben dieser Zeitung seit 1906 das Institut d'Action française als Hochschule konservativen Denkens mit einer Reihe von Lehrstühlen, die Revue critique des idées et livres und die rührige Verlagsanstalt La Nouvelle Librairie Nationale. Dem literarischen Kampf gegen die Republik geht zur Seite die Propaganda der Tat durch die „Camelots du Roy" (Zeitungsbuben des Königs). 1926 wurde den französischen Katholiken die Teilnahme an der Action française vom Papst verboten (¶ Katholizismus: II, 1 c).

Vf. u. a.: Le chemin du Paradis, 1895; L'avenir de l'intelligence, 1909; Enquête sur la monarchie, 1909; Trois idées politiques, 1912; Quand les Français ne s'aimaient pas, 1912; L'Action française et la religion catholique, 1913; Le pape, la guerre et la paix, 1917. — Ueber M. vgl. L. Laberthonnière: Positivisme et Catholicisme, 1911; — E. R. Curtius: M. Barrès und die geistigen Grundlagen des französischen Nationalismus, 1921; — J. Maritain: Ch. M. et le devoir des Catholiques, 1926; — H. Platz: Geistige Kämpfe im modernen Frankreich, 1922. **Lachenmann.**

Maurus, angeblich Schüler ¶ Benedikts von Nursia und Ausbreiter des Ordens nach Gallien. Sein „Leben" ist eine Erfindung des 9. Jhd.s; erst die ¶ Mauriner-Kongregation machte den leeren Namen berühmt.

Chevalier BB², Sp. 3148 f; — Potthast², S. 1470 f; — Vita Mauri in: AS Jan. I, 1643, S. 1038 ff; dazu F. X. Landreau: Les deux histoires manuscrites de l'abbaye de St. Maur, 1907; — RE³ XII, S. 456; — CathEnc. X, S. 72; — KHL II, Sp. 893 f. **Flaskamp.**

Maury, Léon, reformierter Theologe, * 1863 in Nîmes, 1885 Pfarrer in Nages (Dep. Gard), 1895 Professor der praktischen Theologie an der evg. Fakultät in Montauban, 1919 Dekan und Professor der neugegründeten Fakultät in Montpellier.

Vf. u. a.: Histoire du Réveil religieux à Genève et en France au XIX. siècle, 1892; Etudes et discours, 1910. **Lachenmann.**

Mausbach, Joseph, kath. Theologe, * 7. Febr. 1861 in Wipperfeld (Rhld.), 1884 Priester, 1889 Religionslehrer in München-Gladbach, 1892 ord. Professor der Moraltheologie und Apologetik in Münster, 1917 zugleich Dompropst daselbst. 1919/20 Mitglied der Nationalversammlung. M. baut mit den Prinzipien des ¶ Thomas von Aquino unter eindringlicher Benützung der modernen Ethik und Wirtschaftslehre eine wissenschaftliche kath. Moraltheologie auf und wird von da aus zum (kritischen) Apologeten der kath. Moral und ¶ Moraltheologie.

Vf. u. a.: Kath. Moraltheologie, (1918) 1923⁴; Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina, 1888; Die kath. Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, (1901) 1911³ (= Die kath. Moral und ihre Gegner), 1921⁵; Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus Thomas von Aquin, (1905) 1920²; Die Stellung der Frau im Menschheitsleben, 1906; Die Ethik des hl. Augustinus, 1909; Grundlage und Ausbildung des Charakters nach Thomas von Aquin, (1911) 1920²; Thomas von Aquin als Meister christlicher Sittenlehre, 1925. — Selbstbiographie in „Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen" III, 1927. **Fendt.**

Mauthner, Fritz (1849—1926), Schriftsteller jüdischer Herkunft, * in Horzitz (Böhmen), lebte zuletzt in Meersburg am Bodensee. Er beruft sich auf ¶ Mach und ¶ Nietzsche und steht selbst auf dem Boden des Positivismus und Skeptizismus. Er nennt seinen Standpunkt „anthropozentrisch" oder „hominístisch". Als sein Lebenswerk betrachtet M. die „Kritik der Sprache". Er betont, daß Sprechen und Denken nahezu identisch sind, und daß der Mensch unfähig ist, der Wirklichkeit durch Begriffe und entsprechende Worte beizukommen. Die letzten Wirklichkeiten sind Individualitäten, Empfindungen, Anschauungsinhalte. Das höchste Ziel wäre Befreiung von der Sprache und reines Anschauen der Wirklichkeit. „Gott" ist nach M. ein sinnloses Wort. An die Stelle der Religion tritt bei ihm atheistische, d. h. objektlose Mystik. Die Geschichte der modernen Kultur ist ihm die Geschichte des ¶ Atheismus (: II, 2b), d. h. der Geistesbefreiung.

Vf. u. a.: Beiträge zu einer Kritik der Sprache, 3 Bde., (1901—06) 1906—13²; Wörterbuch der Philosophie, 2 Bde., 1910—11; Erinnerungen, 1918; Spinoza, 1921; Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande, 4 Bde., 1920—23. — Ueber M. vgl. „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen", hrsg. von R. Schmidt, III, 1922; — M. Krieg: F. M.s Kritik der Sprache, 1914; — Th. Kappstein: F. M., 1925. **Fabricius.**

Max, Gabriel (1840—1915), Münchener Historienmaler von großer Popularität in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts. Heute hält man seine Bilder schon für erledigt wegen ihres „Gartenlauben"-Einschlags, der zweifellos vorhanden ist. Aber wesentliche Werte sind doch in der Richtung seiner religiösen Bilder zu finden, unter denen man biblische und allgemeinere, gewöhnlich stark „katholisch" gefärbte Motive zu unterscheiden hat. Die ersteren hat M., in der Gefolgschaft von Delacroix, H. Vernet u. a., orientalistisch, umgebungsgetreu geschildert (bekanntestes Beispiel: Christus, ein Kind heilend). Hier wie bei den Darstellungen der zweiten Gruppe (z. B. „Ein Vaterunser", Dresdener Galerie, „Stigmatisation der hl. Therese", München, Neue Pinakothek) muß man erst über eine gewisse süßliche Glätte hinweg, um nicht nur die hervorragende malerische Qualität, sondern auch den Ausdruck des leicht an die pathologische Grenze geratenden Seelenlebens seiner dunkeläugig-wachsbleichen Frauengestalten anzuerkennen. **O. Beyer.**

Max, Prinz von Sachsen, * in Dresden 17. Nov. 1870, Sohn des späteren Königs Georg von Sachsen und Bruder des späteren Königs Friedrich August, zunächst Offizier, studierte seit 1893 kath. Theologie, wurde 1896 Priester, war in London und Nürnberg in der Seelsorge tätig, seit 1900 Professor des kanonischen Rechts und der Liturgie in Freiburg i. d. Schweiz (vorübergehend von 1912 an Professor der Liturgik am Priesterseminar in Köln). Er reiste wiederholt nach dem Orient, schrieb 1910 in die erste Nummer der Zeitschrift Roma e l'Oriente einen Aufsatz Pensées sur la question de l'union des églises, der an dem Verhalten der römischen Kirche gegenüber den morgenländischen Christen offen Kritik übt (¶ Einigungsbestrebungen: I, 1 b). Auf Einschreiten von Rom her wurde die Nummer sogleich zurückgezogen; der Prinz reiste nach Rom und unterzeichnete eine Erklärung, in der er sich unterwarf (doch ist der Artikel wieder abgedruckt von der Baronin Uexküll in: Rome et l'Orient I, Berlin 1912). ¶ Pius X. hat in einem Schreiben den Inhalt des Aufsatzes scharf verurteilt, ohne den Verfasser zu nennen (Acta S. Sedis 1911, S. 417 ff); der Prinz hat seine Studien über das morgenländische Kirchenwesen fortgesetzt.

Bf. ferner u. a.: Verteidigung der Moraltheologie des hl. Alphons von Liguori gegen die Angriffe Graßmanns, (1899) 1901²; Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage, 1907; Ritus missae ecclesiarum orientalium, 1907 ff (Uebersetzungen); Das christliche Hellas, 1918. **Mulert.**

Maximilian, Märtyrer, ein widersetzlicher Rekrut, wurde 295 in Theveste (Numidien) hingerichtet.

Seine echten Akten bei Th. Ruinart: Acta primorum martyrum sincera et selecta, 1689, S. 309 ff; — AS, 12. März, Bd. 2, S. 104 f; — R. Knopf: Ausgewählte Märtyrerakten, 1929³, S. 86 f. — Ueber den möglichen Zusammenhang mit der diokletianischen Verfolgung vgl. H. Achelis: Das Christentum in den ersten Jhd.en, 1912, II, S. 292 ff. **Achelis.**

Maximilla, Priscilla (Prisca) und Quintilla, Prophetinnen und Missionarinnen des ¶ Montanismus. M. starb von ihnen zuletzt, wohl 178/79. **Achelis.**

Maximus, 1. Confessor (um 580—662), der bedeutendste griechische Theologe des 7. Jhd.s, * in Konstantinopel, zuerst Geheimsekretär des Kaisers Heraklius, dann Mönch und Abt im Kloster Chrysopolis bei Konstantinopel, war ein Hauptvorkämpfer für die Zweiwillenlehre (¶ Christologie: II, 3 c, Sp. 1624), weshalb er die damals monotheletisch eingestellte Stadt verließ und zuerst von Nordafrika, dann von Rom aus seine Ueberzeugung verteidigte. Hier 653 verhaftet, wurde er nach Byzanz gebracht, vor Gericht gestellt, wegen Beharrens auf dem dyotheletischen Standpunkt verurteilt, verbannt und verstümmelt (daher Confessor genannt).

M. hat exegetische, dogmatisch-polemische, ethisch-asketische Schriften, eine für die Ausdeutung der Liturgie sehr einflußreich gewordene Mystagogia, sowie Briefe und Gedichte hinterlassen, zum Teil hrsg. von Fr. Combefis: Maximi Confessoris Opera, 2 Bde., 1675; — MSG 90. — Vgl. RE³ XII, S. 457 ff; — K. Krumbacher: Geschichte der byzantinischen Literatur, 1897², S. 61 ff. † **Schwarzlose.**

2. Kalliupolita, griechischer Mönch, der im Auftrag des Patriarchen Cyrillos ¶ Lukaris das NT ins Vulgärgriechisch des 17. Jhd.s übersetzte (1. Druck zusammen mit dem altgriechischen Text, Genf 1638; Ausgabe ohne Urtext, zugleich mit Verschlimmbesserungen des Mönches Seraphim, London 1703, verbesserte Ausgabe Halle 1710). Die Verbreitung dieses NT.s wurde abwechselnd erlaubt und verboten (¶ Bibelübersetzungen: V, 3 g).

Legrand: Bibliographie Hellénique II, 1895, S. 363 ff; — RE³ III, S. 118 f. **Beth.**

3. Margunios († 1602), gebürtig aus Kreta, seit 1579 Mönch, später Bischof von Kythera, der gelehrteste griechische Theologe in der 2. Hälfte des 16. Jhd.s. Er gehörte an erster Stelle zu dem theologischen Kreis, der den Patriarchen ¶ Jeremias II von Konstantinopel bei seinen Bemühungen um Reorganisation der griechischen Kirche unterstützte. Während er der römischen Kirche nicht feindlich gesinnt war, hat er wahrscheinlich die ablehnende Haltung stark mitbestimmt, die Jeremias zu den Annäherungsversuchen der Tübinger protestantischen Theologen einnahm. M. nahm wiederholt längeren Aufenthalt in Venedig, wo er auch starb.

Seine Werke sind größtenteils noch nicht herausgegeben. — Vgl. RE³ XII, S. 470 f. † **Schwarzlose.**

4. von Turin (etwa 380 bis nach 465), altkirchlicher Bischof. Die beiden ersten Daten seines Lebens sind seine Teilnahme an der Mailänder Synode 451 und an der Römischen Synode 465. Der Einfluß des ¶ Ambrosius auf die theologische Einstellung seiner Schriften ist unverkennbar. Sein Stil ist angenehm und fließend, die Exordien der Predigten meist sententiös zugespitzt. Die Reden sind eine Fundgrube für religiös-volkskundliche Beobachtungen. Das Leben seiner Zeit (Attilas Verwüstungszug 452) spiegelt sich in drastischen Einzelzügen in ihnen wieder. Daneben erfährt man aus ihnen reiche Züge fortbestehenden heidnischen Aberglaubens (Lärm bei Mondfinsternissen, blutige Kasteiungen zu Ehren der Feldgottheiten u. ä.). Wo er in den Predigten lehrhaft wird, wirkt er trocken, da er sich wenig um religiös-sittliche Anwendung bemüht.

Gesamtausgabe in: MSL 57 (Abdruck der Ausgabe Bruno Brunis von 1784). — Vgl. Bardenhewer, 1894, S. 497; — H. Hering: Geschichte der Predigt, 1905, S. 46 f; — RE³ XII, S. 471. **Ickeley.**

May (Mayus), Johann Heinrich (1653 bis 1719), lutherischer Theologe, * zu Pforzheim, Schüler von ¶ Calov in Wittenberg, 1684 Prediger und Professor der hebräischen Sprache in Durlach, seit 1688 Orientalist und Theologieprofessor in Gießen, dazu 1690 Superintendent der Diözesen Marburg und Alsfeld. M. gab 1692 den hebräischen Bibeltext heraus. Er vertrat als Anhänger von ¶ Coccejus und ¶ Spener, gesinnungsverwandt mit ¶ Buddeus, gegen die orthodoxe Scholastik eine die Praxis betonende Bundestheologie (¶ Bund: III, 2) und verwertete, darin ¶ Bengels Vorläufer, den Begriff der oeconomia temporum für die biblische Theologie. Kirchlich bedeutsam als Bahnbrecher des Pietismus in Gießen und Hessen-Darmstadt (¶ Gießen, 2).

Bf. u. a.: Oeconomia temporum veteris testamenti, (1706) 1712². — Schriftenverzeichnis bei Fr. W. Strieder: Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte VIII, 1788, S. 331 ff; — RE³ XII, S. 471 ff; — W. Köhler: Die Anfänge des Pietismus in Gießen 1689—95, 1907; — G. Schrenk: Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923, S. 307 ff; — A. F. Stolzenburg: Die Theologie des J. F. Buddeus und des Ch. M. Pfaff, 1926, S. 251 f. **Schrenk.**

Mayer, 1. Emil Walter (1854—1927), evg. Theologe, schwäbischer Pfarrerssohn, * in Lyon, zunächst Gymnasialoberlehrer in Berlin, seit 1893 Professor der systematischen Theologie, bis Kriegsschluß in Straßburg, bis 1925 in Gießen M. stellt theologisch einen Uebergang von der ¶ Ritschl'schen zur religionsgeschichtlichen Schule dar.

Bf. u. a.: Das Verhältnis der Kantischen Religionsphilosophie zum Ganzen des Kantischen Systems, 1879; Die christliche Moral

in ihrem Verhältnis zum staatlichen Recht, 1892; Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus, 1899; Ueber die Aufgabe der Dogmatik, 1902; Christentum und Kultur, 1905; Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen, 1906; Der Krieg und die christliche Liebe, 1915; Ethik 1922. — Ueber M. vgl. Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen V, 1929. **Erwin Schmidt.**

2. Johann Friedrich (1650—1712), luth. Theologe, * in Leipzig, 1672 Pastor in Leipzig, 1673 Superintendent in Leisnig, 1678 in Grimma, 1684 Professor in Wittenberg, 1686 Hauptpastor an St. Jacobi in Hamburg, daneben Professor in Kiel, 1701 Professor in Greifswald und Generalsuperintendent von Pommern. M., ein Mann hoher geistiger Fähigkeiten, der aber aus Ehrgeiz vor unlauteren Mitteln nicht zurückschreckte, wurde aus persönlichen Gründen ein erbitterter Feind ¶ Speners, dessen Reformideen er zunächst begrüßt hatte. Seine Kämpfe gegen den Pietismus (in Hamburg gegen ¶ Horb und ¶ Winkler, in Greifswald gegen ¶ Gebhardi) haben die altlutherische Orthodoxie in Verruf gebracht. Dadurch verlor er, dessen Rat ¶ Leibniz und ¶ Jablonski bei ihren Reunionsversuchen erbeten hatten, sein ganzes Ansehen. Berühmt wurde sein Kampf für das Theater in Hamburg (1680) gegen die Angriffe des engherzigen Pietismus.

H. Schröder-C. R. W. Klose: Lexikon der hamburgischen Schriftsteller V, 1870, S. 89 ff; — H. Leube: Die Reformideen in der deutschen lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924; — H. Lother: Pietistische Streitigkeiten in Greifswald, 1925. — Ueber die theologischen Streitigkeiten vgl. J. G. Walch: Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evg.-luth. Kirche, 1730/39; — RE³ XII, S. 474 ff. **Leube.**

3. Joseph, kath. Theologe, * 1886 in Egg a. d. Günz, seit 1928 Privatdozent für Caritaswissenschaft an der Universität Freiburg i. Br.

Vf. u. a.: Unfruchtbarmachung Geisteskranker, 1927; Neuer Lebensraum im Dorf, 1927; Die Sexuallehren Kardinal Cajetans, 1928. **Rühle.**

4. Otto (1846—1924), Staats- und Kirchenrechtslehrer, * zu Fürth, Rechtsanwalt in Mülhausen i. E., Professor in Straßburg und seit 1903 in Leipzig, zuletzt im Ruhestande in Heidelberg.

Kirchenrechtliche Arbeiten: Portalis und die organischen Artikel, 1901; Staat und Kirche (in: RE³ XVIII, S. 707—727); Ist eine Aenderung des Verhältnisses von Staat und Kirche anzustreben?, 1909. **Mulert.**

v. Mayer, 1. Eduard, Philosoph und Dichter, * bei St. Petersburg 1873, entwickelte sich in scharfem Kampf gegen den Materialismus zu neuer positiver Glaubenshaltung, gab in einem umfassenden Werk „Die Zukunft der Natur", 1916 (3 Tle.) eine Begründung des ¶ Klarismus, lebt seit Jahren in gemeinsamem Schaffen mit ¶ Elisarion, dem er 1927 bei der Erbauung des „Sanctuarium Artis Elisarion" in Locarno beistand.

Vf. u. a. noch: Bücher Kains vom Ewigen Leben, 1899; Lebensgesetze der Kultur, 1904; Pompeji in seiner Kunst, 1905; Die Seele Tizians, 1906; Modernes Mittelalter, 1906; Technik und Kultur, 1907; Fürsten und Künstler, 1907; Lebenswerte, 1907; Der Protestantismus der Mündigen (Türmer, Juni 1925); Aus einem Leben, 1927 (religiöse Gedichte). **Rühle.**

2. Julius Robert (1814—78), Entdecker des Gesetzes von der „Erhaltung der Kraft" (¶ Energie, 1), kam als Schiffsarzt in Java auf Grund von Beobachtungen der Veränderung der Blutfarbe in verschiedenen Zonen auf den Gedanken, daß Bewegung und Wärme sich ineinander umzuwandeln vermögen und führte diesen Grundgedanken als erster mit prinzipieller Klarheit durch, hatte aber lange Zeit um die Anerkennung seiner bahnbrechenden Leistung zu ringen, wurde sogar 1852/53 in der Irrenanstalt zu Winnenthal auf „Größenwahn" hin behandelt. Hervorzuheben ist seine entschiedene Stellungnahme für Religion und Christentum, wie auch seine Briefe eine lebendige religiöse Grundstimmung zeigen.

Zusammenfassung seiner Aufsätze in: Die Mechanik der Wärme, (1867) 1893²; — Kleinere Schriften und Briefe. Nebst Mitteilungen aus seinem Leben, hrsg. von Weyrauch, 1893. — Ueber v. M. vgl. E. Dühring: R. M., der Galilei des 19. Jhd.s, (1880) 1895²; dazu H. v. Helmholtz: Vorträge und Reden I, 1896⁴, S. 401 ff; — A. Riehl: Führende Denker und Forscher, 1924²; — Bernh. Hell: J. R. M., 1925; — Biographisches von Weyrauch, 1890; Friedländer, 1895. **Titius.**

Mayr, Beda (1742—94), kath. volkstümlicher Schriftsteller, * zu Taiting. Im Benediktinerkloster vom hl. Kreuz zu Donauwörth, wo er 1762 die Ordensgelübde abgelegt hatte, stieg er über die Professur für Theologie und Philosophie zum Prior auf. Seine „Verteidigung der natürlichen, christlichen und kath. Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeit" (1787/90), wodurch er Protestanten für die kath. Kirche gewinnen wollte, wurde wegen der irenischen Grundrichtung der Schrift und der Zugeständnisse an die rationalistischen Zeitströmungen katholischerseits abgelehnt. M. tat sich auch als Dichter (21 Lust- und Trauerspiele) hervor.

KL² VIII, S. 1114; — Aug. Lindner: Die Schriftsteller des Benediktinerordens seit 1750 im heutigen Königreich Bayern II, 1884, S. 137 ff. **K. Völter.**

Mazdaznan will uralte arische Lebensweisheit sein. Der Mensch könne mit derer Atemtechnik und raffiniertem Nahrung die Entwicklung aller 12 im Menschen angelegten Sinne ermöglichen. Der Atem werde vergeistigt, indem man ihn mit einer Meditationsformel verbindet. Die Vermeidung von Fleisch und Bevorzugung der Rohkost, von Körner- und Oelfrüchten machen die Einschränkung der Nahrung auf ein Drittel möglich. Um im Einklang mit der Natur zu leben, sei die Ordnung der Tages- und Jahreszeiten zu beachten, die im Wechsel von Aufbau- und Reinigungszeiten abfolgen. Christus soll die Lehre des Gottes Masda verkündet haben, daß wir eins sind mit der Gottesintelligenz, ein jeglicher den Eingeborenen darstellt. Aber religionsgeschichtlich gesehen ist M. eine Renaissance der iranischen Weltanschauung. ¶ Zarathustras anthropologische Wendung des Götterkampfes in das Innere des Menschen läßt durch Natureinordnung und Reinheit die Lösung von der Sünde sich vollziehen. Der Sieg des Guten ist der optimistischen Stimmung sicher. Der Gedanke der Natureinordnung und des Zusammenhangs alles Lebens mit dem Monde ist persisch. Die Gestalt der Hl. Ainyahita ist die Göttin Anahitu des späteren Volksglaubens, das strenge Fleischverbot hat der ¶ Manichäismus beigesteuert. Die christlichen Elemente und das Axiom der Mystik zeigen den synkretistischen Charakter, der bewußt betont wird. Der Verkünder der Lehre in der Gegenwart ist der Meister O. Z. A. Hanish, der seine oder die von ihm genehmigten Schriften durch die Mutter Superior Fr. Ammann und den Reichskanzler O. Rauth verbreiten läßt. Diese Titel sowie die Ernennung eigener Doktoren der M.-Lehre zeigen das Gemisch weltlicher, religiöser und pseudowissenschaftlicher Elemente der Bewegung, die durch den Mystizismus der Nachkriegszeit in Deutschland und Amerika Verbreitung gefunden hat. — ¶ Parsistische Propaganda.

O. Z. A. Hanish: Masdasnandenklehre, 1925; Immanuel, 1924; Wiedergeburtslehre, 1922²; Atemübungen, 1925; Yeohoshua, Leben Jesu, 1922⁷; Bambino Bessari (Memoiren); — D.

Ammann: Ur-Religion, 1918; Deutsche M.-Ernährungslehre, 1916; — Oberdörffer: Das M.-Heilsystem in seinen Grundzügen, 1913; — Masdasna-Zeitschrift, Leipzig, seit 1907. **Vorwahl.**

Mazzini, Giuseppe (1805—72), italienischer Politiker, * in Genua, Rechtsanwalt daselbst, trat 1830 den ¶ Carbonari bei, floh nach sechsmonatlicher Haft nach Marseille und gründete von dort aus 1832 den Bund „Das junge Italien". Nach längerem Aufenthalt in der Schweiz ließ er sich 1842 in London nieder. 1848 schloß er sich der Legion Garibaldis an und rief 1849 als einer der Triumvirn in Rom die Republik aus (¶ Italien, 5). Nach dem Fehlschlag des Unternehmens ging er in die Schweiz und nach London, wo er mit Kossuth, Ruge u. a. das Comitato europeo für republikanische Agitation gründete. M. war ein in der Wahl seiner Mittel nicht bedenklicher Schwärmer für Freiheit und Menschenglück, deren Gewähr er allein in der Republik sah, für das italienische Volk ein Wecker seines Nationalgefühls und ein Vorkämpfer seiner Einheitsbestrebungen. Kurz vor seinem Tod kehrte er nach Italien zurück.

Scritti editi ed inediti, 18 Bde., 1861—91 (in Auswahl deutsch von L. Assing, 2 Bde., 1868). — Ueber M. vgl. Graf v. Schack: J. M. und die italienische Einheit, 1891; — A. Luzio: M. carbonaro, 1920; — Salvemini: M., 1925; — O. Voßler: M.s politisches Denken und Wollen in den geistigen Strömungen seiner Zeit, 1927. **Lachenmann.**

Mecheln (französisch Malines), Hauptstadt eines Arrondissements in der Provinz Antwerpen, Sitz des Erzbischofs von ¶ Belgien. Das Erzbistum wurde 1559 unter Philipp II durch Papst Pius IV gegründet. Seit 1830 ist der Erzbischof von M. Primas von Belgien. Seine Kirchenprovinz umfaßt die fünf Suffraganbistümer Brügge, Gent, ¶ Lüttich, Namur und Tournai mit 187 Dekanaten. Die bedeutendsten Erzbischöfe waren ¶ Granvella (1560—64), Deschamps (1867—83), Goossens (1883—1906), ¶ Mercier (1906—26), unter dem 1921—25 die „Besprechungen von M." mit Vertretern des ¶ Anglokatholizismus über einen Unionsversuch mit der römisch-kath. Kirche stattfanden (¶ Einigungsbestrebungen: I, 2 b). Die 1834 in M. gegründete kath. Universität wurde 1835 nach ¶ Löwen verlegt.

KHL II, Sp. 906 ff; — Annuaire statistique de la Belgique, 1928. **Lachenmann.**

Mechitaristen, armenische Kongregation, genannt nach ihrem Stifter Manuk (1676—1749), der beim Eintritt in das Kloster zum Hl. Kreuz in seiner Vaterstadt Sebaste (Siwas) den Namen Mechitar (d. i. Tröster) angenommen hatte. Mit lateinischen Missionaren bekannt geworden, suchte er später im Anschluß an Rom an der religiösen Hebung seiner Nation (¶ Unierte Kirchen des Orients) zu arbeiten und sammelte in Konstantinopel seit 1701 Mithelfer und Schüler um sich, mußte aber bald seine Stiftung nach dem unter venetianischer Herrschaft stehenden Modon auf Morea verlegen. Die ursprünglich angenommene Augustinerregel wurde 1711, als die kirchliche Approbation erfolgen sollte, durch die Benediktinerregel ersetzt; daraus erklärt sich der Doppelname: Congregatio monastica Antonianorum Benedictinorum Armenorum. Nach der Besetzung Modons durch die Türken wurde 1717 der jungen Kongregation die Insel San Lazzaro bei Venedig zum Wohnsitz angewiesen. Nach dem Tode Mechitars trat unter seinem Nachfolger eine Spaltung ein, und 1773 wanderte ein Teil der Mönche nach Triest aus; 1810 wurde diese Niederlassung nach Wien verlegt. Beide nunmehr selbständigen Zweige der M. stehen unter je einem Generalabt, der gleichzeitig Titularbischof ist. — Die Bedeutung der M. liegt zunächst auf den Gebieten der Missionstätigkeit unter ihren Landsleuten. Die Missionsstationen in Kleinasien und viele Mitarbeiter sind dem Weltkriege zum Opfer gefallen. Die M. von S. Lazzaro haben gegenwärtig folgende Anstalten: in Venedig das Kolleg Murat Rafael, in Mailand ein Waisenhaus, in Rom ein Konvikt für ihre Studenten, in Konstantinopel ein Kolleg und in Budapest eine Station für ihre Missionare. Die Wiener M. besitzen in Konstantinopel ein Kloster mit Gymnasium, in Philippopel, Neusatz (Serbien) und Nea Kokimia bei Athen Schulen (hauptsächlich für ihre aus Kleinasien vertriebenen Landsleute); auch in Triest verfügen sie noch über ein Kloster. — Für die europäische Gelehrtenwelt ist ferner die wissenschaftliche Arbeit der M. auf dem Gebiete der armenischen Literatur bedeutsam geworden. Wertvolle Handschriftensammlungen wurden angelegt; sie schufen die sprachlichen Hilfsmittel (Grammatiken und Lexika) und veranstalteten Ausgaben der altarmenischen Klassiker und Uebersetzungen sowie liturgischer Texte; ferner gaben sie in neuarmenischer Sprache zahlreiche Werke über die verschiedensten Wissensgebiete und Uebersetzungen der europäischen Literaturen heraus. Die Wiener M. erwarben sich außerdem große Verdienste durch Vertreibung guter Volks- und Jugendschriften in deutscher Sprache. In S. Lazzaro erscheint seit 1843 eine wissenschaftliche Zeitschrift in neuarmenischer Sprache, Bazmavep (Polyhistor), der die Wiener M. seit 1887 ihre „Monatliche Revue" Handes Amsoreay zur Seite gestellt haben.

RE³ XII, S. 477 ff; II, S. 63 ff; — KL² VIII, S. 1122 ff; — CathEnc. X, S. 102 f; — Heimbucher² I, S. 313—319; — P. A. Hennemann: Das Kloster der armenischen Mönche auf S. Lazzaro, Venedig (1872) 1882⁴; — F. Scherer: Die M. in Wien, 1892⁴; — B. Chalatianz: Die armenische Literatur im 19. Jhd. (Neue Heidelberger Jahrbücher XIV, 1906, S. 16 ff); — Huschardzan-Festschrift, Wien 1911; — H. Gelzer: Ein Besuch im armenischen Kloster S. Lazzaro, Venedig (Ausgewählte Schriften, 1907, S. 178 ff); — Der erste Teil des Kataloges der Handschriften von S. Lazzaro erschien 1914, durch Sargissean bearbeitet; der der Wiener M. wurde 1895 von Daschian hrsg.; — Eine Uebersicht über ihre literarische Tätigkeit vermitteln die Venediger Verlagskataloge (z. B. von 1910 und 1926), sowie für den Wiener Zweig die Skizze der literarisch-typographischen Tätigkeit der M.-Kongregation von G. Kalemkiar, Wien 1898. **Rücker.**

Mechthild, 1. von Hackeborn (1241 bis etwa 1310). Siebenjährig in das Kloster Helfta bei Eisleben aufgenommen, ist M. unter der Obhut ihrer Schwester ¶ Gertrud zu einem Typus mittelalterlicher Nonnenmystik (¶ Mystik: V B) geworden, deren Gedankenwelt in besonderer Klarheit sich in ihrem liber specialis gratiae (Buch von besonderer Gnade) ausprägt. Hier sind — zunächst ohne ihr Wissen — Berichte über Visionen aufgezeichnet, in denen sie von Christus und Maria Unterweisungen über Fragen des Klosterlebens erhielt. Es sind vor allem Motive bernhardinischer Mystik, die bei ihr nachwirken.

RE³ XII, S. 482; — J. Müller: Leben und Offenbarungen der hl. M. und der Schwester Mechthild, 1881.

2. von Magdeburg (etwa 1212—80). Vermutlich aus ritterlichem Hause und von guter, wenn auch nicht gelehrter Bildung, hat M. 23jährig Heimat und Familie verlassen und in Magdeburg, in Armut und Fremde, ein Beginenleben geführt, als Tertiarierin dem Predigerorden angeschlossen. Im Alter siedelte sie nach Helfta über. Ihr „fließendes Licht

der Gottheit", nur in der oberdeutschen Uebersetzung ¶ Heinrichs von Nördlingen erhalten, umschließt Betrachtungen, Visionen, Sprüche und Verse: eine ritterliche religiöse Poesie und auch sprachlich bedeutsame mystische Lyrik, in der quillende Phantasie und klarer Verstand wie eine reflektierte Kenntnis ihrer selbst sich bekunden und den Einblick in eine geistige Welt weit selbständigeren Gepräges als bei irgendeiner andern mittelalterlichen Mystikerin eröffnen. — ¶ Mystik: V B.

Offenbarungen der Schwester M. v. M., hrsg. von P. Gall Morell, 1869; — M. v. M. in Auswahl übersetzt von Wilh. Oehl, 1911; — Das fließende Licht der Gottheit, nach einer neu aufgefundenen Handschrift hrsg. und übersetzt von W. Schleußner, 1929. — Ueber M. vgl. A. Hauck in ZKG 32, 1911, S. 186 ff; — RE³ XII, S. 483 f; XXIV, S. 81. **Dörries.**

Meckert, Johann Michael (1727—1808), evg. Kirchenliederdichter, * zu Heiligenstein (Elsaß), ward Zimmermann wie sein Vater, ging 1748 von Holland aus nach Ostindien, wo er 8 Jahre lang in Colombo auf Ceylon weilte. Geschickt in seinem Handwerk machte er Sonnenuhren, half Orgeln bauen, führte noch andere künstliche Arbeiten aus, wollte auch das Perpetuum mobile erfinden. 40 Jahre alt entsagte er seinem bis dahin religiös lauen Wesen, kam mit ¶ Oberlin in Verkehr. Im Elsässer Gesangbuch finden sich zwei Lieder von ihm: „Brich an, du hohes Feste" (Osterlied) und „Die Liebe Christi dringet mich".

Christliche Lieder eines elsässischen Zimmermanns, hrsg. von Ernst Stähelin, 1858. **Paul.**

Mecklenburg.

I. Bistum; — II. Freistaaten.

Mecklenburg: I. Bistum. — Der Wendenfürst Gottschalk (¶ Christentum: III, 3 b), der seit 1043 seine Herrschaft über das Gebiet der Wagrier, Polaben und Obotriten ausgedehnt hatte, errichtete in M. vor 1059 einen Bischofssitz, der aber im Aufstand der heidnischen Wenden 1066 mit Gottschalks übrigen kirchlichen Gründungen zerstört wurde; auch Bischof Johannes, ein Schotte, wurde zum Tempel des Radegast nach Rethra geschleppt und gesteinigt. Erst 1149 ernannte der Erzbischof Hartwig von Hamburg in Emmehard († 1155) aufs Neue einen Bischof für M. Aber dessen Tätigkeit wurde durch den Investiturstreit zwischen dem Erzbischof und Herzog Heinrich dem Löwen gelähmt. Unter seinem Nachfolger Berno wurde der Bischofssitz nach ¶ Schwerin verlegt (wahrscheinlich 1158).

Vgl. Literatur zu ¶ Hamburg: I und ¶ Schwerin. **G. Krüger.**

Mecklenburg: II. Freistaaten.

1. a. Bis in die Zeit Karls des Großen gehen die Versuche zurück, die in das Gebiet des heutigen M. eingedrungenen Slaven zu christianisieren. Erst Heinrich dem Löwen von Sachsen (¶ Christentum: III, 3 b) gelang es aber, die Slavenstämme zu unterwerfen, kirchliche Einrichtungen von dauerndem Bestande zu treffen und deutsche Einwanderer dort zu kolonisieren. Der Wendenfürst Niklot fiel; sein Sohn Pribislav, der zum Christentum übertrat, wurde 1167 mit dem väterlichen Erbe belehnt. Auch von Pommern und der Mark Brandenburg her drangen Christentum und Deutschtum vor, und als 1236 das Land Circipanien und 1304 das Land Stargard an M. gekommen war, wurde die kirchliche Organisation beendet. Außer den Bistümern ¶ Schwerin und ¶ Ratzeburg, die den größten Teil des Landes einnahmen, hatten auch ¶ Havelberg und ¶ Kammin M.sches Land in ihrem Sprengel. Klöster und Kirchen gewannen reiches Gut; Wallfahrtsorte blühten auf, und fromme Sorge für die Verstorbenen stiftete Altäre und Vikarien. Kurz, M. zeigte am Ausgang des Mittelalters dasselbe Bild kirchlichen Lebens in Art und Unart, wie das übrige Deutschland.

1. b. Die Reformation fand frühzeitig in M. Eingang (Joachim ¶ Slüter, 1523—32 in Rostock). Schon 1540/41 fand eine evg. Kirchenvisitation statt, und eine Kirchenordnung wurde herausgegeben. Schließlich bekannten sich Herzog Johann Albrecht I und die Stände auf dem Landtag zu Sternberg am 20. Juni 1549 zu der lutherischen Lehre. Die Bistümer wurden reformiert, die Klöster teils aufgehoben, teils den Ständen zur Versorgung ihrer Töchter überantwortet. Viel Kirchengut ist in diesen Stürmen verlorengegangen. Die Verfassung der neuen Kirche wurde durch die von Johannes ¶ Aurifaber verfaßte Kirchenordnung von 1552 (revidiert 1602, neu herausgegeben 1650) vollendet. Die lutherische Kirche war und blieb in M.-Schwerin wie in dem 1701 abgetrennten M.-Strelitz bis in die neueste Zeit eine wirkliche Landeskirche: die Kirchengesetze waren Landesgesetze, die Kirchenangelegenheiten Landesangelegenheiten. Daraus folgte die Zuständigkeit des gemeinsamen Landtages, der seit der Reformation aus der Ritterschaft (d. h. den Besitzern der Rittergüter) und der Landschaft (d. h. den Bürgermeistern der Städte) bestand, für die Mitwirkung bei der kirchlichen Gesetzgebung, selbst in bezug auf die innersten Angelegenheiten der Kirche, wie Agende und Gesangbücher. Der Landesherr war zugleich summus episcopus. Das Schulwesen stand ganz unter kirchlicher Leitung. Diese Einheitlichkeit der Landeskirche wurde weder durch die Lehrstreitigkeiten des 16. Jhd.s — die von dem Rostocker David ¶ Chyträus mitverfaßte ¶ Konkordienformel wurde 1577/78 von allen Geistlichen unterschrieben —, noch durch den Dreißigjährigen Krieg mit der Zwischenherrschaft Wallensteins gestört. Auch die Hinneigung des Herzogs Hans Albrecht († 1636) zum Calvinismus und der Uebertritt des Herzogs Christian Louis († 1692) zum Katholizismus änderte nichts an der Stellung der Landeskirche, die im landesgrundgesetzlichen Erbvergleich von 1755 ausdrücklich festgelegt wurde.

1. c. In der Folgezeit machte sich der Pietismus (Heinrich ¶ Müller in Rostock) und der Rationalismus im Lande geltend. Dann gewann aber durch den Einfluß des Oberkirchenrats-Präsidenten ¶ Kliefoth in Schwerin und des Konsistorial-Präsidenten ¶ Ohl (1848—85) in Neustrelitz die konfessionelle Richtung das Uebergewicht und machte M. zum Hort des Neulutherтums (¶ Luthertum: II). Inzwischen war die 1621 gesetzlich festgelegte Alleinberechtigung des lutherischen Bekenntnisses im Lande freilich schon gestört. Seit 1665 bestand eine röm.-kath. Gemeinde in Schwerin und seit 1698 durch die Aufnahme französischer Flüchtlinge eine reformierte in Bützow. Der Norddeutsche Bund gestand dann 1869 jedem Bürger die persönliche Bekenntnisfreiheit zu und gestattete die häusliche Erbauung. Die Abhängigkeit öffentlicher Gottesdienste fremder Bekenntnisse von landesherrlicher Genehmigung wurde 1903 aufgehoben und der Religionsübung der reformierten und röm.-kath. Kirche derselbe Rechtsschutz wie der lutherischen Landeskirche gewährt.

2. Die Staatsumwälzung des Jahres 1918 schuf gänzlich neue Verhältnisse. Die 1815 zu Großherzögen erhobenen Fürsten des Landes verloren ihren Thron, und die neugeschaffenen beiden Freistaaten hoben nicht nur die alten, geschichtlich gewordenen Beziehungen der beiden Länder auf und gaben sich eine moderne Verfassung, sondern suchten auch die gänzliche

Trennung von Staat und Kirche durchzuführen, wie solche schon 1848 angestrebt war. War bis dahin die Kirche eine Staatseinrichtung gewesen, so wurde ihr jetzt plötzlich diese Existenzgrundlage entzogen. Damit hörte aber auch ihre Abhängigkeit vom Staate auf, und ihr wurde das Recht gewährt, sich selbst eine Verfassung zu geben, ihre Angelegenheiten selbständig unter Oberaufsicht des Staates zu ordnen und ihre Glieder zu besteuern. Gemeindevertretung und Kirchensteuern gab es bis dahin im Lande nicht. In M.-Schwerin wurde die neue Verfassung am 12. Mai 1921 erlassen; die in M.-Strelitz erhielt ihre endgültige Fassung am 31. Okt. 1925. Beide Landeskirchen haben das evg.-lutherische Bekenntnis zu ihrer Voraussetzung und wollen eine Volkskirche sein. Sie bauen sich entsprechend der Entwicklung in den anderen deutschen Landeskirchen (¶ Kirchenverfassung: III, 6) auf den einzelnen Kirchengemeinden auf, die im Kirchgemeinderat ihre Vertretung haben. Eine Anzahl von Kirchgemeinden, meist zehn, bilden eine Propstei (jährliche Propsteisynoden). Die Kirchengewalt und kirchliche Gesetzgebung liegt bei der Vertretung der Gesamtkirche, in M.-Schwerin Landessynode, in M.-Strelitz Kirchentag genannt. Die oberste Verwaltungsbehörde ist in beiden Landeskirchen der Oberkirchenrat, an dessen Spitze ein Landesbischof steht. Bei der Besoldung der Geistlichen war das reine Pfründensystem schon 1911 durch die gesetzliche Einführung von Alterszulagen verlassen; jetzt ist die Besoldung der Geistlichen, die Versorgung der Emeriti und Hinterbliebenen in Angliederung an die staatlichen Besoldungsgrundgesetze neu geordnet. Ueber die Höhe der staatlichen Zuschußpflicht sind die Verhandlungen noch nicht abgeschlossen; doch hat die Kirche in Strelitz beim Staat mehr Entgegenkommen gefunden als in Schwerin. Ueber die Küstereien ist in Schwerin noch kein Abkommen getroffen; in Strelitz gehen sie voraussichtlich gegen eine Kornrente in den Besitz des Staates über. Die kirchlichen Küstereinkünfte sind der Kirche ausgeliefert. Auf das Schulwesen samt Lehrerausbildung und Schulbüchern hat die Kirche allen Einfluß eingebüßt. Die Verbindung von Küster- und Lehreramt hat aufgehört; in den meisten Fällen aber wird das Organistenamt auf Grund besonderer Vereinbarung weiter von den Lehrern verwaltet. — Wenn auch die Einführung von Kirchensteuern und eifrige Werbung der Sekten eine Reihe von Kirchenaustritten hervorgerufen hat, macht sich dies nach außen hin doch kaum geltend. Trau-, Tauf- und Konfirmationsverweigerungen kommen wenig vor. Die Arbeit der Kirche ist in Bibelstunden, Gemeindeabenden, Volksmission, Missionsfesten reger als früher. In beiden M. wirbt man für die Leipziger Mission; in Schwerin arbeitet man für den lutherischen Gotteskasten; in Strelitz ist seit 1842 ein Hauptverein der Gustav-Adolf-Stiftung tätig. Die Beteiligung der Gemeinden am kirchlichen Leben ist sehr verschieden; am unkirchlichsten ist der Südosten. Bei sonstiger Selbständigkeit haben beide Kirchen gemeinsam den Landesverein für Innere Mission, den evg. Preßverband und einen Geistlichen für Volksmission und einen Landesposaunenwart. Der Besuch des Predigerseminars in Schwerin ist für die Kandidaten beider Kirchen obligatorisch. Die Einführung des deutschen Einheitsgesangbuchs (¶ Gesangbuch: I, 3 b, Sp. 1086) mit gemeinsamem Anhang für Schleswig-Holstein, Hamburg, Lübeck und beide M. ist in Vorbereitung. In Schwerin ist 1913 ein neuer Landeskatechismus eingeführt, in Strelitz ist noch der von 1849/53 im Gebrauch.

3. a. In M.-Schwerin gehörten 1925 von einer Gesamtbevölkerung von 674 000 Seelen 629 500 der evg.-lutherischen Landeskirche an, 875 Reformierte, 36 300 römische Katholiken, 1469 Angehörige verschiedener Sekten, 1220 Israeliten; 3800 gehöre keiner Religionsgesellschaft an. — Die Landeskirche hat 342 Pfarrstellen, 6 Landessuperintendenturen mit je 6—8 Propsteien. 81 Anstalten der Inneren Mission sind in beiden M., darunter 60 geschlossene Anstalten (Krankenhäuser, Kinderheime, Heimaten für Heimatlose, Rettungshäuser, Fürsorgeheime, Altersheime, Herbergen zur Heimat, Jugendheime, Kleinkinderschulen); eine Arbeiterkolonie ist neu gegründet. — Die kath. Kirche hat 7 Gemeinden, teilweise mit Predigtstationen.

3. b. In M.-Strelitz gehören von 110 200 Einwohnern 103 500 zur Landeskirche; 5600 sind Katholiken, davon 4200 auf dem Lande (Schnitter); 331 gehören zu Sekten, 171 Religionslose. — Die Landeskirche hat 1 Bischof, 7 Pröpste, 61 Parochien, 68 Pfarrstellen, 154 Kirchen.

RE³ XII, S. 484 ff; XXIV, S. 81; — Jul. Wiggers: Kirchengeschichte M.s, 1840; — M.sche Geschichte in Einzeldarstellungen, 1901 ff; — Karl Schmaltz: Begründung und Entwicklung der kirchlichen Organisation im Mittelalter (Jahrbuch des Vereins für M.sche Geschichte, Jahrg. 72/73, 1907/08); — Karl Schmidt: M.sches Kirchenrecht, 1908; — Friedrich Schlie: Kunst- und Geschichtsdenkmäler M.-Schwerins I—VI, 1896—1902; — Gustav Willgeroth: Die M.-Schwerinschen Pfarren seit dem Dreißigjährigen Kriege I—III, 1924/25; — Karl Schmaltz: Die Kirchenbauten M.s, 1927; — Giese und Hofemann: Die Verfassung der deutschen evg. Landeskirchen II, 1927, S. 731 ff. 957; — Georg Krüger: Die Pastoren im Fürstentum Ratzeburg seit der Reformation, 1899; — Ders.: Die Pastoren im Lande Stargard seit der Reformation, 1904 (Jahrbuch des Vereins für M.sche Geschichte, 69); — Ders.: Die Kirchen in M.-Strelitz, 1911; — Ders.: Kunst- und Geschichts-Denkmäler M.-Strelitz I—III, 1921—29. **Georg Krüger.**

Medardus († etwa 557), aus Salency (Picardie), als Bischof von Vermand-Noyon, später auch von Tournay, verdient um Verbreitung und Festigung des Christentums, bald nach seinem Ableben als Heiliger verehrt, vornehmlich als Schützer des Garten- und Feldbaues erachtet; Hauptpflegestätte seines Kultes wurde die über seinem Grabe zu Soissons errichtete Kirche des Benediktinerklosters St. Médard.

Chevalier BB², Sp. 3174 f; — Potthast², S. 1477; — Bibliotheca Hagiographica Latina, 1900/01, S. 857 f; dazu Suppl.², S. 227 f; — KL² VIII, Sp. 1158 f; — RE³ XII, S. 488 f; — Venantii Fortunati Carmen de S. Medardo, ed. Fr. Leo (MG Auct. Ant. IV 1, 1881, S. 44 ff); — Vita Medardi, ed. Br. Krusch (ebda. IV 2, 1885, S. 67 ff); — L. Maître: Le culte de S. Médard (Annales de Bretagne 15, 1900, S. 292 ff); — M. Chaume und A. Cornereau in: Mémoires de l'Académie de Dijon, 1923, S. 27 ff. 65 ff. **Flaskamp.**

Medicus, Fritz, Philosoph, * 1876 in Stadtlauringen, Bayern, 1901 Privatdozent in Halle, 1911 ord. Prof. in Zürich. Anhänger der ¶ Wertphilosophie.

Vf. u. a.: J. G. Fichte, 1905; Fichtes Leben, 1922²; Grundfragen der Aesthetik, 1917; Die Freiheit des Willens, 1926; Pestalozzis Leben, 1927. — Gab Fichtes Werke in Auswahl heraus, 6 Bde., 1908—12. **J. Wendland.**

Medien (altpers. Māda) ist der Name der nordwestlichen Provinz Irans, die im Westen von Assyrien, im Norden vom Fluß Araxes und dem Kaspischen Meere begrenzt, sich bis zur Landschaft Persis und der Salzwüste im Herzen Irans erstreckte. Geschichtlich treten die Meder zuerst im 9. Jhd. v. Chr. auf. — Das medische Reich, eines der großen Reiche des alten Orients, von gewaltiger Ausdehnung,

aber kurzer Dauer, erhob sich auf den Trümmern des alten Assyrerreiches (¶ Assyrien). Ursprünglich dem Assyrerkönig tributpflichtig, wurde M. mit der Zeit dessen gefährlichster Rivale, je mehr es innerlich erstarkte. Der erste medische König Dejokes (assyr. Dajaukku) gründete nach Herodot (I, 98 ff) die medische Hauptstadt Ekbatana und einigte die zersplitterten Gaue unter einer zentralen Staatsgewalt. Sein Sohn Phraortes setzte das nationale Einigungswerk fort, indem er sich zum Oberherrn über Persien machte. Aber erst dessen Sohn und Nachfolger Kyaxares wandelte M. in eine unabhängige Großmacht um, nachdem er im Bunde mit dem babylonischen König Nabopolassar das assyrische Reich zerstört hatte (etwa 608 v. Chr.). Dem Mederkönig fiel dabei alles Land östlich und nördlich vom Tigris zu. Seine Herrschaft soll sich auch über den ganzen Osten von Iran erstreckt haben, sicher über die Persis, Susiana, Armenien, Kappadozien und das eigentliche Assyrien. Unter Kyaxares' Sohn Astyages (Ischtuvegu) ging die Oberherrschaft auf den Perserkönig Cyrus über (550 v. Chr.; ¶ Perser: I). Für M. bedeutete die neue Aera nur eine politische Machtverschiebung ohne tiefere Umwälzung. M. galt unter den Achämeniden als zweite Provinz des Reichs nach der Persis, und der Name der Meder war bei den Griechen noch lange auch für die Perser der übliche. Die Meder besaßen durch Einwirkung der hochentwickelten assyrisch-babylonischen Nachbarstaaten eine höhere Kultur als die einfachen, rauhen Perser; ihre Sitten waren zum Teil schon überfeinert (Xenophons Cyropädie I, 3_2). Die Perser fügten sich der überlegenen Kultur und nahmen von den Medern die Religion, die militärische und staatliche Organisation, die Bewaffnung, Kleidung, Gesittung und Laster an. Von der Sprache wie von den inneren Zuständen M.s zur Zeit der politischen Blüte ist fast nichts bekannt, da Inschriften und literarische Denkmäler fehlen. Man hat die Sprache des ¶ Avesta als die altmedische angesprochen, kaum mit Recht. Der westpersische Priesterstand der ¶ Magier war medischen Ursprungs; sie waren die privilegierten Pfleger der Wissenschaft und Religion und zugleich Weissager und Traumdeuter (¶ Mantik). Die zoroastrische Religion (¶ Perser: II) war wohl schon im 7. Jhd. v. Chr. die medische Staatsreligion. Allerdings fehlen sichere Beweise dafür. Doch spricht schon der Name Phraortes dafür, der medisch Fravartisch lautete. Was Herodot (I, 140) als religiöse Gebräuche der Magier anführt, ist echt zoroastrisch. — Im AT wird M. öfter erwähnt, z. B. Gen 10_2 Jerem 25_{25} 51_{11} Dan 8_{20} Esra 6_2 Esther 1_3.

RE³ XII, S. 489 ff; XXIV, S. 81; — Ed. Meyer: Geschichte des Altertums I, 1910³; — J. Prášek: Geschichte der Meder und Perser, 1906. † **Geldner.**

de Medina, Bartolomé (1528—80), spanischer Theologe, Schüler ¶ Canos, * in Medina de Rioseco (daher Metinensis), seit 1545 Dominikaner, lehrte in Alcalá, Valladolid, León und Salamanca, wo er 1576—80 den ersten Lehrstuhl der Theologie innehatte. M. wurde Sammler und Bearbeiter der seit ¶ Franz von Vitoria im Kolleg S. Stephan handschriftlich angesammelten Thomaskommentare (= Vorlesungen des Vitoria, Cano, Dominikus Soto, Mancio, Medina); dieses Werk brachte sein Nachfolger ¶ Bannez zum Abschluß. Mit Unrecht wird M. der „Vater des ¶ Probabilismus" genannt.

Bf.: Expositio sive scholastica commentaria in Divi Thomae Aquinatis 1. 2, 1577; Expositio etc. in Divi Thomae Aquinatis 3 p., 1578; Bruchstücke zu den übrigen Teilen der Summa fand F. Ehrle (vgl. „Der Katholik" I, 1885, S. 177 f); Breve instrucción de como se ha de administrar el sacramento de la penitencia, 1580. — Ueber M. vgl. Enciclopedia Universal Ilustrada (Barcelona) XXXIV, S. 127 f; — DTheath X, S. 481 ff; — HN III, S. 144; — KL VIII, Sp. 1166 ff. **Fendt.**

Medler, Nikolaus (1502—51), evg. Theologe, * in Hof, 1522 Student in Wittenberg, 1524 Leiter der Schule in Eger, später wieder in Wittenberg, wo er sich eng an Luther anschloß, 1536 Pfarrer und Superintendent in Naumburg, 1545 in Braunschweig, 1551 Hofprediger in Bernburg. Luther hat ihn, Veit ¶ Dietrich und Johannes ¶ Spangenberg als seine drei echten Schüler bezeichnet. M. hat die Reformation in Naumburg durchgeführt. Eine streitbare Natur, hat er die Vertreter der römischen Kirche rücksichtslos behandelt und sich selbst mit ¶ Amsdorf verfeindet, was Luther tadelte.

RE³ XII, S. 492 ff; XXIV, S. 82; — M.s Naumburger Gottesdienstordnung in MGkK, 1898, S. 57 ff. 81 ff. 139 ff. 353 ff; — Die Braunschweiger Schulordnung in MG Paedagogica I, 1886, S. LIX ff. 65 ff. **Blankmeister.**

Megander (Großmann), Kaspar (1495—1545), evg. Theologe, aus Zürich, wo er Kaplan am Spital war, nahm als einer der ersten für ¶ Zwingli und seine Reformation Partei. Er vertrat diese entschieden Zwinglische Richtung auch in Bern, wohin er nach der Berner Disputation, 1528, als Lehrer an der theologischen Schule und Prediger berufen wurde (¶ Bern, Sp. 921). Aus Anlaß des 2. Kappelerkrieges geriet er in Konflikt mit dem Rat, weil dessen zögernde Politik nach M.'s Meinung den unglücklichen Ausgang verschuldet hatte. In seinem Amte suspendiert, gelang es erst ¶ Capito auf der Synode 1532, M. mit dem Rate auszusöhnen; doch brach der Streit bald wieder los, indem M. dem vom Rat begünstigten „Lutheranismus" sich heftig widersetzte. Als gar M.s Katechismus, von ¶ Bucer eigenmächtig abgeändert, vom Rat genehmigt wurde und M. bei seinem Protest beharrte, wurde er Ende 1537 entlassen. Zürich nahm ihn auf und gab ihm eine Chorherrenstelle.

RE³ XII, S. 501 ff; — K. B. Hundeshagen: Die Konflikte des Zwinglianismus, Lutherthums und Calvinismus in der Bernischen Landeskirche von 1532—58, 1842. **Straßer.**

Megiddo, heute tell el-mutesellim, zuerst von Pharao Thutmosis III 1479 v. Chr. erwähnte Festung am Südwestrande der Ebene ¶ Jesreel. Wie andere kanaanäische Königsstädte hat sich M. längere Zeit der israelitischen Eroberungsversuche zu erwehren vermocht Richt 1_{27}. Zur Zeit Salomos war sie aber in israelitischer Gewalt I Kön 4_{12} 9_{15}. M. wird zuletzt genannt in dem Bericht von dem für ihn unglücklichen Zusammenstoß ¶ Josias mit dem Pharao Necho 609 v. Chr. II Kön 23_{29} f. 1903—05 hat der Deutsche Palästina-Verein in M. erfolgreiche Grabungen veranstaltet, und 1927 sind diese von der Universität Chikago wieder aufgenommen worden.

P. Thomsen in RLV VIII, 1927, S. 115—120; — G. Schumacher: Tell el-mutesellim, Fundbericht, Text und Tafeln, hrsg. von C. Steuernagel, 1908; — C. S. Fisher: The excavation of Armageddon, Chicago 1929. **Eißfeldt.**

Megilloth (= „Rollen") ist der Name der fünf at.lichen Schriften, die an fünf jüdischen Festen zur Verlesung kamen. Es sind: ¶ Hohes Lied (am Passah zu verlesen), ¶ Ruth (am Wochenfest), ¶ Klagelieder (am Gedenktag der Zerstörung Jerusalems), ¶ Prediger Salomos (an Laubhütten) und ¶ Estherbuch (am Purimfest). — Vgl. ¶ Bibel: I A. **Bertholet.**

Megingoz († spätestens 768), ostfränkischer Mitarbeiter des Wynfrith-¶ Bonifatius, 738 als Diakon Lehrer in Fritzlar, 751/54 Bischof von Würzburg, hat mit ¶ Lullus das älteste „Bonifatiusleben" (¶ Wil-

bald, 2) angeregt; irrig immer wieder als Nachfolger Wittas in Buraburg angesprochen.

S. Bonifatii et Lulli epistolae, ed. M. Tangl, 1916; — Edmund E. Stengel: Urkundenbuch des Klosters Fulda I 1, 1913, S. 66 ff; — Vitae S. Bonifatii, ed. Wilh. Levison, 1905, S. 1 ff; — Hauck² II, 1912, S. 51 ff; — A. Bigelmair: Die Anfänge des Bistums Würzburg (Festschrift für Sebastian Merkle, 1922, S. 12 ff); — F. Flaskamp: Das Hessen-Bistum Buraburg, 1927, S. 42 ff. **Flaskamp.**

Mehl, Oskar Joh., evg. Theologe, * 13. Mai 1875 zu Braunschweig, seit 1904 im Kirchendienst des In- und Auslandes, 1925 Pfarrer in Schlettau a. d. Saale, seit 1927 Vorsitzender der Hochkirchlichen Vereinigung (¶ Hochkirchliche Bewegung: II).

Vf.: Die schönen Gottesdienste, 1902; Vom Bau und Ausbau der Liturgie, 1925; Das liturgische Verhalten, 1927. **Rühle.**

Mehlhorn, Paul (1851—1919), evg. Theologe, * in Gauern (S.-Altenburg), 1873 Lehrer an einem Töchterinstitut in Dresden, 1875 Oberlehrer in Leipzig, 1881 Gymnasialprofessor in Heidelberg, seit 1883 am theol. Seminar der Universität mittätig, 1891 ao. Prof., 1893 Pfarrer der reformierten Gemeinde in Leipzig.

Vf. u. a.: Die Bibel, ihr Inhalt und geschichtlicher Boden, (1877) 1914⁸; Leitfaden zur Kirchengeschichte, (1880) 1916¹⁰; Grundriß der protestantischen Religionslehre, (1883) 1912⁷; Rechenschaft von unserm Christentum, (1896) 1910⁴; Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu, (1906) 1911³. — Hrsg. von C. ¶ Holsten, Das Evangelium des Paulus II, 1898; — von J. Hammer: Leben und Heimat in Gott, 1916¹⁰. **Glaue.**

Mehlis, Georg, Philosoph, * 1878 in Hannover, 1910 Privatdozent in Freiburg i. Br., 1915 ao. Prof. Schüler von ¶ Windelband und ¶ Rickert, Anhänger der ¶ Wertphilosophie.

Vf. u. a.: Geschichtsphilosophie, 1915; Gestalten des Krieges, 1917; Einführung in die Religionsphilosophie, 1917; Probleme der Ethik, 1918; Die deutsche Romantik, 1922; Das Böse in Sittlichkeit und Religion, 1926; Die Mystik, 1926. — Gab 1910 bis 1924 den „Logos" heraus (¶ Philosophische Zeitschriften). **J. Wendland.**

Meier, 1. Ernst Julius (1828—97), evg. Theologe, * in Zwickau, in Leipzig gebildet, von J. A. ¶ Dorner, ¶ Liebner, K. F. ¶ Nitzsch, aber auch von Philosophen wie ¶ Hegel, ¶ Schelling, ¶ Weiße beeinflußt, bekleidete er mehrere Pfarrämter, bis er 1867 als Superintendent an die Frauenkirche in Dresden berufen wurde. Von 1890 bis zu seinem Tode war er Oberhofprediger und Vizepräsident des Landeskonsistoriums in Dresden. M. vertrat ein biblisches, weltoffenes Christentum und wirkte durch seine Predigten, deren tiefer Gehalt, glänzende Form und sittliches Pathos namentlich die Gebildeten anzog.

Vf. u. a.: Wir sahen seine Herrlichkeit. Predigten, 2 Bde., 1871 ff; Feststunden brüderlicher Gemeinschaft, Konferenzansprachen, 1871; Nikolaus von Amsdorf, 1863; Humor und Christentum, 1875. — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 503 f; — Bernhard Kühn: E. J. M. (Beiträge zur sächsischen Kirchengeschichte XII, 1897, S. 1 ff). **Blankmeister.**

2. Friedrich Karl (1808—41), evg. Theologe, * in Meinsen bei Bückeburg, 1832 Privatdozent, 1835 ao. Prof. der Theologie in Jena, 1836 ord. Prof. in Gießen.

Vf. u. a.: Versuch einer Geschichte der Transsubstantiationslehre, 1832; Kommentar über den Brief Pauli an die Epheser, 1834; Girolamo Savonarola, 1836; Lehrbuch der Dogmengeschichte für akademische Vorlesungen, (1840) 1854³ (von G. Baur besorgt; vgl. Ad. Harnack, Dogmengeschichte I, 1909⁴, S. 34 f). — Ueber M. vgl. ADB 21, S. 192; — H. E. Scriba: Lexikon der Schriftsteller des Großherzogtums Hessen, 2. Abt., 1843, S. 476. **Glaue.**

Meier, Otto (1818—93), protestantischer Kirchenrechtslehrer, * in Zellerfeld, 1841 Auditor beim Amtsgericht Göttingen, 1842 Privatdozent daselbst, 1847 ord. Prof. in Königsberg, 1850 in Greifswald, 1851 in Rostock, 1853 daselbst auch Konsistorialrat und Universitätsbibliothekar, 1854—60 mit ¶ Kliefoth Herausgeber der „Kirchlichen Zeitschrift", 1874 Prof. in Göttingen, 1885 Präsident des Landeskonsistoriums in Hannover.

Vf. u. a.: Institutionen des gemeinen deutschen Kirchenrechts, 1845 (1869⁹ als: Lehrbuch des deutschen Kirchenrechts); Die Propaganda, ihre Provinzen, ihr Recht mit besonderer Rücksicht auf Deutschland dargestellt, 1852/53; Die Grundlagen des lutherischen Kirchenregiments, 1864; Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, 3 Bde., 1871 ff; Zur Naturgeschichte des Zentrums, 1882; Febronius, 1885; Das Rechtsleben der deutschen evg. Landeskirchen, 1889; Zum Kirchenrecht des Reformationsjahrhunderts, 1891. — Vf. außerdem: Einleitung in das deutsche Staatsrecht, (1861) 1884²; Biographisches, 1886 (Biographien ihm persönlich bekannter Männer) und: Kulturgeschichtliche Bilder aus Göttingen, 1889. — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 504 ff; — ADB 52, S. 297 ff. **Brecht.**

Meignan, Guillaume René (1817—96), französischer Kardinal, * in Denazé (Dep. Mayenne), 1840 Priester, wirkte lange und einflußreich als Professor der biblischen Exegese an der Sorbonne, 1863 Generalvikar des Erzbischofs von Paris, 1864 Bischof von Châlons, 1882 von Arras, 1884 Erzbischof von Tours, 1893 Kardinal. M. gehört mit ¶ Vigouroux zu den Führern der konservativen Richtung unter den französischen Bibelforschern, ließ sich aber in den letzten Auflagen seiner Werke zu bedeutsamen Zugeständnissen an die moderne Bibelkritik herbei.

Vf.: L'ancien Testament dans ses rapports avec le nouveau et la critique moderne, 7 Bde., 1889—95 (Bd. I: De l'Eden à Moïse avec des considérations sur l'autorité du Pentateuque, 1895, ist Umbearbeitung des 1856 erschienenen Buches Prophéties du Pentateuque précédées des preuves de l'authenticité des cinq livres de Moïse; Bd. II: De Moïse à David, 1896, Umarbeitung von Les Prophéties contenues dans les deux premiers livres des Rois, 1878). — Vgl. H. Boissonnot: Le cardinal M., 1899; — A. Houtin: La question biblique chez les cath. de France au XIXe siècle, 1906², S. 206 ff. **Lachenmann.**

Meineid — landläufig gesprochen — ist der falsche Eid im Sinne einer Anrufung Gottes (der Gottheit) als Zeugen der Wahrheit, Rächers der Unwahrheit, Hüters des Gelöbnisses. Wegen dieses religiösen Einschlags hat sich das kirchliche Recht von je mit dem gerichtlichen und außergerichtlichen M. befaßt. Das kath. Kirchenrecht hat ihn zu einem förmlichen Delikt des kirchlichen Strafrechts (perjurium ist M. und Ehebruch) ausgebildet und bestraft den (Codex Juris Canonici c. 1743 § 3) vor dem kirchlichen Gericht geleisteten M. an dem Kleriker mit suspensio, an dem Laien mit dem persönlichen Interdikt, den sonst begangenen M. (anderwärts als vor kirchlich-gerichtlichen Instanzen) nach dem verständigen Urteil des Ordinarius (c. 1553 § 2), wobei der vor dem Staat geschworene M. als delictum mixti fori gilt, der Bischof gegen den Laien nicht einschreiten soll, wenn das weltliche Gericht Genüge für die Gerechtigkeit gewährleistet, im übrigen aber Prävention entscheidet (c. 1933 § 3). Das evg. Kirchenrecht unterwirft ihn der seelsorgerlichen Kirchenzucht. Der Staat hat den M. als strafbare Handlung ausschließlich vor sein Forum gezogen. Er bestraft ihn, z. B. nach der Systematik des deutschen Reichsstrafgesetzbuchs vom 15. Mai 1871 (§ 153 ff) als (vorsätzlichen) M., fahrlässigen Falscheid, M.sverleitung, Herbeiführung eines fahrlässigen Falscheids,

Eidbruch, aber nur, wenn der Eid vor einer zuständigen staatlichen oder staatlich ermächtigten Behörde abgelegt wurde, den Eidbruch nur bei ganz bestimmten Zusicherungen vor solchen. Dem Eid ist die verschiedenen Religionsgesellschaften nachgelassene eidesvertretende Beteuerung gleichgestellt, wie auch die Berufung auf eine frühere eidliche Bekräftigung und den Diensteid. Die Strafe steigt von (regelmäßig) einem Monat Gefängnis bis zu zehnjährigem Zuchthaus. „Tätige Reue" wirkt strafmildernd. Der dem Reichstag vorliegende Strafgesetzbuchentwurf 1927, §§ 184 ff, hat an diesem Bilde grundsätzlich nichts geändert, wohl aber noch bestimmte unbeeidigte Aussagen vor zuständigen Behörden unter Strafe gestellt, wohl hauptsächlich aus dem Grunde, weil im Vorverfahren unbeeidigt vernommene Zeugen sehr oft in der Hauptverhandlung unter dem Drucke des Eides „umfallen", und weil dadurch die Würde der Anklagebehörde und des Gerichts geschädigt scheint. Was das durch den M. im weiteren Sinne gefährdete Rechtsgut anlangt, so nimmt beim Schweigen des Gesetzes die Wissenschaft als solches an: die Staatsverwaltung überhaupt und insbesondere die Rechtspflege (v. Liszt, mit bester Begründung), andere: Reinheit der Beweismittel, der Beweisführung, rechtlichen Verkehr, Rechtspflege allein, Justizgewalt, Treu und Glauben, öffentlich beglaubigte Form auf religiöser Grundlage, Religion. Das allenthalben laufende Bestreben, im Dienste der Gewissensfreiheit den religiösen Eid zu beseitigen, hat neuestens im Deutschen Reich (Art. 136 Abs. 4 RVerf.) soweit Berücksichtigung gefunden, als niemand zur Benutzung einer religiösen Eidesformel gezwungen werden darf. Wo das, wie auch in manchen Trennungsländern, rechtlich zugelassen ist, erhebt sich vom Standpunkt der christlichen Ethik die Frage, ob nicht dadurch der Begriff des „Schwurs" allgemein in seinem Inhalte derart verändert wurde, daß noch die Leistung eines „theistischen" Eides möglich bleibt. — ¶ Eid.

Lehrbücher des Strafrechts (vor allem v. Liszt-Schmidt, 1927[26]) und des ¶ Kirchenrechts; — Eduard Eichmann: Das Strafrecht des Codex Juris Canonici, 1920; — Vergleichende Darstellung des deutschen und ausländischen Strafrechts, Bes. Teil, III, 1906, S. 273 ff; — Herm. Strathmann: Ist der gesetzliche Eid noch haltbar? (Zahnfestgabe der Erlanger Theologischen Fakultät, 1928, S. 55 ff). **Oeschey**

Meiners, Christoph (1747—1810), Philosoph und Religionsforscher, * zu Warstade, seit 1772 ao., 1775 ord. Prof. an der Universität Göttingen. M. war ein unglaublicher Vielschreiber, dessen Werke mehr Anregungen boten, als daß sie wissenschaftlich in die Tiefe gingen.

Verzeichnis der wichtigsten philosophischen, psychologischen, kultur- und religionsgeschichtlichen Schriften in ADB XXI, S. 224 ff; von letzteren besonders zu erwähnen: Grundriß der Geschichte aller Religionen, 1785. — Ueber M. vgl. Herbert Wenzel: L. M. als Religionshistoriker, 1917. **Rühle.**

Meinertz, Max, kath. Theologe, * 1880 zu Braunsberg (Ostpreußen), 1907 Privatdozent für NT in Bonn, im gleichen Jahr ao. Prof. an der Akademie Braunsberg, seit 1909 ord. Prof. an der Universität Münster.

Vf. u. a.: Der Jakobusbrief und sein Verfasser in Schrift und Ueberlieferung, 1905; Jesus und die Heidenmission, (1908) 1925[2]; Das Lukasevangelium, (1910) 1912[2]; Der Jakobusbrief, (1912) 1924[3]; Die Pastoralbriefe des hl. Paulus, (1913) 1923[3]; Die Gleichnisse Jesu, (1916) 1921[2]; Die Gefangenschaftsbriefe des hl. Paulus, (1917) 1923[3]; Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Apostels Paulus, 1921; Wie Jesus die Mission wollte, 1926. — M. ist Hrsg. der Nt.lichen Abhandlungen und Mithrsg. der Zeitschrift für Missionswissenschaft. — Hrsg. von „Deutschland und der Katholizismus", 2 Bde., 1918. **Rühle.**

Meinhof, Carl, evg. Theologe, * 1857 in Barzwitz (Pommern), 1879 Hilfslehrer in Wolgast, 1881 Lehrer in Stettin, 1886 Pastor in Zizow bei Rügenwalde, 1903 Dozent am Seminar für orientalische Sprachen in Berlin, 1909 Prof. für afrikanische Sprachen am Kolonialinstitut in Hamburg, seit 1919 ord. Prof. an der Universität daselbst.

Vf. u. a.: Grundriß einer Lautlehre der Bantusprachen, (1899) 1910[2]; Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantusprachen, 1906; Lehrbuch der Namasprache, 1909; Die Sprache der Herero, 1909; Die Sprache der Suaheli, 1910; Die moderne Sprachforschung in Afrika, 1910; Die Dichtung der Afrikaner, 1911; Die Sprache der Duala, 1912; Die Sprachen der Hamiten, 1912; Afrikanische Religionen, 1912; Religionen der schriftlosen Völker Afrikas (RGL), 1913; Afrikanische Rechtsgebräuche, 1914; Die Religionen der Afrikaner in ihrem Zusammenhang mit dem Wirtschaftsleben, 1926. — M. ist Hrsg. der Zeitschrift für Kolonialsprachen, 1910 ff (seit 1921 Zeitschrift für Eingeborenensprachen; dazu Beihefte). **Rühle.**

Meinhold, 1. Johannes, evg. Theologe, Sohn von 2, * 12. Aug. 1861 zu Kammin (Pommern), 1884 Privatdozent in Greifswald, 1888 ao. Prof. für AT ebda, 1889 in Bonn, 1903 ord. Prof. ebda., 1928 im Ruhestand.

Vf. u. a.: Komposition des Buches Daniel, 1884; Beiträge zur Erklärung des Buches Daniel I, 1888; Die geschichtlichen Hagiographen und das Buch Daniel (mit ¶ Oettli), 1889; Wider den Kleinglauben, 1895; Jesus und das AT, 1896; Jesaja und seine Zeit, 1898; Die Jesajaerzählungen, Jes 36—39, 1898; Die Lade Jahves, 1900; Studien zur israelitischen Religionsgeschichte, I: Der hl. Rest, 1903; Die biblische Urgeschichte, 1904; Sabbat und Woche im AT, 1905; Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung, 1908; Sabbat und Sonntag, 1909; Die Propheten Israels von Mose bis Jesus, 1909; I Mose 14, eine historisch-kritische Untersuchung, 1911; Der Mischnatraktat Joma, 1913; Die Geschichten des jüdischen Volkes, 1916; Einführung in das AT, (1919) 1926[2]; Der Dekalog, 1927. **Gunkel.**

2. Karl (1813—88), evg. Theologe, * in Liepe auf Usedom, 1838 Pfarrer in Kolzow auf Wollin, 1851 Superintendent in Kammin. Durch ¶ Tholuck besonders beeinflußt, wurde M. ein Vorkämpfer für die lutherische Sache, wollte jedoch zeitlebens die lutherische Separation (¶ Altlutheraner) vermieden sehen. Im Kampf der unierten Kirchenbehörde gegen den lutherischen Verein als Wegbereiter der Separation, dessen Führer M. war, wurde er 1869 seiner Superintendentur enthoben; doch wurde dieses Urteil, nie ausgeführt, 1874 aufgehoben. Im Streite gegen die Zivilstandsgesetzgebung, insbesondere gegen die behördlichen Anordnungen bezüglich der Wiedertrauung Geschiedener wurde M. 1876 seines Pfarramtes enthoben. Allmählich jedoch bahnten sich in der kirchenpolitischen Entwicklung ¶ Pommerns friedlichere Zustände an, die auch der Stellung M.s zugute kamen.

RE[3] XII, S. 507 ff; — H. Laag: Entwicklung der altlutherischen Kirche in Pommern (Pommersche Jahrbücher, 1927). **Glaue.**

Meinong, Alexius (eigentlich: Meinong von Handschuchsheim; 1853—1920), Philosoph; habilitierte sich als Schüler F. ¶ Brentanos 1878 in Wien, 1882 ord. Prof. in Graz. M. wirkte bahnbrechend in drei Disziplinen: in der Psychologie (Leiter des von ihm 1894 ins Leben gerufenen ersten psychologischen Laboratoriums in Oesterreich), sodann vor allem als Begründer der ¶ Gegenstandstheorie und einflußreicher Förderer der (in ihren Anfängen auf F. Brentano zurückgehenden) Werttheorie, als deren Spezialgebiete er Ethik und Aesthetik an-

sah. Bekannt wurde er namentlich, als er sich von dem ursprünglich von ihm selbst energisch vertretenen Psychologismus abwandte und, wie ¶ Husserl, dessen Gegner zu werden begann; wie Husserl hat auch M. dabei starke Anregungen von B. ¶ Bolzano erhalten, und wie dieser kam er durch seine neugewonnene Haltung bald in Gegensatz zu seinem großen Lehrer. Doch ist M. anders als Husserl immer erkenntnistheoretischer Realist geblieben. Auch die heute viel besprochene „Gestaltpsychologie" geht auf M. (und seinen Schüler Chr. von Ehrenfels) zurück. Von Schülern seien noch genannt: A. Höfler, St. Witasek, V. Benussi, E. Martinak und vor allem sein Grazer Nachfolger E. Mally.

Bf. außer den unter ¶ Gegenstandstheorie genannten Werken: Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, 1894; Ueber Annahmen, 1910²; Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie (Logos III, 1912); Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes, 1918; Seine Gesammelten Abhandlungen, von seinen Schülern hrsg., sind auf 3 Bde. berechnet; Selbstbiographie in: Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen I, 1923². — Ueber M. vgl. Ue IV, 1923¹², S. 534 ff. **Linke.**

Meinung (intentio). Die kath. ¶ Moraltheologie unterscheidet bei einer Handlung a) den der Handlung immanenten Zweck (finis operis, z. B. beim Almosengeben die zu leistende Hilfe), b) den durch den immanenten Zweck vom Handelnden darüber hinaus noch erstrebten Zweck (finis operantis, z. B. beim Almosengeben Selbstruhm oder Liebe zu Gott). Die M. ist die Absicht des Handelnden auf die unter a oder b, speziell aber auf die unter b genannten Zwecke. Der Handelnde hat eine „gute M.", wenn er einen sittlich gebotenen oder doch erlaubten finis operis aus Liebe zu Gott will, hingegen eine „schlechte M.", wenn er eine sittlich gebotene oder doch erlaubte Handlung unter eine sündhafte Abzweckung stellt. Als unmöglich gilt es, eine an sich sündhafte Handlung durch eine „gute M." erlaubt oder gut zu machen; hingegen gelten an sich indifferente Handlungen, falls sie nicht durch eine gute M. geadelt werden, als indifferent, nicht als sündlich. Da aber die „gute M." bedeutet: „Alles aus Liebe zu Gott!", die wirkliche Gottesliebe aber nach kath. Auffassung in der ¶ Rechtfertigung (: II) von Gott der Seele eingegossen wird, so ist die gute M. sachlich identisch mit dem Besitz der „heiligmachenden" Gnade, d. h. alle an sich erlaubten, gebotenen oder durch die Evangelischen ¶ Räte empfohlenen Werke eines in der Gotteskindschaft Stehenden sind gut im Ewigkeitssinn und zugleich verdienstlich für den Himmel, auch ohne ausdrückliche gute M.; doch wird empfohlen, die gute M. öfter ausdrücklich zu „erwecken", d. h. auszusprechen. Somit erscheint die gute M. als eine ins Katholisch-Meritorische übersetzte Deutung des „im Geiste" oder „in Christus" der Urchristenheit. Theologisch ist der Ort der guten M. bei dem reformatorischen „Die Werke kommen aus dem Glauben". Die kath. Moraltheologie bringt diese Lage nur undeutlich zur Darstellung; wie so oft, muß auch hier die Aszetik befragt werden (z. B. ¶ Thomas a Kempis, Ludwig de Ponte S. J., Ludwig Blosius O. S. B.; s. Lit.), wo deutlich wird, daß es sich bei der guten M. tatsächlich um jenes Urchristliche handelt, und daß z. B. ¶ Pascals méthode de diriger l'intention eine Satire nicht auf die gute M., sondern auf die Kasuisten darstellt.

Thomas a Kempis' Imitatio Christi I 15, III 5; — Lud. de Ponte: Dux spiritualis und De la perfeccion del Christiano (deutsch in Magnus Jocham: Lichtstrahlen aus den Schriften kath. Mystiker I, 1876, S. 112 ff); — Ludwig Blosius: Anleitung zum innerlichen Leben (= Jocham II, S. 80 ff); — F. Ernst: Die Notwendigkeit der guten M., 1900; — Derſ.: Neue Untersuchungen über die Notwendigkeit der guten M., 1907; — Mirbt⁴, S. 384 ff; — Luthers Sermon von den guten Werken (WA IX, S. 226 bis 301). **Fendt.**

Mëir (ben Baruch; † 1293) aus Rothenburg o. T., jüdischer Rabbiner; bei einem Auswanderungsversuch 1286 gefangen genommen, wurde er von Rudolf von Habsburg in der Burg Ensisheim in Haft gehalten und, da er seine Befreiung gegen Zahlung eines Lösegeldes durch die jüdischen Gemeinden ablehnte, auch nach seinem Tode lange nicht zur Bestattung freigegeben. Er war der angesehenste deutsche Rabbiner des Mittelalters. Seine Bedeutung beruht darauf, daß er das gesamte rabbinische Wissen seiner Zeit zusammenzufassen und durch eine weit ausgebreitete Schule zu überliefern verstand. Er selbst verfaßte Erklärungen zum Talmud, besonders solche im Sinne der Tosafisten (¶ Judentum: II A, 3 c) und Kompendien über verschiedene Gruppen jüdischer Gesetze, sowie liturgische Dichtungen.

H. J. Zimmels: Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland, 1926. **Elbogen.**

Meisner, 1. Balthasar (1587—1626), Dogmatiker der lutherischen ¶ Orthodoxie (: 2 c), seit 1613 Professor in Wittenberg. Selbst nicht selten Polemiker (besonders antisozinianisch) und grundsätzlicher Verteidiger der reinen Lehre, hat er doch in seinen, erst lange nach seinem Tode veröffentlichten „Pia Desideria" zur Besserung der religiös-sittlichen und kirchlichen Mißstände (1679) auch die Bitterkeit in den theologischen Streitigkeiten und das Gewichtlegen auf nichtfundamentale Glaubensfragen (¶ Einigungsbestrebungen: II, 3) zu den Schäden der Zeit gezählt und beides selber zu vermeiden gesucht. Er hat eine klare Theorie vom praktischen Charakter der Theologie und vom Unterschied des Wesentlichen vom weniger Wesentlichen. Sein Hauptwerk ist die Philosophia sobria sive Consideratio quaestionum philosophicarum in controversiis theologicis (3 Bde., 1611—23), in der er den Nutzen der Philosophie preist, aber eindringlich vor der Scholastik in der Theologie warnt und L. ¶ Hutter als das Muster einer einfachen Glaubenslehre hinstellt. Auch als Missionsfreund rückt er über die gewöhnliche Orthodoxie (¶ Christentum: III, 4 a) hinaus. M. ist einer der ersten lutherischen Theologen, bei denen der Begriff ¶ Unio mystica begegnet (De christiano, 1622).

Andere Schriften nennt Jöchers Gelehrtenlexikon III, 1751, S. 382 f. — Ueber M. vgl. ADB XXI, S. 243; — RE³ XII, S. 511 f; — Hans Leube: Die Reformideen in der deutsch-lutherischen Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924, S. 45 ff; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV, 1927, S. 205. 303 ff. 441 f u. ö.; — Peter Petersen: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, 1921, S. 163 ff u. ö.; — W. Koepp: Wurzel und Ursprung der orthodoxen Lehre von der unio mystica (ZThK 1921, S. 68 f).

2. Johannes (1615—84), lutherischer Theologe, * in Torgau, 1649 ao., 1650 ord. Professor der Theologie in Wittenberg, von dem Schema der Wittenberger Orthodoxie in manchen Punkten (z. B. Stellung zu den Reformierten, streng deterministische Fassung der Prädestination) abweichend. Seine Hauptschrift ist das von A. ¶ Calov u. a. scharf angegriffene Examen catechismi Palatini (1669, über den ¶ Heidelberger Katechismus). Den von ¶ Durie u. a. getragenen Unionsbestrebungen seiner Zeit ist M. trotz der in ihm selber vorhandenen irenischen Elemente entgegengetreten (Irenicum Duraeanum

de articulis fidei fundamentalibus, 1675, wenn auch nicht mit derselben Schärfe wie ein Calov.

Föcher (s. oben); — Otto Ritschl (s. oben) IV, 1927, S. 349 ff u. ö. **Zscharnack.**

Meißen, Bistum. Gegründet 968 von ¶ Otto I im Sorbenland und bis zur Eximierung (1399) zur Kirchenprovinz ¶ Magdeburg gehörig, umschloß es mit dem von der Mulde bis an Bober und Queis reichenden Sprengel die Marken M., die Ober- und die Niederlausitz. Bis ins 16. Jhd. zwar als reichsunmittelbar geltend, geriet es im späteren Mittelalter unter die Schutzherrschaft der Markgrafen von M. (seit 1421 Kurfürsten und Herzöge von Sachsen) aus dem Hause Wettin, deren Uebergang zur Reformation ihm den Boden entzog. 1559 wurde die neue Lehre auch in dem kleinen Stiftsgebiet (um Wurzen und Stolpen) eingeführt, der bischöfliche Stuhl erst 1581 durch Resignation des (noch kath.) Johann IX von Haugwitz erledigt. Das evg. gewordene Domkapitel blieb fortbestehen. Es übertrug dem Kurfürsten die Regierung der (erst 1818 dem sächsischen Staatsgebiet einverleibten) Stiftslande. — Durch ¶ Benedikts XV Bulle Sollicitudo omnium ist 1921 an der (simultanen) Petristiftskirche in Bautzen für den Freistaat Sachsen und die ehemals reußischen Gebiete Thüringens an Stelle des Apostolischen Vikariats Sachsen und der Präfektur Lausitz ein „Bistum M." (mit 228 000 Seelen und rund 150 Geistlichen) neu errichtet worden (Bischof Chr. ¶ Schreiber, bis 1929).

RE³ XII, S. 512 f; XXIV, S. 82; — KL² VIII, Sp. 1196 ff; — Codex diplomaticus Saxoniae regiae I 1, 1882, S. 167 ff; II 1—3, 1864—67; — Eduard Machatschek: Geschichte der Bischöfe des Hochstifts M., 1884; — E. Riehme: Markgraf, Burggraf und Hochstift M., Diss. Leipzig 1906; — Leo Bönhoff: Beobachtungen und Bemerkungen zur M.er Bistumsmatrikel (Neues Archiv f. Sächs. Geschichte 35, 1914, S. 125 ff. 233 ff); — K. v. Brunn gen. v. Kauffungen: Das Domkapitel von M. im Mittelalter, Diss. Leipzig 1902; — Rud. Kötzschke, A. Schultze u. a.: Der Dom zu M. 929 bis 1929, 1929; — Alfred Schultze: Die Rechtslage der evg. Stifter M. und Wurzen, 1922. — Vgl. Bibliographie der Sächs. Gesch. I 2, 1921, S. 397 ff. **Bauermann.**

Meißner, Bruno, Orientalist, * 1868 zu Graudenz, 1894 Privatdozent in Halle, 1899/1900 bei Ausgrabungen in Babylon, 1904 ao. Prof., 1911 ord. Prof. in Breslau, seit 1921 in Berlin.

Vf. u. a.: De servitute babylonico-assyriaca, 1892; Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht, 1893; Bauinschrift Sanheribs, 1893; Alexander und Gilgamos, 1894; Neuarabische Geschichten aus dem Iraq, 1902; Ein altbabylonisches Fragment aus dem Gilgamosepos, 1902; Assyriologische Studien, 1903 ff; Aus dem altbabylonischen Recht, 1905; Die Keilschrift, (1913) 1922²; Grundzüge der babylonisch-assyrischen Plastik, 1915; Babylonien und Assyrien, 2 Bde., 1920/25; Die Kultur Babyloniens und Assyriens, 1925; Könige Babyloniens und Assyriens, 1927; Die babylonisch-assyrische Literatur, 1927 ff. **Rühle.**

Meister, 1. Alois (1866—1925), kath. Historiker, * zu Frankfurt a. M., 1894 Privatdozent in Bonn, 1899 ao. Prof. und 1903 ord. Prof. in Münster, Herausgeber des „Grundriß der Geschichtswissenschaft" (seit 1906).

Vf. u. a.: Die Kölner Nuntiatur 1584—90 (mit Stephan Ehses), 1895; Der Straßburger Kapitelstreit, 1899; Die Fragmente der Libri VIII miraculorum des Cäsarius von Heisterbach, 1901; Die Geheimschrift im Dienste der päpstlichen Kurie, 1906; Grundzüge der historischen Methodik, (1906) 1923²; Deutsche Verfassungsgeschichte des Mittelalters, (1907) 1922²; Der neue Geschichtsunterricht, 1920; Frankreich und das Saargebiet, 1922. — Ueber M. vgl. K. Höber: Zum Andenken A. M.s (Akademische Monatsblätter 38, 1925/26, S. 327 ff); — E. Shmann: A. M. (Heimatblätter der Roten Erde 4, 1925, S. 557 ff). **Flaskamp.**

2. Christoph Georg Ludwig (1738—1811), evg. Kirchenliederdichter, * in Halle, 1761 Rektor und 1763 auch Prediger zu Ballenstedt, 1770 Konsistorialassessor und Pfarrer zu Bernburg-Waldau, 1772 in Altenburg bei Bernburg, 1774 Prediger in Duisburg, 1778 zugleich Professor der Theologie daselbst, endlich seit 1784 Pfarrer und Religionslehrer, seit 1802 auch Rektor am Gymnasium zu Bremen. In seinen Liedern weht ein milder, der Aufklärung nicht abholder Geist. Sein Passionslied „Laß mir die Feier deiner Leiden", sein Erntelied: „Wir alle, Gott und Vater, bringen dir Preis und Dank im Heiligtum", sowie sein Trostlied: „Wenn dich in dunklen Tagen geheimer Kummer drückt" finden sich in Gesangbüchern.

E. E. Koch³ VI, S. 438 ff. **Paul.**

Mel, Konrad (1666—1733), reformierter Theologe, * zu Gudensberg (Kreis Fritzlar), studierte in Rinteln und Bremen, wurde 1690 Prediger zu Mitau (Kurland), 1692 in Memel, 1697 Hofprediger und Professor in Königsberg (Ostpreußen), wo er pietistische Regungen förderte. 1704 wurde er geistlicher Inspektor und Gymnasialrektor in Herefeld und war der einflußreichste Pietist in Hessen-Kassel (¶ Hessen: I, 3). 1709 gründete er nach Halleschem Vorbild ein noch heute bestehendes Waisenhaus. Von seinen Schriften ist der Pharus missionis evangelicae, 1701, wegen seiner Bedeutung für die Ausbildung des Missionsgedankens im Protestantismus von besonderer Wichtigkeit.

Vf. ferner: Posaunen der Ewigkeit, 1706; Kommunionpredigten, 1712 und andere Predigtbände. — Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftstellergeschichte, VIII, 1788, S. 387 ff; — ADB XXI, S. 267 f; — F. R. Merkel: Leibniz und die China-Mission, 1920. **v. d. Au.**

Melanchthon, Philipp (1497—1560).

1. M.s Jugendentwicklung; — 2. Verhältnis zu Luther; — 3. Tätigkeit; — 4. M.s Loci communes in ihren verschiedenen Entwicklungsstufen und die Entwicklung von M.s dogmatischen Anschauungen; — 5. M.s Wissenschaftslehre und deren Begründung; — 6. Universitätsreform; — 7. M.s Lehre unter dem Einfluß der späteren Entwicklung seiner wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Anschauungen; — 8. Gesamturteil; — 9. Der Philippismus.

1. M. wurde am 16. Februar 1497 zu Bretten als Sohn des Waffenschmieds Georg Schwartzerd geboren; seine Mutter war die Nichte Johann ¶ Reuchlins. Erst im Hause, dann nach dem frühzeitigen Tode des Vaters in Pforzheim auf der unter Georg Simlers Leitung stehenden Lateinschule unterrichtet, bezog er 1509 die Universität Heidelberg und wandte sich 1512 nach Tübingen. In Heidelberg noch halb in scholastischen Geleisen, halb durch die Lektüre Politians dem Humanismus angenähert, dazu durch seinen Lehrer Pallas Spangel für die kirchlichen Reformpläne ¶ Wimpfelings eingenommen, ist er doch erst in Tübingen zum Humanisten geworden. 1514 Magister, lehrt er seitdem an der Universität. Echt humanistisch ist sein Streben nach allseitiger Bildung; bezeugt durch die Rede über die freien Künste (1517), äußert es sich in weitreichenden Plänen (Gesamtausgabe des gereinigten Aristoteles) und in wissenschaftlichen Leistungen (Terenzausgabe 1516; griechische Grammatik 1518); die Methodenlehre Rudolf ¶ Agricolas zieht ihn zu gleicher Zeit mächtig an. Um 1517 geriet er in einen, wohl durch die allgemeine Scheidung der Geister herbeigeführten Gegensatz zu den Tübinger Scholastikern und nahm daher einen Ruf nach Wittenberg als Lehrer des Griechischen an.

2. Hier führte er sich am 29. August 1518 mit der Antrittsrede ein: „Die Reform des Universitätsunterrichtes“ (De corrigendis adolescentiae studiis). Vom humanistischen Standpunkt aus kritisierte er den bisherigen Lehrbetrieb und verlangte, daß alle Wissenschaft, insbesondere die Theologie, auf ein eindringliches Sprachstudium gestützt würde. Der Bewunderung, die ¶ Luther der Rede zollte, entsprach es, daß sich schnell ein inniges Verhältnis zwischen ihm und M. bildete. Dies führte bei M. auch zum Anschluß an Luthers Sache; zuerst steht er ihr ähnlich gegenüber wie die anderen Humanisten, seit Anfang 1519 geht er ganz in Luthers Gedankenwelt auf; zugleich erfolgt eine schroffe Abwendung von der Philosophie, insbesondere von Aristoteles. In der Ueberzeugung von der Notwendigkeit des Kampfes gegen die herrschende Gestalt der Kirche mit Luther einig, wohnt M. 1519 der Leipziger Disputation bei. Ein darüber erstatteter Bericht führte zu einer Fehde mit ¶ Eck; in ihr bezeichnete M. (früher als Luther) die Hl. Schrift als höchste Lehrautorität; das gleiche tat er in den für seine Entwicklung wichtigen Thesen zur Erlangung des theologischen Bakkalaureats (Sept. 1519), das seine höchste theologische Würde blieb, da er den Doktortitel bescheiden verschmähte. Seine Zustimmung zu der Tätigkeit Luthers im Jahre 1520 bezeugte er durch seine unter dem Namen Didymus Faventinus veröffentlichte Schutzrede. Nach Worms begleitete er Luther nicht. Während Luthers Aufenthalt auf der Wartburg wirkte M. zu Wittenberg im Sinne des religiösen Fortschrittes, ohne sich durch die damit verbundenen Unruhen schrecken zu lassen (¶ Karlstadt, ¶ Zwilling); auch über die Verwirrung, in die ihn die Zwickauer Propheten mit ihrer Bestreitung der Kindertaufe versetzten, kam er bald hinweg. Als aber die sozialen und kirchlichen Reformen, an deren Durchführung sich M. lebhaft beteiligte, zu erneuten, die wissenschaftliche Bildung bedrohenden Bewegungen führten, wurde er unsicher und rief Luther zurück. Die während dieser letzten Unruhen gemachten Erfahrungen führten zu einem seit 1523 deutlich erkennbaren Wandel in M.s Anschauungen: Die eine Zeitlang ganz zurückgedrängten humanistischen Ideale machten wieder ihr Recht geltend; auch die kirchlichen Reformtendenzen des Humanismus, etwa in ¶ Wimpfelings und ¶ Erasmus' Art, wurden wieder aufgenommen; der bedingungslose Anschluß an Luther hörte auf, und auch das persönliche Verhältnis zu Luther begann kühler zu werden. Diese Wandlung M.s entspricht einerseits den gleichen Vorgängen innerhalb des Humanismus, anderseits hatte sie auch tiefere Gründe (s. 4.). Trotz dieser Stellungnahme blieb doch in wichtigen Fragen der nächsten Folgezeit die Uebereinstimmung zwischen ihm und Luther bestehen, so im Streit mit ¶ Karlstadt, so im ¶ Bauernkriege.

3. a. In den neugewonnenen Anschauungen wurde M. durch die Erfahrungen bestärkt, die er auf den zum Zwecke der Neuordnung des sächsischen Kirchenwesens (¶ Sachsen) unternommenen Visitationsreisen gemacht hatte. Die Zuchtlosigkeit der Bevölkerung überzeugte ihn aufs neue von der Notwendigkeit vorsichtiger Reformen. Insbesondere suchte er in seinen Visitationsartikeln dem Mißverständnis der ¶ Rechtfertigung aus dem Glauben entgegenzuwirken und verlangte eine Vorbereitung dieser Lehre durch Predigt des Gesetzes (¶ Gesetz: IV, 4). Die pädagogisch wohl zu rechtfertigende Abschwächung der ursprünglichen Gedanken Luthers führte zu Angriffen gegen die Artikel (namentlich von seiten Joh. ¶ Agricolas).

Der Wunsch, die kirchlichen Neuerungen auf friedlichem Wege durchzusetzen, wurde in den nächsten Jahren für M. zum alles beherrschenden Gesichtspunkte. Auch für seine Stellung zu ¶ Zwingli und zu den kriegerischen Plänen ¶ Philipps von Hessen war dieser Wunsch bestimmend. In der Abendmahlsfrage (¶ Abendmahl: II, 4 a) teilte er Luthers Standpunkt; deshalb und aus Furcht vor einem Bündnis mit den zu Zwingli haltenden oberdeutschen Städten hat er höchstwahrscheinlich auf dem Religionsgespräch zu Marburg (1529) Luther in seiner abweisenden Haltung bestärkt. Die Hoffnung auf eine friedliche Auseinandersetzung mit der altgläubigen Partei gab auch seinem Verhalten auf dem Augsburger Reichstag von 1530 die entscheidende Richtung. Im blinden, von dem päpstlichen Legaten ¶ Campegio ausgenutzten Vertrauen auf Karl V erklärte er sich gegen geringe Zugeständnisse zu geheimen Unterhandlungen bereit, durch die die öffentliche Verlesung der ¶ Augsburger Konfession verhindert worden wäre. Aber auch nach der von den Fürsten und von Nürnberg erzwungenen Verlesung der Konfession verfolgte M. die eingeschlagene Bahn weiter, so in einem höchst bedenklichen Brief an den Legaten Campegio, bis Luthers Entscheidung allen Unterhandlungen und Zugeständnissen ein vorläufiges Ende machte. Obgleich nun M. auch nach Luthers Machtwort noch an der Verwirklichung seines Lieblingsplanes arbeitete, wurde dieser doch bald durch die Tatsachen überholt; M. ließ sich widerwillig von der Notwendigkeit eines bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser überzeugen und übernahm sogar vor der Oeffentlichkeit die Rechtfertigung des zu Schmalkalden geschlossenen Verteidigungsbündnisses (¶ Deutschland: I, 5). — Trotzdem wurde der Gedanke an eine friedliche Einigung auch für die ersten Jahre nach dem Nürnberger Religionsfrieden M.s Leitstern; er suchte vergeblich Erzbischof ¶ Albrecht von Mainz und ¶ Erasmus dafür zu gewinnen, auch in einem seiner Stellungnahme auf dem Augsburger Reichstage entsprechenden Gutachten für Franz I von Frankreich die Grundlage einer solchen Einigung zu schaffen. In die nächste Zeit fällt M.s Wandlung in der Abendmahlsfrage. Auf Grund der Nachweise für die Auffassung zahlreicher Kirchenväter, die ¶ Oekolampad in seinem Dialog über das Abendmahl vorgelegt hatte, gelangte M. unter Ablehnung von Zwinglis Stellungnahme zu einer geistigen Deutung der Einsetzungsworte (¶ Abendmahl: II, 4 b). Diesen neugewonnenen Standpunkt konnte er zwar in den durch Philipp von Hessen betriebenen Einigungsverhandlungen zwischen Luther und den Oberdeutschen nicht zur Geltung bringen, da er Luthers Ansicht zu vertreten hatte, als er zum Zwecke einer Uebereinkunft Ende 1534 mit ¶ Bucer zusammenkam. Auch bei den Wittenberger Verhandlungen über die Konkordia (¶ Abendmahl: II, 4 a) hielt er sich zurück. — Die Fortdauer der Neigung zu einer friedlichen Einigung mit der altgläubigen Partei veranlaßte M. auf der Bundesversammlung zu Schmalkalden (1537) Luthers ¶ „Schmalkaldischen Artikeln“ eine bedingte Anerkennung des Papsttums beizufügen. Wegen seiner Bereitwilligkeit zu solchen Zugeständnissen wurde er durch Jak. ¶ Schenk angegriffen, wie er schon vorher um seines angeblichen Synergismus willen von ¶ Cordatus befehdet worden war. Luther, in beiden Fällen zuerst gegen M. eingenommen, beruhigte sich bald, und die fortdauernde Geistesgemeinschaft beider Männer offenbarte sich in dem Streit mit Joh. ¶ Agricola (¶ Gesetz: IV, 4), in dem sich Luther überwiegend der von M. geprägten Formeln bediente. Die trotz man-

cher Trübung unzerreißbare Zusammengehörigkeit Luthers und M.s trat auch in der nächsten Zeit anläßlich der Doppelehe ¶ Philipps von Hessen hervor (1539). M., der sich an dem von Philipp gegebenen Aergernis mitschuldig fühlte, da die Reformatoren, von Philipp gedrängt, ihre Zustimmung zu der Doppelehe gegeben hatten, verfiel in eine tödliche Krankheit, aus der ihn Luthers kräftiger Zuspruch befreite. — Wahrscheinlich trug die Erkenntnis der bösen Folgen seiner Nachgiebigkeit in dem Ehehandel Philipps dazu bei, M. auf den Religionsgesprächen zu Worms und Regensburg (¶ Deutschland: I, 5) den Nacken zu steifen; insbesondere trat er in Regensburg scharf gegen das von der kaiserlichen Seite vorgelegte, die Gegensätze verschleiernde „Regensburger Buch" auf. Trotzdem wurde in Wittenberg das Mißtrauen gegen M. wieder durch den von ihm und Bucer für die von ¶ Hermann v. Wied geplante Reformation des Erzstiftes Köln verfaßten Entwurf erweckt; namentlich erregte der von Bucer herrührende Artikel über das Abendmahl Mißtrauen, wie denn in der Abendmahlsfrage der Gegensatz zwischen Luther und M. bestehen blieb.

3. b. Nach Luthers Tode fiel M. in schwierigster Zeit die Führung des Protestantismus zu. Er zeigte sich, wie zu erwarten war, dieser Aufgabe nicht gewachsen. Schon im Schmalkaldischen Kriege 1545 bewahrte er keine feste Haltung; noch weniger war das bei seiner Stellungnahme zu dem den Protestanten von dem siegreichen Kaiser aufgezwungenen ¶ Interim der Fall. Christoph von Carlowitz, der kluge Berater ¶ Moritzens von Sachsen, dessen Untertan M. jetzt als Professor in Wittenberg war, wußte M.s Bedenken gegen das Interim zu zerstreuen, so daß dieser sich schließlich mit einem Vergleichsentwurf einverstanden erklärte, der fast sämtliche kath. Bräuche wiederherstellte, ohne Sicherheit in der Lehre zu bieten (Leipziger Interim). Doch suchte M. sowohl durch Umdeutungen wie durch die ihm eigentümliche Kunst des „Dissimulierens" die Durchführung dieser Beschlüsse zu hintertreiben, was ihm in der Tat durch die Verhinderung des Druckes der von ¶ Georg v. Anhalt ausgearbeiteten Agende gelang. Ehrlicher und männlicher als diese Hintertreppenpolitik war der von ¶ Flacius u. a. vertretene offene Widerstand gegen das Interim und die als ¶ Adiaphora bezeichneten kath. Bräuche; Flacius und seine Anhänger waren geschichtlich M. gegenüber im Recht, wenn auch ihre Befehdung M.s über das Ziel hinausschoß. — Für das durch ¶ Julius III neueröffnete Konzil (¶ Tridentinum), das M. zu beschicken empfahl, verfaßte M. ein Bekenntnis, die Confessio Saxonica (1551), die eindringlich und ohne Zugeständnisse den Inhalt der evg. Lehre entwickelte. M.s Beteiligung an dem Konzil wurde durch den Aufstand Moritzens von Sachsen verhindert (1552); das endgültige Ergebnis dieses Aufstandes, der Augsburger Religionsfrieden von 1555 (¶ Deutschland: I, 5), erschien M. nur als ein mäßiger Fortschritt.

Die durch das Interim hervorgerufenen adiaphoristischen Kämpfe richteten ihre Spitze gegen M.; sie wurden trotz wiederholter Vergleichsversuche (1552, 1556) nicht beigelegt. Dazu kamen andere Fehden, so der ¶ Osiandersche Streit, in dem M. den gleichen Standpunkt wie Flacius und dessen Anhänger vertrat, und der majoristische Streit (¶ Major, Georg) über die Notwendigkeit der guten Werke. In den Mittelpunkt aller dieser Lehrstreitigkeiten rückte wieder die Abendmahlsfrage, seit in der Schweiz die Auffassung ¶ Calvins durchgedrungen war. M. und seine Anhänger wurden jetzt und später als ¶ Kryptocalvinisten beschuldigt und verstärkten diesen Verdacht durch ihre Zurückhaltung. Die unüberbrückbaren Gegensätze offenbarten sich auf dem durch Ferdinand I zum Zwecke der Religionsvergleichung angeregten Wormser Religionsgespräch (1552), das von M.s Gegnern durch Hervorhebung der Unstimmigkeiten innerhalb des Protestantismus gesprengt wurde. Auch M.s letzte Lebensjahre waren von den gleichen Kämpfen erfüllt; am 19. April 1560 befreite ihn der Tod „von der Wut der Theologen".

4. Eine Betrachtung der geistes- und religionsgeschichtlichen Wirksamkeit M.s wird immer von seinem Verhältnis zu Luther auszugehen haben. Das Hauptdenkmal seines anfänglichen bedingungslosen Anschlusses an Luther sind M.s Loci communes seu hypothyposes theologicae (1520/21). Unter Ablehnung aller Auseinandersetzungen über die Geheimnisse der Gottheit beschränkt er sich hier fast ausschließlich auf den Rechtfertigungsvorgang. Durch das Gesetz (d. h. durch die Summe aller sittlichen Vorschriften) erweckt Gott im Menschen das Sündenbewußtsein; durch das Evangelium, d. h. durch die Verheißungen seiner Gnade, bietet er Trost und Erlösung dar. Das geschieht in der ¶ Rechtfertigung (: II), deren Voraussetzung der von Gott erweckte lebendige Glaube, d. h. das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, ist. Aus diesem Mittelpunkte fließen alle weiteren Ausführungen. Die Grundlage der entwickelten Gedankenreihen ist Luthers Anschauung von der Unfreiheit des Willens, die den Menschen völlig unfähig macht, von sich aus das Werk der Bekehrung zu beginnen.

In diesem Punkte setzt nun die erste entscheidende Abweichung von Luther ein, die die Richtung von M.s Lebenswerk bis zu seinem Ende bestimmt. Unter dem Gewicht der von ¶ Erasmus vorgebrachten Gründe wurde M. seit 1524 an der Lehre von der Unfreiheit des Willens irre. Zugleich drängte sich ihm die Ueberzeugung auf, daß die Mehrzahl seiner Zeitgenossen für den in den Loci von 1521 vertretenen rücksichtslosen Idealismus noch nicht reif war. Eine langsame Erziehung der Gesamtheit erwies sich daher als notwendig. Dieser praktisch-pädagogische Standpunkt wird von nun an für M. ausschlaggebend, und er mußte zu einer anderen Auffassung der Menschennatur führen als sie in den Loci von 1521 vertreten war. Mit dem Wunsche, in dem Einzelnen das Gefühl der sittlichen Verantwortung zu wecken, erwies sich eine Lehre als unverträglich, die Gott nicht bloß zum Urheber der Sinnesänderung, sondern auch zum Urheber der Sünde machte. So sah sich M. gezwungen, die Grundlagen für die notwendige Volkserziehung anderswo zu suchen. Die eine Zeitlang verächtlich beiseite geschobene Philosophie wird wieder in ihrem Werte erkannt, und im wesentlichen mit Hilfe der von ¶ Cicero übernommenen Gedanken gelangt M. (wahrscheinlich seit der Mitte der zwanziger, sicher seit dem Anfange der dreißiger Jahre) zu einer ganz anderen Vorstellung von der Menschennatur: es handelt sich nicht mehr um ein zum Guten unfähiges, sondern um ein von Gott mit den höchsten Anlagen ausgestattetes, im Handeln allerdings vielfach durch die ererbte Schwäche behindertes Geschöpf. Diesen Standpunkt vertreten die seit 1532 vorbereiteten, 1535 erschienenen „Loci", keine Neubearbeitung der „Loci communes" von 1521, sondern ein völlig selbständiges, allerdings zum Ersatz der früheren Arbeit bestimmtes Werk. Stärker als in den Loci von 1521 tritt jetzt, dem veränderten Standpunkt entsprechend, die lehrhafte Absicht hervor; sie äußert sich in dem Streben nach Vollständigkeit und in der klaren, jedes Mißver-

ständnis ausschließenden Fassung der einzelnen Artikel. Die Unsicherheit des Uebergangszustandes offenbart sich nur bei der Abwägung der dem Menschen verbliebenen Kräfte: gemäß der bei ihm eingetretenen Wandlung nimmt M. nur eine durch den Sündenfall hervorgerufene Schwächung des Menschen an, die ihm die Fähigkeit geraubt hat, Gottes Forderungen gerecht zu werden, während ihm die Möglichkeit, seine Verpflichtungen der menschlichen Gesellschaft gegenüber zu erfüllen, geblieben ist (¶ Sünde: IV). Aber die Willensunfreiheit auf religiösem Gebiet, die sich aus dieser Zweiteilung notwendig ergeben müßte, gesteht M. keineswegs zu, sondern sucht auch hier für eine beschränkte Tätigkeit des Willens Raum zu schaffen, ohne daß darüber völlige Klarheit erzielt würde. Im Gegensatz zu der Kühnheit und dem Schwunge der Loci von 1521 ist eine Neigung zu Nüchternheit und Verengung unverkennbar. Diese Neigung tritt noch deutlicher in der letzten Bearbeitung der Loci (seit 1542 unter dem Titel Locі praecipui theologici) hervor; hier entscheidet sich M. (nach Luthers Tode) mit deutlicher Anlehnung an Erasmus für die Willensfreiheit auch beim religiösen Vorgange. In der Definition des Glaubens, unter dessen Merkmalen neben dem Vertrauen jetzt auch das Wissen erscheint (¶ Glaube: IV, 3), in der Auffassung der Kirche als einer unter dem Zeichen der reinen Lehre geeinten Art von Schule (¶ Kirche: III, 5 b), in der Zergliederung des Rechtfertigungsvorganges und der scholastischen Bestimmung von Christi Versöhnungswerk offenbart sich gegenüber den früheren freieren Formulierungen ein Rückschritt. Allein man geht doch zu weit, wenn man M. für die in der späteren Schultheologie eingetretene Verkümmerung von Luthers Lehre (¶ Orthodoxie) verantwortlich macht. Es ist richtig, daß ein Teil dieser Abschwächungen sich aus M.s verstandesmäßiger Anlage erklärt; aber ebenso richtig ist es, daß der unabweisbare Zwang des praktischen Bedürfnisses dazu geführt hat. Luther selbst eignete sich einzelne der von M. geprägten Formulierungen gern an, und namentlich zeigt sich M.s Einfluß auf ihn in der späteren Entwicklung der Rechtfertigungslehre. Auch für M. war wie für Luther die Rechtfertigung eine völlige Umschaffung und Erneuerung des Menschen. Dann aber tritt im Zusammenhang mit der erwähnten Umstimmung eine seit 1532 erkennbare, 1532 im „Kommentar zum Römerbrief" deutlich ausgeprägte Wandlung der Lehre ein: der Hauptakzent ruht nicht mehr auf dem Menschen, sondern auf Gott, der den Menschen von Sünden lossпricht und für gerecht annimmt (sogenannte forensische Rechtfertigungslehre; ¶ Rechtfertigung: II). Die Wirkung der Rechtfertigung äußert sich darin, daß der Gerechtfertigte nun auch gute Werke tut. Da M. infolge seiner veränderten Auffassung des Gesetzes (s. 5) später diesen Gedanken immer stärker betonte, konnte die Meinung entstehen, als ob Luthers grundlegender Satz von der Rechtfertigung allein durch den Glauben hätte angetastet werden sollen. Doch hat M. die Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke stets bestritten.

5. Um der Reformation den Zusammenhang mit den geistigen Kräften der Zeit zu wahren, schuf M. einen wissenschaftlichen Unterbau der Theologie, der dieser dienen und sich gleichwohl von jeder Vermischung mit ihr freihalten sollte. Die philosophische Begründung dieses Systems wurde im wesentlichen mit Hilfe der wieder zu Ehren gekommenen Aristotelischen Philosophie ausgeführt (¶ Aristotelismus, 4); die entscheidenen Anschauungen über das dem Menschen gebliebene geistig-sittliche Vermögen stammten jedoch aus ¶ Cicero bzw. aus dessen griechischen Gewährsmännern (¶ Antike und Christentum, 3 b). Auf diesen Grundlagen baute M. einen großen Zusammenhang auf, in dem zunächst die philosophischen, dann aber auch alle anderen damals ausgebildeten Wissenszweige ihren Platz fanden. Er hat alle diese Wissenschaften eifrig gefördert, z. T. durch vielbenutzte Lehrbücher, die trotz ihres Mangels an Tiefe und trotz gelegentlicher Uebernahme scholastischer Formulierungen infolge ihrer Faßlichkeit spätere Erkenntnisse vorbereitende Wirkung ausgeübt haben. Das gilt insbesondere von seiner „Ethik". Für diesen Zusammenhang der Wissenschaft (M. sagt Philosophie) verwendet M. seit dem Anfang der dreißiger Jahre den Ausdruck Gesetz. Das Gesetz ist für ihn also nicht mehr, wie in den Loci von 1521, eine bloß verneinende, sondern zugleich eine aufbauende Macht, innerhalb deren sich die sittliche Bewegungsfreiheit und Leistungsfähigkeit des Menschen entfalten kann. Diese Aenderung des Gesetzesbegriffes wird auch (seit etwa 1532) für seine Theologie von höchster Wichtigkeit und muß bei der theologischen Entwicklung des späteren M. beständig berücksichtigt werden. Es entspricht den eben dargelegten Anschauungen, daß das Ziel aller Wissenschaft bei M. im letzten Grunde ein sittliches ist, so sehr er auch das humanistische Bildungsideal der eloquentia (der geschmackvollen Darstellung) in den Vordergrund schiebt. Nicht unerwähnt bleiben darf M.s Verdienst um die Einbürgerung einer die humanistischen Ansätze fortbildenden Welthistorie mit Einschluß der Kirchengeschichte; sein Chronicon Carionis (¶ Kirchengeschichte: I, 2) war ein viel benutztes Handbuch.

6. Zur Durchsetzung dieses Lehrganzen bedurfte es einer völlig neuen Organisation des Lehrbetriebes. Auch diese Arbeit fiel M. zu; sie fand ihre Krönung in der für die anderen protestantischen Hochschulen vorbildlichen Reform der Universität ¶ Wittenberg (1536). Umgestaltet wurden namentlich die theologische und die artistische Fakultät. Die Grundlagen der getroffenen Aenderungen bildeten die soeben entwickelten, für die zweite Hälfte von M.s Gesamttätigkeit maßgebenden Gedanken. Die artistische Fakultät hatte zur Vorbereitung dessen zu dienen, was M. „Gesetz" nannte, d. h. zur Entfaltung der dem Menschen gebliebenen sittlichen und geistigen Kräfte; die theologische sollte die Aneignung der jeder Vernunft unbegreiflichen Gnadentat Gottes vermitteln. Es entspringen also auch die für die Universitätsreform leitenden Gedanken dem Bestreben M.s, das religiöse und weltliche Gebiet scharf voneinander zu sondern und beide doch zueinander in die richtige Beziehung zu setzen.

7. M. hat nun, namentlich in der zweiten Hälfte seines Lebens, den Ertrag seiner wissenschaftlichen Arbeit auch der Theologie dienstbar zu machen gesucht. Indessen zu einer unzulässigen Vermischung beider Gebiete, etwa in der Art der ¶ Scholastik, ist es dabei nicht gekommen. Auch die kirchenpolitischen Absichten M.s haben die reformatorischen Gedanken wohl gelegentlich eingeengt, aber nicht verdunkelt. Die ¶ Augsburger Konfession ist zwar das Ergebnis einer ganz besonderen kirchenpolitischen Lage; aber sie hat trotzdem die reformatorischen Grundanschauungen vortrefflich zum Ausdruck gebracht, wenn diese auch naturgemäß in der Apologie der Augustana mehr in den Mittelpunkt gerückt sind. Etwa seit dem Anfang der vierziger Jahre des 16. Jhd.s gruppiert sich M.s Lehre um zwei Angelpunkte: Rechtfertigung und Kirche. In der späteren Gestaltung dieser beiden

Grundfesten seiner religiösen Anschauungswelt geht es ohne Verengungen nicht ab. Bei der Rechtfertigung hat er die Neigung, vom Gesetz auszugehen, entsprechend der Bedeutung, die das Gesetz später für ihn gewonnen hat, und die Kirche wird ihm ausschließlich zur Bekenntniskirche, deren Merkmal die reine Lehre ist. Doch werden diese Verhärtungen durch die erbaulich-fromme Art, in der der alternde M. alle religiösen Vorgänge unter dem Gesichtspunkt des Trostes betrachtet, z. T. wieder aufgehoben. Freilich tritt gerade in der Spätzeit seines Lebens heraus, wie eng der Kreis ist, innerhalb dessen sich seine religiösen Gedanken bewegen. Auch macht sich in den Loci seit 1535 der Mangel eines großen systematischen Zusammenhanges nachteilig geltend. Anderseits hat er jedoch seiner Zeit das gegeben, dessen sie bedurfte.

8. M.s **Gesamtbedeutung** wird man so festzustellen haben: er hat trotz mancher Verengungen den Ertrag von Luthers Lebenswerk in eine lehrmäßige Form gebracht, die dem lutherischen Protestantismus eine einheitliche Grundlage gegeben hat. Es ist ihm gelungen, die humanistische Wissenschaft zu erhalten und sie unauflöslich mit der evg. Kirche zu verbinden, gleichwohl aber jede Vermischung mit dem Glauben zu verhüten und dadurch eine selbständige Entwicklung der Wissenschaft zu ermöglichen. Sein Versuch, Wissenschaft und staatliches Leben auf die allgemeinen Anlagen der Menschennatur zu gründen, hat den freieren Richtungen des 17. Jhd.s vorgearbeitet, so daß diese nur noch die letzten Folgerungen zu ziehen hatten. Alle diese Aufgaben konnte nur ein Genie der Nachempfindung wie M. lösen. Aber auch nach einer anderen Richtung erscheint M. für die Durchführung seiner Lebensaufgabe prädestiniert. Er besaß nicht den Tiefblick und den unbeugsam durchgreifenden Willen des zur Tat geborenen Menschen; dazu kam, daß seine Friedensliebe ihn häufig in falsche Bahnen trieb. Darum hat er in wichtigen Augenblicken, wo die Entscheidung in seine Hand gelegt war, völlig versagt. Aber wo es galt, ein ideales Ziel in langsamer Arbeit zu erreichen, sich durch keinen Widerstand entmutigen zu lassen, den Schwierigkeiten vorsichtig auszuweichen, da war M. am Platze, und auf diesem Wege ist es ihm gelungen, die ungeheuren Hemmnisse, die sich der Vollendung seiner Lebensarbeit in den Weg gestellt haben, zu überwinden.

9. Die Lehrrichtung M.s, insbesondere im Hinblick auf seine Abweichungen von Luther, nennt man **Philippismus**. Die schon bei Luthers Lebzeiten erkennbaren Gegensätze kamen doch erst nach dessen Tode zu wirklichem Ausbruch. Den entscheidenden Anstoß gab M.s Stellung zum ¶ Interim; mit dem adiaphoristischen Streit hingen der majoristische (vgl. ¶ Synergismus) und die Abendmahlskämpfe (¶ Abendmahl: II, 4 b) zusammen. Nach M.s Tode schlossen sich die Philippisten, deren Führer im Kurfürstentum Sachsen M.s Schwiegersohn, Kaspar ¶ Peucer, war, in der Abendmahlslehre immer enger an Calvin an, während sie nach außen den Schein lutherischer Rechtgläubigkeit wahrten (daher ihr Name: ¶ Kryptocalvinisten). Im Herzogtum Sachsen hielten sich die Philippisten bis 1567, im Kurfürstentum bis 1574; doch gelangte im Kurfürstentum auch nach der ¶ Konkordienformel der Philippismus noch einmal (1586) zur Herrschaft, vertreten durch den klugen Kanzler Nikolaus ¶ Crell. Allein nach dem Tode von Crells Beschützer Christian I erfolgte 1591 die endgültige Katastrophe des Philippismus, der auch Crell zum Opfer fiel. — M.s Lebenswerk war mit dem Luthers unauflöslich verknüpft. Infolgedessen fehlte es seiner Lehrrichtung und deren Anhängern an Selbständigkeit. Daher wurde der Philippismus fast überall von dem scharf ausgeprägten Calvinismus aufgesogen. Auch die entscheidende Wirkung von M.s Grundgedanken vollzog sich nicht in dem engen Kreise seiner Anhänger, sondern in der melanchthonfeindlichen lutherischen Orthodoxie.

M.s Werke und Briefe im Corpus Reformatorum; dazu seit 1910 das Supplementum Melanchthonianum; besonders wichtig der von O. Clemen bearbeitete erste Band der Briefe, 1926. — Einzelschriften: M.s Loci communes in ihrer Urgestalt, hrsg. von Plitt-Kolde, (1864) 1925 [4]; M.s Einleitung in die Lehre des Paulus, hrsg. von J. A. F. Knaake, 1904; Der Unterricht der Visitatoren, hrsg. von H. Lietzmann, 1912; K. Hartfelder: Melanchthoniana paedagogica, 1892; Urkundensammlung im Melanchthonhaus in Bretten (über deren Bestand vgl. ARG 19, 1922, S. 48 ff; 24, 1927, S. 22 ff). — Ueber M. vgl. RE [3] XII, S. 513 ff; XXIV, S. 82; vgl. XI, S. 570 ff; XV, S. 322 ff; — K. Hartfelder: M. als Praeceptor Germaniae, 1889; — Karl Schmidt: Ph. M., 1861; — Gg. Ellinger: Ph. M., 1902; — Nik. Müller: Ph. M.s letzte Lebenstage, Heimgang und Bestattung, 1910; — Karl Sell: Ph. M. und die deutsche Reformation bis 1531, 1897; — G. Kawerau: Die Versuche, M. zur kath. Kirche zurückzuführen, 1902; — Ueber das Verhältnis zwischen Luther und M. vgl. G. Kawerau in DEBl 1903, S. 29 ff; 1906, S. 79 ff; — Wilh. Dilthey: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jhd. (Gesammelte Schriften II, S. 162 ff, 1914); — Ernst Troeltsch: Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard und M., 1901; — Alb. Herrlinger: Die Theologie M.s, 1879; — Heinr. Maier: M. als Philosoph (An der Grenze der Philosophie, 1909, S. 3—139); — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus, 4 Bde., 1912—27; — Ders.: Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre M.s (ThStKr 1912, S. 518 ff); — E. F. Fischer: M.s Lehre von der Versöhnung, 1905; — Otto Clemen: Studien zu M.s Reden und Gedichten, 1913; — Heinrich Römer: Die Entwicklung der Glaubenslehre bei M., 1902; — Hugo Busch: M.s Kirchenbegriff, 1918; — E. Cl. Scherer: Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten, 1927. **Ellinger.**

Melartin, Erik Gabriel (1780—1847), evg. Schulmann und Theologe in ¶ Finnland (: 2 b). 1805—15 erst Oberlehrer, dann Direktor des deutschen Gymnasiums zu Wiborg, organisierte M. schaffensfreudig den deutschen Schulbezirk Ostfinnlands nach modernen Grundsätzen (einheitliche Verfassung von Grund- bis Hochschule, Frauenbildung). Er vertrat als erster in Finnland Gedanken ¶ Herbarts. Als Finnländer führte er einen entschlossenen Kampf für Beibehaltung der deutschen Unterrichtssprache in den Staatsschulen. Als Professor in Abo und Helsingfors 1815—33, dann als Erzbischof von Abo widmete er sich Erziehungsfragen und lehrte eine durch ¶ Kant geläuterte Aufklärungstheologie.

Alf. Takolander: E. G. M., 2 Bde., Ekenäs 1926/27 (schwedisch). **Ifrael.**

Melchers, Paulus (1813—95), kath. Theologe, * in Münster i. W., zuerst Jurist, 1841 Priester, 1852 Generalvikar in Osnabrück, 1857 Bischof daselbst, 1866 Erzbischof von Köln, auf dem ¶ Vatikanum Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas, verkündete aber schon am 24. Juli 1870 die Beschlüsse des Konzils in seiner Diözese und ging schroff gegen die Widerstrebenden, namentlich die Bonner Professoren ¶ Langen, ¶ Reusch u. a. vor. Im ¶ Kulturkampf in Konflikt mit der Regierung, verbüßte M. 6 Monate Gefängnis, suchte, durch den staatlichen Gerichtshof 1876 abgesetzt, von Holland her seine Diözese weiter zu regieren. Als der Staat Frieden mit Rom schloß, verzichtete M. 1885 auf sein Erzbistum, lebte dann als Kardinal in Rom. **Mulert.**

Melchiades (auch Miltiades genannt), Papst 2. Juli 310 bis 10. Jan. 314, Afrikaner. In seine Regierungszeit fallen die Toleranzedikte der Kaiser Galerius (311) und ¶ Konstantin (313). Von dem letzteren zusammen mit anderen Bischöfen beauftragt, den Donatistenstreit (¶ Donatismus) zu untersuchen, hielt er am 2. Okt. 313 in Rom eine Synode ab, an der zum erstenmal auch oberitalienische Bischöfe teilnahmen; sie entschied gegen Donatus.

RE³ XII, S. 548; — E. Caspar in: ZKG 46, 1927, S. 333 ff. **Baethgen.**

Melchisedek, hebräisch Malkiṣedeq, ist der König und Priester von Salem (d. h. ¶ Jerusalem; vgl. Ps 76 $_3$), der nach der späteren Legende Gen 14 $_{17-20}$ den vom Siege über ¶ Kedorlaomer zurückkehrenden ¶ Abraham (: 1, Sp. 66) begrüßt und ihn im Namen des ʾĒl-ʿeljōn (¶ El) segnet, wofür er dann von ihm die ¶ Zehnten empfängt. Außerdem wird in Ps 110 $_4$ der König von Zion als „Priester nach Art des M." verherrlicht. Neuere Kritiker halten die Gestalt des M. für ein Schattenbild des nachexilischen Hohenpriestertums, dem die Zehnten zukommen, und beziehen den Psalm auf einen makkabäischen Priesterfürsten. Viel wahrscheinlicher aber gehört der Psalm in die judäische Königszeit (¶ Psalmen, 9), wonach also die Ueberlieferung von M. aus ältester Zeit stammen müßte. Der Name ist eine gut-kanaanäische Bildung; M. selber vielleicht sogar eine geschichtliche Figur, ein vorisraelitischer König von Jerusalem; die judäischen Könige, die auch über Kanaanäer herrschen wollten, werden das Gedächtnis des erlauchten Mannes nach Kräften gepflegt und ihn als ihren Vorgänger betrachtet haben.

Vgl. die Kommentare zur ¶ Genesis und zu den ¶ Psalmen, sowie die Geschichten ¶ Israels. — Für die ältere Auffassung (vgl. RE³ XII, S. 548 ff) zuletzt Joh. Meinhold: I Mose 14, eine historisch-kritische Untersuchung, 1911, S. 30 ff; für die neuere Rud. Kittel: Geschichte des Volkes Israel I, 1923 $^{5-6}$, S. 286 ff. **Gunkel.**

Im ¶ Hebräerbrief Kap. 7 dient M. als Schriftbeweis für die Erhabenheit des Hohenpriestertums Christi. Durch das in der Schrift von M. Erzählte ist das aaronitisch-levitische Priestertum und das mosaische Gesetz „geändert" 7 $_{12}$, ja überhaupt „abgeschafft" 7 $_{18}$, und die Ueberlegenheit des neuen Hohenpriestertums somit klar erwiesen. Daneben steht in 7 $_3$ die Bezeichnung M.s als „vaterlos, mutterlos . . .", die keine schriftgemäße Grundlage hat. Wir haben es offenbar bei den Versen 7 $_{3b-3}$, die einen formelhaften Eindruck machen, mit einer dem Einfluß der Philonischen Logoslehre entstammenden Vorlage zu tun, die das Schweigen der Schrift über die Herkunft M.s zu kühnen Spekulationen über den geheimnisvollen Ursprung des Logos ausgewertet hat. Dem Verfasser des Hebräerbriefes dient diese Vorlage nur als rhetorisches Schmuckstück, denn er läßt die M.-Prädikate im folgenden (7 $_4$ ff) unverwertet. Offenbar hat schon vor Hebr das Spätjudentum besonders unter Philonischem Einfluß die so plötzlich in der Schrift auftauchende und wieder verschwindende M.-Gestalt zu Spekulationen über den Logos oder andere göttliche Mittelwesen (¶ Hypostasen, 4) benutzt, wie auch im eigentlichen Gnostizismus (¶ Gnosis: II) späterhin M. Anlaß zu den seltsamsten Spekulationen gegeben hat.

G. Wuttke: M. (Beihefte zur ZNT V), 1927. **Wuttke.**

Meldenius, Rupert, Pseudonym des Verfassers einer im Interesse des kirchlichen Friedens geschriebenen Schrift Paraenesis votiva pro pace ecclesiae (1626), die, auf das zur Förderung der Frömmigkeit Notwendige als das Wesentliche gestützt (vgl. ¶ Einigungsbestrebungen: II, 3), die damalige Streittheologie kritisiert, weil man selbst einen Christen wie Johann ¶ Arndt, dem M. nahe stand, verketzere, und die Lutheraner zur Eintracht mahnt. Hinter dem Decknamen M. verbirgt sich der Augsburger lutherische Ephorus Petrus Meiderlin oder Meuderlin. In seiner Schrift begegnet erstmals der sogenannte Friedensspruch: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas (Im Notwendigen Einheit, im Nicht-Notwendigen Freiheit, in beidem Liebe), der seitdem oft wörtlich (so schon in Gregor Francks Consideratio theologica, 1628) oder ähnlich (vgl. z. B. ¶ Speners In fundamentalibus veritas, in non fundamentalibus tolerantia, in omnibus caritas) wiederholt worden ist.

Friedr. Lücke: Ueber das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches In necessariis unitas usw., 1850 (mit Nachträgen in ThStKr 1851, S. 905 ff; im Anhang Neudruck von M.s Schrift); — RE³ XII, S. 550 ff; XX, S. 859; XXIV, S. 82 f; — Gust. Krüger: ThStKr 100, 1927, S. 154 ff, und in ThBl 1922, S. 189; 1925, S. 280 f; — Otto Ritschl: Dogmengeschichte des Protestantismus IV, 1927, S. 445 ff; — Hans Leube: Kalvinismus und Luthertum I, 1928, S. 1 ff. **Zscharnack.**

Meletius 1. von Antiochien († 381). Als Kandidat der in den trinitarischen Kämpfen einen Ausgleich erstrebenden Hofpartei (¶ Christologie: II, 3 b) wurde M. 360 Bischof von Antiochia, mußte aber bald das Feld räumen. Doch behielt er seinen Anhang, der in Antiochien neben einer arianischen Partei und den auf ¶ Eustathius zurückgehenden Altnizäern ein Sonderbasein führte. Seine Entwicklung näherte ihn den Jungnizäern, ohne daß jedoch eine Einigung mit den Altnizäern möglich war, während er anderseits als Antiarianer dreimal in die Verbannung mußte. Vor allem das Abendland lehnte ihn ab. Doch wurde er 379 in Antiochien und 381 in Konstantinopel der Führer zur Orthodoxie.

Erhalten nur eine Predigt bei Epiphanius, haer. 73. — Fr. Loofs: RE³ XII, S. 552 ff; XXIV, S. 83; — H. Lietzmann: Apollinaris von Laodicea, 1904, S. 1 ff.

2. von Lykopolis in Unterägypten, daselbst Bischof († 325/26). Das nach ihm sich nennende Schisma steht auf einer Linie mit den Heiligungsbewegungen der alten Kirche (¶ Montanismus, ¶ Novatian, ¶ Donatismus u. a.). In der diokletianischen Christenverfolgung nahm M. sich der führerlosen Gemeinden an und ordinierte Kleriker auch dort, wo er kein Recht dazu hatte. Auf diese Weise kam er in Differenzen mit ¶ Petrus von Alexandrien, die schließlich, als er den in der Verfolgung Abgefallenen erst nach einer Bußzeit Wiederaufnahme gestatten wollte, zur seiner Exkommunikation führten. So entstand seine „Kirche der Märtyrer". Das Konzil von Nicäa 325 machte einen Einigungsversuch, der mißlang, obwohl M. die dortige Festlegung der Metropolitanrechte Alexandrias über ganz Aegypten (¶ Kirchenverfassung: I, 9) auch seinerseits anerkannte. Die Partei verbündete sich aus kirchenpolitischen Gründen mit dem Arianismus, setzte sogar in Alexandria dem ¶ Athanasius, ihrem scharfen Gegner, einen Gegenbischof an die Seite und ist noch 100 Jahre später nachweisbar (¶ Aegypten: IV, 2). Ein interessantes Licht werfen neugefundene Urkunden (s. Lit.) auf die bei den Meletianern früh vorhandene festgefügte Form des Mönchtums.

RE³ XII, S. 558 ff; XXIV, S. 83; — Zu den dort verwerteten Urkunden sind die von Idris Bell (Jews and Christians in Egypt, 1924, S. 38 ff) veröffentlichten hinzugetreten (vgl. Karl Holl: Ges. Aufsätze I, 1928, S. 283 ff). **Abramowski.**

3. Syrigos (1586—1664), griechischer Theologe, gebürtig aus Kreta, studierte in Padua, wurde Mönch in einem kretischen Kloster und 1630 theologischer Professor und Vikar des Patriarchen in Konstantinopel. Als Vorkämpfer der orientalischen Orthodoxie trat er polemisch gegen die Katholiken auf (deshalb hatte er Kreta verlassen müssen) und besonders gegen die von Cyrillus ¶ Lukaris ausgehende calvinistische Bewegung, in deren Vernichtung er seine eigentliche Lebensaufgabe erblickte; deshalb eiferte er auch gegen die Bibelübersetzung des ¶ Maximus Kalliupolites. Wegen dieser Opposition wurde er vom Patriarchen Parthenius verbannt (1644—51). Der Glanzpunkt seines Lebens war seine Teilnahme an der Synode zu Jassy 1642, wo er die Confessio orthodoxa des Petrus ¶ Mogilas mitredigierte und ihren griechischen Text anfertigte.

Von den Schriften des M. S. ist nur sein anticalvinisches Hauptwerk, die 'Αντίῤῥησις herausgegeben, 1690. — Vgl. RE³ XII, S. 563 f. † **Schwarzlose.**

Melito, altchristlicher Apologet des 2. Jhd.s (¶ Apologetik: II). M. war nach ¶ Eusebius h. e. IV, 26 Bischof von Sardes (Kleinasien) und wird mehrfach als ein besonders angesehener und fruchtbarer Schriftsteller der Zeit M. Aurels gerühmt. Außer einer an diesen gerichteten Apologie, in der unseres Wissens zum erstenmal ein Christ darauf hinweist, daß Christus und Augustus Zeitgenossen und das Reich und die Kirche gleichsam Geschwister seien, schrieb er über das Osterfest, die Prophetie, die Kirche, den Sonntag, die Taufe, die Schöpfung, die Menschwerdung Christi u. a. m. Leider sind alle Schriften M.s bis auf ganz wenige Zitate verloren; eine unter seinem Namen syrisch überlieferte Apologie gehört ihm nicht zu. Der Verlust bedeutet eine höchst empfindliche Lücke in unseren Quellen für die Entwicklung des Christentums in der damals führenden Provinz und in einer Periode bedeutsamster Wandlungen und Entscheidungen, über die wir auch sonst nur mangelhaft unterrichtet sind. M. ist zwar von ¶ Tertullian anscheinend ausgiebig benutzt worden; aber bei dessen Selbständigkeit in der Verarbeitung seiner Quellen läßt sich auch aus ihm nichts Sicheres gewinnen. Ob M.s Schriften gerade wegen ihrer starken Aktualität rasch veralten mußten, oder ob sie in ihrer dogmatischen Haltung oder wegen enthusiastischer Einschläge dem konsolidierten Katholizismus des 3. Jhd.s nicht mehr genügten? — Abendländische Tradition stellt noch ein spätes Apokryphon über die Himmelfahrt Marias unter seinen Namen.

Vgl. RE³ XII, S. 564 ff; — Routh: Reliquiae sacrae I, 1846², S. 111 ff; — J. C. Th. v. Otto: Corp. apologet. christ. IX, 1872, S. 374 ff. 497 ff; — A. v. Harnack: Geschichte der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 246 ff; — A. Ehrhard: Die altchristl. Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900, 1900, S. 258 ff. **v. Soden.**

Melius, Peter († 1572), ursprünglich Juhász (magyarisch = Schäfer) geheißen, der Retter des ungarischen und siebenbürgischen Calvinismus vor dem Unitarismus (¶ Ungarn, ¶ Siebenbürgen). * zu Horhi, 1556 Student in Wittenberg, 1558 Pfarrer und dann Superintendent in Debreczin. 1561 verfaßte er zusammen mit Gregor ¶ Szegedi und Georg Czeglédi die Debrecziner Konfession (Confessio Debrecinensis), das erste umfangreiche ungarische reformierte Glaubensbekenntnis. Auf seinen Antrieb beriet 1567 die große Synode von Debreczin; sie nahm ¶ Bullingers zweite Helvetische Konfession an und gab der reformierten (bis 1881 „helvetischen") Kirche Ungarns die Verfassung (Articuli maiores). Seine letzte Tat ist die Synode von Csenger 1570 und das hier zustandegekommene Glaubensbekenntnis. M. war auch Bibelübersetzer und gab den Anstoß zu einer in Debreczin noch bestehenden Buchdruckerei.

RE³ XII, S. 567 ff. **Nicolizka.**

Melk (Nieder-Oesterreich), 1014 bezeugt als Kollegiatstift, seit 1089 Benediktinerabtei, früh Pflegestätte religiöser Dichtkunst (Ava; Heinrich von M.), dann auch der Geschichtsschreibung (u. a. M.er Jahrbücher), im 18. Jhd. der Geschichtsforschung größeren Ausmaßes, besonders durch die Brüder Bernhard und Hieronymus ¶ Pez; heute noch bedeutsam im Lehrfache (Stiftsgymnasium) und in der Seelsorge (inkorporierte Stiftspfarreien) tätig.

A. Brackmann: Germania pontificia I, 1911, S. 227 ff; — Chevalier, TB, Sp. 1899; — Potthast², S. 1692; — KL³ VIII, Sp. 1235 ff; — KHL II, Sp. 924 f; — P. Lindner: Monasticon metropolis Salzburgensis antiquae, 1908, S. 305 ff; — E. Katschthaler: M. (Topographie von Niederösterreich VI, 1905, S. 370 ff), auch Sonderausgabe, 1905; — R. Schachinger: Geschichte und Beschreibung des Stiftes und der Stadt M., 1905; — J. Zibermayr: Reform von Stift M. (Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienser-Orden 39, 1918, S. 171 ff). **Flaskamp.**

Mell, Max, Dichter, * 1882 in Marburg an der Drau. Bedeutsam sind seine Schauspiele (Nachfolge-Christi-Spiel, Apostelspiel, Schutzengelspiel, 1927), in welchen er auf österreichischem (landschaftlichem und seelischem) Hintergrunde der modernen Welt Wahrheiten des Christentums mit frommer, mittelalterlicher Einfalt vor Augen stellt. **Corn. Schröder.**

Meltzer, Hermann, evg. Theologe, * 1872 in Auerbach i. V., seit 1898 Oberlehrer am Realgymnasium in Zwickau.

Vf. u. a.: Grundlagen für eine Umgestaltung des at.lichen Religionsunterrichts, 1897; At.liches Lesebuch, 1898; Lesestücke aus den prophetischen Schriften des AT.s, (1898) 1911²; Skizzen zur Behandlung der Kirchengeschichte, 1909; Religionsgeschichtlicher Unterricht mit besonderer Berücksichtigung der nichtchristlichen Religionen, 1925; Religion der Naturvölker, 1927. — Mit E. ¶ Thrändorf gab M. die Sammlungen „Der Religionsunterricht auf der Mittelstufe der Volksschule und in den Unterklassen höherer Lehranstalten", „Geschichtlicher Religionsunterricht", „Kirchengeschichtliches Quellenlesebuch" heraus. **Glaue.**

Melville (Melvinus), **Andrew** (1545—1622) presbyterianischer Schulmann, * in Baldovie (Forfarshire) in Schottland. M. erhielt in Genf durch ¶ Beza und ¶ Scaliger den Lehrstuhl für alte Sprachen. Seit 1574 half er der Universität Glasgow durch seine Lehrtätigkeit und eine neue Studienordnung zu glänzender Entfaltung, beteiligte sich an der Reform von Kings College (Aberdeen), setzte seit 1580 in St. Andrews die neuklassischen Studien und Künste an die Stelle der Scholastik und begründete den Weltruf der schottischen Universitäten. Mit dem ganzen pervervidum ingenium des Schotten, aber ohne jede abgeklärte und überlegene Ruhe trat er dem Episkopat und dem „blutigen Schwert" des königlichen Absolutismus in der Kirche entgegen (¶ Schottland). Das Second Book of discipline, das 1581 von der General Assembly sanktioniert wurde, hat er entworfen. Später gab ihn die General Assembly preis. 1606 wurde er mit sieben anderen Geistlichen vor die Hampton-Court-Konferenz nach London geladen, schließlich abgesetzt und in den Tower gebracht. 1611 nach Frankreich entlassen, wurde er Professor der biblischen Theologie an der Universität Sedan, wo er seinen erminianisierenden Kollegen, den Systematiker Daniel ¶ Tilenus, erfolgreich bekämpfte.

DNB 37, S. 230 ff; — Schaff-Herzogs Encyclopedia VII, S. 291 ff; — RE³ XII, S. 570 ff. **K. Bauer.**

Memelland, der schmale, 2656,7 qkm große Landstreifen, der in der Hauptsache aus den früheren preußischen Kreisen Memel (Stadt und Land), Heydekrug, Tilsit (Land) und Ragnit 1920 gebildet wurde und ein Zwischengebiet zwischen der Ostgrenze ¶ Ostpreußens und ¶ Litauen darstellt. Durch das Friedensdiktat von Versailles (Teil II, 28 und Teil III, 99) wurde dies Land Preußen aberkannt und zur freien Entscheidung der Entente zur Verfügung gestellt. Diese sandte den französischen General Odry, darnach den Zivilkommissar Petisné zur vorläufigen Verwaltung nach Memel, hat aber auf Druck einfallender litauischer Freischaren 1923 sich dazu drängen lassen, dem Freistaat Litauen die Souveränität über das Gebiet zu übertragen (Landesdirektorium Gailus), freilich mit der Auflage, „Institutionen zu geben, welche mit der amtlichen Anerkennung der beiden im Gebrauch befindlichen Sprachen (deutsch und litauisch) den Grundsatz der Gleichheit zwischen allen Einwohnern, welches auch ihre Rasse, ihre Sprache und ihre Religion sein möge, berücksichtigen". Die ausführende Staatsgewalt im M. liegt gegenwärtig in den Händen des Landesdirektoriums, dessen Präsident von dem durch den Präsidenten des Freistaats Litauen ernannten Gouverneur berufen wird. Dieser ernennt seinerseits die 5 Mitglieder des Landesdirektoriums. Ein Landtag (dreijährige Wahlperiode) steht ihm zur Seite.

Eine Begründung der Ansprüche Litauens vom Nationalitätenstandpunkt aus wurde aus den Forschungen des † Königsberger Linguisten Adalbert Bezzenberger abgeleitet, der aus dem zahlreichen Vorkommen litauischer Ortsnamen eine ursprüngliche litauische Besiedlung jenes Gebietes annehmen zu dürfen glaubte, dabei aber, wie neuerdings auf Grund urkundlichen Materials nachgewiesen ist, übersehen hatte, daß diese Namen in der Hauptsache auf Umnennungen beruhen, die erst um 1500 auftauchen und die altpreußischen Ortsbezeichnungen verdrängten. Das M. wurde im 13. Jhd. (Gründung der Burg Memel 1252) von den Schwertbrüdern und den Deutsch-Rittern mit Kuren (Letten) und Deutschen besiedelt. Starke Zuströme von Kolonisatoren in späterer Zeit gaben dem Lande sein gegenwärtiges Aussehen; so die Besiedlung durch Friedrich Wilhelm I nach der Pest von 1709 und 1710 durch Salzburger und Schweizer; so im 17. und 18. Jhd. das Eindringen englischer und schottischer Kaufmannsfamilien. — Nach der letzten Volkszählung besteht die Bevölkerung aus 141 740 Personen, von denen sich 43,51 v. H. als deutsch, 27,59 v. H. als litauisch und 25,18 v. H. als memelländisch bezeichneten (dazu 3,72 v. H. als „Sonstige"). Der Konfession nach sind etwa 133 500 evg., 5600 kath., 2500 jüdisch.

Die evg. Kirche des M.es untersteht dem Memeler Konsistorium, das von einem Generalsuperintendenten geleitet wird. Die Synode des M.es besteht aus 27 Mitgliedern und 3 Fachvertretern; ein „Kirchenrat" besteht aus 8 Mitgliedern und dem Vorsitzenden der Synode. Die ostpreußische Provinzialsynode darf 3 Vertreter mit beratender Stimme entsenden, die memelländische ihrerseits Vertreter in die ostpreußische Provinzialsynode und in die altpreußische Generalsynode (Abkommen vom 31. Juli 1925). Gegenseitige stete Fühlungnahme der beiden Kirchenkörper ist auch schon aus dem Grunde erwünscht, weil die evg. Kirche des M.es hinsichtlich ihres theologischen Nachwuchses zum größten Teil auf die ostpreußischen Kandidaten und Pfarrer angewiesen ist. Hier findet stetig reger, nicht durch Dauerverpflichtung gebundener Austausch bzw. Ueberlassung statt. Der Theologischen Fakultät zu Königsberg ist ein Litauisches Seminar angegliedert, in dem Studenten in Vorbereitung auf mehrsprachige Amtspflicht sprachliche Unterweisung erhalten. Auch durch einen theologischen Ferienkurs, zu dem 1928 die Kirche des M.es die Theologische Fakultät der Albertina zu sich lud, ist auf den Zusammenhalt mit der evg.-deutschen Wissenschaft Bedacht genommen.

Gertrud Mortensen-Heinrich: Beiträge zu den Nationalitäten- und Siedlungsverhältnissen von Pr.-Litauen, 1927; — P. Karge: Die Litauerfrage in Altpreußen in geschichtlicher Beleuchtung, 1925; — Gantz: Die völkischen Verhältnisse des M.es, 1925; — Derſ.: Das M., 1928; — R. Schierenberg: Die Memelfrage als Randstaatenproblem, 1925; — F. H. Deu: Das Schicksal des deutschen Memelgebietes, 1927; — A. Katschinski: Das Schicksal des M.es, 1923; — Sembritzki: Geschichte des Kreises Memel, 1918; — Sembritzki-Bittens: Geschichte des Kreises Heydekrug, 1920. **Uckeley.**

Memorierstoff ¶ Religionsunterricht.

Menahem (keilschriftlich Menihimme), König von ¶ Israel etwa 746—737, vielleicht ostjordanischer Herkunft, gelangte zur Herrschaft, indem er den Usurpator Sallum, der die Dynastie ¶ Jehus gestürzt hatte (II Kön 15_{10}), mit bewaffneter Macht beseitigte ($15_{14.16}$). Die Komplikation der Vorgänge spricht dafür, daß in Wirklichkeit M. die Revolution gegen die alte Dynastie eingeleitet hatte und daß ihm Sallum nur am Hofe zuvorgekommen war. Die Parteigegensätze, die hier sichtbar werden und die das Reich Israel von nun an bis zu seinem Untergang nicht mehr zur Ruhe kommen ließen (vgl. Jes 9_{20} und besonders Hosea $6_{7\,ff}$ $7_{3\,ff}$ 8_4 $13_{10\,f}$; ¶ Königtum in Israel), versteiften sich vollends, als 738 ¶ Assyrien unter Tiglatpileser III (Phul) in Syrien erschien und die dortigen Staaten vor die Frage stellte, ob sie seine Oberhoheit anerkennen wollten oder nicht. M. entschied sich für das erstere und erhoffte davon eine Stärkung seiner schwachen innerpolitischen Position, verscherzte sich aber dadurch, daß er die den Assyrern zu zahlende Kontribution von 1000 Talenten Silber in Form einer Kopfsteuer von je 50 Sekel auf die (60 000) kriegspflichtigen Grundbesitzer umlegte, die Sympathien im Volk ($15_{19\,f}$). Die Folge war das Ueberhandnehmen der antiassyrischen Partei, die bald nach M.s Tod seinen Sohn und Nachfolger Pekahja wegfegte und das Reich unter Pekah in eine verhängnisvolle Bündnis- und Kriegspolitik hineintrieb (15_{25} 16_5 $15_{29\,f}$; vgl. ¶ Ahas).

Vgl. die Geschichten des Volkes ¶ Israel und die Kommentare zu den ¶ Königsbüchern; — RE³ XII, S. 773 f; — Assyrische Nachricht über M.s Tribut: AOTB² I, S. 346. **Alt.**

Menander, 1. griechischer Komödiendichter (342—290 v. Chr.), unter dessen Namen von Juden verfaßte Verse, auch eine mit den Sprüchen Salomos und Jesus Sirach verwandte Spruchsammlung, umliefen.

Schürer III⁴, S. 595 ff. 622 ff.

2. samaritanischer Gnostiker, Schüler des ¶ Simon Magus, wirkte in Antiochia (¶ Gnosis: II, 7).

RE³ XII, S. 574 f; — H. Leisegang: Die Gnosis, 1924, S. 104 f. **Fiebig.**

Menas, 1. ägyptischer Nationalheiliger und Märtyrer der diokletianischen Verfolgung († 296, Gedenktag 15. Athyr). Die Reste seines Leichnams wurden von Kotyaion (Phrygien) nach Aegypten überführt und in der Wüste Mareotis, 250 km westlich von Alexandrien, beigesetzt. Durch Heilungswunder berühmt, wurde das M.-Grab im 5. und 6. Jhd. ein beliebter Wallfahrtsort und das ägyptische Nationalheiligtum, dessen Kult sich über die morgen- und abendländische

Kirche verbreitete. Im 7. und 8. Jhd. zu einer größeren Oasenstadt erweitert, erlag diese den Plünderungen unter der islamischen Herrschaft im 10. Jhd. Eine Frankfurter Expedition unter Leitung C. M. ¶ Kaufmanns hat die verlassene Stätte 1905—07 ausgegraben. Den Mittelpunkt des M.-Heiligtums bildet die große Basilika, T-förmig, mit dreischiffigem, von 56 Säulen getragenen Lang- und Querhaus. An ihrem westlichen Ende die ältere Anlage der Grabkirche des Heiligen (38 m breit, 25 m lang), ebenfalls eine dreischiffige Basilika mit einer 8 m tiefer gelegenen Krypta des Heiligen. Westlich von der Grabkirche eine achteckige Taufkirche mit großem Taufbecken in der Mitte. Die sämtlichen Bauten zeigen den griechisch-byzantinischen Typus. Unter den zahlreichen Kleinfunden ragen hervor die M.-Ampullen (Eulogien; ¶ Ampullen).

F. Wüstenfeld: Synaxarium der koptischen Christen I, 1879, S. 118 f; — Martyrientexte zusammengestellt bei R. Miedema: De heilige M., 1913. — Mirakelerzählungen in nubischer Sprache bei Griffith: The Nubian texts of the Christian Period (AWA 1913, Nr. 8, S. 6 ff); — Carl Maria Kaufmann: Ein altchristliches Pompeji in der Lybischen Wüste, 1902; — Derſ.: Der M.tempel und die Heiligtümer von Karm Abu Mina in der ägyptischen Mareotiswüste, 1909; — Derſ.: Die M.stadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Aegypter in der westalexandrinischen Wüste I, 1910; — J. C. Ewald Falls: Drei Jahre in der Lybischen Wüste. Reisen, Entdeckungen und Ausgrabungen der Frankfurter M.expedition, 1911; — Joſ. Sauer: C. M. Kaufmanns Aufdeckung der M.stadt (Internationale Wochenschrift 1911, Sp. 113 ff). **Carl Schmidt.**

2. Patriarch von Konstantinopel († 552), gebürtig aus Alexandrien, Vorsteher des Samson-Hospitals in Konstantinopel, dann auf Veranlassung von Papst ¶ Agapet I zum Patriarchen eingesetzt und vom Papst ordiniert (535), verurteilte 536 die Monophysiten, 544 auf einer σύνοδος ἐνδημοῦσα den ¶ Origenes und später auf Befehl Kaiser Justinians die drei Kapitel (¶ Christologie: II, 3 c, Sp. 1623), was ihn mit Papst ¶ Vigilius in Streit brachte. Im Monotheleten-Streit berief sich Sergius auf eine an Vigilius gerichtete, heute verlorene Abhandlung des M., deren Echtheit die päpstlichen Legaten auf dem Konzil von 680/81 energisch bestritten.

KL² VIII, Sp. 1253 f; — DChrB III, S. 902 f; — AS Aug. V, S. 164 ff. **W. Völker.**

Mendelssohn, 1. Arnold, * 26. Dez. 1855 in Ratibor (O.-S.), entfernt verwandt mit Felix ¶ Mendelssohn-Bartholdy, darf als der heute bedeutendste Tonsetzer der evg. Kirchenmusik gelten. In der strengen Berliner Schule (Grell, Wilsing, Kiel, Taubert) ausgebildet, wirkte er seit 1880 als Universitätslektor in Bonn, Musikdirektor in Bielefeld, Konservatoriumslehrer in Köln, seit 1890 als Schulmusiker und Landeskirchenmusikmeister von Hessen in Darmstadt. Seit seinen geistlichen Tonsätzen op. 32 ist er wachsend zu einer neuen Blüte echt kirchlichen acappella-Stils gelangt, der gegenüber der mehr personal- und zeitstilistisch profilierten Kunst von ¶ Brahms, ¶ Herzogenberg, ¶ Reger durch eine objektive Klassizität liturgiegemäß wirkt, obwohl er auch gelegentlich vor neuzeitlichen Kühnheiten nicht zurückschreckt. Vf. Kantaten wie „Das Leiden des Herrn" (Werk 13), „Aus tiefer Not" (Werk 54), „Auf meinen lieben Gott" (Werk 61), „Sagen und Zuversicht" (Werk 84). Durch sein Choralbuch für Hessen und das Harmoniebuch zum „Melodienbuch zum Deutsch-evg. Gesangbuch" (1928) hat er viel für die Hebung des Gemeindegesangs getan, auch wertvolle Melodien und Einzelsätze geschaffen (meist Beilagen zum MGkG). Den Höhepunkt seiner „musica sacra" bedeuten aber die großen Motettenwerke von 1924: „14 Motetten für das ganze Kirchenjahr", die Deutsche Messe op. 89. Psalmen in verschiedenster Besetzung, Das Vaterunser, 1. Korinther 13 usw. runden das Bild. M. hatte auch das Verdienst, die großen oratorischen Werke von ¶ Schütz durch Umschrift frühzeitig zu popularisieren; heute allerdings kehrt man hier allgemein zur Urfassung zurück. Endlich sind zahlreiche vortreffliche Lieder und mehrere weltliche Chorwerke von edler Prägung (u. a. Goethes „Pandora" und „Paria") zu nennen. Auch hat M. in Fragen der modernen ¶ Liturgischen Bewegung (: 1) mehrmals bedeutsam das Wort ergriffen.

H. J. Moser und H. Spitta: MGkK, Dez. 1925. **Moser.**

2. Moſes (1729—86), jüdischer Philosoph, * in Dessau. Im Schrifttum des Talmud und der jüdischen Religionsphilosophie unterrichtet, folgte M. seinem Lehrer, dem um das Verständnis des Jerusalemischen Talmud verdienten Rabbiner David Fränkel, aus seiner Heimat Dessau nach Berlin. Auf entbehrungsreichem Wege erwarb er seine allgemeine Bildung, wurde Hauslehrer und danach im Geschäfte des Vaters seiner Zöglinge Buchhalter und Teilhaber und erlangte, durch die Fürsprache des Marquis d'Argens bei Friedrich II, die äußere Daseinssicherheit eines „ordentlichen Schutzjuden". Entscheidend für sein Leben wurde die Bekanntschaft mit ¶ Lessing (1754), der ohne sein Wissen die Erstlingsschrift „Philosophische Gespräche" (1755) veröffentlichte, und dem er dann das Vorbild für seinen „Nathan" (1779) geworden ist. Seinen Platz hat M. zunächst in der Geschichte der von ¶ Leibniz ausgehenden deutschen ¶ Aufklärung, deren hervorragendster Popularphilosoph er war. Er bleibt in ihr, auch wo er Eigenes gibt, wie in dem damals meistgelesenen seiner Bücher „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele" (1767), das von der Gottesidee und vom Wesen der Sittlichkeit aus die Unsterblichkeit beweist, und in seiner letzten größeren Schrift „Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes" (1785), worin er gegen den Pantheismus ¶ Spinozas seinen Theismus zu erweisen sucht, in dem er sich, gegenüber Fr. H. ¶ Jacobi, auch eins mit Lessing glaubt. Ueber seine Zeit hinaus geht er, hierin von ¶ Shaftesbury beeinflußt, dadurch, daß er, ähnlich wie ¶ Sulzer und ¶ Tetens, Wert und Recht des Gefühlsvermögens betont. Eine wichtige Stelle besitzt M. auch in der Geschichte des deutschen Schrifttums als einer der Vorkämpfer für dessen Eigengeltung und als „der philosophische Schriftsteller, der die Weltweisheit mit der Schönheit des Stils vermählt" (Herder). Seine eigentliche geschichtliche Bedeutung hat M. als Wegweiser der neuen Zeit im Judentum (¶ Judentum: II B, 1 a; 2 a). Durch seine Uebersetzung biblischer Bücher (¶ Bibelübersetzungen: IV, 3 d) hat er die deutschen Juden zur deutschen Sprache der Gegenwart und damit in eine Unmittelbarkeit der Beziehung zu ihrer Umgebung geführt. Durch eine, gemeinsam mit Freunden verfaßte, hebräische Bibelerklärung, „Biur", hat er von der haggadischen, philosophischen und mystischen Deutung (¶ Tradition: II) wieder zu dem schlichten Wortsinn hingeleitet. Durch seine Darstellung des Judentums hat er seiner Zeit dessen geschichtlichen Platz und Charakter aufgezeigt. Einen äußeren Anlaß hierzu hatte eine Auseinandersetzung mit ¶ Lavater (1769) gegeben, der ihm eine Uebersetzung einer Schrift von Ch. de ¶ Bonnet über die Wahrheit des Christentums mit der Aufforderung, zu „glauben" oder zu „widerlegen", zugeeignet hatte. M. hat seine Religion seitdem mannig-

fach dargelegt, vor allem in „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum", der bemerkenswertesten unter seinen Schriften. In einer eigentümlichen Verbindung von Rationalismus und Supranaturalismus erklärt er hier, daß das Judentum einerseits in seinen evidenten Glaubenswahrheiten reine Vernunftreligion und daher dogmenlos und anderseits in seinen für das Volk Israel bestimmten Satzungen „geoffenbarte Gesetzgebung" sei.

M. M.s Gesammelte Schriften, hrsg. von G. B. Mendelssohn, 7 Bde., 1843—45 (enthält wesentlich nur die deutschen Schriften). — Jubiläumsausgabe der Ges. Schriften, 1929 ff (geplant sind 16 Bde.). — Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, hrsg. von Heinr. Scholz, 1916; — Robert Petsch: Lessings Briefwechsel mit M. und Nicolai über das Trauerspiel, 1900, S. 127 ff. — Ueber M. vgl. Mirabeau: Sur M. M. et sur la réforme politique des juifs, 1787; — M. Kayserling: M. M. Sein Leben und seine Werke, (1862) 1888²; — Ludwig Geiger: Geschichte der Juden in Berlin, 1871, I, S. 74 ff; II, S. 127 ff; — L. Goldstein: M. und die deutsche Aesthetik, 1900. — Neuere Literatur in der Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland I, 1929, Heft 3. **Baeck.**

Mendelssohn-Bartholdy, Felix (1809—47), * in Hamburg, Enkel von Moses ¶ Mendelssohn, als Kind getauft, war der führende deutsche Tonmeister im Zeitalter der nazarenischen Klassizistik Friedrich Wilhelms IV. Von erstaunlich frühreifer Begabung, erhielt er im wohlhabenden Berliner Kaufmannshause durch Goethes Intimus Zelter eine strenge „Erziehung in Seb. ¶ Bach", die sich nachmals in den Choralsätzen des „Paulus" ebenso wie im altertümelnden Stil z. B. der „Variations sérieuses" spiegeln sollte, vor allem aber den erst zwanzigjährigen Komponisten der romantischen „Sommernachtstraum"-Ouvertüre zu der geschichtlichen Tat begeisterte, Bachs Matthäuspassion nach fast 100jährigem Schlaf mit der Berliner Singakademie neu zum Klang zu erwecken (11. März 1829). Damit trat die Zelter'sche Bach-Renaissance ins helle Licht; die seit 1850 erscheinende Gesamtausgabe Bachs war recht eigentlich Erfüllung eines M.schen Vermächtnisses. Reisen nach Weimar, Italien, Schottland, die den Sinfoniker stark anregten, folgte eine erste feste Anstellung als städtischer Musikdirektor in Düsseldorf (1833), wo ihn die Leitung großer Händeloratorien zur Komposition des „Paulus" führten (Text von dem Dessauer Prediger Schubring) — die erste große Leistung auf diesem Gebiet seit ¶ Haydns „Schöpfung" und „Jahreszeiten", da M. nicht nur wie die damals blühende romantische Oratorienschule (Spohr, Schneider, Löwe) durch bunte Dramatik und pomphafte Chorauftgaben die Massen bewegte, sondern bei echt religiöser Haltung durch meisterliche Formgestaltung absolut hohes Niveau erreichte; heute hat nur die etwas biedermaierliche Weichheit und Enge das an Schönheiten reiche Werk stark in den Hintergrund gedrängt. — 1835 an die Spitze des Leipziger Gewandhauses berufen, hat M. durch Lieder, Chorgesänge („Es ist bestimmt in Gottes Rat"), seinen „Lobgesang", die „Präludien und Fugen" vielen begeisterten Zeitgenossen als ein zweiter J. S. Bach gegolten; wie groß in Wahrheit der Abstand war, zeigt kaum etwas so deutlich, wie die liebenswürdige, aber etwas konventionelle Reihe seiner Orgelsonaten. Sein Ruhm als Dirigent und Gründer des Leipziger Konservatoriums (1843) lockte Friedr. Wilhelm IV, ihn als Leiter des Domchors nach Berlin zu berufen, wodurch er an die Spitze der „protestantischen ¶ Palestrina"-Bewegung (E. v. Winterfeld, Frhr. v. Tucher) gekommen wäre; jedoch zerschlugen sich durch des Königs Unentschlossenheit die Verhandlungen 1845. Wenigstens hat M. für den Domchor seine herrlich klingenden 8stimmigen Psalmen geschrieben, die ebenso von Bachs Motettenkunst wie von der damals neuentdeckten venezianischen Hochrenaissance befruchtet erscheinen. Sein letztes und bedeutendstes religiöses Werk wurde das Oratorium „Elias" (Text von Klingemann, Uraufführung 1846 Birmingham, deutsche Erstaufführung nach seinem Tode), in seiner packenden Dramatik eines der besten biblischen Tonwerke des 19. Jhd.s, gleich plastisch in der Darstellung der Chöre wie in der edlen Lyrik der Arien.

W. Dahms: F. M., 1920; — Seb. Hensel: Die Familie M., 1879; — Meisterbriefe, hrsg. von Ernst Wolff, 1909; — Briefwechsel mit Klingemann, hrsg. 1907; — R. Hohenemser: M.s geistliche Werke (Die Musik VIII, 1908/09). **Moser.**

Ménégoz, 1. Eugène (1838—1921), französischer lutherischer Theologe, * in Algolsheim (Elsaß), 1866 Vizerektor des von F. ¶ Kuhn geleiteten lutherisch-theologischen Seminars in Paris. Mit dem deutschen Gottesdienst an der Billettes-Kirche betraut, erwarb er sich um die Sammlung der deutschen Gemeinde, namentlich in den Wirren während und nach dem Krieg von 1870/71 und als Seelsorger der deutschen Kriegsgefangenen, große Verdienste. 1877 erhielt er an der neugegründeten protestantisch-theologischen Fakultät in Paris den Lehrstuhl für lutherische Dogmatik und wurde 1901 Mitglied des Conseil supérieur de l'Instruction publique. M. ist neben A. ¶ Sabatier der Hauptvertreter der in Frankreich als Fidéisme (¶ Symbolofideismus) bezeichneten Theologie.

Vf. u. a.: Le péché et la rédemption d'après Saint-Paul, 1882; La théologie de l'épître aux Hébreux, 1894; La notion biblique du miracle, 1894 (deutsch 1895); Le salut d'après l'enseignement de Jésus-Christ, 1899; La justification par la foi d'après Saint-Paul et Saint-Jacques, 1901 (deutsch 1903); Aperçu de la théologie d'A. Sabatier, 1901; Le fidéisme et la notion de la foi, 1905; La valeur religieuse des principes de la théologie évangelique moderne, 1908; Publications diverses sur le fidéisme, 5 Bde., 1900—21. **Lachenmann.**

2. Fernand, evg. Theologe, Neffe von 1, * 1873 in Straßburg, 1898—1919 Pfarrer daselbst, 1911 Privatdozent, 1919 chargé de cours, 1926 Professor der Dogmatik in Straßburg.

Werke: La certitude de la foi et la certitude historique, 1906; Das Gebetsproblem im Anschluß an Schleiermachers Predigten und Glaubenslehre, 1911; Le problème de la prière, 1925; A propos du problème de la prière, 1928; La conférence mondiale de Lausanne, 1928. **Paira.**

Menelaus, jüdischer Hoherpriester um 170—160 v. Chr., der seinen Vorgänger ermordete und dem ¶ Antiochus Epiphanes half, die Schätze des Tempels in Jerusalem zu plündern.

Schürer I³. ⁴, S. 195 f. 215. **Fiebig.**

Mene Tekel. Menē menē teqēl upharsīn lautet die Inschrift, die eine Geisterhand vor König Belsazar an die Wand schreibt, und die nur Daniel zu lesen und zu deuten weiß (Dan 5). Ihr Wortlaut in der griechischen Uebersetzung und die Deutung in V. 26—28 führen auf eine kürzere Form menē teqēl perēs. Das wird gedeutet: „gezählt, gewogen, zerteilt", d. h.: Gott hat dein Reich gezählt und preisgegeben, dich gewogen und zu leicht befunden, dein Reich unter Meder und Perser aufgeteilt. Aber ursprünglich bedeuten die Worte wahrscheinlich drei Münzbezeichnungen: Mine, Schekel und Halbmine (¶ Maße usw. in Israel): ein dunkler Spruch, dessen in Wortspielen sich bewegenden tieferen Sinn Daniel scharfsinnig errät. Der gegenwärtige aramäische Wortlaut bringt noch ein weiteres Wortspiel (parsīn: Perser) hinein.

Außer den Kommentaren zum ¶ Danielbuch vgl. Hans Bauer in der Festgabe der Numismatischen Gesellschaft zu Halle zum 4. Münzforschertag 1925. **Baumgartner.**

Mengering, Arnold (1596—1647), evg. Theologe, * in Halle, 1622 Pastor im Magdeburgischen, 1627 in Halle, das er 1630 nach der kath. Besetzung verlassen mußte, 1631 Hofprediger in Dresden, 1635 in Altenburg, seit 1640 Superintendent und Inspektor des Gymnasiums zu Halle. Unter J. ¶ Gerhards Einfluß für die praktisch-kirchlichen Aufgaben der Zeit begeistert, hat M. unablässig gegen die Schäden im Volksleben während des Dreißigjährigen Krieges gekämpft. Seine Schriften zeigen großes Interesse für alle kirchlichen, ethischen, wissenschaftlichen, sozialen, politischen, pädagogischen Fragen der Zeit und sind deshalb eine treffliche kulturgeschichtliche Quelle.

Vf. u. a.: Scrutinium conscientiae catecheticum, 1651[3]; Suscitabulum conscientiae, 1638; Horcologia oder Eidbüchlein, 1644; Belsazeris sacrilegium, 1641 (gegen den Mißbrauch der geistlichen Güter). — Leben und Verzeichnis seiner Schriften bei J. A. Gleich: Annales ecclesiastici II, 1730, S. 665 ff; — H. Leube: Die Reformideen in der deutschen luth. Kirche zur Zeit der Orthodoxie, 1924; — A. Fischer-W. Tümpel: Das deutsche evg. Kirchenlied II, 1904, S. 73 f. **Leube.**

Mêngtse (Mencius), berühmter chinesischer Philosoph, 372—289 v. Chr. Er hieß eigentlich Mêng K'o oder abgekürzt Mêng-tse (d. h. der Philosoph Mêng), woraus die latinisierte Form Mencius entstanden ist. M. gilt den Chinesen als Ya-schêng, d. h. zweiter Heiliger, neben ¶ Konfuzius, dessen Lehren er zum Siege verholfen hat. M., gebürtig aus Tsou, einem kleinen Nachbarstaat von Lu, der Heimat des Konfuzius, verbrachte fast sein ganzes Leben als Wanderlehrer an den verschiedensten Fürstenhöfen. M.s Bedeutung liegt nicht so sehr in der Systematisierung, Verbreitung und Popularisierung der konfuzianischen Morallehre, wodurch er diese gegen den individualistischen Egoismus des Yang Tschu und gegen den Altruismus des Mo Ti durchsetzte, als vielmehr in der zeitgemäßen, modernisierten Ausgestaltung, die in der Demokratisierung bestand. Im Gegensatz zu Konfuzius, der Legitimist war, fordert M. bereits den Sturz der unfähig gewordenen Tschou-Dynastie zugunsten eines neuen, kräftigen Herrschergeschlechts. War Konfuzius noch durchaus Aristokrat, der die Autorität des Fürsten als das Wichtigste ansah, so ist M.s Lehre schon stark mit demokratischen Gedanken durchsetzt. Für ihn ist das Wichtigste im Staate nicht mehr der Fürst, sondern das Volk. Der Herrscher hat nur solange sein himmlisches Mandat, T'ien Ming, als er wohlwollend regiert und selber höchste Tugend besitzt. Ein unwürdiger Fürst kann vom Volke abgesetzt werden, und ein Tyrannenmord gilt nicht als Mord, denn ein Tyrann ist kein wahrer Herrscher mehr (M. Buch I, 2. 8). Die Grundlage seiner Moral, aufgebaut auf dem Dogma von der ursprünglichen Güte der menschlichen Natur, ist die Menschenliebe, jên (Humanität), so daß alle einzelnen Tugenden wie Gerechtigkeit, Pietät, Loyalität und Li (Schicklichkeit) nur Modifikationen jener allumfassenden „jên" sind. Pflicht ist es, diese Humanität zu entwickeln nach den idealen Vorbildern der Musterkaiser Yao und Schun, sowie vor allem des Konfuzius. — Die unter seinem Namen hinterlassenen Schriften, die im Gegensatz zu den zusammenhanglos aneinandergereihten Sentenzen des Lun-Yü des Konfuzius eine systematische Darstellung in stilistisch vollendeter Form geben, trugen gleichfalls zu der großen Popularität M.s bei.

E. Faber: Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage und Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius, 1877; — F. E. A. Krause: Ju Tao Fo, 1924, S. 81 ff; — J. Legge: The Chinese Classics, Hongkong 1861 ff, Vol. II; — R. Wilhelm: Mong Dsi (Mongko), 1916; — A. Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, 1927, S. 190 ff. **Erich Schmitt.**

Meniates, Elias (1669—1714), griechischer Theologe. * zu Lexurion in Kefallonien, war M. zuerst Professor im griechischen Phlanginischen Institut in Venedig und zugleich Diakon der griechischen Georgskirche daselbst. Wiederholt nach Kefallonien, Zante und Korfu als Lehrer berufen, war er am Ende des Jahrhunderts Hauslehrer und persönlicher Berater verschiedener einflußreicher politischer Personen, so 1699 des Gesandten Venedigs in Konstantinopel, und wurde 1703 vom Prinzregenten der Moldau als Gesandter nach Wien geschickt. Bald darauf zum Hauptprediger des ökumenischen Patriarchats ernannt und dann wieder als Professor und Prediger auf den Jonischen Inseln und dem Peloponnes tätig, wurde er 1711 zum Erzbischof von Kerniki und Kalabryta erhoben. M. gilt als der einflußreichste griechische Theologe und als der berühmteste Kirchenredner seiner Zeit. Seine Homilien und kirchlichen Reden genossen auch wegen der Fortbildung der griechischen Sprache lange hohes Ansehen. Seine Schrift „Der Stein des Aergernisses" behandelt das große Schisma der östlichen und westlichen Kirche.

Vgl. Anthimos Mararakis: Reden und Biographie des M. (griechisch), Venedig 1849. **Alivisatos.**

Menius, Justus (1499—1558), eigentlich Jodokus Menig, evg. Theologe, * in Fulda, studierte seit 1514 in Erfurt, seit 1519 in Wittenberg, ward 1522 Diakonus in Mühlberg bei Gotha, 1525 Pfarrer in Erfurt, 1529—57 Superintendent in Eisenach, zuletzt Pfarrer an der Thomaskirche in Leipzig. M. hat als Prediger, Schriftsteller, Visitator der Reformation große Dienste geleistet, beteiligte sich an allen großen Kirchentagen und trat dem ¶ Interim scharf entgegen. Seit dem Tode von Fr. ¶ Mykonius (1546) ließ er sich tief in die theologischen Streitigkeiten ein, namentlich gegen A. ¶ Osiander (¶ Osiandersche Streit) und gegen ¶ Amsdorf, demgegenüber er gute Werke als Erweis des neuen Gehorsams für notwendig hielt; ein Kolloquium mit Amsdorf in Eisenach verlief für M. derart, daß er sein Amt niederlegte und nach Leipzig ging.

Von seinen Schriften, die vielfach von Luther bevorwortet sind, seien genannt: Oeconomia christiana, 1529; Der Wiedertäufer Lehre und Geheimnis aus Hl. Schrift widerlegt, 1530; Von dem Geist der Wiedertäufer, 1544; Von der Gerechtigkeit, 1552 (gegen A. ¶ Osiander); Von der Bereitung zum seligen Sterben, 1556; Bericht der bittern Wahrheit, 1558 (gegen ¶ Amsdorf und ¶ Flacius). — Vgl. G. L. Schmidt: J. M., 2 Bde., 1867; — W. Friedensburg: Aus dem Briefwechsel des J. M. (ARG 22, 1925, S. 192 ff; 24, 1927, S. 118 ff); — RE[3] XII, S. 577 ff; XXIV, S. 84. **Blanckmeister.**

Menken, Gottfried (1768—1831), evg. Theologe, * zu Bremen, im Elternhaus in reformiert-pietistischer Frömmigkeit (¶ Labadie) erzogen, trat mit starker theologischer Einseitigkeit, die sich an ¶ Collenbusch orientiert hatte, 1793 ein Predigtamt in Uedem bei Cleve an, wirkte sodann 1794 in Frankfurt, 1796 in Wetzlar, 1801—25 in Bremen. Zeitlebens blieb er theologisch dem biblizistischen System Collenbuschs treu, das er geschickt und unanstößig zur Grundlage seiner homiletischen Darbietungen machte. Er wollte auf der Kanzel immer nur für die Verehrer des alten, historischen Christentums nach einer den ursprünglichen Sinn der Schrift erfassenden, die Schrift aus ihren eigenen Grundideen erklärenden Auslegung reden. Deshalb hat M. die analytische

Predigtform (Homilie) einseitig angewendet, weil dadurch unvergleichbar mehr Erkenntnis der Wahrheiten der Schrift befördert werden könne, als wenn man über einen selbstgewählten allgemeinen Satz spräche. Bezeichnend für seine homiletische Einstellung ist sein gelegentliches Bekenntnis (Werke II, S. 363), daß zu besonders erbaulichen Betrachtungen der vorliegende Textabschnitt keine Zeit lasse; das richtige Verstehen der Schriftsteller selbst sei die Hauptsache und das Erbaulichste. Mit dieser nüchternen Sachlichkeit hat M. auf seine Bremer Gemeinde nachhaltigen Eindruck gemacht.

M.s Schriften, in 7 Bden. hrsg. von Heise, 1858, später ergänzt durch Festpredigten aus dem Nachlasse, 1868, und Biblische Betrachtungen, 1879; — M.s Homilien und Predigten, ausgewählt und eingeleitet von E. Chr. Achelis, 1888. — Vgl. C. H. Gildemeister: Leben und Wirken des Dr. M., 2 Bde., 1861; — H. Cremer: Protestantismus am Ende des 19. Jhd.s, 1900; — A. Nebe: Geschichte der Predigt III, 1879, S. 393 ff; — H. Hering: Lehre von der Predigt, 1905, S. 205 ff; — RE³ XII, S. 581 ff. **Ackeley.**

Mennicke, Karl, evg. Theologe, religiös-sozialistischer Führer, * 5. Sept. 1887 in Elberfeld, aus pietistischem Hause. Als Sanitätssoldat im Felde, wegen eines pazifistischen Artikels zur Infanterie versetzt, lernte im Schützengraben Arbeiterschaft und Sozialismus kennen. Im letzten Kriegsjahr Pfarrer einer Arbeitergemeinde im Ruhrgebiet, dann Mitarbeiter der sozialen Arbeitsgemeinschaft in Berlin. Begann 1920 in Berlin-Nord eine freie sozialistische Bildungsarbeit. Herausgeber der „Blätter für religiösen Sozialismus" (1920—27), seit 1923 Direktor des sozial-pädagogischen Seminars der Hochschule für Politik in Berlin, 1927 aus der Kirche ausgetreten. M.s Religiöser ¶ Sozialismus ist überkonfessionell und unkirchlich, aber bedingt durch eine religiöse Grundhaltung. Die zerstörerische Wucht des kapitalistischen Schicksals für die menschliche Gesellschaft ist M. von seinem religiösen Bewußtsein her deutlich geworden. Obwohl er sieht, daß auch die sozialistische Bewegung diesem Schicksal in ihren geistigen und organisatorischen Mitteln zum Teil erlegen ist, hat er sich doch in sie hineingestellt in der Ueberzeugung, daß nur von hier aus, d. h. freilich von einem neuen, wesenhaften, eben aus geistig-religiöser Grundhaltung herausgeborenen Sozialismus eine Ueberwindung der Bürgertum und Proletariat in gleicher Weise erschütternden Krisis kommen kann.

Vf. u. a. Proletariat und Volkskirche, 1920; Sozialismus als Bewegung und Aufgabe, 1926; Das sozialpädagogische Problem in der gesellschaftlichen Lage der Gegenwart (Kairos-Jahrbuch 1926); Das Problem der sittlichen Idee in der marxistischen Diskussion der Gegenwart, 1928; Schicksal und Aufgabe der Frau in der Gegenwart, 1929. **Dehn.**

Menno Simons (1492—1559), * zu Witmarsum in Friesland. Seit 1531 kath. Priester daselbst, kam M. durch Schriften Luthers und des Theobald ¶ Billicamus zur Ueberzeugung von der Unrichtigkeit der Messe und der kath. Abendmahlslehre und später zu Zweifeln über die Richtigkeit der Kindertaufe. Das bewog ihn zum Anschluß an die Täufer (¶ Wiedertäufer), deren sittlich strenges Leben ihn anzog. 1536 trat er aus der kath. Kirche aus, wurde Aeltester (Bischof) der um Groningen gesammelten Täufergemeinde, weilte kurze Zeit in Emden, wo er mit Joh. a ¶ Laski disputierte, in Köln, im Holsteinischen, in Wismar (Disput mit Martin Mycron) und starb zu Wüstenfelde bei Oldesloe. In zahlreichen, mehr erbaulichen und polemischen als dogmatischen Schriften, unter denen das „Fundamentbuch" (1539) als seine Hauptschrift zu nennen ist, verfocht er wirksam die Lehre der das revolutionäre Täufertum bekämpfenden Taufgesinnten und wurde deren einflußreichster Führer und Lehrer (¶ Mennoniten).

RE³ XII, S. 586 ff; — K. Vos: M. S., Leiden 1914; — John Horsch: M. S., His Life, Labors and Teachings, 1916. **Neff.**

Mennoniten.

1. Allgemeiner Ueberblick; — 2. Die M. in den verschiedenen Ländern; — 3. Lehre und Bekenntnis.

1. M. ist der 1540 aufgekommene und nach und nach fast allgemein angenommene Name der Gemeinschaft der Täufer oder Doopsgezinde bzw. Taufgesinnten (so in Holland und in der Schweiz). Ihre Vorgeschichte liegt in dem Wiedertäufertum der ersten Jahrzehnte der Reformationszeit (¶ Wiedertäufer). Ihr Name weist zurück auf die nach der Münsterer Katastrophe 1535 einsetzende organisatorische Tätigkeit ¶ Menno Simons' und ging von den niederländisch-niederrheinischen Gemeinden auch auf andere Gruppen des Täufertums über. Einen geschlossenen Zusammenhang mit diesen Taufgesinnten des 16. Jhd.s zeigen von den heutigen M.gemeinden nur die geringere Zahl. Die niederländischen und ostfriesischen M. weisen die meisten „eingesessenen" Täufer auf, da ihnen schon nach dem Gelingen des Befreiungswerkes Wilhelms von Oranien (¶ Niederlande) im Jahre 1577 weitgehende Rechte zugestanden waren, die ihnen Bodenständigkeit ermöglichten. Der niederrheinische Täuferstamm erhielt sich trotz der Intoleranz kath. Regierungen noch bis ins 19. Jhd. hinein (in Aachen, Cleve, Goch, Emmerich), zum Teil bis heute. In geringerem Umfang gibt es auch in der Schweiz (Kanton Bern) noch „eingesessene" Täufer. Auch das ost- und westpreußische M.tum geht in das Reformationsjahrhundert zurück. Ueberall sonst handelt es sich um spätere Niederlassungen von Flüchtlingen und um Auswanderungskolonien, deren erste Insassen ihr Ursprungsland unter politischem oder kirchlichem Druck verlassen haben. — Im Deutschen Reich gab es 1890 etwa 22½ Tausend M., 1910 etwa 21½ Tausend. Der Weltkrieg hat im Osten wie im Westen große M.gemeinden abgetrennt, so daß der heutige Bestand nach der Volkszählung von 1925 nur noch 13 296 M. (Getaufte und Ungetaufte) beträgt. In Danzig werden es 6500 sein, in der Schweiz etwa 1500, in den Niederlanden etwa 70 000. In den Vereinigten Staaten, wo nur private Schätzungen vorliegen, die auch nur die Getauften betreffen, schwanken die Zählungen zwischen etwa 200—250 000, in Canada zwischen 40—50 000. In Rußland mit Sibirien schätzt man die M. auf 60 000, in Polen auf 2300, in Frankreich auf 3000.

2. a. In Deutschland zeigt die Gemeinschaft der M. eine vielseitige und verschiedenartige Gestaltung und Entwicklung. Auf die Anfangszeit einer überraschend hohen Blüte folgte bald unter dem furchtbaren äußeren Druck ein schneller Niedergang. Am stärksten hielten sie sich in West- und Ostpreußen. Ihre Anfänge weisen hier in die Reformationszeit; Menno Simons hat zum Teil die aus Holland eingewanderten Glaubensgenossen in Gemeinden organisiert. Auf dem Lande haben sie durch ihre Deichkultur und ihr Entwässerungssystem und in Städten wie Danzig, Königsberg und Elbing durch ihre industrielle Tätigkeit sich als sehr nützlich erwiesen. Noch heute bestehen in Danzig und Elbing sowie auf dem Lande große M.gemeinden. 1874 sind viele wegen ihres Wehrlosigkeitsprinzips nach Amerika

ausgewandert. Im 16. Jhd. entstanden auch in Ostfriesland (Emden, Leer, Norden), am Niederrhein (Gronau, Neuwied, Krefeld), in Schleswig-Holstein (Friedrichstadt a. d. E.), seit etwa 1700 auch in Hamburg-Altona M.-gemeinden, die sich bis heute erhalten haben, während das Täufertum in der Eifel, am Harz, in Thüringen, Hessen, Bayern, Kurpfalz, Elsaß-Lothringen, Württemberg zunächst fast spurlos unterging. Nur ganz spärliche Reste haben sich bis zum Ende des Dreißigjährigen Krieges erhalten. Kurz nach diesem kam neuer Zuzug aus der Schweiz. Dort, im Kanton Bern um ihres Glaubens willen vertrieben, nahm sie der Kurfürst Karl Ludwig von der Pfalz als willkommene Hilfe, das verwüstete Land wieder urbar zu machen (Konzession vom 4. Aug. 1664), auf. Sie mußten ein hohes Schutzgeld bezahlen und waren in ihrer Religionsübung beschränkt. Das führte viele zur Auswanderung nach Amerika, die schon 1685 begann. Heute bestehen in Bayern, Württemberg und Baden vierzig Gemeinden mit 5300 Seelen, die in der „Konferenz der süddeutschen M." lose zusammengeschlossen sind. Die badischen, bayerischen und württembergischen Gemeinden bilden einen Gemeindeverband mit einem Aeltestenrat, dessen Organ das „Gemeindeblatt" (seit 1870) ist. Die pfälzisch-hessischen M.gemeinden, die unter sich einen Konferenzverband haben, sind mit mehreren norddeutschen und zwei bayerischen Gemeinden zur „Vereinigung der M.gemeinden im Deutschen Reiche" (Sitz in Hamburg) zusammengeschlossen, der 22 Gemeinden angehören; die in Elbing erscheinenden „Mennonitischen Blätter" (seit 1854) werden von ihr unterstützt.

2. b. Die elsaß-lothringischen (17) Gemeinden waren bis zum Weltkrieg zum Teil mit der Konferenz der süddeutschen M. verbunden. Nach demselben schlossen sie sich mit den (6) französischen M.gemeinden zu enger Konferenztätigkeit zusammen. Ihr Organ ist der „Christ seul". Sie zählen etwa 3000 Seelen (Mathiot, Recherches hist. sur les anabaptistes, Belfort 1922).

2. c. In der Schweiz hatte das Täufertum fortgesetzt einen schweren Stand. Die Berner Regierung, bestrebt die Einheit der Kirche zu erhalten, suchte sie mit aller Gewalt zum Eintritt in die reformierte Staatskirche zu bewegen. Für die schwer Bedrückten verwendete sich die holländische Regierung und erreichte, daß ihnen die Erlaubnis zum freien Abzug gewährt wurde. Die Auswandernden ließen sich in Elsaß-Lothringen und in der Kurpfalz nieder; ein Teil kam bis nach Holland. Die geringe Zahl der Zurückbleibenden hielt sich hauptsächlich im Emmental und Berner Jura, wo heute noch 10 kleine blühende Gemeinden bestehen unter dem Namen „Altevg.e Taufgesinnte". Ihr Organ ist der „Zionspilger".

2. d. In Holland konnte sich das Täufertum am freiesten entfalten (s. 1). Es kam hier aber frühe zu Streitigkeiten, die zu allerlei Spaltungen führten (Flaminger und Waterländer). Veranlassung dazu gab nicht die Lehre oder das Bekenntnis, sondern Fragen des religiös-sittlichen Lebens wie z. B. die Anwendung des Bannes. Die nachhaltigste und größte Trennung geschah 1664 zu Amsterdam in eine konservative und freisinnige Partei, die man nach den Giebelzeichen ihrer Versammlungshäuser die „Zonisten" und „Lamisten" nannte. Erst im Beginn des 19. Jhd.s kam es zur Einigung. 1811 wurde die Algemeene Doopsgezinde Societeit gegründet, der alle 130 Gemeinden mit 70000 Seelen angeschlossen sind. Ihr Organ ist der „Zondagsbode" (seit 1887). Sie unterhält ein theologisches Seminar, das an die Universität ¶ Amsterdam angegliedert ist; sämtliche Gemeinden haben theologisch vorgebildete Männer und Frauen, die den Predigtdienst versehen. Die holländischen M. entfalteten eine rege soziale Tätigkeit. Sie gründeten die Teylersche Stiftung (1778), die Gesellschaft „tot Nut van 't Algemeen", die das geistige, und das „Grüne Kreuz" (1911), das durch Fürsorge in der Krankenpflege das leibliche Volkswohl zu heben sucht. Ihre Heidenmission (Doopsgezinde Vereeniging tot bevordering der Evangelieverbreidung in de Nederl. Overzeesche Bezittingen, 1846 gegründet) auf Java und Sumatra wird von allen M. des europäischen Kontinents unterstützt. Organe: Doopsgezinde Bijdragen, seit 1861; Doopsgezinde Jaarbookje, seit 1902.

2. e. Die M. in Rußland wurden durch die Kaiserin Katharina II ins Land gerufen. Sie kamen aus Westpreußen und siedelten sich im Gouvernement Jekaterinoslaw an der Chortitza, einem Nebenflüßchen des Dnjepr (1789), und an der Molotschna im Gouvernement Taurien (1803) an. Durch Fleiß und Tüchtigkeit kamen sie zu Wohlstand; sie schufen eine blühende, viel bewunderte Ackerbaukolonie. Tochterkolonien entstanden an der Wolga im Gouvernement Saratow und in Sibirien. Anfangs völlig vom Militärdienst befreit, mußten sie seit 1877 Forstdienst (Urbarmachung der bewaldeten Steppe) leisten. Religiöse Streitigkeiten führten unter baptistischem Einfluß zur Trennung in die sogenannte kirchliche M.- und die M.brüdergemeinde, die die Untertauchungstaufe übt. Die Drangsale des Weltkriegs und darnach einsetzende, jetzt noch andauernde große Auswanderungen nach Canada verminderten ihre Zahl von 100000 auf etwa 60000 Seelen.

2. f. In Amerika gehören die M. zu den frühesten Einwanderern (1643). Die erste Masseneinwanderung, die am 6. Okt. 1683 auf amerikanischem Boden landete, bestand aus 13 Krefelder M.familien. Sie gründeten Germantown, heute Vorstadt von Philadelphia. Neue Zuzüge aus der Pfalz und der Schweiz (1717 und 1726) folgten, 100 Jahre später (1784) auch aus Westpreußen und Rußland. Heute sind die M. in den Vereinigten Staaten von Nordamerika in etwa 19 Sondergemeinschaften getrennt; die größten bilden die Alt-M. und die in der Allgemeinen Konferenz vereinigten Gemeinden. Sie unterhalten blühende Schulanstalten, entfalten ein großes Zeitschriftenwesen und üben eine erfolgreiche Heidenmissionstätigkeit aus (Indien und China). — Die M. in Canada sind zum größten Teil Mitte der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts und neuerdings seit 1922 aus Rußland eingewandert. Ein Teil von ihnen wanderte nach dem Weltkrieg nach Mexiko und 1926 nach Paraguay (Südamerika) aus, wozu sie das Festhalten an der deutschen Sprache veranlaßte.

3. Die Lehre der M. geht von dem strengen Gemeindeprinzip aus, nach dem jede Einzelgemeinde völlig autonom und independent ist; sie regelt ihre Angelegenheiten selbständig und unabhängig von jeglichem „Kirchenregiment". Auch alle staatliche Beeinflussung und Unterstützung wird entschieden abgelehnt. Die Gemeinde ist nach apostolischem Vorbild der Zusammenschluß wahrer ernster Christen. Darum die Forderung strenger Gemeindezucht, die aber nur noch vereinzelt ausgeübt wird. Auch das Verbot, obrigkeitliche Aemter zu bekleiden, ist aufgegeben. Die M. in Amerika und Rußland halten an dem Grundsatz völliger Wehrlosigkeit fest; sie haben ihn im Weltkrieg zum Teil unter den schwer-

sten Drangsalen (Gefängnis und Tod) behauptet. — Allen M. gemeinsam ist die Erwachsenentaufe, die meistens durch Besprengung oder Begießung, in einzelnen Sondergemeinschaften (Amerika und Rußland) durch Untertauchung vorgenommen wird, und nach dem Verbot Jesu die Verweigerung des Eides, da er mit der Forderung der Verehrung Gottes und der unbedingten Wahrhaftigkeit des Menschen unvereinbar erscheint. Der Toleranzgedanke fand unter den M. seine edelste Ausprägung. Alle Gewalt in Sachen des Glaubens ist verwerflich. Einzige Waffe des Christen ist Gottes Wort und die Liebe. Durch den ersten Protest gegen die Sklaverei auf einer Brüderversammlung in Germantown am 18. April 1688 gaben sie den Anstoß zur Abschaffung des Sklavenhandels (¶ Sklaverei). — Bekenntnisse haben unter ihnen keine verpflichtende Kraft. Das Glaubensbekenntnis von Cornelis ¶ Ris (1766), sowie das Dordrechter von Adrian Cornelis (1632) fanden allgemeinere Verbreitung und Anerkennung.

RE³ XII, S. 594 ff; — RGG¹ IV, Sp. 269 ff; — Mennonitisches Lexikon, hrsg. von Chr. Hege und Chr. Neff, seit 1908 (bisher 20 Lieferungen); — Gedenkschrift zum vierhundertjährigen Jubiläum der M., Ludwigshafen 1925; — Anna Brons: Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder M., 1912²; — E. Händiges: Die Lehre der M., 1921; — J. S. Hartzler und D. Kauffman: Mennonite Church History, 1905; — B. Schumacher: Niederländische Ansiedlungen im Herzogtum Preußen, 1903; — H. G. Mannhardt: Die Danziger M.gemeinde 1569 bis 1919, 1919; — B. C. Rosen: Geschichte der M.gemeinde zu Hamburg-Altona, 1886/87; — R. Dollinger: Die Täufer-M. in Schleswig-Holstein, 1928; — P. Müller: Die M. in Ostfriesland, 1887; — Rembert: Die „Wiedertäufer" im Herzogtum Jülich, 1899; — Chr. Hege: Die Täufer in der Kurpfalz, 1908; — Ernst H. Correll: Das schweizerische Täufermennonitentum, 1925 (viele Literaturangaben!); — P. M. Friesen: die altevg. M.brüderschaft in Rußland, 1911; — C. H. Smith: The Mennonites in America, 1909; — J. E. Hartzler: Education among the Mennonites of America, 1925.

Neff.

Menologien, Heiligenlisten der griechischen Kirche, in denen — den lateinischen ¶ Martyrologien entsprechend — die Gedenktage der Heiligen nach den Tagen des Monats geordnet sind, beginnend mit dem 1. Sept. Neben den entsprechenden Evangelienabschnitten stehen die Heiligenlegenden, alles für den kirchlichen Gebrauch berechnet. Das älteste stammt aus Konstantinopel, 8. Jhd.; berühmt ist das auf Befehl Kaiser Basilius II um 1000 verfaßte, von dem sich eine prachtvolle Bilderhandschrift in der Vaticana befindet. Von den Menäen (und den Auszügen daraus, den ¶ Synaxarien) unterscheiden sich die M. dadurch, daß sie die veränderlichen Teile des Offiziums wie Hymnen und Gebete nicht enthalten. Eine genaue Erforschung des riesigen, zum Teil nur handschriftlich vorliegenden Stoffes, den M. und Menäen enthalten, würde uns wertvolle Beiträge zum Erkennen spätbyzantinischer Frömmigkeit liefern.

MSG 117; — Franchi de' Cavalieri I, testo, Turin 1907 (in Codices e Vaticanis selecti phototypice expressi VIII); — A. v. Maltzew: M., 2 Bde., 1900 f; — RE³ XII, S. 574 (Menäen); XIV, S. 453; — KL² VIII, S. 1260 f; — F. Kattenbusch: Konfessionskunde I, 1892, S. 455 f; — H. Delehaye: Les M. grecs (AnBoll XVI, 1897, S. 311 ff; XVII, 1898, S. 448 ff).

W. Völker.

Mensa, Mensalgut (bona mensae) oder Tafelgut heißt kirchenrechtlich jener Teil des Pfründenguts, der mit seinen Erträgnissen zum Lebensunterhalt des Pfründeninhabers dient. Von der mensa papalis zu reden ist allgemein nicht üblich geworden; hingegen hat sich der Ausdruck mensa episcopalis und mensa capitularis durchgesetzt und erscheint noch heute im Recht (Cod. iur. can., c. 1356 § 1; 1653 § 1), während statt mensa parochialis die Bezeichnung dos Verwendung fand. Die Trennung des bischöflichen M.s von dem der Kathedralkanoniker erfolgte im 9. und 10. Jhd. im fränkischen Reich nach und nach überall zur Sicherstellung des Kapitalgutes gegenüber Veräußerungen und Verlehnungen durch den Bischof oder Belastungen seitens des Königs. Die Verwaltung des bischöflichen M.s lag in der Hand des Witztums (vicedominus), die des M.s der Kapitel beim Propste. Die ¶ Säkularisation 1803 hat die Mensalgüter der Kirche entfremdet; für sie tritt dermalen staatliche Besoldung ein. — ¶ Quarta pauperum.

A. Pöschl: Bischofsgut und Mensa episc. II, 1909; — A. Werminghoff: Verfassungsgeschichte, 1913², S. 16 f. 145; — U. Stutz: Kirchenrecht, 1914², S. 308; — A. M. Koeniger: Geschichte des Kirchenrechts, 1919, S. 32.

Koeniger.

Mensch.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im AT; — III. Im NT; — IV. Dogmengeschichtlich; — V. Dogmatisch. — Ergänzend vgl. ¶ Anthropologie; ¶ Leib und Seele; ¶ Seele; ¶ Geist.

Mensch: I. Religionsgeschichtlich.

In den Lebens- und Weltanschauungen aller Religionen findet die Frage, was der M. sei, eine Beantwortung. In Religionen der Primitiven wird die Antwort gegeben, daß der M. nichts für sich Seiendes ist, sondern sich im allgemeinen Lebenszusammenhang und in einer Wechselbeziehung zum Kosmos befindet. Diese Anschauung ist für die Auffassung von dem (auch teilweise als Identität gedachten) Wesenszusammenhang von M. und Totem (¶ Totemismus) oder Hochgott bedeutsam und findet sich in Religionen der Kulturvölker nicht nur in der Mystik, sondern ebenso im Glauben an die Gottverbundenheit in Gegenwart oder Zukunft. Speziell ausgestaltet ist oft die enge Verbundenheit des M.en mit der Tierwelt. Die Anschauung von der allgemeinen kosmischen Symbiose weiß von Geschehen, das M.en und andere Lebewelt gleichermaßen umfaßt, und in dem z. B. in der Tierwelt und durch sie zugunsten der M.en gewirkt wird. Der Ursprung des M.en, auch jedes einzelnen wird dabei nicht materiell, sondern metaphysisch vorgestellt; daher ¶ Seelenwanderung schon bei Primitiven vorklingend. Die altchinesischen Schriften, in denen das Weltall als belebtes Wesen, dem die einzelnen Wesen eingeordnet sind, betrachtet wird, zeigen den Glauben, daß der M. die Verbindung der beiden Urkräfte, des (himmlischen) Yang und des (erdhaften) Yin ist und, wie jedes Lebewesen, eine Doppelseele besitzt, nämlich als Yang-Wesen den (guten) Schön und als Yin-Wesen den (üblen) Kwei, deren ersterer beim Tode in den Himmel zurückkehrt, während letzterer zur Erde geht. Aufgabe des M.en ist, sich dem Weltgang, dem Tao, anzupassen (¶ China: II, 2 a). Als Beispiel der häufigen Herleitung des M.en aus den zwei Prinzipien braucht nur an die Lehre der Orphiker (¶ Orpheus) erinnert zu werden, daß der M. aus der Asche der Titanen, die zuvor durch Essen des Zeussohnes Zagreus Gottbestandteile in sich aufgenommen hatten, gebildet wurde. — In orientalischen Religionen besonders (Assyrien-Babylonien) wird die kosmische Bezogenheit des M.en in der Ansicht ausgedrückt, daß der M. Abbild des Kosmos ist, so daß das in der Sternenwelt erschaubare kosmische Geschehen in den M.engeschicken wiederkehrt; daher die ¶ Astrologie, die sich neben die Religion setzt. Die Aegypter betonten die metaphysische Stellung des M.en in der

Vorstellung von den verschiedenen nicht-sinnlichen Bestandteilen seines Wesens. — Nach den indischen Upanishaden und Brahmanaschriften (¶ Vedische usw. Religion) ist das eigentliche Wesen des M.en in seinem (oft reis- oder gerstenkorn- oder daumengroß vorgestellten, gleichwohl in der Regel unwahrnehmbar gedachten) ¶ Âtman zu erblicken, welcher der universale Âtman im Individuum ist und daher auch Brahman genannt werden kann. Aus seinem Beisichsein ist der „große Âtman" in Einzelwesenheiten eingegangen und deren eigentliches Sein geworden (so auch in der Sâmkhya-Philosophie). Schon nach iranischem Glauben lebt der M. nur dann seinem Ziele gemäß, wenn er sein Ich in Ergebung an Ahura Mazda vollendet, so daß es zur Daena (sprich: dojono) wird, zu dem nach dem Tode überlebenden und ins Lichtreich eingehenden Bestandteil, mit dem der M. auf Erden an der Schaffung des Lichtreichs arbeitet (¶ Perser: II). — Pessimistischer ist ¶ Buddhas Anschauung vom M.: „Der Menschheit, die sich in irdischem Treiben bewegt, wird diese Wahrheit schwer zu fassen sein: das Gesetz der Kausalität, die Verkettung von Ursache und Wirkung; und auch dies Ding wird ihr schwer zu fassen sein: das Zur-Ruhe-Kommen aller Gestaltungen, das Ablassen vom Irdischen, das Erlöschen des Begehrens." Darum ist es, da der Wert jeder einzelnen Menschenseele nicht zugegeben ist, nur die aus der Menschheit ausgewählte Mönchsgemeinde, der Buddhas Lehre wirklich gilt.

Literatur vgl. bei den einzelnen Religionen. **Beth.**

Mensch: II. Im AT.

1. Im Hintergrund der Aussagen des AT.s über den M.en steht eine primitive Anthropologie, der der M. als Doppelwesen gilt: nach seiner sinnenfälligen, körperlichen Seite Fleisch (bâsâr), nach der ungreifbaren, geheimnisvollen, den Sinnen verborgenen Seite Geist (rûach) oder Seele (nephesch). Aber beide Seiten durchdringen sich wieder so stark, daß das Fleisch nicht bloß den Gegensatz bildet zum Geistigen (¶ Fleisch und Geist, 1), sondern auch zur toten Materie, vgl. das „fleischerne" Herz im Gegensatz zum „steinernen", Ezech 11 $_{19}$ 36 $_{26}$. Das Verhältnis von Geist und Seele ist um so schwieriger zu bestimmen, als die Aussagen ein buntes Gemisch schwankender Vorstellungen ergeben, die sich nicht zur Klarheit scharf umrissener Begriffe erheben. Zum Teil erscheinen rûach und nephesch als gleichwertig, diese wie jene vom Körper lösbar, durch ihren endgültigen Austritt aus ihm den Tod bedingend, während sie ihn schon in Traum, Vision, Ekstase, Krankheit usw. vorübergehend verlassen können, diese wie jene also Lebensprinzip, zuweilen auch Trägerin von Empfindungen und Affekten. Aber neben dieser Aehnlichkeit haben doch beide ihren besondern Vorstellungskreis und eine eigene Geschichte des Bedeutungswandels (¶ Geist: II), und zwar läßt sich der Unterschied etwa dahin bestimmen, daß die nephesch im allgemeinen in der Natur des M.en als eines Lebewesens begründet, somit Zeichen und eigentliche Trägerin des gewöhnlichen Lebens ist, während die rûach als der (meist von außen gekommene) Antrieb zu höherem Leben, zu gesteigerter und individuell gearteter Lebensbetätigung vorgestellt wird. Dementsprechend erscheint die nephesch schon durch die Tatsache des Lebens als solchen so enge mit dem M.en verwachsen, daß sie mit dem Blute verselbigt (Gen 9 $_4$, vgl. Lev 17 $_{11}$) und Bezeichnung des menschlichen (und tierischen) Individuums schlechthin werden kann. Das geschieht nicht nur in Aufzählungen, wo wir ebenfalls von „Seelen" sprechen, sondern besonders in Fällen, wo wir mit dem bloßen Pronomen, dem persönlichen, namentlich reflexiven oder dem unbestimmten, auskommen, so in der Schwurformel: „So wahr deine Seele lebt" = so wahr du lebst (z. B. I Sam 1 $_{26}$ 17 $_{55}$).

2. Der Doppelseitigkeit des M.en entspricht bis zu einem gewissen Grade seine Beurteilung im AT. Als „Fleisch" gehört er der Sphäre der Vergänglichkeit an, und erst recht tritt seine Nichtigkeit in die Erscheinung, wo er an Gott gemessen wird. Schon die alten Sagen wissen, daß er als sinnliches Wesen angesichts des Uebersinnlichen sterben muß (Ex 33 $_{20}$ 19 $_{21}$ Richt 13 $_{22}$ I Sam 6 $_{19}$). Und Jesaja, für den sich die Kluft zwischen beiden durch die gewaltige Steigerung seiner eigenen Gottesvorstellung wie durch das Hinzutreten des sittlichen Gedankens noch vertieft (6 $_5$), prägt das Wort, daß M. und Gott sich verhalten wie der Gegensatz von Fleisch und Geist (31 $_3$). Tiefgreifende Erfahrungen der Folgezeit von den furchtbaren Wechselfällen in der Geschichte der umwohnenden Völkerwelt (vgl. Jes 40 $_{15.\ 17}$) mögen das ihre dazu beigetragen haben, das Gefühl für die Nichtigkeit menschlichen Daseins zu verstärken: Tatsache ist, daß die späteren Schriften voll davon sind: der M. gleicht dem flüchtigen Hauch, dem fliehenden Schatten, dem welkenden Gras usw. (vgl. Jes 40 $_{6}$ f. $_{22}$ 45 $_9$ 51 $_6$ Ps 39. 49 $_{13.\ 21}$ 90 $_5$ f 102 $_{12}$ 103 $_{15}$ f 144 $_4$ Hiob 4 $_{19}$ 14 $_2$ Prd Sal 3 $_{19}$ ff), und nicht minder zeigt sich seine Unzulänglichkeit auf geistigem und sittlichem Gebiet (Hiob 4 $_{17}$ ff 15 $_{14}$ ff). Unvollkommenheit aber erzeugt Unvollkommenheit: gäbe es wohl einen Reinen vom Unreinen? nicht einen (Hiob 14 $_4$, vgl. Ps 51 $_7$)! Wohl findet Hiob, daß es wegen des Elends der Lage der M.en an Gott sei, schonend mit ihnen zu verfahren (14 $_3$ f, vgl. Ps 103 $_{13}$ f); aber er selber muß sich von Gott belehren lassen, daß sich der M. im Grunde gar nicht als Mittelpunkt der göttlichen Fürsorge fühlen dürfe, da die gleichen Ansprüche an sie von seiten des großen Kosmos gestellt würden (Kap. 38 ff). Auch war persönlicher Zukunftsglaube noch nicht soweit entwickelt, daß dem Frommen von dieser Seite her ein Ausgleich hätte geboten werden können. — Und doch stellt das Bisherige nur die eine Seite der Aussagen des AT.s über den Menschen dar. Auf der andern steht die Beurteilung, die in ihm das göttliche Ebenbild, d. h. das Ebenbild von Götterwesen (= Engeln) sieht (Gen 1 $_{26}$ f 9 $_6$), und das wird nicht sowohl als leibliche Aehnlichkeit verstanden (vgl. Gen 5 $_3$) als vor allem, der geistigen Anlage des M.en entsprechend, als Berufung zur königlichen Herrschaft über die Welt, namentlich die Tiere, wie es insbesondere der Dichter des 8. Psalmes ausführt (V. $_5$ ff), gelegentlich auch als Befähigung zur Gottesgemeinschaft (vgl. JSir 17 $_{3-7}$). Noch die Symbolik des Danielbuches bringt die geistige Ueberlegenheit des M.en über das Tier zu unmißverständlichem Ausdruck (vgl. 7 $_{13}$ mit $_8$ ff). Daß nur die ¶ Sünde, d. h. Gottes Zorn, den sie erregt, der Grund menschlicher Vergänglichkeit sei, ist der Gedanke von Ps 90 $_7$ f. Auch so bleibt die stets sich wiederholende Schöpfung des M.en für die at.lichen Schriftsteller ein Wunder sondergleichen, das sie mit der höchsten Ehrfurcht erfüllt (Ps 139 $_{13-16}$ Hiob 10 $_{8-11}$, vgl. Aristeasbrief § 155 f). Beachtenswert ist, wie Hiob 31 $_{13.\ 15}$ die gemeinsame Bildung des M.en durch Gott als sittliches Motiv für die menschliche Behandlung der Sklaven verwertet wird. Das bedeutet im Grunde eine Ueberwindung der Auffassung, wie sie etwa seit der Einführung des ¶ Deuteronomiums Platz griff, als wären den Juden gegenüber alle andern, die nicht wie sie im Besitz der hl. Verfassung waren, nur M.en zweiter Ordnung, und man sieht demgegenüber hier wie an andern

Stellen (vgl. etwa Jes 42 5 Hiob 34 21 36 24 f Ps 36 7 ff 145 9. 15 f Spr 8 4) den Gedanken eines einheitlichen M. engeschlechtes durchbrechen. Zu seiner Entwicklung mußte die Einwirkung des ¶ Hellenismus wesentlich beitragen (vgl. z. B. JSir 13 15 18 13 und den Prediger), wogegen der Kampf des Judentums gegen den Hellenismus und seine Abschließung gegen ihn wieder zur engern Auffassung zurückführte, daß M. im Vollsinn des Wortes doch nur der Jude sei (vgl. z. B. Sach 14 21). „Hier ist weder Jude noch Grieche" (Gal 3 28), das ist erst die bleibende Errungenschaft des Christentums.

Franz Delitzsch: System der biblischen Psychologie (1855) 1861², ist zu einem guten Teil veraltet. Dagegen vgl. die einschlägigen Abschnitte in den Darstellungen der ¶ Biblischen Theologie des AT.s. — Weitere Literatur bei ¶ Geist: II. **Bertholet.**

Mensch: III. Im NT.

1. Das Problem des M.en in der nt.lichen Ueberlieferung ist wesentlich das Problem der ¶ Sünde (: III) und der ¶ Erlösung (: III). In den synoptischen Jesusworten jedenfalls herrschen keine klaren anthropologischen Vorstellungen. Die M.en sind Geschöpfe Gottes wie die Lilien und die Vögel (Mtth 6 26 ff) und Kinder Gottes (Mtth 5 9 7 11 usw.), seiner Fürsorge befohlen und auch in Sünde und Schuld von seiner Vaterliebe angenommen (Luk 15 24). Die frohe Botschaft von der ¶ Gotteskindschaft wird ergänzt durch die von der Gottesherrschaft, die in der Rettung und Erlösung des M.en von Krankheit und dämonischer Besessenheit in der Welt sich ankündigt (Mtth 11 5 Luk 10 17 f 11 20). Der natürliche M. bedarf zu ihrer Annahme der Buße (Mrk 1 15 Luk 24 47), die negativ als innere Befreiung von Sorge und Sünde, die den M.en in der Welt beherrschen, erfahren wird, und positiv in Vertrauen und Gehorsam gegenüber dem Vatergott sich darstellt. Den Kindern des Reiches Gottes steht die schöpfungsgemäße ¶ Gottebenbildlichkeit des M.en als die ihrem neuen Sein entsprechende Forderung vor Augen (Mtth 5 48), ohne daß damit menschliche Sünde und Schwachheit einfach ausgeschaltet wären. Nebeneinander steht bei Jesus die scheinbar selbstverständliche Gegenüberstellung von Guten und Bösen (Mtth 5 45 7 17 f 12 35 22 10) und die allgemeine Bezeichnung seiner Hörer als böse (Mtth 7 11, vgl. auch Luk 5 8, Mtth 19 8). Selbst die Jünger erscheinen als verstockt gegenüber der frohen Botschaft (Mrk 16 14 6 52 8 17, alles wohl sekundäre Formulierungen), und schließlich ist niemand gut als Gott allein (Mrk 10 18). Die Reichs-Gottes-Botschaft erscheint als neue Energie; die stoffliche Wirklichkeit des Lebens bleibt als ihr Widerpart bestehen: der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach (Mrk 14 38). Diese Vorstellungen vom Menschen bei Jesus sind mitbestimmt durch eine vom Judentum ausgebildete dualistisch-anthropologische Bildsprache, deren pessimistischer Charakter und animistische Grundlage aber durch die frohe Botschaft von Gotteskindschaft und Gottesherrschaft umgeprägt und innerlich überwunden sind.

2. Erst in der paulinischen Sphäre, in der das Christentum sich in der Terminologie deutlicher als Erlösungsreligion bestimmt (¶ Paulus), gewinnt der anthropologische Dualismus der Ausdrucksform stärkere sachliche Bedeutung, wobei ein weltanschaulich bestimmter Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist, innerem und äußerem M.en sich mit einem theologisch bestimmten von erlöstem und unerlöstem Menschen schneidet, aber nur zum Teil deckt. Die Begriffe, die den Menschen als natürliches Wesen beschreiben, sind mannigfacher Art. Fleisch und Leib bezeichnen sein körperliches Sein oder dienen der allgemeinen Charakterisierung des Menschen, zunächst in seiner irdischen Gebundenheit (Fleisch: vgl. ¶ Fleisch und Geist, 2; Leib: I Kor 5 3 Kol 2 5 II Kor 5 6 12 2. 3; beide Begriffe nebeneinander: II Kor 4 10. 11 Eph 5 28 f). In gleichem Sinne kommt Fleisch und Blut vor (I Kor 15 50 Gal 1 16 Eph 6 12), Fleisch und Knochen (Luk 24 39 Eph 5 30 byzant. und abendländ. Texte). Fleisch hat daneben noch den spezifischen Sinn der Materie als des Trägers der Sünde, während Leib die Form bezeichnet, weshalb ihm auch die Beschränkung auf die irdische Sphäre fehlt (I Kor 15 40 ff). Die Seele ist die in engster Beziehung mit dem Körper gedachte animalische Lebenskraft (Röm 16 4 Phil 2 30; vgl. Mtth 2 20 6 25 10 39), die aber auch das Individuum oder die Persönlichkeit (Röm 2 9 13 1) charakterisiert und häufig als Träger der psychischen Faktoren (Phil 1 27, hier fast gleichbedeutend mit Geist; Kol 3 23 I Thess 5 23) im Gegensatz zu den physischen erscheint. Während aber in der synoptischen Ueberlieferung (Mtth 10 28) und in den kath. Briefen (Jak 1 21 5 20 I Petr 1 9) die Seele das Ewige, Ueberirdische im Menschen charakterisieren kann im Gegensatz zum irdischen, vergänglichen Leib, ist sie bei Paulus stets nur ein natürlicher Faktor gegenüber dem Geist (I Kor 15 45 Hebr 4 12), was vor allem die Verwendung des Adjektivs (I Kor 2 14 15 44. 46; vgl. Jak 3 15 Judas 19) deutlich macht (¶ Geist: III). Aehnlich wie die Seele ist das Herz im NT Träger des animalischen wie des geistigen Lebens. Es ist Sitz des Denkens (II Kor 4 6), der Entschlußkraft (II Kor 9 7), der sittlichen Entscheidungen (Röm 2 15) und der unkontrollierten Affekte wie der christlichen versittlichten Liebe. Der Geist wie der Herr kann in ihm Wohnung nehmen (vgl. Preuschen-Bauer, Wörterbuch, unter καρδία, dort weitere Stellen). Das ¶ Gewissen ist ein hellenistischer Begriff, der der spätjüdischen Vorstellung von der sündhaften Natur des Menschen widerspricht. Ursprünglich ein intellektualistischer Begriff, setzt er die natürliche Fähigkeit des Menschen zu sittlicher Selbstbeurteilung voraus (Röm 2 15 9 1). Im NT wird er erst bei Paulus häufiger verwendet, während der Begriff der Buße zurücktritt. Die Kennzeichnung des Gewissens als schwach (I Kor 8 7 ff) zeigt seine kreatürliche Bedingtheit (I Kor 4 4). Dasselbe gilt vom νοῦς, der Vernunft im Menschen, die das Ewige im Menschen bezeichnen (Röm 7 25) oder mit dem Gottes- bzw. Christusgeist identisch sein kann (I Kor 2 16), aber als verdunkelt erscheint, sobald sie zum Träger einer überheblichen Menschenweisheit wird (Röm 1 28 Eph 4 17 Kol 2 18). Der Begriff des Geistes dient in der Gegenüberstellung ¶ Fleisch und Geist (: 2) bei Paulus der schärfsten Ausprägung des anthropologischen Dualismus im Sinne animistischer Vorstellungen. Auch er bezeichnet als Besitz des Menschen von der Schöpfung her die Lebenskraft, nur in starker Betonung der Selbständigkeit gegenüber dem Körperlichen (Mtth 27 50 I Kor 16 18). Der Geist kann sich vom Körper trennen und selbständige „ekstatische" Erlebnisse haben (I Kor 5 3 f, vgl. das Motiv der Himmelsreise der Seele, II Kor 12 2 ff). Auch kann an seine Stelle ein anderes dämonisches oder göttliches Geistwesen treten. Das letztere tritt in die Erscheinung als prophetischer Offenbarungsgeist und ist Träger der pneumatischen Gaben im weitesten Sinne und damit des gesamten Christenlebens. Der dem Menschen in der Erlösung zuteil werdende Gottesgeist steht dem Geist als Besitz

von der Schöpfung her gelegentlich als zweites Ich gegenüber (Röm 8 $_{18}$, vgl. Jes 21 $_{6}$ und dazu Duhm). Von einer strengen Durchführung eines ¶ Dualismus, auf dessen eine Seite die Begriffe Fleisch und Leib, auf dessen andere die Gegenbegriffe Seele, Herz, Gewissen, Vernunft und Geist gehörten, kann trotz alledem bei Paulus nicht die Rede sein. Auch die mit den letztgenannten Begriffen umschriebene psychische Seite des Menschen gehört zu seinem kreatürlichen Sein und ist der Neuschöpfung in der Erlösung bedürftig. Diese Neuschöpfung, die in der Taufe stattfindet, umfaßt auch den Leib. Und wenn Paulus auch nicht die Auferstehung des Fleisches kennt, vielmehr von einem Ueberkleidetwerden mit einem neuen Leibe spricht (vgl. auch die Bilder vom Verwandeltwerden bzw. vom Anziehen Christi; ¶ Auferstehung: III), so ist für ihn doch die Heiligung des Leibes Bedingung des christlichen Lebens (vgl. das Bild vom Tempel, I Kor 6 $_{19}$), und damit ist der schroffe gnostisierende Dualismus in der Anthropologie überwunden.

3. Im Joh-Ev. und den Joh-Briefen tritt an die Stelle des anthropologischen ein kosmologischer Dualismus. Die unerlöste Menschheit gehört in die gottwidrige Sphäre und bleibt in die Sünde verstrickt; der Christ aber erlebt in der Taufe eine Wiedergeburt (hier ist die Vorstellung von der Neuschöpfung im Sinne der sakralen Erlösungsreligion überboten) und gehört damit nach Seele und Leib in die göttliche Sphäre. Während bei Paulus der Erlöser Sündenfleisch trägt (Röm 8 $_{3}$ II Kor 5 $_{21}$ Gal 3 $_{13}$ I Petr 2 $_{24}$), wird bei Joh das Kommen im Fleisch betont (1 $_{14}$ I 4 $_{2}$ II $_{7}$); ja, das Fleisch ist Träger des Heils (6 $_{51}$ ff), und es bedarf nur noch eines Schrittes, um in ihm eine „Arznei der Unsterblichkeit“ (Ignatius, Eph 20 $_{2}$) zu sehen, durch deren Genuß dem Menschen göttliche Natur (II Petr 1 $_{4}$) zuteil wird. Der Erlösermensch vermittelt in seinem Fleisch und Blut das neue Sein, wie ja auch bei Paulus Christus als zweiter Adam Typus der erlösten Menschheit geworden ist, dem sich die Gläubigen gleichgestalten müssen (vgl. ¶ Urmensch).

Außer der bei ¶ Fleisch und Geist und ¶ Geist: III genannten Literatur vgl. K. Fischer: Biblische Psychologie, 1889; — A. Schlatter: Herz und Gehirn im 1. Jhd. (Studien für Th. v. Haering, 1918, S. 86 ff); — H. Lietzmann: Zu Röm 7 $_{14}$ und 8 $_{11}$, 1919. **Bertram**

Mensch: IV. Dogmengeschichtlich.

1. Der Gegenstand; — 2. Dicho- und Trichotomismus bei den altkirchlichen Lehrern; — 3. Die altkirchlichen Theorien über den Ursprung der Seele; — 4. Die Stellung des Mittelalters; — 5. Die Stellung der altprotestantischen Theologen zu beiden Problemen; — 6. Der Präadamitismus.

1. Soweit die christliche Anthropologie durch die dogmatischen Lehren von ¶ Urstand, ¶ Sünde, ¶ Unsterblichkeit ihre Füllung erhält, wird ihre Geschichte unter diesen Stichworten dargestellt werden. Hier soll ein Ueberblick über ihre sonstigen Aussagen und Theorien gegeben werden, die außerhalb der Erlösungslehre liegen, wenngleich sie in diese, wie in die Christologie, hineinspielen. Den Gesamtinhalt der Anthropologie faßt die ¶ Hollaz'sche Definition des Menschen folgendermaßen zusammen: Homo est animal, constans anima rationali et corpore organico, a Deo conditum, ipsiusque imagine in prima creatione condecoratum, ad Creatorem sincere colendum, vitam pie traducendam, et aeternam beatitatem consequendam. Die Grundbestimmungen (gesperrt gedruckt) gilt es hier durch die Dogmengeschichte zu verfolgen. Ihre Stellung im Gesamtsystem christlicher Lehre ist frühe erfaßt worden; die Erkenntnis des menschlichen Wesens erschien bereits ¶ Clemens von Alexandrien als die Voraussetzung der Theologie (Paidagogos III, 1).

2. Die stärkere Betonung der geistigen gegenüber der sinnlichen Seite des M.en (vgl. III) steht während der gesamten Entwicklung fest, auch einem ¶ Tatian, wenn er gegen die griechischen κοραχόφωνοι (Rabenkrächzer) wettert, die den Menschen schlechtweg als ζῶον λογικόν bezeichnen; dies ist ihm zu wenig, da auch das Tier für Verstehen und Wissen empfänglich sei. Einen „Menschen“ will er nur den nennen, „der nicht wie die Tiere handelt, sondern über sein Menschentum hinaus zu Gott selbst vorgeschritten ist“. Der materialistische Mensch-Begriff des „organisierten Zellenhaufens“ oder des „höchstentwickelten Wirbeltiers“ lag ihm und der kirchlichen Lehrentwicklung überhaupt ebenso fern wie der extreme Spiritualismus der Gnostiker, die den Leib zum bloßen Schein verflüchtigten (¶ Gnosis: II, 4. 6). Die Koordination von Seele und Leib steht von jeher außer Frage, ob man sich mit der einfachen Dichotomie begnügte oder die von I Thess 5 $_{23}$ Hebr 4 $_{12}$ und anderen Stellen her geläufige Aneinanderreihung von σάρξ, ψυχή und πνεῦμα bevorzugte. Denn auch die Trichotomie ging von dem Dualismus der rational-ethischen und der physischen Seite aus, empfand ihn nur so schroff, daß sie zwischen das ideal-geistige und das niedere sinnliche Leben als Vermittlerin die „Seele“ schob. So bedeutet die Trichotomie eine gedankliche Vertiefung. Sie begegnet in ¶ Justins die Mittlerrolle klar beleuchtendem Vergleich: Οἶκος τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος (de resurr. § 10). ¶ Irenäus übernahm die Trias von caro, anima, spiritus. Der Geist ist salvans et figurans; das Fleisch = quod formatur; inter haec est anima. Folgt sie dem Geist, erfährt sie Erhöhung; gibt sie dem Fleisch sich hin, verfällt sie den irdischen Begierden. Spiritus und caro erscheinen hier deutlich als objektive Sphären, anima als die Personalität im M.en, die sich so oder so zu entscheiden vermag (adv. haer. V 9, 1). Trichotomistisch dachten auch die Alexandriner ¶ Clemens und ¶ Origenes, endlich die gnostischen Sekten, die je nach dem überwiegenden Bestandteil die Menschheit in die drei Klassen der Hyliker, Psychiker und Pneumatiker teilten. Hingegen lenkte ¶ Tertullian zur minder philosophischen Zweiteilung zurück; ihm erschien der Gegensatz zwischen der geistigen und leiblichen Natur nicht so kontradiktorisch, da er von stoisch-monistischen Reminiszenzen (¶ Leib und Seele: II, 1) ausgehend und bestärkt durch Luk 16 $_{23}$ ff und die Visionen der Bibel, auch dem geistigen Teil des Menschen eine gewisse Körperlichkeit zuschrieb. Ihm folgte das abendländische Denken und im Osten ¶ Athanasius, wie auch schließlich ¶ Johannes Damascenus.

3. Die einfachere Lösung behauptete auch gegenüber einem zweiten Problem die Oberhand, der Frage nach dem Ursprung der Seele im dichotomistischen Sinn. Abgewiesen wurden die spekulativen Theorien: der Präexistentianismus und der Traduzianismus. Jener besagte, daß alle Einzelseelen vor der Sinnenwelt erschaffen seien und zur Strafe früherer Sünden im Akt der Geburt eines Menschen inkorporiert würden. Dies war die Meinung des ¶ Origenes nach platonischem Vorbild; doch schien sie den gnostischen Emanationsvorstellungen Vorschub zu leisten und wurde deshalb auf dem Konstantinopeler Konzil von 540 abgelehnt. Die zweitgenannte Anschauung, die zuerst bei ¶ Tertullian entgegentritt, basierte auf der körperhaften Fas-

sung des Seelenbegriffs und ließ die Urseele Adams per traduces (Absenker) samt dem Leibeskeim sich fortpflanzen. Schon ¶ Lactantius opponierte gegen die traduzianische These (de opificio Dei ad Demetr. c. 19). Er beruft sich u. a. auf die Tatsache, daß verständige Eltern bisweilen dumme, und dumme Eltern bisweilen verständige Kinder erhalten, was man doch wohl nicht dem Einfluß der Gestirne zuschreiben dürfe. Dieser Kritik schlossen sich ¶ Hilarius u. a. an, nicht nur ¶ Pelagius und die Semipelagianer ¶ Cassian und ¶ Gennadius, sondern auch orthodoxe Lehrer wie ¶ Hieronymus. ¶ Augustin hielt sein Urteil zurück (in der Schrift contra Academicos; b. l. nec adhuc scio, Retract. I, 1). Dem Hieronymus, der mit Joh 5 $_{17}$ operierte, erwiderte er, daß doch auch von der traduzianischen Auffassung die Wirksamkeit Gottes nicht ausgeschlossen werde. So leicht wie die präexistentianische Theorie ließ sich der Traduzianismus nicht beseitigen, gerade im Abendland nicht, wo auch der kath. Sünden- und Gnadenbegriff einen vorherrschend physischen Charakter annahm (¶ Gnade: IV; ¶ Sünde: IV) und die materialistische Hypothese der Seelengenesis sich dieser Sündenlehre so bequem einfügte. Doch auch im Orient behielt er seine Vertreter in ¶ Athanasius, ¶ Gregor v. Nyssa, der aus der Einheit des Menschen μίαν καὶ κοινὴν τῆς συστάσεως τὴν ἀρχήν erschloß, desgl. in Anastasios Sinaita. Gesiegt hat dennoch der Creatianismus, die leichteste Lösung, die ohne alle spekulative Rücksichten lehrte, daß Gott in jedem Einzelfall dem natürlich erzeugten foetus die Seele unmittelbar hinzu erschaffe. Schon Hieronymus bezeichnete ihn als den kirchlichen Standpunkt. Freilich wurde durch ihn die Geburt eines jeden Menschen dem Wunder der Menschwerdung Christi nach der physischen Seite hin näher gerückt, während die Anhänger des Traduzianismus bei Christi Geburt eine Ausnahme statuierten, welche die Homousie seiner menschlichen Natur mit der unsrigen beschränkte. Dieser Schwierigkeit suchten manche Lehrer dadurch auszuweichen, daß sie mit Augustin auf das Unbegreifliche alles Werdens aufmerksam machten. So ¶ Gregor der Große (ep. VII, 59).

4. Im Mittelalter behaupteten sich Dichotomie und Creatianismus. Joh. ¶ Scotus Eriugena betrachtete des M.en an die Sinne gebundene Natur als Folge der Sünde (de divisione naturae IV, 10). Hingegen erkannten ¶ Johannes Damascenus und die ¶ Viktoriner in der Verbindung der Seele mit dem Leibe eine höhere Absicht Gottes. Nach ¶ Hugo von St. Viktor soll sie auf die mystische Verbindung zwischen Gott und dem Menschen hindeuten. ¶ Petrus Lombardus (Sententiae lib. I, dist. 3. 9, und lib. II, dist. 17) schloß sich dieser Meinung an. Er wie vorher ¶ Anselm vertraten entschieden den Creatianismus (Sententiae lib. II, dist. 17 c). Eine besondere Stellung nimmt ¶ Thomas von Aquino ein, in dessen Unterscheidung von anima sensitiva und intellectiva der alte Trichotomismus wiederkehrt. Die erstere, dem Physischen zugewandt, pflanzt sich auch physisch fort, die letztere wird von Gott geschaffen. Der Prediger ¶ Berthold von Regensburg gibt populär anschaulich die genauen Termine der göttlichen Seelenerschaffung an: „Als daz kint lebende wirt in sîner muoter libe, sô giuzet im der engel die sêle în, der almehtige got giuzet die sêle mit dem engel în." Anderseits hatte auch die Präexistenz im Mittelalter noch einen Verteidiger an ¶ Fredegisus von Tours (9. Jhd.). Die Mystiker (¶ Mystik: V B) nahmen sich der Psychologie mit regem Interesse an. Als die drei erkennenden Grundkräfte der Seele galten den Viktorinern imaginatio, ratio, intelligentia. Der ersten entspreche die cogitatio, der zweiten die meditatio, der dritten die contemplatio. Ebenso ist bei ¶ Bonaventura der Hauptbegriff das Schauen. ¶ Gerson (de theol. myst. consid. X—XXV) teilt das Wesen der Seele in zwei Grundkräfte: vis cognitiva und vis affectiva.

5. In der altprotestantischen Dogmatik blieb wie in der katholischen die Dichotomie vorherrschend. Auf die geistige Seite legte man im Unterschied von der unvernünftigen Kreatur den Akzent, so daß man den Menschen als animal rationale definierte. Nur Joh. ¶ Gerhard schlug trichotomische Töne an, wenn er im Menschen ein Bild der Trinität sah (loci theol. IV loc. 9 § 6). — In der Frage der Seelenentstehung behielten ¶ Calvin und die reformierten Theologen den Creatianismus bei. ¶ Luther aber bekannte sich im tiefen Ernst seines Sündenbewußtseins gerade zum Traduzianismus. Ihm folgten die Theologen seiner Kirche mit Ausnahme von ¶ Calixt. ¶ Hollaz vertrat besonders energisch das per traducem (I, 5. qu. 9). ¶ Quenstedt führte einen siebenteiligen Beweis: teils aus der Schrift, teils logisch.

6. Eine vorübergehende Streitigkeit erregte 1655 die Behauptung des Hugenotten Isaak de ¶ La Peyrère, daß es schon vor Adam Menschen gegeben habe, weil Gen 1 die Erschaffung der ersten Menschen, Gen 2 die Erschaffung Adams als späteren Akt erzähle. Gegen diesen Präadamitismus kämpften die lutherischen Theologen.

Vgl. die Lehrbücher der ¶ Dogmengeschichte. **Aner.**

Mensch: V. Dogmatisch.

1. Die religiöse Bestimmung des Begriffs vom M.en; — 2. Die allgemeinen Grundbestimmungen des religiösen Begriffs vom M.en; — 3. Die christliche Anschauung.

1. Die religiöse Bestimmung des Begriffs vom M.en ist nicht die einzig mögliche. Biologie, Anthropologie, Physiologie, Psychologie, aber auch Philosophie, Geschichtswissenschaft, Ethik machen ihre Aussagen und suchen sie in einem Begriff zum Abschluß zu bringen. Alle diese verschiedenen Begriffsbildungen haben ihre besondere Art, und sie können zueinander in Gegensatz treten. Es muß aber jede ihre eigene Aufgabe mit ihren Mitteln verfolgen und soll sich nicht durch fremde Einrede beirren lassen. Gerade die religiöse Begriffsbildung, wenn sie in ihrer Reinheit erkannt wird, hat keinen Anlaß, sich von andern Ergebnissen bestimmen zu lassen oder umgekehrt störend in andre Arbeit einzugreifen, da sie es mit einer andern Wirklichkeit zu tun hat als die übrigen obengenannten Forschungsgebiete. Denn sie beschäftigt sich mit dem M.en in seinem Verhältnis zu Gott. Das ist aber etwas, das für jede andre Erkenntnis jenseits ihrer Möglichkeiten liegt. Andrerseits können die andern Erkenntnisse nichts vom Wesen des M.en aussagen, was grundsätzlich eine Aufnahme in das religiöse Verhältnis unmöglich machen müßte. Das Verhältnis der übrigen Begriffsbildungen zu der religiösen ist nun dabei aber nicht so aufzufassen, daß jene es mit Wirklichkeit zu tun hätten, diese aber nur mit einer Deutung von Wirklichkeit. Vielmehr muß die religiöse Begriffsbestimmung darauf bestehen, daß sie ¶ Wirklichkeit im Vollsinne aussprechen will.

2. Für die religiöse Begriffsbestimmung ist grundlegend, daß sie es mit dem Verhältnis des M.en zu Gott zu tun hat. Damit ist ausgesprochen, daß es sich um den M.en in seinem ganzen Wesen handelt, und daß es von untergeordneter Bedeutung ist, welche Teile etwa im menschlichen Wesen zu unterscheiden sind. So we-

sentlich ist es nicht, ob man den M.en mit der dichotomischen Anschauung aus Leib und Seele oder mit der trichotomischen aus Leib, Seele und Geist bestehen läßt (vgl. IV). In der Bibel lassen sich Belege für beide finden, aber auf keine fällt ein entscheidender Akzent. Auch den Fragen, wie das Verhältnis von Leib, Seele und Geist zu bestimmen sei, welche Abhängigkeiten oder Selbständigkeiten hier etwa beständen (¶ Leib und Seele: II), ist nicht das Gewicht beizumessen, das ihnen oft zuerkannt worden ist. Wenn z. B. mit völliger Sicherheit der Nachweis erbracht würde, daß Seele und Geist selbständige und unabhängige Substanzen gegenüber dem Körper wären, so wäre damit nichts gewonnen. Einer solchen Substanz käme an und für sich noch keine religiöse Bedeutung zu, und sie vermöchte auch keineswegs das zu verbürgen, worauf das Interesse vieler bei solchen Fragen gerichtet ist, die ¶ Unsterblichkeit. Umgekehrt kann eine noch so starke Verflochtenheit des seelischen und geistigen Lebens mit körperlichen Vorgängen nicht als Gegeninstanz gegen die Möglichkeit des religiösen Verhältnisses angesehen werden. In diesem Verhältnis ist der ganze M., wie er leibt und lebt, von Gott in Anspruch genommen. Darin liegt beschlossen, daß Gott dadurch den M.en aus der übrigen Kreatur heraushebt und ihn zu sich in ein besonderes Verhältnis setzt. Wohl ist der M. wie alles übrige Dasein Gottes Geschöpf, aber er ist auch Gott verwandt (¶ Gottebenbildlichkeit). Darum eignet ihm auch eine besondere Bestimmung. Sein Leben geht nicht in den Beziehungen zu den umgebenden Dingen auf, sondern hat auf die Forderungen des göttlichen Willens zu achten und sie zu erfüllen. Dafür wird ihm Erreichung eines Zieles verbürgt, das ihm Lebensbefriedigung gewährt. In diesen Bestimmungen, Verwandtschaft mit Gott, Befolgung göttlicher Forderungen, Erlangung eines Zieles, läßt sich ein allgemeines Schema sehen, das sich überall wiederfindet, und das verschieden ausgefüllt werden kann. Von Bedeutung ist dabei, ob der M. als Individuum oder als Glied eines Verbandes gewertet wird. In primitiven Religionen wird das Verwandtschaftsverhältnis naturhaft gefaßt. Es ist das gleiche, physisch geartete Leben, das in dem Gott und in dem zu ihm gehörigen Stamm waltet. Durch Befolgung der irgendwie auf göttliche Willenskundgebung zurückgehenden Vorschriften, etwa durch Opferfeiern, wird das Leben des Stammes erhalten und gestärkt. In nationalen Religionen erhält das Verwandtschaftsverhältnis seinen Inhalt von den Idealen und Eigenschaften des betreffenden Volkes her. Die Uebung in den entsprechenden Tugenden erscheint als Befolgung des göttlichen Willens, und das Ziel ist der Bestand und die Erhöhung des Volkes. Mit dem stärkeren Hervortreten des Individuums, das durch die aufsteigende Entwicklung bedingt ist, vergeistigen sich alle Bestimmungen (¶ Individualismus). Das Verwandtschaftsverhältnis ist nun geistiger Art; die Forderungen des göttlichen Willens gehen mehr und mehr auf das sittliche Verhalten des M.en; als Ziel erscheint immer klarer nicht irgendein innerweltliches Gut, sondern die geistige Gemeinschaft mit Gott. Je höher der Inhalt ist, um so fester schließen sich die Bestimmungen zur Einheit zusammen. Wenn im Christentum das Wesen Gottes als heilige Liebe erscheint, so besteht die Forderung des göttlichen Willens und die Gemeinschaft zwischen Gott und M. gleichfalls in der heiligen Liebe. Die geistige Gemeinschaft mit Gott, deren Inhalt heilige Liebe ist, muß Zeitüberlegenheit besitzen und kann nicht auf die kurze Dauer irdischen Lebens beschränkt sein. Der ¶ Tod ist freilich eine starke Gegeninstanz. So ist es begreiflich, daß das Bedürfnis entsteht, den Nachweis zu führen, daß der Tod nur das leibliche Dasein, aber nicht den tiefsten geistigen Wesensbestand trifft. Doch ein solcher Nachweis kann nie wirklich gelingen. Es gibt hier weder gesicherte empirische Erfahrungen, noch logisch zwingende Schlüsse. Ja tiefere Ueberlegung zeigt, daß es solchen Nachweis gar nicht geben darf, weil sonst nicht mehr alles ausschließlich von Gott bestimmt wäre, weil es sich dann um etwas anderes als um ein religiöses Verhältnis handeln würde. Die Zeitüberlegenheit der geistigen Gemeinschaft mit Gott kann sich nicht auf philosophische Gründe, auch nicht auf übersinnliche Erfahrungen, von denen ¶ Spiritismus und ¶ Anthroposophie reden, stützen, sondern allein auf Gott. Mit andern Worten: die Ewigkeit der Gemeinschaft mit Gott ist Sache des ¶ Glaubens. Aussagen über das Wesen des M.en, die religiös gültig sein sollen, müssen sich aus dem religiösen Verhältnis ergeben, müssen in genauem Zusammenhang mit dem Glauben stehen.

3. Die eigentlich christliche Anschauung empfängt nun ihre besondere Art dadurch, daß das Verhältnis des M.en zu Gott die denkbar schwerste Störung erlitten hat. Auch nach christlicher Anschauung ist der M. Gott verwandt; denn Gott hat ihn nach seinem Bilde geschaffen. Aber damit ist auch zugleich die Grenze bezeichnet, die nicht überschritten werden darf. Gott ist Schöpfer und der M. Geschöpf, und das heißt: Gott ist Herr, und der M. darf sich nicht an die Stelle Gottes setzen wollen. Nun aber hat der M. diesen Versuch unternommen; er ist zum Empörer wider den Willen Gottes geworden, indem er selbst wie Gott sein wollte. Sein Wesen ist ganz und gar von der ¶ Sünde (: V) bestimmt, die Feindschaft wider Gott, Anspruch auf Selbstherrschaft ist. Damit ist das ursprüngliche, von Gott gewollte Verhältnis bis zum Grunde zerstört. Der M. ist daher seinem ganzen Wesen nach als Sünder zu bestimmen, und es ist nicht etwa eine Stelle in ihm davon auszunehmen. Sünder ist der M. nicht nur in seinen Lastern, sondern auch in der glänzendsten Entfaltung seiner höchsten Eigenschaften, auch seiner ¶ Tugend, weil er darin seine Selbstherrlichkeit aufrichtet. Das Tun des M.en kann in der Welt die höchste Anerkennung verdienen; in seinem tiefsten Wesen ist es gottlos. Der M. vermag den Willen Gottes, weil er eben in seinem Wesen durch die Sünde bestimmt ist, nicht zu erfüllen, und es ist unmöglich, daß er das zerstörte Verhältnis wieder herstelle. Indem er durch die Sünde von Gott, der Quelle des Lebens, geschieden ist, ist er dem ¶ Tode verfallen. Die Frage, was sein würde, wenn die Sünde nicht über den M.en Macht gewonnen hätte, ob dann überhaupt kein Tod wäre, darf nicht Anlaß zu müßigen Spekulationen geben, sie ist für uns unbeantwortbar, da wir nicht einen Standort außerhalb der Sünde einnehmen können. Andrerseits darf der naturwissenschaftliche Nachweis, daß die Vergänglichkeit ein natürliches Geschehen sei, keinen Vorwand bieten, den Ernst christlicher Beurteilung abzuschwächen. Innerhalb der christlichen Erkenntnis, für die die schwere Störung des Verhältnisses zu Gott Wirklichkeit ist, hat der Tod den Zusammenhang mit der Sünde, ist er darum so bittere Not, weil sich in ihm die Gottesferne vollendet. Der M. ist daher als verloren anzusehen. Soll die Verlorenheit nicht ein endgültiger Zustand sein, so bedarf er der ¶ Erlösung, und zwar ist die Erlösungsbedürftigkeit ganz umfassend zu nehmen, weil es sich eben um die bis zum Grunde reichende Zerstörung des Verhältnisses zu Gott handelt. Wenn dagegen die Frage nach der Erlösungs-

fähigkeit des M.en aufgeworfen wird, so ist sie nicht so zu lösen, daß nach einer Stelle im menschlichen Wesen gesucht wird, die eine Anknüpfungsmöglichkeit bietet, weil sie von der Sünde unberührt geblieben ist. Es gibt keine andere Erlösungsfähigkeit des M.en, als die in Gott begründete, der die Wiederherstellung des Verhältnisses will. Hinzuweisen wäre nur darauf, daß der M. auch als Sünder nicht aufhört, Gottes Geschöpf zu sein. Indem Gott die Herstellung des Verhältnisses will und verwirklicht, kommt keine vorher vom M.en zu erfüllende Bedingung in Betracht. Ein Neues tritt allerdings im M.en auf, der ¶ Glaube. Aber der Glaube ist nicht als eine menschliche Leistung anzusehen, die etwa Gott die Verwirklichung seines Willens ermöglicht, er ist auch keine psychologische Funktion, die im M.en bereit liegt wie die andern geistigen Fähigkeiten, die bei gegebenem Anstoß sich entfalten, sondern er entsteht überhaupt erst mit der Herstellung des Verhältnisses durch Gott. Glaube ist nur da, wo der M. durch den Gnadenwillen Gottes überwunden ist. Es erhebt sich nun die Frage, ob der M. als frei oder unfrei anzusehen ist. Wenn darauf geachtet wird, daß Gott das Verhältnis herstellt, ohne daß eine menschliche Leistung in Frage kommt, so erscheint der M. als unfrei. Wird dagegen darauf gesehen, daß nicht alle M.en zum Glauben und also zu dem rechten Verhältnis zu Gott gelangen, wofür die Schuld nur beim M.en gesucht werden kann, so scheint eben damit dem M.en eine Mitwirkung bei der Herstellung des Verhältnisses zugestanden und demgemäß ¶ Willensfreiheit beigelegt werden zu müssen. Immer wieder ist in der Kirche über die Frage der menschlichen Willensfreiheit gestritten worden. Die reformatorische Auffassung mit ihrer Orientierung an Paulus und Augustin und ihrer Glaubensgewißheit von der alles Heil allein begründenden ¶ Gnade Gottes (: IV, 3) verneint die Freiheit des Willens; die katholische gesteht dem M.en eine Mitwirkung in der als fortschreitendem Prozeß verstandenen Verwirklichung des Heils zu und erkennt daher eine, wenn auch beschränkte, Freiheit des Willens an (¶ Gnade Gottes: IV, 2. 4). Es ist nun darauf zu achten, daß die Frage, um die es sich hier handelt, nicht der philosophischen nach ¶ Determinismus und Indeterminismus gleichgesetzt werde. Wird dabei immer das im Auge behalten, wovon der Glaube weiß, so wird gesagt werden müssen, daß der M. auch als sündiger Wille eben doch Wille und nicht truncus et lapis, Stumpf und Stein, wie die ¶ Konkordienformel sich ausdrückte, ist, daß ihm aber, weil er sündiger Wille ist, jede Möglichkeit fehlt, das Verhältnis zu Gott wiederherzustellen, daß er nur von dem gnädigen Willen Gottes überwunden werden, freilich ihm auch widerstreben kann. — Wenn die Zerstörung des ursprünglichen Verhältnisses die Todverfallenheit des M.en zur Folge hatte, so muß mit der Wiederherstellung die Erlösung vom Tode verbunden sein. Weil aber auch hier alles von dem Willen Gottes abhängt, so muß die Erlösung vom Tode als Auferweckung oder ¶ Auferstehung, nicht aber als ¶ Unsterblichkeit verstanden werden. Das Wort Auferstehung hat dabei einen viel umfassenderen Sinn als den der Wiederbelebung eines Leichnams. Der Sinn ist der, daß der Tod in jeder Beziehung ganz ernst genommen werden muß. Der Mensch der Sünde muß sterben, der neue Mensch muß auferstehen. Das ist freilich ein Wunder, das nur Gott wirken kann.

F. Schleiermacher: Der christliche Glaube, § 60 f; — A. E. Biedermann: Christliche Dogmatik, 1884/85², §§ 728—787; — M. Kähler: Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1905², S. 129—147. 255—277; — F. Nitzsch: Lehrbuch der evg. Dogmatik, 1896⁸, S. 257—320; — Th. Haering: Der christliche Glaube, 1906, S. 247—261; — K. Girgensohn: Grundriß der Dogmatik, 1924, § 13. **Kalweit.**

Menschenkult liegt, wenn wir dabei wie bei dem ¶ Herrscherkult zunächst an die Scheu vor gewissen Personen denken, schon bei Primitiven vor: die Wöchnerin (manchmal auch ihr Mann), das neugeborene Kind, der mannbar werdende und ehelich verkehrende Mensch, die menstruierende Frau gelten als von geheimnisvollen Kräften erfüllt — später sagt man: unrein, — die bei näherer Berührung schaden würden (¶ Frau: I; ¶ Pubertät; ¶ Menstruation). Der mannbar werdende junge Mensch und die menstruierende Frau dürfen keine Wege betreten, die andre gehen, und, wie der erstere, so darf sich die Wöchnerin manchmal nicht einmal von andern sehen lassen; denn schon das würde diesen schaden, und auch durch den Weg, die Gefäße, das Haus würden jene Kräfte übertragen werden. In einzelnen Fällen (wenn sich z. B. mannbar werdende junge Leute und menstruierende Frauen nicht mit den Fingern, sondern nur mit einem Stöckchen kratzen dürfen) kann man ja zweifeln, ob dadurch nicht vielmehr verhütet werden soll, daß jene Kräfte denjenigen, die sie augenblicklich brauchen, entzogen werden; denn so erklären sich die ähnlichen Beschränkungen, denen Fischer, Jäger und Krieger unterliegen; aber zumeist ist der Grund wohl der zuerst angeführte — ebenso wie bei den ähnlichen ¶ Trauergebräuchen.

Dauernd gelten wieder schon bei Primitiven nicht nur sozial hochstehende Menschen als übernatürliche Wesen, sondern auch einfache Leute, selbst ganze Kategorien von solchen. So hielten sich früher wenigstens bei den Todas in Südindien die Milchmänner für Götter, gaben Orakel und ließen sich deshalb von niemand sonst berühren, während in der Südsee, Südafrika und Südamerika einzelne Personen dieser Art auch durch Opfer verehrt werden. Aber zumeist sind es allerdings ohnedies angesehene und einflußreiche Personen, denen diese Ehre zuteil wird, also neben den Häuptlingen (vgl. ¶ Herrscherkult) die Zauberer und Priester. Und diese werden ja nun auch bei Kulturvölkern noch ebenso angesehen, zuerst vielleicht bei den Indern. Später gilt hier der guru, der Lehrer als ein höheres Wesen — so auch bei den ¶ Sikh, während im tibetischen Buddhismus die obersten Lamas, sowie die Aebtissinnen von Klöstern als Inkarnationen von Gottheiten betrachtet werden. Bei den Griechen hat sich Empedokles selbst als Gott bezeichnet und ebenso hören wir hier später von göttlichen Menschen oder menschlichen Göttern ähnlicher Art. Bei den Galliern haben nach Dio Chrysostomos die Druiden sich selbst einen Einfluß auf die Natur zugeschrieben, und auch bei den Germanen erscheinen mehrfach Frauen, die wenigstens als Seherinnen gelten. Daß der alttestamentliche Hohepriester weissagen können sollte, sagt nicht nur das Johannesevangelium (11 $_{51}$), sondern auch Philo (de special. leg. IV, 192) und Josephus (de bell. jud. I, 2, 8. 68 f), und noch jetzt wird diese Gabe im ¶ Chassidismus den Zaddiks zugeschrieben. Ja im Schiitismus gilt der jeweilige Imam als unfehlbar, und im ¶ Babismus wurde wenigstens bisher das Oberhaupt der Sekte als Inkarnation der Gottheit angesehen. Endlich im Christentum wird schon Apgsch 5 $_3$ 15 $_{28}$ der Hl. Geist als besondere Gabe der Apostel bezeichnet, und entsprechend werden später die Bischöfe bzw. der Papst beurteilt.

Nach ihrem Tode werden, wie Herrscher, so auch andre Menschen manchmal noch verehrt — sogar im eigentlichen Sinn des Worts. So bei Primitiven

wenigstens in Amerika der erste Mensch, der anderwärts nur als sogenannter ¶ Urheber, bei den Indern und Persern als Herrscher der Unterwelt gilt, aber bei den letzteren doch auch (wenngleich unter anderem Namen) am Ende der Tage wiederkommen soll. Darauf wird die Vorstellung vom ¶ Menschensohn, kommend auf den Wolken des Himmels, im Juden- und Christentum zurückgehen, während dort auf eine Verehrung der Erzväter auch eine Stelle wie Jes 63 16: „Fürwahr, du bist unser Vater; denn Abraham weiß nichts von uns und Israel kennt uns nicht" vielleicht noch nicht hinweist. Auch wenn in der jetzt zerstörten Synagoge von Kai Fung Fu in China ein Stuhl des Moses stand und ein solcher des Elias noch jetzt bei der Beschneidungsfeier vorhanden sein muß, so beweist das noch keine Verehrung beider, ebenso wie die des ¶ Melchisedek erst später angenommen worden ist. Wohl aber werden die toten Zaddiks und, wie im Christentum, so im Islam die Heiligen um Hilfe angerufen (¶ Heiligenverehrung); ja dieser Kult hat tatsächlich namentlich im letzteren manchmal eine größere Bedeutung als die Verehrung Gottes.

Frazer: The Golden Bough, (1890) 1911 ff³, Bd. I, 1, S. 373 ff; II, S. 145 ff. **Carl Clemen.**

Menschenopfer.

1. Unter M. versteht man entweder im engeren Sinn ein Geschenkopfer an die Gottheit in der Form der Darbringung eines Menschen, der getötet wird, oder im weiteren Sinn jede rituelle Tötung, d. h. jede Tötung eines Menschen zu kultischen oder magischen Zwecken. Aus praktischen Gründen halten wir uns an diese weitere Begriffsbestimmung, bei der die Tötung des Menschen das Wesentliche ist, wenn es sich auch nicht immer um ein eigentliches Opfer handelt. Man kann jedoch den Begriff M. noch weiter fassen und auch die Fälle mit einbegreifen, in denen ein Mensch lebend einer Gottheit als Geschenk dargebracht wird, der etwa als Diener, Priester, zur Hochzeit mit der Gottheit usw. dieser zur Verfügung gestellt wird; hierbei handelt es sich oft um ein abgelöstes M., bei dem der Mensch ursprünglich getötet wurde. — Zwischen der rituellen Schlachtung eines Tieres und eines Menschen besteht kein prinzipieller Unterschied; beide können denselben vier Zwecken dienen, und bei beiden dient das Geschlachtete entweder als Speise für die Gottheit (s. a) oder als Speise für die Menschen (s. b α. β) oder als gemeinsame Speise für beide (s. b γ), oder aber die Verspeisung kommt nach der Tötung überhaupt nicht in Frage (s. c und d).

Hinsichtlich des Zweckes sind folgende vier Fälle zu unterscheiden:

a. Das energetisch-hilastische M.: Der Mensch wird der Gottheit als Gabe dargebracht und getötet; es ist ein eigentliches ¶ Opfer, das die Gottheit stärkt, erfreut, milde stimmt, den Dank an die Gottheit zum Ausdruck bringt, im Gelübde versprochen wird. Hierher gehören auch die verbreiteten M., die den Verstorbenen gelten und am Grabe dargebracht werden (¶ Trauergebräuche). Ursprünglicher Sinn: Der Gott ißt den Menschen und wird dadurch gestärkt.

b. Das sakramentale M.: Hier sind drei Fälle zu unterscheiden. α. Der Mensch wird von andern Menschen ganz oder teilweise verzehrt; dadurch sollen Kraft und Eigenschaften des Getöteten in die Speisenden übergehen (ursprünglicher Sinn des ¶ Kannibalismus und der Kopfjägerei). — β. Der Mensch wird von anderen Menschen gemeinsam verzehrt, um dadurch ein Bündnis zwischen diesen zu schließen, wie es etwa die Anhänger Catilinas nach Plutarch, Cic. 10 getan haben sollen. Auch das gemeinsame Trinken des Blutes des Geschlachteten genügt hierfür; vgl. Herodot III, 11. — γ. Der Mensch wird zum Teil von den andern verzehrt, zum Teil einer Gottheit dargebracht; Mensch und Gott essen gemeinsam. Es handelt sich hier um ein Speiseopfer, eine Kommunion (¶ Opfer: I). So im Kult des Zeus Lykaios im alten Griechenland (vgl. auch ¶ Mahlzeiten, Kultische; ¶ Bund: I).

c. Die apotropäisch-kathartische Tötung eines Menschen dient der Reinigung und Entsühnung. Der Mensch ist hierbei entweder an sich mit schädigenden Einflüssen, Unreinheit, Sünde erfüllt: er ist tabuiert, ein ἄγος liegt auf ihm, etwa infolge eines Verbrechens, und er wird zum Tode geführt, um diese schädigende Kraft abzuwenden (¶ Entsündigung). Oder als ¶ Sündenbock (wie etwa bei den griechischen Pharmakoi; vgl. Gebhard, Die Pharmakoi, Diss. München 1926) nimmt er die Unreinheit der Stadt in sich auf, reinigt dadurch die Stadt und wird draußen getötet.

d. Durch die Tötung eines Menschen wird eine magische Zwangshandlung, meist in Form eines ¶ Analogie-Zaubers, vorgenommen. Der Mensch spielt hierbei etwa die Rolle des Sonnengottes, des Regengeistes oder Vegetationsdämons; er wird nach Ablauf einer bestimmten Frist getötet: der alte, nicht mehr kräftige Gott stirbt, und ein neuer, mit neuer Kraft erfüllter tritt an seine Stelle. So etwa in Altmexiko (¶ Mexikanische Religion, 4).

Ergänzend vgl. ¶ Bauopfer; ¶ Erstlinge.

Fr. Schwenn: Die M. bei den Griechen und Römern (RVV XV 3), 1915 (mit Literatur und Material). **Fr. Pfister.**

2. Wie sonst M. einschließlich Kinderopfer vorkommen und besonders andere semitische Völker diese Sitte kennen (vgl. II Kön 3 27, wo der König von Moab in höchster Not seinen erstgeborenen Sohn opfert), so finden sie sich auch in Israel, und es ist anzunehmen, daß dies Opfer bei den Vorfahren des uns aus dem AT bekannten Israel eine noch größere Rolle gespielt hat. Das AT erzählt von ¶ Jephta, daß er — seinem Gelübde, den ihm bei seiner siegreichen Heimkehr zuerst aus seinem Hause entgegenkommenden Menschen Jahve darbringen zu wollen, getreu — seine Tochter geopfert habe (Richt 11 30—40), eine Erzählung, die — mag sie geschichtlich sein oder nicht — jedenfalls das zeigt, daß auch in der Jahvereligion M. möglich waren. Dasselbe geht aus der Erzählung von ¶ Isaaks Opferung (Gen 22) hervor, die — neben anderem — die Ablösung des M.s durch ein Tieropfer rechtfertigen will, und weiter aus der Frage des Michabuches, „Soll ich meinen Erstgeborenen für meine Sünde hingeben?" (6 7). Ein ¶ „Bauopfer", d. h. ein bei Beginn oder Fertigstellung eines Baues dargebrachtes M., wie es durch die Ausgrabungen als kanaanäische Sitte festgestellt worden ist, scheint I Kön 16 34 auch als bei den Israeliten vorkommend bezeugt zu sein. Hier wird erzählt, daß Hiel aus Bethel die Stadt Jericho wiederaufgebaut und dabei ihren Grund „um den Preis seines Erstgeborenen" gelegt, ihre Tore aber „um den Preis seines Jüngsten" eingesetzt habe, und das kann, wenn man nicht an ein gerade bei Beginn und bei Vollendung des Wiederaufbaues eintretendes Sterben der beiden denken will, nur als Bauopfer verstanden werden. — So gibt es mancherlei Spuren für das auch in der Jahvereligion vollzogene M., und in den meisten Fällen sind es erstgeborene Söhne, die geopfert werden, ein besonders schweres, aber darum auch besonders wirksames Opfer (¶ Erstlinge). Dagegen darf aus der wenigstens einmal (Ex 22 28) ohne das Zugeständnis der Auslösung (Ex 34 19 f Num 3 44 ff) ausgesprochenen Forderung Jahves: „Den

Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben", kaum geschlossen werden, daß wirklich einst alle Erstgeborenen geopfert worden seien. Vielmehr wird es sich um eine theoretische Ausweitung der für die männlichen erstgeborenen Tiere gültigen Opferpflicht handeln, bei der man von vornherein die Auslösung durch ein Tier oder durch Geld im Auge hatte. Denn auch bei den anderen semitischen Völkern ist die Opferung des Erstgeborenen etwas Außerordentliches, nicht regelmäßige Sitte. Die eine Zeitlang übliche Deutung eines im kanaanäischen Gezer durch die Ausgrabungen freigelegten Kinderkirchhofs als einer Begräbnisstätte von Erstgeburtsopfern ist ganz unsicher und unwahrscheinlich. — Vielleicht schon am Ende des 8. (II Kön 16 3; ¶ Ahas), sicher im 7. Jhd. v. Chr. (II Kön 21 6; ¶ Manasse) sind in Jerusalem dem ¶ „Moloch", einem wahrscheinlich aus Phönizien eingeführten Gott, Kinder geopfert worden, und weite Kreise haben, diesen Gott mit Jahve identifizierend, diese Opfer als von Jahve geboten und ihm wohlgefällig angesehen; aber die Propheten haben aufs schärfste gegen sie protestiert (Jerem 7 31 Ezech 20 26 u. ö.), und das Gesetz (Lev 20 2 ff) bedroht sie mit der Todesstrafe. — Wie das ganze Leben Israels von der Jahvereligion durchdrungen war, so galten auch andersartige Tötungen von Menschen als religiöse Handlungen, so „Hinrichtungen" wie die der zum Baal Peor abgefallenen Israeliten (Num 25 4), „Aussetzungen" wie die der Sauliden in Gibeon (II Sam 21) und in Vollstreckung des ¶ Bannes geschehende Hinschlachtungen von Kriegsgefangenen wie die des Amalekiterkönigs Agag durch ¶ Samuel im Gilgal (I Sam 15 32 f). Aber um eigentliche Opfer handelt es sich in allen diesen Fällen nicht.

Außer den Lehrbüchern der ¶ Biblischen Theologie des AT.s (R. Smend, 1899²; Stade-Bertholet, 1905 und 1911; G. Hölscher, 1922) vgl. Buchanan Gray: Sacrifice in the OT, Oxford 1925, S. 86 ff, und Ad. Wendel: Das Opfer in der altisraelitischen Religion, 1927. **Eißfeldt.**

Menschenrechte heißen im Gegensatz zu dem geschichtlich gewordenen „positiven" Recht die angeborenen Rechte des Menschen, die als mit der menschlichen Natur gegeben gelten (¶ Naturrecht), die also durch jedes positive Recht anerkannt werden müssen, und deren Ausübung durch die Staatsordnung gesichert werden muß. Bei einzelnen Philosophen älterer Zeiten sowie in der christlich-religiösen Wertung der Menschen als mit gleichwertigen Seelen ausgestatteter Wesen hat sich zwar schon der Gedanke der Gleichheit aller Menschen angebahnt, der der Idee gewisser für alle geltender Grundrechte vorangehen mußte. Und anderseits hat das protestantische Persönlichkeitsideal (¶ Individualismus: IV, 5) wegbereitende Bedeutung für den Gedanken einer Beschränkung der Allgewalt des Staates zugunsten der Rechte des Individuums. Aber die Anerkennung der M. ist erst ein Produkt der mit der ¶ Aufklärung (: 3 a. e) sich durchsetzenden modernen Welt, und ihre Durchsetzung vollzieht sich in dem Recht der einzelnen Staaten nicht nur in verschieden schnellem Tempo, sondern auch mit verschiedener Motivierung und Begrenzung (¶ Liberalismus: I, 2. 3; ¶ Demokratie, 1. 2; ¶ Toleranz, 4. 5). Umstritten ist dabei noch immer die Frage, welche Rolle die von Jellinek (s. Lit.) als Ausgangspunkt der Idee unveräußerlicher Freiheitsrechte gewertete Idee der religiösen Freiheit bei dieser Durchsetzung der M. gespielt hat, wie sich das zeitliche Verhältnis der religiösen Freiheitsforderung auf Grund der M. zu den demokratisch-verfassungsrechtlichen Forderungen und den sonstigen M.n gestaltet, und inwieweit die die Ideengeschichte der Menschen- und Bürgerrechte zweifellos aufs stärkste beeinflussende naturrechtliche Idee durch bestimmte geschichtliche Ereignisse befruchtet werden mußte, um zu einer gesetzgeberischen Aufstellung von Menschen- und Bürgerrechten zu führen.

Von grundlegender Bedeutung für die gesetzliche Aufstellung von M.n sind zunächst die Staatsgrundgesetze der nordamerikanischen ¶ Vereinigten Staaten. Schon in den bis 1620 zurückgehenden Gründungsverträgen der einzelnen Kolonien finden sich neben dem „göttlichen Recht" (auch „Christenrecht" genannt und dann aus Worten Jesu abgeleitet) und dem positiven „Bürgerrecht" gesetzlich garantierte M. (vgl. z. B. die „Liberties of the Massachusets Colonie", 1641), wenn auch nicht in der Fassung und dem Umfang, die ihnen das endende 18. Jhd. gegeben hat, nachdem neue Forderungen aufgekommen, das „göttliche Recht" abgeschafft und ein Teil seiner Gebote sowie der Anordnungen des positiven „Bürgerrechts" in M. umgewandelt worden waren. Gewissens- und Glaubensfreiheit begegnen in den älteren amerikanischen Erklärungen erstens nur in sehr engen Grenzen und wurden zweitens, wo sie begegnen, zunächst nicht als Menschenrecht formuliert, sondern als „göttliches Recht" im mittelalterlichen und reformatorischen Sinn, indem ein Eingriff in die Gewissensfreiheit des Menschen nicht sowohl in menschliches Recht als in die Sphäre Gottes, des „alleinigen Herrn der Gewissen", einzugreifen schien. In eben diesem Sinne stellte das zuerst 1647 als Projekt einer neuen Verfassung für England vorgelegte Agreement of the People (bei Jellinek³ S. 78 ff) das Recht der Religionsfreiheit an die Spitze der der Parlamentsgesetzgebung entzogenen Rechte. Erst die unter dem Einfluß der abendländischen Aufklärung und ihrer philosophisch-naturrechtlichen Gedanken (¶ Locke, ¶ Milton, ¶ Montesquieu u. a.) und unter Berücksichtigung wirtschafts- und handelspolitischer Interessen entstandenen Erklärungen der Vereinigten Staaten von Nordamerika vom Jahre 1776 ff kennen in ihren Bills oder Declarations of Rights (freilich auch noch nicht alle) das „Menschenrecht" der religiösen Freiheit neben den „unveräußerlichen Rechten" auf Leben, Freiheit der Person, Streben nach Glück, mit denen alle Menschen als gleichgeschaffene Wesen von Gott begabt sind. Die einflußreichste Darstellung hat der Gedanke der M. dann während der Französischen Revolution in der Erklärung vom August 1789 erhalten (¶ Frankreich, 5; ¶ Liberalismus: I, 2). Diese von den Gedanken der Freiheit und Gleichheit getragene „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen" (1793 unter Weglassung des positiven „Bürgerrechts" nur als „Déclaration des droits de l'homme" bezeichnet) fand in der Verfassung vom 3. Sept. 1791 ihren Platz und wurde in der Konstitution vom 24. Juni 1793 und in der vom 22. Aug. 1795 wiederholt. Sie gewährleistete die „Ausübung der natürlichen Rechte eines Jeden", die „keine anderen Schranken hat, als die, welche den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft den Genuß derselben Rechte sichern", und garantierte dabei in Artikel 10 bis 11 auch Denk-, Glaubens- und Sprechfreiheit. Die anderen Artikel zeigen vielfach, daß der Begriff der M. jeweilen dazu dienen mußte, beliebigen neuen Verfassungsformen, neuen Wirtschaftsordnungen usw. als „notwendigen" Neubildungen Eingang zu verschaffen; die Déclaration von 1793 nennt z. B. auch noch das Recht des Bürgers auf Unterricht, seinen Anspruch auf Unterstützung u. a. Dabei verleitete der Begriff der menschlichen Urrechte dazu, jene Er-

rungenschaften der Neuzeit an den Anfang der menschlichen Geschichte zurückzutragen und anderseits die Unveränderlichkeit der M. als ewiger Rechte zu predigen und so dem Recht seine Entwicklungsfähigkeit, sowie seine national und kulturell verschiedene Gestaltungsmöglichkeit zu nehmen, ähnlich wie der Begriff der natürlichen Religion (¶ Aufklärung, 4 b; ¶ Deismus: III, 2 c) die Existenz der positiven Religionen und die Mannigfaltigkeit der religiösen Entwicklung unterbunden hat. Es bedeutete demgegenüber einen Fortschritt, wenn man z. B. in Preußen, wo auch das Allgemeine Landrecht trotz seiner naturrechtlichen Beeinflussung kein Verzeichnis der M. gegeben hatte, in der Stein-Hardenbergschen Reform nicht mehr mit dem Schlagwort ewiger M., allgemeiner Vernunftforderungen operierte, sondern die Forderungen aus dem „Zeitgeist" heraus, von der erreichten historischen Stufe aus, begründete. Doch muß anerkannt werden, daß im 18. Jhd. unter dem Titel der M. große weltbefreiende und fördernde Wahrheiten in das Rechtsleben des modernen Staates übergeführt und zum größten Teil zu einem unverlierbaren Bestandteil der modernen Kultur gemacht worden sind. Auf deutschem Boden begegnen sie z. B. im ¶ Frankfurter Parlament wie in der neuen Weimarer ¶ Reichsverfassung unter dem Titel der „Grundrechte des deutschen Volkes".

Vgl. die Texte der nordamerikanischen Verträge und Erklärungen in Macdonald: Select Charters and other Documents illustrative of American History 1606—1775, 1899; — A. Alengry: La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Textes et documents, 1902[2]; — Zaccaria Giacometti: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, 1926. — Literaturüberblick bei W. Rees: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, 1912, S. XI ff und 1 ff; — Georg Jellinek: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, (1895) 1913[3] von Walther Jellinek; — Adalbert Wahl: Zur Geschichte der M. (HZ 103, 1909, S. 79 ff; vgl. 106, 1911, S. 447 f); — Derſ.: Zur Nachgeschichte der M. (in Festgabe für Karl Müller, 1922, S. 267 ff); — J. Hashagen in: Bericht über den Deutschen Historikertag zu Frankfurt a. M., 1924; — Carl Becker: The Declaration of Independence, 1922; — Otto Voßler: Die amerikanischen Revolutionsideale in ihrem Verhältnis zu den europäischen, 1929; — G. Ad. Salander: Vom Werden der M., 1926; — K. Wolzendorf: Staatsrecht und Naturrecht, 1916; — E. v. Aster: Die französische Revolution in der Entwicklung ihrer politischen Ideen, 1928; — E. Eckhardt: Die Grundrechte vom Wiener Kongreß bis zur Gegenwart, 1913. — Aelteres in RGG[1] IV, Sp. 295 f. **Zscharnack.**

Menschensohn.

I. Im AT und Judentum; — II. Im NT.

Menschensohn: I. Im AT und Judentum.

Das Wort M. (hebräisch: ben-ʾādām; aramäisch: bar-ʾenāsch, bar-nāschā) bedeutet ähnlich unserem „Menschenkind" zunächst nichts anderes als „Mensch" (Ps 8 5 Hiob 25 6). Im Buche Ezech ist es die ständige Anrede Gottes an den Propheten, ein betonter Ausdruck für das Gefühl des unendlichen Abstandes zwischen der Hoheit Gottes und der irdischen Niedrigkeit des Propheten.

Im Buche Daniel 7 13 wird eine Vision erzählt, in der ein „einem Menschensohn Aehnlicher" „mit den Wolken des Himmels" vor den Thron „des Hochbetagten" gelangt und die Weltherrschaft empfängt (¶ Danielbuch, 5); vorher ist von vier Tieren die Rede. Schon die Gegenüberstellung „Tiere" und M. zeigt, daß auch hier M. nichts anderes bedeutet als „Mensch". Da nun die Tiere als Weltreiche verstanden werden müssen, ist im Sinne des Apokalyptikers ohne Zweifel hier auch unter dem M. ein Reich zu verstehen, und zwar, wie die Deutung ausdrücklich sagt, das die früheren Weltreiche ablösende Reich der „Heiligen des Höchsten", also ein Weltreich der Juden. Aber diese Erzählung ist nicht für den Zweck der Allegorie, dem sie im Buche Daniel dient, geschaffen. Das zeigt sich darin, daß einzelne Züge (das Auftauchen der Tiere aus dem Meere, die Einzelheiten ihrer Gestalt usw.) in der Deutung nicht ausgewertet werden, und es fragt sich, wer der M. in einer vorauszusetzenden älteren Gestalt der Erzählung gewesen ist. Auf diese Frage gibt es nur eine Antwort: Der M. ist ursprünglich der Weltenkönig am Ende der Tage, also der ¶ Messias. Daß aber dieser Sinn des Gesichtes durch die allegorische Deutung verändert worden ist, das entspricht dem antidynastischen Geist der nachexilischen judäischen Gemeinde (¶ Eschatologie: II, 7).

In der nachkanonischen Apokalyptik (¶ Eschatologie: II, 8) begegnet die Gestalt eines im Sturm aus dem Herzen des Meeres mit den Wolken auffahrenden „Menschen" auch IV Esra 13. In diesem Falle wird „der Mensch" ausdrücklich als der bezeichnet, den der Höchste lange Zeit hindurch aufgespart hat, um durch ihn „die Schöpfung zu erlösen", und heißt „der ¶ Messias" (vgl. 10 32 mit 7 28).

In den sogenannten Bilderreden des Henochbuches (Kap. 37—71, vgl. besonders 48 2 ff 69 26—29) wird der Ausdruck M. gebraucht von einer Gestalt, deren Name schon im ersten Augenblick der Schöpfung „vor dem Hochbetagten genannt", der also der erste aller erschaffenen Wesen ist. Er wird „verborgen", um endlich die Weltherrschaft und das Weltgericht zu übernehmen. Er führt den Namen des „Gesalbten" (¶ Messias: III). Hier — und ebenso in den vorher erwähnten eschatologischen Gesichten — ist der M. also nicht „ein Mensch", sondern vielmehr „der Mensch" im Sinne von „der Urmensch", „der erste Mensch", dessen Wiederkehr als Weltenkönig erwartet wird. Eine verwandte Vorstellung findet sich z. B. im Parsismus (¶ Perser: II) und bei den ¶ Mandäern. Sie ist aber im Judentum schwerlich aus der Fremde entlehnt, hat vielmehr alte Wurzeln in der vorexilischen Eschatologie Israels.

Hermann Gunkel: ZwTh 1900, Sp. 588 ff; — W. Baldensperger: Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums, (1888) 1903[3], S. 91—171; — Hugo Greßmann: Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 334—365; — Derſ.: Der Messias, 1929; — Bousset-Greßmann: Die Religion des Judentums, 1926[3], S. 262 ff; — Wilh. Bousset: Hauptprobleme der Gnosis, 1907 (K. 10); — Hans Schmidt: Jona, 1907, S. 184 ff („Der Mensch aus dem Meere"); — Frhr. v. Gall: Βασιλεία τοῦ θεοῦ, 1926, S. 409 ff. **Hans Schmidt.**

Menschensohn: II. Im NT.

1. Vorkommen im NT; — 2. Echtheitsfrage; — 3. Bedeutung des Namens im Munde Jesu; — 4. Verbindung von M. und „Knecht Jahves".

1. Der Name M. kommt im NT nie anders vor als in der Anwendung auf Jesus (¶ Christologie: I, 1a. b). Dabei verteilt sich das Vorkommen sehr eigenartig: 69mal in den Synoptikern, zwölfmal bei Johannes, einmal in der Apostelgeschichte, einmal im Hebräerbrief, einmal in der Apokalypse. Daß das Wort außerhalb der Synoptiker so stark zurücktritt und bei Paulus überhaupt fehlt, ist um so auffallender, als sich aus Röm 5 I Kor 15 und anderen Zusammenhängen (vielleicht auch Phil 2 7) mit Sicherheit schließen läßt, daß Paulus die Beziehung der M.-Gedanken auf Jesus gekannt und geteilt hat. Der Grund kann wohl nur der sein, daß die Vokabel M. auf heidenchristlichem Boden mißverständ-

lich war und deshalb von selbst hier in den Hintergrund trat. — Die zweite Eigentümlichkeit ist die, daß das Wort in den Evangelien nie anders als im Munde Jesu selbst (¶ Jesus Christus: E, 3) vorkommt. Dabei ist nicht zu bezweifeln, daß die Evangelisten es als Selbstbezeichnung Jesu meinen. Das ergibt sich mit Sicherheit aus den synoptischen Worten, bei denen in der Parallele die 1. Person Singular gebraucht ist (Mtth 16_{13} par. Mrk 8_{27}; Luk 8_{8} par. Mtth 10_{32} u. a.), aber auch aus manchen anderen Wortzusammenhängen (z. B. Mtth 11_{19}: „Johannes kam, aß nicht und trank nicht . . .; der M. kam, aß und trank"). — Bei diesen im Munde Jesu überlieferten Worten fallen vor allem zwei scheinbar entgegengesetzte Gruppen von Aussagen auf. Jesus nennt sich M. in einer Reihe von besonders starken Hoheitsaussagen, die von seinem eschatologischen Kommen auf den Wolken des Himmels, mit den Engeln, in der Herrlichkeit des Vaters reden, z. B. Mrk 8_{38} 14_{62} Mtth 16_{28} 24_{30} 25_{31}; er nennt sich aber mit demselben Namen auch wieder in den Leidensweissagungen, die von seinem Leiden, Sterben und Verworfenwerden reden Mrk 8_{31} 9_{31} 10_{33}.

2. Die Echtheit nicht nur der einzelnen M.-Worte, sondern dieser Selbstbezeichnung überhaupt im Munde Jesu ist in neuerer Zeit lebhaft bestritten worden. Bei Lietzmann und Wellhausen war die Streichung vor allem mit sprachlichen Erwägungen begründet. Bousset hielt die M.-Bezeichnung für die erste Dogmatik der christlichen Gemeinde: aus dem nach den Ostervorgängen entstehenden Glauben an die Wiederkunft Jesu (¶ Parusie) sei der M.-Name auf ihn angewendet worden.

Es ist mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß in der Tat an manchen Stellen der heutigen synoptischen Ueberlieferung der M.-Name sekundär ist oder jedenfalls sekundär sein kann. In vielen Fällen ist die Entscheidung, ob er in der einzelnen Stelle zum ursprünglichen Bestand gehört oder nicht, unmöglich. Das ändert aber nichts daran, daß es sehr schwer ist, den gesamten Bestand der M.-Aussagen als ganzen überhaupt zu beseitigen, vor allem die beiden genannten charakteristischen Gruppen der Wiederkunfts- und der Leidensaussagen über den M. Es bleibt bei Streichung des Namens aus dem Munde Jesu völlig rätselhaft, warum das Wort, das doch dann Gemeindeaussage und Gemeindeglaube über Jesus wäre, mit so völliger Ausschließlichkeit in den Evangelien dem Gebrauch Jesu selbst vorbehalten blieb. Warum wird Jesus in der Evangelienerzählung nie so angeredet? Warum läßt die Ueberlieferung z. B. Petrus bei Cäsarea Philippi nicht aus dem Gemeindeglauben heraus sagen: „Daß du bist der Christus, der M.?" Ebenso rätselhaft ist, wenn der M.-Name aus der Dogmatik der judenchristlichen Gemeinde stammt, warum er dann in gewissen, deutlich judenchristlichen Quellenstücken keine oder so gut wie keine Rolle spielt (Luk 1 f; Reden in Apgsch 1 ff, mit alleiniger Ausnahme von Apgsch 7_{56}). Die durch die radikale Unechtheitserklärung sich ergebenden Schwierigkeiten sind erheblich größer als die Annahme, daß Jesus wirklich diesen Namen als einen für seine Sendung und sein Wirken charakteristischen von sich gebraucht habe, ja sogar häufig gebraucht habe.

3. Hinsichtlich der Bedeutung des Namens im Munde Jesu ist zu sagen: a. Der Name ist ein at.licher Name. Da z. B. das Wort Jesu vor dem Hohenpriester deutlich Bezugnahme auf den danielischen M.-Zusammenhang erweist (Mrk 14_{62}; vgl. Dan 7_{13}), so ist der Gebrauch des Namens im Munde Jesu zunächst ein Ausdruck seines Erfüllungsbewußtseins. Hier wie an vielen Punkten zeigt sich, daß er seine Sendung als Erfüllung des im AT Gegebenen weiß.

b. Ist der Name im Munde Jesu als Aufnahme der danielischen Verheißung gemeint, so ist er eine der stärksten Hoheitsaussagen, die sich bei ihm finden. Er schließt dann ein sowohl den Gedanken an die himmlische Herkunft dieses M.s als des himmlischen „Menschen", als auch den anderen Gedanken an sein eschatologisches Kommen als Richter. Wenn der Lehrer und Prophet von Nazareth dies Wort auf sich anwandte, so lag darin ein Anspruch, der nicht überboten werden konnte. Der Name war zwar seit den Tagen Daniels nicht verklungen, sondern lebte in den apokalyptischen Schriften wie Henoch usw. fort. Aber wenn dort vom M. die Rede war, so geschah dies in einem von der unmittelbaren Gegenwart und ihren konkreten Menschen gelösten eschatologischen Sinn. Hier aber ist der M. mit diesem bestimmten Mann identisch, und zwar nach seinem eigenen Urteil. So kann es nicht wundernehmen, wenn mit der M.-Aussage in der Ueberlieferung auch andere Hoheits- und Vollmachtsaussagen verbunden werden, etwa die Vollmacht des M., Sünden zu vergeben Mrk 2_{10}.

c. Das Eigentümlichste an dem Befund des NT.s ist die Verbindung der M.-Aussagen mit den Leidensaussagen. Auch sie wollen „Erfüllung" sein, denn sie haben ihren Ton durch das „Muß", dem das Leiden des M.s untersteht (Mrk 8_{31} u. a.). Aber nirgends im AT ist von dem Leiden und Sterben des M.s gehandelt! Diese Aussagen können nur so entstanden sein, daß hier zwei von Haus aus völlig verschiedene messianische Gedanken verbunden sind: der des Himmelsmenschen und der des Leidenden.

4. Tatsächlich ist eine analoge Verbindung schon in vorchristlicher Zeit, in der Apokalyptik, vollzogen. In den M.-Reden des Henochbuches (s. I) sind deutlich Züge wahrnehmbar, die aus dem Bilde des deuterojesajanischen ¶ „Knechtes Jahves" stammen (Henoch 38_{2} 46_{3} $47_{1.4}$: der Gerechte, vgl. Jes 53_{11}; Henoch 38_{6} 45_{3} 48_{6} 49_{2}: der Auserwählte, vgl. Jes 42_{1}). Im syrischen Baruchbuch (70_{9}) und im IV Esrabuch (7_{28} f 13_{32}) trägt der M.-Messias geradezu die Bezeichnung „mein Knecht". Das heißt: in diesen Apokalypsen sind das danielische und das deuterojesajanische Messiasbild miteinander verbunden. Allerdings sind daraus in diesen Schriften sozusagen keine Konsequenzen gezogen. Zwar wird in IV Esra 7_{29} 10_{1} ff. der Tod des Messias erwähnt. Aber dieses Sterben des Messias ist in keiner Weise das eines leidenden Messias. Die Züge von Jes 53 sind gerade in diesen Apokalypsen trotz der Identifikation von M. und „Knecht" nicht auf den Messias übertragen. Wie fremd diese Uebertragung dem Judentum war (¶ Messias: III), sieht man an dem Targum zu Jes 53 — und an der Verständnislosigkeit der Jünger Jesu. Man erkennt es auch daran, daß, wo von einem Leiden des Messias im Judentum die Rede ist, umgekehrt wieder der Todesgedanke damit nicht verbunden ist. So haben diese apokalyptischen Kreise der Verfasser von Henoch, Baruch und IV Esra die Voraussetzung geschaffen für jene eigentümliche Verbindung, wie sie im M.-Wort Jesu vorliegt. Aber sie sind, wie es scheint, bei einem äußeren Zusammenlegen der beiden Vorstellungen stehen geblieben.

Das wirkliche Zusammenwachsen zu einer Einheit entsteht erst an der Konkretheit der Person Jesu, und zwar — wie wir annehmen müssen — bei ihm selbst, im Blick auf die Sendung seiner Person. Für ihn entsteht aus dem Zusammenwirken der Motive der M.- und der „Knechts"-Vorstellung die eigentümliche Be-

sonderheit seines Messianismus: als dessen, der mit der Gottesvollmacht des Vergebens und Richtens vom Himmel kommt und in der Endzeit wiederkommt; und der doch diese seine Vollmacht zur Erfüllung bringt, indem er hindurchgeht durch das Leiden und Sterben, das ihm vorgezeichnet ist.

Hans Lietzmann: Der M., 1896; — Derſ.: Der Weltheiland, 1909; — J. Wellhausen: Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1911², S. 123 ff; — W. Bousset: Kyrios Christos, 1921², S. 1 ff; — G. Dalman: Worte Jesu, 1898, S. 191 ff; — Carl H. Kraeling: Anthropos and Son of Man, 1927; — Joachim Jeremias: Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und Urchristentum (in: Deutsche Theologie II. 1929, S. 106 ff). — Vgl. ferner die Lehrbücher der ¶ Biblischen Theologie des NTs.

Gerhard Kittel.

Menschheit bezeichnet die Gesamtheit aller Menschen, die in der jeweiligen Gegenwart den Erdball bewohnen. Der Begriff hat eine anthropologische, soziologische und ethische Bedeutung. Der anthropologische Begriff der M. bezeichnet die Einheit aller Menschen nach ihrer physiologischen und psychischen Seite, die sie gegen andere Lebewesen abgrenzt. Man begründet sie mit dem Umstand, daß Kreuzungen zwischen den verschiedensten Rassen möglich und deren Produkte fortpflanzungsfähig sind, daß die Dauer der Schwangerschaft, Blutzusammensetzung und Körperwärme bei allen Menschen dieselbe ist. Auch die seelischen Vorgänge zeigen bei allen Verschiedenheiten im Einzelnen im Ganzen eine Einheit. Der soziologische Begriff der M. bezeichnet den weitesten Kreis der menschlichen Gemeinschaft, der die Gemeinschaften der Familien, staatlich oder nicht staatlich geordneter Völker und der Rassen umfaßt. Als solcher gibt er wohl eine empirische Wirklichkeit wieder, die aber konkret nicht faßbar, weil nicht organisiert ist und ihrem gemeinsamen Willen keinen Ausdruck verschaffen kann. In dieser Hinsicht bedeutet M. eine soziologische Aufgabe, deren Lösung bereits in Angriff genommen und durch Ausbreitung und Schnelligkeit des Verkehrs in steigendem Maße erleichtert wird. Die soziologische Einheit der M. wird sich nie als homogene Masse, sondern nur als organische, in sich nach ¶ Volk, ¶ Staat und Klasse gegliederte Größe darstellen, welche die verschiedenen, natürlich bedingten Individualitäten berücksichtigt. Daher ist Voraussetzung für das Gelingen der organisierten Darstellung der Einheit der M. die organisierte Zusammenfassung ihrer Untereinheiten. Die soziologische Aufgabe wird zugleich als eine ethische verstanden; damit wird M. zu einem ethischen Begriff. Die M. ist von Gott als einheitliche Größe mit inneren individuellen Unterschieden geschaffen; als solche soll sie lernen, sich auch darzustellen. Diese Erkenntnis ist ein Ergebnis der ¶ Aufklärung und ¶ Romantik (¶ Herder, ¶ Schleiermacher). Letzte Aussicht dieses Strebens ist der auf Einheit und organischem Aufbau beruhende wirtschaftliche und politische Friede, in dem jedem M.-Kreis das Seine wird (¶ Friedensbewegung, ¶ Völkerbund). Auch das Mittelalter kannte die Tatsache der M., angeleitet durch biblische und antike Vorstellungen (¶ Stoa), rechnete aber praktisch mit der Christenheit als der Einheit aller der unter christlich-sakramentalem Einfluß stehenden Völker. Auch heute noch bezeichnen Christenheit und M. verschiedene soziologische Tatsachen; das Christentum wird infolge des Glaubens an seine eigene Absolutheit den Drang haben, mit Hilfe der Mission die M. zu einer christlichen zu machen, wobei auch hier die religiöse Einheit nur eine nach religiösen Rassen- und Volkseigentümlichkeiten gegliederte wird sein können.

Wünsch.

Menschheitsbund, Religiöser. 1921 bildete sich auf Anregung von Rudolf ¶ Otto eine Gemeinschaft, die sich zur Aufgabe stellte, eine interreligiöse Arbeitsgemeinschaft unter Vertretern aller großen Kulturreligionen herzustellen „zur Versittlichung des Volks- und Völkerlebens". Auf regelmäßig zu wiederholenden Kongressen sollten sich zunächst private Vertreter der verschiedenen großen Religionsgemeinschaften begegnen, um die Fragen eines allgemeinen humanen Ethos, insbesondere des Gesellschaftsethos zu behandeln: die Fragen der Beziehungen von Volk zu Volk, von Rasse zu Rasse, von Stand zu Stand, von Geschlecht zu Geschlecht. Ausgehend von der Erkenntnis, daß in allen Kulturreligionen, mindestens heute, das Ideal sittlicher Regelung dieser Verhältnisse in weithin ähnlicher Weise anerkannt wird, und von der gemeinsamen Ueberzeugung, daß es Aufgabe der Religionsgemeinschaften sei, mehr als sie bisher getan haben, außer dem Individual- und Privatethos auch die große kollektive Ethik der menschlichen Gesellschaft und ihrer Formen zu betreiben, setzte sich die Gemeinschaft den Zweck, Fühlung und Verbindung zu suchen mit Menschen der verschiedenen Religionsgemeinschaften, zunächst zu den folgenden bestimmten Zielen: 1. Innerhalb der Religionsgemeinschaften das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit für die vorgenannten sittlichen Zwecke zu schärfen. — 2. Dadurch mitzuhelfen an der Herstellung eines „Weltgewissens", das an die Stelle der bloßen „öffentlichen Meinung" zu treten hat. — 3. Einen religiösen Weltkonvent aus Vertretern der verschiedenen Religionsgemeinschaften vorzubereiten, der a) ein Forum wird zur Verhandlung großer öffentlicher Mißstände in sittlicher Hinsicht, und der b) eine Arbeitsgemeinschaft wird zur Verwirklichung gemeinmenschlicher sittlicher Ziele — beides unter der leitenden Idee der Gerechtigkeit und des guten Willens.

Hiermit verband sich dann zugleich aus der Anerkenntnis und Ueberzeugung heraus, daß „Religion" vorhanden und wirksam ist auch außerhalb des eigenen Kreises, noch ein anderes Ziel: nämlich Begegnung und verstehende Fühlungnahme von Religiösen untereinander aus verschiedenen Gemeinschaften, nicht um eine „Union der Religionen" oder eine „Universalreligion" (Esperanto-Religion) herzustellen, wohl aber um eine Beziehung von Religiösen zueinander zu bewirken. Was hiermit beabsichtigt ist, ist zunächst am deutlichsten zu machen für Länder und Gebiete, wo verschiedene große Religionsgemeinschaften durcheinander wohnen, wie etwa ¶ Indien. Das mindeste hier Anzustrebende ist ein „Modus vivendi" zwischen ihnen, der äußeren Kampf, Gehässigkeit, gegenseitige Verleumdung, falsche und unwahrhaftige Bestreitung, ja Befehdung und Blutvergießen vermeidet und zunächst auf das Verhältnis der Religionsgemeinschaften selbst die Grundsätze der wechselseitigen Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Menschenachtung anwendet. Jede Religion, die nicht „Propaganda", sondern ¶ „Mission" mit den Mitteln der Geistigkeit und Wahrhaftigkeit treiben will, hat das unmittelbarste Interesse an solcher wechselseitigen Fühlungnahme zur Sicherung gegen wechselseitige Ungerechtigkeiten. Aber mehr und Innerliches als das: längst wächst (und gerade auch auf dem Gebiete der Mission!) die Erkenntnis von großen eigentümlichen Wertgehalten auch in den Fremdreligionen, die tiefer und in Selbstdarstellung verstanden sein wollen, die zu gegenseitiger Berührung treiben, und die ein gemeinsames Interesse und ein verbundenes Streben „der Religion" gegen „Nichtreligion", gegen Afterreligion, Irreligion und Reli-

gionsbefehdung erwecken. Zum Beispiel: Gegen bolschewistischen Religionshaß protestiert heute nicht mehr bloß der russische Orthodoxe, sondern mit ihm gemeinsam die christliche Welt, aber nicht nur die christliche Welt, sondern mit ihr gemeinsam bereits das religiöse Gefühl der Buddhisten Japans, der Hindus Indiens. So im gemeinsamen religiösen, nicht nur im ethischen oder nur pragmatischen Interesse sich begegnen, herauszufinden, wo und wie gemeinsamer Grund ist, sich kennenzulernen und im Kontakte miteinander still zu warten und zu erwarten, ob solcher Kontakt wechselseitig vertiefend und befruchtend sein wird, ob er vielleicht Neuem, Unerwartetem zum Durchbrechen und Wirklichwerden Raum und Möglichkeit geben wird — das sollte das weitere Ziel der beabsichtigten Gemeinschaft sein. — Als vorläufiger Name wurde angenommen: „Religiöser Menschheitsbund." Seine erste größere Tagung hatte er am 1. Aug. 1922 in Wilhelmshagen bei Berlin. Ein kath. Priester, ein evg. Konsistorialrat, ein jüdischer Rabbiner, ein buddhistischer Priester und Professor waren im Vorsitz. Vertreter von acht verschiedenen Religions- und Konfessionsgemeinschaften waren beisammen. Am eindrücklichsten war der Vortrag des buddhistischen Priesters der Shin-Schule, R. Kiba aus Kyoto, über „Buddhismus und sittliche Weltgestaltung". (Fast gleichzeitig war von Freunden der Sache auch in Japan eine Versammlung gehalten worden, und der Abt der Shin-Schule Otani hatte Grüße herübergesandt). R. Otto sprach über die Idee des „Weltgewissens" und die Wege dazu, Rolffs über die „Alkoholfrage als Weltfrage". Ein Antrag, den Namen der Gemeinschaft zu vereinfachen in „Interreligiöse Arbeitsgemeinschaft" wurde vorläufig abgelehnt. So erschienen dann die Mitteilungsblätter der Gemeinschaft weiter unter dem Titel des „R. M.-B." Die hereinbrechenden Jahre der Inflation stellten die Arbeit zunächst fast still. Inzwischen wurde von amerikanischer Seite die „Church Peace Union" gestiftet, die ihre erste Tagung in Genf im Sept. 1928 gehalten hat. Die Vorsitzenden des R. M.-B. waren zu dieser eingeladen worden und traten ihr bei, in der Hoffnung, daß diese neue Gemeinschaft, die gleichfalls eine Zusammenwirkung der Religionsgemeinschaften der Erde bezweckt, ihr vorläufig sehr enges und pragmatistisches Programm im Sinne des R. M.-B. bereichern und vergeistigen wird. Leiter des R. M.-B. ist zur Zeit Professor ¶ Hauer-Tübingen. **Otto.**

Mensching, Gustav, evg. Theologe, * 6. Mai 1901 in Hannover, 1927 Privatdozent für Religionswissenschaft an der Technischen Hochschule Braunschweig, im gleichen Jahr ao. Professor für Religionsgeschichte an der Universität Riga.

Vf. u. a.: Die Bedeutung des Leidens im Buddhismus und Christentum, 1924; Die liturgische Bewegung in der evg. Kirche, 1925; Das Heilige im Leben, 1925; Das heilige Schweigen, 1926; Glaube und Werk bei Luther 1926; Kath. Kultprobleme, 1927; Das Christentum im Kreis der Weltreligionen, 1928; Buddhistische Symbolik (originales Bildmaterial), 1929. — M. ist Herausgeber der Liturgischen Blätter (mit R. Otto und R. Wallau, seit 1926) und von „Aus der Welt der Religion" (Forschungsberichte), seit 1924. **Rühle.**

Mensing, Carl, evg. Theologe, * 1863 in Mögeldorf bei Nürnberg, war Lehrer am Pädagogium in Niesky, dann Hilfsgeistlicher in Oelsnitz im Erzgebirge, wurde 1902 Pfarrer an der Johanneskirche in Dresden und lebt daselbst seit Oktober 1926 im Ruhestande. M. ist Begründer und Leiter des ¶ Bundes für Gegenwartchristentum im Freistaat Sachsen und Mitredakteur der „Freien Volkskirche"; durch seine Vorträge, in denen er Themata aus Kunst und Literatur unter christlichen Gesichtspunkten behandelt, hat M. in mehreren Städten Sachsens und Thüringens Kreise um sich gesammelt. **Glaue.**

Menstruation macht wie alle geschlechtlichen Zustände die Frau tabu (¶ Frau: I, 2). Die Menstruierende gilt als mit gefährlichem Kraftstoff geladen; um diesen zu neutralisieren und unwirksam zu machen, wird die Frau von ihrer Umwelt abgeschlossen; zumal beim Eintritt der ersten M. (¶ Pubertät) müssen sich die Mädchen strengen Reinigungen unterziehen und werden oft jahrelang isoliert, dürfen die Erde nicht berühren, die Sonne nicht sehen usw. (vgl. Frazer III, S. 201 ff). Nach avestischem Glauben ist die M. ein Werk Ahrimans, des Teufels: die Frau ist von bösen Geistern besessen, die durch grausame Reinigungszeremonien und Hungerkuren ausgetrieben werden müssen. Ein Australneger hatte solche Furcht vor dem Menstrualblut, daß er sein Weib, das während der M. auf seiner Decke gelegen hatte, tötete; vor Angst starb er aber trotzdem nach kurzer Zeit (Frazer III, S. 325). Und wenn bei den alten Griechen zum Flurumgang mit Vorliebe eine Menstruierende benutzt wurde, so kann der Gedanke nur der sein, daß die ihrem Blut innewohnende böse Kraft einen Vernichtungszauber üben sollte, wie überhaupt Menstrualblut allerlei Uebel zu bannen vermag (vgl. auch seine Verwendung im Liebeszauber, wo es der Speise oder dem Trank beigemischt wird). — Die M. macht die Frau nicht nur höchst gefährlich, sondern vor allem auch unrein. Im Shintokult dienen seit alters junge Mädchen als Tänzerinnen bei den Schreinen; sobald die M. eintritt, müssen sie ihren Dienst aufgeben (Chant[4] I, S. 325). Plinius (Hist. nat. VII, 13) gibt eine lange Liste abergläubischer Vorstellungen: durch Berührung mit einer Menstruierenden wird Wein zu Essig, Vieh wird verseucht, Saaten werden vernichtet, Klingen stumpf. Aehnliches findet sich heute noch häufig im europäischen Volksglauben: Blumen verdorren, Eingemachtes wird schlecht usw. — Gelegentlich wird die M. in Beziehung zum Mond gebracht — begreiflich genug, da die M.speriode ziemlich genau einen Mondumlauf lang dauert. Die römische Juno erhielt als Göttin des weiblichen Geschlechts im Zusammenhang mit der M. an jedem Monatsanfang ein Opfer (Chant[4] II, S. 437); auch südamerikanische Indianermärchen haben die nahe Verbindung von M. und Mond zum Gegenstand (Oskar Rühle, Sonne und Mond im primitiven Mythus, 1925, S. 22).

Als Materialsammlung ist wertvoll C. D. Daly: Der Menstruationskomplex, 1928 (die psychoanalytische Deutung ist jedoch mit Vorsicht zu gebrauchen!). **Rühle.**

Mensurius, Bischof von Karthago († 311 oder 307). Während der Diokletianischen Verfolgung hatte er einen Teil seiner Gemeinde gegen sich aufgebracht, weil er einer unlauteren Martyriumssucht, einer wahllosen Märtyrerverehrung und einem ungeordneten Besuche der gefangenen Christen entgegengetreten war. Man warf ihm auch Auslieferung der hl. Schriften vor, obwohl er nur ketzerische Schriften den heidnischen Beamten in die Hände gespielt hatte. Mittelbar trug die so geschaffene Stimmung zum Ausbruch des ¶ Donatismus bei. **H. Koch.**

Mentzer, 1. Balthasar I (1565—1627), lutherischer Theologe, * zu Allendorf a. d. Werra, seit 1589 Pfarrer in Kirtorf, 1596—1605 Professor der Theologie in Marburg. Wegen Nichtannahme der „Verbesserungspunkte" von Landgraf Moritz (¶ Hessen: I, 2) entsetzt, beteiligte er sich hervorragend an Gründung und Einrichtung der Universität ¶ Gießen,

an der er bis zu ihrer Aufhebung als Professor der Theologie tätig war, dann wieder in Marburg. M. war strenger Lutheraner, gegenüber seinen Kollegen Johann ¶ Winckelmann und vor allem Johann Gisenius schroffer Vertreter der Ubiquitätslehre und Hauptmitkämpfer im christologischen Streit zwischen den Gießener und Tübinger Theologen (¶ Christologie: II, 5c). Auf dem Gebiet des hessischen Schulwesens hat er als hervorragender Organisator Bedeutendes geleistet.

Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte VIII, 1788, S. 418 ff; — Festschrift der Universität Gießen I, 1907, S. 9 ff. 20 ff. 444 a.; — MG Paedagogica 27. 28. 33; — RE³ XII, S. 632 ff.

2. Balthasar II (1614—79), lutherischer Theologe, * in Gießen als Sohn von 1, 1640 ao. Prof. der Theologie in Marburg, 1641 dazu ord. Prof. der Moral, 1641 ord. Prof. der Theologie an der Universität Rinteln, 1650 in Gießen, seit 1652 Oberhofprediger und Superintendent der Diözesen Darmstadt und Groß-Gerau. Er hat erfolgreich das durch den Dreißigjährigen Krieg zerrüttete Kirchenwesen wieder aufgebaut (Darmstädter Gesangbuch, 1677). Im Darmstädter Pietistenstreit (¶ Hessen: I, 3) bekämpfte er die collegia pietatis als Ketzerei und Verachtung der geordneten Kirche und siegte schließlich bei der Regierung. Wie sein Vater, so hat auch er Verdienste um das hessische Schulwesen.

Fr. W. Strieder: Hessische Gelehrten- und Schriftsteller-Geschichte VIII, 1788, S. 442 ff; — W. Diehl: Hassia Sacra II, 1925, S. 40 ff; — MG Paedagogica 28. 33; — RE³ XII, S. 635 f. **v. d. Au.**

3. Johann (1658—1734), evg. Kirchenliederdichter, * zu Jahmen im wendischen Sprachbezirke der Oberlausitz, 1691 Pfarrer zu Merzdorf, 1693 zu Hauswalde und zuletzt 1696 zu Kemnitz bei Bernstadt. Er gehörte dem pietistischen Oberlausitzer Dichterkreise, der Fortsetzung der zweiten schlesischen Dichterschule an. Von seinen vielen Liedern wurden etwa 30 schon 1704 und 1714 in die ¶ Freylinghausen'schen Gesangbücher aufgenommen. In allen Gesangbüchern findet sich sein herrliches Lob- und Danklied: „O daß ich tausend Zungen hätte"; ferner begegnen noch häufig: „Wer das Kleinod will erwerben", „Du gehest in den (gehst zum) Garten (dort zu) beten" und „O Jesu, einig wahres Haupt."

E. E. Koch³ V, S. 220 ff; — ADB XXI, S. 376; — Wilh. Nelle: Unsere Kirchenliederdichter, 1905, S. 225 ff. **Paul.**

Menzel, 1. Adolf von (1815—1905), bedeutendster deutscher Geschichts- und Gegenwartsmaler des 19. Jhd.s, * in Breslau, arbeitete sich aus kleinen Verhältnissen autodidaktisch hinauf und übte (darin Blechen und F. v. Raisky ähnlich) lange vor dem Anbruch des ¶ Impressionismus diesen praktisch aus. Er stellte ihn in den Dienst eines bis zum Aeußersten gesteigerten malerischen Realismus. In der mühelosen Bewältigung optischer Eindrücke in größter Fülle war das einem photographischen Apparat vergleichbare Auge M.s durchaus ein Wunder. — Seine Beziehungen zum religiösen Stoffkreis beschränken sich im wesentlichen auf die Lithographie des „Zwölfjährigen Christus im Tempel" (von 1852) sowie die Schilderung barocker Kirchenbauten und meist kath. Kircheninterieurs.

Meier-Graefe: Der junge M., 1913²; — H. von Tschudi: A. v. M., 1905. **Beyer.**

2. Andreas (1815—86), kath. Theologe, wurde als Professor in Braunsberg (seit 1853) wegen seines Widerstandes gegen das vatikanische ¶ Infallibilitäts-Dogma 1871 seines Amtes entsetzt und erhielt 1874 eine Professur in Bonn (¶ Altkatholiken, 1 b). **Zscharnack.**

3. Wolfgang (1798—1873), Kritiker und Literarhistoriker, * in Waldenburg (Schlesien), 1820—24 erster Lehrer an der Stadtschule in Aarau, 1826—48 und noch einmal kurze Zeit 1852 Redakteur des Literaturblatts zum „Morgenblatt", † in Stuttgart.

Vf. u. a.: Christliche Symbolik, 1854; Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, 1869; Roms Unrecht, 1871; Geschichte der neuesten Jesuitenumtriebe in Deutschland, 1873. **Glaue.**

Mercedarier (Ordo B. M. V. de mercede de redemptione captivorum), 1223 von Petrus Nolascus (daher auch Nolasker genannt) mit dem Stammkloster in Barcelona gegründet, 1235 päpstlich bestätigt, ursprünglich ein geistlicher Ritterorden zur Befreiung christlicher Sklaven aus Sarazenenhänden (angeblich 70 000 Sklaven befreit). Als 1318 Papst Johann XXII die Ernennung eines Priesters zum Ordensgeneral forderte, schieden die Ritter aus; seitdem war der Orden ein rein religiöser und hat sich durch Seelsorge und Missionstätigkeit, besonders im spanischen Südamerika, verdient gemacht. Seine Hauptblüte hatte er im 17. Jhd. (in Südamerika 265, in Europa über 100 Klöster). Heute bestehen nur noch 37 Klöster mit 5—600 Mitgliedern (1 Vizeprovinz in Europa, 4 Provinzen und 2 Vizeprovinzen in Südamerika); Hauptkloster in Rom: S. Adriano, dort auch Sitz des Großmeisters. — Die 1602 abgezweigten M.-Barfüßer mit strenger Observanz haben nur noch ein Kloster in Spanien. — Ein weiblicher Zweig, die Mercedarierinnen, 1568 päpstlich bestätigt, hat noch 6 Klöster mit etwa 100 Schwestern in Spanien, Irland und Südamerika.

Heimbucher II², 1907, S. 212 ff; — KL² IX, S. 1927 ff; — RE³ XIV, S. 150 ff. **Priebe.**

Mercer, William (1811—73), * in Barnard Castle, Durham, erhielt 1840 die Pfründe von Sankt Georg, Sheffield. 1854 gab M. ein Kirchengesangbuch heraus, das bald auf lange das volkstümlichste in den Gottesdiensten der Church of England wurde. M. wollte bei der Auswahl der Lieder hauptsächlich den Gemeindegesang im Gegensatz zum Chorsingen fördern. Zu diesem Zweck fügte er viele Lieder aus dem Liederbuch der Wesleyaner (¶ Methodisten) bei, sowie Uebersetzungen aus dem Lateinischen und dem Deutschen (letztere meist aus dem Herrnhuter Gesangbuch). Er selbst übersetzte verschiedene Lieder („God reveals His Presence", „O come, all ye Faithful").

Vf.: The Church Psalter and Hymn Book, comprising the Psalter, or Psalms of David . . . Four Hundred Metrical Hymns and Six Responses to the Commandments, . . united to Chants and Tunes for the Use of Congregations and Families, 1854; vergrößerte Ausgabe 1856; mit Noten 1857; in Quart 1860; Oxford Ausg. 1864; mit Anhang 1872. — Vgl. James Moffat: Handbook to the Church Hymnary, 1927, S. 429; — Julian: Dict. of Hymnology, 1907, S. 725 u. ö. **Eell.**

Mercier, Désiré Joseph (1851—1926), kath. Theologe, * in Braine-l'Alleud (Belgien), 1877 Priester und Professor der Philosophie am kleinen Seminar in Mecheln, 1882 Professor der thomistischen Philosophie an der kath. Universität Löwen, zugleich seit 1894 Direktor des neuerrichteten Institut supérieur de philosophie, Herausgeber der Revue néo-scolastique 1894—1906, 1906 Erzbischof von Mecheln und Primas von Belgien, 1907 Kardinal. M. nannte seine Philosophie ausdrücklich ¶ „Neuscholastik", d. h. er sah den Ort seines scholastischen Arbeitens mitten in der modernen Philosophie, wie dies besonders seine Psychologie und Erkenntnislehre zeigt. Ueber die von ihm geförderten Mechelner Verhandlungen

mit den Anglokatholiken vgl. ¶ Katholizismus: II, 1b.

Vf. u. a.: Cours de philosophie (darin „Geschichte der Philosophie" und „Kosmologie" von anderen Verfassern), 1892—1911 (enthaltend: Psychologie, 1892; übersetzt von L. Habrich 1906/07; Logique, 1894, 1909[8]; Métaphysique générale, 1894, 1910[8]; Critériologie générale, 1899, 1911[8]); Les origines de la psychologie contemporaine, 1908; Apologétique. Le Modernisme, 1909. — Vgl. Cardinal J. M. His philosophy and pastoral work (anonym), 1915; — H. Seeholzer: Kardinal M., 1925; — G. Ramaeker: Le grand cardinal belge D. J. M., 1926. **Eendt.**

Meredith, George (1828—1909) englischer Dichter und Romanschriftsteller. Wegen seiner Lieder und Balladen zeitweilig über alle neueren Dichter Englands gestellt, hat er insbesondere durch seine zahlreichen Romane in der Zeit nach ¶ Eliot, ¶ Dickens, ¶ Thackeray in England größten Ruhm erlangt. Indem er darin moderne Probleme wie die Frauenfrage und Zeitereignisse wie Ferd. ¶ Lassalles tragisches Ende behandelte, auch philosophisch-pädagogische Fragen erörterte, konnte er seine besondere Begabung durch geschickte Charakterschilderungen erweisen; stand ihm hier ein feiner Humor zur Verfügung, so lehnte er dort mit scharfer Kritik, mit starker Betonung des Intellekts alles Eintreten für das Uebernatürliche ab.

Vf. u. a.: Modern love, with poems and ballads, 1862; Vittoria, 1866; The Egoist, 1879; The tragic comedians, 1880; Diana of the Crossways, 1885; The amazing marriage, 1895. — Ueber M. vgl. Le Gallienne: Some characteristics of G. M., 1891[3]; — Hanna Lynch: G. M., a study, 1891; — J. M. Barrie: G. M., 1909; — RGG[1] IV, Sp. 304 f. **Glaue.**

Merensky, Alexander (1837—1918), * in Panten bei Liegnitz, einer der bedeutendsten deutschen Missionare in Südafrika (¶ Afrika: III B). Begründer und als Missionssuperintendent lange Jahre Leiter der Transvaalarbeit, des ausgebreitetsten Missionsfeldes der ¶ Berliner Missionsgesellschaft in Südafrika. Die romantischen Anfänge seiner Arbeit im Lande des Pedi-Häuptlings Sekukuni (Gründung einer Gemeinde charaktervoller Christen, Verfolgung und Märtyrertum unter Sekukuni, Flucht mit der ganzen Gemeinde über die Landesgrenze, Begründung der Station Botschabelo = „Zufluchtsstätte", östlich Pretoria, Ausbau dieser Station zu einem Missions- und Kulturzentrum ersten Ranges) bedeutete nicht nur für die Südafrika-Mission einen sehr erheblichen Fortschritt, sondern hob zugleich in der deutschen Heimat, zumal unter der geschickten Leitung ¶ Wangemanns, das Missionsleben. Im Burenkrieg von 1881 Chefarzt des Burenheeres, gleichwohl als Englandfreund verdächtigt, kehrte er 1882 nach Deutschland zurück. 1883—86 Inspektor der Berliner Stadtmission, dann bis 1909 Inspektor der Berliner Missions-Gesellschaft. Leiter der Missionsexpedition an den Nyassasee 1891, mit der die Arbeit der Berliner Missions-Gesellschaft in Deutsch-Ostafrika begann.

Vf. u. a.: Kolonisation und Mission, 1880; Erinnerungen aus dem Missionsleben in Transvaal, 1889; Deutsche Arbeit am Nyassa, 1894; Missionsatlas der Berliner Mission, 1900; Die Arbeit der deutschen Mission, 1905; Stellung der Mission zum Volkstum der Heidenvölker, 1901; Beiträge zur Kenntnis Südafrikas, 1875. **Knak.**

Merguer, Friedrich (1818—91), der Sänger der geistlichen Lieder Paul ¶ Gerhardts, * in Regensburg, † als Pfarrer in Kloster Heilsbronn bei Ansbach. Abgesehen von dem väterlichen Unterricht ist M. als Musiker im wesentlichen sein eigener Lehrer gewesen. Sein späteres Leben spielte sich fast ausschließlich auf entlegenen Landpfarreien ab. Der Musiker M. ist von erstaunlicher Selbständigkeit und Ursprünglichkeit; seine melodische Erfindungskraft vereinigt sich mit einer „harmonischen Eigenart, in der sich die Kunst der alten Vokalmeister und moderne Musik merkwürdig kreuzen" (Spitta). Unter den Weisen zu sämtlichen Liedern Paul Gerhardts ragen die Passionslieder durch die Innigkeit und Schönheit des Ausdrucks besonders hervor. Verschiedene dieser Weisen sind in die Gesangbücher übernommen worden.

Vf. u. a.: Paulus Gerhardts geistliche Lieder in neuen Weisen von F. M., 1876; 2. (kritische) Auflage besorgt von Fr. Spitta, 1918; 50 Geistliche Lieder für Chor und Einzelstimme, 1890; Sieben Hymnen aus St. Bernhards v. Clairvaux Jubelhymnus von der Liebe Christi (für Tenor- oder Sopranstimme mit Begleitung), 1867; Die hl. Passionswoche (Verlag Breitkopf u. Härtel); — Der handschriftliche Nachlaß im Besitz der Familie M. (Pfarrer G. Merguer, Katzwang bei Nürnberg). — Vgl. (Julie Merguer): F. M., ein Lebensbild, 1910; — F. Spitta in MGkK I, 1896; — RE[3] XXIV, S. 84 ff. **Dannenbauer.**

Merkel, Franz Rudolf, evg. Theologe, * 3. Dez. 1881 in Landsberg a. L. (Bayern), seit 1912 Pfarrer in Gustenfelden bei Nürnberg, 1919—21 zugleich Privatdozent der Missionswissenschaft in Halle, dann seit 1922 Privatdozent für allgemeine Religionswissenschaft in München.

Vf. u. a.: Der Naturphilosoph G. H. Schubert und die deutsche Romantik, 1913; G. W. v. Leibniz und die China-Mission, 1920; Mission und Wissenschaft, 1921; Einleitung zu Luthers Gedichten in Borcherdts Münchener Luther-Ausgabe, 1925. **Rühle.**

Merkle, Sebastian, kath. Kirchenhistoriker, * 28. Aug. 1862 zu Ellwangen, 1887 Priester, 1888 Repetent in Tübingen, 1894—97 Mitglied des historischen Instituts der Görresgesellschaft in Rom, 1898 ord. Prof. in Würzburg. M. hat sich nicht nur als objektiver Beurteiler der Aufklärungsgeschichte, sondern auch der Reformationsgeschichte hervorgetan und öfters mit jesuitischer Geschichtswissenschaft die Klingen gekreuzt.

Vf. u. a.: Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio. Edidit Societas Goerresiana. I. Diariorum Pars I, 1901; II. Diariorum Pars II, 1911; Die ambrosianischen Tituli, 1896; G. Paleottis literarischer Nachlaß, 1897; Reformationsgeschichtliche Streitfragen, 1904; Die kath. Beurteilung des Aufklärungszeitalters, 1909; Die kirchliche Aufklärung im kath. Deutschland, 1910; Matrikel der Universität Würzburg, 1922. **Eendt.**

Merle d'Aubigné, Jean-Henri (1794—1872), reformierter Theologe, der schon als Student an der unter englischem Einfluß (R. ¶ Haldane) stehenden Genfer Erweckungsbewegung lebhaften Anteil nahm. Er ging zuerst als französischer Pfarrer nach Hamburg (1819—23), dann als Hofprediger nach Brüssel, 1831 nach Genf zurückgekehrt, übernahm er den Lehrstuhl für Kirchengeschichte und praktische Theologie an der eben gegründeten neuen theologischen Fakultät. Vom Predigtverbot der staatskirchlichen Behörde betroffen, wirkte er durch religiöse Reden und Veröffentlichungen im Sinne der ¶ Erweckungsbewegung. Seine Art der Frömmigkeit trug durchaus angelsächsischen Typus.

Vf. u. a.: Histoire de la Réforme au 16 siècle, 5 Bde., 1835 bis 1853 (3 Auflagen); Histoire de la Réforme au temps de Calvin, 8 Bde., 1863—78; La Liberté des Cultes, 1841; La Confession du Christ au XVI et au XIX Siècles, 1830. — Ueber M. d'A. vgl. L. Bonnet: M. d'A., Genf, o. J.; — Rud. Kayser: H. M. d'A. (Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte XXX, 1929). **Chavannes.**

Mermillod, Gaspard (1824—92), kath. Theologe, * in Carouge bei Genf, 1845 Pfarrer in Genf. Als er zum Bischof von Hébron (1864) geweiht und zugleich zum Generalvikar des Bistums von Lausanne und Genf ernannt wurde, widersetzte sich der Bundesrat der Gründung eines neuen Bistums und

verwies ihn bald aus der Schweiz, als der Papst ihm auch den Titel eines apostolischen Vikars von Genf gab (¶ Lausanne, 1). Als 1883 der Bischofsstuhl von Lausanne und Genf mit dem Sitz in Freiburg frei wurde, übertrug Leo XIII ihn an M., und der Bundesrat widerrief die Verbannung. 1890 wurde M. zum Kardinal der Priesterorden erhoben.

Oeuvres, 3 Bde., 1893 f. — Ueber M. vgl. Aug. Keller: In rei memoriam, 1883, und die Biographien von Belloc, Freiburg i. Schw. 1893, und Jeantet, Paris 1906. **Choisy.**

Merry del Val, Raphael, kath. Theologe, * 1865 zu London, wo sein Vater Sekretär der spanischen Botschaft war, wurde 1888 Priester, 1890 Titularerzbischof von Nicäa und Leiter der Academia dei nobil ecclesiastici in Rom, 1903 Kardinal und päpstlicher Staatssekretär, blieb letzteres bis zum Tode ¶ Pius' X 1914, lebt in Rom. **Mulert.**

Merseburg, eins der 968 von Otto I errichteten Suffraganbistümer ¶ Magdeburgs. Schon 981 wurde es bei der Erhebung Bischof Gisilhers auf den Magdeburger Erzstuhl aufgehoben und aufgeteilt, nach Gisilhers Tode aber 1004 von Heinrich II in verkleinertem Umfange wiederhergestellt; zum Bischof wurde Wigbert ernannt, ihm folgte Thietmar (1009—19). Die M.er Diözese (zwischen Saale und Mulde um Leipzig) war so zur kleinsten unter den deutschen geworden. Wie ¶ Meißen und ¶ Naumburg zwar reichsunmittelbar, aber in völliger Abhängigkeit von den wettinischen Schutzherren, erhielt es 1544 in Herzog August einen evg. Administrator, in ¶ Georg von Anhalt einen „Koadjutor in geistlichen Sachen" (bis 1548). Nach einem schwachen kath. Interregnum des Michael ¶ Helding (1549—61) blieb bis 1815 das sächsische Kurhaus (1658—1738 mit einer Seitenlinie, den Herzögen von Sachsen-M.) Stiftsherr. Das rein evg. Domkapitel zählt zur Zeit nur noch ein Mitglied.

RE³ XII, S. 648 f; XXIV, S. 88; — KL² VIII, Sp. 1291ff; — Paul Kehr: Urkundenbuch des Hochstifts M. I (bis 1357), 1899; — Rob. Holtzmann: Die Aufhebung und Wiederherstellung des Bistums M. (Sachsen und Anhalt 2, 1926, S. 35 ff); — Leo Bönhoff: Das Bistum M. (Neues Archiv für Sächs. Geschichte 32, 1911, S. 201 ff); — H. P. Illner: Der Landbesitz der Bischöfe von M. im Mittelalter, Diss. Halle 1925; — Die Matrikel des Hochstifts M. 1469—1558, hrsg. von Georg Buchwald, 1926; — Franz Range: Die Entwicklung des M.er Domkapitels bis zum Ausgang des 14. Jhd.s, Diss. Greifswald 1910; — Joh. Heckel: Die evg. Dom- und Kollegiatstifter Preußens, 1924. — Vgl. Walther Schultze: Die Geschichtsquellen der Provinz Sachsen, 1893, S. 107 ff; — Bibliographie der Sächsischen Geschichte I 2, 1921, S. 405 ff. **Bauermann**

Mersenne, Marin (1588—1648), französischer kath. Theologe, Philosoph und Mathematiker. 1611 trat M. in den Franziskanerorden ein, lehrte sechs Jahre Philosophie an der Ordensschule in Nevers und dann in Paris. Seine ersten Schriften: „Quaestiones celeberrimae in Genesim" (1623), „L'Impiété des Déistes" und „La Vérité des Sciences" (1624) bezeugen seine große Gelehrsamkeit, aber auch seine Unduldsamkeit gegen andere Ansichten, die ihm im persönlichen Verkehr fremd war: er verkehrte in Paris mit einer ganzen Reihe freier gesinnter Gelehrter, z. B. ¶ Gassendi, ¶ Galilei, Fermat, und blieb auch seinem von der Kirche, insbesondere von den Jesuiten, hart angegriffenen Freunde ¶ Descartes nicht nur treu, sondern verteidigte ihn trotz vieler abweichender Ansichten mit größter Energie. Wie sich besonders in dem Briefwechsel mit Descartes zeigt, hat M. eine Reihe höchst interessanter Experimente auf mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiet gemacht. Doch ist M.s Hauptbedeutung weniger in seinen eigenen wissenschaftlichen und schriftstellerischen Leistungen, als in seiner Rolle als geistiger Vermittler zu suchen. In der schmucklosen Zelle M.s trafen sich die bedeutendsten Gelehrten der Zeit und gingen von nah und fern die fesselndsten und gehaltvollsten Briefe wissenschaftlichen Inhalts ein.

Briefe in der Adam-Tannery'schen Descartes-Ausgabe, Paris 1897 ff. — Ueber M. vgl. Hilarion de Coste: Vie du R. P. M., 1649; — Weber M. vgl. Hilarion de Coste: Vie du R. P. M., 1649; — Poté: Eloge de M., 1816. **Buchenau.**

Merswin, Rulman (1307—82), Straßburger Mystiker (¶ Mystik: V B). In reiferen Jahren löste sich der wohlhabende Patrizier aus Beruf und Ehe und führte in dem von ihm erworbenen und den Johannitern geschenkten ehemaligen Benediktinerkloster auf dem Grünen Wörth ein der Weltentsagung geweihtes Leben. Von ¶ Tauler geistlich beraten, nimmt er Beziehungen auch zu anderen namhaften Gottesfreunden wie ¶ Heinrich von Nördlingen und Margarete ¶ Ebner auf, verfaßt selbst weitschweifende mystische Traktate und überarbeitet andere („Buch von den neun Felsen"; „Fünfmannenbuch" u. a.). Sie sind mit Klagen erfüllt über die mißleitete Christenheit, die nicht länger auf selbstsüchtige oder wissensstolze Priester, sondern auf die „Lebemeister" hören soll, die ¶ Gottesfreunde, die allein den rechten Weg führen können. Das „Meisterbuch" über die Bekehrung eines gelehrten Theologen durch einen frommen Laien hat lange als Biographie Taulers gegolten. Sein Ansehen dankte R. M. aber weniger den eigenen — posthum erschienenen — Schriften als dem „großen Gottesfreund aus dem Oberland". Dieser ließ aus unzugänglicher Verborgenheit heraus durch R. M. Weisungen und Schriften an dessen Umgebung gelangen, und teilte so von der eigenen Autorität seinem Vertrauten mit. Um die Feststellung dieser geheimnisvollen Persönlichkeit (z. B. mit dem Einsiedler Johann von Chur, † 1382, gleichgesetzt) haben sich Mit- und Nachwelt bemüht, bis Denifle den Nachweis führte, daß der „Große Gottesfreund" mit R. M. identisch sei und es sich also um einen groß angelegten und folgerichtig durchgeführten Betrug handelte: Dasein und Schrifttum seines Meisters sind M.s eigene Erfindung.

M.s vier anfangende Jahre. Des Gottesfreundes (d. i. R. M.s) Fünfmannenbuch, hrsg. von Ph. Strauch, 1927; — M.s Neunfelsenbuch von dems., 1929. — H. S. Denifle: Taulers Bekehrung, 1879; — Ders. in: Zeitschrift für deutsches Altertum 24, 1880, S. 200 ff. 280 ff; 25, 1881, S. 101 ff; — Philipp Strauch: RE³ XVII, S. 203 ff; XXIV, S. 437; — Karl Rieder: Der Gottesfreund vom Oberland, 1905 (Textbeilagen). **Dörries.**

Merula, Angelus (Engel Willemsz de Merle; 1482?—1557), evg. Märtyrer, * in Brielle, 1511 Pfarrer daselbst, 1532 in Heenvliet. M. las die Hl. Schrift und die Schriften der Reformatoren, widersprach der Transsubstantiationslehre und der Marien- und Heiligenverehrung, trat auch gegen die Mißbräuche der Mutterkirche auf, wollte sich aber nicht von der römischen Kirche scheiden, sondern sie reformieren. Schon 1533 der Ketzerei verdächtigt, wurde er 1552 von der Inquisition verhaftet, nach dem Haag geführt, später nach Löwen und dann in Bergen eingekerkert, wo er verbrannt wurde. M. stiftete in Brielle ein Waisenhaus, das noch besteht.

Die „Historia tragica" ist beschrieben durch Paulus Merula (1604); die Prozeßakten und Schriften sind herausgegeben von J. M. J. Hoog: De verantwoording van A. M., 1897. — Vgl. W. Moll: A. M., de Hervormer en Martelaar des geloofs, Amsterdam (1851) 1855² (vgl. dazu Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis VI, 1897, S. 1 ff); — R.

Fruin: Het proces van A. M. (Verspreide Geschriften I, 1900, S. 228 ff); — A. de Bussy: De eerste informatie naar Merula's kettery, 1533 (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis XVI, 1921, S. 129 ff); — L. Knappert: Het ontstaan en de vestiging van het Protestantisme in de Nederlanden, 1924, S. 237 ff; — RE³ XII, S. 649 ff. **Eckhof.**

Merz, E. O. Adalbert (1838—1909), evg. Theologe und Orientalist, * zu Bleicherode, 1865 in Jena habilitiert, 1869 ao. Prof. daselbst, im selben Jahre Ordinarius in Tübingen, 1873 in Gießen, seit 1875 in Heidelberg. Mit einer glänzenden philologischen Begabung, mit der er einen weiten Kreis von Sprachen umspannte, verband er einen starken Sinn für die treibenden Kräfte der Geistesgeschichte.

Vf. u. a.: Das Gedicht von Hiob, hebräischer Text, kritisch bearbeitet und übersetzt, 1871; Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger, 1879; Eine Rede vom Auslegen, insbesondere des AT.s, 1879; Die Ideen von Staat und Staatsmann im Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, 1892; Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, 1892; Der Einfluß des AT.s auf die Bildung und Entwicklung der Universalgeschichte, 1904; Die Bücher Moses und Josua (RV II, 3, I und II), 1907; Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text. Uebersetzung und Erläuterung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, 3 Bde., 1897—1905. — Herausgeber des Archivs für wissenschaftliche Erforschung des AT.s (1869—72). — Vgl. RE³ XXIV, S. 88 ff; — PrM 1910, S. 41 ff. 89 ff. **Berthołet.**

Merz, 1. Georg, evg. Theologe, * 1892 in Walkersbrunn (Oberfranken), 1918 Pfarrer und Studienrat in München, 1926 Pfarrer bei St. Markus in München, zugleich Studentenpfarrer. — Seine literarische Arbeit dient einer Neubelebung der entscheidenden Erkenntnisse der Reformation.

Vf.: Religiöse Ansätze im modernen Sozialismus, 1919[1.2]; Der vorreformatorische Luther, (1926) 1928[2]. — Gab heraus: F. ¶ Zündels Jesus, (1922) 1927[2], und Apostelzeit, (1923) 1926[2]. — Verantwortlich für die Neuausgabe von Th. ¶ Harnack: Luthers Theologie (1927), desgl. für die von Ellwein besorgte Uebersetzung von Luthers Römerbriefvorlesung von 1515 (1927); Mitbegründer und Schriftleiter von ZZ. **Paul Fricke.**

2. Heinrich (1816—93), evg. Theologe, * in Crailsheim (Württemberg), 1846 Diakonus in Neuenstadt, 1850 Stadtpfarrer in Schwäbisch Hall, 1863 Dekan und Bezirksschulinspektor in Marbach a. N., 1869 Oberkonsistorialrat in Stuttgart, 1873 zugleich Generalsuperintendent von Reutlingen. Durch seinen klaren Blick und sein organisatorisches Talent leistete er neben dem kirchlichen Amt dem württembergischen Volksschulwesen wertvolle Dienste. Aber auch bedeutend auf dem Gebiet der christlichen Kunst (seit 1878 als Nachfolger ¶ Grüneisens Vorstand des „Vereins für christliche Kunst in der evg. Kirche Württembergs" und Herausgeber des „Christlichen Kunstblattes").

Vf. u. a.: System der christlichen Sittenlehre, 1841; Armut und Christentum, 1848; Christliche Frauenbilder, (1852) 1927[7] neu bearbeitet von Joh. Merz; Das evg. Kirchengebäude, 1888; Die Frauenkirche in Dresden, 1893. — Ueber M. vgl. RE³ XII, S. 651 ff. **Brecht.**

3. Johannes (1857—1929), evg. Theologe, * in Schwäbisch Hall als Sohn von 2, war Stadtpfarrer in Ludwigsburg, dann Oberkonsistorialrat in Stuttgart, seit 1924 Präsident der Württembergischen evg. Landeskirche.

Vf. u. a.: Die Bildwerke an der Erztüre des Augsburger Domes, 1885; Das ästhetische Formgesetz der Plastik, 1892; Die Marienkirche in Reutlingen, 1903; Der Entwicklungsgang der kirchlichen Kunst in Württemberg, 1921; Die religiöse Kunst in der Gegenwart (in: „Der Protestantismus der Gegenwart"), 1926. — Hrsg. des „Christl. Kunstblattes", 1894—1920. **Glaue.**

Mesa und Mesa-Inschrift. M. war der König von ¶ Moab, der nach dem Tode König ¶ Ahabs von Israel abfiel II Kön 1_1 3_5. Der Sohn dieses, Joram von Israel, versuchte in einem vergeblichen Kriegszug ihn wieder zu unterwerfen 3_6 ff. Nach anfänglichen Erfolgen wandte sich bei der Belagerung der Moabiterstadt Qir-Chareseth (heute Kerak) Israels Glück: M. griff zu dem verzweifelten Mittel, seinen erstgeborenen Sohn auf der Stadtmauer als Brandopfer zu opfern; „da kam ein gewaltiger Zorn" (offenbar des Moabitergottes Kemosch) „über Israel, so daß sie von ihm abzogen und zurückkehrten" ($V._{27}$). An der Geschichtlichkeit des Opfers wie des Kriegszuges ist nicht zu zweifeln. — Auf die Regierungstaten M.s und besonders sein Verhältnis zu Israel fällt neues Licht durch die Mesa-Inschrift, ein Denkmal M.s zur Erinnerung an seinen Sieg, in althebräischer Schrift, moabitischer Sprache, 34 Zeilen auf schwarzem Basaltstein. Sie wurde 1868 vom deutschen Missionar Klein in Dibân (= Dibôn; Num 21_{30} 32_3), der Hauptstadt M.s, gefunden, aber von den argwöhnischen Beduinen zerschlagen. Ihre Bruchstücke konnten indessen nach einem zuvor aufgenommenen Papierabklatsch des Franzosen Clermont-Ganneau notdürftig wieder zusammengefügt werden und bilden heute einen der Schätze des Louvre. Gegen ihre Echtheit sind mehrfach Bedenken geäußert, besonders von Löwy und Storr (vgl. Lit.), sie sind aber jetzt vollends nach dem Funde der Inschrift des Ithobaal aus ¶ Byblos gegenstandslos geworden. M., der Sohn des Kemoschmelek meldet, daß er seinem Gotte Kemosch (= ¶ Kamos) zum Dank für die Rettung eine bamat (Höhenheiligtum) in Orhh, d. i. Kerak, errichtet habe. Weil nämlich Kemosch zürnte, vermochte ¶ Omri, der König von Israel, Moab lange Zeit zu demütigen. Aber nach der Hälfte der Regierung seiner Söhne (gemeint sind Ahab und die Brüder Ahasja und Joram) zog Kemosch wieder siegreich in sein Land ein, und „Israel ging auf ewig zugrunde". Dieser Sieg begann offenbar mit der II Kön 3_{27} berichteten Niederlage Jorams vor Kerak; die Inschrift fällt also mehrere Jahre hinter dies Ereignis, vielleicht sogar noch hinter den Untergang der Omrisdynastie Omris (vgl. $Z._7$). Von den Israeliten hat M. zurückerobert: das Gebiet von Mâdeba, die Städte Nebo und Jahas, ferner Atároth, wo „die Leute von Gad seit Ewigkeit wohnten". Dabei hat er die Bewohner „als eine Augenweide für Kemosch und für Moab" getötet, in Nebo 7000 Männer samt Frauen und Sklavinnen der Ishar-Kemosch zum Opfer geweiht. Aus Nebo hat er die Geräte (?) Jahwes, aus Atároth den Altar ihres (Gottes) Dod genommen, um sie vor Kemosch in Qerijjot zu schleppen. In Hauronon ließ er diesen nach der Zurückeroberung wohnen. Weiter berichtet M. von seinen Städtebauten (z. B. Aroer, Beth-Bamath, Bezer, Beth-Baal-Meon usw.), seinen Anlagen von Straßen und Zisternen; seine größte Kulturtat ist der Ausbau Keraks gewesen. Er erwähnt auch den Erwerb von Kleinvieh, was gut dazu stimmt, daß er nach II Kön 3_4 Schafzüchter war. Die Inschrift ergänzt unsere Kenntnis der damaligen Geschichte Israels in willkommenster Weise; auch in kultur- und religionsgeschichtlicher, besonders aber in sprachlicher und epigraphischer Hinsicht ist sie von großer Bedeutung.

R. Smend und A. Socin: Die Inschrift des Königs M., 1886; — M. Lidzbarski: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I, 1898, S. 103 f; II, S. 415 f, Taf. 11; — A. Löwy: Die Echtheit der moabitischen Inschrift im Louvre aufs neue

geprüft, 1903; dazu Eb. König: ZDMG 59, 1905, S. 233 ff. 791 ff; — R. Dussaud: Les monuments palestiniens et judaiques, 1912; — M. Storr: Die Echtheit der Meschainschrift (ThQ 20, 1917/18); — AOTB I, 1926², S. 440—442; — RE³ XII, S. 654 ff; XXIV, S. 90. Sellin.

Meschler, Moritz (1830—1912), fruchtbarer aszetischer Schriftsteller, * zu Brig (Kanton Wallis), trat 1850 in den Jesuitenorden, 1862 ordiniert, 1867 Novizenmeister, 1881/84 Provinzial, 1893 Assistent des Generals, später in Luxemburg und Exaeten.

Vf. u. a.: Gabe des hl. Pfingstfestes, (1887) 1922¹⁰; Leben unseres Herrn Jesu Christi in Betrachtungen, 2 Bde., (1890) 1922¹³; Leben des hl. Aloysius, (1891) 1921¹⁹; Aus dem kath. Kirchenjahr, 2 Bde., (1905) 1924⁸; Gesammelte kleinere Schriften, 7 Hefte, 1908—17. — Vgl. O. Pfülf: P. M. M., 1913; — N. Scheid: P. M. M., 1925. Stolz.

Mesmer, Franz (Friedrich?) Anton (1734 bis 1815), * zu Weiler am Untersee, studierte in Dillingen und Ingolstadt Theologie, dann Naturwissenschaften und Medizin, promovierte 1766 in Wien: De planetarum influxu in corpus humanum. Astrologisch interessiert, nimmt er an, daß die Sterne mittels Magnetismus oder Elektrizität die Erdenwesen beeinflussen. Seit etwa 1775 kommt er unter J. J. ¶ Gaßners bzw. Pater Max Hells S. J. Einfluß zu der Annahme, den Menschen wohne eine mystische Heilkraft, der „tierische Magnetismus", ein. Wegen einer mißlungenen Kur ging er 1778 von Wien fort nach Paris, wo er sich durch marktschreierische Reklame ein Vermögen erwarb. Mißerfolge unter vornehmen Patienten veranlaßten die Regierung 1784 zur Einsetzung einer Untersuchungskommission, der auch Franklin angehörte. Ihr Bericht verneinte die Existenz jenes Agens, will vielmehr alles auf psychologische Ursachen zurückführen. M. ging nach London und starb vergessen in Meersburg. In seinen „Seancen" faßten sich die Patienten an der Hand oder waren durch Bindfäden verbunden. M. in magischer Kleidung ging unter allerlei mystischen Prozeduren zwischen ihnen herum, strich einen mit der Hand, sah dem andern in die Augen usw. Oft waren Konvulsionen die Folge. Man wird sein Tun als ¶ Hypnotismus bezeichnen dürfen. Fäden führen von hier zur ¶ Neugeistbewegung.

E. Sierke: Schwärmer und Schwindler zu Ende des 18. Jhd.s, 1874; — W. B. Carpenter: Mesmerism and Spiritualism, 1877; — C. Kiesewetter: Franz Anton M.s Leben und Lehre, 1893; — Wilh. Erman: Der tierische Magnetismus in Preußen, 1925, S. 6 ff; — ADB 21, S. 489 ff. Stocks.

Mesoloras, Johannes, griechischer Theologe (nicht Priester), * 1851 in Passades auf Kephallonia, studierte in Athen, Tübingen, Leipzig, Berlin und Paris, seit 1898 Professor für Homiletik und Liturgik in Athen. Seine Verdienste liegen auf dem Gebiet der Symbolik der ¶ Orthodox-anatolischen Kirche.

Vf. u. a. (griechisch): Die Antworten des Jeremias II an die protestantischen Theologen, 1881; Die Symbolik der orthodoxen anatolischen Kirche I, 1883; II, 1901 und 1904; Einleitung in die praktische Theologie, 1911. Beth.

Mesopotamien, griechischer Name des „Landes zwischen den Flüssen" Euphrat und Tigris nach ihrem Austritt aus dem Gebirge an ihrem Oberlauf, später auch des in der ganzen Länge von ihnen durchströmten Gebietes. Von der Septuaginta für Aram Naharajim und Aram Paddan angewandt, wurde das Wort durch Luthers Bibelübersetzung auch in den deutschen Sprachgebrauch übernommen und dient jetzt wie schon in spätgriechischer Zeit als Bezeichnung des ganzen von den Flüssen umgrenzten und an ihren Ufern sich erstreckenden Landes (Parapotamia). Der Süden hieß seit dem 4. Jahrtausend Kengir oder Sumer (= Sinear) und seine Einwohner unbekannter Rasse ¶ Sumerer, dessen nördlicher Teil nach Einwanderung der Semiten und Uebernahme der Oberherrschaft des Landes durch diese um 2700 nach ihrer Hauptstadt Akkad; nachdem aber Babylon Metropole geworden war und sich als Sitz des Königtums anderthalb Jahrtausende behauptet hatte, bei den Griechen ¶ Babylonien. Für den Norden sind früher und später verschiedene Bezeichnungen gebräuchlich: Subar(t)u als ältester Name für das Land um den oberen Tigris und das sich westlich anschließende mit einer uralten Bevölkerung unbekannter Rasse, ferner u. a. (keilschriftlich) Suchi am mittleren Euphrat = hebräisch Scho'a und biblisch Aram Naharajim und Aram Paddan nordwestlich davon mit aramäischer Bevölkerung.

Bis zur Eroberung durch die Perser ist die Geschichte M.s im Norden mit der des ¶ Hethiter-Reiches und Mitanni, der ¶ Aramäer und ¶ Assyriens, die des Südens mit der ¶ Babyloniens identisch; unter den Persern gehört es zu zwei Satrapien. Nach Alexander d. Gr. kam es zum Seleukidenreich; doch verloren die Griechen den Süden bald an die Parther, deren Herrschaft durch die der Sassaniden im 3. Jhd. n. Chr. abgelöst wurde. Die weitere Geschichte M.s gehört der römisch-byzantinischen und arabisch-türkischen an.

Geologisch ist es mit Syrien-Palästina dem nordafrikanischen Tafelland zuzuweisen. Es zerfällt in das alte, hauptsächlich aus Kreide-, Kalk-, Gips-, Sand- und jungem vulkanischem Gestein bestehende nordwestliche Ober-M. am Oberlauf des Euphrat und seiner Nebenflüsse Belich und Chabur, das Altalluvium um Tartar und oberen Tigris und seine Nebenflüsse, dem alten Assyrien entsprechend, und das Tiefland Babylonien, ein Neualluvium, das heute noch beständig durch die Ablagerungen der beiden Flüsse im Persischen Golf wächst, weshalb sein Süden in babylonischer Zeit „Meerland" hieß. — Die Fruchtbarkeit M.s im Süden war früher berühmt. Die Erfindung des Pfluges, Wagens und anderer landwirtschaftlichen Geräte, die Züchtung der Getreidearten und sonstiger Kulturpflanzen ist von ihm ausgegangen. Die Fauna war im Altertum sehr reich und wies Elefanten, Urrinder, Strauße u. a. bis ins 1. Jahrtausend v. Chr. auf; ihr Rückgang ist nicht nur durch menschliche Ausrottung allein, sondern auch durch den Klimawechsel bedingt. Hiermit steht wohl die Austrocknung des Landes, zu der wiederholter Verfall der Bewässerungsanlagen viel mit beigetragen hat, in Zusammenhang, so daß seine Kultivierung in neuerer Zeit großen Schwierigkeiten begegnete.

RE³ XII, S. 657 ff; XXIV, S. 90. Dvič.

Mesrob († 441), armenischer Theologe, Schüler des Katholikos Nerses I und Freund ¶ Sahaks d. Gr., wurde M. unter Chosrow III (388—392) Hofsekretär, zeitweilig Einsiedler und dann Missionar. Er ist der Schöpfer des armenischen Buchstabensystems, nach dessen Schaffung auch erst eine nationalsprachige Bibelübersetzung möglich wurde (¶ Bibelübersetzungen: III, 3). Während der ältesten mit den neuen Schriftzeichen geschaffenen Bibel (410) die syrische Peschittha zugrunde lag, ging M. mit seinen in der griechischen Sprache ausgebildeten Schülern an eine Revision dieser Uebersetzung auf Grund der griechischen Texte; die Frucht war die neue 432 hergestellte armenische Bibel, deren Text nunmehr als der offizielle in der armenischen Kirche galt. M. war mit Sahak auch sonst darum bemüht, der armenischen Kirche rasch das Wichtigste aus der griechischen Kirchenliteratur durch Uebersetzung zukommen zu lassen (¶ Armenien, 3). M.s Leben hat sein Schüler, der

spätere georgische Bischof Korina, beschrieben und dabei mitgeteilt, daß M. auch den Georgiern ihr ältestes nationales Alphabet geschaffen hat.

A. Baumstark: Die christliche Literatur des Orients II, 1911, S. 65 f. 73 ff. 88; — RE³ XII, S. 659 ff. †Schwarzlose.

Messalianer = Beter, vom aramäischen Mesallin (Esra 6_{10} Dan 6_{11}), ist nur anderer Name für die ¶ Euchiten. G. Fider.

Meßbund, Gebetsverbrüderung römischer Katholiken, die sich verpflichten, jährlich eine Messe zu lesen oder lesen zu lassen für die lebenden und die verstorbenen Mitglieder (oder auch für alle Seelen im Fegfeuer oder zu Ehren eines Heiligen, besonders der Maria; diese „Meinungen" können verbunden werden); auch können den Mitgliedern religiöse Uebungen und kirchliche Werke zur Pflicht gemacht werden. Den M.en sind Ablässe verliehen. Besonders bekannt ist der 1874 errichtete Ingolstädter M. Für Priester besteht ein eucharistischer M. u. a.

Franz Beringer: Die Ablässe, 1920¹⁵. Mulert.

Messe.

I. Geschichtlich und liturgisch; — II. Musikalisch. — Zum Dogmengeschichtlichen vgl. ¶ Abendmahl: II; ¶ Opfer: III. — Ergänzend vgl. ¶ Gottesdienst: III; ¶ Katholizismus: I, 4.

Messe: I. Geschichtlich und liturgisch.

1. Der Name ist die abendländische Bezeichnung für die christliche Opferfeier und erklärt sich aus deren ehemaliger Umrahmung durch missae, d. h. feierliche „Entlassungen", von denen die zweite noch heute in dem Schlußrufe Ite, missa est („Gehet, die Entlassung findet statt") erhalten ist; im Altertum ging der Opferfeier voraus die missa der Heiden, Katechumenen, Energumenen, Büßer (¶ Gottesdienst: III, 1 b). Die eigentlichen Namen der Feier: Brotbrechen, Danksagung (εὐχαριστία, εὐλογία), Herrenmahl, Liturgie, Opfer (προσφορά, θυσία, sacrificium, oblatio), Mysterien (μυστήρια, sacramenta), Versammlung (σύναξις, collecta) u. a. werden seit dem 6./7. Jhd. im Abendland meist durch M. ersetzt, das zuerst wohl bei ¶ Ambrosius vorkommt. Seitdem der Wortgottesdienst fest mit dem Opferdienst verbunden ist, wird der ganze eucharistische Dienst allmählich M. genannt.

Er setzt sich demnach aus zwei ursprünglich selbständigen Teilen zusammen, die später m. catechumenorum und m. fidelium (oder sacramentorum) genannt wurden. Der 1. Teil besteht aus Lesungen, Gebeten und Gesängen (und Predigt) und zeigt deutlich seinen Ursprung aus der Synagoge (speziell dem Sabbatmorgen-Gottesdienst). Im 2. Jhd. wird er mit der Eucharistia (¶ Gottesdienst: III, 1 b. c) verbunden und zu deren Vorbereitung. Dieser 2. Teil ist Opfermysterium mit Mahl. Er geht nach kath. Überzeugung zurück auf die Anordnung Christi beim letzten Abendmahl, dessen Einsetzungsbericht (¶ Abendmahl: I, 1. 3) das Wesen der Messe erschließt. Wenn Jesus sagte: „Das ist mein Leib, der für euch (hingegeben wird), das ist mein Blut, das Blut des Neuen Bundes, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden; tut dies zu meinem Gedächtnis", so kennzeichnete er seine (von den Aposteln zu wiederholende) Handlung als rituelle Begehung seines erlösenden Opfertodes, d. h. als eine symbolische Handlung, die von der Gegenwart der Erlösungstat unter dem Symbol erfüllt sei. Beim Abendmahl spricht Christus im Präsens von dem jetzt vergossenen Blute (analog sind die Worte vom Leibe aufzufassen); da aber nach seinem Befehle das Gleiche später durch die Apostel geschehen soll, so ist auch die M. die gegenwartserfüllte Begehung seines Todes unter dem Ritus, d. h. nach dem antiken Sprachgebrauch das Mysterium (sacramentum) des Todes Christi (und der damit eng verbundenen Auferstehung). Weil aber aus dem Tode Christi das ewige Leben hervorging, so wird der geschlachtete Leib zum Brote, das vergossene Blut zum mystischen Tranke des ewigen Lebens; der Kelch enthält das Blut des neuen und ewigen Bundes. Das Wesen des Herrenmahles ist also die mystische (was bei den Alten die Realität einschließt) Gegenwärtigsetzung der Passion Christi (und damit des ganzen Erlösungswerkes) und der Genuß der Erlösungsspeise. Sehr früh hat man die gewisse Aehnlichkeit der M. mit den ¶ Mysterien der Antike, in denen auch das Leben eines erschienenen Gottes (θεὸς ἐπιφανής) den Myſten durch Mitagieren und durch mystische Speise zugänglich gemacht wurde, erkannt (¶ Abendmahl: I, 3, Sp. 14; II, 1a, Sp. 17) und daher die Terminologie dieser auf den christlichen Kult zur Verdeutlichung übertragen, wobei man sich der Selbständigkeit und einzigartigen Höhe der christlichen Mysterien bewußt war. Die M. heißt nun oft sacramentum dominicae passionis, s. redemptionis, mysteria salutis nostrae usw.

Als im Beginn des 2. Jhd.s ¶ Agape und Eucharistie (¶ Abendmahl: IV) sich trennten, trat vor die Opferfeier das durch Friedenskuß besiegelte Gläubigengebet und die Oblation der Gaben, und vor diese schob sich der oben genannte Wortgottesdienst. Geläufig wird nun, wohl auch unter hellenistischem Einfluß, die Bezeichnung „Eucharistia". Jesus hatte sein Mysterium unter Danksagung eingesetzt, in engem Anschluß an die Berakha des jüdischen Tischgebets. Der vergeistigte Opferbegriff des Hellenismus und Spätjudentums sah das einzig wahre Opfer in der Danksagung. Die Christen sagen daher beim Brotbrechen Dank, erweitern die hellenistisch-jüdische Danksagung für Schöpfung und Heilsführung zu einem Danke für die Erlösung durch Christus (¶ Gottesdienst: III, 1 c) und verbinden damit als objektive Danksagung und „pneumatisches Opfer" (λογικὴ θυσία) die Mysterienfeier. Die ganze Feier und speziell auch die geweihten Gaben erhalten so den Namen Eucharistia; im engeren Sinne bezeichnet dies das große weihende Gebet, das später Kanon genannt wurde. Insofern es eine „Nennung" der Gottesnamen über den Elementen ist, heißt es auch Epiklese; Eucharistia dagegen vor allem nach dem ersten Teil des Kanons, der regelmäßig mit der Danksagung im eigentlichen Sinne beginnt. Die Eucharistia schließt sich zunächst an jüdische Vorbilder an, benützt aber auch hellenistische Motive und baut darüber die christliche Opfer- und Erlösungsidee auf, indem sie nach dem aus der jüdischen Liturgie entlehnten Dreimalheilig der Engel die Heilstat Christi beschreibt und dann den Einsetzungsbericht bringt, der hier nicht bloß Erzählung ist, sondern wirkende Bedeutung hat, da man ja das tun will, was er enthält. An den Herrenbefehl „Tut dies zu meinem Gedächtnis" schließt sich sachgemäß die Anamnese an, d. h. die feierliche Aussage der Kirche, daß sie diesem Befehl nachkommt und dadurch das Opfer Christi und damit das in seinem Tode gipfelnde Erlösungswerk mystisch gegenwärtig macht. Daraus ergibt sich die Bitte um Annahme des Opfers, das die Kirche zu ihrem Opfer gemacht hat, und die um die Frucht des Opfermahles. In der Kraft des Opfers werden dann Bitten für alle Anliegen der Kirche vorgetragen. Eine feierliche Doxologie unter Emporhebung der konsekrierten Elemente (Elevation) bildet den Abschluß der Eucharistia, der das Volk mit ¶ Amen seine Zustimmung gibt. Es folgt das Opfermahl.

Auf die Aufforderung des Priesters hin treten die Gläubigen hinzu, essen von dem gebrochenen Brote und trinken aus dem Kelche. Schlußgebete und der Entlassungsruf beschließen die Feier.

2. Das hier angegebene Schema der M. und speziell der Eucharistia erhielt im ältesten Christentum eine freie, pneumatisch improvisierte Ausgestaltung. Erst beim Zurücktreten der Charismata, als die Texte für Nicht-Pneumatiker schriftlich festgelegt wurden, entstand eine größere Uniformität, zunächst an einzelnen Zentren der Kirche, was dann zu den verschiedenen Liturgietypen hinüberführte, die sich seit dem 5. Jhd. deutlich abheben (¶ Liturgie: II). Die orientalische, besonders auch die byzantinische M. zeichnet sich durch dramatische Bewegtheit aus. Durch die Rolle des Diakons und des Chors wird das Volk immer wieder in die Handlung einbezogen. Anderseits wird der von Anfang an vorhandene Mysteriencharakter eindrucksvoll ausgestaltet; so durch das stille Beten gerade eines großen Teiles der Eucharistia (jetzt Anaphora genannt), durch die während des Kanons geschlossene Ikonostase (¶ Bilderwand); verstärkt wird er auch durch die neu beigefügten Akte der Proskomidie und des „Großen Einzugs" (¶ Gottesdienst: III, 2a), der die folgende Handlung als die mystische Schlachtung Christi kennzeichnet. Im Kanon ist besonders die reiche Ausbildung der „Epiklese" im engeren Sinne zu nennen, d. h. der Herabrufung des Logos oder des Pneumas auf die Elemente zu deren Wandlung, die im Orient neben den Einsetzungsworten wesentliche Bedeutung gewann (¶ Orthodox-anatolische Kirche). — Im Abendland finden sich hauptsächlich zwei Typen der M. Zunächst der gallikanische (mit dem mozarabischen und ambrosianischen; ¶ Liturgie: II, 6), in vielem eng verwandt mit der orientalischen M., aber in seiner äußeren Gestalt einfacher. Erhalten hat sich der römisch beeinflußte ambrosianische Ritus in Mailand und der mozarabische in Toledo. Durch die Politik der Päpste und römischen Kaiser hat sich die stadtrömische Liturgie seit der karolingischen Zeit im Abendland durchgesetzt (¶ Liturgie: II, 6a; ¶ Gottesdienst: III, 2b). Sie ist erkennbar bei ¶ Hippolyt von Rom (¶ Abendmahl: IV, 3; ¶ Gottesdienst: III, 1c), dann neben einzelnen Aeußerungen von Päpsten und Schriftstellern in den römischen ¶ Sakramentaren.

Auch hier zeigt sich eine Entwicklung von der Freiheit und dem Reichtum zur Gebundenheit und Verarmung. Der in mancher Hinsicht am konservativsten altchristliches Gut festhaltende Meßkanon steht seit ¶ Gregor d. Gr. fest. Die wechselnden Meßteile haben manches gallikanische Element aufgenommen. Charakteristisch gegenüber der orientalischen Liturgie ist, daß auch die Gebete, nicht bloß die Gesänge, den Wechsel des ¶ Kirchenjahres spiegeln. Selbst der Kanon ist davon beeinflußt, insofern als sein erster Teil, die „Präfation", wechselt; sogar das Communicantes und Hanc igitur empfangen an den Hauptfesten Zusätze. Während die altchristliche Eucharistia laut vorgetragen wurde und der Orient wenigstens einige Hauptteile laut spricht, wird der römische Kanon vom Te igitur an, der noch im 7. Jhd. halblaut gesprochen worden zu sein scheint, seitdem nur noch leise gesprochen, was den Mysteriencharakter andeuten soll, aber auch dazu beitrug, dem Volke den Opfergedanken zu entfremden. Dieser Gedanke tritt an sich im römischen Kanon noch stärker als im altchristlichen hervor und wurde dem Volke ursprünglich durch den allgemeinen Opfergang nahe gebracht. Eindrucksvoll traten so (nach dem Lehr- und Gebetsgottesdienst, dessen Höhepunkt die Evangelienverkündigung war) die drei Hauptakte der M. hervor: Der Opfergang, das Opfermysterium und das Opfermahl, der erste und dritte vom Psalmengesang begleitet, der zweite mit Einzel- und Chorgesang begonnen und im Stillschweigen vollzogen. Mit der allgemeinen Kommunion (¶ Kelchentziehung) verschwand allmählich der Opfergang. Dafür wurde seit dem 11./12. Jhd. das Offertorium des Priesters durch Gebete und Riten reich ausgeschmückt (s. Sp. 2139). Der Kanon wurde immer mehr zum bloßen Priestergebet. An Stelle des Opfergedankens trat im Volke seit dem 11./12. Jhd. unter dem Einfluß germanischen Denkens und Fühlens eine Vorliebe für das Schauen der ¶ Hostie, die zur Verehrung des Sakramentes in der M. (Elevation) und außerhalb der M. führte. Das Opfermysterium wurde von großen Teilen des Volkes und des Klerus nicht mehr verstanden; aus der M. wurde mehr eine Begrüßung des gegenwärtigwerdenden Herrn und eine Gelegenheit zur Privatandacht; die Kommunion wurde nicht mehr in engem Zusammenhang mit dem Opfer gesehen, und ihr seltenerer Empfang geschah häufig außerhalb der M. Die Privatfrömmigkeit führte zu zahlreichen Privat- und Votivmessen, die durch das „Stufengebet" eingeleitet werden; vor die Kommunion treten private Vorbereitungsgebete des Priesters. Die Formen der Privat-M. wirkten auf die offizielle Liturgie zurück. Dadurch entstand im späteren Mittelalter eine bunte Mannigfaltigkeit der Meßformulare in den weniger wesentlichen Gebeten, die durch zahlreiche neue Feste mit eigenen ¶ Sequenzen usw. noch vermehrt wurde. — Vollständige Uniformität wurde durch das Meßbuch der römischen Kurie, dessen sich vor allem die Franziskaner bedienten, eingeleitet und durch ¶ Pius V (1570; ¶ Liturgie: II, 6a) durchgeführt. Obwohl nun im späteren Mittelalter der Opfer- und Gemeinschaftscharakter der M. nicht mehr das allgemeine Verständnis fand, blieb ihre hohe Schätzung im Volke bestehen. Dieser Zustand der gotischen Zeit wurde in der Gegenreformation nicht wesentlich geändert. Das Verlangen nach der Schau der Hostie tritt allerdings zurück; aber die M. ist als Ganzes doch mehr eine priesterliche Funktion und der offizielle Gottesdienst; die persönliche Frömmigkeit der Gläubigen sieht in ihr eine Gelegenheit zur Verehrung des eucharistischen Christus und zur Kommunion und sucht sich daneben neue Wege in der außerliturgischen Sakramentsverehrung und andern Andachten. Die Kirche hält fest an der alten Anschauung, besonders auch durch das strikte Gebot, Sonntags die M. zu hören, ein Gebot, das es für keine andere Kultform gibt. So bleibt die M. das Zentrum des kirchlich-religiösen Lebens. Die ¶ Liturgische Bewegung (: 2) sucht sie auch im Bewußtsein der Gläubigen wieder ganz in ihr Recht einzusetzen, indem sie sie als das Mysterium des Opfers Christi und der Kirche und somit als höchsten Gemeinschaftskult erklärt; sie sucht dadurch auch ihre Formen neu zu beleben (gemeinsames Mitbeten, Opfergang, Kommunion in der M. usw.).

3. Die heutige römische M. beginnt mit dem Staffel- oder Stufengebet als persönlicher Vorbereitung des Priesters an den Altarstufen (ältester Teil das Sündenbekenntnis); dann folgt das Besteigen des Altares (und Inzensation; ¶ Weihrauch). Unterdessen singt der Chor den Introitus mit dem Psalmvers, die wie die übrigen wechselnden Teile dem Kirchenjahr angepaßt sind (¶ Messe: II). Es folgt das neunmalige Kyrie oder Christe eleison (der Rest der alten ¶ Litanei; ¶ Formeln: II, 5) und an freudigen Tagen der Hymnus Gloria in excelsis (¶ Formeln: II, 2);

dann die Oration oder Kollekte, ein prägnantes Tagesgebet. Die Schriftlesung umfaßte ursprünglich drei Lektionen aus dem AT, dem Apostel und dem Evangelium, seit dem 6. Jhd. meist nur zwei ausgewählte. Die erste heißt Epistel, weil meist aus den Apostelbriefen (lectio aus dem AT). Danach wird das Graduale, d. h. ein Psalm auf den Stufen (gradus) des Ambos, von dem nur noch das Responsum (Kehrvers) und ein Vers erhalten sind, in reicher Melismatik gesungen, alsdann ein doppeltes Halleluja (¶ Formeln: II, 3) mit Iubilus, Vers und wiederholtem Halleluja (vom Weißen Sonntag bis Pfingsten wird das Graduale durch Halleluja ersetzt). Einigemal steht an Stelle des letzten Halleluja die Sequenz. Statt des Halleluja mit Vers wird von Septuagesima bis Ostern und an einigen anderen Tagen ernsten Charakters der Tractus gesungen, d. h. ein Psalm ohne Responsum in einer typischen Melodie. Höhepunkt des Wortgottesdienstes ist das stehend angehörte Evangelium, dem die Predigt folgen kann und an gewissen Tagen das Credo (¶ Glaubensbekenntnis) folgt. Die Gläubigen- oder Mysterienmesse beginnt mit dem Oremus, einer Andeutung des alten Gläubigengebetes, das nur am Karfreitag erhalten ist. Da der Opfergang des Volkes heute nur erst vereinzelt stattfindet, beginnt der Priester für sich mit dem Offertorium, d. h. der Zubereitung der Elemente für das Opfer, die im Hochamt inzensiert werden. Der Chor singt unterdessen das Offertorium, d. h. die Antiphon, die früher mit Psalmversen während des Opfergangs gesungen wurde. Die Gebete kennzeichnen das Offertorium als eine Vorausnahme des Opfers. Nach der Händewaschung wird über den Opfergaben die Sekret gebetet, ein der Oration entsprechendes Opfergebet, das zur Präfation überleitet, die nach dem einleitenden, zur Andacht und zur Danksagung auffordernden Dialog Lob und Dank ausspricht für die Erlösung unter dem jeweiligen Gesichtspunkt des Kirchenjahres und durch Erwähnung der Engelchöre zum dreimaligen Sanctus (¶ Formeln: II, 4) überleitet, das durch die Akklamation des „kommenden" Herrn im Benedictus ergänzt wird. An das Sanctus würde sich, wie im gallikanischen Ritus, der Einsetzungsbericht gut anfügen, etwa in der Form: Vere sanctus Dominus noster Iesus Christus, qui pridie ... Im römischen Kanon, der leise gebetet wird, sind hier Oblationsgebete eingeschoben: Te igitur, Hanc oblationem, Quam oblationem, zu denen auch die beiden Memento und das Communicantes mit der Namenliste gut passen; sie umfaßte ursprünglich die von den Diptychen abgelesenen offerentes (qui tibi offerunt) und alle in Communio Stehenden. Der erste Teil des Kanons drückt also die Opferidee und die Opfergemeinschaft aus. Es folgt der Einsetzungsbericht, der das Mysterium ausspricht und bewirkt; der Priester tritt ganz hinter Christus zurück. Die erst seit dem 12. Jhd. eingeführte Elevation (zuerst nur des Brotes) sollte dem Volke das Schauen der Hostie ermöglichen. Sachlich schließen sich die drei folgenden ältesten Gebete des Kanons an den Befehl des Herrn „Tuet dies zu meinem Gedächtnis" an, zuerst die Anamnese (Unde et memores), die das Gedächtnismysterium des Erlösungswerkes als hier vollzogen und als das Opfer der Kirche kennzeichnet, dann die Bitte um Annahme des Opfers und um die Frucht des Opfermahls (Supra quae und Supplices). Eine „Epiklese" ist nicht vorhanden. Eine spätere Einfügung ist das Nobis quoque peccatoribus, das durch die Bitte um Gemeinschaft mit den Heiligen wieder die Idee der Communio betont. Das folgende Gebet Per quem erklärt sich aus der Segnung von Oel, Früchten usw., die hier stattfand. Die abschließende feierliche Doxologie Per ipsum ist mit einer verstärkenden Hochhebung von Brot und Kelch verbunden, worauf das Volk das Opfergebet bestätigt und sich aneignet durch das Amen. Das Opfermahl beginnt seit Gregor d. Gr. mit dem feierlich gesungenen Pater noster (¶ Vaterunser; besonders wegen der 4. und 5. Bitte), das in dem Embolismus ausklingt. Alsdann findet die Brechung der Hostie statt, von der ein Stück zur Erinnerung an das fermentum, das Symbol der kirchlichen pax, in den Kelch geworfen wird, womit der Friedenswunsch verknüpft ist. Deshalb schließt sich hier der Friedenskuß an. Während der Chor das von Sergius I eingeführte ¶ Agnus Dei singt, bereitet sich der Priester durch stille Gebete auf die Kommunion vor, die er in beiden Gestalten genießt, worauf das Volk zur Kommunion (seit dem späteren Mittelalter unter einer Gestalt) hinzutritt. Beim Legen der Hostie auf die Zunge sagt der Priester: Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Während der Kommunion wurden früher Psalmen gesungen, jetzt in der Regel nur noch die Antiphon. Es folgen nach Reinigung der Patene und des Kelches die Postcommunio als Schlußgebet und die Entlassung mit Segen.

Die unübersehbare Literatur (vgl. ¶ Abendmahl: IV; ¶ Gottesdienst: III) siehe in den Handbüchern der ¶ Liturgik. Von neueren Arbeiten sei hingewiesen auf Ed. Dumoutet: Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement, Paris 1926; — O. Casel: Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition (Jahrbuch für Liturgiewissenschaft VI, 1926, S. 113 ff); — A. L. Mayer: Die Liturgie und der Geist der Gotik (ebda. S. 64 ff). — Von protestantischen Schriften seien genannt: Pl. Drews: RE³ XII, S. 697 ff; XXIV, S. 91 f und RGG¹ IV, Sp. 313 ff; — Derf.: Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen M., 1902; — J. Smend: Die römische M., 1920; — Vgl. auch Friedr. Heiler: Der Katholizismus, 1923, S. 373 ff. **Casel.**

Messe: II. Musikalisch, umfaßt die vom Chor gesungenen Teile der M., nämlich die Formen des Proprium (Introitus, Graduale, Offertorium, Communio) und jene des Ordinarium (Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus mit Benedictus und Agnus; ¶ Messe: I, 3). Wird die M. einstimmig und choral zum Vortrag gebracht, so werden die gregorianischen Melodien (¶ Gregorianischer Choral), d. h. die Weisen des liturgischen Chorgesangbuchs der M., des Graduale, verwendet. Die Gesänge des Proprium mit seinen wechselnden Texten richten sich nach der Festzeit, jene des Ordinarium mit den feststehenden Texten nach dem Charakter des Tages als Festtag, Sonntag oder Werktag. Mehrstimmige M.n sind ungebunden im Gebrauche der Melodien, aber gebunden in der strengen Festhaltung an dem liturgischen Text. Die Mehrstimmigkeit taucht im Rahmen der kirchlichen Musik (¶ Musik: III; ¶ Kirchenlied: II) im 7. Jhd. mit der primitiven Technik des Organums auf (paraphonistae). Diese findet sich zuerst in ihrer Anwendung auf Formen des Proprium. ¶ Hucbald und ¶ Guido von Arezzo kennen mehrstimmige Vertonungen des Proprium. Das 11. Jhd. bringt uns bereits eine ganze zweistimmige M., die Hildesheimer Missa aurea, und mehrstimmige tropierte Kyries und Glorias im Winchester Tropar, das 12. Jhd. im Mailänder Organum-Traktat ein zweistimmiges tropiertes Kyrie und in einem Pariser Kodex ein dreistimmiges Sanctus, das 13. Jhd. ein dreistimmiges tropiertes Agnus in einem Altenryser Graduale. Im 14. Jhd. treffen wir ganze mehrstimmige M.n in der M. von Tournay und in

jener andern von Guillaume de Machaut vielleicht für die Krönung Karls V in Reims geschaffenen, daneben in Italien und selbst im hohen Norden auf Island einzelne Meßsätze an.

Seit dem 14. Jhd. sind es also gerade die ursprünglich dem Volke zugewiesenen Formen des Ordinarium, die vornehmlich mehrstimmige Behandlung erfahren, und die dann auch im engeren Sinne als musikalische M. bezeichnet werden. Diese umfaßt also: Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus mit Benedictus und Agnus. Im 14. Jhd. fand auch noch die Schlußformel des Priesters Ite, missa est mehrstimmige Behandlung. Mit der Herrschaft der niederländischen Schule begann die Blütezeit der mehrstimmigen M.; seit dem 15. Jhd. wurde sie die bedeutendste große Form der Kirchenmusik. Kein angesehener Musiker, der nicht auch seine mehrstimmige M. geschaffen hätte, von ¶ Dufay über ¶ Okeghem, Obrecht, ¶ Josquin, Pierre de la Rue, Brumel, ¶ Isaac, ¶ Senfl, ¶ Palestrina, ¶ Orlando di Lasso, die beiden Gabrieli bis weit ins 17. Jhd. hinein. Rom und Venedig gewinnen als Zentren kirchlicher Kunst besondere Bedeutung. Ausgang nimmt die kirchliche Setzkunst von gegebenen Melodien, kirchlichen wie weltlichen. Diese heißen tenores oder Halter. Nach ihnen erhalten die M.en ihren Namen als Missa Se la face ay pale, Missa Le serviteur. Missa Fortuna desperata, Missa In minem sin oder Missa T'Andernaken. M.n, die um irgendwelche Teile verkürzt sind oder aber schnell abrollen, heißen missae breves. Im besonderen bezieht sich aber der Terminus Missa brevis auf die protestantische M., die sich mit den beiden ersten Meßsätzen Kyrie und Gloria begnügt.

Ursprünglich bediente sich die M. nur der Kirchensprache, des Lateinischen; bis weit ins 18. Jhd. hinein bewahrte auch in evg. deutschen Landen die lateinische M. als Fest-M. ihre Bedeutung. Deutsche M.n sind schon vor Luther nachweisbar (¶ Gottesdienst: III, 3a), wurden aber durch ihn neben der lateinischen M. als M. der Gebildeten für das des Lateinischen unkundige Volk fest verordnet und schließlich die allein herrschenden. Einzelne M.formen wurden auf evg. Boden seit Luthers Zeit gerne durch Lieder ersetzt, so das Gloria durch „Allein Gott in der Höh sei Ehr" oder „All Ehr und Lob", das Credo durch „Wir glauben all an einen Gott", das Sanctus durch „Jesaias dem Propheten das geschah" und das Agnus durch „O Lamm Gottes unschuldig". Auch auf kath. Boden sind namentlich in der josephinischen Zeit derartige Lied-M.n zu beobachten. Erinnert sei nur an ähnliche Werke von Michael ¶ Haydn. Einzelne M.n wuchsen auch über den Rahmen der Kirche hinaus, gewannen Bedeutung für das Konzert, so z. B. zwei der großartigsten Typen der Meßkomposition: ¶ Bachs h-moll-Messe und ¶ Beethovens Missa solemnis. Eine eigene Form gewann die Totenmesse.

Peter Wagner: Einführung in die gregorianischen Melodien I, 1911²; — Derſ.: Geſchichte der M. I (bis 1600), 1913; — Jul. Smend: Die evg. deutſchen M.n bis zu Luthers deutſcher M., 1896; — Luthers Deutſche M. und Ordnung Gottisdienſts, Wittenberg 1526. **Joh. Wolf.**

Messer, August, Pädagoge und Philosoph, * 1867 zu Mainz, zuerst Gymnasiallehrer, 1899 Privatdozent, 1904 ao., 1910 ord. Prof. für Philosophie und Pädagogik an der Universität Gießen. Hauptarbeitsgebiete: Geschichte der Pädagogik, Psychologie und Ethik, neuerdings auch die religiösen Zeitfragen.

Bf. u. a.: Quintilian als Didaktiker, 1897; Die Reformbewegung auf dem Gebiet des preußischen Gymnasialwesens, 1901; Empfindung und Denken, (1908) 1924²; Geschichte der Philosophie, (1912 ff) 1923⁴; Psychologie, (1914) 1922⁶; Ethik, (1918) 1925³; Kierkegaard und K. Barth (mit A. Gemmer), 1925. — Hrsg. der Monatsschrift: Philosophie und Leben. **Schumann.**

Messias.

I. Religionsgeschichtlich; — II. Im AT und älteren Judentums; — III. Im nachbiblischen Judentum. — Ergänzend vgl. ¶ Apokalyptik; ¶ Eschatologie.

Messias: I. Religionsgeschichtlich.

Der M.gedanke ist eine Ausgestaltung und Sonderform des Erlösungsgedankens (¶ Erlöser: I; ¶ Erlösung: I); er hat dieselbe religiöse Grundlage und die gleiche psychologische Wurzel. Der M.glaube im engeren Sinne ist im Judentum zu Hause (¶ Messias: II. III). Man hat sich gewöhnt, diesem Gedanken analoge Vorstellungszusammenhänge in andern Religions- und Kulturkreisen ebenfalls als M.glauben zu bezeichnen. Die Sehnsucht nach dem Befreier und Erlöser im Leid und — oder — in der Herrlichkeit, der, wie immer er vorgestellt werden mag, einst kommen wird, hat den M.gedanken in manchen Religionen zu dem tiefsten und reichsten, lebendigsten, einem oft unerhört phantasievollen Ausdruck kommen lassen. Der Islam, Iran und Indien vor allem haben — im einzelnen oft überraschend ähnliche — Anschauungen über die Natur und das Werk des M., die Umstände und Zeit seines Kommens (Verbindung mit der Weltalterlehre) und seine Gegner und Nachahmer entwickelt, ohne daß es (bisher?) gelungen wäre, diese Vorstellungen, die sich wiederum nahe mit den jüdischen berühren, historisch-genetisch aus einer Wurzel abzuleiten (vgl. aber den Einfluß der iranischen Lehren auf die jüdischen; ¶ Perser: III). Der sunnitische und schiitische Glaube an den ¶ Mahdi, den Rechtgeleiteten, der an den Saoshyant, den letzten Erlöser der Perser, an Kalki, die letzte Gestalt, die Vischnu annehmen wird, an den Buddha Maitreya, den „Liebevollen", den buddhistischen Endbefreier, die gnostische und manichäische Spekulation zeigen in all ihren vielen Varianten, bei manchem Unterschied im einzelnen, überraschende Uebereinstimmungen. Aber auch primitivere Völker haben dem M.gedanken ähnliche, auf ihn gleichsam vordeutende Erwartungen in bezug auf einen kommenden Erlöser gehegt und hegen sie noch (¶ Erlöser: I, 3). Die Eschatologie aller genannten Religionen erhält durch den M.gedanken ein charakteristisches Gepräge. Er entspricht wohl einem tiefen Bedürfnis im Menschen.

A. Merx: Der Messias oder Taʿeb der Samaritaner (ZAT, Beiheft 17), 1909; — E. Blochet: Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane, 1903; — J. Goldziher: Vorlesungen über den Islam, 1925², Kap. IV; — E. Abegg: Der Messiasglaube in Indien und Iran, 1928; — ERE VIII, S. 570 ff; — H. H. Schaeder: Urform des manichäischen Systems, 1927; — K. Breysig: Die Entstehung des Gottesgedankens und der Heilbringer, 1905; — W. O. E. Oesterley: The Evolution of the Messianic Idea, 1928. **Wach.**

Messias: II. Im AT und im älteren Judentum.

1. Das Wort M. — gräzisiert aus dem aramäischen meschîchā — entspricht dem hebräischen ham-maschiach und heißt „der Gesalbte". Es bezeichnet den König der Welt am „Ende der Tage". Es ist aber zu beachten, daß der Ausdruck in dieser Bedeutung im AT (ausgenommen Jes 45,, s. 4) nicht vorkommt. Das AT meint mit „dem Gesalbten" den König von Israel, und zwar nicht den erwarteten oder erhofften, sondern den jeweils gegenwärtigen. Von da aus ist der Begriff in den jüngeren Schriften des AT.s auf den ¶ Hohenpriester übertragen worden. Hieraus geht hervor, daß die Vorstellung von dem Weltenherrn in der Eschatologie nicht aus der Politik stammt, etwa als

eine Steigerung erlebter Gegenwart. Sie läßt sich nicht aus dem „Hofstil" erklären; denn dann würde von Anfang an die Königsbezeichnung von dem Erwarteten gebraucht worden sein.

2. Während der Ausdruck M. in der ¶ Eschatologie des AT.s fehlt, ist die Anschauung verbreitet: sie begegnet Gen 49 10 Jes 7 14 8 8 (¶ Immanuel) 9 1—6 11 1—11 Sach 9 9b—10 Micha 5 1 ff Hosea 3 5 (Amos 9 9) Jerem 23 1 ff Ezech 17 21. 31 34 24 ff Sach 6 1 ff. In jüdischen Schriften außerhalb des Kanons finden wir die Anschauung vom M. besonders Ps Sal 17 21 18 5—9 Henoch 37—71 IV Esra 7 11. 13 und öfter (¶ Messias: III).

3. In der Anschauung vom M. sind im AT drei Vorstellungsschichten zu unterscheiden:

a) Eine mythische: Mit seinem Kommen verändert sich die Natur; das Land fließt über von Segen; Wein und Milch gibt es im Ueberfluß (Gen 49 10 ff). Dann tritt großer ¶ Friede in der Natur ein. Die Raubtiere richten keinen Schaden mehr an (Jes 11) oder sind verschwunden (Ezech 34 Hosea 2 20). Ueber der Herkunft des M. waltet ein Geheimnis. Er kommt „aus Sonnenaufgang" (Jes 41 2); ist „von Urzeit her" (Micha 5 1); jedenfalls ist er nicht aus Israel oder Juda, kommt vielmehr zu diesem Lande (Gen 49 10 Sach 9 9). Von seiner Mutter wird in seltsam verhüllendem Ton gesprochen (Micha 5 Jes 7 14). Er tritt seine Regierung an als ein Kind: Jes 9 5 (vielleicht auch Gen 49 10) Micha 5 1 Jes 7 14. Er wird mit Milch und Honig ernährt Jes 7 15. Er trägt Namen, die ihn über Menschenmaß erheben (z. B. ¶ Immanuel „Ein Gott in unserer Mitte"; El gibbor „Ein Gott und ein Recke"; Abi Ad, das ist wohl zu deuten: „Der Herrscher eines neuen Aeons"). Er tötet mit dem Wort seines Mundes (Jes 11) und schreitet über die Gipfel der Berge, ohne den Boden zu berühren (Jes 41 3). Alle diese Züge sind um so auffallender, als sie eigentlich mit der zweiten und dritten Vorstellungsreihe nicht recht vereinbar sind. Man darf daraus schließen, daß die Gestalt dieses mythischen Königs der Endzeit ursprünglich (wie überhaupt die Vorstellung vom Naturfegen im goldenen Zeitalter) nicht israelitisch ist.

b) Eine zweite Vorstellungsreihe ist historisch-patriotischer Art. Man erwartet als den König der Endzeit die Wiederkehr des Königs ¶ David. Am deutlichsten Ezech 34 24 37 24 Hosea 3 5, aber auch Micha 5 1 — das Kind, das in der Vorzeit schon einmal war, stammt aus Bethlehem, der Heimat des David — Jes 11 1: es ist aus ¶ Isai, dem Vater des David, entsprossen. Neben diese Barbarossa-Erwartung tritt die gedämpftere und rationalere Vorstellung von einem Endzeitkönig aus Davids Hause. Vgl. Jerem 23 1 I Sam 7 12 ff usw.

c) Diese beiden Vorstellungsreihen haben die großen israelitischen Propheten aufgegriffen und überhöht. Ihr Protest gegen die Schäden ihrer Gegenwart und die Sünden ihrer Könige läßt sie die Erwartung des Endzeitkönigs betonen. Sie sehen ihn als einen Herrscher nach der Art ihres Ideals: einen Friedensfürsten (Jes 11 Sach 9), voll Gerechtigkeit und Güte gegen die Armen, voll „Erkenntnis" Jahves, als sein Werkzeug.

Uebrigens ist es auffallend, daß der M. — im AT — nicht um seine Weltherrschaft zu kämpfen braucht. Die großen Kriege der letzten Tage liegen vor seinem Auftreten. Er übernimmt die Herrschaft über das schon von Jahve geschaffene Reich.

4. Man hat wiederholt versucht, diese ganze Vorstellungsmasse den vorexilischen Propheten abzusprechen und in die Zeit der nachexilischen Gemeinde zu verlegen (so Volz, Hölscher, v. Gall usw.). Dieser Versuch ist nicht gelungen. Ist es an sich unwahrscheinlich, daß eine Epoche ohne Staat und Königtum, eine Kultusgemeinde mit Priestern an der Spitze die Vorstellung von einem Endzeitkönig geschaffen habe, so erscheint dies als völlig unmöglich, wenn man die antidynastische Tendenz dieser Zeit beachtet. Diese ist schon wahrzunehmen im Deuteronomium, das die Souveränität des Königs stark einschränkt (Deutn 17). Bei Ezechiel leuchtet zwar die Erwartung des Endzeitkönigs zunächst hell auf (17 und 21 31; Ezechiel erwartet den wiederkehrenden David). Aber schon die Vermeidung des Wortes „König" auch für den Endzeitherrscher (34 24 37 24. 28) hat polemischen Klang. Und in dem Bilde vollends, das Ezechiel von der Endzeit entwirft (40—48), ist der M. völlig verschwunden. Sehr bezeichnend ist Sacharia 6 9 ff, ein Wort aus bewegter Zeit, in der die Erwartung eines M. noch einmal aufflammt. Der Text hat hier ursprünglich von einer Krone gesprochen, die für den M. Serubbabel verfertigt wird. Durch doppelte Korrektur ist zunächst dem König ein gekrönter Hoher Priester an die Seite gesetzt, und dieser hat ihn schließlich völlig verdrängt. Eine ähnliche Aenderung zugunsten priesterlicher Anschauungen: Jerem 30 21.

Eine lebendige M.erwartung (und hier auch den Begriff) hat Deuterojesaia: Jes 45 1. Er sieht den erscheinenden Weltkönig der Endzeit in Cyrus. Das Bild des leidenden Gottesknechtes dagegen ist wahrscheinlich kein Bild des M., sondern meint den Propheten selbst (¶ Knecht Jahves). Wie auch auf anderen Gebieten, so hat die jüdische Apokalyptik in der M.vorstellung eine Erneuerung alter Naturmythologie aus vorisraelitischen Zeiten gebracht. Durch die Einigung mit hellenistischer Erlösungssehnsucht entsteht um den Beginn unserer Zeitrechnung eine M.erwartung, die von der at.lichen durch ihren Erlösercharakter eigentümlich unterschieden ist (¶ Messias: III).

5. So wahrscheinlich es ist, daß das Bild des M. nicht in Israel entstanden ist, so unmöglich ist es, den Ort der Entstehung dieser Erwartung aufzuweisen. In Aegypten z. B., wo man gegenwärtig vielfach den Ursprung der M.erwartung sucht, haben wir nur ihren Nachhall im ägyptischen Hofstil. Aehnlich ist es mit der 4. Ekloge des ¶ Vergil. Es handelt sich offenbar um eine nach mehreren Seiten ausstrahlende vorderasiatische Erwartung, heimisch in einer Naturreligion, deren Ort wir einstweilen noch nicht anzugeben vermögen.

E. v. Orelli: Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Reiches Gottes, 1882; — Derſ.: RE³ XII, S. 723 ff; XXIV, S. 92; — P. Volz: Die vorexilische Jahveprophetie und der M., 1897; — Derſ.: Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903; — H. Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT., 1903; — Hugo Greßmann: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905; — Derſ.: Der M., 1929; — E. Sellin: Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, 1909; — Eduard König: Die messianischen Weissagungen des AT.s, 1925; — Hans Schmidt: Der Mythos vom wiederkehrenden König im AT, 1925; — Frhr. August von Gall: Βασιλεία τοῦ θεοῦ, 1926. **Hans Schmidt.**

Messias: III. Im nachbiblischen Judentum.

Der Gedanke von einem M., einem Träger des zukünftigen, von Gott bestimmten Heiles ist vom AT her stetes Besitztum des Judentums geblieben. Das alte Bild von ihm erfährt jedoch schon im ¶ Danielbuche und dann vor allem in der nächsten Folgezeit eine wesentliche Umformung. War es bis dahin bestimmt worden durch die Spannung zwischen Jetzt und Einst,

so tritt nun oft an deren Stelle die zwischen Hinieden und Droben, zwischen Diesseits und Jenseits. An und neben den Platz des Prophetischen tritt das Apokalyptische (¶ Apokalyptik: II). Der ersehnte Sproß aus dem Hause Davids — z. B. Ps Sal 17; Philo, de praemiis et poenis 16 —, der die Geschichte erfüllt, und als dessen Vorläufer ¶ Elias oder auch gelegentlich ¶ Henoch oder ¶ Moses gedacht ist, wird zu dem überirdischen Wesen, dem die reale oder die ideelle ¶ Präexistenz zugesprochen wird, das aus himmlischen Höhen herniedersteigt — z. B. IV Esra und Henochbuch (Bilderreden 37 ff) —, um alle Geschichte zu beenden. Neben den historischen Bezeichnungen „gesalbter König", „Sohn Davids", „Tröster" (s. II) steht der geheimnisvolle Name ¶ „Menschensohn", gelegentlich auch Gottessohn — IV Esra 13 $_{32}$ ff —. Ermöglicht wurde diese Entwicklung durch die damals gestaltete Vorstellung von der „kommenden Welt", dieser wahren, bleibenden, jenseitigen Welt der Gottesnähe, der allein darum der M. entstammen durfte; begünstigt wurde sie dadurch, daß im AT sowohl konkret von dem messianischen Herrscher als auch abstrakt von der messianischen Zeit gesprochen und so einerseits die Person, anderseits die Idee betont ist.

Die at.liche Schilderung wirkt auch darin weiter, daß der M., der menschliche wie jetzt der über alles Zeitliche hinausgehobene, bald als der Herr des Friedens erscheint, dem alles sich zuwendet, bald als der Krieger, der den Vernichtungskampf gegen die Feinde, Völker und Dämonen, führt. Um diesen Widerspruch auszugleichen, ist dann bisweilen geschieden worden zwischen einem M., Sohn des Joseph, der gegen jene gottfeindlichen Mächte streitet und im Kampfe gegen sie fällt, und dem M., Sohn des David, der danach das Reich der Vollendung heraufbringt. Hin und wieder tritt der Gedanke vom Leiden des M., bisweilen — nach Jes 53 (¶ Knecht Jahves) — dem sühnenden, hervor (¶ Menschensohn: II, 4). Im einzelnen werden unterschieden die Katastrophen, die seinem Kommen vorangehen, die „messianischen Wehen", und dann die einzelnen Phasen seines Erscheinens, jedoch derart, daß das Wirken Gottes festgehalten wird, so die Erweckung der Toten, die Sammlung der Zerstreuten Israels, die Beglückung des Hl. Landes als des Mittelpunktes des Gottesreiches auf Erden und, nach dem Jahre 70, das Wiedererstehen des Tempels zu ungeahnter Pracht. Die Zeit des M. als solche wird bisweilen als begrenzte Epoche, nach der Zeit des Chaos und der der Tora und vor der Zeit des Endgültigen, hingestellt, dann wieder als die bleibende Erfüllung. Wie sehr die Religiosität mit der M.hoffnung verbunden ist, zeigt der Platz, den sie in der täglichen Tephilla und der des Neujahrs- und Versöhnungstages (¶ Gottesdienst: II B, 3 a und b) einnimmt.

Diesen Platz behält sie in dem Denken und der Frömmigkeit des Mittelalters. Die vereinzelte Ansicht Joseph Albos (¶ Jüdische Philosophie, 5), daß die Lehre vom M. keine fundamentale des Judentums sei, ist stets entschieden abgelehnt worden. Besonders betont wurde die messianische Idee von der Religionsphilosophie, so von ¶ Maimonides, der die „kommende Welt" von der messianischen Zeit scheidet und diese als das geschichtliche Ziel der Selbstvervollkommnung und Einheit aller Menschen darstellt. Die ¶ Mystik (: III), die dem Messianischen einen weiten Raum gibt, läßt die alten personalistischen und die eschatologischen Linien hervortreten, hebt aber auch die Aufgabe heraus, die das Bereitwerden für den einstigen Tag einem jeden stellt. Dem ideellen Gehalt der Lehre haben sich dann wieder die Theologie und die Religionsphilosophie des 19. Jhd.s zugekehrt, vornehmlich die Hermann ¶ Cohens, der ihr einen Platz in seinem System der Ethik zuweist; sie wollen den geschichtsphilosophischen Sinn der Zukunftsidee und ihr Universalistisches, ähnlich wie Maimonides, aufzeigen.

In Zeiten der Erregung hat die messianische Hoffnung nicht selten die Erfüllung gekommen geglaubt oder zu bereiten gesucht; man hat dann auch oft, vor allem im Mittelalter, das „Ende", besonders auf Grund der Zahlen im Buche Daniel, zu berechnen gesucht. Solche Stimmung hatte in den Gemeinden des Urchristentums gelebt, sie hat Männer geweckt, die die Verheißenen sein wollten, so in der Römerzeit Teudas und vor allem ¶ Bar-Kochba, in Persien im 12. Jhd. David Alrui, in den Ländern des Mittelmeers im 13. Jhd. Abraham Abulafia, im 16. Jhd. David Reubeni und Salomo Molcho und dann, lange und weithin, auch nach Polen und Deutschland, nachwirkend, ¶ Sabbatai Zewi (1626—75). Die Mystik hat diese chiliastischen Bewegungen begünstigt und sie nach ihrem Fehlschlagen geborgen.

Jos. Klausner: Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, 1904; 2. Aufl. hebräisch: Haraajon hammeschichi bejissrael, 1927; — G. Dalman: Der leidende und sterbende M. der Synagoge im 1. nachchristl. Jhd., 1888; — W. Baldensperger: Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums, 1900; — Derſ.: Das Selbstbewußtsein Jesu, (1888) 1903^{3}; — Bousset-Greßmann: Religion des Judentums, 1926^{3}, S. 222 ff; — Schürer II, 1907^{4}, § 29; — G. F. Moore: Judaism, 1927, II, S. 323 ff; — Ad. Posnanski: Schiloh, 1904; — Herm. Cohen: Jüdische Schriften I, 1924, S. 105 ff; III, S. 280 ff; — Derſ.: Religion der Vernunft, (1919) 1929^{2}, S. 324 ff; — S. Dubnow: Weltgeschichte des jüdischen Volkes, 1925 ff, IV, S. 443 ff; V, S. 144 f; VI, S. 95 ff; VII, S. 49 ff. 195 ff. **Baeck.**

Meßmer, Joseph Anton (1829—79), kath. Theologe, * zu Röhrenbach (Niederbayern), seit 1858 Dozent und 1866 ao. Professor der christlichen Archäologie in München, wo er als Gesinnungsgenosse ¶ Döllingers den Kampf gegen das ¶ Vatikanum mitmachte und sich den ¶ Altkatholiken (: I b) anschloß.

Vf. u. a.: Ueber den Ursprung, die Entwicklung und Bedeutung der christlichen Basilika, 1854 (vgl. dazu seinen Aufsatz in Quests Zeitschrift für christl. Archäologie II, 1859). **Zscharnack.**

Meßner, 1. Hermann (1824—86), evg. Theologe, * zu Oebisfelde, war Inspektor des Domkandidatenstifts in Berlin und seit 1860 ao. Professor daselbst. Seit 1858 gab er die Neue evg. Kirchenzeitung heraus, die Vorgängerin der Deutschen evg. Kirchenzeitung (jetzt: Reformation; ¶ Positive Union).

Vf. u. a.: Die Lehre der Apostel, 1856. — Ueber M. vgl. Neue evg. Kirchenzeitung 1886, S. 721 f; — RE^{3} XXIV, S. 93 ff. **Mulert.**

2. Joseph, österreichischer Komponist und Organist, * 1893 in Schwaz (Tirol), Gymnasium und Universität Innsbruck, musikalische Ausbildung in München, 1922 Domorganist, 1926 Domkapellmeister in Salzburg. Als einer der bemerkenswertesten heutigen Kirchenmusiker schuf er neben Sinfonien und Klavierwerken eine biblische Oper „Hadassa" (1925), Marienlegenden und kleinere kirchenmusikalische Werke vor allem als sein heute wohl bedeutendstes Werk eine Messe in D-dur (1918): hier verbindet sich religiöse Grundhaltung mit starker musikalischer Begabung und großem technischen Können zu tiefer Wirkung.

Die kirchenmusikalischen Werke sind meist bei A. Böhm und Sohn in Augsburg erschienen. — Ueber M. vgl. Hochland, April 1927, S. 107; — Neue Musikzeitung, 49. Jhrg. 1928, S. 25. **W. Sieberk.**

Meßstipendien, hervorgegangen aus den Oblationen bei der Feier des gemeinschaftlichen Abendmahls, verwandelten sich seit dem 8. Jhd. in Geldgaben, die für eine zum Besten des Gebers und besonders für Verstorbene zu haltende Messe gestiftet wurden. Der Cod. jur. can. unterscheidet: 1. stipendia manualia = die von den Gläubigen aus Andacht oder auf Grund testamentarischer Bestimmung gegeben werden; 2. stipendia ad instar manualium = Stiftsmessen, die in der betreffenden Kirche oder vom Stelleninhaber nicht gelesen werden können und daher andern Priestern zur Persolution übergeben werden; 3. stipendia fundata oder missae fundatae, die aus den Einkünften örtlicher Meßstiftungen bezogen werden. Gewinnsucht und Geschäftsmäßigkeit sind zu vermeiden; die als Stipendien angenommenen Messen müssen gelesen werden. Die Höhe der Manualstipendien bestimmt der Ortsordinarius durch Dekret, wenn möglich auf den Diözesansynoden, sonst gilt Diözesangewohnheit. Besondere Bedingungen betreffend Zeit, Ort und Formular der Messe müssen eingehalten werden; ist keine Zeit vorgeschrieben, sind sie baldmöglichst oder zu günstiger Zeit zu lesen; der Zelebrant soll nicht mehr annehmen, als er innerhalb eines Jahres leisten kann; die darüber hinausgehenden sollen anderswo gelesen werden. Die Vorstände der Kirchen sollen ein Verzeichnis über Zahl, Intention, Stipendium und Persolvierung der Messen anlegen; die Ueberprüfung dieses Verzeichnisses liegt dem Ortsordinarius ob.

Vgl. die Lehrbücher des kath. ¶ Kirchenrechts. **Arndt.**

Metalle sind insofern religionsgeschichtlicher Betrachtung zu unterziehen, als sie zu den ältesten und wichtigsten Kulturgütern der Menschheit gehören und ihr Ursprung vielfach religiös begründet ist. Die meisten Religionen kennen Götter der M.: in Babylonien ist Ea, der große Kulturgott, auch Gott der edlen M. im besonderen; von niedrigerem Rang ist der M.gott Gibil. Der japanische Volksshinto der Gegenwart kennt einen M.gott. In Manipu wird dem Waldgott, dem auch die Erze unterstehen, eine feierliche Prozession dargebracht. Auf Sumatra werden die Geister der Goldminen verehrt. In vielen Mythologien spielen die M. bearbeitenden Handwerker eine hervorragende Rolle (am bekanntesten der griechische Schmiedegott Hephaistos und der germanische Wieland). Nach indischem Glauben gingen die M. aus dem Körper Indras hervor. Die Chinesen lassen etwa das Zinn aus dem weiblichen Prinzip hervorgehen. — Vielfach werden M. als lebendig und beseelt gedacht; die Malaien z. B. glauben, das Gold sei die Seele der Erde und halte diese lebendig. Den M.n werden um ihrer bedeutsamen Eigenschaften willen — beim Gold ist es vor allem die Kostbarkeit, beim Eisen die große praktische Verwendbarkeit — göttliche Kräfte zugeschrieben; sie werden zu allen Arten von ¶ Amuletten verarbeitet, wobei häufig der Grundsatz gilt: je kostbarer das M., desto kräftiger der Schutz (damit mag es teilweise zusammenhängen, daß zu ¶ Schmuck M., besonders Edelmetalle verarbeitet werden). Die bei fast allen Ausgrabungen im vorderen Orient gefundenen Gold- und Silberplättchen geben Zeugnis von der starken Ausbreitung solcher Amulette. Auch Eisen ist sehr wirksam: die Niasleute tragen nicht nur selbst eiserne Armringe als Talisman, sondern legen auch Eisen zum Schutz neben ihre schlafenden Kinder. In Schottland werden nach einem Todesfall Eisenstücke in alle Gemächer des Hauses gelegt, um dem Toten die Rückkehr zu wehren. In China kommt es vor, daß Verstorbenen Quecksilber mitgegeben wird, um ihre Existenz möglichst zu erhalten. — Aber die M. sind, wie alles was mit magischer Kraft geladen ist, nicht nur heilbringend, sondern auch höchst gefährlich. Häufig dürfen zu heiligen Handlungen keinerlei metallene Geräte verwendet werden, zur ¶ Beschneidung z. B. werden meist Steinwerkzeuge gebraucht. In griechische und römische Tempel durfte kein Eisen kommen; auch beim salomonischen Tempelbau wurden keine eisernen Meißel usw. benützt (I Kön 6 $_7$). Der König von Korea durfte kein Eisen berühren. Daß es gerade das Eisen ist, das für so gefährlich gilt — während doch andere M. zu heiligen Zwecken (Schmuck im Tempel, Götterbilder usw.) mit Vorliebe verwendet werden —, mag mit seinen Grund darin haben, daß aus Eisen die todbringenden ¶ Waffen geschmiedet werden. — Verhältnismäßig jung ist die symbolische Verwertung der M.: der Himmel glänzt aus Erz (Hiob 37 $_{18}$); die Leiber der Engel gleichen dem Erz (Ezech 40 $_3$). Die ¶ Weltperioden werden nach M.n genannt: Gold, Silber, Kupfer, Eisen (Hesiod; vgl. die durch M. symbolisierten Weltreiche in Dan 2). In der babylonischen und hellenistischen ¶ Astralreligion wird jedem Planeten ein M. zugesellt (¶ Alchemie, 1. 2). In der avestischen Eschatologie ist das M. ein wichtiger Faktor: bei der Auferstehung schmilzt das M. in den Bergen und wird ein Strom. Darein müssen alle Menschen steigen; dem Gerechten wird es wie warme Milch sein, dem Gottlosen wie ein verzehrend Feuer (RGL I, S. 48).

Reiches Material mit Literatur in ERE VIII, S. 588 ff; — Archäologisches in RLV VIII, S. 174 ff; — J. Goldziher: Eisen als Schutz gegen Dämonen (AR X, 1907, S. 41 ff). **Rühle.**

Metaphysik.

1. Begriff, Wesen und Anspruch der M.; — 2. Ontologie; — 3. Kosmologie; — 4. Kritik an der M.; — 5. M. der Gegenwart.

1. Das Wort M. ist aus der Bezeichnung μετὰ τὰ φυσικά entstanden, durch die Andronikus von Rhodos (um 70 v. Chr.) die Abhandlungen zur „ersten Philosophie" in sein Verzeichnis der aristotelischen Schriften einordnete. Später wurde damit der Gedanke einer Wissenschaft verbunden, welche über die Grenzen der Erfahrung hinausstrebt. Das Wort M. ist seit dem 13. Jhd. nachzuweisen.

Eine Begriffsbestimmung der M. läßt sich am besten aus einer Betrachtung der Beweggründe gewinnen, die zu ihr führen. Sie liegen in dem nicht weiter abzuleitenden Erkenntnisstreben des Menschen, den Schopenhauer deshalb geradezu als ein animal metaphysicum bezeichnet hat. Für das primitive Denken wie auch für unser höchstgesteigertes Erkennen gilt gleichmäßig, daß unser Wissen unvollkommen bleibt, und daß wir nach einer Ergänzung verlangen, in dem Sinne, daß es möglich wird, die ¶ Wirklichkeit in der Gesamtheit ihrer Erscheinungen aus einem einheitlichen Urgrunde verständlich zu machen. Diese Aufgabe wird dann trotz aller Verschiedenheit der vorhandenen Lehren doch immer so gelöst werden müssen, daß Prinzipien gesetzt werden, die über die erfahrbare Welt hinausführen. Es ist deutlich, daß die m.sche Fragestellung sich nahe mit den Problemen der ¶ Theologie berührt. Deshalb ist denn auch in den Anfängen der M. bei den verschiedenen Völkern zu beobachten, daß die von ihnen angenommenen Prinzipien einen göttlichen oder gottverwandten Charakter haben. In der weiteren Entwicklung des abendländischen Denkens hat sich die Aufgabe der M. von der der Theologie in verschiedener Begründung gesondert. Sie tritt als Vernunftwissenschaft im Unterschied von geoffenbartem Wissen auf, d. h. sie ist der Ver-

such, die Fragen nach dem Wesen der Dinge rein aus der Vernunft zu beantworten, ohne eine andere Quelle als das dem Menschen durch sein Denken erreichbare Wissen und die aus ihm möglichen Schlüsse anzuerkennen.

Wenn die M. den Anspruch erhebt, eine allumfassende Erkenntnis zu geben, so muß sie bei ihrem Bemühen abhängig sein von dem in einer Zeit vorhandenen Wissen, das aus irgendwelchen Quellen stammen kann. Je geringer das letztere, um so wichtiger die M. So ist die griechische ¶ Naturphilosophie, die kein System der Theologie und auch keine Naturwissenschaft vorfindet, anfangs die Wissenschaft überhaupt. Erst bei ¶ Plato und ¶ Aristoteles sondern sich die m.schen Probleme mehr und mehr ab. Dann aber erwächst der M. in der christlichen Theologie eine Gegnerschaft, die die letzte Wahrheit für sich in Anspruch nimmt und jener nur eine dienende Stellung oder eine solche zugestehen will, bei der ihr bestimmte Grenzen des Fragens und Antwortens gezogen sind. Eine fruchtbare Vereinigung geht sie dann im 17. Jhd. mit der neueren Naturwissenschaft ein; sie gewinnt eine Führerstellung, um dann aber im 19. Jhd. sie immer mehr zu verlieren. Die Naturwissenschaften entreißen ihr Gebiet auf Gebiet, und ihre Möglichkeit wird überhaupt bestritten. Der französische Positivist ¶ Comte glaubt aus geschichtsphilosophischer Ueberlegung sagen zu können, daß das m.sche Stadium des menschlichen Geistes endgültig ein Ende gefunden habe. Die Gegenwart zeigt, daß diese Prophezeiung falsch war.

Diese Tatsache führt zu der Einsicht, daß es falsch ist, die M. als eine einfache Summierung des Wissens aufzufassen; sie wäre auch dann noch in ihrem Recht, wenn das Wissen sich vollendet hätte. Hier ist von entscheidender Bedeutung die Ueberlegung, daß unser erkennendes Verhalten zur Wirklichkeit doch nur eine Seite unseres Wesens ist, daß die Tatsachen unseres Gefühls- und Willenslebens uns die Welt auf eine ganz andere Art erfahren und erleben lassen. Einmal zeigt sich das seelische Leben tiefer als durch Erkenntnisse durch Erlebnisse erschüttert, wie sie aus den Erscheinungen von Leben und Tod, Werden und Vergehen, Gut und Böse, Notwendigkeit und Freiheit erfolgen. Und diese Fragen lassen in der Mächtigkeit ihres Wirkens auf die menschliche Seele sich nicht zurückweisen, sondern verlangen Antworten. Um so mehr als diese Erlebnisse, „die geheimen tiefen Wunder unserer Brust", zu den Ergebnissen der Wissenschaft oft in ausdrücklichem Gegensatz stehen. Anders als dem Erkennen stellt sich die Welt dem Gefühle dar, und in letzten großen, die Seele erfüllenden Gefühlen erleben wir unsere Grundanschauung über Leben und Dinge. Diese vereinigende, zu einem Ganzen bildende Kraft des Gefühles ist letzthin das, was einer Ansicht von der Welt Einheit gibt. Aesthetisches, ethisches und religiöses Anschauen führen gleichmäßig zu einer einheitlichen Erfassung und Deutung der Wirklichkeit. Eine auf dieser Gefühlsgewißheit aufbauende M. erhebt den eigentümlichen Anspruch einer höheren Erkenntnis. In verschiedener Weise ist diese neue Quelle bezeichnet worden; das Gemeinsame ist immer, daß gegenüber dem abstrahierenden und trennenden Verstande ein höheres Organ tiefer in das Wesen der Dinge eindringt und ihre Geheimnisse enthüllt. Schon Plato spricht es aus, daß das Wesen des Guten für uns nur im Schauen sich enthüllt. In berühmter Formulierung nennt ¶ Nikolaus von Kues dies höchste Erfassen eine scientia intuitiva, die über die opposita, die der Verstand darstellt, zu ihrer coincidentia führt. ¶ Schelling und ¶ Hegel wollen für die Philosophie eine intellektuelle Anschauung in Anspruch nehmen, von der der erstere sagt: „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzunehmen."

Aus dieser Haltung ergeben sich nun einige Folgen. Zuerst die, daß eine m.sche Grundannahme doch nur einen subjektiven Charakter haben kann. Damit hört die M. auf Wissenschaft zu sein, ja sie gerät in Gefahr, nur als individuelle Ueberzeugung zu gelten. Will sie mehr sein, so muß der Versuch gemacht werden, die gefühlsmäßig gewonnene Anschauung zum Fundament eines Systems zu machen, d. h. sie in einer geschlossenen Beweisführung darzustellen. Philosophie bleibt „Denken der Welt in Begriffen". Damit ist eine Aufgabe gestellt, die wohl niemals lösbar sein dürfte. Das wird besonders deutlich, wenn wir nach der der M. eigentümlichen Begriffsbildung fragen. Das schlechthin Seiende, das Ewige und Unwandelbare kommt in der Erfahrung nicht vor. Deshalb muß die M. die Begriffe, die für die Erfahrungswelt gelten, in eigentümlicher Weise umformen. Die Kategorien Raum, Zeit, Substanz, Kausalität, Zweck, die in Anwendung auf die Erscheinungen doch immer nur Beziehungen darstellen können, sollen zum Unbedingten führen. Der Urgrund des Seins darf die räumlich-zeitlichen Eigenschaften der Dinge nicht an sich tragen, soll aber doch sich in diesen wiederfinden lassen. Der Gedanke der causa sui zerstört die Vorstellung ursächlicher Verknüpfung, will sie aber doch anderseits auf das Verhältnis der Substanz zum Ablauf des Geschehens anwenden. In diesen Versuchen stößt das m.sche Denken auf Widersprüche, die es nie heben kann.

Die einzelnen Probleme der M. sind im 18. Jhd. in ein festes Schema gebracht worden, das vier Teile: ¶ Ontologie, ¶ Kosmologie, ¶ Psychologie und ¶ Theologie unterscheidet. Von ihnen haben die beiden letzten nicht den Anspruch, besonders genannt zu werden; denn die Probleme der rationalen Psychologie gehören zu denen der Ontologie, und die der rationalen Theologie sind in denen der ¶ Gottesbeweise beschlossen.

2. Die Ontologie ist allgemein die Frage nach dem Wesen der Erscheinungen. Diese sind uns als körperliche und seelische Vorgänge gegeben, und es würde zuerst die Frage nach ihrem Wesen entstehen. — Ueber das Wesen der ersteren sagt die Ontologie aus, daß wir eine Grundeigenschaft alles Körperlichen zu setzen haben, aus der sich alle anderen erklären lassen. So nahmen die ionischen Naturphilosophen (¶ Griechisch-römische Philosophie, 1a) eine Vereinfachung vor, indem sie aus der Zahl der Elemente eines auswählten. Tiefer drang anscheinend schon Anaximander vor, und allmählich kam man zu dem Gedanken einer ¶ Substanz, von der nur ihr Sein ausgesagt wurde. Das Problem war aber dann immer, welche Eigenschaften ihr beizulegen seien. Als solche Grundeigenschaft wurden etwa Ausdehnung, Stoff, Kraft, Gesetz u. a. genannt. Die notwendig vorzunehmende Unterscheidung zwischen unbelebter und belebter Materie zwang aber zu noch anderen Annahmen, die die Erscheinung des Lebens erklären sollten. Naiv gingen die alten Naturphilosophen von einem Hylozoismus aus, der das meist in Analogie mit einem feinsten Stoff gedachte Seelische unmittelbar mit dem Grundelement verband. Aristoteles schuf den Begriff der ¶ Entelechie; neuere nehmen eine Zielstrebigkeit der Materie an.

Der Begriff des Seelischen zeigt sich verbunden mit den Vorstellungen vom Ursprung des Lebens. Dieses erscheint mit ihm verknüpft. So treten die Ideen von der Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit der Seele auf. Daraus ergibt sich die Folgerung, daß die Seele die Eigenschaften der Körper nicht haben dürfe, sie wird deshalb als immaterielle Substanz bezeichnet, ohne daß dadurch ihr Wesen erkennbar gemacht würde. An diese Vorstellung knüpfen dann die Beweise für die ¶ Unsterblichkeit der Seele an. Der im Laufe der philosophischen Entwicklung zu immer größerer Klarheit gebrachte Wesensunterschied zwischen Körperlichem und Seelischem (¶ Leib und Seele: II; ¶ Seelentheorien) führte nun notwendig zu einer m.ischen Theorie über das Verhältnis beider. Die Tatsache, daß ein solches besteht, wird dauernd von uns erlebt und führt am einfachsten zu der Vorstellung einer zwischen beiden vorhandenen Wechselwirkung. Diese Theorie, vor allem von ¶ Descartes vertreten, enthält die Schwierigkeit in sich, die Umsetzung des Körperlichen in das Seelische und umgekehrt zu erklären. Aus dieser Schwierigkeit ist der Okkasionalismus (¶ Geulincx) entstanden, der das göttliche Wesen als Vermittler zwischen den beiden Reihen setzt, dadurch aber das ¶ Wunder in Permanenz erklärt und zugleich sehr nahe an die Aufhebung des Gegensatzes heranrückt. Wird an ihm festgehalten, so sind noch zwei Standpunkte möglich: die prästabilierte Harmonie und der psychophysische ¶ Parallelismus. Die erstere, von ¶ Leibniz in universaler Betrachtung durchgeführt, nimmt eine ursprünglich in der Schöpfung angelegte Zuordnung beider Reihen an, die nun ohne kausale Verknüpfung so ablaufen, daß die Vorgänge einer Reihe der der anderen genau entsprechen. An die Stelle des permanenten Wunders ist das einmalige der Schöpfung getreten. Der psychophysische Parallelismus versucht unter dem Bilde paralleler Vorgänge ein Gleiches auszudrücken, er faßt sie dann als zwei Seiten eines und desselben Wesens auf, das in zwei Formen erscheint. Der wichtigste Vertreter dieser Theorie, die dann den Parallelismus in der gesamten Wirklichkeit wiederfindet, ist ¶ Fechner gewesen.

Die in aller M. wirkende Einheitstendenz führt aber nun über diesen Gegensatz hinaus, indem sie entweder die Materie oder das Seelische als das Wesen der Dinge erklärt. So entstehen die beiden Standpunkte des Materialismus und Spiritualismus. Der ¶ Materialismus verficht in seiner allgemeinsten Form die These, daß das Seelische nur eine Erscheinung des Körperlichen sei, wenn auch eine Verfeinerung oder Verbindung materieller Elemente besonderer Art. Der ¶ Spiritualismus geht von der Ueberzeugung der Höherwertigkeit des Seelischen aus. Er weist auf die Steigerungen unseres Wesens hin, wie sie im Streben nach Wahrheit, im sittlichen Kampf und religiösen Erlebnis gewonnen werden. Das Reich der ¶ Werte erhebt sich über dem Gesetz, das Sollen über dem Sein. Und diese andere Wirklichkeit kann nicht aus dem Spiel materieller Vorgänge verstanden werden, die Welt muß anders als nur vom Standpunkt mechanischer Gesetzmäßigkeit begriffen werden. Die Unzulänglichkeit des Materialismus begründet die Forderung einer Ergänzung der Erklärung durch geistige Prinzipien. Sie kann der Spiritualismus nun bloß aus der Betrachtung des menschlichen Seelenlebens gewinnen. ¶ Wille und ¶ Vernunft sind zwei seiner Eigenschaften, die zu m.schen Prinzipien erhoben werden können: M. des ¶ Voluntarismus bzw. des ¶ Intellektualismus (¶ Schopenhauer, ¶ Hegel). Als eine Synthese zwischen beiden kann Ed. v. ¶ Hartmanns Lehre vom ¶ Unbewußten aufgefaßt werden. Er versucht, die Unmöglichkeit, aus einem blinden Willen im Sinne Schopenhauers eine geordnete Welt abzuleiten, dadurch zu überwinden, daß er den Willen durch Vorstellungen geleitet denkt. — Vom Spiritualismus ist mutatis mutandis das zu sagen, was vom Materialismus gilt. Ihm gelingt es nicht, die Existenz der anderen Wirklichkeit, der körperlichen, zu erklären. Die Analogien, mit denen er diese zu deuten versucht, können nicht genügen. Auch will es nicht gelingen, die Form der Naturgesetzlichkeit als die einzig mögliche, von der Vernunft geforderte abzuleiten. Am wenigsten befriedigen die Lehren vom Willen und Unbewußten, die eigentlich nur eine Art von Fatalismus entwickeln.

3. Die Kosmologie ist der Versuch, den Aufbau und Zusammenhang der Wirklichkeit zu erklären. Ihre Betrachtungen knüpfen an die Grundtatsache an, daß die Abläufe der Wirklichkeit eine gewisse Gleichförmigkeit zeigen, die auf eine ihnen innewohnende Ordnung schließen läßt. Zwei Erklärungen versuchen diesem Tatbestand gerecht zu werden: Teleologie und Mechanismus. Die teleologische Ansicht (¶ Teleologie) ist die dem Menschen zuerst sich aufdrängende. Er bezieht alle Einrichtungen der Wirklichkeit auf seinen Nutzen, betrachtet sich als den Herrn der Erde und versucht die Welt vom Zweck aus zu verstehen. Diese durch viele Tatsachen zu widerlegende, naive Ansicht wird aber bald geläutert durch den Gedanken einer der Welt immanenten Zweckmäßigkeit. Nicht mehr das Individuum und sein Interesse, sondern das System und seine Einstimmung zu einem Ganzen muß der Ausgangspunkt der Betrachtung sein. Die so entstehende Lehre heißt ¶ Theodizee und bedeutet den Versuch, das göttliche Wesen wegen der in der Welt angeblich vorhandenen Mängel zu rechtfertigen und diese als scheinbare nachzuweisen oder aus höheren, dem Ganzen dienenden Zwecken zu erklären. Die Stoiker (¶ Stoa) und vor allem ¶ Leibniz sind die wichtigsten Vertreter des Theodizeegedankens.

Der Teleologie ist die mechanische Welterklärung entgegengesetzt. Das dem Leukippos zugeschriebene Wort drückt ihren Grundgedanken schön aus: „Kein Ding entsteht ohne Ursache, sondern aus einem bestimmten Grunde und unter dem Druck der Notwendigkeit." Ihren Ausbau erhielt diese Lehre durch die ¶ Atom-Theorien und die mathematische ¶ Naturwissenschaft. Philosophisch ist die mechanistische Anschauung am folgerichtigsten von ¶ Spinoza vertreten worden. Sie lehrt die Wirklichkeit als ein in sich geschlossenes Ganzes begreifen, in dem die Gesetze der körperlichen Welt lückenlos und ohne Unterbrechung herrschen. Das göttliche Wesen hat nur noch die Funktion, diesem System den bewegenden Anstoß zu geben, das einer vollendeten Maschine gleicht. Die Grenze des Erklärungswertes dieser Theorie liegt da, wo die Einheit der Naturvorgänge, und da, wo die Erscheinungen des Lebens erklärt werden sollen. Ein bedeutsamer Einwand gegen die mechanische Welterklärung erhebt sich ferner von dem Gedanken der ¶ Willensfreiheit aus. Begründet in dem Urerlebnis des Sichfreifühlens, entsteht ein Widerspruch gegen die Behauptung einer Vorausbestimmtheit alles Geschehens, also auch der menschlichen Handlungen. In rein kosmologischer Betrachtung bedeutet dieser Einwand eine Durchbrechung der Naturgesetzlichkeit. Es

ist nun möglich, ihn so wichtig zu nehmen, daß tatsächlich das Prinzip der mechanischen Bedingtheit eingeschränkt wird, etwa in dem Sinne, daß wohl an der Idee einer allgemeinen Gesetzlichkeit festgehalten, aber innerhalb ihrer die Möglichkeit verschiedenartiger Abläufe zugelassen wird, die vom Standpunkte einer Theodizee aus von dem Weltordner vorgesehen waren. Dann würde das System als Ganzes nicht gestört werden, wie Wellenkreise auf einer Wasserfläche nach einem gewissen Umkreis sich verlieren, ohne bis an das Ufer zu schlagen. Wird an dem Mechanismus festgehalten, so bleibt nur eine Trennung in zwei Welten möglich: so ist für ¶ Kant der Mensch zugleich ein empirisches und ein intelligibles Wesen. Diese Lehre enthält den richtigen Gedanken, daß der Aufbau der Welt der Freiheit und der Werte ein anderer ist als der der Natur; das Nebeneinanderbestehen der beiden Kausalitäten bleibt aber ein Mysterium.

Der Plan für den Aufbau der Welt wird naturgemäß abhängig sein von den Bausteinen zu ihm. Hier begegnen wir dem Gegensatz Pluralismus und ¶ Monismus. Die Bausteine können entweder an sich verschieden sein, oder sie sind nur Teile eines und desselben Urgrundes. Pluralistisch im eigentlichen Sinne des Wortes sind alle Lehren, die eine Vielzahl qualitativ verschiedener Elemente annehmen; wird die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu dem Grundgegensatz zwischen Körper und Seele vereinfacht, so entsteht ein ¶ Dualismus. Notwendig ist für diese Theorien die Annahme eines ordnenden Prinzips, das die Vielheit zur Einheit des Systems verbindet. Eigenartig ist der Pluralismus von Leibniz, der die unendliche Fülle der individuellen Monaden durch die prästabilierte Harmonie zur Einheit zusammengefaßt denkt. Es ist deutlich, daß diese Uebermacht des systematischen Zusammenhangs Leibnizens Lehre unmittelbar in die Nähe des Monismus drängt, der die Wirklichkeit aus einem einzigen Prinzip erklärt. Der Einheitsgedanke kann eine materialistische wie spiritualistische Ausdeutung erfahren. Vom mechanistischen Standpunkte hat Spinoza sein System entworfen, das in der Gleichsetzung natura sive deus gipfelt. Wegen des Hineinwirkens des religiösen Motivs wird eine solche Lehre dann ¶ Pantheismus genannt. In Verbindung mit dem Spinozismus, dessen Substanzbegriff in die Idee des absoluten Ich oder der absoluten Vernunft umgesetzt wurde, sind dann die Systeme des deutschen ¶ Idealismus (: II) entstanden; sie werden auch als ¶ Identitätsphilosophie bezeichnet, da in ihnen der Gegensatz Subjekt und Objekt, Geist und Natur überwunden ist.

4. Kritik ist an der M. zu allen Zeiten geübt worden, und ihr Schicksal ist recht wechselnd. Der ¶ Skeptizismus erhebt von seinem Standpunkte aus entschiedensten Widerspruch gegen sie, da sie von dem nicht zu begründenden Anspruch ausgeht, daß das Wesen der Dinge für uns erkennbar sein müsse. Der Empirismus leugnet, obschon nicht so radikal, doch auch jede Möglichkeit, über die Grenzen der Erfahrung hinauszugehen (¶ Apriorismus usw). Vielfach wird auch der Erklärungswert der m.schen Begriffe bestritten, da sie wegen ihrer notwendigen Abstraktheit leer an Inhalt sein müssen. Die bedeutsamste Kritik hat ¶ Kant an der M. geübt, der zuerst ihre eigentümliche Problemstellung und Beweisart untersuchte und die Frage formulierte, ob M. als Wissenschaft möglich sei. Indem er nun als Grundannahme der M. den Anspruch ansah, vom Bedingten auf ein Unbedingtes schließen zu können, untersuchte er diese Möglichkeit und fand allgemein, daß unser Denken aus der Reihe der Bedingungen nie heraustreten kann. Die Beweise der M. sind deshalb nur Scheinbeweise. Das Ergebnis ist die Ablehnung aller M. als Wissenschaft. Trotzdem will Kant ihr nicht alle Bedeutung absprechen. Die Ideen der reinen Vernunft haben einen regulativen Gebrauch und sind als solche Wegweiser für das Erkennen; das Unbedingte ist zwar nicht gegeben, die Frage nach ihm ist aber aufgegeben. Wir können die Welt betrachten, als ob sie von einem göttlichen Urheber eingerichtet sei, und wir gewinnen so für unsere Naturerkenntnis das methodische Prinzip der Einheit. Auch die Welt der Freiheit wird durch diesen Gedanken verwertbar. Von dieser Anschauung ist der Weg nicht weit zu der Stellung des ¶ Pragmatismus gegenüber den m.schen Begriffen. Er leugnet zwar die Möglichkeit, die Probleme Gott, Freiheit, Unsterblichkeit u. a. theoretisch je zur Lösung zu bringen, spricht ihnen aber doch einen Lebenswert, ja eine Wahrheit zu. Sie dienen dem Leben, da sie ihm einen Sinn geben und der Glaube an sie den Menschen stärken kann (¶ Erkennen, ¶ Erkenntnistheorie).

5. M. in der Gegenwart. Kants Prophezeiung: „daß der Geist der Menschen m.sche Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist ebensowenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Atemholen einmal lieber ganz und gar einstellen werden", hat sich als richtig erwiesen. Die Bewegung, welche mit einer Betonung des eigentlichen Rechts der Geisteswissenschaften begann und einen weiteren Ausdruck in der Erneuerung des Idealismus (¶ Neufichteanismus, ¶ Neufriesianismus, ¶ Neuhegelianismus) und der Begründung einer ¶ Wertphilosophie fand, hat ihre Fortsetzung im Suchen nach einer neuen M. erfahren. Eine besondere Kraft erhalten diese Tendenzen aus der Wendung des modernen Geistes von der „naturwissenschaftlichen Weltanschauung" des 19. Jhd.s zu einer neuen, in einem veränderten Verhältnis von Welt und Leben begründeten Orientierung. Eine Erfüllung dieses Sehnens ist noch nicht erreicht; nur von einigen Ansätzen zu einer neuen M. kann gesprochen werden. Deutlich in ihren Zielen entwickelt sich eine moderne ¶ Naturphilosophie. Ihr bedeutendster Vertreter, ¶ Driesch, fordert eine Erneuerung des ¶ Vitalismus und will in allgemein philosophischer Fragestellung die Wirklichkeit als einen Ordnungsmonismus begreifen. Ein gleiches Ziel strebt W. ¶ Stern an durch Ueberwindung des Gegensatzes Person und Sache. Die Geschichtsphilosophie (¶ Geschichte) bemüht sich um eine Erneuerung Hegels. Unter dem Einfluß von ¶ Nietzsche, ¶ Dilthey, ¶ Bergson und ¶ Simmel wird vor allem der Lebensbegriff zum Verstehen der Wirklichkeit verwertet (¶ Lebensphilosophie). Die moderne Philosophie des Lebens im Sinne ¶ Spenglers verlangt nach einer neuen M. Wieder sucht man das Recht einer eigentümlichen, der begrifflichen Konstruktion überlegenen Quelle m.scher Erfassung der Wirklichkeit zu erweisen. Man will sich von aller Erkenntnistheorie befreien und, dem Leben sich einfühlend, sein Wesen instinktartig erfassen (¶ Lebensphilosophie). Die Folge wird dann sein, daß der Urgrund der Wirklichkeit als ein Irrationales vorgestellt wird. — Solchen Tendenzen gegenüber ist die Frage nicht zu umgehen, was denn diese neue M. im System der menschlichen Erkenntnis noch bedeuten solle. Es wird nicht mehr anerkannt, daß sie eine letzte Erklärung der Wirklichkeit geben solle oder könne. Es ist einmal geradezu gesagt worden, daß ihr

Weg vom Hellen ins Dunkle führe. Einer solchen Tendenz kommen manche Erscheinungen der Gegenwart, z. B. die Auffassung der Geschichte als ¶ Mythus oder Legende entgegen; die M. würde dann nur noch ein Ahnen überempirischer Zusammenhänge sein und nur eine dem subjektiven Bedürfnis genügende Weltbetrachtung vermitteln.

Die Einleitungen in die Philosophie von Becher, Külpe, Menzer, Paulsen, Windelband stellen die Probleme der M. dar. Die wichtigsten Definitionen bei R. Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe II, 1929⁴, S. 126 ff; — Kant: Kritik der reinen Vernunft (Transzendentale Dialektik); — W. Dilthey: Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den m.schen Systemen (in „Weltanschauung", hrsg. von Frischeisen-Köhler, 1911); — H. Heimsoeth: Die sechs großen Themen der abendländischen M., 1922; — Derſ.: M. der Neuzeit, 1927. **Menzer.**

Methodisten.

1. Geschichte; — 2. Heutige Ausbreitung; — 3. Verfassung und Kultus; — 4. Frömmigkeit. — Vgl. ¶ Methodistische Missionsgesellschaften.

1. a. Die große m.sche Erweckungsbewegung des 18. Jhd.s, mit der The great Awakening in Neuengland (¶ Erweckungsbewegung, 2a) sich berührt hat, die walisische (Howell Harris, 1714—73) zeitweise verschmolzen war, hat nicht nur die M.kirche (alle Zweige zusammen die größte angelsächsische Kirche) erzeugt, sondern in einer Zeit, wo das Imperium sich ausbreitete und die Industrialisierung begann, die durch Rationalismus und Politik gelähmte ¶ Anglikanische Kirche (¶ England, 4), aber auch den Dissent (¶ Dissenters) neu belebt, dem Volk einen inneren Aufschwung gegeben, das soziale Mißvergnügen in religiöse Kanäle gelenkt und so vielleicht England vor der Revolution bewahrt. Vorbereitet war sie durch die religiösen societies des Mittelstandes, die um 1678 durch Horneck gegründet, dann durch ¶ Law beeinflußt waren. Der „Heilige Klub" der ¶ Wesleys in Oxford 1729, der den schon älteren Spottnamen „Methodisten" erhielt, war noch solche society. Der Methodismus entstand, als die Wesleys durch Mitglieder der ¶ Brüderunität (: II) 1738 ihre „Bekehrung" erlebten. Ihre neuen societies mit vierteljährlich zu erneuernden Mitgliedskarten waren zunächst herrnhutisch in bands eingeteilt, aus denen select societies herauswuchsen. Dann schuf J. Wesleys Organisationstalent, einen für Armensammlungen gemachten Vorschlag genial verwertend, die classes, Gruppen von zwölf Mitgliedern, die unter einem class-Führer wöchentlich ihre religiösen Erfahrungen austauschten. Da Wesley als fast absoluter Monarch dies Talent 50 Jahre hindurch ausüben konnte, sind seine Gemeinschaften auch nicht wieder zerflattert, während ¶ Whitefields noch außerordentlichere Predigtgabe nicht solch dauernde Wirkung hervorgebracht hat. Der beiden Freunde Streit über die Prädestination brachte übrigens die Wiederablösung der walisischen Bewegung von den „arminianischen" M. (1742 Versammlung der Association of Welsh Calvinistic M. unter Whitefield, heute Presbyterian Church of Wales) und die spätere Sonderentwicklung der Gruppe der Gräfin ¶ Huntingdon.

Die m.schen societies waren zunächst durchaus innerkirchlich. Aber die Mitgliedschaft war, anders als bei den alten societies, nicht an die Kirchenzugehörigkeit, sondern nur an das „Verlangen, dem zukünftigen Zorn zu entfliehen" gebunden, und Wesleys straffe Organisation, dazu das kurzsichtige Verhalten des anglikanischen Klerus drängten weiter. Von den Kanzeln — gesetzlich zu Recht — ausgeschlossen, begann Whitefield (1739 in Kingswood), dann auch Wesley die der anglikanischen Kirche anstößige Feldpredigt. Als die erweckten Kohlengräber von Kingswood, deren Parochie nicht feststand, das allen Nichtparochianen verweigerte Abendmahl nicht erlangen konnten, reichte es ihnen Charles Wesley. Da für die Bereisung der Gemeinschaften sich immer weniger Geistliche fanden, griff Wesley auf die sich anbietenden Laienprediger (1744 schon vierzig). Die Kapellen usw. stellte er der Rechtssicherheit wegen 1787 unter die Toleration Act, und als in dem unabhängig gewordenen Amerika kaum noch anglikanische Geistliche waren, ordinierte Wesley für die dortigen societies Bischöfe und Presbyter, kirchengeschichtlich überzeugt, daß er als Presbyter gleichen Ordo habe wie ein Bischof. Die Zukunft der werdenden M.kirche in England (1791 schon 119 Bezirke, 313 Prediger, 76 968 Mitglieder) ordnete die Deed of declaration 1784, die eine Konferenz von hundert, von Wesley bestimmten, später sich selbst ergänzenden Predigern nach seinem Tode an die Spitze stellte.

1. b. Zwar bekamen alsbald alle (Reise-) Prediger gleiche Rechte mit den Hundert, so daß faktisch die Konferenz aus allen Predigern bestand, nur daß die Beschlüsse erst durch — niemals verweigerte — Zustimmung der „Gesetzlichen Hundert" Rechtskraft erlangten; aber Laien sind erst 1877 als Halbschicht in die Konferenz eingezogen nach schweren Kämpfen und Trennungen. Trennend wirkte auch die noch ungeklärte Stellung zur Kirche. Erst 1891 nahmen die Gemeinschaften den Namen Kirche an! Bei Wesleys Tode wollten die einen Sakramentsverwaltung durch die Prediger und Gottesdienste zur Kirchzeit, die anderen strenge Rücksichtnahme auf die Kirche, die dritten Verharren bei dem — selbst nicht ganz eindeutigen — Verhalten Wesleys. Als nach dem Plan of Pacification 1795 das Abendmahl in keiner Kapelle gefeiert werden sollte ohne die Erlaubnis der Mehrzahl der Gemeinschaftsbeamten, gründete M. Kilham (1762—98) als Vorkämpfer für Separation und Laienrechte 1797 mit 5000 Gliedern die Methodist New Connexion (in ihr 1854—61 W. ¶ Booth). Mit den 1827 aus Protest gegen die Macht der „Konferenz" entstandenen Protestant M. verband sich 1836 die Wesleyan M. Association, abgesplittert wegen des Theologischen Instituts und der Führerschaft J. Buntings (etwa 8000), und 1837 die Arminian Methodist Connexion (einzige Lehrabsplitterung 1831). Gegen den überragenden Bunting um demokratische Laienrechte gingen auch die Kämpfe um die Mitte des Jahrhunderts, die den M. 100 000 Glieder kosteten. Einige der Reformer gingen zur New Connexion, mehr noch bildeten mit der Wesleyan M. Association 1857 die United M. Free Churches (39 968 Glieder), etliche blieben für sich als Wesleyan Reform Union (1859, independentisch). — Andere Zweige entstanden durch den um 1800 einsetzenden enthusiastischen, von der Stammgemeinschaft als „unordentlich" empfundenen Revivalism. Wegen des Verbots unregelmäßiger Cottage-meetings 1796 machten sich unter Anschluß von ¶ Quäkern die Quaker-M. selbständig, heute Independent M. Churches. Wegen des Widerspruchs gegen die in ihrer Erweckung nach amerikanischem Muster gehaltenen Lagerversammlungen (zuerst 1807 auf dem Mow Cop) bildeten sich 1810/12 die Primitive M. (Ranters); Konferenz mit zwei Drittel Laien, weibliche Prediger. W. O. Bryan (1778 bis 1868), der auf eigene Faust eine Erweckung in Devonshire leitete, gründete, als er nicht eingegliedert wurde, die Bible Christians, die viel auf Träume u. dgl. gaben. Sie vereinigten sich 1907 mit New Connexion

und United M. Free Churches zur United M. Church. Der Entwurf zu einer Union mit dieser und den Primitive M. ist neuestens von der Stammkirche angenommen. — In Irland gibt es eine Konferenz schon seit 1752, zunächst unregelmäßig, wenn Wesley dort war, seit 1782 jährlich unter einem englischen Delegierten. Absplitterungen wegen der Sakramentsverwaltung haben sich nach der Entstaatlichung der Irischen Kirche wieder mit der Stammgemeinschaft vereinigt.

1. c. Nach Amerika kam der Methodismus um 1760 durch aus Irland weiterwandernde vertriebene Pfälzer. Die politische Trennung brachte die Selbständigkeit der werdenden M. Episcopal Church (1791 97 Bezirke, 198 Prediger, 43 265 Mitglieder). Hier traten an Wesleys Stelle die Bischöfe (Coke von Wesley, Asbury in seinem Auftrage von Coke ordiniert, Wahl durch die „Weihnachtskonferenz" 1784, die die Kirchenordnung annahm) und Generalkonferenzen alle vier Jahre. Laien sind in diese erst 1872 als Minderheit, 1900 als Halbschicht eingezogen. Der Kampf darum und um die bischöflichen Befugnisse, namentlich Wahl oder Ernennung der Vorsitzenden, der „jährlichen Konferenzen", dazu Sklaven- und Farbigenfrage brachten Absplitterungen, so 1828 die M. Protestant Church (ohne Bischöfe), 1843 die Wesleyan M. Church of America (ohne Bischöfe und Reisepredigt; strenges Sklavereiverbot; Laienvertretung) und als schmerzlichsten Riß, der jedoch heute durch eine gewisse Föderation überbrückt ist (ein Hymnbook, ein Katechismus u. ä.), 1845 die M. Episcopal Church South. Von den M. des Südens trennten sich 1852 die Congregational M. (independentisch) und 1881 die New Congregational M. Hinzukam 1860 die M. Free Church mit besonderer Betonung der „völligen Heiligung", die unbedeutenden Independent M., und von England die Primitive M. Church. Die beiden größten der zehn Farbigenkirchen, African M. Episcopal Church (1816 in Philadelphia) und African M. Episcopal Church Zion (1820 in New York), planen jetzt Zusammenschluß als United M. Episcopal Church. Die drittgrößte (Colored M. Episcopal Church) ist die 1870 selbständig gemachte Farbigenarbeit der M. des Südens.

1. d. In Canada gab es früh M., teils mit England, teils mit Amerika verbunden. Nach mancherlei Reibungen gelang 1883 die Vereinigung aller Zweige zur selbständigen M.kirche von Canada. Diese an sich schon größte canadische Kirche mit 414 000 Gliedern bildete am 10. Juni 1925 mit Presbyterianern (266 000) und Kongregationalisten (13 000) die Vereinigte Kirche Canadas. — In Australien begann die Verschmelzung der dort seit 1812 arbeitenden Zweige 1894 und endete 1904 in der M. Church of Australasia (100 Prediger, 100 000 Glieder). — In Japan hat sich 1907 die selbständige M. Church of Japan gebildet.

1. e. Unter den Deutschen Amerikas entstanden als den M. verwandte Kirchen 1800 die „Vereinigten Brüder in Christo" durch den reformierten Theologen Wilh. ¶ Otterbein, der schon der Weihnachtskonferenz 1784 beigewohnt hatte, und seit 1807 die ¶ Evangelische Gemeinschaft. Dann gründete der Württemberger William ¶ Nast, der die Theologie aufgegeben hatte und in Amerika „wiedergeboren" war, seine Stelle als Hochschullehrer mit der eines M.missionars vertauschend, die erste deutsche M.gemeinde und schuf den „Christlichen Apologeten" (1839). Ein deutsches Gesangbuch, deutsche Distrikte, deutsche jährliche Konferenzen, deutsche Predigerschulen (Berea, Warrenton), sowie die Deutschamerikanische Zeitschrift für Theologie und Kirche entstanden. Aber die schon bald beginnende Anglisierung der Gemeinden ist durch den Weltkrieg vollendet. Auch die noch „deutschen" Gemeinden (700 Prediger mit 60 000 Gliedern) sind heute mindestens zweisprachig.

1. f. Deutsche M. in England und Amerika begannen dann in Deutschland eine „Mission" (so heißt bei den M. alle Evangelisation; „Auswärtige Mission" ist alle außeramerikanische bzw. außerenglische Arbeit). Chr. Gottlieb Müller, 1805 nach England geflohen, gründete 1831 wesleyanische Gemeinschaften in seiner Heimat Württemberg (Winnenden), zunächst lose, dann fester organisiert (Predigerschule, Diakonissen- [Martha-Maria-] Verein u. ä.). Doch schlossen 1897 sich ihre 35 Prediger und 2500 Mitglieder, ebenso wie 1905 die „Vereinigten Brüder" (s. 1 e), den Bischöflichen M. an. Deren „Mission" begann 1849 L. S. Jacoby in Bremen. Nippert, Doering, Riemenschneider und Nuelsen folgten. Zu Bremen kamen Hamburg, Frankfurt, Heilbronn. Die Arbeit wurde 1856 Missionskonferenz, 1868 „jährliche Konferenz" mit vier Distrikten. 1893 wurden Nord- und Süddeutschland getrennt, neuestens in insgesamt fünf jährliche Konferenzen zerlegt. Eine Predigerschule besteht seit 1858 (in Bremen, seit 1868 in Frankfurt), der Verlag „Traktathaus" seit 1860 in Bremen. Der „Evangelist" erscheint seit 1850, die „Wächterstimmen" seit 1870. 1874 entstand der Bethanien-(Diakonissen-)Verein mit Mutterhäusern in Hamburg und Frankfurt. Es gibt Kinder-, Alten- und Erholungsheime, Jugendbünde, Sonntagsschulen usw. In Süddeutschland, Sachsen, Thüringen, Hamburg und Bremen sind die M. als Körperschaft öffentlichen Rechts anerkannt. — 1856 begann man mit der Arbeit in Zürich und Lausanne, 1886 zählte die selbständig werdende Schweizer Konferenz schon 24 Prediger und 4400 Mitglieder. Seit 1872 „kirchliche Genossenschaft", erhielt die Bischöfliche M.kirche 1880 Korporationsrechte und wurde 1921 Mitglied des Schweizerischen Evg. Kirchenbundes. In Oesterreich faßten die M. 1870 Fuß, in Rußland 1893, in Ungarn 1898. Nach mehrfachem Organisationswechsel, auch infolge der Umwälzungen von 1918, ist 1924 ein mitteleuropäischer Sprengel gebildet, der die jährlichen Konferenzen von Nordost-, Nordwest-, Mittel-, Süd- und Südwestdeutschland und der Schweiz, sowie die Missionskonferenzen von Bulgarien (1857), Jugoslavien, Oesterreich, Rußland und Ungarn umfaßt, und dessen „Zentralkonferenz" sich 1925 konstituiert hat. Solche außeramerikanischen Zentralkonferenzen hat die Generalkonferenz 1924 geschaffen und ihnen gewisse gesetzgeberische Befugnisse übertragen. — Die nordeuropäische Zentralkonferenz umfaßt die baltischen und skandinavischen Länder, die mittelländische Italien, Spanien, Nordafrika und Frankreich, wo außerdem seit 1852 eine selbständige wesleyanische Konferenz besteht.

2. Seit 1881 werden alle zehn Jahre ökumenische M.konferenzen veranstaltet, ein Zeichen des Zuges zur Einheit. Auf ihnen sind folgende Kirchen vertreten: A. Englische Zweige: 1. Die Wesleyaner in England 2500 Prediger, 519 510 Mitglieder, in Irland 242 Prediger, 29 590 Mitglieder, in Frankreich 26 Prediger, 1757 Mitglieder, in Südafrika 282 Prediger, 169 583 Mitglieder, in auswärtigen Missionen 747 Prediger, 287 759 Mitglieder; 2. Primitive M. 1087 Prediger, 220 806 Mitglieder; 3. United M. Church 713 Prediger, 153 857 Mitglie-

der; 4. Wesleyan Reform Union 26 Prediger, 10 178 Mitglieder; 5. Independent M. Church 388 Prediger, 10 502 Mitglieder; — B. Australische M.kirche 1136 Prediger, 166 101 Mitglieder; — C. Neuseeländische M.kirche 190 Prediger, 29 425 Mitglieder; — D. United Church of Canada 4612 Prediger, 692 348 Mitglieder; — E. Japan M. Church 158 Prediger, 29 420 Mitglieder; — F. Amerikanische Zweige: 1. Bischöfliche M. 20 905 Prediger, 5 152 236 Mitglieder; 2. Bischöfliche M. des Südens 8304 Prediger, 2 602 316 Mitglieder; 3. M. Protestant 1134 Prediger, 188 878 Mitglieder; 4. Free M. 1200 Prediger, 40 251 Mitglieder; 5. Wesleyan M. 645 Prediger, 21 500 Mitglieder; 6. Primitive M. 80 Prediger, 11 905 Mitglieder; 7. Congregational M. 500 Prediger, 21 000 Mitglieder; 8. New Congregational M. 27 Prediger, 1256 Mitglieder; 9. African M. Episcopal 7000 Prediger, 698 029 Mitglieder; 10. African M. Episcopal Zion 3962 Prediger, 412 315 Mitglieder; 11. Colored M. Episcopal 2638 Prediger, 331 021 Mitglieder; dazu 7 kleinere Farbigenkirchen 1322 Prediger, 67 945 Mitglieder. — In den Zahlen der Bischöflichen M. sind mitenthalten die auswärtigen Konferenzen und Missionen wie Deutschland, wo 1927 230 Prediger und 40 841 Mitglieder waren. — Eifrige Arbeit leisten die M. in auswärtiger und heimatlicher Mission (über die Bezeichnung s. 1 f), in erstere ist auch eine starke Heidenmission eingeschlossen (¶ Methodistische Missionsgesellschaften). In der Heimat spielen die Missionen in den Großstädten (¶ Evangelisation) eine große Rolle. Bedeutend ist das Diakonissen- und das Sonntagsschulwerk. Wesley-Gilden (in England) und Epworth-Ligenn (Amerika) sammeln die Jugend. Schulen aller Art werden unterhalten. Besonders arbeitet man seit Wesley mit dem gedruckten Wort. Wohl jeder Zweig hat seine Zeitschriften und seinen Verlag. Der der Bischöflichen M. begann 1789 mit 600 Dollars und rechnet heute mit 8 000 000. Wesleys Arminian Magazine (1778) erscheint noch heute als Wesleyan M. Magazine, das M. Magazine der Bischöflichen von 1818 als M. Review.

3. Die Verfassung ist trotz einzelner Verschiedenheiten heute überall ähnlich. Mehrere Gemeinschaften, oft auch nur eine Gemeinschaft (Gemeinde), bilden einen Bezirk, Circuit (aus der Zeit der Reiseprediger), unter einer Vierteljährlichen Konferenz aller Prediger und Gemeinschaftsverwalter, meist auch Lokalprediger, Classführer usw. Dann kommen, nicht überall, die Distrikte mit Distriktsvorstehern und -konferenzen. Darüber steht bei den Wesleyanern „Die Konferenz" mit getrennter Pastoral- und Repräsentativ-Session (halb Prediger, halb Laien) und der formalen Befugnis der Gesetzlichen Hundert (s. 1 b). Bei den Bischöflichen M. sind in den Jährlichen Konferenzen nur Prediger, in der Generalkonferenz (alle vier Jahre) dagegen zur Hälfte aus besonderen Laienwahlkonferenzen hervorgehende Laien. Bischöfe wählt die Generalkonferenz auf Lebenszeit. Missionskonferenzen sind jährliche Konferenzen mit beschränkten Rechten. Prediger sind die Berufsprediger, die alten „Reiseprediger" im Unterschied von den Lokal- oder Laienpredigern (¶ Laienpredigt), die Gemeindeglieder sind. Der Unterschied von Ordinierten und Nichtordinierten deckt sich damit nicht. Die alte Regel, daß die „Prediger" alle drei Jahre den Bezirk wechseln, ist heute selbst bei den Wesleyanern etwas erweicht. Gemeindeglieder sind nur die nach Probe durch Mitgliedskarte Aufgenommenen. Die (heute ja in der Gemeinde selbst, nicht mehr in der die society umgebenden Kirche!) getauften Kinder gelten als Probeglieder, da „in einem sichtbaren Bundesverhältnis zu Gott stehend". Das zeigt deutlich die Zwischenstellung der M. zwischen Freiwilligkeitsgemeinschaft und Kirche. Der Besuch der class ist heute nicht mehr notwendig für die Mitgliedschaft, und das persönliche Erfahrungszeugnis im classmeeting Ausnahme. — Die Gottesdienste sind einfach; gebetet wird kniend, gesungen stehend in frischem Tempo. Das Gesangbuch der Bischöflichen M.kirche in Deutschland und der Schweiz enthält neben deutschen Chorälen (schon J. Wesley übersetzte solche ins Englische) viel angelsächsisches Gut, teils der älteren Zeit, deren klassischer Sänger Ch. Wesley war, teils der neueren Erweckungsbewegungen, ins Deutsche vielfach übertragen von E. ¶ Gebhardt. Beim Abendmahl wird nach dem deutschen Ritual Brot und Wein mit einer Spendeformel den Knienden in die Hand gegeben. Die Prediger kommunizieren zuerst. Liebesfeste werden nach herrnhutischem Vorbilde gefeiert.

4. Wenn die englischen M. die 39 Artikel der ¶ Anglikanischen Kirche, die Amerikaner eine ihnen von Wesley mitgegebene Abkürzung (25 Artikel) festhalten, so bedeutet das doch nur, daß sie sich als evg. Kirche ansehen. Der Ton liegt auf der bewußten subjektiven Heilserfahrung, nicht auf ihrer dogmatisch korrekten Darstellung. Sie wird heute von den Theologen, die vom „Standpunkt einer weitherzigeren und liberaleren Auslegung" der Schrift ausgehen, „nicht mehr in der Sprache und den Gründen ¶ Wesleys und ¶ Fletchers" dargestellt, aber die von ihnen als „eng und streng" empfundene ältere Anschauung ist nicht ausgestorben. Haben heute doch nur 45% der amerikanischen m.schen Geistlichen ein College, 33% eine Hochschule, 22% nicht einmal diese durchlaufen! So betonen zwar alle M. die grundlegende Erfahrung der Bekehrung; aber den einen ist sie ein feststellbarer einmaliger „plötzlicher" Akt, den anderen die notwendig einmal bewußt werdende Erfahrung vorhandenen Heilsbesitzes. Die einen verkündigen die „völlige Heiligung" als den „zweiten Segen" — und die ¶ Heiligungsbewegung hat ihre Durchschlagskraft noch in neuester Zeit erwiesen; die anderen schwächen sie ab zur Möglichkeit eines erfahrungsmäßig völligen Bewußtseins von der Gemeinschaft mit Gott. Darstellungen des Methodismus werden daher leicht einseitig. Als „lutherisches Pfropfreis auf dem gemäßigt reformierten Baum der Englischen Kirche" ist er kaum zu bezeichnen. Wesley ist ja nicht vom ursprünglichen Luthertum, sondern vom ¶ Pietismus in der besonderen Form des Herrnhutertums, noch dazu in einer vorübergehend einseitigen Ausprägung, beeinflußt. Auch ist er nicht wie ¶ Luther daran verzweifelt, Heiligkeit auf dem Wege ernsten Strebens zu erreichen, sondern, daß Glaube der Weg sei, war ihm eine zunächst abgelehnte, neue Erkenntnis, bis er den Brüdern die Richtigkeit zugestehen mußte und nun selbst den Glauben suchte, den er bezeichnenderweise unter Lutherworten fand, die ihn als Quelle des neuen Lebens preisen. Während daher für Luther das tiefe Bewußtsein seiner bleibenden sittlichen Unvollkommenheit charakteristisch ist, ist Wesleys und der M. Frömmigkeit optimistisch. Optimistisch ist schon die Wertung des common sense und des menschlichen Willens und damit zusammenhängend die früh ausgeprägte Massenevangelisation, erst recht die Vergewisserung des Heilsbesitzes durch das unmittelbare Zeugnis des Hl. Geistes und die Stellung des Bekehrten zur Sünde, vor allem aber

jene zweite Stufe der „völligen Heiligung". Optimistisch ist auch die Stellung zur Welt, die die M. bei aller Enthaltung von Mitteldingen (¶ Adiaphora) stets aktiv umzugestalten gestrebt haben (Antisklaverei- und Temperenzbewegung). Der heutige Methodismus teilt durchaus die angelsächsische Auffassung vom ¶ Reich Gottes als der Christianisierung des Weltlebens, wie er denn, anders als Pietismus und Darbysmus, keine besondere Eschatologie entwickelt hat.

RE³ XII, S. 747 ff; XIII, S. 1 ff; XXIV, S. 97 ff; — RGG¹ IV, Sp. 336 ff; — W. J. Townsend, H. B. Workman, G. Eayrs: A new History of Methodism, 2 Bde., 1909 (Bd. II, S. 533 ff Bibliographie); — H. B. Workman: Methodism, 1912; — J. L. Nuelsen, Th. Mann und J. J. Sommer: Kurzgefaßte Geschichte des Methodismus, 1929 ²; — J. S. Simon: The Revival of Religion in England in the eighteenth Century, 1907; — Derſ.: John Wesley and the religious Societies, 1921; — Derſ.: John Wesley and the Methodist Societies, 1923; — Derſ.: John Wesley and the Advance of Methodism, 1925; — Derſ.: John Wesley the Master Builder, 1927; — Southey: The life of Wesley and the rise and progress of Methodism. Ed. by J. A. Atkinson, 1926; — O. Melle: Das Walten Gottes im deutschen M., o. J. (1924); — J. J. Sommer: Aus der Morgendämmerung des M. in Deutschland, 1924; — F. Fritz: Das Einbringen des M. in Württemberg, 1927; — J. L. Nuelsen: Der M. im kirchlichen Leben Europas, 1925; — Lehre und Kirchenordnung der Bischöflichen M.kirche. Abgekürzte deutsche Ausgabe, 1926; — Methodist Yearbook. **Fleisch.**

Methodistische Missionsgesellschaften. Wie die methodistischen Kirchen auf dem Erdenrunde eine weitverbreitete Familie bilden (¶ Methodisten), so gibt es auch methodistische Missionsorgane in großer Zahl, teils kirchlich selbständige Missionsgesellschaften, teils amtlich eingeordnete kirchliche Missionsbehörden. In England ist die größte und einflußreichste die Wesleyanisch-m.sche M.-G. 1813 mit einem Jahreseinkommen von 8½ Mill. Mark und Arbeitsfeldern in vielen Teilen Chinas, Indiens, Afrikas und auf den Westindischen Inseln. Organ: The Foreign Field. Geschichte: Findlay-Holdsworth, The History of the W. M. Society, 5 Bde., 1921—24. Ihr angegliedert ist das Women's auxiliary of the Wesl. Meth. Miss. Soc. (1858) mit einem Jahreseinkommen von 1 Mill. M.; sie sendet ihre Arbeiterinnen auf die Felder der Wesl. Mission. Kleinere m.sche Missionen sind die Primitive Methodist Miss. Soc. (1842) mit einem Einkommen von 1,2 Mill. M. und verschiedenen Arbeitsgebieten in Afrika, die United Methodist Church Miss. Soc. (1857) mit ²/₃ Mill. M. Einnahme und Arbeitsgebieten in verschiedenen Provinzen Chinas und in Afrika, sowie die Countess of Huntingdon Connexion (1853) mit einer kleinen Arbeit in Sierra Leone. — In den Vereinigten Staaten von Nordamerika steht an erster Stelle der Board of Foreign Missions of the Meth. Episcopal Church (Nördliche Methodisten, 1819) mit einem Jahreseinkommen von 21½ Mill. M., wozu noch weitere 9 Mill. M. der angegliederten Women's Foreign Miss. Soc. of the Meth. Episc. Church (1869) kommen; die einkommenreichste protestantische Mission mit ausgedehnten Arbeitsgebieten fast auf allen Feldern der Weltmission. Dazu treten Board of the Meth. Episc. Church (South) 1846, mit einem Einkommen von 12 Mill. M. und zahlreichen Arbeitsfeldern in Korea, China, dem belgischen Kongo und im Lateinischen Amerika; Board of Foreign Miss. of the Meth. Protestant Church (1888) mit einem Einkommen von ¼ Mill. M.; General Missionary Board of the Free Methodist Church of North America (1882), Einkommen 800 000 M.; Miss. Society of the Wesleyan Meth. Connection of America (1889); Department of Foreign Miss. of the African Meth. Episc. Zion Church (1892), Einkommen 100 000 M.; Foreign Board of the Primitive Meth. Church (1896). — Die methodistische Kirche Canadas hat 1925, wie ihren kirchlichen Bestand so auch ihre Missionen mit denen der Presbyterianer und Kongregationalisten verschmolzen, so daß sie in der Statistik nicht mehr als methodistische Missionen hervortreten. — Die methodistische Kirche in Südafrika hat die South Africa Miss. Society (1886), Einkommen ³/₈ Mill. M. mit verschiedenen Arbeitsfeldern in Südafrika, diejenige in Australien die Methodist Miss. Society of Australia (1855), Einkommen ¹/₂ Mill., Arbeitsfelder in Ozeanien und Australasien. **Jul. Richter.**

Methodius, Bischof von Olympus (Lycien), † 311 als Märtyrer, ebenso von ¶ Plato wie vom spekulativen Realismus eines ¶ Irenäus beeinflußt (Fleischesauferstehung, Adamspekulationen), daher teilweiser Gegner des origenistischen Spiritualismus (¶ Origenes). Wie er in der Abschwächung und Verbindung des Origenismus mit dem kirchlichen Gemeinglauben der Dogmatik die Bahnen wies, so in seinem Betonen, daß der Logos in jeder einzelnen, jungfräulichen Seele aufs Neue geboren werden müsse, der mönchischen Mystik, die sich treu zur Kirche als der Garantin ihres subjektiven Erlebens hielt.

Werke: MSG 18; — G. N. Bonwetsch: M. v. O. I, 1891; — K. Holl: Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, 1899, S. 162 ff; — Griechische christliche Schriftsteller 27, 1917; — Ueber M. v. O. vgl. RE³ XIII, S. 25 ff; — KL² VIII, Sp. 1440 ff; — DchrB III, S. 909 ff; — Th. Zahn im ZKG VIII, 1886, S. 15 ff; — A. Pankow: M., Bischof v. O., 1888; — N. Bonwetsch: Die Theologie des M. v. O., 1903; — L. Fendt in: Der Katholik 85, 1905, I, S. 24 ff; — Bardenhewer II², 1914, S. 334 ff; — E. Buonaiuti: The ethics and eschatology of M. of O. (Harv ThR XIV, 1921, S. 255 ff); — A. Blamonti: L'etica di M. d'Ol. (Studi filosofici e religiosi III, 1922, S. 272 ff); — W. von Christ-O. Stählin: Geschichte der griechischen Literatur II, 2, 1924⁶, S. 1355 ff; — Fr. Diekamp in: ThQ 109, 1928, S. 285 ff. **W. Völker.**

Metrophanes Kritopulos († um 1640), griechischer Theologe, * zu Berrhöa, eine Zeitlang Athosmönch, auf des Kyrillos ¶ Lukaris Veranlassung von 1618 bis 1625 an protestantischen Fakultäten des Abendlandes (Oxford, Helmstedt, Altorf, Wittenberg, Tübingen) gebildet, nach vorübergehender Tätigkeit als Lehrer des Griechischen in Venedig seit etwa 1630 Metropolit von Memphis, seit 1637 Patriarch von Alexandria. In den Streitigkeiten um die Rechtgläubigkeit des Kyrillos Lukaris nahm er trotz seines Bildungsganges gegen ihn Stellung. Sein 1625 für die Helmstedter Theologen verfaßtes ausführliches Glaubensbekenntnis (Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας), das von Joh. Hornejus mit einer Vorrede ¶ Conrings 1661 veröffentlicht wurde, war gut orthodox-anatolisch, obwohl nur drei Mysterien (Taufe, Buße und Abendmahl) als „notwendige" anerkannt wurden, wie denn auch die Polemik gegen den Protestantismus ganz vermieden, nur die gegen die römisch kath. Kirche durchgeführt war. Einigen Angriffen (z. B. von Sathas) zum Trotz wird das Bekenntnis heute allgemein als orthodox anerkannt.

Text der Homologia bei Kimmel: Monumenta fidei ecclesiae orientalis II, 1850, S. 1—123; bei Michalcescu: Die Bekenntnisse und wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche, 1904, S. 186—252, und bei J. G. Mesoloras: Symbolik der orthodoxen anatolischen Kirche

(griechisch) I, 1883, S. 279—361, zuvor S. 265—278 Würdigung. — Ueber M. K. vgl. Ph. Meyer in RE³ XIII, S. 30 ff; — K. Dyobuniotis (griechisch): M. K., 1915. **Beth.**

Metropolitan war im früheren Kurhessen (¶ Hessen: II, 1; ¶ Kirchenverfassung: III, 3 a, Sp. 1011) die Bezeichnung für eine kirchenregimentliche Zwischenstufe zwischen den ¶ Superintendenten einerseits, den Pfarrern anderseits. Die M.e führten u. a. die Aufsicht über Pfarrer und Kandidaten, sowie über die Kirchenbücher. Sie waren Gehilfen des Konsistoriums, nicht der über ihnen stehenden Superintendenten. Diese Zwischeninstanz samt der Bezeichnung M. ist seit 1923 in Wegfall gekommen. **Schian.**

de Metternich, Wolf († 1731), Mystiker und Alchimist. Aus märkisch-kath. Adel stammend, gehörte M. selbst der reformierten Kirche an. Er war Brandenburgisch-Bayreuthisch-Ansbachischer Gesandter auf dem Reichstag zu Regensburg, seit 1726 schwarzburgischer Geheimrat und Kammerpräsident. Unter dem Namen Aletophilus schrieb er zahlreiche mystische und theologische Abhandlungen, darunter (wenn ¶ Löschers „Unschuldige Nachrichten" von 1726 Recht haben) als Hilarius Theomilus die von ¶ Poiret in seiner Bibliotheca mysticorum erwähnte „Stete Freude des Geistes", enthaltend u. a. die „Regel der Kindheit Jesu" der Frau von ¶ Guyon. Mit ihm greift die spanisch-französische ¶ Mystik (: VB) auf die deutsche höfische Schicht über. Es entsteht eine Mischung von Weltmann und Geistlichem, in der sich die Tendenzen der zwei Jahrzehnte älteren deutschen Mystiker-Generation weiter im Sinne der Aufklärung und Sentimentalität verwässern unter Einbeziehung von Naturmystik, mystischer Theologie, formaler Kirchenbindung, Toleranz, eschatologischen Vorstellungen. M. hat ebensoviel von ¶ Poiret und G. ¶ Arnold, wie von ¶ Löscher, J. W. ¶ Jäger, E. ¶ Saurin, ¶ Jurieu, von ¶ Johann vom Kreuz, ¶ Fénelon und ¶ Zinzendorf, mit dem er im Briefwechsel stand. In allem ein Vorläufer Michael v. ¶ Loëns.

M. Wieser: Der sentimentale Mensch, 1924, S. 147 ff; — A. Ritschl: Geschichte des Pietismus III, 1886; — ADB 21, S. 527. **Wieser.**

Mettetal, Peter Friedrich (1814—79), französischer Politiker, * in Clay (Doubs), Abteilungschef in der Polizeipräfektur, 1850 Mitglied des reformierten Konsistoriums und mit ¶ Guizot am Ende des Kaiserreichs ein ausgesprochen liberaler Protestant. 1871 in die Nationalversammlung gewählt, war er als conservateur libéral entschiedener Gegner der Republik.

Vgl. La grande Encyclopédie 23, S. 812. **Glaue.**

Metz, Bistum mit deutscher und gallischer Bevölkerung, kam im Vertrage von Verdun (843) zu Lotharingien, im Vertrage von Mersen (870) zum Ostreiche; infolge des Vertrages von Friedewalde (1551) kam die Reichsstadt M. 1552 an Frankreich, im Westfälischen Frieden (1648) auch das Hochstift, womit die weltliche Landeshoheit des Bischofs aufhörte, im Frankfurter Frieden (1871) wieder deutsch, im Versailler Vertrage (1919) erneut französisch. Aus karolingischer Zeit Sprengel von ¶ Trier, kam M. durch Napoleon I (Konkordat 1801, Organische Artikel 1802) zu ¶ Besançon, seit 1874 außer Provinzialverband (¶ Exemption). In der Bischofsreihe ist als erster Hesperius geschichtlich bezeugt: 535 Teilnehmer am Kirchentage von Clermont; hervorragend ¶ Chrodegang (742 bis 766), der Vater des „kanonischen Lebens", nach dem Tode des Wynfrith-¶ Bonifatius (754) Erzbischof für Gesamtfranken. Verwandtschaft mit den Fürstenhäusern der Karolinger, Ottonen, Lothringer gestattete den M.er Bischöfen weitgehende Einwirkung auf die Reichspolitik; geschwächt freilich wurde ihre Macht im 11. Jhd. durch den Investiturstreit, im 15. Jhd. durch das Schisma, weniger im 16. Jhd. durch die Reformation als im 18. Jhd. durch die Französische Revolution. Unter den deutschen Bischöfen der Neuzeit ist besonders Willibrord ¶ Benzler (1901—19) verdient. — Bestand 1928: 585 228 Katholiken (neben 48 233 Nichtkatholiken), 648 Pfarreien in 35 Dekanaten, diese in 4 Archidiakonaten (Metz, Diedenhofen, Saargemünd, Saarburg); 834 Welt- und 60 Ordensgeistliche; Priesterseminar in Metz, bischöfliche Gymnasien in Montigny und Bitsch, Progymnasium in Metz; zahlreiche Niederlassungen von Männer- und Frauenorden. Bischof seit 1919 Johann Baptist Pelt (* 1863 zu Blettingen bei Buß in Lothringen).

Chevalier, TB., Sp. 1921 ff; — Potthast². S. 1692 f; — KL² VIII, Sp. 1448 ff; — RE³ XIII, S. 35 f (mit Bischofsliste); XXIV, S. 100; — Hauck³ I/V, 1904/20, besonders Bischofslisten und Klosterverzeichnisse im Anhang; — P. Marichal: Cartulaire de l'évêché de M. I/II, 1905/08; — H. Lepage: L'ancien diocèse de M. et pouillé du diocèse, 1872; — A. Prost: La cathédrale de M., 1885; — B. Morret: Stand und Herkunft der Bischöfe von M., Toul und Verdun im Mittelalter, Diss. Bonn 1911; — A. Meyer: Der politische Einfluß Deutschlands und Frankreichs auf die M.er Bischofswahlen im Mittelalter, 1916; — Kirchlich-statist. Jahrbuch (hrsg. von K. A. Geiger) 51, 1929, S. 189 ff. **Flaskamp.**

Meumann, Ernst (1862—1915), Philosoph, Psychologe und Pädagoge, * in Uerdingen, Schüler W. ¶ Wundts, seit 1900 Professor in Zürich, Königsberg, Münster, Halle, Leipzig, seit 1911 in Hamburg. Begründete die experimentelle ¶ Pädagogik.

Hauptwerke: Die Sprache des Kindes, 1903; Oekonomie und Technik des Gedächtnisses, (1903) 1920²; Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik, 1907; Intelligenz und Wille, (1908) 1925⁴. **Wobbermin.**

Meurer, 1. Christian, kath. Kirchenrechtslehrer, * 1856 zu Camberg, 1885 Privatdozent in Breslau, 1888 ao., seit 1891 ord. Professor für Kirchen- und Völkerrecht an der Universität Würzburg.

Vf. u. a.: Begriff und Eigentümer der hl. Sachen, 1885; Bayrisches Kirchenvermögensrecht, 3 Bde., 1899—1919; Grundfragen aus dem Entwurf einer bayerischen Kirchengemeindeordnung, 1909; Kirchenstiftung und Kirchengemeinde, 1910; Das Gehaltsrecht der Pfarrer in Preußen, 1910; Der Modernisteneid und das bayerische Plazet, 1911; Das kath. Ordenswesen nach dem Recht der deutschen Bundesstaaten, 1912; Der codex iuris canonici und das bayerische Staatskirchenrecht, 1918; Die Grundlagen des Versailler Friedens und der Völkerbund, 1920. **Rühle.**

2. Moritz (1806—77), evg. Theologe, * zu Pretzsch bei Wittenberg, 1834 Diakonus zu Waldenburg i.-Sa., 1835 Archidiakonus, 1841 Pfarrer in Callenberg, zeichnete sich durch tüchtige Arbeiten auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte und der Geschichte der kirchlichen Kunst aus.

Vf. u. a.: Luthers Leben aus den Quellen erzählt, 1870²; Katharina Luther geb. v. Bora, 1873²; Der Altarschmuck, ein Beitrag zur Paramentik der evg. Kirche, 1868; Der Kirchenbau vom Standpunkt und nach dem Brauche der evg.-lutherischen Kirche, 1877. — Ueber M. vgl. RE³ XIII, S. 36 ff. **Glaue.**

Meuß, Eduard (1817—93), evg. Theologe, * in Rathenow, 1852 Schloßprediger in Köpenick, 1854 Universitätsprediger und ao. Prof. in Breslau, 1863 ord. Prof., 1880 Mitglied des Konsistoriums ebda.

Vf. u. a.: Lebensbild des evg. Pfarrhauses, vornehmlich in Deutschland, 1884²; Das Weihnachtsfest und die Kunst, 1876²; Wodurch haben wir in der Gegenwart, besonders als Theologen, uns der Wahrheit unseres Christenglaubens zu versichern?, 1881; Unsere Stellung zur Schrift, 1887. **Glaue.**

Mexikanische Religion.

1. Weltbild; — 2. Die höchste Gottheit und die Schöpfungsgötter; — 3. Die Naturgottheiten und die Toten; — 4. Kultus. — Zur Aussprache der mexikanischen Worte: ch = tsch; x = sch; c vor a und o = k, vor e und i = scharfes s; c = scharfes s.

1. Die Erde gilt in der M. R. als eine von Wasser umflossene Scheibe. Auch in der Unterwelt ist Wasser, das, wie die heutigen Cora sagen, in den Gewässern an die Erdoberfläche gelangt. Es überzieht auch den nächtlichen Himmel. Dieser ist das Gegenbild der Erde, so daß alles, was aufsprießt, zugleich vom Himmel herabkommt. Die Erdgöttin Tlaçolteotl (Göttin des Unrats) oder Teteoinnan (Göttermutter) stellt daher sowohl die Erde wie den Nachthimmel und in ihm den Mond dar. Die einwandernden Stämme kamen entweder über das Meer oder aus einer Höhle im Norden. Zugleich gilt als Urheimat der Götter und Menschen Tamoanchan (= Haus, von dem man herabsteigt), das ebenso der Nachthimmel ist wie Tollan (= die Binsenstadt), wo das sagenhafte Kulturvolk der Tolteken zu Hause ist, an deren Namen sich auch historische Erinnerungen, verknüpft mit der Ruinenstadt Tula (Tollan), heften. Bei der Schöpfung wurde zuerst das Feuer, dann die 9 Unterwelten und die 13 Himmel, dann das Wasser und in ihm ein großer Fisch wie ein Krokodil (cipactli) geschaffen, dessen stachlicher Leib die in Spitzen aufragende Erde wurde. Als die obersten beiden Unterwelten galten der neunfache Strom chiconauhapan, über den die Toten vermittelst eines erdrosselten rötlichen Hundes gelangten, und das eigentliche Tor zu den Unterwelten, die „zusammenstoßenden Berge". In der neunten Unterwelt wohnten der „Herr im Totenreich" Mictlantecutli und seine Frau, ebenso wie im obersten, dreizehnten Himmel Tonacatecutli (= der Herr unseres Fleisches) und Tonacaciuatl (= die Herrin unseres Fleisches). Der unterste Himmel ist die Region des Mondes und des Regengottes.

Der gegenwärtigen Weltperiode und Sonne, die durch ein Erdbeben zu Grunde gehen wird, gingen 4 prähistorische Zeitalter mit verschiedenen Sonnen voraus: 1. Das Zeitalter der Erd- oder Jaguarsonne, auch Nachtsonne genannt, dessen Bewohner, die Riesen, von den Jaguaren, den Dunkelheitsdämonen, gefressen wurden. Sein Gott war Tezcatlipoca (= der rauchende Spiegel). 2. Das Zeitalter der Windsonne, das durch Wirbelstürme zugrunde ging, und dessen Menschen in Affen verwandelt wurden. Sein Gott war Quetzalcouatl (= grüne Federschlange), der Windgott. 3. Die Regensonne, die durch einen Feuerregen endigte, und deren Menschen in Vögel und Schmetterlinge, die Tiere des Feuergottes, verwandelt wurden. Damals wurde die Lava und die vulkanische Asche ausgestreut. In diesem Zeitalter herrschte der Regengott Tlaloc. 4. Die Wasser- oder Edelsteinsonne (Chalchiuhtonatiuh), wo die Wassergöttin Chalchiuhtlicue (die mit dem Edelsteingewande) regierte. Die Welt ging damals durch eine Sintflut zu Ende, die Menschen wurden in Fische verwandelt. Der dabei eingestürzte Himmel wurde durch Quetzalcouatl und Tezcatlipoca so, wie er jetzt ist, wieder aufgerichtet.

2. Der im obersten Himmel wohnende Gott Tonacatecutli wird als der Schöpfer und Regierer von allem genannt. Er ist der Herr der Lebensmittel, des Maises (tonacayotl), aus dem unser Leib (tonaca) aufgebaut ist, und von ihm als Ometecutli (= Herr der Zwei), als Herrn der Zeugung, kommen die Kinder in den Leib der Mutter, um geboren zu werden. Obwohl er keinen Kult genießt, wie es auch sonst bei solchen obersten Göttern üblich ist, wird doch dem mythischen Toltekenherrscher Quetzalcouatl, der nachher als Windgott angesehen wurde, die alleinige Verehrung und Anrufung Tonacatecutlis und der Tonacaciuatl nachgesagt. Quetzalcouatl gilt aber überhaupt als Priesterkönig, der die Kasteiungen und Tieropfer einführte, und ist daher als Vermittler des von Tonacatecutli den Menschen gegebenen Kults anzusehen. Insofern vollendet sich in letzterem das typische Bild eines Hochgottes, der auch ohne eigenen Kult als Prototyp eines gütigen Wesens für die Religion notwendig ist.

Aber auch andere Götter, zumal die Hauptgottheiten einzelner Stämme, werden bei der Schöpfung der Welt und der Menschen genannt, besonders Quetzalcouatl, dann auch Tezcatlipoca, Uitzilopochtli (= Kolibri links d. h. südlich) und Mixcouatl (= Wolkenschlange)-Camaxtli. Obwohl diese im Kult ihre, freilich mannigfaltig schillernden Naturobliegenheiten haben, ist ihr Charakter doch dem des Tonacatecutli insofern verwandt, als sie eine Verantwortung für die Gestaltung und das Bestehen der Welt tragen und demnach mehr oder weniger ein Vertrauensverhältnis zu ihnen besteht. Wunderlich fügt sich diese Verantwortlichkeit auch anderer Götter in ihre Naturfunktionen ein. Als die neugeborene Sonne Tonatiuh, die durch Hineinspringen Nanauatzins (= der arme Syphiliskranke) in ein Feuer entstand, nicht von der Stelle ging, opferte Quetzalcouatl alle Götter, indem sie sprachen: „Laßt uns alle sterben und die Sonne zu neuem Leben erwecken". Tatsächlich hängt aber ihr Tod mit der Auffassung zusammen, die über das Verhältnis der Sonne zu den nächtlichen Himmelsgottheiten bestand.

3. Sowohl Tonacatecutli, der als Citlallatonac (= Sternensonnenglanz) neben Citlallicue (= die Sterne sind ihr Rock) mit der Milchstraße identifiziert wird, wie auch die meisten anderen Gottheiten sind zugleich Sterngottheiten (¶ Astralreligion, 2), die ursprünglich in dem nächtlichen Paradiese Tamoanchan zusammenlebten, dann aber, weil sie Blumen und Zweige abgebrochen hatten, von Tonacatecutli vertrieben wurden und sich über die ganze Welt und in die Unterwelt zerstreuten. Sie sind zugleich die Schreckgespenster, die Tzitzimime, die dem Menschen Furcht einflößen und die Sonne zu verschlingen drohen. Trotzdem sind die Sterngötter meist sehr nützliche und zugleich verantwortliche Persönlichkeiten, die für das Gedeihen der Sonne zu sorgen haben, die ihrerseits, obwohl ebenfalls eine Persönlichkeit, mehr den Charakter eines übermächtigen Naturgegenstandes hat. So schufen die Götter, damit die Sonne ihre Nahrung von den Herzen der im Kriege Geopferten habe, vor der Schaffung der Sonne den Krieg. Diesen Kampf dachte man sich am Himmel zwischen der Mondgöttin einerseits und den Sternen andererseits, die sich wechselseitig töten, verbrennen oder verschlingen. Daher sind die verschiedenen Mondgöttinnen stets als besonders kriegerisch dargestellt, und die im Kindbett sterbende Frau ist gewissermaßen ihr Gegenstück, indem sie dem Krieger gleichgestellt wird, der auf dem Opfersteine sein Leben läßt. Der irdische Krieg der Menschen untereinander ist nur dasselbe wie der Mond-Sternkampf und dient demselben Zweck, die Sonne mit den Herzen der geopferten Kriegsgefangenen zu nähren. Die Sterngötter sind also von Natur die Geopferten, und deshalb opfern sie sich in jener Lage freiwillig, um die Sonne in Bewegung zu erhalten. Die Parallelität zwischen Menschen und Sterngöttern ist um so natürlicher, als die Toten, indem sie zur Unterwelt gehen, zugleich als Sterne am Himmel erscheinen. Als eine spätere Auffassung er-

scheint es, wenn den gefallenen und geopferten Kriegern die Ehre zuteil wurde, die Sonne von Sonnenaufgang bis zum Mittag zu begleiten.

Die innige Verbindung der Götter mit den Sternen tritt sehr deutlich hervor. Vor allem sieht man das bei den Vegetationsgöttern. Der Maisgott Cinteotl wird am Himmel in Tamoanchan von der Erd- und Mondgöttin Teteoinnan geboren. „Er ist ein Stern am Himmel". Besonders der Maisgott des Winters Cinteotl Itztlacoliuhqui (= das gekrümmte Obsidianmesser) ist der Gott der Kälte und der Morgensterne. Teteoinnan selbst ist die altgewordene Form des Maisgottes, während ihre jüngeren Formen Xilonen (von xilotl, junger Maiskolben) als zartes Mädchen und Chicomecouatl (= Siebenschlange, ein Kalendername) als aufblühende Jungfrau gelten. Die 400, d. h. unzähligen Kaninchen (centzon totochtin), die Götter des berauschenden Pulque aus dem Saft der Agave, sind ebenfalls Fruchtbarkeitsgötter und zugleich die himmlischen Sterne, die als kleine Monde gelten, indem man in dem Mond ein Kaninchen sah und ihn entsprechend darstellte.

Besonders kompliziert ist die Stellung der Fuergötter, da sie nicht nur durch das Feuer zu den Sternen, sondern auch zur Sonne gehören und in gewisser Weise deren Funktionen ausüben. Dazu zählt z. B. der „alte Gott" (Ueueteotl), zugleich der Herr des Türkises und Jahres (Xiuhtecutli), und die jungen Götter Tezcatlipoca und Uitzilopochtli. Im September, nachdem die Hitze des Sommers nachgelassen hat und das Erntefest gefeiert ist, kehren sie und mit ihnen die Toten von ihrer Reise auf die Erde, wo sie als Sonnenfeuer gewirkt haben, an den nächtlichen Himmel zurück. Tezcatlipoca gilt direkt als Sternbild des großen Bären. Uitzilopochtli wurde als einer der Tzitzimime „ohne Fleisch, nur mit den Knochen geboren". Trotzdem ist sein eigentliches Wesen die Verkörperung der Sonne. Gleich bei seinem Herauskommen aus dem Leibe seiner Mutter, der Erdgöttin Couatlicue (= Schlangen sind ihr Rock), hat er einen schweren Kampf mit seiner Schwester Coyolxauh (= mit Schellen bemalt), dem Monde, und seinen Brüdern, den 400 vom Lande der Dornen (centzon Uitznaua), den Sternen des Südhimmels, zu bestehen. Obwohl auch die Feuer- und Vegetationsgötter den Regen beherrschen, sind der Regengott Tlaloc und die kleinen Berggötter die eigentlichen Bringer des Regens und damit der Vegetation. Diese gleichwie die Wassergöttin Chalchiuhtlicue sind ähnlich wie die Sonne Tonatiuh reine und zwar äußerst mächtige Naturgötter. Ihnen freilich ist keine Beziehung zu den Sternen nachzuweisen, obwohl Tlaloc in der Region des Mondes im untersten Himmel seine Stelle hat und einer der 13 Himmel als der Göttin des Salzwassers Uixtociuatl zugehörig bezeichnet wird.

4. Wie die meisten Menschenopfer zur Stärkung der Sonne in dem oben entwickelten mythischen Gedankengange dienten, so erforderten vor allem auch die Regengötter viele Opfer, und zwar wurden dazu Säuglinge genommen, da diese den als klein aufgefaßten Berg- und Regengöttern entsprachen. Das Weinen der Opfer galt als Vorbedeutung für viel Regen. Die Opfer waren die Abbilder der Götter. Diese Auffassung besagt wohl, daß die Vereinigung des Opfers mit der Gottheit und deren Stärkung nur dadurch möglich ist, daß das Mittel dazu von gleichem Wesen wie die Gottheit selbst ist. Man vergleiche dazu das ähnliche Wesen der Sterne und der Sonne. In anderen Opferverfahren tritt durch das Opfer geradezu eine Erneuerung der betreffenden Götter ein, die zu einer bestimmten Zeit als alt empfunden und in dem Opfer getötet wurden (¶ Menschenopfer, 1 d). Das ist z. B. bei dem Vegetationsgott Xipe der Fall, der im Frühling als Symbol der weiblichen Erde, die mit Saat beschickt wird, mit Pfeilen erschossen wird. Dieses Löcher-machen-zur-Aussaat wird zugleich als geschlechtlicher Akt bewertet. Den Opfern wird die Haut abgezogen, und andere als neue Gottheit werden mit ihr bekleidet, um dadurch die Kontinuität desselben Gottes anzudeuten. Dasselbe geschieht beim Erntefest mit der altgewordenen Maisgöttin Teteoinnan, einer als Frau von 45 Jahren aufgefaßten Gestalt, die durch den Tod und durch die Uebertragung der Haut auf eine andere Person verjüngt wird, um nun den neuen Maisgott Cinteotl Itztlacoliuhqui durch Befruchtung von seiten Uitzilopochtlis empfangen und gebären zu können. Beim Zenithstand der Sonne im Mai wird ferner diese durch Tötung eines Jünglings in der Tracht Tezcatlipocas erneut.

J. Kohler: Das Recht der Azteken (Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft XII, 1892); — Thomas A. Joyce: Mexican Archaeology, London 1914; — W. Krickeberg: Märchen der Azteken und Inkaperuaner, 1928; — E. Seler: Gesammelte Abhandlungen Bd. I—V, 1902—23; — Derſ.: Das Tonalamatl der Aubinschen Sammlung, 1900; — Derſ.: Altmexikanische Studien II (Veröffentl. aus dem Kgl. Museum für Völkerkunde, 1899); — Derſ.: Der Codex Borgia, 2 Bde., 1904—06; — K. Th. Preuß: Mexikanische Religion (Bilderatlas zur Religionsgeschichte, hrsg. von H. Haas), 1929; — Derſ.: Die Nayarit-Expedition I. Die Religion der Cora, 1912; — Derſ.: Der Unterbau des Dramas (Vorträge der Bibliothek Warburg VII (1927/28), 1930; — Derſ.: Die Feuergötter (Mitteil. der Anthrop. Gesellschaft, Wien 1903); — Derſ.: Ursprung der Menschenopfer in Mexiko (Globus 86, 1904, S. 108 ff); — Derſ.: Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern (Psychologische Forschung Bd. II, 1922). K. Th. Preuß.

Mexiko. — 1. Vor der Ankunft der Spanier und deren Eroberung war das Land vom hochstehenden Kulturvolk der Azteken bewohnt (¶ Amerika: I, 5; ¶ Mexikanische Religion). Die erste Kunde von dem Lande war nach Europa durch die beiden Spanier Solis und Pinzon gebracht worden. 1517 wurde dann das Land vom Spanier Juan de Grijalva entdeckt und von Fernando Cortez von 1519—26 allmählich der spanischen Krone einverleibt. 1540 wurde es in das Vizekönigreich Neu-Spanien umgewandelt. Die Konquistadoren beuteten das Land durch ihr merkantilistisches Handels- und Sequestrationssystem unerhört aus und vernichteten seine vorkolumbanische Kultur. Die Einführung mancherlei Nutzpflanzen und Haustiere, die Hebung des Ackerbaues, die Anlage von Bewässerungssystemen, die Erbauung von Kirchen und Schulen konnten das Unrecht der Ausbeutungspolitik nicht aufwiegen. Seit 1808—10 suchten revolutionäre Auflehnungen der Kreolen (Weiße spanischer Abkunft) gegen die spanische Gewaltherrschaft dem Lande die Freiheit zu geben zumal unter Führung des Pfarrers Hidalgo y Costilla. Später beschlossen die Kreolen unter Führung der Geistlichkeit M. zu einem unabhängigen Königreich auszurufen und einem spanischen Prinzen zu übertragen. 1822 ließ sich Iturbide, bisher Generalissimus, als Augustin I zum Kaiser erklären. Aber schon ein Jahr später wurde von einem Kongreß die Republik proklamiert und ihr 1823 eine bundesstaatliche Verfassung nach dem Vorbilde der nordamerikanischen Union gegeben. Die Bemühungen der Spanier (1825—29), den bisherigen Zustand aufrechtzuerhalten, waren vergeblich. Seitdem herrschten häufig wiederkehrende Partei- und Bürgerkriege im Lande zwischen den konser-

vativ-kirchlichen und demokratisch-liberalen bzw. freimaurerischen Parteien, zwischen Zentralisten und Föderalisten unter Führung verschiedener Generäle als Diktatoren bzw. von Geistlichen. 1836 fiel Texas ab; zehn Jahre später wurde es von den Vereinigten Staaten annektiert. 1863 wurde Erzherzog Maximilian von Oesterreich durch die Franzosen zum Kaiser ausgerufen, aber schon Juni 1867 von den Anhängern des Juarez, des Führers des kirchenfeindlichen Regimentes (1861—64, 1867—72), erschossen. Die neue Verfassung des Bundesfreistaates (mit 28 Bundesstaaten) stammt von 1917. Fast die gesamte Bevölkerung von etwa 15½ Millionen (44% Mischlinge, 37% Indianer, 19% Kreolen und 75 000 Neger) ist katholisch. Unter den Ausländern (rund 170 000) sind etwa 13 000 Chinesen, 2 300 Japaner, 4000 Deutsche.

2. Neuere Forscher wollten die Einführung des Christentums in M. schon auf die dorthin verschlagenen Tempelherren (¶ Ritterorden) zurückführen, die hier bereits zwei Jahrhunderte vor Columbus christliche Ideen auf die heidnischen Kulturen geimpft und als Pecpantlacs eine religiöse Reformation in M. hervorgerufen haben sollen. Die Gründe für diese Ansicht sind jedoch nicht überzeugend. Mit der spanischen Eroberung kamen auch (¶ Amerika: II, 2 a) die ersten spanischen Franziskaner seit 1522, Dominikaner seit 1526, Mercedarier seit 1526, Augustiner seit 1533 und später Jesuiten seit 1572 ins Land. Schon 1530 errichtete Clemens VII das Bistum M., 1546 zum Erzbistum erhoben. Diese Missionare hatten gegenüber der Ausbeutungspolitik ihrer Landsleute einen schweren Stand. Die Konquistadoren waren für die sogenannten Repartimientos, wonach die spanische Regierung zugleich mit Grund und Boden auch die Eingeborenen an spanische Vornehme verteilte. Immer wieder mußten die Glaubensboten die Menschenrechte der Indianer verteidigen (Las Leyes de Indios). Besondere Verdienste hierfür erwarben sich Johannes von Zumarraga O. Fr. M., erster Bischof von M. 1530—48, der Franziskanerlaienbruder Peter de Gent, Bartholomäus de ¶ Las Casas O. P., 1543 bis 1551 Bischof von Chiapa, Julian Garcés O. P., erster Bischof von Tlaxcala 1527—42 und andere. Auch die verschiedenen Provinzialkonzilien (1555, 1565, 1583) nahmen sich der Negersklaven an. Johann Ramirez O. P. legte der dritten Synode von M. eine ausführliche Denkschrift gegen die Sklavenhalter vor; 1595 ging er selbst in Sachen der Indianer nach Spanien, wurde aber von englischen Korsaren abgefangen. Bei Philipp II verwandte er sich für die Indianer.

Im Spanisch-M. war die kath. Kirche ebenso wie im Mutterlande Staatskirche. Die erste Verfassung der Republik änderte daran nichts. Bald aber begann dann ein scharfer Kampf im Verlauf der „Riforma" zwischen beiden Gewalten. Der hohe spanische Klerus stand mit seiner wirtschaftlichen Macht infolge seines großen Reichtums (der Klerus verfügte über ein Drittel des gesamten Grund und Bodens) meist auf Seite der reaktionären kolonialen Partei. Der einheimische Klerus hingegen war schlecht besoldet. 1833 wurde der kirchliche Zehnt und jener Rechtssatz aufgehoben, der den weltlichen Arm zum Vollzug der Mönchsgelübde zur Verfügung stellte. 1847 wurde eine staatliche Anleihe auf das Kirchengut aufgenommen und so die spätere Säkularisation eingeleitet, 1855 der ausschließliche Gerichtsstand der Geistlichkeit, des Welt- und Ordensklerus, vor den geistlichen Gerichten auf die Strafgerichtsbarkeit beschränkt, 1856/57 eine vollständige Zwangsenteignung des Kirchengutes mit Ausnahme der dem Kultus und Unterricht unmittelbar dienenden Gebäude durchgeführt. Die päpstliche Jurisdiktion wurde abgeschafft, das Kirchenvermögen als Staatseigentum erklärt, der Klerus seiner politischen Rechte verlustig, Mönche und Nonnen ihrer Gelübde ledig erklärt, Klöster und Kirchen gewaltsam erbrochen und geplündert, ihr Grundbesitz zu fünf Prozent des Wertes verschleudert (Gesetz Lerdo). Durch all diese Gesetze sollte die Sonderstellung der Hierarchie als eines mit rechtlichen Privilegien ausgestatteten, wirtschaftlich starken Standes im Staate gebrochen werden. Durch die Verfassung von 1857 mit ihren Zusätzen von 1873 und 1874, 1878, 1882 wurde das Verhältnis von Staat und Kirche für die ganze Föderativrepublik grundsätzlich und einheitlich geregelt: volle Trennung von Staat und Kirche wurde durchgeführt, jedoch nicht nach dem freien Vorbild der Vereinigten Staaten, sondern, wie später in Frankreich, in kirchenfeindlicher Weise. Die Orden wurden verjagt, das öffentliche Tragen geistlicher Kleidung verpönt. Theoretisch steht der Staat der Kirche neutral gegenüber und garantiert die freie Ausübung aller Kulte. In Wirklichkeit freilich übt er eine ausgedehnte Kultpolizei selbst in gottesdienstlichen Versammlungen durch deren Ueberwachung bzw. ihre Auflösung unter bestimmten Bedingungen aus. Das Recht auf Gewissens-, Unterrichts- und Vereinsfreiheit ist anerkannt. Die Ehe gilt als rein bürgerlicher Vertrag. Religionsunterricht darf in den Schulen des Bundesstaates, der einzelnen Gliedstaaten und Gemeinden nicht erteilt werden. Die öffentlichen Schulen sind konfessionslos, und es wird dort nur ¶ Moralunterricht ohne jegliche Beziehung zu irgendeiner Religion gelehrt. 1915 wurden infolge eines Streites vom General Dieguz mit Zustimmung des damaligen Präsidenten Carranza alle kath. Kirchen in Guadelajara geschlossen. Sie wurden wohl 1920 auf Verfügung des damaligen Interimspräsidenten wieder dem Klerus zurückgegeben; aber seitdem tobt im ganzen Lande bis heute eine harte Verfolgung der Kirche, der eine große Zahl von Priestern wie Laien bereits zum Opfer gefallen sind. Die Bischöfe mußten das Land verlassen und haben meist im Süden der Vereinigten Staaten eine Zuflucht gefunden.

Die kath. Kirche besteht aus 8 Erzbistümern und 23 Bistümern, nämlich: Mexiko (gegr. 1530, Erzbistum seit 1546); Guada Lalara (gegr. 1548, Erzbistum seit 1863); Micho Acan (gegr. 1536, Erzbistum seit 1863), Durango (gegr. 1620, Erzbistum seit 1891), Linares (gegr. 1777, Erzbistum seit 1891), Oaxaca (gegr. 1535, Erzbistum seit 1891), Puebla de los Angelos oder Angelos Poli (gegr. 1525, Erzbistum seit 1903), Yucatan oder Meriga (gegr. 1519, Erzbistum seit 1906). Zu M. gehört auch das apostolische Vikariat Niederkalifornien (California Boja; 1874).

Die protestantische Kirche in M. setzt sich zusammen aus der mexikanischen bischöflichen Kirche, Presbyterianern und Methodisten. Auch die Deutschen, die dort wohnen, sind meist evangelisch.

Paul George: Das heutige M., 1906; — E. Beauvois im: Muséon N. F. 3, 1902, S. 185 ff; — P. Posener: Staatsverfassungen, 1909, S. 1205—21; — Karl Rothenbücher: Die Trennung von Staat und Kirche, 1908, S. 354 ff (mit Literatur); — J. Giacometti: Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche, 1926, S. 428 ff; — KHL II, Sp. 958 f; — RE³ XIII, S. 38 f; XXIV, S. 100 f. **Aufhauser.**

Meyboom, Hajo Uden, holländischer evg. Theologe, * 1842 in Hornhuizen, 1866—92 Pfarrer der Nederl. Herv. Kerk, 1892—1912 Professor für Kirchengeschichte, Ethik und Enzyklopädie an der

Universität Groningen. Gehört zur radikalen, nt.lichen Schule (van ¶ Manen, ¶ Loman) und sympathisiert mit der Gründung freireligiöser Gemeinden (¶ Hugenholtz). Seine theologischen Untersuchungen gelten vor allem der Zeit des Urchristentums; er leitet auch die von dem Haagsche genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst herausgegebene Sammlung von Oudchristelijke Geschriften in Nederlandsche Vertaling.

Vf.: Geschiedenis en critiek der Marcushypothese, 1866; Het 4de Evangelie, 1874; Ons Godsdienstonderwys, 1877; Marcion en de Marcionieten, 1888; Het Christendom der 2 de eeuw, 1897; De Clemensroman, 1902—04; Kerkgeschiedenis van Eusebius Pamphyli, 1908; Theophilus van Antolycus, 1910; De apologeten Tatanius en Athenagoras, 1910; Clemens Alexandrinus, 1912 ff. **Brockman.**

Meyenberg, Albert, kath. Theologe, * 1861 zu Luzern, 1885 Priester, seit 1891 Professor am Priesterseminar daselbst.

Vf. u. a.: Homiletische und katechetische Studien (mit verschiedenen Ergänzungsbänden), (1902) 1926 *; Brennende Fragen, 1907 ff; Wartburgfahrten, 1909; Democratia christiana, 1919; Weihnachtshomiletik, 1921; Leben Jesu-Werke, 2 Bde., 1922/26; 3. Bd. 1. Lfg. 1928; Jesus der König und sein Königreich in der Hl. Schrift, 1926. — Herausgeber der „Schweizerischen Kirchenzeitung", 1900—23. **W. Siebeck.**

Meyer, 1. Arnold, evg. Theologe, * 1861 in Wesel, 1884 Lehrer am Missionsseminar in Barmen, 1886 Hilfsprediger in Wernigerode, 1888 Pfarrer in Oberkassel bei Bonn, 1889 Inspektor des evg.-theol. Stifts in Bonn, 1892 Privatdozent daselbst, seit 1904 ord. Prof. für NT und Praktische Theologie in Zürich.

Vf. u. a.: Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu und der Evangelien überhaupt, 1896; Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums, 1898; Theologische Wissenschaft und kirchliche Bedürfnisse, 1903; Die Auferstehung Christi, 1905; Das Leben nach dem Evangelium Jesu, 1905; Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?, 1907 (englisch: Jesus or Paul, 1909); Was uns Jesus heute ist, 1907 (schwedisch 1908); Das geistige Leben des Studenten außerhalb des Fachstudiums, 1909; Das Weihnachtsfest, 1913. **Glaue.**

2. Conrad Ferdinand (1825—98), der stärkste und bewußteste protestantische Dichter der neueren deutschen Literatur (¶ Prosadichtung). In den 1840er Jahren dem rationalistischen Realismus der Zeit zugeneigt und besonders vom Junghegelianismus beeinflußt, erleidet er 1852 das Scheitern seiner allzu forciert angefaßten dichterischen Pläne; ein Nervenzusammenbruch führt ihn in die neuenburgische Heilanstalt Préfargier. Diese Lebenskrise bringt ihn zur Anerkennung der die Welt regierenden göttlichen Notwendigkeit. Der Calvinismus der Westschweiz, ¶ Pascal und Ernest ¶ Naville wirken bestimmend auf ihn ein. Die 1860er Jahre drängen das überbetont Christliche zurück, und der Krieg von 1870, M.s tiefstes Erlebnis und Anlaß seiner dichterischen Reife, erweckt in ihm einen neuen, nun aber religiös unterbauten Individualismus. M. ist eine zwiespältige und daher schwer zu ergründende Natur; romantische Innerlichkeit ringt in ihm mit einem realistisch-plastischen Verkörperungstriebe; der Tiefe der seelischen Probleme gesellt sich ein nie befriedigter Drang nach künstlerischer Vollendung, der sich zuweilen in ästhetizistische Ziselierfreude verliert. Die inneren Spannungen, die den reifen Dichter der Jahre 1870—90 erfüllen, die Spannungen zwischen einem ästhetisch gerichteten Individualismus und einer ethisch-religiös bestimmten Schicksalsgebundenheit liefern die Probleme seiner geschichtlichen Novellen und Balladen. Thema ist der Kampf zwischen Mensch und Gott, Individuum und Schicksal, Zeit und Ewigkeit („Jürg Jenatsch" 1876 mit deutlichen Anklängen an Bismarck, „Der Heilige" 1880, „Die Versuchung des Pescara" 1887). Sowohl aus seinem aristokratisch gefärbten Individualismus wie aus der Innerlichkeit seines Gottglaubens heraus ist M. bewußt Protestant, der hervorragendste dichterische Vertreter der protestantischen Kaiseridee („Huttens letzte Tage" 1871). Das Politisch-Historische wird von M. religiös durchgefühlt; seine Religion ist eine Art Geschichtspantheismus, in welchem sich hegelianische Einflüsse mit calvinistischem Determinismus verbinden. Alle Dinge der Welt, alle Ereignisse der Geschichte offenbaren Gott. So ist auch M.s Lyrik durchaus symbolisch. Er glaubt an einen persönlichen Gott, der allerdings wie alles Metaphysische unerkennbar sei; sein eigentliches Interesse gilt aber der Offenbarung Gottes in der Welt, dem in der Natur und vor allem in der Geschichte verkörperten Gott. Der calvinistische Schicksalsglaube kommt in der Erstlingsnovelle „Das Amulett" zum entschiedensten Ausdruck; „Plautus im Nonnenkloster" wendet sich gegen kath. Reliquienverehrung, „Das Leiden eines Knaben" mit großer Schärfe gegen das von M. gehaßte Jesuitentum. Nach einem erneuten Zusammenbruch Anfangs der 1890er Jahre wendet sich M. wieder dem transzendenten Christentum zu; seine Dichtung verstummt in dieser Zeit bis auf wenige religiöse Gedichte. — M.s Bedeutung für die religiöse Erneuerung muß hoch eingeschätzt werden. Er steht in den 80er und 90er Jahren bemerkenswert allein; seine Dichtung ist der volle Gegensatz der materialistischen und sozialistischen Strömungen der Zeit. Seine symbolistische ¶ Lyrik (: I, 4) bereitet die neuromantische Bewegung der 1890er Jahre mit vor. Kein Dichter ist dem im 19. Jhd. so oft aufgestellten Ideal einer Verschmelzung von Realismus und Romantik so nahe gekommen wie er.

Adolf Frey: C. F. M., 1925 ⁴ (grundlegende Lebensschilderung); — Walther Köhler: C. F. M. als religiöser Charakter, 1911; — Franz Ferd. Baumgarten: Das Werk C. F. M.s, 1920 (scharfer Angriff auf M.s „Aesthetizismus"); Walther Linden: C. F. M. Entwicklung und Gestalt, 1922 (umfassende Seelenbiographie mit positiver Würdigung); — Harry Mayne: C. F. M., 1925; — Hermann Pongs: M. als Protestant (ChrW 1924); — Emil Ermatinger: C. F. M. und der Protestantismus (ZW 1925). **Linden.**

3. Eduard, Historiker und Altertumsforscher, * 1855 in Hamburg, 1879 Privatdozent für alte Geschichte in Leipzig, 1884 ao. Prof. ebenda, 1885 ord. Prof. in Breslau, 1889 in Halle, 1902 in Berlin, seit 1923 emeritiert.

Von seinen zahlreichen Werken sind hervorzuheben: Geschichte des Altertums, 5 Bde., (1884—1902) 1909 ff *; Geschichte des alten Aegyptens (in Onckens „Allgemeiner Geschichte in Einzeldarstellungen"), 1888; Forschungen zur alten Geschichte, 2 Bde., 1892, 1899; Wirtschaftliche Entwicklung des Altertums, 1895; Entstehung des Judentums, 1896; Julius Wellhausen und meine Schrift: Die Entstehung des Judentums, 1897; Zur Theorie und Methodik der Geschichte, 1902; Aegyptische Chronologie, 1904; Sumerier und Semiten in Babylonien, 1906; Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906; Aegypten zur Zeit der Pyramidenerbauer, 1908; Der Papyrusfund von Elephantine, 1912; Ursprung und Geschichte der Mormonen, 1912; Reich und Kultur der Chetiter, 1914; Weltgeschichte und Weltkrieg, 1916; Die Aufgaben der höheren Schulen und die Gestaltung des Geschichtsunterrichts, 1918; Ursprung und Anfänge des Christentums, 3 Bde., 1921/23 (vgl. dazu Jülicher in ThLZ 1922, Sp. 513 ff; 1924, Sp. 339 ff); Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien, 1925; Spenglers Untergang des Abendlandes, 1925. **Rühle.**

4. Frederick Brotherton (1847—1929), englischer Baptistenprediger, 1869 Pfarrer in Liverpool, 1872 in York, 1874 in Leicester, 1888—92 und 1909 bis 1915 am Regent's Park Chapel, London, 1892 bis 1907 und 1915—21 am Christ Church, Westminster Bridge Road, London. 1904 und 1920 war M. Vorsitzender der Nationalvereinigung der Freikirchen, 1906 der Baptist Union. Er vertritt als „Fundamentalist" (¶ Fundamentalisten) die unbedingte Autorität und die Inspiration der Bibel.

Vf. u. a.: Elijah, 1887; Work-a-Day Sermons, 1897; Blessed are Ye, 1898; The Soul's Ascent, 1901; Peter, 1919; The Call and Challenge of the Unseen, 1928; Five ‚Musts' of the Christian Life, 1928. — Vgl. The Bells of Is, 1928 (Autobiographie); — Baptist Handbook, 1928, S. 235. **Coll.**

5. Friedrich (1840—1911), evg. Theologe, * zu Annaberg, war Pfarrer in Chemnitz, seit 1883 Superintendent in Zwickau, Führer des ¶ Evangelischen Bundes, besonders verdient um die Pflege der ¶ Los-von-Rom-Bewegung in Oesterreich, Haupt der freieren Richtung in der sächsischen Landeskirche.

Vf. u. a.: Durch Christus zum Vater (Predigten), 1897; Im Licht des Evangeliums (Konferenzansprachen), 1898; Auswahl aus seinen Aufsätzen und Reden: Heroldsrufe und Hammerschläge, hrsg. von Jagsch, 1929. — Ueber M. vgl. F. Blanckmeister: Fr. M., 1912. **Mulert.**

6. Heinrich August Wilhelm (1800 bis 1873), evg. Theologe, * in Gotha, 1822 Pfarrer zu Osthausen, 1831 in Harste bei Göttingen, 1837 Superintendent zu Hoya, 1841 Konsistorialrat und Superintendent in Hannover, 1861 Oberkonsistorialrat, seit 1865 im Ruhestand. M. gab die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche (lateinisch) neu heraus (1830). Seine Lebensarbeit aber war der bekannte Kommentar zum NT. Voran gingen 1829 Text und Uebersetzung. Dieser Teil des Unternehmens wurde nicht weiter gepflegt, dafür der Kommentar um so umfassender durchgeführt. Von 1832—1847 erschienen 9 Bände, Evangelien, Apgsch, Paulus (Haupt- und Gefangenschaftsbriefe) umfassend; bald wurden neue Auflagen nötig, so daß andere Kräfte das Werk zu Ende führen mußten. Philologische Genauigkeit, Benutzung der Vorarbeiten verband sich mit gläubiger Hingabe an den Gegenstand: die im ganzen positive Richtung scheute sich, der Wahrheit zuliebe, auch nicht vor Kritik, die jedoch im Laufe der Zeit vor wachsender Bibelgläubigkeit zurücktrat. Sein Werk, durch B. ¶ Weiß fortgeführt, bildet bis heute eine gediegene Schule des deutschen und auswärtigen Theologengeschlechts, wenngleich das rein Formale und der logische Zusammenhang darin allzusehr hervortreten. — ¶ Bibelwissenschaft: II, 4 c.

Von M. bearbeitet erschienen: Mtth, Mrk, Luk, (1832) 1876[6]; Joh (1834) 1869[5]; Apgsch (1835) 1869[4]; Röm (1836) 1872[5]; I Kor (1839) 1870[5]; II Kor (1840) 1870[5]; Gal (1841) 1870[5]; Eph (1843) 1867[4]; Phil, Kol, Philemon (1847) 1874[4]. — Ueber M. vgl. RE[3] XIII, S. 39 ff. **A. Meyer.**

7. Johannes, evg. Theologe, * 1869 in Kirchdorf (Kr. Sulingen, Hann.), 1897 Stiftsprediger im Stift Börstel, 1900 Pastor in Echte, 1903 erster Geistlicher des Hannoverschen Landesvereins für Innere Mission, 1908 Pastor in Hildesheim, seit 1911 ord. Prof. für praktische Theologie in Göttingen.

Vf. u. a.: Die besondere Aufgabe der Inneren Mission in der Gegenwart, 1907; Luthers Kleiner Katechismus, 1912; Luthers Großer Katechismus, 1914; Deutscher Glaube und christliches Bekenntnis, 1915; Luther und das Apostolikum, 1918; Grundriß der Praktischen Theologie, 1923; Historischer Kommentar zu Luthers Kleinem Katechismus, 1929. — Hrsg.: „Evg. Wahrheit", „Evg. Kirchenvorstand". **Glaue.**

8. Louis George Frédéric (1809—67), französischer Lutheraner, * in Montbéliard, wurde 1831 Professor der französischen Sprache an der Handelsschule in Leipzig, 1833 von ¶ Guizot mit der Redaktion des Journal de l'Instruction publique betraut. Durch Fr. ¶ Monod für die Kreise der Erweckung gewonnen, wurde er 1837 Pfarrer der luth. Kirche in Paris. 1840 gründete er die „Evangelische Mission unter den Deutschen in Paris" (Mission allemande), in deren Dienst er deutsche Pfarrer (z. B. ¶ Bodelschwingh) mit der Pastoration der nach Tausenden zählenden evg. Deutschen betraute. Von 1857 an hatte er als Präsident des Konsistoriums und geistlicher Inspektor die Leitung des ganzen lutherischen Kirchenwesens in Paris in seiner Hand.

Nach seinem Tod erschien: Sermons, lettres et fragments, 1868. — Ueber M. vgl. F. Kuhn: L. M., sa vie, son oeuvre, 1886. **Lachenmann.**

9. Philipp (1854—1927), evg. Theologe, * in Peine (Hannover), 1880 Inspektor des theologischen Stifts in Göttingen, 1881 Pfarrer in Smyrna, 1888 in Binnen bei Nienburg a. W., 1891 Studiendirektor des Predigerseminars Erichsburg, 1895 — 1902 Mitglied des Konsistoriums in Hannover, 1901—02 zugleich Generalsuperintendent von Osnabrück-Hoya-Diepholz, seit 1902 ordentl. Mitglied des Landeskonsistoriums in Hannover, 1921 Oberkonsistorialrat, seit 1924 im Ruhestand.

Vf. u. a.: Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster, 1893; Die theologische Literatur der griechischen Kirche im 16. Jhd., 1899; Hannover und der Zusammenschluß der deutschen evg. Landeskirchen im 19. Jhd., 1906; außerdem viele Artikel betr. die Geschichte der griechischen Kirche in RE[3]. — Vgl. C. Mirbt: Ph. M. (in: Zeitschrift für niedersächsische Kirchengeschichte 32/33, 1928). **Brecht.**

v. Meyer, Joh. Friedrich (1772—1849), Jurist und theologischer Schriftsteller, * in Frankfurt a. M., daselbst 1802 Theaterleiter, seit 1807 in verschiedenen juristischen Stellungen tätig. 1816 in den Senat eingetreten, bekleidete er 1825, 1839 und 1843 das ältere Bürgermeistereiamt. Seit 1837 war er Vertreter der 4 freien Städte im Bundestag. Daneben widmete er sich der Bibelforschung, neigte aber anderseits, ein eifriger Freimaurer, theosophisch-mystischen Untersuchungen zu. Seit 1816 war M. Präsident der Frankfurter Bibelgesellschaft.

Vf. u. a.: Luthers Uebersetzung, verbessert und mit fortlaufenden erklärenden Anmerkungen versehen (1819) 1823[3] (ohne Anmerkungen), 1855[3] (mit Anmerkungen; ¶ Bibelübersetzungen: IV, 2 b); Das Buch Jezira, die älteste kabbalistische Urkunde der Hebräer, 1831; Schlüssel zur Offenbarung Johannis, von einem Kreuzritter, 1833. — Ueber M. vgl. ADB 21, S. 597 ff; — RE[3] XIII, S. 42 ff. **Glaue.**

Meyfart (Mayfart), Joh. Matthäus (1590 bis 1642; Geburtsort unsicher). Nach gründlicher philologischer und philosophischer Ausbildung wandte er sich 1611 der Theologie zu, wurde 1616 Professor, 1623 Rektor am Gymnasium Casimirianum in Coburg. 1633 als Professor an die Universität Erfurt berufen, deren Rektor er 1635 war, betätigte er sich daselbst seit 1636 auch als Pfarrer. Seine zahlreichen Schriften behandeln dogmatische Fragen, besonders die Eschatologie. Im letzten Jahrzehnt trat er in seinen Schriften vornehmlich den Hexenprozessen (¶ Hexenglaube: II, Sp. 1873) entgegen und drang, nicht ohne sich viele Feinde zu machen, auf Sittenreform der Geistlichen und an den Universitäten. In der „Tuba novissima" (4 Predigten über die letzten Dinge), 1626 erschienen, findet sich das Lied „Jerusalem, du hoch gebaute Stadt", das 1663 seine prächtige Melo-

die erhielt. Außerdem wird M. noch das „Höllenlied“: „Ihr armen Sünder in der Höllen“ zugeschrieben.

RE³ XIII, S. 44 ff; — ADB 21, S. 646 ff; — E. E. Koch³ III, S. 117 ff; — Fischer-Tümpel: Das deutsche evg. Kirchenlied II, 1904, S. 63 ff; — Chr. Hallier: J. M. M. (ZKG der Provinz Sachsen 24, 1928; Forts. folgt); — Hans Leube: Die Reformideen zur Zeit der Orthodoxie, 1924, S. 115 ff. **Glaue.**

Meyhoffer, 1. Rodolphe-Frédéric, Schweizer Theologe, * 1845 in Bern, 1872—75 Pfarrer in Cannes, dann im Dienst der ¶ Belgischen Missionskirche in Brüssel als Assistent ihres Generalsekretärs, 1876—79 Pfarrer in Sart-Dame-Aveline (Brabant) und mit Unterbrechung bis 1882 in la Louvière (Hainaut). Nach kurzer Arbeit in Lüttich war M. von 1883 bis 1917 Pfarrer in Brüssel, jetzt in Nizza im Ruhestand.

2. Jean Théodore-Guillaume, Sohn des vorigen, * 1882 in la Louvière, 1907—12 Pfarrer in Clabecq (Brabant), bis 1917 als Wanderprediger und bis 1927 als Nachfolger seines Vaters in Brüssel, seitdem Professor für Kirchengeschichte an der freikirchlichen Fakultät Lausanne.

Bf. u. a.: Martyrologe protestant des Pays Bas, 1907; Le Pasteur Josse van Laren de Comines, et ses descendants, 1910; Les Hérésies et la Reforme à Namur, 1913; Les Origines du Protestantisme belge, 1922; A la Memoire de Henri Voes et de Jean van Eschen, 1923. **Platzhoff-Lejeune.**

Meylan, Henri, schweizerischer Theologe, * 1900 in Lausanne, seit 1928 Professor der Kirchengeschichte an der theologischen Fakultät seiner Vaterstadt. Er spezialisierte sich in paläographischen Arbeiten und archivalischen Untersuchungen. **Platzhoff-Lejeune.**

Meyrink, Gustav, Dichter, * 1868 in Wien, lebt in Starnberg. M. verkündet gegenüber dem Materialismus die höhere Wirklichkeit eines den Sinnen unzugänglichen Reiches, gegenüber dem Rationalismus den okkulten Sinn transzendenter Größen, gegenüber der Weltfreudigkeit die Abwendung von dem Vergänglichen. Mit Kulten, Riten, Geheimlehren aller Zeiten und Zonen genau vertraut, benutzter, ein Magiker des Geistes, diese, um die ihnen zugrundeliegende Wahrheit zu lehren und sie zur Vollendung der Seelen (die der einzige Lebenszweck ist) fruchtbar zu machen. Sein Glaube: „Jegliches Geschehen, das in unser Leben tritt, hat seinen Zweck; Sinnloses gibt es nicht.“ Sein Ziel: mit dem Marschallstab des Geistes alles Stoffliche dienstbar zu machen. M.s Werke sind reich an tiefen, nur wirklicher Hingabe erreichbaren geistigen Erkenntnissen, aber auch an Absurditäten und Dämonien, die erst recht wieder in die niedrig-stoffliche Welt hineinführen. Vorbilder sind E. T. A. Hoffmann, Edgar Allan Poe, Villiers de l'Isle-Adams. Die Gestalten sind meist Leute unserer Zeit, die unlösbar mit dem Geschehen früherer Perioden verknüpft sind.

Bf. u. a.: Des deutschen Spießers Wunderhorn, 1903—07 (Satiren, in denen die Kleinkreisigkeit, Unwahrhaftigkeit und Geistlosigkeit des Durchschnittsbürgers entblößt wird); Der Golem, 1915; Das grüne Gesicht, 1916; Der weiße Dominikaner, 1921 (M.s tiefstes Werk, aus der Sehnsucht nach einer Zukunftskirche geboren, in der alle Religionsgemeinschaften und Sekten einst einmünden sollen); Der Engel vom westlichen Fenster, 1927. **Knevels.**

von Meysenbug, Malwida Freiin (1810 bis 1903), * als Tochter des kurhessischen Ministers Philipp Revalier, späteren Freiherrn von M., seit 1832 in Detmold, wurde durch ihren Verlobten, den frühverstorbenen hochbegabten Theologen und Schriftsteller Theodor Althaus, den Sohn ihres Konfirmators, in die Ideen des nationalen Liberalismus energisch demokratischer Richtung eingeführt, Vorkämpferin für die Freiheitsideale der Zeit, die Rechte der Frauen und die Besserung der sozialen Lage und der geistigen Bildung des Volkes, erlebte mit Begeisterung die Revolution von 1848 und wurde Lehrerin an der Hamburger „Frauenhochschule“. Wegen ihrer politischen Gesinnung ausgewiesen, lebte sie seit 1852 ein Flüchtlingsdasein mit den Besten ihrer Zeit. Zuerst in London, wo sie durch das Ehepaar ¶ Kinkel mit den hervorragendsten Vertretern der liberalen Bewegung der ganzen Welt in Berührung kam, besonders mit ¶ Mazzini und Garibaldi; mit Alexander von ¶ Herzen nahe befreundet, wurde sie Erzieherin seiner Kinder. 1862 siedelte sie nach Italien über und lebte später dauernd in Rom, abgesehen von Reisen in Italien, nach Paris und Deutschland. Seit 1860 mit Richard ¶ Wagner in Paris bekannt, wurde sie mit ihm befreundet (Uebersiedelung nach Bayreuth durch ihren Gesundheitszustand vereitelt), und durch ihn mit ¶ Nietzsche (mit ihm Winter 1876/77 in Sorrent) und Heinrich v. Stein. In ihrem Haus in Rom verkehrten überhaupt die bedeutendsten Menschen ihrer Zeit, angeregt durch den alles neue Hochstrebende aufs lebhafteste ergreifenden Geist dieser für Freundschaft und Mütterlichkeit geschaffenen Frau. — Ihre „Memoiren einer Idealistin“ (französisch 1869, deutsch 1876 u. ö.) und deren Fortsetzung „Lebensabend einer Idealistin“ (1898) gehören zu den reichsten und schönsten Memoiren aller Zeiten. Ihre übrigen Werke sind weniger bedeutend (u. a. Stimmungsbilder 1879, Phädra, Roman 1885, Erzählungen 1890, Individualitäten 1901), jetzt alles mit Ausnahme der Phädra gesammelt in 5 Bänden. Die religiöse und geistige Entwicklung dieser Frau, die sich immer mit leidenschaftlicher Ganzheit und mit dem Einsatz ihrer Existenz der erkannten Wahrheit oder den Menschen, die sie liebte, opferte, ist typisch für viele der Edelsten und Begabtesten des 19. Jhd.s. Aus der überlieferten dogmatischen Form des Glaubens reißt sie sich in tiefgehendem Ringen schon zur Zeit ihrer Konfirmation los, ergreift dann mit ganzer Seele das idealistisch-romantische Christentum, um hernach unter den Enttäuschungen des Lebens und dem Einfluß Richard Wagners eine Verkündigerin des Schopenhauerschen Pessimismus und des Mitleids zu werden. Schließlich reift sie unter dem Einfluß Nietzsches (und Warsbergs) zu einer Bejahung des Lebens und einem durch ihre Güte gemilderten Individualismus ästhetischer Lebensgestaltung aus. Immer geblieben ist ihr der Glaube an eine ewige Liebe aus der Liebe ihres Wesens heraus. Amore-Pace steht auf ihrem Grabmal.

Briefe an und von M. v. M., 1920; — Im Anfang war die Liebe (Briefe an ihre Pflegetochter Olga Monod-Herzen), 1926; beide Briefsammlungen hrsg. von Bertha Schleicher. — Dieselbe: M. v. M., 1922 (hier auch viel Literatur); — Else Binder: M. v. M. und Fr. Nietzsche, 1917; — Dora Wegele: Theodor Althaus und M. v. M., 1927. **Weinel.**

Mezger, Paul (1851—1913), evg. Theologe * in Oberfischach (Württ.), 1878 Repetent am Tübinger Stift, 1880 Helfer in Aalen, 1886 Stadtpfarrer in Stuttgart, 1891 Pfarrer in Thamm, 1896 Privatdozent, 1898 ao., 1902 ord. Professor der systematischen Theologie in Basel.

Bf.: R. Rothe, ein theol. Charakterbild, 1899; Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens, 1904; Das Kreuz Christi und das moderne Denken, 1907; Eigenart und innere Lebensbedingungen einer protestantischen Volkskirche, 1909; Die christliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod, 1912. **Fr. Traub.**

BL 31 .R4 1927 v.3

Die Religion in Geschichte
und Gegenwart

89620

BL 31 .R4 1927 v.3

89620

Die Religion in Geschichte
und Gegenwart

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
NEW YORK

GENERAL THEOLOGICAL SEMINARY
00070331